

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

en cotutelle internationale avec

**UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE**

LE CONCEPT DE DÉCISION CHEZ NIETZSCHE

THÈSE DE DOCTORAT

İbrahim Eylem DOĞAN

**Directeur de thèse : Mehmet Türker ARMANER, professeur
(Université Galatasaray)**

**Directeur de thèse en cotutelle : Bertrand BINOCHÉ, professeur
(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)**

AVRIL 2017

à la mémoire de mon père, İsmail Doğan.



REMERCIEMENTS

Je remercie tout particulièrement mes directeurs de thèse, Messieurs Mehmet Türker Armaner et Bertrand Binoche pour leurs critiques constructives, leurs suggestions et leurs encouragements tout au long de mes études.

Je remercie également Monsieur Melih Başaran pour ses conseils avisés en tant que membre du comité de thèse et pour sa participation au jury comme examinateur, Monsieur Christian Bonnet pour l'honneur qu'il m'a fait en acceptant de participer au jury comme examinateur, Monsieur Christophe Bouton pour l'intérêt qu'il a montré à l'égard de cette présente thèse en s'engageant à être rapporteur, et Monsieur Ferda Keskin pour les recommandations précieuses qu'il m'a prodigué en tant que membre du comité du suivi de thèse et pour avoir aussi accepté d'être rapporteur.

Mes remerciements s'adressent également à Erkan Bozkurt, Çağatay Topal, Çağrı Topal, Yunus Sözen, pour leurs conseils sur la méthodologie de travail, à Arnaud Sorosina pour ses suggestions de littérature, et à Aslan Evrim pour la relecture de la thèse ainsi que la correction du français.

Je voudrais aussi remercier à Gül Tonak et Emmanuel Narcy pour leur soutien pendant mes études doctorales à Paris.

Je remercie au Conseil de la recherche scientifique et technologique de la Turquie (*TÜBİTAK*) d'avoir soutenu mes études doctorales à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Mes remerciements les plus sincères à ma famille, qui m'a toujours soutenu, encouragé et aidé pendant mes longues années d'études.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT	xi
ÖZET.....	xv
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LA DÉVALUATION DU CONCEPT DE DÉCISION	16
CHAPITRE 1 : CRITIQUE DE LA VOLONTÉ	17
1.1 Le vouloir et la volonté	19
1.2 La causalité et la volonté en tant qu'instruments représentatifs de la psychologie	26
CHAPITRE 2 : CRITIQUE DE LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ	32
2.1 La nécessité décisive dans l'histoire	34
2.2 Les fondements de la foi dans le libre arbitre	36
2.3 La liberté en tant qu'état sentimental chez l'« esprit asservi » et chez l'« esprit libre »	38
2.4 L'interprétation de la liberté de la volonté en termes de commandement et de force.....	42
CHAPITRE 3 : LA DÉCISION SELON NIETZSCHE	46
3.1 Qu'est-ce que la délibération ?.....	48
3.2 La décision au sens nietzschéen.....	53
3.3 Le statut et les rôles de la raison dans le procès décisionnel	66
3.4 La décision en fonction de la morale en tant que problème central de la philosophie	70
3.5 Interpréter les vies organique et inorganique autour de la volonté de puissance	76
CHAPITRE 4 : L'HISTOIRE ET LA GÉNÉALOGIE DE LA DÉCISION	85
4.1 Les méthodes et les stratégies de la généalogie	86
4.2 La généalogie de la décision : une étude bidimensionnelle	94

DEUXIÈME PARTIE : LA GRANDE DÉCISION.....	100
CHAPITRE 1 : LES CONDITIONS NÉCESSAIRES DE LA GRANDE DÉCISION.....	101
1.1 Intériorisation de la nouvelle connaissance.....	102
1.2 Les phases historiques de la moralité et le grand affranchissement.....	105
CHAPITRE 2 : LE RAPPORT MUTUEL ENTRE LE CONSCIENT ET L'INCONSCIENT.....	113
2.1 L'inconscient est-il l'arrière-monde nietzschéen ?	115
2.2 Les caractéristiques fondamentales des instincts	124
2.3 Le rapport mutuel entre le conscient et l'inconscient	128
CHAPITRE 3 : LA GRANDE DÉCISION.....	134
3.1 La première décision « en pleine conscience » vers une nouvelle civilisation	136
3.2 Diviser l'histoire en deux : d'une évolution inconsciente à une évolution consciente.....	146
3.3 La grande décision et la création de nouvelles valeurs	154
3.4 Maîtriser le hasard : explorer les conditions du surgissement d'un type ...	167
CHAPITRE 4 : UN CRITÈRE NIETZSCHÉEN DE DÉCISION : LA PENSÉE DE L'ÉTERNEL RETOUR.....	173
4.1 L'éternel retour : une thèse cosmologique au service de la psychologie...	174
4.2 L'éternel retour : la futilité ou l'importance de décisions humaines ?.....	183
CONCLUSION.....	190
BIBLIOGRAPHIE.....	203
ÖZGEÇMİŞ.....	212

ABRÉVIATIONS

Au :	<i>Aurore</i>
Ac :	<i>L'Antéchrist</i>
APZ :	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>
CI :	<i>Crépuscule des idoles</i>
CIn :	<i>Considérations inactuelles</i> suivi du numéro de la Considération
CW :	<i>Le Cas Wagner</i>
EH :	<i>Ecce homo</i>
FP :	<i>Fragments posthumes</i> , suivi du numéro du volume correspondant dans les <i>Œuvres philosophiques complètes</i> , de la période de rédaction, du numéro désignant la position du manuscrit dans l'ordre chronologique établi par G. Colli et M. Montinari, et du numéro entre crochets désignant la place du fragment dans le manuscrit
GM :	<i>Généalogie de la morale</i>
GS :	<i>Le Gai Savoir</i>
HTH :	<i>Humain, trop humain I</i>
OSM :	<i>Opinions et sentences mêlées (Humain, trop humain II)</i>
PBM :	<i>Par-delà bien et mal</i>
VMEM :	<i>Vérité et mensonge au sens extra-moral</i>
VO :	<i>Le Voyageur et son ombre (Humain, trop humain II)</i>

RÉSUMÉ

L'analyse philosophique traditionnelle de l'agir humain situe la « décision » au centre du processus de l'action en tant qu'étape cruciale entre la délibération et l'exécution. De ce fait, on ne peut élaborer convenablement le concept de décision sans se trouver au croisement de l'épistémologie, de l'éthique et de l'ontologie. Dans le cas de Nietzsche, cette élaboration devient encore plus complexe car ses critiques des catégories telles que la vérité, la raison, la connaissance, la réalité, la volonté libre et la pensée, ébranlent le fondement sur lequel se trouve la décision en tant que séquence intermédiaire du processus de l'action selon l'analyse traditionnelle. Donc, il n'est pas possible de réconcilier l'analyse classique de l'action humaine avec les évaluations nietzschéennes de la vérité, de la réalité et de la connaissance. En outre, la démarcation de ces notions devient nébuleuse chez Nietzsche.

Bien que Nietzsche ne réserve pas un traitement détaillé au concept de décision ni ne procède à une étude généalogique de celle-ci, son œuvre ouvre la porte à la recherche d'une ou plusieurs réponses à la question de la « signification du concept de décision ». À la lumière des critiques nietzschéennes sur les catégories philosophiques précitées, qui entraînent la destruction du concept traditionnel d'action, notre étude se développe à partir de la base de l'opposition globale formulée autour des interprétations de deux types opposés du concept de décision.

Nietzsche, d'une part, dévalue le concept de décision au sens traditionnel en réfutant la volonté libre et non-libre et, tout en dégradant le statut de la délibération dans le procès décisionnel, il souligne le caractère « impersonnel » des décisions humaines. D'autre part, il érige l'idée d'une rupture radicale dans l'histoire qui sera engendrée par une « grande décision » censée être la première prise en pleine conscience afin d'aboutir à la « grande santé » de l'humanité. Celle-ci sera une décision « personnelle » reposant sur des valeurs et opinions personnelles et nécessitant chez l'individu une prédisposition au dépassement des coutumes, des habitudes et de la moralité. La « grande décision » signale également le surgissement d'un nouveau « type » d'homme.

L'analyse du concept de décision chez Nietzsche nous démontre que ce ne sont pas seulement les concepts « typiquement » philosophiques qui sont reconsidérées et reformulées d'une nouvelle perspective. Ainsi, l'œuvre de Nietzsche, qui ne contient pas une théorie systématisée de décision, nous fournit suffisamment de données pour pouvoir repenser la généalogie en tant que « généalogie de la décision » qui donne un schème pour examiner régressivement la genèse d'une décision singulière.

Il existe quatre constats préliminaires qu'on peut tirer de notre étude du concept de décision selon Nietzsche. Premièrement, l'usage nietzschéen du terme de « décision » et du verbe « décider » nous démontre qu'il s'agit d'un élargissement de sens de la notion de décision chez Nietzsche. Il utilise ce concept de sorte qu'il englobe à la fois les décisions, les jugements de valeur voire les valeurs elles-mêmes.

Considérer les valeurs comme des conséquences des procès décisionnels est une autre manière de dire qu'il n'y a rien de donné et d'absolu pour l'homme, que tout est susceptible de changement ou de transformation. Ceci signifie, alors, une dévaluation des valeurs en général du point de vue de la tradition métaphysique et des religions. Ainsi, la conceptualisation nietzschéenne de décision est profondément liée à son projet de transvaluation des valeurs.

Deuxièmement, Nietzsche intervient sur la question d'impersonnalisation des décisions humaines en général, c'est-à-dire que les décisions, selon Nietzsche, sont formées la plupart du temps selon des repères collectifs et sans contribution réflexive de l'individu. Ainsi, Nietzsche établit une distinction cruciale entre les valeurs personnelles et impersonnelles qui fournissent un fondement pour développer l'opposition de décision personnelle et impersonnelle.

Troisièmement, Nietzsche souligne l'historicité de processus de formation des décisions, et il élimine la prétendue immédiateté dans leur surgissement. Ainsi, une décision dite « momentanée » est en effet une décision historiquement conditionnée, comme le sont tous les jugements de valeur. Bien plus, la chronologie d'une décision quelconque d'un individu déborde en général la chronologie de l'existence de l'individu.

Quatrièmement, Nietzsche souligne la pluralité relationnelle des facteurs en acte au moment de la décision. Au moment du surgissement de décision, ce n'est pas toujours un facteur unique qui domine les autres, mais la plupart du temps, c'est une combinaison de plusieurs facteurs de divers genres. De cette manière, Nietzsche élimine l'unité dans l'instant de décision : l'instant décisif reflète un « état » de cette pluralité relationnelle et continue.

La destruction des certitudes prétendues « immédiates » par Nietzsche rend visible la pluralité, la processualité et la relationnalité derrière tout ce qui est « humain ». D'autre part, les analyses livrées dans ce travail démontrent qu'il existe une autre caractéristique commune à la réalité humaine : la « stratification ». On observe que la stratification se signale comme une caractéristique fondamentale et commune des conceptualisations nietzschéennes de la décision, de l'histoire, de la pensée humaine et même de la méthode nietzschéenne de philosopher. Cette caractéristique met en évidence qu'on peut faire des études généalogiques dans tous ces domaines.

Chaque décision singulière désigne une pluralité de décisions de différentes temporalités, ainsi, elle est formée de pré-décisions de différents niveaux qui nous permettent de considérer chaque décision singulière ayant une structure stratifiée. Selon Nietzsche, l'individu hérite d'une façon ou d'une autre certains jugements des générations antérieures qu'on peut considérer aussi comme des pré-décisions ou méta-évaluations, qui signalent la couche la plus solide et la plus englobante des décisions de l'individu : le *fatum* spirituel. Chaque couche de décisions ou de pré-décisions, quelque soit son niveau, est déterminée par la lutte des « volontés de puissances ».

Nietzsche avance que la pensée « consciente » est le dernier maillon d'une chaîne de pensées dont la plus grande partie se déroule dans la zone inconsciente. Il nous fournit assez de données pour considérer les instances inconscientes, les instincts en particulier, dans le cadre d'une activité interprétative. On est en face d'un

processus stratifié d'interprétations : l'intelligence interprète les instincts qui sont eux-mêmes des interprétations. Cette idée nous permet d'estimer la pensée comme étant une série de strates d'interprétations.

L'interprétation nietzschéenne de l'histoire suggère que dans chaque phase de l'histoire se trouvent la poursuite et la persistance des phases passées. Ainsi, le présent est un état où le passé conditionne le présent sous forme d'une guerre de domination de « volontés de puissance », alors, l'histoire aussi peut être estimée d'une structure stratifiée, formée de plusieurs couches entrelacées dont le dernier est décrit comme le présent.

La stratification est également une caractéristique essentielle de la méthode nietzschéenne de philosopher. Puisqu'en principe, on peut toujours passer au-delà d'une interprétation, c'est-à-dire considérer une interprétation comme une réinterprétation et chercher davantage ce que cette interprétation réinterprète, ou bien on peut réinterpréter un processus d'une perspective complètement différente. Nietzsche travaille et retravaille sur les mêmes problèmes, approfondit ses interprétations généalogiques à la lumière de ses études philosophiques et scientifiques accumulées, d'où le caractère palimpseste du corpus nietzschéen.

La stratification en tant que caractéristique commune des objets d'étude de la généalogie nous permet de reformuler la généalogie comme la science qui révèle, détermine et étudie les couches dans les structures stratifiées de processus historiques, et également les continuations et déviations des lignes qui traversent ces couches en se rendant compte de leur temporalité. La généalogie suit les trajectoires des « volontés de puissances », ainsi que leurs émergences, leurs affaiblissements, leurs anéantissemments et leurs renforcements. Ainsi, la formulation qu'on développe pour la « généalogie de la décision », à savoir l'analyse horizontale et l'analyse verticale qui nous permet de penser une décision singulière généalogiquement, peut être généralisée et étendue à toute domaine possédant un caractère processuel, qui est interprétable en tant que structure stratifiée et qui est, en dernière analyse, une expression d'une lutte historique entre des « volontés de puissance ».

En ce qui concerne le futur, donc la dimension prescriptive de sa philosophie, Nietzsche vise à établir une nouvelle couche historique qui désigne un changement radical des couches précédentes. Ce sera une couche où domine la liberté en tant que conséquence du déploiement de l'instinct de liberté.

La pensée de l'« éternel retour » est estimée par Nietzsche comme un facteur important dans le passage à la nouvelle phase de l'histoire. Elle se montre comme un principe indiquant un critère ultime de décision, c'est pourquoi Nietzsche choisit une formule très forte lorsqu'il définit l'« éternel retour » : c'est « la pensée des pensées » qui est censée réorienter la mode de vie. Cette réorientation désigne une rupture dans l'histoire. La « grande décision », même si on la considère comme l'expression cristallisée de l'initiation de cette rupture historique, doit être considérée en tenant compte de la pluralité processuelle et relationnelle de l'histoire. Pourtant, il est vrai de dire que pour Nietzsche le « prophète » tout dépendait d'une décision singulière prise sous le soleil du « grand midi ». Mais, chaque prophète est intempestif, autrement il ne serait pas prophète. Nietzsche, en tant que « maître de la philosophie historique », était conscient de cette infortune de la prophétie et savait très bien que de cette décision singulière dépendait de toute histoire. C'est dans ce sens qu'on peut saisir l'importance de l'élevage aux yeux de Nietzsche : c'est le long

processus d'incorporation des pré-décisions, qui est initié par prise de la « grande décision ». L'importance de l'élevage, soulignée dans le corpus nietzschéen, est un signe éminent qui démontre que le projet nietzschéen d'avenir, ainsi que la généalogie en tant que méthode de la philosophie historique, sont des réflexions au style anthropologique. Par conséquent, la généalogie de la morale et la projection du surhumain ont, tous deux, des champs d'étude qui s'échelonnent sur une longue durée.

Toutes les évaluations nietzschéennes sur la psychologie de la décision nous démontrent le point suivant : analyser une décision singulière, c'est faire de l'archéologie ; et cela en plusieurs sens. Tout d'abord, l'historicité de chaque décision dépasse celle de l'individu qui « prend » cette décision, il faut aller au-delà de l'individu et creuser davantage pour dévoiler autant que possible la formation historique d'une décision. En second lieu, chaque décision désigne une pluralité des décisions à différents niveaux, ou pour le dire autrement, chaque décision est une décision stratifiée. C'est pourquoi analyser une décision singulière signifie en effet identifier et dévoiler une longue chaîne de décisions. Une telle analyse ne sera, sans doute, qu'une approximation réalisée à l'aide d'une simplification du devenir ; car l'intellect humain n'est pas capable d'en faire plus, c'est-à-dire que l'homme ne peut encore saisir le devenir sans le simplifier.

ABSTRACT

The traditional philosophical analysis of human action places “decision” as a crucial step between deliberation and execution, at the center of the process of action. In this respect, the concept of decision cannot be elaborated properly without being at the crossroads of epistemology, ethics and ontology. In Nietzsche’s case, this elaboration becomes even more complex because his criticism of categories such as truth, reason, knowledge, reality, free will and thought undermines the foundation of the decision, which according to traditional analysis is the intermediate sequence of the process of action is based. Thus, it is not possible to reconcile the classical analysis of human action with the Nietzschean assessment of truth, reality and knowledge. Moreover, these notions are not demarcated explicitly, which makes them nebulous in Nietzsche’s philosophy.

Although Nietzsche does not deal extensively with the concept of decision, nor carries out a genealogical study of it, his work facilitates the search for one or more answers to the question of the “meaning of the concept of decision”. In the light of Nietzschean criticism of the above-mentioned philosophical categories, which leads to the destruction of the traditional concept of action, our study is developed from the basis of a global opposition adequate to the interpretations of the two opposite types of decision.

Nietzsche, on the one hand, devalues the concept of decision in the traditional sense by refuting the concepts of free and non-free will. Also by degrading the status of deliberation in the decision-making process, he emphasizes the “impersonal” character of human decisions. On the other hand, he introduces the idea of a radical break in history that will be engendered by a “great decision”, which is supposed to be the first one taken in full consciousness in order to achieve the “great health” of humanity. This will be a “personal” decision based on personal values and opinions that requires the individual’s predisposition to overcome customs, habits and in general the morality. This great decision also signals the emergence of a new “type” of man.

The analysis of the concept of decision in Nietzsche shows us that it is not only the more typical philosophical concepts that are reconsidered and reformulated from a new perspective. Thus, Nietzsche's work, which does not contain a systematic theory of decision, provides enough data that enables us to rethink genealogy as “decision genealogy” that gives a schema to examine regressively the generation of a singular decision.

There are four preliminary findings that can be drawn from our study of Nietzsche's concept of decision. First of all, the Nietzschean use of the term “decision” and the verb “decide” shows us that there is an extension of the meaning of the notion of decision. He uses the concept in a way that embraces decisions, value judgments and even values. Considering values as consequences of decisional

processes is another way of saying that nothing is given and absolute for the human, i.e. everything is likely to change or to transform. So this indicates a general devaluation of values according to the metaphysical traditions' and religions' point of view. Thus, Nietzsche's conceptualization of decision is linked deeply to his project of the transvaluation of values.

Secondly, Nietzsche intervenes on the question of the impersonalization of human decisions in general. In other words, according to Nietzsche, decisions usually emerge in accordance with collective references and without the contribution of the individual's reflection. Thus, Nietzsche makes a crucial distinction between personal and impersonal values that provides a basis for developing the opposition for personal and impersonal decisions.

Thirdly, Nietzsche emphasizes the historicity of the decision-making process and eliminates the alleged immediacy of the emergence of decisions. Thus, a so-called "momentary" decision is indeed conditioned historically like all value judgments. Moreover, the chronology of any decision of an individual exceeds, in general, the chronology of the individual's existence.

Fourthly, Nietzsche emphasizes the relational plurality of factors in action at the time of the decision. At the very moment of the emergence of a decision, it is not always a single factor that dominates others, but usually it is a combination of several factors of various genres. In this way, Nietzsche eliminates the unity in the moment of decision: the decisive moment reflects a "state" of this relational and continuous plurality.

The destruction of the so-called "immediate" certainties by Nietzsche reveals the plurality, the processuality and the relationality behind everything that is "human". On the other hand, the analysis made in this research shows that there is another characteristic common to human reality: the stratification. We observe that stratification is a fundamental and common characteristic of Nietzschean conceptualization of decision, history, human thinking and even the Nietzschean method of philosophizing. This characteristic highlights the fact that genealogical studies could be carried out in all these fields.

Each singular decision designates a plurality of decisions with different temporalities; it is formed by pre-decisions of different levels that enable us to consider each singular decision as a stratified structure. According to Nietzsche, the individual somehow inherits some of the judgments of previous generations that can also be considered as pre-decisions or meta-valuations. These form the strongest and most comprehensive layer of decisions: the spiritual *fatum*. Each layer of decision or pre-decision, independent of its level, is determined by the struggle of the "wills to power".

Nietzsche argues that "conscious" thinking is the last link in the chain of thoughts, and that thinking mostly takes places in the infra-conscious zone. He provides us with sufficient evidence to consider unconscious instances, in particular instincts, in the context of an interpretative activity. So, we are faced with a stratified process of interpretations: intellect interprets the instincts that are themselves interpretations. This idea allows us to estimate the thinking as a series of strata of interpretations.

The Nietzschean interpretation of history suggests that in each phase of history there is the continuation and persistence of past phases. Thus, the present is a state in which the past conditions the present in the form of the war of domination of “wills to power”. Then, history can be also conceived as a stratified structure formed by several intertwined layers, the last of which is called the present.

Stratification is also an essential characteristic of Nietzschean method of philosophizing. In principle, one can always go beyond an interpretation, that is, consider an interpretation as a reinterpretation and seek further what this interpretation reinterprets, or else one can reinterpret a process from a completely different perspective. Accordingly, Nietzsche works and reworks the same problems, deepens his genealogical interpretations in the light of his accumulated philosophical and scientific studies. This signifies the palimpsest character of Nietzsche’s writings.

Stratification as a common feature allows us to reformulate genealogy as the science that reveals, determines and studies the layers in the stratified structures of the historical processes, and also the continuations and deviations of the lines that cross these layers of different temporalities. Genealogy traces the trajectories of the “wills to power”, as well as their emergences, weakenings, annihilations and reinforcements. Thus, the formulation developed for the “decision genealogy”, namely horizontal analysis and vertical analysis, which allows us to think of a singular decision genealogically can be generalized and extended to any domain possessing a processual character that is interpretable as a stratified structure and which is, in the final analysis, an expression of a historical struggle between “wills to power”.

Concerning the future, i.e. the prescriptive dimension of his philosophy, Nietzsche aims to establish a new historical layer that designates a radical change from the previous layers. This will be a layer where freedom prevails as a consequence of the deployment of the instinct of freedom.

The thought of the “eternal return” is considered by Nietzsche as an important factor in the transition to the new phase of history. It is a principle indicating an ultimate criterion of decision. That is why Nietzsche chooses a very strong formula when he defines the “eternal return”: it is “the thought of thoughts” which is supposed to reorient the way of life. This reorientation refers to a break in history. The “great decision”, even if it is considered as the crystallized expression of this historical break’s initiation, must be thought in the context of the processual and relational plurality of history. Yet it can be claimed that for Nietzsche the “prophet” depended all on *a* singular decision taken under the sun at the “great noon”. However, each prophet is untimely; otherwise he would not be a prophet. Nietzsche, as “the master of historical philosophy” was conscious of this misfortune of prophecy and knew very well that this singular decision depended all on history. It is in this sense that one can grasp the importance of breeding for Nietzsche: it is the long process of incorporation of pre-decisions, which is initiated by taking the “great decision”. The importance of breeding, which is frequently highlighted by Nietzsche, is an eminent sign that demonstrates that the Nietzschean project for the future, and also genealogy as the method of historical philosophy are both reflections of his anthropological style. Consequently, both the genealogy of morals and the projection of the overhuman have fields of study extending over a long period of time.

All Nietzschean evaluations on the psychology of decision show us the following point: to analyze a singular decision is to make archeology in several senses. First of all, the historicity of each decision goes beyond the individual who “takes” that decision. It is necessary to go beyond the individual and dig deeper, in order to reveal the historical formation of a decision as much as possible. Secondly, each decision refers to a plurality of decisions at different levels, or in other words, each decision is a stratified decision. That is why analyzing a singular decision means identifying and unveiling a long chain of decisions. Such an analysis will certainly be only an approximation realized by means of a simplification of becoming because the human intellect is not capable of doing more, that is to say, human can not yet grasp becoming without simplifying it.



ÖZET

Geleneksel felsefi yaklaşımın insan edimleri incelemesinde “karar”, muhakeme ve eylem arasındaki kritik aşama olarak konumlanır. Bu nedenle karar kavramı epistemoloji, etik ve ontolojinin kesiştiği alanda bulunmadan değerlendirilemez. Nietzsche felsefesi bağlamında bu değerlendirme daha da karmaşık bir duruma işaret eder, çünkü onun hakikat, akıl, bilgi, gerçeklik, özgür irade ve düşünce gibi kategorilere getirdiği eleştiriler geleneksel yaklaşıma göre karar kavramının üzerinde şekillendiği zemini sarsar. Diğer bir deyişle, insan eylemlerine klasik yaklaşım Nietzsche’nin hakikat, gerçeklik ve bilgi eleştirileriyle bağdaşmaz. Üstelik Nietzsche’ye göre bu kavramlar arasındaki sınırlar belirgin değildir.

Nietzsche, karar kavramıyla ilgili ne ayrıntılı bir değerlendirme ne de bir soykütük çözümlemesi yapmıştır. Bununla birlikte, metinlerinde “karar kavramının anlamı” ile ilgili sorulara yanıt niteliğinde birçok ipucu mevcuttur. Nietzsche’nin yukarıda anılan kategorilere ilişkin eleştirileri ışığında çalışmamız iki karşıt karar tipi etrafında şekillenen genel bir karşıtlıktan hareket etmektedir.

İradenin özgürlüğü sorununu tüm yönleriyle işleyen Nietzsche’ye göre karar verme süreçlerinde muhakemenin rolü oldukça azdır. Nietzsche, insan kararların kişisel olmayan niteliğini ön plana çıkararak, geleneksel anlamda karar kavramının statüsünü düşürür. Öte yandan, tarihte bir “büyük karar” ile başlayacak olan radikal bir kırılmadan söz eder. Bu, insanlığın “büyük sağlık”a ulaşabilmeleri için verilmesi gereken tam anlamıyla bilinçli bir karardır ve tam da bu yönüyle kişiseldir. Kişisel değerlere ve düşüncelere dayanan “büyük karar” aynı zamanda bireyin yerleşik gelenekleri, alışkanlıkları ve ahlaki aşabilme kapasitesiyle ilgilidir. Bu aşma yeni bir insan “tipinin” ortaya çıkışına da işaret eder.

Nietzsche’de karar kavramının incelenmesi, onun metinlerinde farklı bir bakış açısıyla yeniden kurulan kavramların sadece tipik felsefi kavramlar olmadığını gösterir. Sistematik bir karar teorisi geliştirmemiş olan Nietzsche’nin yapıtları bize soykütük incelemesini bir “karar soykütüğü” olarak okuma imkanı sağlayacak ölçüde yorumlar sunar. “Karar soykütüğü” tekil bir kararın oluşumunun regresif analizi için şema sağlar.

Nietzsche’de karar kavramının incelenmesi ile ilgili dört ana tespitte bulunmak mümkündür. Birinci olarak, Nietzsche’nin “karar” terimini ve “karar vermek” fiilini kullandığı bağlam, karar kavramında bir anlam genişlemesi olduğunu gösterir. Nietzsche bu kavramı hem kararları hem değer yargılarını hem de tek başına değerleri kapsayacak şekilde kullanır. Değerleri, karar süreçlerinin sonuçları olarak kavramsallaştırmak insan için verili ve mutlak hiçbir şeyin olmadığını söylemenin bir başka yoludur. Bu nedenle, metafizik geleneklerin ve dinlerin bakış açılarıyla karşılaştırıldığında Nietzsche’nin söz konusu yaklaşımı değerlerin bir değer yitimine uğradığı anlamına gelir. Bu sonuçtan hareketle, Nietzsche’de “karar”ın

kavramsallaştırılma biçiminin, “bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi” projesiyle derinden ilişkili olduğu öne sürülebilir.

İkinci olarak, Nietzsche, insanların verdikleri kararların genel olarak kişisel olmadıkları tespitinde bulunur. Bir diğer deyişle kararlar, çoğu zaman kolektif referanslara göre, bireyin özgün düşünsel katkısı olmadan alınır, fakat insanlar bu temel gerçeğin bilincinde değildir. Böylelikle, Nietzsche, kişisel olan ve olmayan kararlar ayırımına olanak veren kişisel ve kolektif değerler karşılığını ortaya koyar.

Üçüncü olarak, Nietzsche, kararların oluşumunun tarihselliğini vurgular ve onların ortaya çıkışlarındaki dolaysızlığı reddeder. “Anlık” denilen kararlar aslında, tüm değer yargıları gibi, tarihsel olarak koşullanmıştır. Hatta herhangi bir bireyin herhangi bir kararının ardındaki kronoloji genel olarak o bireyin kendi kronolojisinin ötesine uzanır.

Dördüncü olarak, Nietzsche, karar verme anında belirleyici olan etkenlerin ilişkisel çoğullunun altını çizer. Karar anında baskın olan sadece tek bir güdü değil, çoğu zaman birden fazla ve farklı türlerde etkenin kombinasyonudur. Nietzsche, bu önermesiyle karar anındaki birliği reddeder; karar anı ilişkisel ve sürekli çoğulluğun bir “kesitini” yansıtır.

Nietzsche, felsefenin “dolaysız” gerçekliklerini reddederek “insani” olanın arkasındaki çoğulluğu, süreçselliği ve ilişkiselliği görünür kılmaya çalışmıştır. Öte yandan, bu çalışmadaki incelemeler Nietzsche bağlamında insan gerçekliğine dair bir diğer önemli niteliği öne çıkarmaktadır: “katmanlılık”. Bu özellik, Nietzsche’nin “karar”, “tarih” ve “düşünme” kavramsallaştırmalarında, hatta O’nun felsefe yapma yönteminde kendisini gösterir. Bu, aynı zamanda tüm saydığımız bu alanlarda soykütük incelemesi yapılabileceği anlamına da gelir.

Her tekil karar, aslında zamansallıkları farklı bir kararlar çokluğuna işaret eder. Bir diğer deyişle, her karar farklı seviyelerdeki kararlardan ve ön-kararlardan oluşur. Bu da kararların katmanlı birer yapıda olduklarını gösterir. Nietzsche’ye göre her birey kendinden önceki kuşaklardan birtakım yargıları devralır. Bunlar aynı zamanda bireyin kararlarındaki en aşılmaz ve temel katmanı oluşturan, bireyin diğer kararları üzerinde belirli bir ölçüde belirleyici olan ön-kararlar olarak da düşünülebilir. Seviyesi ne olursa olsun, her karar katmanı “güç istençleri” arasındaki mücadele ile ortaya çıkar.

Nietzsche, “bilinçli” düşüncenin, büyük bölümü bilinçdışında gerçekleşen bir düşünceler zincirinin son halkası olduğunu ileri sürer. Diğer taraftan, bilinçdışı öğelerin ve özellikle güdülerin bir yorum faaliyeti çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Daha açık bir ifadeyle zihin, güdülerini yorumlar; güdülerin kendileri de yine bir yorum faaliyetinin sonucudur. Bu önerme, düşüncenin çok katmanlı bir yorum faaliyeti olduğu sonucunu doğurur.

Nietzsche’nin tarih anlayışına göre tarihin her dönemi kendisinden önceki dönemlerle bir süreklilik içindedir. “Güç istençleri” arasındaki bir mücadele olarak “geçmiş”, “şimdi”yi koşullar. Bu noktadan hareketle tarihin de iç içe geçmiş katmanlı bir yapıda olduğu, “şimdi”nin ise bu yapının son katmanı olduğu ortaya çıkar.

Katmanlılık aynı zamanda Nietzsche'nin felsefe pratiğinin de temel bir niteliğidir. İlkesel olarak her felsefi “yorum” bir “yeniden yorum” olarak tasarlanabilir ve bu da felsefi pratiğin bir yorumlar silsilesi olarak düşünülmesini sağlar. Nietzsche, aynı felsefi problemler üzerinde yeniden ve yeniden çalışır, bilimsel ve felsefi birikiminin genişlemesiyle soykütük incelemelerini derinleştirir. Bu, Nietzsche'nin felsefe pratiğinin çok katmanlılığının bir göstergesidir.

Soykütük incelemelerine konu olan nesnelerinin ortak bir özelliği olarak katmanlılık bu inceleme yönteminin farklı bir tanımının yapılmasına da olanak sağlar. Soykütük incelemeleri, tarihsel süreçlerdeki katmanların ortaya çıkarılıp belirlenmesini, bu katmanları kesen çizgilerdeki sürekliliklerin ve sapmaların zaman içindeki izlerinin sürülmesini konu edinir. Bir diğer ifadeyle, soykütük incelemesi “güç istençleri”nin ortaya çıkışlarını, zayıflamalarını, güçlenmelerini veya yok oluşlarını ele alır. Bu çalışmada önerilen ve tekil bir kararın soykütük incelemesi anlamına gelen “karar soykütüğü” çalışmasının iki önemli adımı olarak yatay ve dikey analizler, süreçsellik ve katmanlılık özelliklerini gösteren tüm alanlarda yapılabilir.

Nietzsche'nin, insanların geleceğine ilişkin felsefi söylemi de tarihin katmanlı yapısı göz önüne alınarak tekrar yorumlanabilir. O, geçmiş tarihsel katmanlardan keskin biçimde farklılaşan yeni bir katman oluşturmayı hedeflemektedir. Bu katman, özgürlük güdüsünün baskın olduğu bir tarihsel döneme işaret eder.

“Ebedi dönüş” düşüncesi söz konusu tarihsel döneme geçişte önemli bir yer tutar. Bu düşünce en temel karar verme kriteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliğinden ötürü Nietzsche “ebedi dönüş”ü betimlemek için oldukça kuvvetli bir ifade kullanır: “ebedi dönüş” yaşama yeniden yön verecek olacak “düşüncelerin düşüncesi”dir. Tarihsel bir kırılmaya işaret eden bu yeniden yön vermenin en rafine ifadesi olarak “büyük karar” tarihteki ilişkisel ve süreçsel çoğulluk göz ardı edilmeden değerlendirilmelidir. Nietzsche'nin söylemindeki “peygambervari” ifadeler tüm dönüşümün tek *bir* kararla mümkün olabileceğini düşündürür, ancak, Nietzsche peygamberlerin kendi çağlarının ilerisinde ve ona aykırı olduklarının farkındadır. Bu nedenle, “tarihsel felsefe yöntemi”nin savunucusu olan Nietzsche'ye göre bu tekil karar tarihsel çerçevenin dışında tutulamaz. Nietzsche için modern kurumsal eğitimin yerini alması gereken yeni eğitim tarzının önemi tam da bu noktada anlaşılır: yeni eğitim, “büyük karar”la başlayan dönemde bireylerin belirli ön-kararları içselleştirmesini hedefler ve oldukça uzun bir süreçte gerçekleşmesi düşünülen dönüşümü mümkün kılacak yegane yöntem olarak tasarlanır. Dolayısıyla, tarihsel felsefenin yöntemi olarak soykütük incelemesindeki antropolojik bakış açısının Nietzsche'nin gelecek projeksiyonunda da kendini gösterdiğini öne sürmek mümkündür. Her iki alan da insanların uzun tarihsel süreçlerdeki değişimi ve bu değişimin koşulları ile ilgilenir.

Nietzsche'nin, “karar psikolojisi”ne ilişkin görüşleri göz önüne alındığında, tekil bir kararın oluşumunu incelemenin, birçok açıdan arkeolojik bir çalışma yapmaya benzediği öne sürülebilir. Birinci olarak, tekil her bir kararın tarihselliği, o kararı veren bireylerin tarihselliğinin de ötesine geçmektedir. Bu nedenle, bir kararın tarihsel oluşumunu kavramak için zamansal düzlemde mümkün olduğunca derine inilmelidir. İkinci olarak, her tekil karar farklı seviyelerdeki kararlar çokluğuna işaret etmektedir. Bir diğer deyişle, her tekil karar aslında çok katmanlıdır. Bunun sonucu olarak, tekil bir kararın oluşumunu incelemek, bir kararlar zincirinin ortaya çıkarılması anlamına gelir. Nietzsche, böyle bir incelemenin ancak “oluş”un bir tür

basitleştirilmesi veya sadeleştirilmesi ile mümkün olabileceğini söyleyecektir, çünkü O'na göre insan zihni henüz bundan fazlasını gerçekleştirecek kapasitede değildir.



INTRODUCTION

L'analyse philosophique traditionnelle de l'agir humain tend à décomposer l'action en trois séquences ou moments : la délibération, la décision et l'exécution. Selon cette décomposition qui reflète le progrès logique de l'action, la délibération indique la phase où l'esprit s'interroge en pesant le pour et le contre. Souvent considérée comme un processus de calcul, la délibération évoque l'intervention de la raison ou de l'intellect ; de cette manière, elle peut être conceptualisée comme un processus cognitif qui aboutit à la détermination des alternatives. La décision est le moment où l'on procède à un choix parmi les alternatives résultant de la délibération, où l'on opte pour l'une de ces alternatives et où l'on exclut les autres. Cette dernière est estimée comme étant un acte relatif à la volition lorsqu'on la considère dans sa singularité, qui précède le troisième moment de l'action, à savoir l'exécution, c'est-à-dire la réalisation pratique ou l'accomplissement de la décision.

Cette analyse classique situe la décision au centre du processus de l'action en tant qu'étape cruciale entre la délibération et l'exécution. De ce fait, on ne peut élaborer convenablement le concept de décision sans se trouver au croisement de l'épistémologie, de l'éthique et de l'ontologie. Dans le cas de Nietzsche, cette élaboration devient encore plus complexe car ses critiques des catégories telles que la vérité, la raison, la connaissance, la réalité, la volonté libre et la pensée, ébranlent le fondement sur lequel se trouve la décision en tant que séquence intermédiaire du processus de l'action selon l'analyse traditionnelle. Lorsque l'on prend en compte les critiques nietzschéennes, il n'est plus possible de parler d'un sujet capable de délibérer et de prendre des décisions avec une volonté libre. Donc, il n'est pas possible non plus de réconcilier l'analyse classique de l'action humaine avec les évaluations nietzschéennes de la vérité, de la réalité et de la connaissance. En outre, la démarcation de ces notions devient nébuleuse. Ce fait signale une porosité entre les divers domaines de la philosophie, ce qui ne permet pas l'analyse séparée des

aspects ontologique, épistémologique et éthique de la décision dans le contexte nietzschéen. D'autre part, la reconstitution nietzschéenne des catégories mentionnées ci-dessus constitue un domaine de recherche productif concernant le concept de décision, quoique Nietzsche n'y réserve pas un traitement spécifique.

Par le terme de « décision », nous nous référons aux mots allemands « *die Entscheidung* » et « *der Entschluss* » qui sont parfois également traduits comme « résolution ». Le verbe décider se réfère à « *entscheiden* » et à « *beschliessen* ». Cependant, nous verrons que Nietzsche considère également un jugement (*das Urteil*) comme une décision. De plus, selon Nietzsche les valeurs ainsi que la hiérarchie des valeurs apparaissent à l'issue du procès décisionnel. Ainsi, il s'agit d'un élargissement de sens de la notion de décision chez Nietzsche. Lorsqu'on considère la ressemblance structurelle et historique dans la formation d'un jugement (y compris un jugement de valeur) et d'une décision, on devinera que chez Nietzsche, l'élargissement de sens de la notion de décision, c'est-à-dire l'usage du concept de décision enveloppant à la fois la décision, le jugement et même la valeur, n'est pas accidentel. Il se trouve en effet une histoire de très longue durée et une pluralité de divers types de facteurs derrière chaque jugement. Et il s'avère que pour Nietzsche, ceci est tout autant valable pour chaque décision. Dans le « je décide » se trouve plusieurs strates de décision et même plusieurs « je » qui impliquent, la plupart du temps, le « non-je » (nous nous permettons pour le moment d'ignorer que le « je » est déjà problématique par son aspect illusoire pour Nietzsche). La dimension historique d'une décision singulière, qui implique un processus sur une très « longue durée » dépassant la temporalité de l'individu, et le caractère impersonnel de divers types de facteurs agissant dans la formation processuelle de décisions nous conduit à penser que conceptualiser la décision chez Nietzsche s'identifie à l'analyse conceptuelle de l'acte de « décider sans décider ».

Un des aspects principaux de la philosophie nietzschéenne est souvent interprété à travers le terme de « démystification ». Nietzsche, en tant que démystificateur, prétend avoir épuré la philosophie de ses mythes en dévoilant les significations cachées des concepts fondamentaux tels que la vérité, la réalité, la connaissance, le sujet, le libre arbitre, la morale et la causalité. En conséquence de

cette démystification, la démarcation entre la vérité, la réalité et la connaissance devient nébuleuse.

En niant l'existence des catégories qui nous permettraient de différencier « un monde en soi » et « un monde visible », Nietzsche refuse de reconnaître le concept de vérité au sens traditionnel – une vérité immuable, absolue. Par ailleurs, la vérité en tant que conformité d'un jugement à la réalité devient aussi problématique, étant donné qu'on est dans un monde de devenir, de multiplicité et que la réalité est un flux ou une fluidité selon Nietzsche. Une telle conception de la réalité implique l'impossibilité de disposer des critères absolus de vérité. Les critères de vérité que les hommes prétendent posséder ne sont que des produits historiques ; par conséquent, les jugements à propos de la réalité ne sont en effet que des interprétations faites dans une certaine perspective, et selon Nietzsche ils ne sont que la volonté de domination sur la diversité des sens ; ce qu'on appelle la vérité n'est qu'une manifestation de la volonté de puissance, et la connaissance est un instrument de puissance. Alors, la vérité ne renvoie pas à une cohérence, ni à une correspondance, mais à l'utilité qui est formulée par Nietzsche comme un indice de la volonté de puissance.

Nietzsche indique que les critères de vérité tels que la substance ou la causalité qui sont considérées comme absolues sont en réalité des fictions conventionnelles, donc des catégories « historiques » qui sont devenues instinctives ; dès lors, les racines du mode de la connaissance – donc, celles des perspectives humaines – se retrouvent dans la psychologie et les instincts humains dont la formation est un processus historique. Outre les concepts mentionnés ci-dessus, la notion du libre arbitre, désignant le pouvoir pour un sujet de se décider en toute indépendance, en tant qu'acte souverain, est une illusion reposant sur l'ignorance de la relation de conditionnalité entre la perspective et la décision. Selon Nietzsche, un tel sujet n'existe pas, il n'est que fiction. Et il admet que la raison humaine qui est conçue comme le maître du processus de décision et comme le seul instrument à la disposition de l'homme afin de comprendre le monde et la vie est une apparence d'esclave qui doit être dépassée.

Au vu des critiques de Nietzsche dont on vient de donner les grandes lignes, il n'est plus possible de parler d'un sujet capable de délibérer à travers une volonté libre, de prendre des décisions et de les exécuter.

Quoiqu'il soit possible de déceler des lignes directrices ou des axes de réflexions qui nous conduiraient dans les textes de Nietzsche, on ne peut y détecter un « ordre » conceptuel. Nietzsche ne présente pas sa pensée dans un « système » autour d'une articulation « logique » ; au contraire, ses œuvres ont un contenu pluriel et hétérogène. On peut certainement admettre que ce style de philosopher est consistant avec les suppositions fondamentales de la philosophie nietzschéenne, car selon Nietzsche, la plupart des notions fondamentales considérées comme des certitudes immédiates dont les philosophes se servent pour « construire » leurs discours philosophiques ne sont en effet que des interprétations. Il s'ensuit que les « systèmes » philosophiques sont des interprétations édifiées sur ces notions fondamentales qui sont elles-mêmes des interprétations estimées à tort comme des données éternelles et absolues ; les concepts telles que la « pensée », la « volonté », le « je » ne sont pas des certitudes immédiates, mais des interprétations. Certes, la philosophie de Nietzsche aussi est un ensemble d'interprétations, mais cet ensemble possède ses particularités distinctives d'avec les systèmes philosophiques jusqu'à son époque. Ces particularités sont également la marque d'une critique méthodique de la philosophie traditionnelle.

La désignation de Nietzsche des certitudes immédiates repose solidement sur les critiques des erreurs méthodiques de la philosophie traditionnelle. Dans *Par-delà bien et mal*, il expose ces erreurs méthodiques au moyen de sa démarche généalogique. En effet, lorsqu'on considère la cinquième section dénommée « Éléments pour l'histoire naturelle de la morale », on peut aisément admettre que la méthode généalogique est déjà présente dans cette œuvre.¹

Avant d'examiner les formulations nietzschéennes des erreurs méthodiques qui sapent les fondements des arguments traditionnels sur les concepts tels que la volonté, la pensée et le je, il faut aborder le problème de la signification du

¹ PDM, §186-§213.

« concept » ; ou plus précisément, il faut chercher une réponse à la question suivante : qu'est-ce que Nietzsche entend par le concept de « concept » ?

Nous trouvons les réflexions nietzschéennes sur la genèse des concepts dès *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873) où Nietzsche expose le désaccord entre la langue et la réalité. L'argument primordial de Nietzsche est que la langue ne reflète pas la réalité, mais qu'elle « construit » une réalité au moyen des métaphores ; elle est essentiellement métaphorique, arbitraire et subjective ; elle ne peut pas saisir la « nature » de la réalité. On croit arriver à la vérité lorsqu'on oublie les origines des mots qui ne sont que des transpositions sonores des excitations nerveuses ;² les mots sont des métaphores du deuxième degré, ils sont donc images des images. Les « catégories » sous lesquelles on comprend les objets et les lois de la nature sont dérivées des structures de la langue qui est arbitraire et subjective. De cette façon, il s'agit d'un anthropomorphisme fondamental : la langue ne peut pas comprendre et expliquer le monde « tel qu'il est », elle est l'instrument au moyen duquel on comprend ce qu'est le monde pour « nous ». Dans ce cadre, la formation des concepts n'est possible que par « *la postulation de l'identité du non-identique* ».³ Par l'intermédiaire de « *[l]'omission du particulier et du réel* », ce procès de l'identification nous donne le concept ou la forme, tandis que « *la nature ne connaît ni formes, ni concepts et donc aucun genre* ».⁴ Le rôle de la langue dans l'édification des concepts est repris plus tardivement par la science : considérée dans son sens le plus large, la science construit un monde en partant des concepts évanescents de la langue.⁵

Ainsi, selon Nietzsche, il est définitivement impossible de parler d'une représentation de la réalité objective des concepts dans le sens kantien, c'est-à-dire celui d'une adéquation nécessaire de l'objet au concept de l'objet, ou au sens classique de l'*adequatio intellectus rei*. La différence structurelle entre la langue et la réalité rend impossible d'établir une correspondance adéquate entre les deux, l'homme n'est pas doté des instruments nécessaires pour comprendre et envelopper la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire la réalité en tant que devenir. En outre, les

² VMEM, Chapitre I, p. 406.

³ VMEM, Chapitre I, p. 407.

⁴ VMEM, Chapitre I, p. 408.

⁵ VMEM, Chapitre II, p. 413-414.

structures de la langue varient dans chaque communauté et sont soumises au changement au cours du temps. Par conséquent, il est impossible de parler de l'universalité d'un concept qui doit être estimé comme une « *abstraction figée et générale [...] un condensé de métaphores et métonymies multiples* ». ⁶

Les constats établis dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* nous donnent la perspective générale de Nietzsche au sujet du rapport entre les formes de vie – donc la structure des langues – et la formation des concepts. Cependant, dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche décrit d'une façon très précise ce que signifient les concepts : « *les concepts sont des signes imagés plus ou moins déterminés désignant des sensations fréquemment récurrentes et associées, désignant des groupes de sensations.* » ⁷ Cette formulation ne contredit pas celles qui sont présentes dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Au contraire, elle l'approfondit. Un concept, en dernière analyse, naît des sensations qui varient et qui sont indubitablement soumises au changement, qui sont définitivement subjectives. Par ailleurs, bien que les sensations soient subjectives et que les sens ne soient pas capables d'envelopper la complexité et le devenir perpétuel de la vérité, ils sont le seul moyen d'y accéder : « *C'est des sens que vient toute crédibilité, toute bonne conscience [alles gute Gewissen], toute évidence de la vérité* ». ⁸

En vue de formuler en détail l'étendue et la méthode de notre recherche sur le concept de décision dans la philosophie de Nietzsche que nous avons décrit comme un ensemble d'interprétations, il nous faut révéler les tenants et les aboutissants de sa méthode généalogique, de ses réflexions à propos de l'évolution de l'homme et de sa tentative de prescrire une direction à l'évolution future des hommes.

Nietzsche s'oppose radicalement à l'idée d'« une » origine ultime [*Ursprung*] et il la conçoit comme représentant l'un des préjugés majeurs des métaphysiciens. À partir de là, il nous est possible de formuler la définition négative suivante de l'étude généalogique qui nous servira de fil d'Ariane dans notre compréhension de la généalogie au sens nietzschéen : l'étude généalogique ne signifie pas exposer

⁶ Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, p. 64.

⁷ PDM, §268.

⁸ PDM, §134.

l'évolution historique de la morale en se fondant sur « une » origine et sur des notions dont les définitions et les significations sont considérées immuables tout au long de l'histoire. Une telle étude contredirait tout d'abord la conception nietzschéenne de la vérité. Car, selon Nietzsche, ce qu'on appelle la « vérité » n'est pas simple,⁹ au contraire, il la saisit comme une relation complexe, dynamique et infinie dans le temps et l'espace ; par conséquent, la vérité possède un nombre infini de possibilités d'interprétation. Ainsi, la généalogie n'est pas tant la recherche d'« une » origine qu'un ensemble des récits du « procès » de l'évolution historique, conformément à la compréhension nietzschéenne de la vérité, en tenant compte de ses divers visages et allures, autour des diverses lignes directrices correspondantes. En effet, elle ne désigne pas un examen qui prend en considération une unité dans l'évolution historique ; chaque récit est une interprétation qui peut différer des autres par ses conceptualisations, sa structure, sa logique de classification et ses suppositions. Il est possible qu'il y ait des superpositions partielles ou des intersections entre ces interprétations, mais cela ne donne pas toujours la possibilité de traduire en entier une interprétation dans le langage d'une autre.

Il s'ensuit qu'afin de faire une analyse juste et claire des interprétations de la morale et des phases dans le devenir continu de celle-ci qui sont présentes dans le corpus nietzschéen, il nous faut faire un compte-rendu du contexte de chaque interprétation ; il est essentiel de se demander dans quel contexte ou domaine Nietzsche fait l'usage d'une expression ou d'une autre, et comment il formule l'évolution de la signification des concepts fondamentaux qui constituent le squelette de chaque interprétation. Autrement, on risque de se perdre dans le corpus nietzschéen dont la structure est enchevêtrée, rhapsodique et comportant à foison des critiques destructrices des concepts de la philosophie et de la psychologie traditionnelles. En effet, Nietzsche, tout en critiquant les significations des concepts en question, ne les abandonne pas, mais les reconstruit à nombreuses reprises de manière correspondante à la perspective de chaque interprétation. Il est donc nécessaire d'éviter d'essayer de concilier en vain diverses significations d'un même concept formulées selon le contexte et la logique de diverses interprétations.

⁹ CI, Maximes et flèches, §4.

Conformément à ce que nous avons souligné dans le paragraphe précédent, le fait que l'on trouve des formulations différentes pour désigner la signification de concepts tels que la volonté, la conscience ou la liberté est une conséquence de la pluralité des interprétations chez Nietzsche. Chaque définition n'est valable et compréhensible que selon l'interprétation qui y correspond. De cette manière, le concept de décision peut, à l'instar des autres, différer en signification selon l'encadrement de chaque interprétation. C'est la raison pour laquelle nous essayerons, de prime abord, de construire une ou plusieurs significations concrètes du concept de décision au gré de l'interprétation en question. Nous tenterons donc de transposer la méthode généalogique dans notre domaine de recherche tout en essayant de dévoiler les phases ou les niveaux du processus de décision en tenant compte de la pluralité des axes dans l'œuvre de Nietzsche.

Vu l'importance de la connaissance de l'évolution dans l'étude généalogique, on peut aisément deviner pourquoi l'idée d'évolution est un des thèmes dominants dans le corpus nietzschéen à l'exemple de *Humain, trop humain*, une des œuvres où cette notion est intensivement élaborée. Nietzsche y souligne manifestement que les organismes,¹⁰ les idées,¹¹ la raison humaine,¹² la moralité¹³ et par conséquent l'homme¹⁴ lui-même sont les produits d'une évolution incessante. Il n'est pas possible de saisir l'évolution de chacune de ces entités en faisant abstraction des autres en raison des relations d'interdépendance de celles-ci. Il s'agit donc d'une évolution synchronique dans cette œuvre et Nietzsche y expose cette évolution autour d'un axe central : la moralité, cette sphère qui est en effet inventée par la vie et qui est devenue en même temps un obstacle à son évolution vers « *un niveau supérieur* ». ¹⁵ Deviner les étapes de l'évolution de la moralité [*Moralität*] en tant que « *manière héréditaire traditionnelle, instinctive de se conduire d'après des sentiments moraux* » ¹⁶ et en trouver le motif constituent pour Nietzsche l'étape préliminaire de sa thérapie intellectuelle qui est, à son tour, une étape préalable à son discours sur le « grand affranchissement » [*die grosse Loslösung*].

¹⁰ HTH, §10.

¹¹ HTH, §10.

¹² HTH, §13.

¹³ HTH, §94.

¹⁴ HTH, §223.

¹⁵ HTH, §286.

¹⁶ VO, §212.

Dans la *Généalogie de la Morale*, Nietzsche reprend la même tâche, à savoir le problème de la moralité, d'une autre façon en faisant usage d'une nouvelle terminologie et d'une nouvelle méthode. Il se focalise sur le surgissement initial des sentiments moraux, la moralisation de certaines notions telles que la dette et le devoir, qui sont originellement des notions surgissant du mode de l'organisation sociale des hommes, et les sources de la mauvaise conscience ; en conclusion, il traite des besoins archaïques des hommes, là où la moralité puise « ses » origines. C'est pourquoi son étude n'est plus considérée comme l'histoire de la moralité mais une étude généalogique de celle-ci. Dans chacun de trois traités de cette œuvre, il examine le même problème autour des diverses lignes directrices, c'est-à-dire qu'il remonte vers les origines de la moralité en suivant trois différents cheminements dont chacun implique sa propre évaluation et conceptualisation : le surgissement des notions de « bon » et de « méchant » et de « bon » et de mauvais », le surgissement de la « mauvaise conscience », et finalement celui des « idéaux ascétiques ».

L'étude critique de la moralité dans ces deux œuvres nous fournit l'opportunité de mener des réflexions importantes dans l'analyse du concept de décision chez Nietzsche. L'opposition de l'esprit libre–l'esprit asservi telle qu'elle est exposée dans les récits pré-généalogiques de *Humain, trop humain*, et celle du duo morale noble–morale d'esclaves dans la *Généalogie de la morale* constituent notamment un domaine d'étude productive pour notre analyse car elles nous donnent l'occasion de faire une comparaison en termes de décision chez ces « types » opposés, d'en déduire des indices à propos de la disposition à prendre des décisions. En outre, ces œuvres ont un point commun crucial ayant un rapport immédiat à notre domaine d'analyse ; dans chacune de ces deux œuvres, un certain « type » de décision s'affiche comme l'élément initiateur d'une rupture dans l'histoire : « la décision en pleine conscience » ou « la grande décision [*die grosse Entscheidung*] » signifie un saut d'une forme de vie et de civilisation [*Cultur*] dégradée à une forme supérieure.

Bien que Nietzsche ne réserve pas un traitement détaillé au concept de décision ni ne procède à une étude généalogique de celle-ci, son œuvre ouvre la porte à la recherche d'une ou plusieurs réponses à la question de la « signification du concept de décision ». À la lumière des critiques nietzschéennes sur les catégories philosophiques précitées, qui entraînent la destruction du concept traditionnel

d'action selon lequel la décision est l'étape intermédiaire entre la délibération et l'exécution, notre étude se développera à partir de la base de l'opposition globale formulée autour des interprétations de deux types opposés du concept de décision.

Nietzsche, d'une part, dévalue le concept de décision au sens traditionnel en réfutant la volonté libre et non-libre et, tout en dégradant le statut de la délibération dans le procès décisionnel, il souligne le caractère « impersonnel » des décisions humaines. D'autre part, il érige l'idée d'une rupture radicale dans l'histoire qui sera engendrée par une grande décision censée être la première prise en pleine conscience afin d'aboutir à la « grande santé » de l'humanité. Celle-ci sera une décision « personnelle » reposant sur des valeurs et opinions personnelles et nécessitant chez l'individu une prédisposition au dépassement des coutumes, des habitudes et de la moralité. La grande décision signale également la création « consciente » des nouvelles valeurs et le surgissement d'un nouveau « type » d'homme.

Ainsi, notre étude se compose de deux parties qui correspondent à l'analyse de deux types de décision opposées : la décision impersonnelle et la décision personnelle selon l'interprétation nietzschéenne. Il convient ici de souligner que par l'usage des expressions « décision personnelle » et « décision impersonnelle » nous ne référons pas à une différence structurelle ou technique dans les deux types de décision, et non plus à une différenciation à propos de leur rapport avec la « nécessité dans l'histoire ».

Lorsque nous utilisons le terme de « décision impersonnelle », nous référons aux décisions, comme celles chez l'esprit asservi, qui sont estimées à tort comme décisions prises par un individu ayant la liberté de la volonté en tant que liberté de choisir, tandis que ces décisions sont en fait fondées sur des valeurs et opinions impersonnelles déterminées par les traditions, les mœurs et la morale courante de l'époque. Ainsi, le repère de décisions impersonnelles est un repère collectif. Lorsque nous faisons usage du terme « décision personnelle », nous référons aux décisions chez l'esprit libre, qui résultent d'un instinct fort de liberté, et par conséquent de valeurs et d'opinions personnelles. Il est donc question d'indépendance des coutumes, des mœurs et de la morale de l'époque. Si l'on veut,

on peut identifier la décision personnelle comme un résultat des « forces actives », et la décision impersonnelle comme celle des « forces réactives ».

La première partie de notre travail est dédiée à l'étude de la dévaluation du concept de décision chez Nietzsche. Cette étude exige au préalable l'examen de la critique nietzschéenne de la psychologie traditionnelle autour de trois axes fondamentaux ; la critique de la théorie du sujet, la critique de la volonté et la critique de la pensée. Fondé sur cet examen nous tenterons de faire une déconstruction de « je décide ». Nous allons particulièrement élaborer le refus de la dichotomie de l'agent/agir et la nature synthétique de la notion de « je », qui mène à la destruction du sujet cartésien et, par conséquent, à l'abolissement de la relation causale entre le sujet pensant et l'action.

De cette manière, la critique nietzschéenne de la notion de volonté sera le point de départ dans le premier chapitre de la première partie. Nous clarifierons la nature et les composants de la volonté d'après l'interprétation nietzschéenne, à savoir, la volonté en tant que complexe de sentir, de penser et d'un affect. Le rôle et le statut de l'affect du commandement dans le procès décisionnel seront notamment examinés. L'analyse de la volonté chez Nietzsche en tant qu'étude préliminaire sur le concept de décision nous conduit nécessairement à évaluer la compréhension nietzschéenne de la causalité car il existe un rapport essentiel entre la causalité de la volonté et la décision selon la perspective traditionnelle qui est réfutée par Nietzsche. Ainsi, nous nous pencherons sur le statut non-ontologique de la causalité selon le point de vue nietzschéen et la reconstitution de cette notion en tant qu'instrument interprétatif de la réalité. Le traitement de la reconstitution nietzschéenne de la causalité et la critique de la notion de sujet nous démontreront que la prétendue relation causale entre le sujet conscient et l'action peut être interprétée comme une double-fiction.

Le deuxième chapitre de la première partie consiste en l'analyse de la réfutation de la liberté et de la non-liberté de la volonté. Cette analyse exige préalablement l'exposition de l'idée de nécessité décisive dans l'histoire et l'accent que Nietzsche met sur la connaissance de cette nécessité en tant que fondement de l'amoralité. Ayant réfuté la liberté de la volonté comme l'état d'indifférence ou l'état non-intentionnel devant les différentes possibilités de choix, Nietzsche se livre à une

nouvelle interprétation de cette notion : la liberté de la volonté est un état sentimental qu'accompagne l'acte de choisir et d'exécution de son choix. La signification nietzschéenne de la liberté de la volonté et le rôle crucial de l'instinct de liberté constitueront la clé de voûte de la comparaison de la décision chez l'esprit asservi et l'esprit libre ainsi que pour l'analyse de la grande décision nietzschéenne dans la deuxième partie de notre travail.

Après avoir apporté des éclaircissements sur les reconstitutions nietzschéennes des concepts clés dans les deux premiers chapitres, nous livrerons diverses interprétations de la décision dans le troisième chapitre de la première partie. Nous y évaluerons de prime abord la compréhension nietzschéenne de la délibération dans le procès décisionnel. Compte tenu de la pluralité des lignes directrices dans la philosophie de Nietzsche, nous tenterons de dévoiler la signification du concept de décision selon les interprétations s'articulant autour des lignes directrices qui conviennent. Nous commencerons par un traitement technique du procès de décision dans le cadre de la psychologie nietzschéenne. Étant donné que, selon Nietzsche, les décisions d'un individu découleraient de son organisation pulsionnelle, ce traitement nécessite d'abord l'explicitation de la nature et de la logique de communication des pulsions. À cette fin, nous questionnerons la formation historico-sociale des pulsions en tant qu'entités principales jouant un rôle déterminant dans le procès décisionnel. Nous analyserons en particulier le rôle de l'élevage et de l'hérédité dans la formation des pulsions et le double rôle que joue la « raison » dans la « pensée » qui est dominée à grande échelle par les instances inconscientes d'après Nietzsche. L'élaboration de ces deux rôles de la raison, à savoir la raison comme instrument de délibération et la raison comme stimulateur des pulsions dominées contre les pulsions dominantes, nous éclairera sur la signification de la décision « raisonnable » dans le contexte nietzschéen. À travers ces analyses, nous visons à déterminer la structure générale et la formation historique des décisions humaines ainsi que l'étendue temporelle du procès décisionnel. Cette analyse psychologique sera suivie par l'interprétation de la décision en fonction de la morale comme problème central de la philosophie de Nietzsche. C'est la spécification de la morale comme domaine des rapports de domination qui ouvre la voie à une telle interprétation. Ensuite, nous nous interrogerons sur la manière dont s'articule la théorie des pulsions au principe de la volonté de puissance. Ce questionnement nous fournira des indices nous

permettant de saisir ce que signifie la « nouvelle psychologie » comme morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance.

Dans le quatrième et dernier chapitre de la première partie, nous nous pencherons sur les méthodes et les stratégies de la généalogie. En nous basant sur les conclusions de nos questionnements sur les divers aspects de la décision et sur la méthode généalogique, nous proposerons une esquisse de la « généalogie de la décision ». Cette proposition servira en même temps de tentative de précision d'un cadre historique et théorique de la formation d'une décision singulière selon Nietzsche, et elle nous fournira des indices au sujet de la grande décision.

Dans la deuxième partie de notre travail, en partant de l'opposition de la décision personnelle-impersonnelle, nous examinerons les conditions historiques et théoriques de la grande décision nietzschéenne en tant que décision proprement personnelle. Alors, ayant livré l'analyse psychologique de la décision dans la première partie, nous évaluerons ce que la décision désigne philosophiquement chez Nietzsche. Dans le cadre de notre recherche, nous tâcherons de trouver une réponse consistante à la question suivante : Comment peut-on expliquer l'opposition philosophique entre les deux formes de décision tout en restant dans les limites de la psychologie nietzschéenne ?

Dans le premier chapitre de la deuxième partie nous allons d'abord nous concentrer sur les classifications des phases historiques de la moralité selon Nietzsche afin d'entendre sa perspective de « grande santé » en relation avec sa compréhension d'évolution non-téléologique. Selon Nietzsche, la grande décision en tant que condition nécessaire de grande santé repose sur deux fondements : une nouvelle façon de voir les choses, donc une nouvelle connaissance et une nouvelle façon de sentir, donc l'intériorisation de cette nouvelle connaissance. Nous examinerons les caractéristiques de la nouvelle connaissance sur le plan théorique et en déduire en quoi elle est nouvelle.

L'intériorisation de la connaissance n'est pas un acte spontané, au contraire elle signifie un processus assez long au cours duquel la connaissance devient instinctive. Dans le deuxième chapitre, afin de repérer les indices de ce processus, nous allons

d'abord évaluer le statut de l'inconscient chez Nietzsche et après expliciter la nature du rapport mutuel entre le conscient et l'inconscient. À cette fin, les rôles de l'éducation, de l'hérédité et de l'élevage dans le conditionnement de l'inconscient seront mises en question.

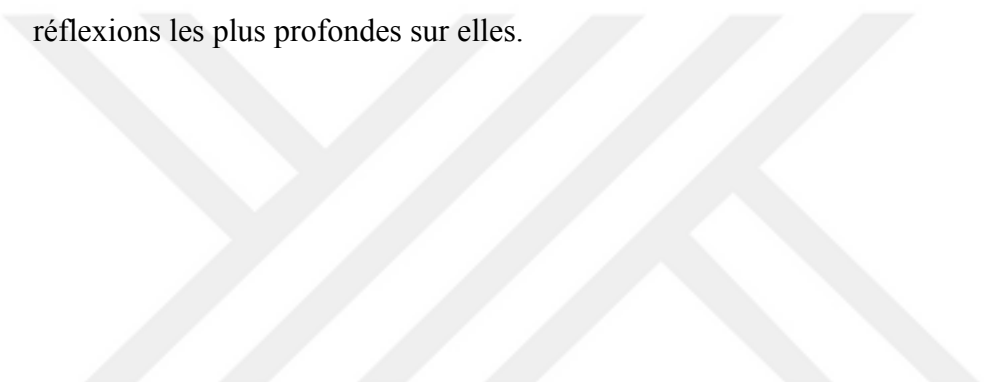
Notre affaire dans le troisième chapitre est de préciser les significations des termes de « grande décision » et de « décision en pleine conscience » selon les contextes où ils sont utilisés. Nous examinerons également la nature des décisions chez l'esprit asservi et l'esprit libre selon Nietzsche. S'appuyant sur cette analyse et sur l'étude détaillée de l'usage de la notion de conscience par Nietzsche, nous préciserons ce que désigne les adjectifs de « personnel » et d'« impersonnel » en tant qu'attributs des deux types de décisions opposées. Nous défendrons l'idée que cette opposition n'indique pas une différence processuelle entre les deux types de décision, mais qu'elle devrait être comprise comme une dissemblance radicale entre les configurations pulsionnelles qui résultent, à la dernière analyse, de la différence entre les niveaux de force de l'instinct de liberté. En dernier lieu, nous élaborerons le rapport de la grande décision à l'élevage et la création de nouvelles valeurs.

Le quatrième chapitre sera consacré au traitement de la pensée de l'éternel retour du point de vue de notre domaine de recherche. Ayant questionné la valeur des valeurs morales jusqu'à son époque, Nietzsche ne livre pas une réflexion axiologique similaire à celles des moralistes qu'il critique mais son discours sur la pensée de l'éternel retour nous permet de l'interpréter comme un unique principe de vie. De cette manière, nous élaborerons la pensée de l'éternel retour en tant que critère ultime de décision suggéré par Nietzsche.

Un dernier point sur l'usage des fragments posthumes dans notre travail : lorsqu'on considère la philosophie de Nietzsche comme un ensemble d'expériences de pensées, les fragments posthumes de Nietzsche ont « *le rôle d'un journal de pensée où ce qui domine, c'est une perpétuelle fermentation intellectuelle* ». ¹⁷ Les fragments sont donc le laboratoire de la pensée nietzschéenne, cela veut dire qu'on y trouve des expériences préparatoires qui lui ont servi à cristalliser son discours

¹⁷ Marc de Launay, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », dans **Les Cahiers de l'Herne**, Nietzsche, n° 73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 340.

philosophique dans les œuvres publiées. Cependant, il est clair qu'on ne peut pas estimer toutes les expériences comme réussies. Malgré cela, on ne peut complètement les ignorer non plus. Ainsi, nous allons nous en servir à des diverses fins en fonction du sujet que nous allons élaborer. Certains fragments seront utiles pour expliciter les pensées de Nietzsche qui se trouve dans les œuvres publiées ou pour les réinterpréter d'une autre perspective, certains d'autres pour préciser les significations des concepts cruciaux dans sa philosophie au cas où il n'est pas possible d'avoir une vision complète de ces concepts dans les œuvres publiées. Par exemple, il est indispensable de se référer aux fragments posthumes pour entendre le cadre théorique de deux notions « célèbres » de Nietzsche : « la volonté de puissance » et « l'éternel retour », car c'est dans les fragments qu'on peut trouver les réflexions les plus profondes sur elles.



PREMIÈRE PARTIE

LA DÉVALUATION DU CONCEPT DE DÉCISION



CHAPITRE 1

CRITIQUE DE LA VOLONTÉ

Dans ce chapitre nous allons examiner la critique et la reconstitution de la « volonté » et de la « causalité de volonté » chez Nietzsche. Le concept de la volonté constitue un thème de premier plan dans l'analyse du processus de décision et il en va de même chez Nietzsche qui rejette toute perspective absolutisant et unifiant à ce propos. Avant de livrer notre examen sur la compréhension nietzschéenne de la volonté, nous allons brièvement exposer les grandes lignes de la « métaphysique de la volonté » chez Schopenhauer. Cette exposition nous servira à faire une étude comparative entre les deux philosophes à propos de leurs perspectives envers cette notion ce qui nous donnera l'opportunité de déterminer les ruptures et les continuités entre eux. Nous verrons que Nietzsche a des objections à propos des caractéristiques essentielles du concept de volonté schopenhauerienne telles que l'unité et l'immédiateté. Pour Nietzsche, la volonté est un nom que l'on donne à une pluralité d'entités de différents « genres ». Il souligne assez fréquemment la dimension temporelle de la formation de celles-ci. Il conçoit ainsi la volonté comme une synthèse ou une composée dont le composant le plus important est l'affect du commandement. Nous nous pencherons particulièrement sur cet affect en essayant de déceler la transposition de la logique du commandement-obéissance du domaine social au domaine individuel. Cette étude nous servira à saisir la dimension historico-sociale de la prépondérance de l'affect du commandement dans la volonté.

Outre l'étude de la décomposition de la volonté, nous allons exposer la critique nietzschéenne de causalité qui consiste à l'abolition théorique de la dualité cause-effet et à la distinction entre la causalité comme instrument interprétatif et comme principe ontologique. Par ailleurs, Nietzsche livre une explication psychologique du « problème » de la considération de la causalité comme principe ontologique en indiquant le rôle d'une pulsion particulière : la pulsion de causalité. Apporter une

explication psychologique à la causalité fait sans doute écho à l'approche de Hume à ce propos. Nous allons reprendre quelques formulations humiennes de la causalité, et réviser les critiques faites par Nietzsche. Nous verrons que celui-ci, interprétant la causalité comme un instrument qui sert à simplifier le *continuum*, développe davantage l'explication psychologique humienne.

Les analyses de la volonté et de la causalité nous permettront d'entendre ce que signifie la causalité de la volonté comme un thème de la « psychologie de l'erreur », qui est ainsi une étape nécessaire pour comprendre la « psychologie de la décision » chez Nietzsche.



1.1 Le vouloir et la volonté

Dans *Par-delà bien et mal*, l'élaboration de la signification du concept de volonté va de pair avec la critique des « mésinterprétations » de ce concept et celles des concepts solidaires tels que la pensée, le sujet, et la causalité. Par ailleurs, Nietzsche y fait une exposition du « mécanisme » du vouloir [*wollen*] – non pas de la volonté [*der Wille*] – ; cette exposition est d'une grande importance puisqu'elle nous indique qu'il considère le vouloir comme un « processus » dont la description « technique » est faisable. Alors, le vouloir n'est pas un tout indivisible, inaccessible ; on peut le décomposer en divers éléments, on est ainsi capable de saisir certains principes de son fonctionnement et de la communication entre ces éléments. Ainsi, dans un fragment posthume de la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche indique que « *la pluralité est déjà dans la volonté* ». ¹⁸ Ce constat désigne en même temps une des différences essentielles entre Nietzsche et son « maître » Schopenhauer à propos de la signification conceptuelle de la volonté : Nietzsche reprend « *à Schopenhauer le terme de "volonté" tout en invalidant fondamentalement sa métaphysique : il n'y a aucune unité du vouloir, tout vouloir est déjà pris dans une relation* ». ¹⁹ Alors, il est nécessaire de donner quelques grandes lignes générales de la métaphysique de la volonté chez Schopenhauer pour mieux entendre les ruptures et les continuités entre les conceptualisations de la volonté de deux philosophes.

« *Le monde est ma représentation* » ²⁰ affirme Schopenhauer. Tout ce qui peut être un objet de connaissance pour le sujet est une représentation de celui-ci : « *tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance.* » ²¹ Le corps du sujet aussi, est considéré comme une représentation, et « *[c]omme tout objet d'intuition, il est soumis aux conditions formelles de la pensée, le temps et l'espace, d'où naît la pluralité.* » ²² De cette manière, le sujet peut connaître son corps comme

¹⁸ **FP I 1**, septembre 1870-janvier 1871, 5 [80].

¹⁹ Dorian Astor, **Nietzsche La détresse du présent**, Éditions Gallimard, 2014, p. 238.

²⁰ Arthur Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**, traduit en français par A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 2^e édition, 5^e tirage, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, Livre premier, §1, p. 25.

²¹ *Ibid.*, p. 27.

²² *Ibid.*

un objet. Mais ce sujet qui « *ne tombe pas sous ces conditions* » ne peut pas être connu.²³ Le monde comme objet et le sujet qui connaît les objets sont les « *deux moitiés essentielles, nécessaires et inséparables* » du monde « *considéré comme représentation* ».²⁴ Le monde réel – qui n'est que la représentation du sujet – est conditionné par l'entendement selon la loi de causalité. Ainsi, Schopenhauer nous annonce les trois formes de l'expérience : « *temps, espace et causalité* ».²⁵ Ces énoncés sur l'objet et la représentation constituent indubitablement un des signes du moment kantien qui surgit chez Schopenhauer. Par ailleurs, Schopenhauer ne se contente pas de dire que le monde est une représentation et il se met à chercher la « signification » de ce dernier, donc celle des représentations. Il prend le corps humain comme point du départ dans la recherche de signification du monde et admet que l'homme étant lui-même le « *pur sujet connaissant* » est enraciné dans le monde, et trouve « *l'essence intime* » des « *manifestations* » et des « *actions* » du corps humain dans « *Volonté* ».²⁶ L'acte de volition et le mouvement du corps ne sont pas distincts ou différents ; le premier ne constitue pas la cause du deuxième.²⁷ En effet, « *ils ne sont qu'un seul et même fait* ».²⁸ On peut alternativement affirmer qu'il s'agit de deux aspects différents d'une même chose : l'action du corps est « *l'acte de la volonté objective* ».²⁹ Ayant défini la signification du corps humain comme la « *volonté* », Schopenhauer généralise ensuite sa proposition pour tous les corps. Il annonce que la volonté est la « *chose en soi* »,³⁰ « *l'essence de toute chose dans la nature* », ³¹ « *le fond de tout phénomène* ».³²

Ce que nous venons de décrire dans le paragraphe précédent n'est, certes, qu'un ensemble d'énoncés trop généraux sur la métaphysique de la volonté, qui exigent tous des élaborations détaillées. Cependant, on voit clairement l'approche ontologisante de Schopenhauer à propos de la volonté : la volonté est considérée comme un substrat et par conséquent, on lui donne la priorité. La priorisation ontologique n'est donc pas la seule question qui se pose. La priorisation de la

²³ *Ibid.*, Livre premier, §2, p. 27.

²⁴ *Ibid.*, Livre premier, §2, p. 28.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, Livre deuxième, §18, p. 140-141.

²⁷ *Ibid.*, Livre deuxième, §18, p. 141.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, Livre deuxième, §21, p. 152.

³¹ *Ibid.*, Livre deuxième, §22, p. 154.

³² *Ibid.*, Livre quatrième, §55, p. 364.

volonté se signale également dans le domaine de la psychologie : comme l'indique Vincent Stanek, Schopenhauer constitue une théorie de la volonté de vie « *par l'intermédiaire d'une vigoureuse critique de la conception intellectualiste (englobant, selon lui, à la fois scolastique et la doctrine kantienne)* », il « *ne rejette pas la distinction entre volonté et intellect, mais renverse la hiérarchie couramment admise : l'élément premier, essentiel, et déterminant dans tout acte volontaire n'est pas intellect, mais la volonté* ». ³³ Il convient de lire les rôles de la volonté et de l'intellect dans l'acte de décision pour en déduire la profondeur de la hiérarchie en question :

« [...] *l'intellect reste tellement en dehors des résolutions [Entscheidungen] et des décisions [Beschlüssen] secrètes de la volonté, qu'il ne les apprend parfois que par surprise et en se mettant à les épier, comme s'il s'agissait d'une volonté étrangère ; il faut qu'il la prenne en flagrant délit pour deviner ses véritables intentions.* » ³⁴

Schopenhauer dit encore : « *L'entendement en effet ne connaît les décisions de la volonté par expérience, a posteriori. Aussi, au moment du choix, n'a-t-elle rien pour l'éclairer sur la décision à prendre.* » ³⁵ Alors même si on croit décider et agir « *rationnellement* » c'est toujours « *la volonté, comprise comme impulsion [Drang], pulsion [Trieb], instinct [Instinkt] ou encore appétition [Begierde] [...] qui nous pousse à agir* ». ³⁶ Ainsi, « *Schopenhauer se réfère souvent à l'instinct, en particulier à l'instinct animal, pour mettre au jour l'efficace de la volonté dans sa pureté* ». ³⁷ Alors, au fond, c'est la volonté en tant que « *substance intime, le noyau de toute chose particulière, comme de l'ensemble* », ³⁸ qui se manifeste dans l'instinct.

Lorsqu'on prend en considération du statut « privilégié » de l'inconscient et du rôle instrumental de l'intellect dans la pensée en générale selon l'élaboration

³³ Vincent Stanek, « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance », dans **Philopsis : Revue numérique** [En ligne], Delagrave Édition, 2002, URL : <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_nietzsche_schopenhauer_stanek.pdf>, p. 2.

³⁴ Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**, Supplément au livre deuxième, Chapitre XIX, p. 907.

³⁵ *Ibid.*, Livre quatrième, §55, p. 369.

³⁶ Stanek, « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance », p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 2-3.

³⁸ Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**, Livre deuxième, §21, p. 152.

nietzschéenne, on peut admettre, que « *Nietzsche emprunte [...] une voie que Schopenhauer lui a ouverte* ». ³⁹ Mais, nous témoignerons que la formulation nietzschéenne de la volonté diffère radicalement de la formulation schopenhauerienne en plusieurs aspects significatifs qui sont en même temps la marque d'une critique nouvelle et plus profonde de la psychologie que celle de Schopenhauer.

Selon Nietzsche, les évaluations de Schopenhauer sur la volonté que nous avons brièvement mentionnées ne désignent que la reprise et l'exagération d'un préjugé populaire. ⁴⁰ Il admet que Schopenhauer semble n'avoir jamais tenté une analyse appropriée de la volonté parce qu'il croyait à la simplicité et à l'immédiateté de tout vouloir. ⁴¹ Cette conception erronée de la volonté provient alors d'une série d'erreurs méthodiques : on simplifie la volonté qui « *désigne, en fait, un système de forces hiérarchisées inconscientes* », ⁴² qui est donc d'une nature complexe ; on lui attribue une unité qui est le « *révélateur de l'oubli de la multiplicité des instincts et de leur travail effectif, nécessaire à l'opération du vouloir* » ; ⁴³ et on la considère comme une « faculté » isolée en lui attribuant une immédiateté tout en ignorant son fonctionnement interne et en faisant abstraction des rapports qu'elle entretient avec son extérieur tandis que Nietzsche méconnaît l'immédiateté de la volonté et souligne fortement l'historicité de tous ses « constituants ». « *[T]oute une chaîne de conclusions erronées, et par conséquent de fausses évaluations au sujet de la volonté elle-même* » s'aggrave encore au vouloir. ⁴⁴ À la lumière des considérations susmentionnées, les objections de Nietzsche contre les conceptions de la volonté jusqu'à son époque peuvent être regroupées sous trois rubriques générales : Nietzsche a des objections à propos de la structure, de la composition et du fonctionnement de la volonté.

Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche, décrit les « ingrédients » du vouloir ; ce qui indique que son unité n'est qu'une unité verbale, ⁴⁵ qu'il est une synthèse dont on

³⁹ Stanek, « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance », p. 3.

⁴⁰ PDM, §19.

⁴¹ GS, §347.

⁴² Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, p. 60.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ PDM, §19.

⁴⁵ PDM, §19.

peut déterminer les diverses parties. Premièrement, dans tout vouloir il y a d'abord une pluralité de sentiments,⁴⁶ deuxièmement, une pensée qui commande qu'on ne peut pas séparer du « vouloir », et finalement un affect du commandement qui a une sorte de prépondérance sur les deux autres éléments du processus de vouloir.⁴⁷ Ainsi, la volonté est un complexe de sentir [*Fühlen*], de penser [*Denken*] et un affect [*Affekt*].⁴⁸ Il faut encore une fois souligner que la pensée et l'affect qui font partie de la volonté sont d'une manière reliés au « commandement » : la pensée qu'y est présente est une pensée qui commande, et ce n'est pas un affect quelconque dont il s'agit, mais spécifiquement de l'affect du commandement. Dans le *Gai savoir*, la prépondérance de l'affect du commandement dans la composition de la volonté se montre d'une façon plus claire et vigoureuse : c'est en tant qu'affect du commandement que la volonté est considérée comme « *le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et de la force* ». ⁴⁹

Dans son œuvre *La Pensée du sous-sol*, Patrick Wotling souligne à juste titre le rôle crucial de l'affect du commandement dans la « *psychologie de commandement* »⁵⁰ de Nietzsche. Selon Wotling, l'importance primordiale de l'affect du commandement provient de son statut dans « *l'élimination définitive de la fiction de la causalité* ». ⁵¹ Ainsi, par l'intervention de cet affect dans la reformulation de la volonté on « *rejette le schéma causal* » ; la volonté n'est plus quelque chose qui agit comme l'exige la conception idéaliste.⁵² Selon Wotling « *la reconnaissance du primat de l'affectivité sur la représentation, et la découverte du rôle central joué dans les processus psychologiques par un affect spécifique, l'affect du commandement* » est un des résultats principaux de l'examen critique de la conception traditionnelle de la volonté.⁵³ En outre, dans *Le vocabulaire de Nietzsche*, Wotling propose une définition de l'affect du commandement « *comme la perception*

⁴⁶ Voir les « détails » de cette pluralité de sentiments : « *le sentiment de l'état dont on part, le sentiment de l'état vers lequel on va, le sentiment de ce "dont on part", le sentiment de ce "vers lequel on va", et un sensation musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu dès que nous "voulons"* ». (PDM, §19 (traduction modifiée).)

⁴⁷ PDM, §19.

⁴⁸ PDM, §19.

⁴⁹ GS, §347.

⁵⁰ Patrick Wotling, *La Pensée du sous-sol*, Deuxième édition, Paris, Éditions Allia, 2007, p. 37.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p.41.

des rapports de puissance caractéristiques d'une structure pulsionnelle donnée ».⁵⁴

Ainsi, il interprète l'affect du commandement en fonction de l'état de l'organisation pulsionnelle de l'homme. Cette constatation est concordante avec la primauté de l'organisation pulsionnelle dans la détermination du comportement de l'individu, qui est à plusieurs reprises affirmée par Nietzsche.⁵⁵

Nous pouvons davantage rechercher d'autres possibilités d'interprétation de l'affect du commandement en tenant compte des diverses explicitations de la volonté dans le corpus nietzschéen. Comme nous l'avons mentionné plus haut dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche expose les « composants » de la volonté, et dans le *Gai savoir* il expose ses propositions à propos du « fonctionnement » de celle-ci. Ces propositions contredisent l'argument schopenhauerien au sujet de l'immédiateté de la volonté. Nietzsche admet qu'« *une représentation de plaisir ou de déplaisir* » est préalablement nécessaire pour qu'apparaisse la volonté ; ensuite, il faut qu'« *une excitation violente soit ressentie comme plaisir ou comme déplaisir* ».⁵⁶ Selon Nietzsche, c'est l'intellect interprétant qui effectue cette deuxième tâche, et la plupart du temps l'intellect accomplit ce travail d'une manière inconsciente pour nous ; Nietzsche ajoute qu'« *une seule et même excitation peut être interprétée comme plaisir ou déplaisir* ».⁵⁷ En somme, il semble que l'affect du commandement qui est la notion essentielle dans l'analyse nietzschéenne de la volonté s'opère à condition qu'il y ait d'abord une excitation qui se cristallise en un sentiment, et après, une interprétation inconsciente de ce sentiment par l'intellect. Cette analyse nous permet donc d'estimer les fonctions de deux composants de la volonté, le sentir et le penser, dans le processus de la volonté et également leur rapport à l'affect du commandement.

D'autre part, il nous faut étudier la portée de la notion de commandement dans le discours de Nietzsche pour saisir les évaluations suivant lesquelles Nietzsche fait la découverte du rôle de l'affect du commandement dans le vouloir. Il faut avant tout souligner que cette notion convient parfaitement à la perspective nietzschéenne qui

⁵⁴ Patrick Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, p. 8.

⁵⁵ Dans la section 3.3 de la Première partie intitulée « Le statut et les rôles de la raison dans le procès décisionnel » nous analyserons en détail la primauté des pulsions sur la raison dans la formation des décisions.

⁵⁶ GS, §127.

⁵⁷ GS, §127.

conçoit « la vie » comme hiérarchisation, car il est tout à fait logique de dire que là où il y a commandement, il y a hiérarchie. Le terme de « vie » qu'on emploie ici englobe tous les rapports sociaux de l'individu ainsi que sa vie « personnelle », plus précisément selon l'interprétation nietzschéenne, elle englobe également la vie en tant que « *structure fondamentale d'affects* »⁵⁸ de l'individu. Dans les paragraphes suivants, nous allons voir que le rôle et le fonctionnement du commandement dans les deux domaines, à savoir dans le domaine social et individuel, sont interdépendants.

Nietzsche interprète le corps humain comme « *une structure sociale composée de nombreuses âmes* ».⁵⁹ Cette interprétation qui est une sorte d'adaptation de la structure sociale au corps humain démontre que Nietzsche refuse la conception traditionnelle de l'âme indivisible. De plus, elle ouvre la voie à une étude comparative entre l'homme et la société en tant que deux entités « composées » interdépendantes. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche, en considérant l'historicité de cette interdépendance, expose les conséquences de son examen généalogique sur le commandement et l'obéissance au niveau social. La formation des « instincts » du commandement et de l'obéissance sont en effet l'intériorisation d'une caractéristique structurelle fondamentale de toute société au long de l'histoire :

« Dans la mesure où de tout temps, *depuis aussi longtemps qu'il y a des hommes, il y a eu aussi des troupeaux humains (des groupes familiaux, des communautés, des lignées, des peuples, des États, des Églises) et toujours une très grande quantité d'hommes qui obéissent, en comparaison du petit nombre d'hommes qui commandent* ».⁶⁰

Cette structure hiérarchique se montre de la même manière dans le mécanisme du vouloir : « *Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses "âmes"* ».⁶¹ Par conséquent, un homme qui veut est simultanément celui qui ordonne et obéit parce qu'« *il donne un ordre à un*

⁵⁸ PDM, §258.

⁵⁹ PDM, §19.

⁶⁰ PDM, §199.

⁶¹ PDM, §19.

quelque chose en lui qui obéit, ou dont il croit qu'il obéit ». ⁶² Les hommes ont en général l'habitude de passer outre la dualité d'ordonner-obéir en s'abusant eux-mêmes grâce au concept synthétique du « je » qui est estimé comme une certitude immédiate. ⁶³ Tandis que le « je » n'est qu'une interprétation formulée au moyen d'une simplification qui ignore la multiplicité des âmes.

Il s'ensuit que « la découverte du rôle central de l'affect du commandement dans le processus psychologique », soulignée par Wotling, repose sur l'étude de l'historicité de l'interdépendance et de l'inter-détermination entre les caractéristiques structurelles de la société et de l'homme. Ainsi, la psychologie de Nietzsche, qui est formulée comme « *une psychologie de l'affectivité* » ⁶⁴ par Wotling est fondée sur l'analyse historique comparative des dimensions individuel et social de l'affectivité humaine.

1.2 La causalité et la volonté en tant qu'instruments représentatifs de la psychologie

Il est avéré que, chez Nietzsche, l'affrontement de la causalité est au cœur de plusieurs polémiques, y compris celle de la critique de la volonté. ⁶⁵ Les préjugés sur la volonté proviennent essentiellement de la croyance que la causalité serait une certitude immédiate ou plus précisément de la conviction impérative et inconditionnée que la causalité constituerait le seul principe incontestable suivant lequel on pourrait « expliquer » le monde. Tandis que Nietzsche conçoit « la cause et l'effet » comme des fictions conventionnelles, ⁶⁶ on ne peut pas expliquer le monde

⁶² PDM, §19.

⁶³ PDM, §19.

⁶⁴ Wotling, *La Pensée du sous-sol*, p. 42.

⁶⁵ Guillaume Tonning, « Nietzsche, critique de la causalité », dans *Linx* [En ligne], 54 | 2006, mise en ligne le 01 août 2007, URL : <<http://linx.revues.org/513>>, p. 131. Selon Tonning, ce n'est pas seulement la critique de la volonté qui est intimement liée à l'affrontement de la causalité chez Nietzsche mais aussi celles d'autres « *grandes notions philosophiques* » telles que « *la vérité, la chose, [...] le sujet, la finalité* ». De cette manière, l'affrontement de la causalité « *représente un point stratégique de la destruction du "monde vrai"* » dans la philosophie nietzschéenne. (Tonning, « Nietzsche, critique de la causalité », p. 131.)

⁶⁶ La création des fictions conventionnelles émerge d'une discipline de l'esprit visant à conserver l'humanité, selon Nietzsche. Ces fictions résultent d'un processus pour se mettre d'accord sur un très grand nombre de choses et s'imposer une loi sans questionner si ces choses sont vraies ou fausses. (GS, §76.) Cependant, elles simplifient la communication, éliminent la peur de l'inconnu et rendent

par la causalité, elle ne sert qu'à en donner « une » description.⁶⁷ La dualité cause-effet est une dualité non-existante, parce qu'en vérité on est face à un *continuum*⁶⁸ qu'il est impossible de saisir dans sa totalité.

L'idée de *continuum* désigne premièrement la succession en développement, de sorte que chaque nouvel événement est en continuité avec l'événement précédent, parce qu'il est un résultat des événements précédents ; deuxièmement, ce qui produit ou ce qui « cause » un événement est toujours une multiplicité dynamique des forces simultanées ou des quantas de puissance qui sont en continuité les uns avec les autres, c'est-à-dire qu'ils sont intérieurement liés les uns aux autres.⁶⁹ De cette manière, ce qu'on nomme cause et effet sont quelques éléments isolés de ce *continuum*, donc une vision incomplète, fragmentaire et arbitraire de la réalité. À partir de là, distinguer la cause et l'effet, c'est méconnaître le *continuum* : « nous n'avons rien vu que des images d'“effets” et de “causes” ! Et précisément cette logique des images rend impossible de voir une liaison plus essentielle que celle de la succession ! »⁷⁰

possible l'édification de systèmes théoriques ou scientifiques qui peuvent tous servir à la conservation de l'humanité. En effet, Nietzsche considère toute dénomination comme une fiction conventionnelle qui est erronément essentialisée au cours du temps :

« La réputation, le nom et l'apparence, le crédit, la mesure et le poids usuels d'une chose – à l'origine le plus souvent une erreur et une décision arbitraire [Willkürlichkeit] jetées sur les choses comme un vêtement, et totalement étrangères à son essence et même à sa peau –, à la faveur de la croyance qu'on leur accorde et de leur croissance de génération en génération, prennent en quelque sorte racine dans la chose et s'y incarnent progressivement pour devenir son corps même : l'apparence initiale finit presque toujours par se transformer en essence et agit comme essence ». (GS, §58.)

⁶⁷ GS, §112.

⁶⁸ GS, §112.

⁶⁹ João Constâncio, « On Consciousness : Nietzsche's Departure From Schopenhauer », dans *Nietzsche-Studien*, n° 40, 2011, p. 21.

⁷⁰ Au, §121.

Guillaume Tonning se demande si et comment il peut être possible de concevoir une liaison plus cruciale que celle de la succession et nous renvoie à un fragment posthume qui est la reprise de l'œuvre de Johannes Gustav Vogt sur le concept de force (*Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, tome 1 : *Die Contraktionsenergie : die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878.) :

« Cause et effet n'existent pas [...]. Au contraire : s'il intervient ici une tension, il faut que dans tout le reste du monde apparaisse un relâchement. (Et le fait que cette tension se produise est à son tour “la conséquence” d'un relâchement ailleurs.) Mais il est impossible qu'il y ait une succession temporelle : c'est simultanément qu'ici la tension croît lorsque là-bas elle se relâche. Les événements qui sont vraiment reliés entre eux doivent avoir lieu absolument en même temps. Nous en extrayons un moment particulier à titre d'“effets” reliés entre eux. Si le temps était nécessaire à l'“effet”, il y aurait un plus **sans** le moins correspondant, du moins pour un instant, c'est-à-dire la force serait tantôt plus grande, tantôt moindre » (FP IX, hiver 1883-1884, 24 [36].)

Par ailleurs, on est d'une certaine façon contraint d'« utiliser » la causalité, au moins pour décrire les phénomènes ou pour fournir des interprétations compréhensibles qui sont nécessaires aux hommes pour survivre, même s'il est certain que les interprétations fondées sur la dualité cause-effet n'enveloppent pas la réalité en tant que *continuum*. La raison en est que l'on n'est pas capable de saisir en entier la complexité et l'historicité des rapports qui forment la vie, donc le flux du devenir ; c'est pourquoi on ne peut pas complètement abandonner le concept de causalité : « *Un intellect qui verrait cause et effet comme un continuum, non à notre manière, comme une partition et une fragmentation arbitraires, qui verrait le flux du devenir, – rejetterait le concept de cause et d'effet et nierait tout conditionnement.* »⁷¹ Il faut donc distinguer la causalité comme instrument interprétatif d'avec la causalité comme principe ontologique : la causalité n'est pas un principe de l'ontologie du devenir, mais elle effectue une fonction d'interprétation qui est, au fond, une opération de simplification. Ce qui constitue le problème pour Nietzsche, c'est de ne pas se rendre compte de la différence entre l'interprétation causale et la causalité, et conséquemment, de postuler la fonction interprétative de la causalité comme principe ontologique.

Selon Tønning, dans ce fragment Nietzsche « *fournit une précieuse réponse à la question de savoir ce que nous pouvons imaginer en remplacement de la succession temporelle* » : la simultanéité. Il souligne cependant le problème que soulève cette réponse : « *Abolir la succession, n'est-ce pas abolir le temps lui-même ? La simultanéité n'en représente-t-elle pas l'écrasement ?* » (Tønning, « Nietzsche, la critique de la causalité », p. 135.) Tønning en se référant à la « *forme d'action mécanique* » de Vogt (« *la force augmente et diminue en densité selon une permanente oscillation* ») qui décrit « *l'univers comme une alternance de formation et de dissolution de centres de force concurrents* » nous suggère la formulation suivante de la simultanéité nietzschéenne :

« *Il en va de même dans la compréhension de la simultanéité nietzschéenne : dès lors qu'est constant le quantum de force présent dans l'univers (le quantum qu'est l'univers), la croissance et décroissance des centres de force ne peuvent se faire successivement, et il devient impossible que soient séparés le temps de la cause et celui de l'effet. Car que se produirait-il ? [...] Où passerait la force dépensée ici avant qu'elle devrait se perdre pour aussitôt (précisément : presque aussitôt) réapparaître...*

C'est donc parce qu'il pense le monde comme jeu de force et pose l'invariance du volume global de puissance que Nietzsche rejette l'idée d'une succession temporelle – partant celle d'une causalité séparant dans l'agir le sujet du prédicat. » (Tønning, « Nietzsche, la critique de la causalité », p. 136.) D'autre part, Nietzsche, qui se réfère à l'idée de Vogt à propos de l'impossibilité de la succession temporelle dans le fragment posthume cité ci-dessus, remplace la dualité cause-effet par l'idée de *continuum* dans le *Gai savoir*. C'est pourquoi la solution proposée par Tønning nous semble problématique, car l'intervention du concept de *continuum* semble être une objection à concevoir des causes et des effets atomisés, et non pas l'abolition totale de la temporalité. Il est probable que ce que Nietzsche a essayé de faire dans le fragment cité est une expérimentation incomplète afin de réfuter « *scientifiquement* » la causalité. Il est fréquent de voir Nietzsche se référer aux théories scientifiques de son époque pour fournir des « *fondements scientifiques* » à ses arguments philosophiques, comme dans le cas de l'éternel retour. (Voir la section IV.1 de la Deuxième partie, « L'éternel retour : une thèse cosmologique au service de la psychologie. »)

⁷¹ GS, §112.

Dans *Le Crépuscule des idoles*, Nietzsche expose une explication psychologique du problème de la causalité⁷² dont on vient de décrire la formulation théorique. Il y admet que c'est le sentiment de peur qui conditionne et excite la « pulsion » causale. L'« erreur de la causalité » est initialement conditionnée par un premier instinct visant à éliminer l'inconnu qui suscite le danger, l'inquiétude et le souci. L'homme, afin de se débarrasser du sentiment d'impuissance qui résulte de ces états désagréables, vise à ramener toute chose inconnue à quelque chose de connu. Cet état sentimental fournit les conditions nécessaires à la pulsion causale pour dominer la pensée en général et l'orienter vers l'« établissement » de relations causales entre les phénomènes ; de cette façon, l'homme réduit le monde du devenir en un monde beaucoup plus simple, à savoir, en un monde des êtres. En faisant cela, il le rend compréhensible pour lui-même, donc moins dangereux et moins inquiétant.⁷³ C'est alors un état spécifique de l'organisation pulsionnelle, celle qui est déterminée par la domination de la pulsion causale, qui incite la raison à construire la causalité en tant que réalité fictive. On constate que, dans ce cas, la raison fonctionne en tant qu'instrument dans la direction déterminée par l'état pulsionnel.

Cependant, il faut souligner que l'intervention de la pulsion causale est un des points qui distingue la critique nietzschéenne de la causalité de celle de David Hume à qui Nietzsche attribue une grande importance pour ses critiques. Selon Hume,

« [...] nous pouvons définir une cause ainsi : c'est un objet suivi d'un autre objet et tel que les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second. *Ou en d'autres termes* : tel que, si le premier objet n'avait pas été, le second n'aurait jamais existé. *L'apparition d'une cause conduit toujours l'esprit, par une transition habituelle, à l'idée de l'effet. De cela, nous avons aussi l'expérience. Nous pouvons donc conformément à cette expérience, former une autre définition de la*

⁷² CI, Les quatre grandes erreurs, §5.

⁷³ Ainsi, Selon Andrea Rehberg, la causalité chez Nietzsche se montre comme une « valeur anthropocentrique », une « croyance » qui aide à structurer le monde en une régularité. (Andrea Rehberg, « *Nietzsche's transvaluation of causality* », dans *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, édité par Babette E. Babich en coopération avec Robert S. Cohen, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999, p. 284.) D'une façon similaire, Christian J. Emden suggère que la causalité reste utile non pas parce qu'elle est la manifestation de lois universelles mais parce qu'elle possède une « fonction évolutive » : elle fournit un sentiment de pouvoir en répondant à la question de savoir pourquoi les événements se produisent, et elle rend possible l'articulation conceptuelle du monde. (Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 121-122.)

cause et l'appeler : un objet suivi d'un autre objet, et dont l'apparition conduit toujours la pensée à cet autre objet. »⁷⁴

Ainsi, pour Hume l'idée de connexion nécessaire entre deux objets successifs dérive de l'habitude individuelle. Tandis que pour Nietzsche l'habitude individuelle en tant qu'expérience passée fréquente de conjonctions spécifiques ne peut pas expliquer adéquatement la propension forte de l'individu à attendre que l'avenir ressemble au passé.⁷⁵

*« Le sens de la causa efficiens, nous en sommes totalement dépourvus : sur ce point Hume a raison, l'habitude (et pas seulement celle de l'individu !) nous fait attendre qu'un certain phénomène souvent observé en suive un autre : rien de plus ! Ce qui entraîne l'extraordinaire solidité de notre croyance en la causalité, ce n'est pas la grande habitude de la succession des phénomènes, mais bien notre incapacité à interpréter un événement autrement que comme événement intentionnel. C'est la croyance au vivant et au pensant comme unique agissant – à la volonté, l'intention –, la croyance que tout événement est un agir, que tout agir présuppose un acteur, c'est la croyance au "sujet". »*⁷⁶

Il s'ensuit que, comme nous l'avons précédemment observé, c'est cette même croyance en la causalité qui a suscité la compréhension erronée de la volonté comme *« la seule chose qui exerce une action »*.⁷⁷ Par conséquent, le vouloir est conçu comme *« quelque chose de simple, du donné, du non déductible et du compréhensible en soi par excellence »*.⁷⁸ La croyance en la causalité en tant que croyance fondamentale de l'homme est appliquée *« partout où se produit quelque chose »* ; l'homme s'en sert d'une manière instinctive lorsqu'il s'agit d'une action :⁷⁹ grâce au *« sentiment de volonté »*, il admet la cause et l'effet, et il croit même avoir

⁷⁴ David Hume, **Enquête sur l'entendement humain**, traduction de Philippe Foliot, Les classiques des sciences sociales, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf, 2002, Section 7, Deuxième partie, p. 66.

⁷⁵ Peter Poellner, *« Causation and Force in Nietzsche »*, dans **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science**, édité par Babette E. Babich en coopération avec Robert S. Cohen, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999, p. 288.

⁷⁶ **FP XII**, automne 1885-automne 1886, 2 [83].

⁷⁷ **GS**, §127.

⁷⁸ **GS**, §127.

⁷⁹ **GS**, §127.

compris leur « *relation* ». ⁸⁰ Mais en réalité il ne fait que confondre « *un état de conscience avec la causalité de cet état* », ⁸¹ tandis que « *la volonté ne met plus rien en mouvement, par conséquent elle n'explique plus rien non plus – elle se contente d'accompagner des processus, elle peut aussi être absente.* » ⁸²

Vu toutes ces considérations, on constate que la causalité de la volonté constitue un thème majeur de « *la psychologie de l'erreur* » ⁸³ pour Nietzsche. De l'autre côté, Nietzsche, malgré toutes ces critiques, fait lui-même l'usage des termes de cause et de causalité lorsqu'il argumente en faveur de la volonté de puissance. ⁸⁴ Conformément à son argument à propos de l'exigence d'« utiliser » la causalité, il n'est pas exempté de faire des « simplifications » interprétatives.

⁸⁰ GS, §127.

⁸¹ CI, Les quatre grandes erreurs, §6.

⁸² CI, Les quatre grandes erreurs, §3.

⁸³ CI, Les quatre grandes erreurs, §6.

⁸⁴ Nous reviendrons sur ce point dans la section 3.5 de la Première partie, « Interpréter les vies organique et inorganique autour la volonté de puissance ».

CHAPITRE 2

CRITIQUE DE LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ

Notre objectif dans ce chapitre est, avant tout, d'élucider la critique nietzschéenne de la liberté de la volonté en tant qu'état indifférent ou non-intentionnel devant les différentes possibilités de choix. Ceci exige au préalable une étude sur la compréhension de la nécessité décisive dans l'histoire qui constitue une partie de la nouvelle connaissance que Nietzsche enseigne comme condition nécessaire pour la transvaluation des valeurs.

Nous mentionnerons divers aspects du refus du libre arbitre chez Nietzsche et exprimer le rapport entre ce refus et la critique du concept de « sujet ». On observera que la démarche philosophique de Nietzsche est concordante avec la critique du sujet, parce que Nietzsche ne le prend pas comme point de départ, il ne traite pas le « sujet » mais décèle divers « types » d'hommes au moyen de ses études sur les matériaux historiques.

Ayant fourni diverses définitions négatives de la liberté et de la liberté de la volonté nous allons exposer les significations nietzschéennes de ces notions en nous fondant sur une analyse comparative de l'esprit asservi et de l'esprit libre. Nous allons particulièrement élaborer le statut de l'instinct de liberté dans le processus décisionnel chez l'esprit asservi et chez l'esprit libre.

Dernièrement, nous allons traiter deux interprétations de la liberté de la volonté : l'interprétation en terme du couple « commandement-obéissance » et l'interprétation en terme du degré de force accumulée derrière l'agir. Ce traitement va éclaircir la suppression de la dichotomie de la volonté libre-volonté non-libre. Nous verrons que Nietzsche substitue cette dichotomie par une compréhension de

liberté de la volonté déterminée par le degré de la force de la volonté en tant qu'agrégat de divers composants.

Les analyses livrées dans ce chapitre nous fourniront les premiers indices concernant la signification du concept de décision chez Nietzsche.



2.1 La nécessité décisive dans l'histoire

La nécessité est un thème dominant de *Humain, trop humain* et d'*Opinions et sentences mêlées*. Dans ces œuvres, on trouve plusieurs énoncés où l'on retrouve les traces d'une perspective déterministe du monde. Les citations suivantes de *Humain, trop humain* démontrent que Nietzsche affirme un point de vue presque spinoziste à ce propos :

« *Au spectacle d'une cascade, nous pensons voir caprice et arbitraire dans les innombrables courbures, ondulations et brisements de ses vagues ; mais tout y est nécessaire, le moindre remous mathématiquement calculable. Il en est de même pour les actions humaines ; on devrait, si l'on était omniscient, pouvoir calculer d'avance un acte après l'autre, aussi bien que chaque progrès de la connaissance, chaque erreur, chaque méchanceté. Le sujet qui agit est quant à lui, sans doute, pris dans l'illusion de son libre arbitre ; mais si la roue du monde venait à s'arrêter un instant et qu'il y eût une intelligence omnisciente, calculatrice, pour mettre à profit de telles pauses, elle pourrait à partir de là prédire l'avenir de chacun des êtres jusqu'aux temps les plus éloignés et marquer toutes les traces dans lesquelles cette roue passera encore. L'illusion de l'acteur sur lui-même, le postulat de son libre arbitre, font partie intégrante de ce mécanisme à calculer.* »⁸⁵

⁸⁵ HTH, §106.

Voir la similarité remarquable de ce passage avec la citation suivante de l'*Essai philosophique sur les probabilités* de Marquis de Laplace :

« *Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les formes dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux.* » (M. Marquis de Laplace, **Essai philosophique sur les probabilités**, Sixième édition, Paris, Bachelier, 1840, 1a.)

Voir aussi l'extrait suivant de la *Philosophie de l'inconscient* d'Eduard von Hartmann :

« *Il faut toujours avoir présent à l'esprit que, pour un être omniscient, les événements du monde ne sont pas probables, mais purement nécessaires. C'est notre ignorance seule qui rend possible l'incertitude sur laquelle repose le calcul des probabilités. Il faudrait que notre ignorance fût relativement trop grande par rapport à la science, qui nous sert de mesure d'évaluation, pour que l'erreur probable qu'entraîne avec lui chaque coefficient de probabilité fût si considérable que la valeur de ce coefficient devint illusoire. Mais, si l'erreur probable de notre évaluation se renferme dans d'étroites limites, l'erreur probable dans l'application de la théorie aux cas donnés sera infiniment petite.* » (Eduard von Hartmann, **Philosophie de l'inconscient**, tome 1, traduite de l'allemand par D. Nolen, Paris, Librairie Germer Baillière et C., 1877, p. 50-51.)

« *Tout est nécessité, dit la nouvelle connaissance, et cette connaissance est elle-même nécessité. Tout est innocence : et la connaissance est la voie qui ouvre à l'esprit l'accès de cette innocence.* »⁸⁶

On observe que la perspective déterministe nietzschéenne qui s'articule autour d'un principe épistémologique détruit la présupposition principale de la moralité – le libre arbitre – et engendre un fondement concret de l'amoralité.⁸⁷ Ainsi, la nouvelle connaissance théorique sur le devenir du monde nous impose l'absurdité de la moralité en éliminant tout repère solide pour la responsabilité. Par ailleurs, « l'homme n'est pas responsable » n'est pas un argument qui déclare un principe moral non plus, car la moralité elle-même repose sur l'illusion du libre arbitre.

Selon Paolo D'Iorio, « *la doctrine de l'innocence du devenir* » est équivalente « *à une bénédiction du monde* » du fait qu'elle exclut toute perspective métaphysique ou téléologique.⁸⁸ Cependant, il faut encore réfléchir sur les conséquences de la compréhension nietzschéenne de nécessité. Que signifie exactement admettre qu'il y a une nécessité intérieure derrière chaque action et que cette nécessité correspond à un besoin personnel,⁸⁹ ou qu'« *un homme réel est quelque chose de nécessaire* » ?⁹⁰ Que seront les influences de cette connaissance de la nécessité dans les comportements des individus ? Nous allons revenir sur ces questions dans la section IV.2 de Deuxième partie, intitulée « L'éternel retour : la futilité ou l'importance de décisions humaines ? ».

⁸⁶ **HTH**, §107.

⁸⁷ Nietzsche critique Schopenhauer sur ce point en exposant l'incompatibilité de ses opinions sur la nécessité et l'aspect éthique du comportement humain :

« *“La connaissance de la stricte nécessité des actions humaines est la ligne de démarcation qui sépare les esprits philosophiques des autres.” (Schopenhauer, Éthique, 182.) Cette connaissance capitale à laquelle il avait accès par périodes, il la contrariait en lui-même par ce préjugé qu'il partageait encore avec les gens moraux (non avec les moralistes) et qu'il énonce ainsi de façon très naïve et crédule : “La dernière, la vraie révélation sur la nature intime de la totalité des choses doit nécessairement tenir un lien étroit à la découverte de la signification éthique du comportement humain ” (Schopenhauer, Éthique, 109.), ce qui, justement, n'est pas du tout nécessaire, et est plutôt réfuté par la thèse précédente de la nécessité des actions humaines, c'est-à-dire l'absence de liberté et de l'irresponsabilité absolues de la volonté. Les esprits philosophiques se distingueront donc des autres par leur scepticisme quant à la signification métaphysique de la morale [...] » (**OSM**, §33.)*

⁸⁸ Paolo D'Iorio, **Le voyage de Nietzsche à Sorrente**, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 201.

⁸⁹ **HTH**, §133.

⁹⁰ **HTH**, §160.

2.2 Les fondements de la foi dans le libre arbitre

La réfutation du libre arbitre par Nietzsche est souvent élaborée autour d'un seul axe, à savoir, autour de son rapport à la moralité. Mais on trouve trois autres aspects de son évaluation du libre arbitre dans les *Opinions et sentences mêlées* et *Le voyageur et son ombre* : il expose une réfutation théorique du libre arbitre en admettant qu'« elle est un atomisme en matière de vouloir et de connaissance », ⁹¹ il opère une interprétation politique en déclarant que c'est une doctrine inventée par les classes dominantes, ⁹² et il précise le motif psychologique caché derrière la croyance au libre arbitre : « la vanité humaine ». ⁹³ Ainsi, Nietzsche renforce sa réfutation du libre arbitre ; le libre arbitre est une illusion, une erreur. C'est pourquoi, dans *Humain, trop humain*, Nietzsche admet qu'on peut caractériser « toute métaphysique » qui s'est principalement occupée de substance et de liberté de la volonté « comme science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité ». ⁹⁴

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche reprend la réfutation théorique qu'il a exposée dans les *Opinions et sentences mêlées* et *Le voyageur et son ombre*, et il élargit son étendue : la foi dans le libre arbitre est tout d'abord la foi en un sujet en tant que substrat « derrière l'agir, le faire, le devenir » ; ⁹⁵ tandis que, selon Nietzsche, la disjonction du sujet et de l'action est illégitime : « l'“agent” est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout ». ⁹⁶ On rencontre une autre formulation dans *Par-delà bien et mal* : « une pensée vient quand “elle” veut, et non pas quand “je” veux ; de sorte que c'est une falsification de l'état de fait que de dire : le sujet “je” est la condition du prédicat “pense” ». ⁹⁷ De cette manière, le libre arbitre implique une double illusion pour ceux qui ont « besoin de la foi dans un “sujet” doué de liberté de choix et d'indifférence par un instinct de conservation, d'affirmation de soi, où chaque mensonge aime à se sanctifier. » ⁹⁸

⁹¹ VO, §11.

⁹² VO, §9.

⁹³ OSM, §50.

⁹⁴ HTH, §18.

⁹⁵ GM, Premier traité, §13.

⁹⁶ GM, Premier traité, §13.

⁹⁷ PDM, §17.

⁹⁸ GM, Premier traité, §13.

Il convient de souligner que le discours et la méthode philosophiques de Nietzsche ne contredisent pas son refus théorique du « sujet ». Nietzsche ne parle pas d'un statut « métaphysique » du sujet ou celui d'une « conscience de soi » en tant que propre de l'homme. Il laisse le sujet en dehors de son contexte philosophique et généalogique, mais il parle des divers « types » d'homme tels que le prêtre, l'artiste, le savant, le philosophe, le saint, etc..⁹⁹ Chaque type correspond à un certain état d'esprit ou de conscience qui indique au fond un mode particulier de l'organisation des instincts ; ou bien, si l'on veut le formuler d'une autre manière, chaque type révèle une certaine configuration pulsionnelle. Il s'agit presque d'une modalité de compréhension et d'évaluation de la vie et du monde, et du schème de conduite qui lui correspond. L'approche générale de Nietzsche à propos des types nous démontre qu'il les considère comme des caractères rigides, difficiles à réformer.

Même si Nietzsche critique sévèrement la pensée du libre arbitre, il ne cesse pas de parler de la « liberté », de l'homme « libre » ou de l'esprit « libre ». La raison en est que, dans le contexte nietzschéen, la liberté ne marque pas la possibilité de se conduire, de choisir ou d'agir en s'isolant de tout motif, besoin ou nécessité extérieurs et intérieurs en tant qu'agent ayant un statut « neutre », donc une position exemptée de toute évaluation envers la vie. Une telle compréhension du libre arbitre provient de notre perception courante qui « *suppose que tout acte distinct est isolé et indivisible* », et qu'agir et connaître sont « *des suites de faits et d'intervalles vides* ».¹⁰⁰ C'est en ce sens que le libre arbitre est un atomisme en matière de vouloir et de connaissance. Selon Nietzsche, la réalité en est le contraire : agir et connaître sont « *un flux constant* » et par conséquent, « *la croyance au libre arbitre est précisément inconciliable avec la représentation d'un écoulement constant, unique,*

⁹⁹ Prenons le type de savant que Nietzsche décrit presque en une dizaine de pages dans la *Troisième Considération inactuelle*. Après avoir précisé les caractéristiques fondamentales émergeant des instincts dominants chez les savants de l'époque, il énumère les autres caractéristiques qui y surgissent moins régulièrement. Il exprime le savant comme « *un composé chimique* » ; les instincts et les penchants se fondent ensemble pour former ce composé qui possède des qualités spécifiques en tant que conséquences de la genèse du savant. (CIn III, p. 67, ff.)

L'esprit asservi et l'esprit libre peuvent être également considérés comme deux « types » d'homme qui s'opposent radicalement au niveau pulsionnel. Dans la section 3.4 de la Première partie intitulée « La décision en fonction de la morale comme le problème central de la philosophie », nous élaborerons ces deux types fondamentaux comme deux sortes de morale auxquels ils correspondent. Nous allons particulièrement traiter la juxtaposition de ces deux types de morales chez un même individu, ce qui indique un autre type en tant qu'un complexe de l'esprit asservi et l'esprit libre : le type de l'homme moderne.

¹⁰⁰ VO, §11.

indivis et indivisible ». ¹⁰¹ Ainsi, le libre arbitre contredit-il le principe fondamental de l'« ontologie nietzschéenne ». ¹⁰²

2.3 La liberté en tant qu'état sentimental chez l'« esprit asservi » et chez l'« esprit libre »

Que désigne alors la liberté chez Nietzsche ? Lorsqu'on considère les explications dans *Opinions et sentences mêlées*, *Voyageur et son ombre* et *Humain, trop humain*, on peut admettre que la liberté est, avant tout, liée à l'état sentimental de l'homme ; elle ne désigne pas la croyance d'être libre, mais une certaine attitude envers la vie qui est accompagnée par le sentiment d'être libre. ¹⁰³

L'esprit asservi manque d'une telle liberté, il croit au libre arbitre, tandis qu'il est emprisonné dans un réseau de relations largement déterminé par les traditions, les coutumes et les religions. Cet ensemble de traditions, coutumes et religions considéré par Nietzsche comme « *la fausse formation des masses* » postule « *la liberté pour fabriquer une l'obéissance d'esclave* ». ¹⁰⁴ Ainsi, l'esprit asservi vit dans cette liberté « fictive » comme une créature qui est prise dans une toile d'araignée dès sa naissance. Il ne possède pas la connaissance de la nécessité dans le déroulement de la vie, par conséquent il n'est pas conscient des limitations imposées d'une façon nécessaire sur sa vie par l'esprit de son temps. Il transpose les limitations dans sa conscience par l'intermédiaire de l'hérédité, de l'éducation et de l'habitude, de cette manière il les intériorise et les naturalise : la toile devient son instinct et lui empêche de se conduire selon le précepte « *[v]euille un Moi et tu deviendras quelqu'un* ». ¹⁰⁵ Au lieu de ce précepte qui le conduira à une vie active, il se comporte selon la

¹⁰¹ VO, §11.

¹⁰² Voir page 81 et note 262 pour des remarques sur la possibilité d'une ontologie nietzschéenne.

¹⁰³ Selon Brian Leiter, il n'est pas surprenant que Nietzsche donne des définitions « persuasives » du concept de liberté en l'articulant à un certain état sentimental qui correspond à sa perspective « humaine » de mode de vie. Parce que les objectifs de Nietzsche, pour Leiter, sont polémiques et rhétoriques. Alors, des définitions persuasives d'un concept comme la liberté est un moyen de provoquer chez certains lecteurs une réponse affective qui pourrait conduire à une transformation de leur « conscience ». (Brian Leiter, « Nietzsche », dans *A Companion to the Philosophy of Action*, édité par Timothy O'Connor et Constantine Sandis, Wiley-Blackwell, 2010, p. 535.)

¹⁰⁴ Barbara Stiegler, « Nietzsche et la critique de la *Bildung* », dans *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/582>>, §19.

¹⁰⁵ OSM, §366.

maxime « *[c]onnais-toi toi-même* ». ¹⁰⁶ Mais la connaissance de lui-même n'est désormais rien d'autre que la connaissance de la toile où il est emprisonné et il n'est pas capable de prendre conscience de l'impersonnalité de sa connaissance prétendue personnelle. Par conséquent, il ne peut pas prendre des décisions en vertu desquelles il pourrait organiser son existence en fonction de perspectives qui diffèreraient de son temps. La toile où il est emprisonné peut le contraindre en lui imposant un sentiment de peur, de respect, de pusillanimité, de bienveillance, de vanité. Mais, au fond, ses décisions sont accompagnées par un sentiment de conformité qui puise son origine dans une certaine compréhension d'utilité. De cette manière, la décision chez l'esprit asservi ne désigne pas un moment vraiment distinctif, ce n'est pas une rupture dans la continuité. Elle ne représente qu'un point sur une ligne continue, qui n'a pas d'influence sur la direction de cette ligne.

L'esprit libre est celui qui est capable de se débarrasser des limitations imposées à son intelligence, qui sait que la liberté ne peut être donnée mais qu'elle doit être gagnée, c'est en ce sens qu'il est libre. Ceci ne veut pas dire qu'il vit sans aucune valeur car il est impossible de mener une telle vie, ¹⁰⁷ la vie elle-même étant une activité de hiérarchie. La question cruciale est la suivante : qui sera le maître de cette activité ? Qui évaluera la vie ? L'esprit libre est celui qui répond à cette question portant sur le « moi-même », il est donc « *celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en raison des opinions régnantes de son temps* ». ¹⁰⁸ Il possède le potentiel d'organiser son existence en intervenant dans l'environnement qui l'entoure et le pouvoir de ne pas se laisser brider dans le procès décisionnel. Mais, de l'autre côté, puisqu'il connaît trop de motifs et de points de vue, qu'il n'a pas la tradition de son côté et conséquemment qu'il sent le besoin de fonder ses décisions et ses actes sur des raisons, il risque d'être hésitant dans sa vie, ¹⁰⁹ il a toujours plus de possibilités ou de choix à envisager. Contrairement à celle de l'esprit asservi, la décision de l'esprit libre représente un moment vraiment décisif. Alors, la décision chez l'esprit libre est une rupture dans la continuation de la ligne, une tentative pour

¹⁰⁶ OSM, §366.

¹⁰⁷ HTH, §32.

¹⁰⁸ HTH, §225.

¹⁰⁹ HTH, §230.

lui donner une nouvelle direction ; en somme, l'expression médiatisée d'un instinct très fort de liberté.

Les évaluations de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* nous conduisent également à procéder à la même constatation : la décision désigne un moment de rupture radicale chez l'esprit libre (ou chez « l'homme noble » tel qu'il est interprété dans la *Généalogie de la morale*). De l'autre côté, selon l'argumentation de 1887, ce qui est essentiel chez l'esprit libre n'est pas l'intelligence mais « la parfaite sûreté fonctionnelle des instincts régulateurs inconscients »¹¹⁰ grâce à laquelle « il agit et croit spontanément ».¹¹¹ Soulignons que cet argument à propos de la conduite personnelle chez l'homme noble semble contredire celle qui se trouve dans *Humain, trop humain* qu'on a noté précédemment ; comment peut-on concilier « agir et croire spontanément » et « risquer d'hésiter dans la vie du fait d'une abondance de choix et de possibilité » pour un même type d'individu ? Il s'agit d'une part d'une expression qui favorise l'instinct contre la raison, et d'autre part une expression qui comporte une connotation évoquant l'intervention efficace de la raison dans le procès décisionnel, en tant qu'instrument qui calcule le pour et le contre des diverses alternatives de choix. Il semblerait que, par ses deux constats, Nietzsche veuille souligner deux caractéristiques distinctes de la décision chez l'esprit libre. Premièrement, comme on vient de le noter, Nietzsche favorise l'instinct contre la raison chez l'esprit libre, ceci indique ainsi une spontanéité dans les décisions ; deuxièmement, l'esprit libre, étant libéré du caractère contraignant des morales de l'époque, a plusieurs alternatives devant lui entre lesquels il peut « personnellement » choisir.

Nous avons admis que, selon Nietzsche l'esprit libre sent la liberté, de l'autre côté, il n'est pas possible d'identifier cette liberté avec la joie ou le bonheur. La situation est plutôt le contraire, car la constatation suivante est valable même pour l'esprit libre : « l'esprit de son époque ne pèse pas seulement sur lui, mais aussi en lui ».¹¹² Mais il existe un potentiel exceptionnel chez l'esprit libre, son instinct de liberté le conduit à se débarrasser de l'esprit de son époque. Et cette tentative est en général une source de douleur, car ce dont il essaie de se débarrasser est aussi une

¹¹⁰ GM, Premier traité, §10.

¹¹¹ GM, Premier traité, §10.

¹¹² OSM, §382.

partie de lui-même, c'est-à-dire l'esprit de l'époque qui pèse en lui. De cette manière, le dépassement de soi s'identifie au dépassement de son époque. L'individu qui est capable de réaliser ce dépassement en supportant cette douleur est interprété par les expressions de l'individu « *souverain* », « *autonome* » et « *supramoral* » dans la *Généalogie de la morale*.¹¹³ C'est « *l'homme du vouloir indépendant, personnel, persévérant qui ose promettre* », qui possède son propre « *étalon de mesure* », « *une véritable conscience de la liberté et de la puissance, un sentiment d'accomplissement parfait de l'homme* » ;¹¹⁴ toutes ces caractéristiques sont des interprétations de la domination de l'instinct de liberté.

Un instinct dominant impose « *ses exigences à tous les autres instincts* » ;¹¹⁵ de cette manière, chez l'individu libre la domination de l'instinct de liberté donne aux instincts créateurs la possibilité d'un déploiement. Il s'ensuit que le déploiement de l'instinct de liberté signifie en même temps la possibilité de déploiement des autres instincts. Mais au cas où l'instinct de liberté devient latent, c'est-à-dire « *refoulé, rentré, renfermé au-dedans* », c'est à dire au cas où il « *ne se décharge et ne se déchaîne finalement que sur soi-même : c'est cela et cela seul, la mauvaise conscience [das schlechte Gewissen] a son commencement* ». ¹¹⁶ Ainsi, Nietzsche reformule l'état d'esprit chez l'individu non-libre qui a le « *non-égoïste* » comme valeur morale et par son étude généalogique, il expose les origines préhistoriques de la mauvaise conscience en tant que « *volonté de se maltraiter qui conditionne la valeur du non-égoïste* »¹¹⁷ dans le deuxième traité de la *Généalogie de la morale*.

Nietzsche considère la mauvaise conscience comme une maladie qui puise ses origines dans la « *séparation violente de l'homme d'avec [son] passé animal* », c'est « *la conséquence d'un saut et quasiment d'une chute dans des situations et des conditions d'existence nouvelles, d'une déclaration de guerre contre ces antiques instincts* ». ¹¹⁸ Ainsi, il n'interprète pas cette transformation « *comme une adaptation organique à de nouvelles conditions, mais comme une rupture* ». ¹¹⁹ La séparation

¹¹³ GM, Deuxième traité, §2.

¹¹⁴ GM, Deuxième traité, §2.

¹¹⁵ GM, Troisième traité, §8.

¹¹⁶ GM, Deuxième traité, §17.

¹¹⁷ GM, Deuxième traité, §18.

¹¹⁸ GM, Deuxième traité, §16.

¹¹⁹ GM, Deuxième traité, §17.

violente dont Nietzsche parle a engendré d'autres actes violents contre l'esprit humain à travers l'histoire dans les domaines social et religieux, où la mauvaise conscience est devenue une maladie « chronique ». Par conséquent, « *la moralisation effective* » des notions de « faute » et de « devoir » et leur « *intrication* » dans la mauvaise conscience « *avec la notion de Dieu* »¹²⁰ ont contraint l'homme qui a longtemps considéré ses penchants naturels d'un « *regard mauvais* » à « *s'amalgamer en lui à la mauvaise conscience* ». ¹²¹

On en déduit que la mauvaise conscience opère comme un gardien de « la morale des esclaves » qui empêche les hommes de prendre la grande décision de dire oui à soi-même, d'être maître de soi-même et de maîtriser également les circonstances. Dans ce cas également, les décisions peuvent encore être interprétées comme les expressions médiatisées de l'instinct de liberté, mais cette fois-ci, il s'agit d'un instinct de liberté qui n'est pas dominant, qui ne peut pas libérer les instincts créateurs de l'homme et de ses penchants naturels. La décision est une illusion pour un tel homme, car il laisse les circonstances décider au lieu de lui-même. Il croit agir selon ses propres décisions, selon son Moi, tandis que ce qu'il fait en réalité est de réagir contre les circonstances extérieures à lui - ainsi son action est une réaction.

2.4 L'interprétation de la liberté de la volonté en termes de commandement et de force

Nous avons souligné que la liberté de la volonté ne signifie pas se trouver dans un état indifférent ou non-intentionnel devant les différentes possibilités de choix ou plus simplement, il ne s'agit pas d'une liberté de choisir. Mais c'est un état de plaisir qui accompagne l'acte de choisir et d'exécuter son choix. Les affirmations suivantes qui se trouvent dans *Par-delà bien et mal* nous fournissent davantage de renseignements à propos de cet état de plaisir.

« *Ce qu'on appelle "liberté de la volonté" est essentiellement l'affect de supériorité à l'égard de celui qui doit obéir : "je suis libre, 'il' doit obéir" – cette*

¹²⁰ GM, Deuxième traité, §21.

¹²¹ GM, Deuxième traité, §24.

*conscience [Bewusstsein] habite toute volonté, et de la même manière cette attention tendue, ce regard droit qui fixe un point unique à l'exclusion de toute autre chose, cette évaluation inconditionnée "c'est désormais telle chose et rien d'autre qui est nécessaire", cette certitude intime qu'on sera obéi, et tout ce qui fait encore partie de l'état de ce qui ordonne. [...] "Liberté de la volonté" – voilà le mot dont on désigne cet état de plaisir multiple de celui qui veut, qui ordonne et qui simultanément se pose comme identique à celui qui exécute, - qui, en tant que tel, jouit de triompher des résistances, mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles. »*¹²²

Pour l'homme, choisir est commander, chaque choix est un commandement à « quelque chose » en lui-même ; l'homme « se sent » libre lorsqu'il est capable de commander à soi-même, lorsqu'il fait un choix en excluant les autres ; cependant, le choix lui-même n'est pas un choix libre, c'est-à-dire isolé de toute détermination historico-sociale de l'individu, qui, à son tour, détermine son organisation pulsionnelle. Le choix est une préférence conforme à la hiérarchie effectuée dans l'organisation pulsionnelle de l'individu. Ainsi Nietzsche, en dévoilant le rapport entre la liberté de la volonté et un certain état sentimental de l'homme, refuse encore une fois l'appréhension métaphysique de ce concept, qui signifie d'être *causa sui* de toutes ses décisions et actions pour un sujet monadique.

En outre, dans le *Gai savoir*, Nietzsche fait une distinction cruciale entre « la cause de l'agir » en général et « la cause de l'agir de telle ou telle manière » ou « de l'agir-en-visant » un but,¹²³ qui peut nous guider dans l'élaboration de la liberté de la volonté sous un angle différent. Cette distinction formulée en termes de force accumulée derrière l'agir démontre que faire un choix entre diverses options est secondaire au regard de l'agir en général. Nietzsche interprète l'espèce de cause derrière l'acte en général comme « un quantum de force accumulée qui attend d'être utilisée de n'importe quelle manière, dans n'importe quel but »,¹²⁴ en revanche, celle derrière l'acte de choisir la direction de l'acte n'est que « quelque chose de tout à fait insignifiant comparé à cette force [à la force derrière l'agir en général], un petit hasard la plupart du temps, conformément auquel ce quantum "déclenche"

¹²² PDM, §19.

¹²³ GS, §360.

¹²⁴ GS, §360.

désormais une manière unique et déterminée ». ¹²⁵ Toutefois, on s'est habitué à voir dans le but de l'acte « *la force de propulsion* » qui est en fait derrière l'agir en général. ¹²⁶ Tandis que derrière le but de l'acte, autrement dit derrière le choix de la direction de l'acte, se trouve une « *force directrice* », une force relativement gratuite et arbitraire, presque indifférente comparée « *au formidable quantum de force qui fait pression* » pour agir en général. ¹²⁷

Il s'ensuit donc que la considération erronée de la liberté de la volonté en tant qu'indifférence intentionnelle envers les diverses alternatives d'action est également liée à la confusion des deux types de forces, la force de propulsion et la force directrice. En effet, chez Nietzsche on retrouve ce désir de mettre l'accent sur l'intensité de la force au détriment de son objet dès *Humain, trop humain* et ce, jusqu'à la *Généalogie de la morale*. C'est la force de propulsion – consumée d'une manière ou d'une autre – qui pousse l'homme à agir. C'est cette force qui constitue la vraie condition de l'émergence d'un choix ou d'une décision, non pas en déterminant une direction spécifique pour l'action, c'est-à-dire en déterminant spécifiquement le choix, mais en stimulant l'affect du commandement chez l'homme, en le poussant à commander. De même, dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche admet que ce « *quantum de force est autant un quantum de pulsion, de volonté, d'action, - bien mieux, il est tout entier cette pulsion, ce vouloir, cette action mêmes* ». ¹²⁸ Ainsi, en partant de l'interprétation de l'acte en termes de forces, on peut reconstituer la notion de liberté de la volonté dans le cadre nietzschéen en tant que degré du sentiment de liberté que détermine l'intensité de la force de propulsion accumulée.

Nietzsche, par sa conception de liberté et sa critique de la causalité et du sujet, détruit l'opposition de la volonté libre et non-libre ; il ne s'agit plus d'une telle opposition, mais du degré de force de la volonté – c'est-à-dire du degré de la force des constituants de la volonté, qui est au fond une synthèse – « *dans la vie réelle, on n'a affaire qu'à des volontés fortes et faibles.* » ¹²⁹ Ceci indique que la volonté non-

¹²⁵ GS, §360.

¹²⁶ GS, §360.

¹²⁷ GS, §360.

¹²⁸ GM, Premier traité, §13.

¹²⁹ PDM, §21.

libre est tout aussi problématique que la volonté libre : « la “volonté non-libre” est mythologie »¹³⁰ et elle « résulte d’une application abusive de la cause et de l’effet »,¹³¹ considérée comme une erreur méthodique de la philosophie traditionnelle comme nous venons de préciser dans le chapitre précédent. Cette erreur est reformulée comme la chosification des purs concepts dans *Par-delà bien et mal*, tandis que selon Nietzsche un pur concept est une « fiction conventionnelle » destinée « à désigner ou à permettre un accord, mais non pas à expliquer ».¹³² Au contraire, ce sont les concepts purs eux-mêmes qui ont besoin d’explications.

¹³⁰ PDM, §21.

¹³¹ PDM, §21.

¹³² PDM, §21.

CHAPITRE 3

LA DÉCISION SELON NIETZSCHE

Ce chapitre est consacré à l'analyse de la décision dans ses divers aspects au sein de la philosophie de Nietzsche. Nous décélérons d'abord le statut « dégradé » de la délibération dans le procès décisionnel tel qu'il est formulé dans l'*Aurore*, en comparaison avec le statut et le rôle de la délibération selon Thomas Hobbes. Nous spécifierons ainsi les similarités et les différences entre les deux points de vue et en déduiront les indices à propos de la formation et de la structure d'une décision singulière selon Nietzsche. Nous verrons que selon l'interprétation nietzschéenne chaque décision singulière désigne une pluralité bidimensionnelle : une pluralité dans l'instant de décision et une pluralité sur l'horizon temporel du procès décisionnel. Cette constatation sera notre point de départ pour formuler une généalogie de la décision dans le chapitre suivant.

Nous livrerons ensuite une analyse compréhensive de la décision selon les traitements de diverses œuvres de Nietzsche, notamment selon *Par-delà bien et mal*. Toutefois, avant d'effectuer cette analyse, nous exposerons préalablement la « théorie » aristotélicienne de décision en nous attardant particulièrement sur les deux interprétations opposées de cette théorie. Notre but n'est pas de nous engager dans une discussion sur la théorie aristotélicienne mais de reformuler la décision selon Nietzsche au moyen d'une étude comparative. Les classifications et les définitions que nous fournissent la théorie systématique de décision développée par Aristote rendent plus clair l'élargissement de sens du concept de décision pour Nietzsche. Ayant de la sorte exposé et traité de la théorie d'Aristote, nous nous lancerons dans l'analyse du concept de décision chez Nietzsche par la détermination des caractéristiques de la « pulsion ». Nous nous pencherons alors sur le cas de l'homme moderne élaboré dans le paragraphe 200 de *Par-delà bien et mal* pour clarifier les rôles de l'héritage, de l'éducation et de l'élevage dans la configuration

pulsionnelle de l'homme, donc leur rôles dans la formation des décisions chez lui. L'évaluation de la notion de « *fatum* spirituel » et de son rapport avec l'hérédité constitue un autre aspect de notre analyse.

Nietzsche, à plusieurs reprises, souligne le statut secondaire de la raison dans la structure hiérarchique de la pensée. Nous indiquerons les deux rôles de la raison, confirmant par là-même son statut secondaire dans le procès décisionnel en comparaison avec l'approche aristotélicienne en la matière. À partir de ces rôles en question, nous proposerons une définition nietzschéenne de la décision « raisonnable ».

Après avoir livré les analyses à propos de la décision, nous essayerons ensuite d'établir un lien entre le problème de la décision et la morale. Le changement de l'orientation du problème de la morale chez Nietzsche en tant que « doctrine des rapports de domination » nous conduit à estimer le surgissement des décisions humaines comme un domaine d'étude de la généalogie de la morale, car dans le cadre de la psychologie nietzschéenne la décision désigne essentiellement la conséquence d'une chaîne de luttes pulsionnelles.

En dernier lieu, nous nous pencherons sur l'interprétation nietzschéenne de la vie autour de la volonté de puissance. En partant du fameux paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*, et de divers commentaires – notamment ceux de Wolfgang Müller-Lauter – nous tenterons d'évaluer les significations de l'usage au singulier et au pluriel du terme. On suivra l'articulation de la thèse de la volonté de puissance autour de la théorie des pulsions afin de s'interroger sur la possibilité de l'interprétation de la décision en termes de cette notion centrale de la philosophie de Nietzsche.

3.1 Qu'est-ce que la délibération ?

Nous avons mentionné plus haut que l'élaboration du concept de décision chez Nietzsche ne nous permettrait pas de considérer la délibération comme le moment où l'esprit s'interroge en pesant le pour et le contre par l'intervention de la connaissance et du jugement.¹³³ En effet, Nietzsche ne refuse pas l'existence d'un procès délibératif précédant l'action, mais, dans l'*Aurore*, il formule deux critiques majeures à ce propos qui résultent en un statut dégradé de la délibération dans le procès décisionnel.

« *Nous croyons être décidés à une action lorsque nous avons établi que les conséquences de celle-ci seront les plus favorables* ». ¹³⁴ Les critiques de Nietzsche à l'égard de la délibération consistent en la mise en lumière des deux présuppositions erronées de cette croyance.

La formulation ci-dessus implique que nous aurons toutes les conséquences possibles des diverses alternatives d'actions devant nous, et que ces alternatives nous permettront de faire une comparaison entre elles pour qu'on puisse décider de celle qui est la plus favorable. C'est la première présupposition à laquelle Nietzsche fait objection. Tout d'abord, selon Nietzsche, il n'est pas aisé de déterminer les conséquences possibles des diverses actions, on ne peut les déterminer qu'avec une grande difficulté.¹³⁵ Même si on les détermine, elles ne nous permettront guère de les peser « *les unes avec les autres sur la même balance* », ¹³⁶ car dans la majorité des cas, il y a des différences de qualité entre ces conséquences qui rendent impossible une telle comparaison.¹³⁷ Ainsi, Nietzsche souligne la difficulté d'effectuer un examen comparatif des conséquences possibles à cause du problème de l'incommensurabilité. De cette manière, selon Nietzsche, la première condition nécessaire à l'esprit pour qu'il puisse s'interroger en pesant le pour et le contre des alternatives n'est que très rarement remplie.

¹³³ Voir page 1.

¹³⁴ **Au**, §129.

¹³⁵ **Au**, §129.

¹³⁶ **Au**, §129.

¹³⁷ **Au**, §129.

À supposer que cette condition soit remplie à l'aide du hasard qui mettrait « *sur notre chemin des conséquences comparables entre elles* », c'est-à-dire que nous aurions devant nous une « *image des conséquences d'une action déterminée* », il nous restera un motif pour accomplir cette action.¹³⁸ Et selon Nietzsche, « *au moment où nous nous décidons à agir, nous sommes souvent déterminés par une catégorie de motif différente de celle de la catégorie décrite ici, celle qui fait partie de l'“image des conséquences”* ».¹³⁹ Ainsi, la deuxième présupposition à laquelle Nietzsche fait objection est celle qui considère qu'il y a précisément un motif unique pour accomplir l'action et qu'on est conscient de celui-ci. Or Nietzsche suppose que plusieurs facteurs de différents genres peuvent agir au moment de la décision, tels que « *le jeu habituel des forces* », « *la petite impulsion d'une personne que nous craignons, vénérons ou aimons* », « *la nonchalance qui préfère exécuter ce qui est sous la main* », « *l'éveil de l'imagination provoqué au moment décisif par un petit événement quelconque* », « *l'élément corporel qui se présente sans que l'on puisse déterminer* », « *l'humeur du moment* », « *une passion quelconque qui est, par hasard, prête à surgir* ».¹⁴⁰

De surcroît, la plupart du temps on connaît mal ou on ne connaît pas le vrai motif qui agit au moment de décision.¹⁴¹ Nietzsche souligne qu'entre ces derniers il peut se trouver « *une lutte, une mêlée, un soulèvement et une répression d'unités* », ainsi il s'agit d'une « *véritable “lutte des motifs”* » dont nous ne sommes pas conscients.¹⁴² En effet, la décision n'est pas prise selon notre identification consciente de ce qui est favorable pour nous, mais selon une combinaison complexe et imprévisible des événements inconscients. Cette compréhension de la décision n'est pas loin de celle d'Eduard von Hartmann à qui Nietzsche a emprunté une partie considérable de ses opinions sur le statut de l'inconscient : « *Il faut [...] affirmer que la décision de la volonté s'élabore dans la région de l'Inconscient ; que l'on n'en*

¹³⁸ **Au**, §129.

¹³⁹ **Au**, §129 (traduction modifiée).

¹⁴⁰ **Au**, §129.

¹⁴¹ **Au**, §129.

¹⁴² **Au**, §129 (traduction modifiée).

*voit que le résultat définitif, et au moment où l'application pratique en est faite par l'action. »*¹⁴³

Les évaluations dans l'*Aurore* nous montrent que Nietzsche refuse de concevoir la délibération comme un processus purement mécanique, complet, isolé et soustrait de toute influence intérieure et extérieure qui pourraient résulter en des changements dans l'état pulsionnel ; il ne s'agit pas d'un processus clos sur lui-même ni d'un enchaînement des opérations logiques dans l'esprit dont on peut facilement et clairement déduire les conséquences possibles. Néanmoins, cela relève d'un processus incomplet, la plupart du temps difficile à finaliser contrairement à ce qu'on croit, c'est-à-dire qu'on n'arrive guère à déterminer les conséquences possibles des actes par la conscience délibérative qui ne peut opérer d'une façon indépendante des influences extérieures et intérieures. Il s'agit alors d'un enchevêtrement de divers éléments inconnus.

La constatation suivante de Nietzsche nous indique l'importance de cette analyse de décision dans le domaine moral :

*« Nous sommes, en effet, habitués à ne pas faire entrer en ligne de compte tous ces phénomènes inconscients et à ne nous imaginer la préparation d'un acte qu'en tant qu'elle est consciente : et c'est pourquoi nous confondons la lutte des motifs avec la comparaison des conséquences possibles de différentes actions, – une des confusions les plus riches en conséquences et les plus funestes pour le développement de la morale ! »*¹⁴⁴

La croyance erronée en un processus conscient et indépendant de délibération sous-entend également la responsabilité totale des individus en ce qui concerne leurs décisions. Ainsi, cette croyance est le fondement de toute morale. L'explicitation nietzschéenne du processus de décision qui dégrade le statut de délibération et qui

¹⁴³ Hartmann, **Philosophie de l'inconscient**, p. 200.

Nous élaborerons l'influence de Hartmann sur Nietzsche dans la section 2.1 de la Deuxième partie « L'inconscient est-il l'arrière-monde nietzschéen ? » où nous examinerons le statut d'instincts dans la philosophie de Nietzsche.

¹⁴⁴ **Au**, §129 (traduction modifiée).

énonce la domination de l'inconscient, constitue une partie de la « nouvelle connaissance » comme fondement théorique de l'amoralité.¹⁴⁵

L'exposition détaillée de la délibération dans le procès décisionnel qui se trouve dans l'*Aurore* nous évoque immédiatement l'analyse de Thomas Hobbes à ce propos, effectuée dans la première partie de *Léviathan*.¹⁴⁶ Même s'il existe des différences conceptuelles entre les deux expositions descriptives de délibération, il y a bien des similarités remarquables qui méritent une comparaison.

La première similarité se trouve dans la détermination des « éléments » qui sont en jeu dans le procès décisionnel et dans l'exposition du fonctionnement de ces éléments. La définition hobbesienne de la délibération est la suivante :

« *Quand, dans notre esprit, des Appétits, des Aversions, des Espoirs et des Craintes au sujet d'une seule et même chose se produisent alternativement, et quand diverses conséquences bonnes et mauvaises du fait de faire ou de ne pas faire [la chose en question nous] viennent successivement à la pensée, de telle sorte que tantôt nous [en] avons l'Appétit et tantôt l'Aversion, tantôt l'Espoir [de pouvoir la faire], tantôt [la Désespérance ou] la Crainte [de la tenter], la somme de tous ces Désirs, Aversions, Espoirs et Craintes se poursuivant jusqu'à ce que la chose soit faite ou jugée impossible est ce qu'on appelle DÉLIBÉRATION.* »¹⁴⁷

La compréhension nietzschéenne qui considère la délibération comme un enchevêtrement des éléments inconscients n'est pas loin de la description hobbesienne qui la conçoit comme la « *Succession alternante d'Appétits, d'Aversions, d'Espoirs et de Craintes* ». ¹⁴⁸ Tous les deux soulignent la pluralité des instances de diverses natures dans le procès de délibération.

¹⁴⁵ Nous examinerons les détails de la « nouvelle connaissance » dans la Deuxième partie de notre étude. Voir la section 1.1 intitulée « Intériorisation de la nouvelle connaissance ».

¹⁴⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Tome premier – De l'homme, traduction française en partie double d'après les textes anglais et latin originaux par R. Anthony, Paris, Marcel Giard & C^{ie}, 1921.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 82-83.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

Deuxièmement, Hobbes indique que, dans la délibération, la prévision des conséquences - bonnes ou mauvaises - renforce les appétits et les aversions, mais qu'on est rarement capable de voir la fin des suites de l'action dont nous délibérons et que cette fin « *dépend de la prévision d'une longue chaîne de conséquences* ». ¹⁴⁹ De cette manière, la tâche de la raison dans le procès décisionnel qui est exprimée comme « renforcement » des appétits et des aversions n'est, dans la plupart des cas, réalisable que d'une manière incomplète selon Hobbes. Dans les paragraphes précédents de cette section, nous avons vu que Nietzsche souligne la même difficulté dans la détermination des conséquences possibles d'une action. Nietzsche s'entend avec Hobbes sur la difficulté dans la détermination des conséquences possibles de l'action par l'intermédiaire de la raison et par conséquent sur la domination des instances psychologiques dans le procès décisionnel. ¹⁵⁰

Outre ces deux similarités remarquables entre les explicitations hobbesiennes et nietzschéennes de la délibération, il existe bien une distinction qui réside dans leurs évaluations de la dernière phase du procès délibératif. Hobbes distingue un dernier élément dans la délibération, « *aboutissant immédiatement à l'action* », et pouvant être un appétit ou un aversion. ¹⁵¹ Selon Hobbes, ce dernier appétit ou aversion est ce que nous nommons la volonté comme acte de vouloir. ¹⁵² Ainsi, dans *De la nature humaine* Hobbes indique clairement que « *[d]ans la délibération, le*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁰ Hobbes admet que la capacité de rechercher les conséquences d'une chose et les effets qu'on peut produire avec cette chose est une des facultés par laquelle l'homme emporte sur tous les autres animaux (Hobbes, *Léviathan*, p. 54.). D'autre part, il affirme que les bêtes aussi sont capables de délibérer, car la « *Succession alternante d'Appétits, d'Aversions, d'Espoirs et de Craintes ne se rencontre pas moins dans les autres Créatures vivantes que dans l'Homme* » (Hobbes, *Léviathan*, p. 83.). Il en découle que le renforcement des appétits et des aversions par l'anticipation de conséquences possibles de l'action constitue la seule différence entre les procès délibératifs de l'homme et des autres animaux. Soulignons encore une fois qu'il est généralement impossible pour la raison, d'anticiper d'une façon précise les conséquences de l'action selon Hobbes (selon Nietzsche aussi).

Hobbes ajoute un autre degré à la « supériorité » des hommes par rapport aux autres animaux en indiquant que l'homme « *peut à l'aide de mots ramener les conséquences qu'il trouve à des Règles générales appelées Théorèmes ou Aphorismes, c'est-à-dire qu'il peut [Raisonner ou] calculer non seulement les nombres, mais sur toutes les autres choses susceptibles d'être ajoutées les unes aux autres ou soustraites les unes des autres.* » (Hobbes, *Léviathan*, p. 54.) Mais ce privilège de l'homme est tempéré par le privilège de l'absurdité. Ainsi, l'homme, étant la seule créature douée de la capacité de faire des raisonnements, est en même temps la seule créature qui est sujette à l'absurdité. (Hobbes, *Léviathan*, p. 55.)

¹⁵¹ Hobbes, *Léviathan*, p. 84.

¹⁵² *Ibid.*

dernier désir, ainsi que la dernière crainte, se nomme volonté. Le dernier désir veut faire ou ne pas faire. Ainsi la volonté ou la dernière volonté sont la même chose ».¹⁵³

Il s'ensuit que Hobbes, tout en considérant la volonté comme ne relevant pas d'une faculté substantialisée, la réduit en dernier élément dans la succession des aversions et des appétits, autrement dit dans le procès délibératif. Pour sa part, Nietzsche, selon ses constats dans *l'Aurore*, ne laisse pas de côté la possibilité d'une mêlée de plusieurs facteurs agissant au moment final de décision. D'autre part, à l'instar de Hobbes, Nietzsche ne considère pas lui non plus la volonté comme une faculté substantialisée sans toutefois la réduire en un seul élément. Il l'interprète en fait comme une synthèse formée des éléments de natures diverses : c'est un complexe de penser, de sentir et d'un affect.¹⁵⁴

En somme, selon Nietzsche, ce n'est pas seulement le procès de délibération qui est d'un caractère pluriel et complexe, mais aussi le moment de la décision. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'éviter d'identifier la spontanéité d'une décision singulière à l'unité de motif qui est en acte dans le moment où surgit la décision. Par conséquent, une analyse de la décision exige de prendre en compte non seulement la pluralité dans les processus historiques qui préparent les conditions du surgissement de la décision mais aussi la pluralité des facteurs dans le moment de décision.

3.2 La décision au sens nietzschéen¹⁵⁵

La comparaison entre les descriptions hobbesienne et nietzschéenne de délibération nous a servi à déterminer une caractéristique importante concernant le processus de décision chez Nietzsche : la pluralité dynamique et relationnelle des facteurs agissant dans l'instant de décision. Avant de livrer une analyse détaillée de

¹⁵³ Thomas Hobbes, **De la nature humaine**, 4^e édition, traduction du baron d'Holbach, introduction de Émilienne Naert, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, Chapitre XII, §2.

¹⁵⁴ Pour une exposition détaillée des éléments qui forment la volonté voir la section 1.1 de la Première partie intitulée « Le vouloir et la volonté ».

¹⁵⁵ Mon article intitulé « *The Concept of Decision in Nietzsche's Theory of Drives* » contenant la version modifiée des sections 3.2 et 3.3 est en cours de publication dans **Contemporary Work on Humanities**, Peter Lang International Academic Publishers.

la signification et de la portée du concept de décision chez Nietzsche dans cette section, nous comptons d'abord élaborer la manière dont Aristote conceptualise la décision notamment dans l'*Éthique à Nicomaque*, ouvrage qui va nous servir à mieux dévoiler et formuler la portée du concept de décision chez Nietzsche et le rôle de la raison dans le procès décisionnel.

Aristote est le premier philosophe qui a développé une théorie systématique de « décision » [*prohairesis*]. Ses évaluations sur la décision dans l'*Éthique à Nicomaque* démontrent que « la décision est la notion clef qui se situe à la charnière de l'éthique et de la psychologie »¹⁵⁶ d'Aristote, car il définit la vertu morale comme « un état décisionnel [*hexis prohairesis*] »¹⁵⁷ et décrit la décision comme « une chose intimement liée à la vertu et c'est elle qui permet de juger les traits du caractère, mieux que ne le peuvent les actions ».¹⁵⁸ Pour que les actions que produisent les vertus soient « des actions de justice ou de tempérance », l'agent qui les exécute « doit savoir ce qu'il exécute ; ensuite, le décider [*prohairoumenos*] et, ce faisant, vouloir les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes [*kai prohairoumenos di' auta*] ; enfin, troisièmement, agir dans une disposition ferme et inébranlable. »¹⁵⁹ Ainsi, la décision en tant qu'acte volontaire [*to hekousion*]¹⁶⁰ est le trait distinctif de l'acte vertueuse et non-vertueuse : « lorsqu'on fait du tort à la suite d'une décision, on est quelque'un d'injuste et méchant. »¹⁶¹

Pour Aristote, « la décision est soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif »¹⁶² ou bien « un désir délibératif [*orexis bouleutikê*] ».¹⁶³ Elle a donc « pour point de départ le désir et la raison qui a un objectif ».¹⁶⁴ Il ressort que chez Aristote toute décision présuppose la délibération [*bouleusis*], « [d]ailleurs le mot “décidé” [*prohaireton*] suggère apparemment aussi qu'il s'agit d'une chose qu'on

¹⁵⁶ Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p. 73.

¹⁵⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Flammarion, 2004, [1106b35].

¹⁵⁸ *Ibid.*, [1111b6].

¹⁵⁹ *Ibid.*, [1105a30].

¹⁶⁰ *Ibid.*, [1111b7].

¹⁶¹ *Ibid.*, [1135b25].

¹⁶² *Ibid.*, [1139b4].

¹⁶³ *Ibid.*, [1139a24].

Voir aussi la formulation de *Métaphysique* : « j'entends par là [la décision] le désir ou le choix [aireô] délibéré » (Aristote, *Métaphysique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, [1048a11].)

¹⁶⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, [1112a15].

choisit [-haireton] avant [pro-] toute autre. »¹⁶⁵ L'homme qui juge « à l'issue de délibération » désire « dans le sens de la délibération ». ¹⁶⁶

Aristote, dans *Éthique à Nicomaque*, distingue la « décision » d'autres notions qui « risquent » d'être confondues avec elle, telles que l'« *appétit* », l'« *ardeur* », le « *souhait [boulêsis]* » ou l'« *opinion [doxa]* ». ¹⁶⁷ Il convient regarder de plus près la démarcation entre la décision et les notions mentionnées pour mieux tracer les contours du concept de décision chez Aristote.

La décision n'est pas l'appétit ou l'ardeur car tous deux sont partagés par les animaux non-rationnels, et ceci n'est pas le cas pour la décision. ¹⁶⁸ « *Et la décision est encore moins l'ardeur, car ce qu'on fait sous l'impulsion de l'ardeur est ce qui semble le moins décidé.* » ¹⁶⁹ On déduit encore une fois que pour Aristote, la raison en tant qu'instrument délibératif est non seulement définitivement impliquée dans le procès décisionnel, mais en plus, elle en joue le rôle essentiel.

Quant aux différences entre l'opinion et la décision, Aristote souligne qu'elles diffèrent l'une de l'autre, tout d'abord, en termes de l'objet : on peut avoir des opinions sur n'importe quoi, y compris des choses éternelles ou des choses impossibles, tandis qu'on ne décide que sur des choses qui dépendent de nous-mêmes. ¹⁷⁰ Les traits distinctifs d'une opinion sont « *de l'ordre du vrai ou du faux* » alors que ceux d'une décision sont de « *l'ordre du bon ou du mauvais* ». ¹⁷¹ De plus, Aristote range « *l'opinion du côté de la simple connaissance, alors que la décision est éclairée par elle* ». ¹⁷² Donc, chez Aristote, l'opinion se signale par une sorte de passivité ou de neutralité lorsqu'on la compare à la décision.

Aristote indique que le souhait a plus à voir avec la fin [*telos*], alors que la décision a à voir avec des choses propices à cette fin. ¹⁷³ Par exemple, « *nous*

¹⁶⁵ *Ibid.*, [1139a33].

¹⁶⁶ *Ibid.*, [1113a12].

¹⁶⁷ *Ibid.*, [1111b11].

¹⁶⁸ *Ibid.*, [1111b12].

¹⁶⁹ *Ibid.*, [1111b17].

¹⁷⁰ *Ibid.*, [1111b32].

¹⁷¹ *Ibid.*, [1111b34].

¹⁷² Richard Bodéüs, éd., Aristote, *Éthique à Nicomaque*, note 1, p. 143.

¹⁷³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, [1111b25].

souhaitons avoir la santé, mais nous décidons les actes par lesquels nous l'aurons » ou bien « *[n]ous souhaitons [...]être heureux et nous en exprimons le souhait, mais dire “nous le décidons”, ça sonne faux.* », car, dans l'ensemble, selon Aristote la décision semble porter sur des choses qui dépendent de nous.¹⁷⁴ Par conséquent, « *l'objet de délibération* » n'est pas la « *fin* » mais « *les actes qui permettent de l'atteindre* » :¹⁷⁵ « *nous ne délibérons pas des fins, mais des moyens pour y parvenir* ». ¹⁷⁶ Les fins ne dépendent pas de nous, nous ne délibérons pas sur les fins, on ne peut donc pas considérer les fins comme des décisions du fait que nous délibérons et décidons sur des choses qui dépendent de nous. Il s'ensuit qu'Aristote instrumentalise la décision, par conséquent la délibération aussi, du moins selon la grande partie de ses constats dans l'*Éthique à Nicomaque*. Le procès décisionnel s'y affiche comme une étape intermédiaire dans le but d'arriver à la fin souhaitée qui n'est elle-même l'objet de décision. « *Délibérer c'est saisir les moyens en vue de cette fin donnée, et les mettre immédiatement en pratique. Dans la délibération le sujet articule ensemble des règles générales, qui peuvent être purement théoriques, et, comme telles, fruits d'une recherche d'“éthique théorique”, et des considérations d'opportunité.* »¹⁷⁷

Les constats de l'*Éthique à Nicomaque* permettent de conceptualiser l'approche aristotélicienne au concept de décision d'une perspective relativement étroite, considérée comme « instrumentaliste ». ¹⁷⁸ Pourtant, bien qu'Aristote, dans les passages cités de l'*Éthique à Nicomaque*, exclue clairement de domaine de la décision les fins, on trouve d'autres passages dans son œuvre qui semblent contredire l'argument qu'on vient d'élaborer. Par exemple dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote dit :

¹⁷⁴ *Ibid.*, [1111b26].

¹⁷⁵ *Ibid.*, [1111b32].

¹⁷⁶ *Ibid.*, [1112b12].

¹⁷⁷ Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p. 73-74.

¹⁷⁸ Par le terme « instrumentalisme » nous nous référons à la doctrine selon laquelle le choix des instruments nécessaires pour réaliser nos fins peut être plus ou moins rationnel, mais nos fins elles-mêmes ne peuvent pas être considérées comme telles. (Christoph Fehige, « *Instrumentalism* », dans *Varieties of Practical Reasoning*, édité par Elijah Millgram, Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2001, p. 49.) Pour cette façon de faire ressortir l'idée derrière l'interprétation instrumentaliste de la décision chez Aristote, voir Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford : Clarendon Press, 1988, p. 335-336.

« [...] La réflexion sur ces points nous amène donc à dire que tout être capable de vivre selon son propre dessein [zên kata tên hautou prohairesin] doit se fixer un but pour bien vivre : honneur, gloire, richesse ou culture et, les yeux fixés sur lui, il posera tous ses actes (car | ne pas ordonner sa vie à une fin est vraiment un signe de grande sottise) ; il faut donc avant tout déterminer d'abord en soi-même, sans précipitation et sans négligence, ce qui en nous constitue le bien vivre et ce sans quoi les hommes ne sauraient y accéder »¹⁷⁹

Quant à l'objet de délibération et de décision aristotéliennes¹⁸⁰ on détient des évidences textuelles permettant de défendre deux perspectives opposées : la perspective instrumentaliste qui considère la décision sous forme instrumentale comme procès de spécification des moyens qui produiront la fin – qui a donc comme objet les instruments possibles pour arriver à la fin –, ou la perspective non-instrumentaliste qui estime la décision sous forme de procès de spécification de fin – qui a donc comme objet la fin elle-même –.¹⁸¹ Pourtant, il faut remarquer que ces

¹⁷⁹ Aristote, *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Quatrième tirage, 1997, [1214b5].

¹⁸⁰ « [...] objet de délibération ou objet de décision, cela revient au même, sauf que se trouve déjà déterminé ce qui est objet de décision puisque ce dernier est l'acte qui, à l'issue de la délibération, a été jugé préférable » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, [1113a3].)

¹⁸¹ Karen Margerethe Nielsen, « *Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives* », dans *The Philosophical Review*, vol. 120, n° 3 [juillet] 2011, p. 404.

La question controversée de « l'instrumentalisation de la décision chez Aristote » est soigneusement élaborée par Karen Margerethe Nielsen dans son article cité, qui est dédié à l'interrogation de la délibération chez Aristote. Nielsen ne refuse pas la formulation de William Francis Ross Hardie qui propose que la décision se réfère à quelque chose qui se passe dans un homme, ou dans l'esprit d'un homme, immédiatement avant ou justement quand il agit (William Francis Ross Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford : Clarendon Press, 1980, p. 161.). Et elle admet, conséquemment, que le sens de la décision en tant que cause efficace de l'action est le sens principal dans l'*Éthique à Nicomaque*. En effet, cette formulation est concordante avec celle de *De l'âme* aussi : « ce n'est [...] pas [...] visiblement que s'effectue l'action motrice de l'âme sur le vivant, mais par le truchement d'une sorte de décision et de pensée. » (Aristote, *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993, [406b24].) Cependant, Nielsen, en se référant principalement au passage de l'*Éthique à Eudème* que nous avons cité [1214b5] suggère que la décision peut être également considérée comme une fin, vu qu'Aristote utilise occasionnellement ce terme afin de désigner une préférence générale de l'homme dans la vie ou un désir d'un type de vie (Nielsen, « *Deliberation as Inquiry...* », p. 406-407.). Compte tenu de ce qui précède, Nielsen avance que la délibération aristotélienne peut prendre les deux formes que nous avons remarquées : instrumentaliste et non-instrumentaliste (Nielsen, « *Deliberation as Inquiry...* », p. 404.), et elle en conclut que la seule fin sur laquelle l'homme ne délibère pas est le bonheur (Nielsen, « *Deliberation as Inquiry...* », p. 404.). Ainsi, elle s'accorde avec David Wiggins qui avance qu'on peut délibérer sur « des » fins qui sont des constituants de « la » fin ultime – le bonheur – selon Aristote. (David Wiggins, « *Deliberation and Practical Reason*, dans *Varieties of Practical Reasoning*, édité par Elijah Millgram, Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2001, p. 283. [La première version de l'article est publiée dans *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-1976).]) Voir aussi l'article suivante qui est pour l'interprétation instrumentaliste de la délibération chez Aristote : Aurel Kolnai, « *Deliberation Is of Ends* », dans *Varieties of Practical Reasoning*, édité par Elijah Millgram,

évidences textuelles ne sont pas équilibrées. Aristote, dans son explicitation « systématique » de la décision dans l'*Éthique à Nicomaque* exclut les fins du domaine de la décision et il souligne ce fait plusieurs fois avec assez de clarté.

D'autre part, la distinction de l'instrumentalisation et non-instrumentalisation de la décision chez Aristote est d'importance pour notre étude étant donné qu'elle nous fournit une analyse critique du cadre théorique de la décision. Comme nous l'avons indiqué plusieurs fois plus haut, Nietzsche ne présente pas un tel cadre théorique à ce propos. En effet, ce qui est crucial dans son discours est la formation des instances inconscientes chez l'individu. Il insiste alors sur la dimension temporelle de la genèse des décisions singulières, et ne s'intéresse pas vraiment à fournir un ensemble de définitions des notions dont il fait usage. Néanmoins, nous verrons que Nietzsche utilise le verbe « décider » de telle sorte qu'il englobe à la fois la perspective instrumentaliste et non-instrumentaliste. Parce que chez Nietzsche, la notion de décision ne signale pas un rapport immédiat à l'« individu qui décide ». En effet Nietzsche n'objecterait pas à Aristote qui admet que nos fins ne dépendent pas de nous. Mais, la non-personnalisation des fins n'empêche pas Nietzsche de les dénommer « décisions ». Par ailleurs, Nietzsche objecterait à Aristote à propos de la personnalisation des décisions – non pas des fins – censées être dépendant de nous.

Le constat le plus fondamental que l'on peut faire sur le concept de décision chez Nietzsche est que chaque décision singulière découle de l'organisation pulsionnelle de l'homme. Ce constat sur la genèse des décisions, bien que fondamental, demeure trop général. C'est pour cette raison qu'il ne peut être qu'un point de départ pour une analyse compréhensive de la décision. De plus, il ne nous dit presque rien sur la signification ou la portée du concept de décision dans le langage nietzschéen. Nonobstant cela, c'est par ce constat général que nous commencerons à interroger la décision chez Nietzsche car on n'y trouve pas une théorie systématique comme Aristote. En effet, notre point de départ ne sera pas une définition ou une classification à propos des décisions, mais la notion de pulsion et d'autres notions qui font parties de l'élaboration nietzschéenne de l'inconscient.

Nietzsche conçoit les pulsions comme des instances qui sont théoriquement aptes à subir des changements qualitatifs : une pulsion héritée peut apprendre « à s'abaisser », « à se soumettre », « à se purifier et à s'aiguiser ». ¹⁸² Ce ne sont pas des changements qui se produisent spontanément et *causa sui* mais qui résultent de tous les types de rapports que l'homme entretient avec le monde extérieur – y compris l'élevage [*Züchtung*] et l'éducation [*Erziehung*] de l'individu – et des rapports que cette pulsion particulière entretient avec les autres pulsions, d'où la formulation de l'homme en tant que guerre des pulsions. Chaque pulsion cherche à dominer et à jouer le maître « par nature » ; ainsi, les rapports pulsionnels au sein d'un individu sont des rapports dynamiques et violents. Ces rapports déterminent la configuration pulsionnelle de l'individu d'où découlent ses décisions à différents niveaux et temporalités.

Pour clarifier davantage les rôles de l'héritage et de l'élevage dans la configuration pulsionnelle d'un individu, penchons-nous sur le paragraphe 200 de *Par-delà bien et mal* où Nietzsche évalue un cas particulier, celui de l'homme des cultures tardives en tant que « *dépositaire de l'héritage de provenances multiples, c'est-à-dire, de pulsions et de critères de valeur opposés.* » ¹⁸³

Nietzsche estime qu'un tel homme sera en moyenne un homme faible dont l'aspiration la plus fondamentale ne sera que de mettre « *un terme à la guerre qu'il est* » ; il va concevoir le bonheur « *principalement comme le bonheur du repos, de l'absence de trouble, de satiété, de l'unité finalement ralliée* ». ¹⁸⁴ Mais, il peut aussi en être autrement : si dans une telle nature, à savoir dans une nature dépositaire de pulsions et de critères de valeur opposés, « *l'opposition et la guerre agissent comme une excitation et une stimulation de plus à vivre –, et si d'autre part, à ses pulsions puissantes et irréconciliables s'ajoutent également, par héritage et à force d'élevage, la virtuosité et la finesse véritables dans l'art de se faire la guerre à soi-même, donc la maîtrise de soi, la duperie de soi : alors naissent ces hommes magiques,*

¹⁸² PDM, §189.

¹⁸³ PDM, §200.

¹⁸⁴ PDM, §200.

insaisissables et impénétrables, ces hommes en forme d'énigmes qui sont prédestinés à la victoire et à la séduction ». ¹⁸⁵

Il s'agit donc de deux types d'hommes qui résultent de mêmes causes : ¹⁸⁶ nommons-les « l'homme faible » ou « l'homme prédestiné à la victoire ». Et il existe deux conditions pour que l'homme en question ne soit pas un homme faible, mais prédestiné à la victoire.

Premièrement, il faut que l'opposition des pulsions agisse d'une certaine façon chez cet homme, à savoir, comme excitation et stimulation à vivre plus, et deuxièmement il faut qu'il se maîtrise avec virtuosité. Comme on vient de le voir, l'héritage et l'élevage ont un rôle déterminant dans l'accomplissement de la deuxième condition : c'est au moyen de la virtuosité acquise par l'héritage et la force de l'élevage qu'on peut contraindre les pulsions à s'abaisser, à se soumettre, à se purifier ou à s'aiguiser. Quant à l'accomplissement de la première condition, Nietzsche ne fournit pas de détail dans ce passage, il n'apporte pas de réponse à la question de « comment expliquer le fait que l'opposition des pulsions agisse de manière différente chez divers individus ? ». Cela peut-être parce que Nietzsche ne désire pas spéculer sur la logique à l'œuvre dans ces déterminations. Cependant, la notion de « *fatum spirituel* » ¹⁸⁷ dans *Par delà bien et mal* peut nous servir à saisir le point de vue nietzschéen à ce propos, qui à son tour, peut nous aider à formuler une réponse légitime à la question indiquée ci-dessus.

Nietzsche a recours à la notion de « *fatum spirituel* » lorsqu'il veut décrire « quelque chose » de fermement établi dans l'esprit, dont la structure et la logique intrinsèque sont obscures pour nous : « *Apprendre nous métamorphose [...] Mais, au fond de nous tout "en dessous", il y a assurément quelque chose qui se refuse à apprendre, un granit de fatum spirituel, de résolution [Entscheidung] et de réponse prédéterminées à des questions sélectionnées de manière prédéterminée* ». ¹⁸⁸ Vu sous cet angle, le *fatum spirituel* nietzschéen en tant qu'ensemble des pré-décisions de l'individu semble avoir un statut équivalent à la notion de fin (*telos*)

¹⁸⁵ PDM, §200.

¹⁸⁶ PDM, §200.

¹⁸⁷ PDM, §231.

¹⁸⁸ PDM, §231.

aristotélicienne, tant qu'elle est formulée selon l'interprétation instrumentaliste de la théorie aristotélicienne de décision, par le fait qu'elle désigne l'absence de délibération de l'individu et qu'elle n'est pas susceptible à modification. Pour Nietzsche, contrairement à ce qu'Aristote admet, un souhait ou une fin peut être considéré comme une décision, non pas parce qu'ils sont des produits de délibération, mais parce qu'ils sont, d'une manière ou d'autre, « formés ». L'historicité de la formation des pré-décisions qui va au-delà de l'historicité de l'individu n'empêche pas Nietzsche de les dénommer décisions. En effet, pour Nietzsche, la dimension non-individuelle de la formation des décisions est, en tout cas, au premier plan.

D'autre part, le fait que le *fatum* spirituel est quelque chose de formé nous signale que l'intervention de cette notion par Nietzsche n'est définitivement pas l'affirmation d'un regard religieux ou mystique ; il ne fait aucun doute qu'un tel regard est en dehors du contexte nietzschéen. Qu'est-ce qui incite alors Nietzsche à employer ce terme ?

Il est possible de répondre à cette question par référence à certains attributs qui peuvent être associés à cette notion ; le choix du terme « *fatum* » nous indique tout d'abord que Nietzsche présuppose un noyau de caractère immuable chez l'individu, et d'autre part, que ce noyau ne permet pas d'être expliqué ni d'être décrit d'une manière compréhensive. Conformément aux affirmations de Nietzsche, il s'ensuit que ce granit de *fatum* spirituel constitue une première couche de décisions ; plus précisément, c'est une couche formée de pré-décisions, celle qui est la plus solide et également la plus obscure pour nous quant à son fonctionnement. Mais, étant donné que la connaissance ne pourrait pas nous métamorphoser assez effectivement tant qu'on ne la rend pas instinctive, on peut admettre que Nietzsche conçoit le *fatum* spirituel comme quelque chose qui délimite la métamorphose spirituelle de l'individu, ainsi, il constitue la couche où sont déterminées les limites de l'incorporation des connaissances nouvellement acquises, et par conséquent ceux du potentiel de l'intériorisation des valeurs.

Pourtant, faire l'usage d'un terme tel que « noyau de caractère immuable » afin de décrire le *fatum* spirituel nietzschéen contient un risque considérable, ce terme

pouvant faire appel à un autre terme philosophique qui serait problématique dans le contexte nietzschéen, celui de « l'idée innée ». Il convient donc ici d'éviter une confusion.

Tout d'abord, il faut souligner que Nietzsche utilise le concept de *Entscheidung* (qui est généralement traduit en français par « décision » ou « résolution ») et non pas celui de l'idée ni de l'opinion lorsqu'il décrit les ingrédients du « granit de *fatum* spirituel ». Si on prend en considération l'insistance de Nietzsche sur l'historicité, il convient d'admettre qu'il assume que ces décisions sont « formées » au cours de l'histoire, qu'il s'agit donc d'une formation historique des décisions et non pas d'idées « données » ou produites spontanément. D'autre part, chaque individu est dans l'histoire, ce qui nous permet de dire que l'histoire de l'égo de chaque individu fait une partie de l'histoire qui est en devenir. Alors, nous composons tous un segment ou une branche limitée du devenir infini de l'histoire et l'historicité de nos décisions dépasse l'histoire de ce segment limité. Quand il s'agit d'un individu particulier, les décisions qui forment son *fatum* spirituel peuvent demeurer immuables au cours de l'intervalle limité de temps dans lequel il vit. Ceci ne signifie pas que ces décisions en question sont identiques pour tous les individus au cours de l'histoire. Mais il signifie une autre chose : il est probable que même par l'élevage, les décisions prédéterminées de l'homme, donc son *fatum* spirituel, ne pourraient pas être réformées. Cette présupposition nous conduit à évaluer l'élevage dans une perspective assez large, c'est-à-dire celle d'un processus censé excéder des générations car l'élevage d'une génération en vue de susciter l'apparition d'un certain type d'homme signifie, en même temps, de préparer l'héritage pour les générations ultérieures.¹⁸⁹

L'idée de *fatum* spirituel évoque certainement celle de l'hérédité quand il s'agit du contexte nietzschéen. C'est une partie de l'hérédité à laquelle il est impossible d'échapper :

¹⁸⁹ Comme le souligne à juste titre Fabien Jégoudez : « Une des principales conditions de l'élevage est la durée : le maintien d'un même d'éducation dans le temps afin de renforcer l'action de cette éducation, censée se déposer sous forme de strates successives au fil des générations. » (Fabien Jégoudez, « L'élevage de l'homme à la lumière de son éducation », dans **Noesis** [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/562>>, §21.)

« On ne peut effacer de l'âme d'un homme ce que ces ancêtres ont fait le plus volontiers et le plus constamment [...] il est absolument impossible qu'un homme n'ait pas dans le corps les qualités et les préférences de ses parents et de ses aïeux : quoique les apparences puissent donner le sentiment contraire. C'est là le problème de la race. À supposer que l'on connaisse quelque chose des parents, il est permis d'en inférer quelque chose pour l'enfant ». ¹⁹⁰

Ainsi, Nietzsche tend à concevoir le *fatum* spirituel presque comme un substrat hérité, une conséquence de la transmission intergénérationnelle ou transgénérationnelle, qui est impossible d'influencer par l'éducation ni même par l'élevage. ¹⁹¹ Cependant, de quoi hérite-t-on exactement, quel est le « matériel » de ce substrat hérité ? Selon Nietzsche, à long terme, ce sont plutôt les sentiments qui sont hérités, il indique que l'arrière-pensée ne se transmet pas une fois que « *l'habitude d'une action qui distingue devient héréditaire* ». ¹⁹² Nous pouvons conclure que ce qui importe dans la transmission transgénérationnelle c'est, à une grande échelle, la propagation des sentiments. On peut estimer ce fait comme une des raisons de la grande difficulté dans la reformation ou la modification de l'héritage de générations antérieures, car la modification d'un sentiment n'est possible que par l'excitation d'un autre sentiment, donc, il s'agit d'un procès plus complexe que d'exposer une connaissance théorique qui, seule, ne suffit pas d'exécuter « *l'assimilation et l'intégration d'une nouvelle régularité instinctive, d'un nouveau processus infraconscient* ». ¹⁹³

Les métaphores dont Nietzsche se sert dans le *Gai savoir* pour décrire l'homme peuvent nous éclairer davantage sur l'idée de *fatum* spirituel et sur son rapport à la connaissance. Nietzsche y exprime que les hommes ont « *tous en eux des jardins et des plantations cachées* », qu'ils sont tous « *des volcans en formation qui connaîtront leur heure d'éruption* », que « *nul ne [...] sait* » si l'« *heure d'éruption* »

¹⁹⁰ PDM, §264.

¹⁹¹ Ce constat nous montre l'influence apparente de la conception lamarckienne souvent résumée comme l'hérédité des caractères acquis sur Nietzsche. Pour une analyse détaillée de l'influence de Jean-Baptiste Lamarck dans les écrits de Nietzsche voir Richard Schacht, « *Nietzsche and Lamarckism* », dans *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, n° 2, 2013, p. 264-281.

¹⁹² Au, §30.

¹⁹³ Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris, Éditions Flammarion, 2008, p. 235.

est proche ou lointaine.¹⁹⁴ En outre, lorsque Nietzsche parle des hommes extraordinaires, il souligne souvent la transmission transgénérationnelle des forces ou des pulsions, interprétée comme une sorte d'« *atavisme d'un peuple ou de ses mœurs* ». ¹⁹⁵

Revenons à la question : comment expliquer le fait que l'opposition des pulsions agisse de manière différentes chez divers hommes ? À la suite de nos interprétations mentionnées ci-dessus, nous pouvons présupposer que le *fatum* spirituel contenant les pré-décisions humaines désigne également une certaine forme ou structure spirituelle dont les caractéristiques sont impénétrables de notre part. D'autre part, c'est cette structure qui constitue le champ de bataille pour les pulsions, et elle y a, par conséquent, une influence directrice. Certes, présupposer une structure spirituelle distinguée des instances inconscientes et de leur communication n'est possible qu'au niveau logique. Tous ces derniers devraient être considérés comme des entités indissociables ayant des relations réciproques entre eux. Ce n'est alors qu'un exercice interprétatif fondé sur les descriptions nietzschéennes afin d'esquisser le fonctionnement des pulsions.

Bien qu'on ait souligné la prééminence de l'hérédité dans le « monde des pulsions », il faudrait éviter de présumer son « autocratie absolue » dans la détermination des rapports pulsionnels de l'homme. L'hérédité a une influence à divers degrés aux différents niveaux de la lutte pulsionnelle. Nietzsche ne sous-estime pas les facteurs environnementaux et sociaux dans la « formation du caractère » ni le rôle de l'élevage. Par ailleurs, même s'il critique sévèrement l'éducation, il ne dénie pas son influence sur les pulsions. En effet, c'est cette même influence que Nietzsche critique.

L'éducation ne peut avoir qu'une influence limitée sur les pulsions lorsqu'on considère son rôle en comparaison avec l'hérédité ; de plus, cette influence, selon

¹⁹⁴ GS, §9.

¹⁹⁵ GS, §10.

Il faut souligner que le rôle de l'atavisme, c'est-à-dire, le poids du rôle des « pulsions anciennes » dans l'organisation pulsionnelle d'une génération dépend fortement de l'attitude envers les coutumes et les habitudes des générations passées : « *C'est principalement dans les lignées et dans les castes conservatrices d'un peuple que se produisent ces résonances de pulsions anciennes, alors qu'un tel atavisme est très peu probable là où les races, les habitudes, les appréciations de valeur changent trop rapidement.* » (GS, §10)

Nietzsche, est superficielle car « à l'aide de la meilleure éducation et formation, on ne parvient tout au plus qu'à faire illusion sur l'hérédité ».¹⁹⁶ Ainsi, dans l'*Aurore*, Nietzsche formule l'éducation comme « une continuation de la procréation [qui] est souvent une espèce de palliation ultérieure de celle-ci ».¹⁹⁷ En effet, l'éducation est reliée à la protection des valeurs transmises, elle constitue donc une entrave devant le questionnement de ces valeurs. Dans le *Gai savoir* Nietzsche expose le rôle et le statut de l'éducation d'une manière plus détaillée : l'éducation « cherche par une série d'attraits et d'avantages à incliner l'individu à une manière de penser et d'agir qui, une fois devenue habitude, pulsion et passion, règne en lui ».¹⁹⁸ Elle a la tâche de renforcer¹⁹⁹ les instances inconscientes qui sont en effet contraires à l'avantage ultime de l'individu, mais pour l'avantage du « plus grand bien commun »;²⁰⁰ de cette manière, elle vise à rendre l'individu plus commun. C'est pourquoi l'éducation fait l'éloge de certaines vertus, car, grâce à « la nature instrumentale » de celles-ci, elle fait en même temps « l'éloge de pulsions qui privent l'homme de son plus noble égoïsme et de sa plus haute force de protection de lui-même ».²⁰¹ Elle peut exciter les pulsions qui sont en effet nuisibles pour l'individu « sur le plan privé ».²⁰² Elle extirpe donc les passions dites égoïstes de l'individu, « toute société organisée assoupit les passions »,²⁰³ et l'éducation en est l'instrument le plus efficace.²⁰⁴

¹⁹⁶ **PDM**, §264.

¹⁹⁷ **Au**, §397.

¹⁹⁸ **GS**, §21.

¹⁹⁹ Un très bon exemple pour comprendre le rôle du « renforcement » de l'éducation en tant que continuation de la procréation : « ce qui était mensonge chez le père, devient conviction chez le fils ». (**Ac**, §55.)

²⁰⁰ **GS**, §21.

²⁰¹ **GS**, §21.

²⁰² **GS**, §21.

²⁰³ **GS**, §4.

²⁰⁴ Il convient ici de voir le suivant fragment posthume de 1883 pour une vue assez compréhensive sur l'évaluation nietzschéenne de l'éducation en rapport avec la société :

« [...] la société tue, torture, ravit la liberté, les biens ; exerce son pouvoir par les restrictions imposées dans l'éducation, par les écoles ; elle ment, trompe, traque (par le biais de la police) – rien de tout cela ne peut être considéré comme étant en soi mauvais. – La société veut sa conservation et sa continuation – ce n'est pas un but saint : elle entre en lutte pour ce faire contre d'autres sociétés. – C'est donc au nom de l'utilité que tout cela se produit. Mais c'est merveilleux ! Ce sont précisément ces actions que l'on doit considérer particulièrement dignes et respectables : en tant que "droit", moralité, conservation et procréation du bien. Le fait qu'alors l'utilité du grand nombre soit placée plus haut que celle de la minorité n'a de sens que si l'on présuppose que l'individu ne peut pas avoir plus de valeur que l'ensemble de la société ! Or, l'intention est d'emblée de ne pas laisser surgir de tels individus : il y a déjà là une représentation de l'homme que l'on adopte comme critère de la conservation du bien commun. Le présupposé de la société doit être qu'elle représente le type suprême de l'espèce "homme" et qu'elle en déduit le droit qu'elle s'accorde de combattre tout ce qui lui est hostile qu'elle dit être hostile en soi. – Sans cette croyance en soi, la société est "immorale" »

À l'éducation dont la rationalité exige la paralysie des pulsions « nobles » de l'individu Nietzsche oppose la notion d'élevage considéré « *comme un nouveau type d'éducation* ». ²⁰⁵ Celui-ci indique un long processus de culture et même d'implantation des instincts ²⁰⁶ qui correspondent aux valeurs suprêmes des hommes ; autrement dit, elle a pour tâche d'incorporer « un nouveau » savoir et de le rendre instinctif ²⁰⁷ au lieu de rester dans les « limites » de la moralité courante et de ne faire rien d'autre que d'affirmer la « rationalité » de l'ordre moral comme le fait l'éducation. Ainsi, au lieu « *d'assimiler un individu à un groupe* » comme le fait l'éducation, l'élevage vise à « *lui apprendre à s'affranchir des règles et des valeurs de tous les groupes, à chaque fois que l'augmentation de son pouvoir l'exige* ». ²⁰⁸

3.3 Le statut et les rôles de la raison dans le procès décisionnel

Les analyses de la section précédente démontrent qu'il est primordial de s'en tenir à la définition de l'homme comme « guerre des pulsions » afin de pouvoir faire une comparaison propre entre les influences de l'éducation et de l'élevage sur l'homme. L'organisation pulsionnelle de l'homme nous renvoie, encore une fois, à la notion de hiérarchie. Il s'agit d'une organisation hiérarchique ; il y a une ou plusieurs pulsions qui dominent, celles, par conséquent, qui se soumettent. La structure hiérarchique se montre non seulement dans l'organisation des pulsions mais aussi dans le rapport entre les pulsions, la raison et la conscience : « *À notre pulsion la*

dans tous les sens du terme. Mais c'est dans cette croyance qu'elle détermine tout d'abord ce qui doit être moral – c'est alors que cela a un sens ! » (FP IX, printemps-été 1883, 7 [240].)

²⁰⁵ Jégoudez, « L'élevage de l'homme à la lumière de son éducation », §1.

²⁰⁶ Nous comptons particulièrement élaborer ce sujet dans la section 2.3 de la Deuxième partie, intitulée « Le rapport mutuel entre le conscient et l'inconscient ».

²⁰⁷ GS, §11.

On peut estimer l'élevage comme un processus dont l'un des principes ultimes peut être exprimé en tant qu'antichristianisme par excellence :

« [...] il [le christianisme] a livré une guerre à mort contre ce type supérieur d'homme, il a excommunié tous les instincts fondamentaux de ce type, il a pris tous les instincts pour en faire le concentré du mal, le méchant : – l'homme fort comme le type du réprouvé, de l'« homme dépravé ». Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est faible, bas, raté, il a institué en idéal l'opposition aux instincts de conservation de la vie forte ; il a vicié la raison même des natures plus fortes en esprit, en enseignant à ressentir les valeurs les plus hautes de l'intellectualité comme pécheresses, comme trompeuses, comme des tentations. » (Ac, §5.)

Ainsi, c'est par l'intermédiaire de l'élevage qu'on peut surmonter les sentiments de la causalité, de la psychologie et de la téléologie imaginaires induits par la tradition chrétienne. (Ac, §15.)

²⁰⁸ Matthieu Kessler, « Nietzsche éducateur », dans **Noesis** [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/542>>, §19.

*plus forte, au tyran qui nous habite se soumet non seulement notre raison mais même notre conscience [Gewissen] ».*²⁰⁹ Que désigne exactement la soumission de la raison aux pulsions en général ? Dans les paragraphes suivants, nous nous pencherons sur les deux rôles différents de la raison dans la pensée en général et essayer d'en déduire la signification de la soumission de la raison aux pulsions.

Comme nous l'avons précédemment indiqué, dans la section 1.2 de la Première partie, intitulée « La causalité et la volonté en tant qu'instruments représentatifs de la psychologie », c'est au moyen de la raison qu'on arrive à construire la causalité en tant que fiction. Il s'agit d'un des rôles de la raison que Nietzsche constate : la raison fonctionne en tant qu'instrument de délibération qui construit des réalités fictives, cette construction est engagée par la domination d'une certaine pulsion. Ce rôle correspond à celui de la délibération chez Aristote selon la conception instrumentaliste, c'est-à-dire qu'on délibère afin d'arriver à un but déterminé.

En outre, chez Nietzsche, la raison comporte également le potentiel d'influencer l'organisation pulsionnelle de l'individu en essayant de contrebalancer les pulsions qui dominent avec une violence et une convoitise « *au moyen des autres pulsions* ».²¹⁰ Il s'ensuit que Nietzsche présuppose une sorte de communication entre la raison et les pulsions, et que la raison est capable d'exciter les pulsions jusqu'à un certain point. C'est grâce à cette aptitude de communication que la raison peut jouer son rôle régulateur dans la guerre des pulsions. Ce constat nous renseigne avec assez de clarté sur la signification d'une décision « raisonnable ». Celle-ci désigne l'intervention de la raison en tant que stimulateur des pulsions dominées contre celles qui dominent. Dans ce contexte, une décision raisonnable n'est pas une décision originellement déterminée par la raison, ce qui semble impossible selon Nietzsche car comme toute décision, elle découle également d'une certaine configuration pulsionnelle mais dans ce cas-là, la raison intervient dans le processus décisionnel d'une façon aussi efficace, jusqu'au point de modifier la configuration pulsionnelle en excitant une ou plusieurs pulsions. Ce rôle de la raison diffère de l'autre comme instrument de délibération entraîné par une configuration pulsionnelle déterminée. Pourtant, dans les deux cas, la position accidentelle de la raison est soulignée par

²⁰⁹ PDM, §158.

²¹⁰ GS, §21.

Nietzsche. Il ne s'agit pas d'un antagonisme entre la raison et les pulsions, mais d'une différence hiérarchique en ce qui concerne leur fonction. Cette différence révèle que ce sont les pulsions qui orientent l'activité de la raison, que la raison n'a qu'un rôle secondaire dans l'ensemble de la pensée. C'est pourquoi Nietzsche formule la pensée comme guerre des pulsions et non pas comme guerre de la raison « et » ou « contre » des pulsions. De ce point de vue on peut admettre que Nietzsche a une position anti-aristotélicienne concernant le poids de la raison dans le procès décisionnel en général. Ceci ne soulève pas de question, car pour Aristote il n'y a pas de décision sans délibération, donc sans l'intervention du calcul de la raison, tandis que pour Nietzsche c'est d'ores et déjà dans la délibération que le rôle de la raison est dégradé.

La domination des instances inconscientes, dont « l'état pulsionnel » est une des interprétations dans le langage nietzschéen, s'affiche plus clairement dans le traitement du concept de pensée dans *Par-delà bien et mal*. Nietzsche y admet que la plus grande partie de la pensée consciente est « *clandestinement guidée et poussée dans les voies déterminées par les instincts* », qu'il faut donc « *ranger la plus grande partie de la pensée consciente parmi les activités instinctives* » ; même derrière toute logique et son « *apparente souveraineté de mouvement se trouvent des évaluations, pour parler plus clairement, des exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie* ». ²¹¹ Ce n'est pas seulement à l'arrière-plan des évaluations ou choix « spontanés » que Nietzsche assume une domination des instances inconscientes, mais aussi celle de la logique qui détermine le

²¹¹ PDM, §3.

On a observé plus haut que Nietzsche refuse d'évaluer la pulsion d'auto-conservation comme la pulsion cardinale de l'homme et qu'il l'évalue comme étant une des conséquences de la volonté de puissance. D'autre part, dans le *Gai savoir*, Nietzsche admet que l'instinct de « conservation de l'espèce » constitue l'essence de notre espèce à cause de raisons historiques :

« *Que je considère les hommes d'un œil bon ou méchant, je les vois toujours appliqués à une unique tâche, tous et chacun en particulier : faire ce qui sert la conservation de l'espèce humaine. Et ce, à vrai dire, non pas en vertu d'un sentiment d'amour pour cette espèce, mais simplement parce que rien n'est en eux plus ancien, plus fort, plus implacable, plus insurmontable que cet instinct. – parce que cet instinct est précisément l'essence de notre espèce et de notre troupeau.* » (GS, §1.)

En outre, comme on vient de le voir, c'est la « conservation d'une espèce déterminée de vie » qui importe dans la détermination de toute logique humaine selon la formulation de *Par-delà bien et mal* : « *Derrière toute logique aussi, et son apparente souveraineté de mouvement se trouvent des évaluations, pour parler plus clairement, des exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie. Que par exemple le déterminé ait plus de valeur que l'indéterminé, l'apparence moins de valeur que la "vérité" : des évaluations de ce type pourraient, en dépit de leur importance régulatrice pour nous, n'être cependant que des évaluations de surface, une certaine espèce de niaiserie, qui est peut-être bien nécessaire à la conservation du genre d'êtres que nous sommes.* » (PDM, §3.)

fonctionnement d'évaluations ou choix dits « délibératifs » en imposant un « “schéma” d'une fiction régulative » à la réalité, « qui permet de répondre à des nécessités pratiques (prévision, calcul, planification de l'action) ». ²¹² Résultat, choisir de faire une délibération afin de prendre une décision est quelque chose d'instinctif, de la même façon que se comporter rationnellement est un choix pulsionnel. De cette manière, dans le contexte nietzschéen, chaque décision particulière désigne une pluralité de décisions de différents niveaux, autrement dit les décisions particulières sont subordonnées aux décisions plus inclusives en tant qu'intentions générales. Le passage qui suit nous explique ce mécanisme d'une façon assez claire en s'appuyant sur une prémisse de Nietzsche à propos du lien entre sensation, pulsion et valeur.

« Quels groupes de sensations sont les plus prompts, au sein d'une âme, à s'éveiller, à prendre la parole, à donner des ordres, voilà ce qui décide [entscheidet] de l'ensemble de la hiérarchie des valeurs, ce qui détermine finalement sa table des biens. Les évaluations d'un homme révèlent quelque chose de la structure de son âme, et ce en quoi elle voit ses conditions de sa vie, sa nécessité propre. » ²¹³

Le passage suivant de *Par-delà bien et mal* contient un autre exemple d'un tel usage du verbe « décider » [entscheiden] dans le même contexte.

« Ce ne sont pas les œuvres, c'est la foi qui décide [entscheidet] ici, qui établit ici la hiérarchie, pour reprendre une vieille formule religieuse en un sens nouveau et plus profond : quelque certitude fondamentale que l'âme noble possède à son sujet, quelque chose qui ne se cherche pas, ne se trouve pas et peut-être ne se perd pas non plus. » ²¹⁴

Alors, les jugements de valeurs qui orientent les décisions sont considérés eux-mêmes comme des décisions par Nietzsche. Lorsqu'on prend en considération l'élargissement de sens de cette notion, on arrive à en déduire que chaque décision singulière est en effet une décision stratifiée ; autrement dit, chaque décision

²¹² Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Éditions Gallimard, 1993, p. 130.

²¹³ PDM, §268.

²¹⁴ PDM, §287.

singulière n'est que le dernier élément d'une séquence de décisions de différentes temporalités. On n'est, la plupart du temps, conscient que du dernier élément de cette séquence.

Il est donc clair que, chez Nietzsche, le concept de décision a une portée plus large comparé à celle de l'interprétation instrumentaliste de décision chez Aristote qui la formule comme un instrument pour arriver à des fins qui ne sont pas considérées comme des décisions. On peut légitimement admettre que ce qu'Aristote conceptualise comme « fin » est conceptualisé comme décision chez Nietzsche. Ainsi, la décision chez Nietzsche, considérée en termes de l'objet, est compatible à la fois avec l'interprétation instrumentaliste et non-instrumentaliste de la théorie aristotélicienne de décision. Il ne serait pas faux de dire que la portée du concept de décision nietzschéenne dépasse même celle de décision aristotélicienne vue sous l'angle à la fois instrumentaliste et non-instrumentaliste. En effet, Nietzsche objecterait à Aristote même à propos de la « fin ultime » de l'homme – « poursuivre le bonheur », qui n'est pas conçue comme une décision même par l'interprétation non-instrumentaliste de la théorie aristotélicienne de la décision – en suggérant que cette fin qui est considérée ultime n'est pas exemptée d'un changement au cours de l'histoire.

3.4 La décision en fonction de la morale en tant que problème central de la philosophie

Pourquoi la morale constitue-t-elle le problème central de la philosophie pour Nietzsche ? Pourquoi applique-t-il la généalogie en tant que méthode de philosopher dans ce domaine ? La réponse à ces questions réside dans la compréhension nietzschéenne de la morale qui diffère de celle des « *philosophes de la morale* ». ²¹⁵ Ces philosophes ont voulu fonder la morale mais ils l'ont tenue elle-même pour « donnée » dès qu'ils l'ont traitée comme science. ²¹⁶ Fonder la morale, c'est « *une forme savante de disposition à croire à la morale dominante, un nouveau mode d'expression de celle-ci, donc un état de fait existant lui-même au sein d'une*

²¹⁵ PDM, §186.

²¹⁶ PDM, §186.

moralité déterminée, voire en dernière analyse, une espèce de négation du fait que l'on puisse légitimement saisir cette morale comme problème ».²¹⁷ Alors que pour Nietzsche, c'est précisément cette croyance précise qu'il faut analyser ; donc, la généalogie de la morale a d'abord comme tâche la « mise en doute », la « vivisection de cette croyance précise ».²¹⁸ « [U]n champ d'activité immense » s'ouvre pour celui qui prend « les choses morales comme objet d'étude » : « Toutes les espèces de passions doivent être examinées une à une, suivies une à une à travers les époques, les peuples, les individus, grands et petits ; il faut mettre au jour toute leur raison, leurs appréciations de valeur et toutes leurs manières d'éclairer les choses. »²¹⁹ Nietzsche souligne encore une fois l'énorme étendue du domaine de la morale de la manière suivante : « Lorsque nous voyons une image nouvelle, nous la construisons d'emblée à l'aide de toutes les anciennes expériences que nous avons faites, suivant le degré de notre probité et de notre justice. Il n'y a pas d'expériences vécues qui ne soient morales, même dans le domaine de la perception sensorielle. »²²⁰

Il ressort que l'étude du domaine de la morale ne devient possible que par le rassemblement des matériaux historiques.²²¹ Ayant rempli cette condition préliminaire, il faut saisir et organiser conceptuellement les « sentiments et différences de valeur qui vivent, croissent, multiplient et périssent, – et peut-être tenter de mettre en évidence les configurations récurrentes les plus fréquentes de cette cristallisation vivante ».²²² C'est seulement au moyen de ces études laborieuses que l'on peut « préparer une typologie de la morale ».²²³

Ainsi, Nietzsche change radicalement l'orientation du problème de la morale pour la philosophie, en indiquant une nouveauté méthodique qui sert à comprendre,

²¹⁷ PDM, §186.

Selon Nietzsche, ce que Kant a voulu faire par son « impératif catégorique » est un exemple extrême de cette attitude. Kant n'a pas questionné la morale, mais il a essayé de fonder la morale pour chaque individu singulier sur un principe qui repose, selon Nietzsche, sur la présupposition suivante : « "ce qui en moi est respectable, c'est que je sais obéir, – et il ne doit pas en aller différemment pour vous et pour moi !" » (PDM, §187.) Dans la section 4.1 de la Deuxième partie, intitulée « L'éternel retour : une thèse cosmologique au service de la psychologie » nous allons particulièrement adresser le « problème » de l'impératif catégorique du point de vue de Nietzsche lors de notre étude comparative sur la pensée de l'éternel retour et l'impératif catégorique.

²¹⁸ PDM, §186.

²¹⁹ GS, §7.

²²⁰ GS, §114.

²²¹ PDM, §186.

²²² PDM, §186.

²²³ PDM, §186.

élaborer et dévoiler la morale d'un point de vue « amoral ». Une telle perspective nécessite « *une localisation à l'extérieur de la morale* »²²⁴ pour que les pensées générées au cours de cette élaboration ne soient pas « *des préjugés sur des préjugés* ».²²⁵ Selon Nietzsche, qui fait intervenir une nouvelle interprétation de la morale comme « *doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène de "vie"* », ²²⁶ faire une généalogie de la morale signifie effectuer une recherche profonde sur l'historicité de la hiérarchisation intrinsèque des valeurs en tenant compte de la structure des rapports dans cette hiérarchie qui s'impose comme « la dualité du commandement et de l'obéissance ». Comme nous l'avons précédemment cité dans la section 1.1 de la Première partie, intitulée « Le vouloir et la volonté », selon Nietzsche « *[d]ans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses "âmes"* », c'est pourquoi « *le vouloir en tant que tel doit être rangé dans la sphère de la morale* ».²²⁷ Donc, révéler les phases de l'évolution historique des composants du vouloir est une tâche pour la généalogie de la morale.

Tout discours moral vise à prescrire aux hommes une hiérarchie prédéterminée de valeurs. Ceci revient à imposer un état sentimental qui est censé pousser les hommes vers l'appropriation, l'intériorisation de ces valeurs, parce que les jugements moraux entraînent un sentiment de nécessité à propos des réponses fournies par la morale à la question « comment doit-on agir ? ». De cette manière, chaque discours moral comporte la tâche de susciter directement ou indirectement, ouvertement ou clandestinement, une certaine configuration pulsionnelle chez l'homme ; il veut être le maître de l'esprit, autrement dit, il veut « éduquer l'esprit ». Les jugements moraux, ainsi que toutes les décisions humaines ont une « préhistoire » dans les pulsions, inclinations, aversions, expériences et non-expériences de l'individu ;²²⁸ c'est une des tâches de la généalogie de la morale d'examiner cette préhistoire.²²⁹

²²⁴ GS, §380.

²²⁵ GS, §380.

²²⁶ PDM, §19.

²²⁷ PDM, §19.

²²⁸ GS, §335.

²²⁹ Le terme préhistoire a une signification spécifique pour Nietzsche. Lorsqu'il utilise l'expression de l'« époque préhistorique » il se réfère à la plus longue période de l'humanité (PDM, §32.). C'est cette époque primitive « *qui a fixé le caractère de l'humanité* », donc, c'est l'histoire de cette époque-là,

Cette étude critique est formulée par Michel Haar comme l'exercice de « *rapporter toute valeur à la direction originale (affirmative ou négative) du vouloir, à dévoiler le long lignage issu de cette orientation primitive, à détiiser la trame lointaine des rencontres ou des inventions de points d'appui plus tard figés en "valeurs"* ». ²³⁰ Nietzsche, par son étude généalogique tente de dévoiler les conditionnements historiques de l'esprit des divers « types » d'hommes qui constituent la société, et de découvrir le caractère hasardeux derrière les jugements moraux qui s'imposent comme nécessaire, comme des obligations. Pour entendre la différence essentielle entre la perspective nietzschéenne et celle des systèmes moraux, il convient de lire le fragment suivant datant de 1880-1881 : « *Tous les systèmes moraux qui disaient impérativement comment on devait agir ignoraient comment on agit – mais tous croyaient le savoir, comme le croit tout homme.* » ²³¹ Ainsi, la tâche primordiale de la généalogie de la morale est de répondre à la question « comment agit-on ? ». De cette manière, l'étude généalogique sert aussi à esquisser la configuration pulsionnelle du type de l'homme censé dépasser toutes les impératives de la morale.

La spécification du cadre de la morale en tant que domaine des rapports de domination – y compris les rapports entre les « sous-âmes » qui forment ce qu'on appelle individu – nous conduit à estimer la décision comme un concept situé dans le domaine de la morale du fait que toute séquence des décisions qui résulte en une décision finale consciente ou inconsciente signale en même temps une séquence des luttes pulsionnelles. Étant donné que chaque décision particulière représente une pluralité des décisions de différents niveaux ou que chaque décision particulière est une décision stratifiée ²³² on peut également la formuler en tant que chaîne des luttes pulsionnelles. Il ne s'agit certainement pas d'une seule chaîne de luttes pulsionnelles, mais d'une pluralité de dimensions, de processus qui coïncident, qui orientent ou désorientent et s'influencent les uns les autres. Ce qu'on dénomme une décision est alors le point final des séries de luttes enchevêtrées. L'analyse nietzschéenne de la morale ne nous expose pas les « mathématiques » de ces luttes pulsionnelles, cette tâche n'est réalisable que pour un être omniscient comme il l'indique dans *Humain*,

précédant l'histoire universelle, qui est l'« *histoire capitale, réelle et décisive* » (Au, §18.). Ce qui nous indique que la chronologie généalogique déborde la chronologie de la philosophie de l'histoire.

²³⁰ Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 29.

²³¹ **FP IV**, hiver 1880-1881, 9 [5].

²³² Voir la section 3.2 de la Première partie, intitulée « La décision au sens nietzschéen » pour le développement de cet argument.

*trop humain.*²³³ Mais, bien qu'il ne soit pas possible de saisir tous les détails de ce processus multidimensionnel, cette analyse constitue néanmoins le domaine d'étude pour comprendre le cadre et la logique générales du mécanisme des luttes pulsionnelles ; elle nous en fournit un panorama assez significatif.

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, Nietzsche effectue une étude de la typologie de la morale en se fondant sur une investigation des matériaux historiques. C'est pour cette raison que nous rencontrons divers « types » d'hommes dans son œuvre. Chaque type correspond à une organisation pulsionnelle déterminée. Compte tenu de la redéfinition de la morale en termes de rapports de domination des pulsions, chaque « organisation pulsionnelle » est également interprétable dans le domaine de la morale.

S'appuyant sur ses analyses de matériaux historiques en ce qui concerne le domaine de la morale, Nietzsche précise deux types, à savoir la morale des maîtres et la morale des esclaves :

*« En faisant route à travers les nombreuses morales, les plus subtiles comme les plus grossières, qui ont régné jusqu'à présent ou continuent de régner sur terre, j'ai trouvé certains traits qui revenaient ensemble avec régularité et se liaient les uns aux autres : jusqu'à ce que finissent par se révéler à moi deux types fondamentaux et qu'une différence fondamentale qui s'en dégage. Il y a une morale de maîtres et une morale d'esclaves ».*²³⁴

En suivant le discours nietzschéen sur la morale tant qu'elle est formulée autour de cette classification binaire on peut arriver à mieux comprendre les critiques de Nietzsche ainsi que ses projections à propos du surhumain.²³⁵ Mais aussi faut-il se

²³³ HTH, §106.

²³⁴ PDM, §260.

²³⁵ La projection nietzschéenne du « surhumain » est interprétée de plusieurs manières différentes par les commentateurs. Dirk R. Johnson, qui s'attaque au problème du surhumain dans sa relation avec l'approche darwinienne, classe ces commentateurs sous deux groupes. Le premier groupe voit la vision nietzschéenne du surhomme principalement en termes « scientifiques », donc pour eux, le surhomme représente essentiellement un type biologiquement élevé. Pour le deuxième groupe, le surhomme est la représentation d'une transcendance symbolique de l'homme moderne et l'« évolution » exprime une étape dialectique supérieure. Ce qui est commun à ces deux groupes d'interprétations, c'est une progression implicite d'un *continuum* évolutionniste à un stade supérieur

rendre compte qu'un même individu peut être assujetti à ces deux types fondamentaux de morale simultanément :

« [...] j'ajoute immédiatement que dans toutes les cultures supérieures et plus mélangées se font jour ainsi des tentatives de médiation des deux morales, plus fréquemment encore leur compénétration et leur mécompréhension mutuelle, voire parfois leur sévère juxtaposition – jusque dans un même homme, au sein d'une seule et unique âme ».²³⁶

Ainsi, Nietzsche formule la complexité et la pluralité des facteurs qui orientent les luttes pulsionnelles en termes de morales différentes. Parler de « la » morale d'un individu, lorsqu'il s'agit des hommes modernes, est une simplification qui consiste à postuler une des morales par lesquelles l'individu est déterminé comme sa morale unique. Le fait d'être déterminé par des morales différentes signifie que la hiérarchie suivant laquelle « les instincts les plus intimes de [la] nature humaine sont disposés »²³⁷ n'est pas fixe, au contraire, elle varie en fonction de la situation. C'est cette caractéristique qui rend imprévisible les actions de l'homme moderne. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche souligne fortement la pluralité des morales qui déterminent l'homme moderne :

« De même que deux soleils déterminent parfois, au royaume des étoiles, la trajectoire d'une unique planète, de même que dans certains cas, des soleils de couleur différente illuminent une unique planète, tantôt d'une lumière rouge, tantôt d'une lumière verte, puis la frappent de nouveau simultanément et l'inondent de lueurs multicolores : de même, nous, hommes modernes, nous sommes, en vertu de la mécanique compliquée de notre « ciel étoilé » - déterminés par des morales différentes, elles sont rarement univoques, - et il ne manque pas de cas où nous accomplissons des actions multicolores. »²³⁸

du développement humain. Johnson ajoute que de nombreuses interprétations reflètent souvent un hybride de ces deux positions, qui nous semble une perspective plus fidèle au discours nietzschéen. (Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 51.)

²³⁶ PDM, §260.

²³⁷ PDM, §6.

²³⁸ PDM, §215.

La complexité de l'homme moderne soulignée par Nietzsche, signifie également la difficulté de préparer la typologie de la morale chez les modernes, par conséquent, la complexité de la formation des décisions chez eux. De cette manière, on peut supposer que l'analyse de décisions singulières chez l'homme moderne exige tout d'abord la détermination des morales qui règne en lui, et ensuite les conditions extérieures qui influencent la guerre entre ces morales ; en tant que telle, elle semble relever d'une recherche bidimensionnelle.

3.5 Interpréter les vies organique et inorganique autour de la volonté de puissance

Comme nous l'avons souligné dans l'Introduction, Nietzsche refuse que les concepts fondamentaux de la philosophie traditionnelle soient formulés comme étant des certitudes immédiates. Ce refus signifie deux choses : premièrement, les concepts en question ne sont que des interprétations ; deuxièmement, en tant qu'interprétations, elles sont erronées,²³⁹ et elles conduisent à des conclusions erronées.

Quant à Nietzsche, il fonde son interprétation de la « vie » autour de la notion de « volonté de puissance ». Il donne plusieurs explications à propos de la signification de cette expression centrale en l'articulant à d'autres notions clés de sa philosophie, mais ne développe jamais « *une théorie scientifique de la volonté de puissance telle que cette théorie serait une théorie générale de la réalité* ».²⁴⁰ En effet, une telle tentative contredirait l'approche fondamentale de la philosophie nietzschéenne aux certitudes immédiates qu'on vient de noter. Si on veut demeurer fidèle à cette approche, on est contraint d'admettre que la volonté de puissance est, à la dernière analyse, une interprétation. Mais, en tant qu'interprétation, elle l'emporte sur les autres en terme de valeur par le fait qu'elle « *permet d'éviter les pièges des autres : elle interprète la vie comme moteur qui n'a pas souci et ne peut pas avoir*

²³⁹ Voir par exemple la suivante évaluation de Nietzsche sur la « morale » : « *La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes, pour le dire plus précisément, une mésinterprétation.* » (CI, Ceux qui rendent l'humanité « meilleure », §1.)

²⁴⁰ De Launay, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », p. 358.

souci des finalités bonnes ou mauvaises qui résultent de son fonctionnement ».²⁴¹ Il s'agit donc d'une puissance épistémologique de cette thèse qui est supérieure aux interprétations concurrentes.

Dans le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche construit une argumentation inclusive à propos de la volonté de puissance en s'appuyant sur une triple hypothèse. Selon la première, rien d'autre n'est « *donné comme réel que notre monde de désirs et de passions* » ; nous ne pouvons pas descendre ou monter vers aucune autre réalité que celle, précisément, de nos pulsions.²⁴²

La deuxième hypothèse soutient que cette donnée suffit à comprendre le monde mécanique également en tant que « *possédant le même degré de réalité que notre affect lui-même* », comme étant « *une forme plus primitive des affects, [...] une préforme de la vie* ».²⁴³ De cette manière, Nietzsche fait une extension de la première hypothèse, autrement dit, il fait une extrapolation perspectiviste et étend sa première hypothèse analogiquement au monde inorganique.²⁴⁴ Il indique que la deuxième hypothèse, en tant qu'extension de la première, est ordonnée par la conscience [*Gewissen*] de la méthode :²⁴⁵ « *ne pas supposer plusieurs espèces de causalité tant que la tentative de se contenter d'une seule n'a pas été poussée jusqu'à sa limite ultime (jusqu'à l'absurde, s'il m'est permis de le dire) : voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire aujourd'hui* ».²⁴⁶ Alors, en s'appuyant sur une nécessité méthodique, Nietzsche suppose qu'il y a une seule et même espèce de causalité qui englobe le monde organique et le monde inorganique sous prétexte qu'il ne s'agit pas d'une opposition essentielle, mais seulement d'une différence de forme entre eux.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² PDM, §36.

²⁴³ PDM, §36.

²⁴⁴ Par ailleurs, la « forme » de cette extrapolation évoque fortement la formule suivante de Schopenhauer : « *non seulement le caractère empirique de chaque homme, mais aussi celui de chaque espèce d'animaux et de plantes, celui même de toute force primitive du monde inorganique, peut être envisagé comme la manifestation d'un caractère intelligible, c'est-à-dire d'un acte de la volonté indivisible existant en dehors du temps.* » (Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**, Livre deuxième, §28. P. 205-206.)

²⁴⁵ Nietzsche, depuis *Humain, trop humain* a souligné l'importance de la méthode (Voir HTH, §635.) et il avait une grande admiration pour les méthodes de la science.

²⁴⁶ PDM, §36.

Nietzsche continue son argumentation en introduisant une troisième hypothèse : si nous croyons à la causalité de la volonté, « nous devons nécessairement faire la tentative de poser par hypothèse la causalité de la volonté étant seule. »²⁴⁷

Et enfin, après avoir construit et exposé ses arguments sur le mode hypothétique, Nietzsche annonce sa « thèse » :²⁴⁸

« 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, ainsi que c'est ma thèse – ; à supposer que l'on puisse ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et qu'on y trouve aussi la solution du problème de la génération et de la nutrition – c'est un seul et unique problème –, on se serait ainsi acquis le droit de déterminer de manière univoque toute force exerçant des effets comme : volonté de puissance. Le monde vu du dedans, le monde déterminé et désigné par son « caractère intelligible » – il serait précisément “volonté de puissance” et rien d'autre. – »²⁴⁹

²⁴⁷ PDM, §36.

Marc de Launay met l'accent, à juste titre, sur la difficulté particulière de cet aphorisme, qui découle de l'usage des termes de « volonté » et de « causalité ». Il souligne que ces termes « ne sont que des métaphores finalement impropres à désigner leur référent, lequel, en outre, nous est inaccessible » et que « Nietzsche ne croie nullement à la causalité, et pas davantage à la volonté ». Selon de Launay, l'emploi de ces termes démontre que la méthode que Nietzsche mentionne ne doit pas être entendue au sens traditionnel du terme. Il suggère que la « morale » de la méthode doit être comprise comme « “le devoir” de pousser une intuition – c'est-à-dire une “hypothèse” – jusqu'à son terme. » Ici, l'hypothèse avancée est la causalité de la volonté « formulée de telle sorte que ce que nous observons comme des “effets” soient compris comme dictés par une volonté, c'est-à-dire par une décharge d'énergie laquelle commande notre vie instinctive. » (de Launay, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », p. 359.)

²⁴⁸ Le fait que Nietzsche présente la pensée de la volonté de puissance après avoir exposé une série de réflexions sous une forme hypothétique peut révéler la question « la volonté de puissance est-elle une hypothèse ? ». Selon Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche exprime sa conviction fondamentale dans le paragraphe 36 de la *Par-delà bien et mal*, car il présente cette pensée clairement comme sa « thèse ». (Wolfgang Müller-Lauter, **Nietzsche Physiologie de la volonté de puissance**, Textes réunis et précédés de *Le monde de la volonté de puissance* par Patrick Wotling, traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 40.) Il convient aussi de poser la question suivante « y-a-t-il une différence entre les significations conceptuelles d'une thèse et d'une hypothèse selon la perspective nietzschéenne ? » Nous allons traiter cette question dans la section 3.3 de la Deuxième partie, intitulée « La grande décision et la création de nouvelles valeurs ».

²⁴⁹ PDM, §36.

La thèse de Nietzsche a comme point d'appui le monde de nos désirs et de nos pulsions, et le monde mécanique qui ont vraisemblablement le même degré de réalité ; elle exclut toute notion abstraite et ne fait l'usage des concepts de volonté et de causalité qu'à titre de fictions conventionnelles. Cependant, cette interprétation demeurerait incomplète tant qu'on n'expliquera pas l'ensemble de la vie pulsionnelle comme le développement et la ramification d'une unique forme fondamentale de la volonté, c'est-à-dire comme la volonté de puissance. Il faut donc examiner cette explication pour entendre comment Nietzsche établit le rapport des éléments de la vie pulsionnelle à la volonté de puissance, autrement dit comment s'articule « la théorie des pulsions » à la thèse de la volonté de puissance.

C'est dans la critique de l'argument des physiologistes qui pose « *la pulsion d'autoconservation comme la pulsion cardinale d'un être organique* » que nous trouvons une explication à propos de ce rapport.²⁵⁰ Nietzsche y admet que « *[a]vant tout, quelque chose de vivant veut libérer sa force – la vie elle-même est volonté de puissance – : l'autoconservation n'en est qu'une conséquence indirecte extrêmement fréquente, parmi d'autres* ». Il serait donc illégitime d'attribuer une universalité à la pulsion d'autoconservation en tant que pulsion essentielle chez l'homme, ce n'est qu'un des « *principes téléologiques superflus* » auxquels il faut faire attention.²⁵¹ Selon Nietzsche, c'est l'exigence de l'économie qui ordonne la formulation des pulsions comme conséquences de la volonté de puissance. Il considère alors les pulsions comme des conséquences directes ou indirectes de la volonté de puissance en s'appuyant encore une fois sur une nécessité méthodique.²⁵²

L'interprétation qui estime les pulsions comme les conséquences de la volonté de puissance n'est pas illégitime, mais elle est sans doute incomplète, car Nietzsche considère que toutes les pulsions elles-mêmes sont des volontés de puissance. Ceci indique que les instances « inconscientes », indépendamment de la dénomination qui diffère en fonction du contexte où elles sont mentionnées dans le corpus nietzschéen, sont considérées comme des volontés de puissance. Alors, il faut se rendre compte que les instincts, les affects, les penchants ou les passions sont des volontés de

²⁵⁰ PDM, §13.

²⁵¹ PDM, §13.

²⁵² Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche estime « *le recours conscient à une unité de méthode* » comme une qualité sérieuse des philosophes d'avenir. (PDM, §210.)

puissance, et possèdent donc toutes ses caractéristiques. Par conséquent, l'homme est une multiplicité de volontés de puissance ; son comportement, ses intentions, sa morale, son rapport avec la connaissance sont réductibles à la lutte entre ces volontés de puissance.

Il ressort de ce qui précède que le terme de la volonté de puissance doit être considéré au pluriel, ainsi Müller-Lauter remarque qu'« [i]l faut nécessairement que chaque volonté de puissance soit dirigée contre d'autres volontés de puissance pour pouvoir être volonté de puissance ».²⁵³ Le caractère relationnel de la volonté de puissance²⁵⁴ signifie qu'il n'y a pas « une » volonté de puissance, mais « des » volontés de puissance. Ou peut-être, il conviendrait plutôt de dire qu'il n'y a « que » des volontés de puissance qui sont en rapport essentiel les unes avec les autres. Par conséquent, le devenir n'est rien d'autre que l'ensemble des conflits indéfinis des volontés de puissance.

Cependant, dans le paragraphe 259 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche emploie le terme au singulier et admet que « la vie est justement volonté de puissance ».²⁵⁵ Müller-Lauter s'attaque ce problème en se référant à la signification nietzschéenne de l'unité tant qu'elle est suggérée dans un fragment posthume de 1885-1886 : « Toute unité n'est qu'en tant qu'organisation et jeu d'ensemble : tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement : donc le contraire de l'anarchie atomiste ; et donc une formation de domination, qui signifie l'Un, mais n'est pas une. »²⁵⁶ Müller-Lauter conclut que c'est le multiple qui occupe le premier plan, et que l'usage singulier de la volonté de puissance désigne la multiplicité des forces dont le mode relationnel est la lutte, de cette manière, l'unité de la volonté de

²⁵³ Müller-Lauter, *Nietzsche Physiologie de la volonté de puissance*, p. 55.

²⁵⁴ Ce caractère relationnel de la volonté de puissance tant qu'il est formulé par Müller-Lauter évoque immédiatement la formulation deleuzienne de la force dans le contexte nietzschéen : « Toute force est [...] dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est au pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier. Une force est domination, mais aussi l'objet sur lequel une domination s'exerce. » (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 7.) En partant de cette formulation, Deleuze définit la volonté de puissance comme « l'élément différentiel de la force ». Selon Dorian Astor la définition de Deleuze a deux « avantages ». Premièrement, « le terme "élément" ne préjuge pas d'une substantialité du concept », et deuxièmement, « dans l'idée de différence sont déjà contenues les qualités de la force – l'attaque et la résistance, le commandement et l'obéissance, l'action et la réaction – et l'organisation ou hiérarchie, comme principe de différentiation. » (Astor, *Nietzsche La détresse du présent*, p. 238.)

²⁵⁵ PDM, §259.

²⁵⁶ FP XII, automne 1885-automne 1886, 2 [87].

puissance « *ne peut être entendue dans le domaine de la force lui-même que comme organisation* ». ²⁵⁷

En effet, lorsque Nietzsche parle de l'unité il faut toujours se rappeler que l'unité n'exclut pas la pluralité. Selon la formulation d'un fragment de 1881, « *nous sommes une pluralité laquelle s'est imaginée être une unité. C'est l'intellect, en tant que le moyen de l'illusion avec ses formes contraignantes : "substance", "identité", "durée" – qui le premier exclut de notre pensée toute notion de pluralité.* » ²⁵⁸ En outre, il ne s'agit pas d'une pluralité des entités indépendants ou des entités monadiques, mais d'une pluralité active et surtout relationnelle. C'est parce qu'une pluralité non-relationnelle est hors du contexte nietzschéen : « *Si je fais abstraction de toutes les relations, de toutes les "qualités", de toutes les "activités" d'une chose, la chose ne subsiste pas : parce que la chose c'est nous qui l'avons inventée au préalable par des besoins logiques* ». ²⁵⁹

Tous les constats de Nietzsche au sujet de la volonté de puissance nous indiquent qu'il faut éviter d'identifier « la » volonté de puissance d'un point de vue philosophique traditionnel, à un « substratum », ²⁶⁰ à une « essence » ²⁶¹ ou à un principe ontologique. Même si on compte mentionner une ontologie nietzschéenne, il faudra remarquer que celle-ci doit être conceptualisée comme une « *ontologie de la relation* » qui est censé substituer « *la relation à l'être de la métaphysique classique* ». ²⁶²

« *Ce que Nietzsche appelle chaque fois une volonté de puissance est en réalité un jeu d'oppositions et d'alliances entre de nombreuses volontés de puissance, elles-*

²⁵⁷ Müller-Lauter, **Nietzsche Physiologie de la volonté de puissance**, p. 47.

²⁵⁸ **FP V**, automne 1881, 12 [35].

²⁵⁹ **FP XIII**, automne 1887, 10 [202].

²⁶⁰ De Launay, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », p. 341.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Pierre Montebello, **Nietzsche La volonté de puissance**, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 26. Voir aussi sur ce sujet Stanek, « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance », p. 5. Selon Blaise Benoit qui est un autre auteur traitant la même question admet que chez Nietzsche l'ontologie s'oriente vers une « *anti-ontologie* », parce que pour Nietzsche « *[l]e devenir est mis en avant, en acceptant ses conséquences extrêmes* » et que Nietzsche est « *un penseur de la pluralité irréductible, de l'éparpillement sans synthèse, du multiple non unifiable.* » (Blaise Benoit, « Nietzsche et la réalité », dans **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, tome 131, n° 4, 2006, p. 411 et p. 410.)

mêmes organisées en unités. »²⁶³ Ainsi, la volonté de puissance ne doit pas être entendue comme l'essence de la réalité, mais comme la « qualité » fondamentale de la vie réelle qui n'est, au fond, qu'une guerre perpétuelle entre des divers constituants. Étant donné qu'il n'existe pas de réalité indépendamment de la qualité, que la séparation de la réalité et qualité est illégitime – la réalité n'est que l'ensemble des qualités –, il convient d'annoncer que la vie n'« est » que la volonté de puissance.²⁶⁴

L'argumentation du paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal* nous démontre que le point de départ n'est que les constituants de la vie : le monde de désirs et de pulsions, auquel Nietzsche attribue une réalité tout en s'appuyant sur la pluralité de volontés de puissance et n'estime pas « la » volonté de puissance comme un principe « inconditionné ». De cette manière, il veut s'exclure de l'absurdité métaphysique qui consiste à déduire « *le conditionné de l'inconditionné* ».²⁶⁵

En tant que qualité fondamentale de la vie, la volonté de puissance est également la forme de la volonté fondamentale humaine, la volonté d'exercer la puissance. L'homme, en tant qu'agrégat hiérarchisé de volontés de puissance, veut

²⁶³ Müller-Lauter, *Nietzsche Physiologie de la volonté de puissance*, p. 65.

²⁶⁴ Le groupement qui se trouve dans un fragment de 1888 nous montre encore une fois que Nietzsche estime la volonté de puissance comme qualité « fondamentale » autour de laquelle on peut « interpréter » des divers éléments de vie :

« Volonté de puissance.

Morphologie.

Volonté de puissance *en tant que "Nature"*
 en tant que vie
 en tant que société
 en tant que volonté de vérité
 en tant que religion
 en tant que morale
 en tant qu'Humanité » (FP XIV, printemps 1888, 14 [72].)

Conformément, on trouve les interprétations dans des domaines de nature différente, livrées autour de la volonté de la puissance dans le corpus nietzschéen. Par exemple, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche écrit : « *Une table des lois est suspendue au-dessus de chaque peuple. Vois, c'est la table de toutes ses victoires sur lui-même, c'est la voix de sa volonté de puissance* » (APZ, Première partie, Des mille et un but). Il établit donc « *un lien direct entre volonté de puissance et motion culturelle [...] dans le cadre d'une politique nationale* ». (De Launay, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », p. 353.) Dans *Ecce Homo*, lorsqu'il parle de la personnalité de Zarathoustra, Nietzsche souligne que « *[c]elui qui y parle n'est pas un "prophète", un de ces lugubres mixtes de maladie et volonté de puissance qu'on appelle fondateurs de religion.* » (EH, Préface, §4.) Alors la volonté de puissance y « *apparaît comme une caractéristique personnelle parmi d'autres traits psychologiques.* » (De Launay, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », p. 345.)

²⁶⁵ FP IX, été 1883, 8 [25].

avant tout déployer sa force. Cependant, il faut se garder bien d'interpréter la volonté de puissance « *comme une relation entre deux termes extérieurs l'un à l'autre* »²⁶⁶ et il convient de considérer la puissance comme « *l'exercice de la volonté elle-même* »,²⁶⁷ car, comme le souligne Martin Heidegger, « *la puissance ne saurait être proposée comme le but de la volonté, comme si la puissance était quelque chose qui d'abord pût être posé en dehors de la volonté* ». ²⁶⁸

Il y a plusieurs voies possibles pour exercer la puissance ; ce qui est essentiel pour Nietzsche, c'est qu'on veut l'exercer, il est donc absolument impossible par essence de la volonté de puissance de ne pas exercer sa puissance. Ainsi, il faut concevoir la volonté de puissance non pas comme un état passif en tant que la possession de la puissance mais la volonté de l'exercer d'une manière ou d'une autre. Dans le paragraphe 13 du *Gai savoir* dont le titre est « Pour la doctrine du sentiment de puissance » – un texte qui se présente comme un programme, un prototype de la volonté de puissance – Nietzsche admet qu'« *en faisant du bien et du mal, on exerce sa puissance sur autrui – et l'on ne veut rien d'autre !* ». ²⁶⁹ Il en ressort que le désir de se sentir sa puissance en faisant sentir sa puissance sur autrui est le motif derrière toute action. D'autre part, il peut y avoir des formes dégradées de la volonté de puissance, comme par exemple l'instinct de conservation. ²⁷⁰ Le nihilisme ²⁷¹ comme la volonté de puissance qui se nie elle-même est l'expression ultime de cette dégradation.

²⁶⁶ Stanek, « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance », p. 8.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Martin Heidegger, **Nietzsche**, tome I, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Éditions Gallimard, 1971, p. 46.

²⁶⁹ **GS**, §13.

²⁷⁰ **PDM**, §13.

²⁷¹ Certes, la définition du nihilisme en tant que volonté de puissance qui se nie elle-même n'est qu'une des interprétations possibles que permet l'œuvre de Nietzsche. Pavel Kouba indique à juste titre que c'est dans l'interprétation morale qui « *nous arrache [...] au monde et [qui] nous amène à la dépendance intérieure d'une source unique et absolue du sens [...] que réside la cause véritable du nihilisme aux yeux de Nietzsche.* » (Pavel Kouba, « Le signe du nihilisme », traduit de l'allemand par Laurence Bocage, dans **Les Cahiers de l'Herne**, Nietzsche, n° 73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 406.) Selon la formulation de Kouba le nihilisme « au sens traditionnel », c'est-à-dire tant qu'il « *est entré en philosophie à la fin du 18^{ème} siècle* » et qui semble d'avoir conservé « *sa signification d'aujourd'hui [...] se rapporterait au fait que le lien qui rattachait la croyance à une instance supérieure, absolue, s'étant rompu, l'on tend par suite à chercher l'absolu dans le sujet humain, ce qui a pour conséquence la totale désintégration de la saisie morale du monde.* » Tandis que « *Nietzsche, stipule au contraire que le nihilisme est le produit de la tradition de pensée morale et chrétienne : c'est à ses yeux, de l'introduction de l'absolu du sens, de son postulat, non de sa désintégration, que naît le nihilisme.* » (Kouba, « Le signe de nihilisme », p. 403.) Cette explicitation de Kouba nous permet de lire le projet nietzschéen de renversement des valeurs comme une conséquence indispensable voire la continuité du renversement dans le sens du nihilisme.

Toutes les sous-volontés ou les sous-âmes²⁷² qui possèdent les caractéristiques de cette forme de volonté – qui sont donc tyranniques et dominatrice, qui cherchent à s'imposer d'une manière impérieuse, autoritaire et même violente afin de se déployer – sont dénommées des volontés de puissances. Nietzsche, en s'appuyant sur l'interprétation d'instances inconscientes autour de la volonté de puissance, annonce qu'il faut concevoir la nouvelle psychologie « *comme morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance* », la nouvelle psychologie doit se débarrasser de tout préjugé et de toute crainte de nature morale et posséder une véritable autonomie en tant que « *maîtresse des sciences* ». ²⁷³ Afin de saisir davantage ce qu'entend Nietzsche par la volonté de puissance en tant que notion principale de cette nouvelle psychologie, dans le deuxième chapitre de la Deuxième partie intitulé « La rapport mutuel entre le conscient et l'inconscient », nous allons étudier comment il décrit et classifie les pulsions, les instincts et les affects considérés comme les conséquences indirectes de la volonté de puissance.

L'articulation de la thèse de volonté de puissance à la théorie de pulsions, et la spécification du cadre de la morale comme rapports de domination entre les pulsions impliquent que l'étude généalogique de la morale est, au fond, l'examen des luttes entre des volontés de puissance, considéré sous un angle historique. Ainsi, la décision, étant un concept situé dans le domaine de la morale, doit être également susceptible à l'étude généalogique.

²⁷² PDM, §19.

²⁷³ PDM, §23.

CHAPITRE 4

L'HISTOIRE ET LA GÉNÉALOGIE DE LA DÉCISION

Nous avons deux objectifs dans ce dernier chapitre de la première partie. Premièrement, nous allons étudier la généalogie nietzschéenne en nous concentrant sur ses exigences méthodiques. On va d'abord souligner la différence cruciale entre les rapports de l'histoire à la philosophie chez Nietzsche et Schopenhauer. Ensuite, en suivant trois différentes interprétations de la généalogie, à savoir celles de Michel Foucault, de Raymond Geuss et de Bertrand Binoche, nous allons discuter la généalogie en tant que méthode d'affirmer philosophiquement l'histoire chez Nietzsche.

Deuxièmement, en nous fondant sur les constats et les conséquences de nos études de la généalogie et de la décision, nous comptons proposer une méthode générale de la « généalogie de la décision » tout en demeurant dans le cadre de la généalogie nietzschéenne. Conformément à nos analyses et évaluations du concept de décision chez Nietzsche, la généalogie de la décision, qui vise à schématiser l'étude généalogique d'une décision singulière, va se fonder sur une analyse bidimensionnelle : la détermination et l'analyse des composants de la lutte pulsionnelle à l'instant de décision – la dimension horizontale –, et l'analyse régressive des trajectoires historiques de ces composants – la dimension verticale.

4.1 Les méthodes et les stratégies de la généalogie

« A notre avis, c'est être à l'antipode de la philosophie, d'aller se figurer qu'on peut expliquer l'essence du monde à l'aide de procédés d'histoire, si joliment déguisés qu'ils soient ; et c'est le vice où l'on tombe dès que, dans une théorie de l'essence universelle prise en soi, on introduit un devenir [...] »²⁷⁴

Le passage cité ci-dessus nous donne un résumé de la perspective schopenhauerienne au sujet du rapport de l'histoire à la philosophie. Le premier désaccord entre Nietzsche et son « maître » se montre dans ce rapport, de telle sorte que Nietzsche, après avoir situé le « non-historique » de Schopenhauer au cœur des second et troisième volumes des *Considérations inactuelles*,²⁷⁵ s'arrache de sa position dès 1878 où il change sa façon de problématiser l'histoire. Il ne s'occupe plus de l'aspect psychologique de l'excès des études historiques comme dans la *Deuxième Considération inactuelle*. Au lieu de l'opposition entre l'histoire et la vie, il met en relief l'opposition entre l'histoire et la métaphysique, par conséquent, l'opposition entre « philosopher » historiquement et « philosopher » métaphysiquement. Ainsi, tandis qu'il considère le sens historique comme une vertu hypertrophiée dans la *Deuxième Considération inactuelle* datant de 1874,²⁷⁶ il admet, dans *Humain, trop humain*, que « tout ce que le philosophe énonce sur l'homme n'est au fond rien de plus qu'un témoignage sur l'homme d'un espace de temps très limité. Le manque de sens historien est le péché de tous les philosophes ».²⁷⁷ De cette manière, la soustraction définitive de l'histoire à la philosophie, qui est la solution schopenhauerienne sur le rapport entre ces deux concepts, n'est plus un principe méthodique pour la philosophie de Nietzsche. Contrairement à Schopenhauer à qui il manque l'« évolution », et qui « n'avait pas d'« histoire » »,²⁷⁸ l'articulation de l'histoire avec la philosophie devient une tâche primordiale pour Nietzsche. Certes, il faut se rendre compte du caractère limité de l'évolution que Nietzsche mentionne, car

²⁷⁴ Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**, Livre quatrième, §53, p. 348.

²⁷⁵ Voir la section 2.2 de la Deuxième partie, intitulée « Les caractéristiques fondamentales des instincts » pour une exposition de la vision nietzschéenne de l'histoire dans la *Deuxième Considération inactuelle*.

²⁷⁶ **CIn II**, Préface.

²⁷⁷ **HTH**, §2.

²⁷⁸ **Au**, §481.

elle ne désigne pas un progrès vers le mieux ou vers le bien, il s'agit d'une évolution non-téléologique.

Désormais, pour Nietzsche, c'est la philosophie historique qui est nécessaire.²⁷⁹ Cette nécessité provient du fait que « *tout résulte d'un devenir* », et qu'« *il n'y a pas plus de données éternelles qu'il n'y a de vérités absolues.* »²⁸⁰ Selon Nietzsche, la « *philosophie historique* », étant « *la plus récente de toutes les méthodes philosophiques* », désigne la rupture radicale de la « *philosophie métaphysique* » qui admet que « *pour les choses estimées supérieures, une origine [Ursprung] miraculeuse, immédiatement issue du vif et de l'essence de la "chose en soi".* »²⁸¹

Ainsi, Nietzsche, nous présente les marques distinctives de la philosophie historique : tout est devenir, donc « être » n'est pas la catégorie adéquate pour décrire la « nature » du monde et de la vie ; il n'y a aucune exception à cette première marque, par conséquent, il n'existe rien qui demeure interchangeable, éternel et absolu. Ainsi, la philosophie ne doit plus chercher le supra-historique pour aller vers l'éternel, mais doit affirmer l'histoire comme devenir désordonné et non-téléologique. La manière d'affirmer philosophiquement l'histoire comme la souveraineté du devenir, pour Nietzsche, est la généalogie. En tant que tel, il s'agit de la correcte mise en pratique de l'histoire,²⁸² qui méconnaît l'idée et la recherche de l'origine miraculeuse comme fondement de la vie. Cependant, la généalogie en tant que méthode est, à juste titre, souvent formulée comme un ensemble de plusieurs méthodes ayant leur propres conceptualisations et abstractions. Cette formulation s'accorde avec la complexité de la vision nietzschéenne de l'histoire. Nous allons élaborer trois différentes interprétations de la généalogie pour en déduire des diverses possibilités de penser généalogiquement le processus et le surgissement d'une décision singulière.

Michel Foucault, dans son célèbre article de 1971, intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », admet que « *[l]a généalogie ne s'oppose pas à l'histoire*

²⁷⁹ HTH, §2.

²⁸⁰ HTH, §2.

²⁸¹ HTH, §1.

²⁸² Alexander Nehamas, *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1999, p. 246, note 1.

*comme la vue altière et profonde du philosophe au regard du type du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'« origine ». »*²⁸³ C'est pourquoi Foucault se concentre d'abord sur le terme d'« origine » et réinterprète les marques distinctives de la philosophie historique en s'appuyant sur trois postulats de l'origine. Cet examen sert à concrétiser les raisons pour lesquelles « Nietzsche généalogiste » récuse, « au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine ».²⁸⁴

La recherche d'une origine implique, premièrement, qu'on recueille dans l'origine « l'essence exacte de la chose », « son identité soigneusement repliée sur elle-même ».²⁸⁵ Par conséquent, cette recherche exclut tout « ce qui est externe, accidentel et successif »,²⁸⁶ car elle présume une essence éternelle et absolue de la chose tandis que Nietzsche, au commencement historique des choses, ne trouve pas l'identité préservée de leur origine, mais la discorde des autres choses, la disparate.²⁸⁷ Ainsi, la position anti-essentialiste de Nietzsche exige le refus de ce premier postulat de l'origine.

Deuxièmement, Foucault souligne la tendance à croire à la perfection des choses à leur commencement.²⁸⁸ La recherche de l'origine signifie qu'on considère une origine divine et parfaite « avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps ».²⁸⁹ A contrario, Nietzsche qui prête une grande importance à l'idée de l'évolution ne cherche pas un état parfait au commencement des choses, mais tout l'opposé ; par exemple il dévoile, par son étude généalogique, les traces

²⁸³ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans **Hommage à Jean Hyppolite**, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 146.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 148.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 149.

²⁸⁹ *Ibid.*

« *honteuse[s]* »²⁹⁰ dans ce qu'on appelle la moralité dans le passé. Par conséquent, il va de soi qu'il refuse le deuxième postulat de l'origine.

En dernier lieu, Foucault formule un troisième postulat de l'origine en relation avec les deux premiers : l'origine en tant que « *lieu de la vérité* ».²⁹¹ Ce postulat implique d'un côté l'opposition de l'apparence et de la vérité, et de l'autre il contredit que « *derrière la vérité, toujours récente, avare et mesurée, il y a la prolifération millénaire des erreurs.* »²⁹² Pour Nietzsche, la dichotomie entre la vérité et l'apparence est fictive, il problématise la vérité en terme de « valeur » et interroge son « utilité », donc le troisième postulat de l'origine comme le lieu de la vérité perd tout son sens dans le contexte nietzschéen.

Au moyen de ces trois postulats, on devine ce que la généalogie ne signifie pas selon Foucault, dès lors, il est possible de les lire en tant que définitions négatives de la généalogie. Après avoir reconstruit le « pourquoi » de l'élimination du concept d'origine de l'étude généalogique, Foucault admet que le couple de termes « provenance » [*Herkunft*] et « émergence » [*Entstehung*] marquent mieux l'objet propre de la généalogie que le terme « origine » [*Ursprung*].²⁹³

« *Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement ; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champs clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité ; c'est plutôt – l'exemple des bons et des mauvais le prouve – un "non-lieu", une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire ; elle se produit toujours dans l'interstice.* »²⁹⁴

²⁹⁰ Bertrand Binoche, « Introduction : Nietzsche, l'histoire, l'histoire... et encore l'histoire », dans **Les Historicités de Nietzsche**, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 9.

²⁹¹ Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 149.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 153.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 156.

La généalogie, selon l'interprétation foucauldienne, ne désigne pas une construction linéaire de l'histoire, mais elle tente de montrer le passé dans sa pluralité, sa dispersion et sa complexité. La recherche de la provenance révèle les traces historiquement inscrites dans le corps dans le sens le plus large du terme. Elle n'exclut point les accidents, les déviations, les erreurs, les fautes d'appréciation et les mauvais calculs, tout au contraire elle tente de les repérer.²⁹⁵ L'émergence, autrement dit « *le point de surgissement* »²⁹⁶ ne doit pas être compris comme un terme final – il n'y a pas un terme final pour Nietzsche tout comme il n'y pas un point zéro en tant qu'origine –, mais « *l'entrée en scène des forces* ».²⁹⁷ Par conséquent, l'analyse de l'émergence vise à rétablir « *le jeu hasardeux des dominations* », non pas « *la puissance anticipatrice d'un sens* ».²⁹⁸

Raymond Geuss, dans son article « *Nietzsche and Genealogy* » fonde son analyse de la généalogie, d'une façon similaire à l'analyse foucauldienne, sur une opposition : la recherche généalogique est exactement l'inverse de ce qu'on appelle la recherche de pédigrée [*tracing a pedigree*].²⁹⁹ Geuss nous donne une vue d'ensemble des différences entre la généalogie et la recherche de pédigrée afin de cerner la signification de la généalogie nietzschéenne. Le type de pédigrée auquel s'oppose la généalogie possède cinq caractéristiques : 1) le pédigrée tend à dresser une valorisation positive de l'élément recherché, 2) il prend source dans une origine singulière, 3) cette origine singulière est la source actuelle de la valeur positive attribuée à l'élément, 4) il trace une ligne ininterrompue de succession de l'origine à l'élément, 5) lorsqu'il trace cette ligne, il préserve ou augmente la valeur en question dans chaque étape.³⁰⁰

Selon Geuss, la généalogie, tant qu'elle est implémentée par Nietzsche, diffère de la recherche de pédigrée à tous ces égards. Ainsi, lorsqu'on considère la moralité chrétienne, la généalogie révèle qu'elle résulte de la conjonction d'un grand nombre

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 152.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 154.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 156.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 155.

²⁹⁹ Raymond Geuss, « *Nietzsche and Genealogy* » [1994], dans *Morality, Culture and History Essays on German Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. 1.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 3.

de séries de processus distincts.³⁰¹ La conjonction est historiquement contingente,³⁰² c'est-à-dire qu'aucune loi n'est inscrite dans l'histoire et que le développement historique ne poursuit pas de but. Les séries de processus ne convergent pas lorsqu'on remonte le plus loin. Bien au contraire elle ramifient et ne manifestent aucun arrêt évident qui puisse être désigné comme « l'origine ».³⁰³

Il s'ensuit que la généalogie ne suit pas une seule ligne, mais une pluralité de lignes de transmission dans les séries illimitées et ramifiées des ancêtres.³⁰⁴ Cette pluralité donne naissance, en même temps, à une pluralité d'interprétations. Dans le cas du christianisme, chaque interprétation historiquement successive lui donne une nouvelle définition,³⁰⁵ en détermine une nouvelle signification en tant que nouvelle configuration des volontés de puissance. Pratiquer l'examen généalogique consiste à déterminer les volontés de puissance qui ont le rôle de « commandement » dans cette nouvelle configuration. En fonction de la tension entre les volontés de puissances, les interprétations peuvent se croiser et leur croisement peut donner naissance à des interprétations nouvelles ou des réinterprétations. Il s'agit donc d'une possibilité illimitée d'interprétation et de réinterprétation en tant qu'expression de volontés de puissance qui interprète la guerre entre les volontés de puissance, et le rapport de domination entre elles. Ceci nous rappelle le suivant constat du *Gai savoir* : « *Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, "infini" : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies* ». ³⁰⁶ Conformément à cette explication de Nietzsche et au récit généalogique de la généalogie qui résulte des constats de Geuss, Éric Blondel note que « *la généalogie comme critique ne remonte pas vers le fondement, ni ne parvient jusqu'au socle de la réalité et de la vérité essentielle des choses, mais s'abîme (et se perd) dans l'infini de l'interprétation.* » ³⁰⁷

³⁰¹ *Ibid.*, p. 4.

³⁰² *Ibid.*, p. 3.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 11.

³⁰⁶ GS, §374.

³⁰⁷ Éric Blondel, « Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund* », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 189, n° 2, Presses Universitaires de France, 1999, p. 208.

Bertrand Binoche aborde la question de la généalogie dans un cadre différent, celui de l'« *historicité généalogique* » et admet qu'elle est plurivoque, autrement dit, qu'elle désigne plusieurs stratégies concurrentes.³⁰⁸ Ainsi, il introduit la notion de la « pluralité » pour une deuxième fois dans le débat, de sorte que, concernant le travail généalogique, ce n'est pas seulement les lignes d'interprétation qui sont pluriels, mais aussi le sont les « stratégies » de l'historicité généalogique. Binoche reconstruit ces stratégies sous trois rubriques.

Premièrement, l'historicité généalogique désigne « *[l]e processus en fonction duquel une volonté de puissance se trouve contrainte de se retourner toujours plus féroce sur elle-même ; le présent devient alors intelligible en tant qu'on l'appréhende comme le résultat nécessaire et paradoxal de ce avec quoi il simulait un rapport d'adversité victorieuse.* »³⁰⁹ Ayant formulé la perception généalogique du présent en tant que tel, Binoche nous en fournit un exemple historique : « *les chrétiens accomplissent-ils le judaïsme et l'athéisme accomplit-il à son tour le christianisme. C'est toujours un récit qui raconte de tels processus.* »³¹⁰ Il s'ensuit que dans chaque phase de l'histoire il y a la poursuite et la persistance des phases passées. Le présent ne doit pas être compris comme un processus de maturation, mais comme un état où le passé se perpétue et le reconduit sous une forme de guerre de domination entre des volontés de puissance.

Deuxièmement, l'historicité généalogique signifie que « *[l]a série qui enchaîne aléatoirement les significations conférées aux mots, aux institutions, aux affects, bref à tout ce qui est, par les volontés de puissance qui l'ont successivement emporté sur la scène du monde.* »³¹¹ Ainsi, « *le présent est le dernier état d'une stratification contingente et indéfinie.* »³¹² Une stratégie de la généalogie est donc d'envisager l'histoire comme une multiplicité de couches de différentes temporalités.

Troisièmement, l'historicité généalogique désigne le « *duel qui scande l'histoire européenne et qui conduit à la figurer comme la même bataille*

³⁰⁸ Binoche, « Introduction : Nietzsche, l'histoire, l'histoire... et encore l'histoire », p. 10.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*, p. 10-11.

³¹² *Ibid.*, p. 11.

périodiquement rejouée et au moins jusqu'ici, périodiquement perdue par le bon principe, celui des instincts aristocratiques, contre le mauvais, celui du ressentiment plébéien ». ³¹³ Binoche remarque que la bataille en question se répète au présent en espérant que « *l'issue en soit tout autre* ». ³¹⁴ L'espoir que mentionne Binoche indique que le travail généalogique implique toujours celui d'une évaluation. Cette constatation est conforme à la dimension prescriptive de la philosophie nietzschéenne. Nietzsche n'est pas impartial envers le duel qui scande l'histoire européenne. Par sa méthode généalogique, il vise à démasquer ce qui est toujours plébéien et chrétien dans le présent pour le but de créer un moyen de rupture dans l'histoire, pour le « diviser en deux ».

Les analyses et interprétations de Foucault, de Geuss et de Binoche, permettent, tout d'abord, de formuler la généalogie généralement comme une vraie antidote au dogmatisme qui « *recouvre la pensée oublieuse de ses origines* ». ³¹⁵ La généalogie méconnaît tous les « en-soi » et met en œuvre une interrogation régressive pour les démasquer. Selon l'interprétation foucauldienne, qui considère « l'absence de l'origine » comme le trait caractéristique, la généalogie remonte vers les provenances et questionne les conditions d'émergence de tous les « en-soi ». Le questionnement régressif de la généalogie désigne une pluralité de modes d'interprétation plus profondes que celui de « cause-effet ». Ainsi, la conjonction de diverses lignes d'interprétations qui donnent naissance à des nouvelles interprétations est une explication qui n'est pas dans les limites de la causalité. Le « surgissement » n'est pas le « simple » effet d'une « simple » cause, il ne désigne pas une fin, mais le dernier état d'un enchaînement de rapports de volontés de puissances.

À la lumière des conclusions de nos investigations sur les divers aspects de la décision, à savoir sa structure et son étendue temporelle, et sur les perspectives et conceptualisations de diverses approches à la généalogie, nous nous permettrons de suggérer une esquisse de la généalogie de la décision, qui désigne l'étude généalogique des décisions humaines, dans la section suivante. Cette esquisse nous servira à mieux comprendre la signification et l'étendue d'une décision singulière

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Jean Patrick Ake, « De l'ethnogenèse à la généalogie chez Nietzsche : quels enseignements pour l'ethnie », dans **Le cahier philosophique d'Afrique**, n° 006, 2008, p. 123.

selon la philosophie et la psychologie nietzschéenne et à déduire des indices à propos de la possibilité de la grande décision.

4.2 La généalogie de la décision : une étude bidimensionnelle

L'étude généalogique de la décision exige au préalable une étude analytique, c'est-à-dire qu'elle vise à comprendre la décision en la décomposant en ses constituants. Les critères qui permettent d'identifier ces constituants se trouvent dans l'interrogation de la décision qu'on a livrée dans la section 3.2 de la Première partie, intitulée « La décision au sens nietzschéen ».

Nous avons révélé que chaque décision singulière est une décision stratifiée formée de plusieurs pré-décisions. Nous pouvons donc présupposer chaque pré-décision comme étant le résultat de la lutte dans une couche des volontés de puissance. Il est ainsi théoriquement possible de décomposer le procès de décision en des diverses couches. Le *fatum* spirituel d'un individu, par exemple, serait une telle couche de pré-décisions, celle qui est la plus solide, vigoureuse et englobante. D'autre part, nous avons vu que Nietzsche suppose une pluralité de facteurs de divers genres qui sont en jeu au moment de la décision ; ce constat de Nietzsche nous permet de distinguer divers facteurs au moment de la décision, c'est-à-dire le conflit entre des divers instincts. Au fond, ce sont les intensités momentanées de force de ces instincts qui déterminent la décision.

En effet, la possibilité d'une généalogie de la décision, lorsque l'on décrit en terminologie foucauldienne, repose sur la stratification dans la « provenance » de la décision, et sur la pluralité des forces dans l'« interstice » où a lieu l'« émergence » de la décision.

Les deux caractéristiques de la décision, qui désignent toutes les deux une sorte de pluralité structurelle, nous donne la possibilité de décomposer une décision singulière sur deux dimensions : verticale et horizontale. Respectivement à ces dimensions, on se permet de formuler une analyse bidimensionnelle qui va servir

comme fondement à l'étude généalogique de la décision. Premièrement, on peut livrer une analyse relative des volontés de puissance au moment de la décision. Cette analyse qui sert à déduire l'état de l'organisation pulsionnelle ou la détermination des « dominants » et des « dominés » à ce moment de la décision peut être dénommée l'analyse « horizontale » de la décision. Deuxièmement, on peut analyser le changement dans les niveaux d'intensité des volontés de puissance, suivre également leur renforcements et affaiblissements,³¹⁶ ou le surgissement de nouvelles volontés de puissance au cours de processus enchevêtrés dans le temps, on peut donc faire une analyse « verticale » de la décision qui s'opère sur la dimension temporelle.

L'analyse horizontale de la décision consiste à déterminer la composition de l'état pulsionnel au moment de la décision, c'est-à-dire à spécifier les pulsions dominantes et dominées qui prennent part dans le moment de décision comme on vient de noter. En raison de la complexité et la pluralité des motives, lesquelles Nietzsche fortement souligne, il faut en même temps prendre en considération l'influence pulsionnelle momentanée de facteurs extérieures qu'on peut également conceptualiser comme les pseudo-intériorisations hasardées au moment de la décision. En somme, c'est une analyse d'intensités relatives des volontés de puissance, autrement dit, une analyse de l'état de domination des pulsions dans le moment où la décision est prise.

L'analyse verticale de la décision, estimée comme une analyse d'une longue durée, trouve son fondement dans la structure stratifiée de la décision en tant que conjonction des chaînes de pré-décisions. On peut donc décomposer la décision en plusieurs pré-décisions de différentes temporalités. Cette caractéristique structurelle nous permet d'opérer des analyses verticales qui consistent en des interrogations régressives dans un intervalle de temps théoriquement infinie. Il est donc question ici d'un examen du changement d'intensité des volontés de puissance au cours du temps en poursuivant les chaînes de pré-décision, autrement dit d'une investigation

³¹⁶ L'affaiblissement de la volonté de puissance ne signifie pas son anéantissement : « *Ce n'est pas une lutte pour l'existence que mènent entre elles les représentations et les perceptions, mais une lutte pour la domination : – la r<représentation> vaincue n'est pas anéantie, mais seulement refoulée ou subordonnée. Il n'y a pas d'anéantissement dans le domaine spirituel...* » (FP XII, fin 1886-printemps 1887, 7 [53].) Voir le commentaire de Dorian Astor sur ce fragment ; Astor, **Nietzsche La détresse du présent**, p. 425-427.) De l'autre côté, dans la *Deuxième Considération inactuelle* Nietzsche parle de la destruction des instincts. (CIn II, §5)

concernant la logique de l'intensification ou de la diminution de volontés de puissance dans leur temporalité.

Les constats dans un fragment posthume de 1883 nous donnent la possibilité de réinterpréter les deux dimensions de la généalogie de la décision d'une autre perspective, cette fois-ci en termes de force accumulée et de l'application de cette force :

« [...] »

Donc : les instincts décident [entscheiden] de l'application de la force accumulée, et non pas du fait qu'on agisse en général. Le comment est l'affaire des instincts.

Donc : quand l'instinct intervient dans la conscience, il promet du plaisir. Le plaisir promis serait la cause de l'action ? – Non pas de l'action en général, mais seulement de l'orientation de celui qui agit ! [...]

Donc : lorsque des interprétations conduisent à l'action, l'homme ne peut alors que suivre la représentation qui lui promet le plus de plaisir : l'instinct le plus fort décide [entscheidet] du choix.

Par conséquent, il faut transformer la morale 1) il faut d'abord prendre en compte l'accumulation de la force 2) deuxièmement, l'application de la force, le comment.

Le premier point a, jusqu'à alors, été négligé. »³¹⁷

Selon cette interprétation, l'analyse verticale de la décision prendra en compte la force historiquement accumulée qui est derrière l'action en général. Il s'agit là d'une analyse concernant les rapports de force dans un intervalle de temps, qui ont influence sur l'accumulation de la force totale jusqu'au moment de la décision.

³¹⁷ **FP IX**, printemps-été 1883, 7 [239].

L'analyse horizontale consiste à étudier l'organisation des instincts au moment de la décision pour en déduire l'instinct le plus fort qui applique la force accumulée, c'est-à-dire, l'instinct qui détermine la décision. Elle sert à révéler le comment de l'application de la force qui n'est déterminé que par l'état pulsionnel dans le moment de décision. D'autre part, une fois que l'instinct décisif est déterminé, on peut procéder à une analyse régressive de cet instinct sur la dimension temporelle afin de suivre son évolution au cours du temps et en déduire les circonstances qui conditionnent les changements de son intensité. Ainsi, l'étude généalogique complète d'une décision ne peut être réalisée que par une séquence d'analyses verticales et horizontales qui se succèdent.

Il ressort que la généalogie de la décision telle que nous l'avons formulée est théoriquement une succession infinie des analyses, autrement dit une série infinie de combinaisons d'analyses horizontales et verticales. En effet, l'infinitude théorique d'interprétations ou de couches est une caractéristique commune à toutes les études généalogiques. Il faut donc souligner que les méthodes que l'on vient de suggérer ne peuvent être mises en œuvre que d'une manière limitée ou approximative. Un autre facteur qui délimite l'étude généalogique de la décision, et qui le rend approximatif, est la connaissance limitée sur les données historiques. Toute étude généalogique a comme condition préalable le rassemblement des matériaux historiques, et ceci n'est jamais réalisable d'une façon entièrement complète. Toutefois, malgré toutes ces difficultés, les conclusions approximatives auxquelles il est possible d'arriver seront définitivement utiles dans le but de détecter des schèmes de comportement de divers types d'individus. Ainsi, Nietzsche en a déterminé plusieurs.

À ce stade, on peut poser les questions suivantes à propos de notre proposition qu'on vient d'exposer : pourquoi esquisser une généalogie particulièrement consacrée à l'étude du surgissement d'une décision singulière alors que Nietzsche a bien réussi à identifier divers types représentant respectivement diverses orientations dans la vie et dans la compréhension de la vie ? En quoi est-il « utile » de déduire une généalogie de la décision ? Aura-t-elle vraiment une « valeur » dans le projet philosophique de Nietzsche ?

La réponse à ces questions réside dans l'aspect prescriptif de la philosophie nietzschéenne et par conséquent dans la troisième stratégie de l'historicité généalogique exprimée par Binoche.³¹⁸ Nietzsche, d'une part, dévoile ce qui est vraiment caché derrière les morales dans l'histoire, en tant qu'ensemble des règles contraignantes qui déterminent la manière de vivre des hommes. Sa philosophie historique démystifiante éclaire et sécularise l'histoire et la reconstruit sur un plan non-téléologique. D'autre part, en se fondant sur cette reconstitution, Nietzsche annonce un projet d'avenir qui vise à diviser l'histoire en deux. Il exprime et interprète son projet par ses divers aspects, mais à notre avis, la grande décision est l'une des notions ayant une des significations les plus concrètes et qui nous permet le mieux d'imaginer son projet et la démarcation entre le présent et l'avenir projeté par l'auteur. De plus, nous pensons que la généalogie de la décision est un instrument utile pour saisir l'historicité de la grande décision.

La grande décision est l'expression cristallisée de la rupture dans l'histoire que Nietzsche enseigne, elle désigne le fait de scinder l'histoire en deux. Il s'agit d'une décision particulière et éminente. Cela ne signifie pas qu'elle relève d'une autre structure, la particularité de la grande décision provient du fait que Nietzsche la considère comme un premier pas vers une évolution consciente, libératrice, car c'est la décision de prendre des décisions personnelles et non pas des décisions infligées par la morale dominante de l'époque. Étant donné qu'une des stratégies de l'historicité généalogique est de déchirer la forme de vie imposée par la morale dans le sens le plus large du terme, la généalogie de la décision en est un instrument efficace.

D'un point de vue technique et processuel, ce qui est valable pour la décision en général, c'est-à-dire pour toute décision, qu'elle soit impersonnelle ou personnelle, est aussi valable pour la grande décision. En effet, la grande décision elle aussi est précédée par des pré-décisions, et au moment de la grande décision plusieurs pulsions – donc des volontés de puissance –, des conflits et des coopérations sont simultanément en jeu. Par conséquent, la généalogie de la décision, en nous offrant la possibilité de déduire et d'examiner les composants majeurs de luttes pulsionnelles au moment de la décision et d'analyser régressivement les

³¹⁸ Voir page 92-93.

trajectoires historiques des pulsions en question, peut jouer un rôle important dans la compréhension de la possibilité de la grande décision.

D'autre part, quoique la manière prophétique de Nietzsche lors de son exposition sur la grande décision fait vigoureusement écho à un appel pour l'incorporation soudaine, immédiate et consciente d'une pensée nouvelle, donc à une implantation d'un instinct, une telle signification conceptuelle contredirait tout le discours nietzschéen à propos de l'évolution spirituelle de l'homme. En effet, celle-ci ne peut se réaliser que comme un processus lent, qui nécessite un travail laborieux et expérimental sur soi-même. La grande décision indique l'initiation d'une rupture dans l'histoire, mais elle-même ne désigne pas une rupture ou un saut dans l'évolution spirituelle de l'homme. Elle exige une certaine accumulation historique de force et la domination d'un ou plusieurs instincts au moment de la décision. Il faut ajouter que la domination d'un instinct à un moment donné est aussi un résultat d'un long processus. Ainsi, chez Nietzsche le « momentané » est essentiellement « processuel ». Par conséquent, la grande décision désigne également un processus historique, et ne doit pas être entendue comme étant une révélation soudaine qui surgirait d'une source mystique, inconnue et inconnaissable. C'est par l'intermédiaire de la généalogie de la décision qu'on peut saisir les conditions de formation de la grande décision. Ainsi, la deuxième partie de notre étude est consacrée à une analyse détaillée de cette notion dans ses divers aspects.

DEUXIÈME PARTIE
LA GRANDE DÉCISION



CHAPITRE 1

LES CONDITIONS NÉCESSAIRES DE LA GRANDE DÉCISION

Nietzsche, qui dévoile les « mythes » de la philosophie suggère qu'une nouvelle connaissance et une nouvelle « manière » de connaître sont indispensables pour le dépassement de la moralité. De cette façon, le projet d'avenir nietzschéen dont l'initiation est exprimée par la notion de grande décision repose, avant tout, sur une nouveauté épistémologique. Cependant, il faut que les hommes incorporent ou intériorisent cette nouvelle connaissance pour qu'elle soit instinctive. Le projet de Nietzsche possède donc une dimension psychologique. Afin de saisir les détails de ces dimensions, dans ce chapitre, nous comptons d'abord examiner la signification de l'intériorisation de la nouvelle connaissance en relation avec l'appel de Nietzsche pour le grand affranchissement.

Deuxièmement, nous entreprendrons d'exposer les interprétations de l'évolution de la morale tant qu'elles sont formulées dans *Humain, trop humain* et dans *Par-delà bien et mal*. Suivant ces deux expositions nous observerons que Nietzsche finit par adresser une prescription pour le futur en se fondant sur des modèles évolutionnistes. Nous tenterons alors d'éclaircir ce que désigne le problème de la hiérarchie des valeurs selon Nietzsche et le nouveau statut des valeurs selon sa projection d'avenir. Nous noterons que, outre les dimensions épistémologique et psychologique, le projet d'avenir de Nietzsche exige également une nouveauté à propos de la tâche du philosophe. Désormais, le philosophe doit « résoudre » le problème de la valeur, et déterminer la « hiérarchie » des valeurs.

1.1 Intériorisation de la nouvelle connaissance

Dans la section 2.1 de la Première partie de notre étude, intitulée « La nécessité décisive dans l'histoire », nous avons explicité le point de vue déterministe de Nietzsche qu'il interprète comme le fondement de l'amoralité. La connaissance de la nécessité dans l'histoire amène l'esprit à l'accès de l'innocence et à la conscience de cette innocence. Cette nouvelle connaissance constitue un nouveau principe, étant à la fois un moyen de se rendre compte de la légitimité d'être le maître de soi, le législateur de ses propres valeurs au lieu de décider et d'agir selon les critères marqués par les mœurs, les coutumes – en tant que dispositions et commandements de nos ancêtres –, ³¹⁹ les traditions ou les religions.

Nietzsche cherche à restaurer les conditions de la nouvelle connaissance qui ont été détruites par l'intervention des « *notions fantômes de la superstition* » ³²⁰ dont la prétendue origine est un monde au-delà. Cependant, cette tentative de restauration n'est certainement pas la condition suffisante pour l'évasion de l'esprit et pour le passage à l'action en vertu du nouveau principe énoncé par cette connaissance : « *La connaissance ou la foi la plus confiante ne peut donner ni la force pour l'action, ni l'habileté pour l'action, elle ne peut remplacer l'exercice de ce mécanisme subtil et multiple qui doit être mis en mouvement pour que n'importe quoi puisse passer de la représentation à l'action.* » ³²¹ Nous pouvons continuer à nous conduire selon les conséquences de jugements qu'on considère comme faux ou de doctrines auxquelles nous ne croyons pas, simplement à cause de nos sentiments. ³²²

Il découle de ce qui précède que la nouvelle connaissance théorique doit être accompagnée par un sentiment pour qu'elle ait une signification pratique, pour qu'elle donne naissance à une évaluation, à un jugement efficace sur la vie. On peut saisir une certaine « rationalité » dans cette nouvelle connaissance qui établit un fondement théorique pour déclarer l'absurdité de la responsabilité morale, mais on ne peut pas se débarrasser du sentiment moral par la voie d'une connaissance théorique. Autrement dit, « *[i]l ne suffit pas de prouver une chose, il faut encore y induire les*

³¹⁹ GM, Deuxième traité, §18.

³²⁰ Ac, §49.

³²¹ Au, §22.

³²² Au, §99.

hommes ou les élever jusqu'elle ».³²³ Il ressort que la nouvelle connaissance doit être incorporée, c'est-à-dire, elle doit « *entrer sous le commandement des parties dominantes de l'organisme ; devenir nourriture, fonction, organe, [...] obéir à l'activité hiérarchisante du vivant* »,³²⁴ pour qu'elle devienne effective.

Les sentiments sont involontaires,³²⁵ y compris le sentiment moral. C'est pourquoi, Nietzsche s'interroge davantage sur les conditions « nécessaires » d'un tel état d'esprit qui ne peut être acquis que seulement par certains individus : « *D'où viennent l'énergie, la force inflexible, l'endurance avec lesquelles l'individu, à contre-courant de la tradition, tâche d'acquérir une connaissance toute personnelle du monde ?* »³²⁶

En effet, ayant exposé une telle conception de nécessité, il est indispensable pour Nietzsche de poser cette question pour que son interprétation soit cohérente dans son ensemble ; si tout est nécessité, le grand affranchissement, le surgissement de l'esprit libre ne peut être considéré comme une soustraction à cette nécessité. En posant cette question, Nietzsche souligne qu'une nécessité intérieure qui « *devrait tout de même se fonder sur un besoin personnel* »³²⁷ doit être considérée pour le surgissement de l'esprit libre. Cette nécessité intérieure ne surgit pas du néant, elle doit être comprise en tant que résultat d'un long processus des expériences intérieures.³²⁸ Cependant, si le surgissement de l'esprit libre est perçu comme une rupture absolue dans l'enchevêtrement des événements c'est parce que l'homme n'est pas conscient de la nécessité intrinsèque de son devenir complexe et de l'historicité de celui-ci.

³²³ **Au**, §330

³²⁴ Astor, **Nietzsche La détresse du présent**, p. 424-425.

³²⁵ **HTH**, §58.

³²⁶ **HTH**, §230.

³²⁷ **HTH**, §133.

³²⁸ Pour mieux comprendre le rôle de l'expérience intérieure dans la formation d'un tel sentiment de besoin il convient de voir l'extrait suivant de la lettre de Nietzsche à Karl Knortz : « *De mon Zarathoustra, je crois à peu de chose près que c'est l'œuvre la plus profonde qui existe en langue allemande, et qui, en outre, est la plus parfaite du point de vue style. Mais pour le ressentir, il faut des générations entières qui auront d'abord à rattraper les expériences intérieures sur la base desquelles cette œuvre a pu surgir.* » (Lettre à Karl Knortz, 21 juin 1888, dans **Nietzsche Lettres choisies**, choix et présentation de Marx de Launay, Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traductions d'Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux, Maurice Gandillac et de Marc de Launay, Éditions Gallimard, 2008, [122].)

Les hommes ne sont pas omniscients, y compris Nietzsche. C'est pourquoi, la plupart du temps, il évite tout énoncé « absolu » à propos des conditions de surgissement des certains « types », comme le génie ou le saint. Mais, comme on le verra dans son évaluation des phases historiques de la moralité dans *Humain, trop humain*, et dans son étude généalogique qu'il réalise plus tard,³²⁹ il livre une interprétation de l'évolution du passé et en même temps d'une évolution future « possible » de l'homme.

*« Et peut-être les hauteurs de l'intelligence ont-elles été réservées de même pour un seul âge de l'humanité : elles se sont manifestées (et continuent de le faire, car nous vivons toujours à cet âge) au moment où une énergie extraordinaire et longuement accumulée de la volonté s'est exceptionnellement portée, du fait de l'hérédité, dans une direction intellectuelle. C'en sera fini de ces hauteurs quand cette sauvage énergie ne sera plus soumise à pareille éducation. L'humanité, arrivée à mi-chemin, au milieu de son existence, est peut-être plus près de son but propre qu'elle ne sera à sa fin. »*³³⁰

Ainsi résonne chez Nietzsche une idée de rédemption séculaire.³³¹ Il est « possible » qu'on soit arrivé à ce stade critique de l'histoire et il faut prendre des mesures nécessaires pour réaliser cette possibilité. Ce n'est pas seulement le passé qui détermine le futur, mais c'est le passé et le présent. L'homme doit prendre conscience qu'il est dans le présent, qu'il a un effet sur le futur. C'est ici qu'intervient l'interprétation nietzschéenne de l'esprit libre formulée dans la préface de *Humain, trop humain*, datée de 1886, en tant que facteur excitant « l'instinct de liberté » chez certains individus :

« “Il faut, se dit-il [l'esprit libre], que ce qui m'est arrivé arrive à tout homme en qui une mission veut prendre corps et ‘venir au monde’. Sous tous les événements de sa vie et en chacun d'eux, c'est la puissance et nécessité secrètes de cette mission

³²⁹ Voir la section 1.2 de la Deuxième partie, intitulée « Les phases historiques de la moralité et le grand affranchissement ».

³³⁰ **HTH**, §234.

³³¹ Cette idée de rédemption se montre plus clairement dans la *Généalogie de la morale* :

« Mais un jour, à une époque plus forte que ce présent pourri et désespéré de soi, il viendra bien, l'homme rédempteur du grand amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force irrépessible ne cesse de déloger de tous les refuges et de tous les au-delà, dont la solitude est mal comprise par le peuple, parce qu'elle semble une fuite devant la réalité [...] » (**GM**, Deuxième traité, §24.)

qui décideront, comme une grossesse inconsciente, - longtemps avant qu'il ait lui-même envisagé cette mission et en sache le nom. C'est notre vocation qui dispose de nous, même quand nous ne la connaissons pas encore ; l'avenir qui dicte sa règle à notre présent. [...] ».³³²

1.2 Les phases historiques de la moralité et le grand affranchissement

Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche présente un schème d'évolution où il décrit les trois phases historiques de la moralité. Ces phases correspondent à trois formes de vie humaine qui sont principalement déterminées par l'intervention et l'évolution de la raison.³³³ Selon Nietzsche, le motif derrière les conduites humaines dans chacune de ses trois phases est l'utilité, ce motif n'a jamais changé, mais sa signification s'est transformée au cours de l'histoire.

Alors que Nietzsche, dans *Humain, trop humain*, livre l'interprétation de phases historiques de la moralité autour de la notion d'utilité, il abandonne l'insistance sur cette notion en tant que motif unique derrière les actions humaines dans la *Généalogie de la Morale*. Désormais, la notion centrale dans l'explication de la vie – y compris la conduite générale des hommes – sera « la volonté de puissance ». Mais, lorsque Nietzsche suggère cette nouvelle notion, il reprend aussi la notion d'utilité et il met les deux en corrélation :

« [...] toutes les fins et toutes les utilités ne sont que des indices d'une volonté de puissance devenue maîtresse de quelque chose de moins puissant et qui lui a spontanément imposé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une "chose", d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer une chaîne incessante de signes, de

³³² **HTH**, Préface, §7.

³³³ L'évolution de la raison, autrement dit la raison « en devenir », indique que « les formes » de raisonnement subissent des changements, ou que des nouvelles formes de raisonnement surgissent au cours de l'histoire dès lors que la raison est intervenue. Nietzsche souligne que la pensée logique et la distinction rigoureuse de la cause et de l'effet sont développées fort tardivement ; ce sont en effet des formes qui correspondent à la pensée d'un niveau plus élevé de civilisation (**HTH**, §13.). D'autre part, il nous est possible et même nécessaire d'assumer que plusieurs formes de raisonnement peuvent coexister en un individu au cours de l'évolution. De cette manière, le choix d'un certain type de raisonnement devient un problème dans l'analyse du concept de décision. Ce choix ou cette pré-décision doit être élaboré en tenant compte du rôle majeur de l'organisation pulsionnelle de l'individu dans la détermination des conduites humaines selon Nietzsche.

*réinterprétations et de réajustements, dont les causes n'ont pas nécessairement de rapport entre elles, et plutôt parfois se suivent et se succèdent d'une façon toute contingente. »*³³⁴

Selon l'interprétation de *Humain, trop humain*, dans la première phase de la moralité, celle qui indique aussi le passage de l'animalité à l'humanité, l'homme s'oriente selon une utilité et opportunité durable.³³⁵ Ainsi, la marque distinctive de cette phase est la mise en considération de la durée de l'utilité au lieu de l'utilité momentanée ; en effet, c'est la phase où « *commence à se manifester le libre empire de la raison* »³³⁶ par l'intermédiaire de laquelle l'homme devient capable de mesurer, calculer ses actes et leur conséquences pour pouvoir s'organiser, à un certain niveau, en fonction d'un horizon de temporel.

C'est dans la deuxième phase de la moralité que l'homme prend en considération les autres hommes : il agit sur le principe de l'honneur grâce auquel il se discipline et se soumet à des sentiments communs.³³⁷ Désormais, « l'utile » a une nouvelle signification pour l'homme : l'utile dépend « *de l'opinion qu'il [l'homme] a des autres et les autres de lui.* »³³⁸ Il n'est plus guidé par une utilité « strictement » personnelle, c'est donc la phase où l'homme fait le premier pas vers une forme de collectivité.

L'homme qui prend conscience consécutivement de la temporalité et de la sociabilité dans les deux phases de la moralité, fait passer, par l'intermédiaire de la connaissance, « *la plus grande utilité, c'est-à-dire l'intérêt général et durable, avant la sienne* » propre dans la troisième phase de la moralité ; ainsi, « *il vit et agit en*

³³⁴ **GM**, Deuxième traité, §12.

Le rattachement de la notion de l'utilité à la volonté de puissance montre comment Nietzsche maintient la transition d'une interprétation à une autre. Certes, cela ne signifie pas que Nietzsche établit toujours des connexions entre des interprétations diverses mais, lorsqu'il « développe » la nouvelle interprétation d'un même phénomène, il établit souvent une sorte de connexion qui sert à éliminer une rupture ou une contradiction théorique entre deux interprétations. De cette manière, il exprime la nouvelle interprétation en tant qu'approfondissement de l'autre. Nous avons vu qu'il existe un rapport similaire entre les instincts ou les pulsions et la volonté de puissance ; Nietzsche interprète les instincts comme les conséquences directes ou indirectes de la volonté de puissance, qui sont eux-mêmes des volontés de puissances. (Voir la section 3.5 de la Première partie, intitulée « Interpréter les vies organique et inorganique autour d'un seul principe : la volonté de puissance ».)

³³⁵ **HTH**, §94

³³⁶ **HTH**, §94.

³³⁷ **HTH**, §94.

³³⁸ **HTH**, §94.

individu collectif. »³³⁹ D'autre part, c'est lui-même qui « *décide de ce qui est honorable ou utile* » pour soi et pour les autres, « *il agit [donc] d'après son échelle personnelle des choses et des êtres* »³⁴⁰ qui n'est pas indépendante de l'utilité générale³⁴¹ en tant que repère collectif de l'évaluation. Nietzsche admet que c'est le « *degré le plus élevé de la moralité* que nous connaissons à ce jour ». ³⁴² Sous le règne de cette moralité, la marque propre de l'action morale est dans l'impersonnalité.³⁴³

L'homme, indépendamment de la phase de la moralité à laquelle il est soumis, peut décider ou agir par des motifs divers : « *par peur ou par respect* » de ceux qui commandent, « *par habitude* », « *par bienveillance* » ou « *par vanité* » ; mais en effet, c'est l'utilité qui est toujours le motif essentiel de toutes les décisions ou actions humaines, même si l'homme n'en est pas conscient.³⁴⁴ C'est le vrai motif derrière les motifs visibles, ou le vrai motif des motifs ; mais ce vrai motif a été oublié ; il y a même une haine de l'utilité.³⁴⁵ Nietzsche fait l'interrogation suivante pour tirer au clair cette question de l'oubli et de la haine de l'utilité :

³³⁹ HTH, §94.

³⁴⁰ HTH, §94.

³⁴¹ HTH, §95.

³⁴² HTH, §94.

³⁴³ HTH, §95.

³⁴⁴ VO, §40.

Voir le passage suivant de *Gai Savoir* où Nietzsche souligne les croyances erronées sur les motifs derrière l'agir humain en général :

« *Si important qu'il puisse être de connaître les motifs d'après lesquels l'humanité a vraiment agi jusqu'à présent : peut-être la croyance à tel ou tel motif, donc à ce en quoi l'humanité a voulu voir et imaginé à tort jusqu'à présent les véritables ressorts de son agir, est-elle une chose encore plus essentielle pour l'homme de connaissance. Les hommes ont en effet reçu en partage leur bonheur et leur misère intérieurs en fonction de leur croyance à tel ou tel motif – en non pas de ce qui était réellement motif !* » (GS, §44.)

En outre, dans le paragraphe 8 de la même œuvre, Nietzsche évalue l'évolution des qualités de l'homme dans une perspective similaire. À la lumière de l'interprétation nietzschéenne de la conscience et de la pensée consciente que nous allons élaborer ultérieurement, on peut admettre qu'être conscient de ses qualités signifie pour l'homme pouvoir penser « consciemment » sur la possession de ses qualités, pouvoir se représenter à soi-même en tant que possédant de ses qualités. Mais, l'homme, par la pensée consciente qui constitue la partie la plus superficielle de la pensée en général, ne peut guère connaître suivant quelles lois ses qualités se sont développées :

« *Nos qualités morales visibles, et notamment celles que nous croyons visibles, suivent leurs cours, – et celles qui sont invisibles et portent exactement le même nom, celles qui ne nous servent dans notre rapport à autrui ni de parure, ni d'arme, suivent aussi leur cours : un cours tout différent, vraisemblablement, décrivant des lignes, des raffinements et des sculptures qui peut-être pourraient procurer du plaisir à un dieu pourvu d'un microscope divin.* » (GS, §8.)

³⁴⁵ VO, §40.

« D'où vient cette haine de l'utilité qui se montre ici, où toute conduite louable se sépare formellement des conduites motivées par l'utilité ? – La société, foyer de toute morale et de tous éloges décernés à l'action morale, a manifestement eu à lutter trop longtemps et trop durement avec l'intérêt personnel et l'égoïsme de l'individu pour ne pas en arriver finalement à estimer n'importe quel autre motif moralement plus élevé que l'intérêt. Il se forme ainsi l'illusion que la morale n'est pas sortie de l'utilité, alors qu'elle est à l'origine l'intérêt de la société, qui eut grand mal à s'imposer contre tous les intérêts privés et à se hausser à un prestige supérieur. »³⁴⁶

Ainsi, Nietzsche prétend avoir révélé le vrai rapport entre la morale et l'utilité, et il fait un appel pour un dépassement de la moralité qui exige une transformation significative des vues passées. L'appel de Nietzsche est donc fondé sur une nouvelle connaissance qui a déjà commencé à orienter les hommes vers une nouvelle compréhension de l'utilité.

« [...] on discerne de mieux en mieux que c'est justement dans les considérations on ne peut plus personnelles que l'utilité générale est aussi la plus grande, si bien qu'une conduite strictement personnelle est justement celle qui répond à la notion actuelle de moralité (conçue comme utilité générale) ? Faire de soi une personne accomplie et viser dans tout ce que l'on fait à son plus grand bien, cela mène plus loin que ces trop fameux mouvements et actes de pitié pour autrui. [...] Aujourd'hui aussi nous voulons travailler pour nos semblables, mais seulement dans la mesure où nous trouverons dans ce travail notre plus grand avantage personnel, ni plus, ni moins. Le tout est de savoir ce que l'on entend par son avantage ; c'est justement l'individu grossier, rudimentaire, sans maturité, qui aussi l'entendra de la façon la plus grossière. »³⁴⁷

Cette interprétation nietzschéenne nous indique qu'il se trouve déjà une discordance entre les normes morales formées autour du principe de l'utilité générale et le réel motif des conduites des hommes, c'est-à-dire l'utilité personnelle. De ce point de vue, le dépassement de la moralité puise ses racines dans l'histoire, dans

³⁴⁶ VO, §40.

³⁴⁷ HTH, §95.

l'évolution de la vie qui n'est rien d'autre que le fait de hiérarchiser. C'est donc la vie qui a inventé la morale,³⁴⁸ et elle est en train d'arriver à un stade où il va falloir dépasser ce qu'elle a inventé, ce n'est « possible » que par l'intermédiaire d'une ré-hiérarchisation engendrée par le raffinement de la signification de l'utilité personnelle.

Ainsi, dans la préface de *Humain, trop humain*, datée de 1886, Nietzsche déclare que « *c'est de ce problème de la hiérarchie que nous pouvons dire qu'il est notre problème à nous, esprits libres [...]* ». ³⁴⁹ Cependant, il faut éviter à toute force de réduire ce problème de la hiérarchie à une simple substitution des valeurs actuelles. On observe que le cadre du problème en question est beaucoup plus large lorsqu'on étudie l'interprétation dans la préface en relation avec les évaluations dans la *Généalogie de la morale*.

Premièrement, le grand affranchissement ou la grande santé [*die grosse Gesundheit*], selon la formulation de la *Généalogie de la morale*, signale un passage à un nouvel état d'esprit, qui est un état actif et décisif. C'est un état d'esprit capable de déterminer ses propres valeurs. On n'est plus maîtrisé par les valeurs, tout au contraire, on les maîtrise. Il s'agit de se débarrasser de l'héritage axiologique des générations passées, et de pouvoir poser des nouvelles valeurs. En tant que tel, le grand affranchissement désigne l'inversion du rapport de détermination entre l'individu et la valeur.

Deuxièmement ; cette inversion du rapport a comme conséquence une dégradation du statut des valeurs. Désormais, les valeurs n'ont pas une nature sainte ou sacrée, non plus une signification morale, elles ne sont que des instruments à côté d'autres instruments.³⁵⁰ Ainsi, cette inversion emmène l'instrumentalisation et la profanation des valeurs en général. Ce fait est plus fortement souligné dans la *Généalogie de la morale* : « *c'est la valeur de ces valeurs qu'il faut commencer par mettre en question* » ;³⁵¹ cet énoncé décrit la nouvelle exigence de la philosophie

³⁴⁸ **HTH**, §1.

³⁴⁹ **HTH**, Préface, §7.

³⁵⁰ **HTH**, Préface, §6.

³⁵¹ **GM**, Avant propos, §6.

pour Nietzsche : l'analyse et l'évolution de la critique des valeurs morales, et même la critique de la « valeur » en général.

Troisièmement ; cette nouvelle exigence signale une nouvelle tâche pour le philosophe et une nouveauté méthodique. « *Le philosophe doit résoudre le problème de la valeur, déterminer la hiérarchie des valeurs* » ;³⁵² puisqu'on ne peut plus prendre la valeur de ces « valeurs » pour donné, il faut d'abord travailler sur la connaissance des conditions et circonstances qui les ont produites et dans lesquelles elles se sont modifiées.³⁵³

Et, finalement ; maîtriser ses propres valeurs désigne aussi en déterminer la perspective propre à ces valeurs. C'est cette perspective nouvelle qui guide l'individu dans les décisions sur le pour et le contre. Ainsi, la détermination de ses propres valeurs et le saisissement de la perspective donnent à l'esprit libre le nouvel horizon de la vie.

Humain, trop humain n'est pas la seule œuvre de Nietzsche qui contient une analyse concernant les phases diverses de l'humanité en fonction des différenciations morales. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche précise trois étapes de l'humanité qu'il formule en termes de « valeur de l'action » : la période prémorale, morale et extra-morale de l'humanité.³⁵⁴

Pendant la période prémorale, c'est-à-dire « *l'époque préhistorique* » qui est « *la plus longue période de l'histoire humaine* », la valeur ou l'absence de la valeur d'une action a été dérivée de ses conséquences.³⁵⁵ Ainsi, la provenance de l'action n'était pas prise en considération.³⁵⁶

C'est dans la deuxième étape, c'est-à-dire dans la période morale, qu'on en est venu progressivement au point de « *décider de la valeur d'une action en fonction de sa provenance* », et on a commencé à interpréter celle-ci comme « *provenance* »

³⁵² GM, Premier traité, §17.

³⁵³ GM, Avant propos, §6.

³⁵⁴ PDM, §32.

³⁵⁵ PDM, §32.

³⁵⁶ PDM, §32.

émanant d'une intention ».³⁵⁷ Conséquemment, on croyait que « *la valeur d'une action résidait dans la valeur d'une intention* ».³⁵⁸ Nietzsche dénomme cette période comme « *la morale des intentions* » et il admet que conceptualiser l'intention comme étant la provenance d'une action n'est qu'un préjugé, car l'intention est un signe qui a lui-même besoin d'une interprétation.³⁵⁹

On y observe que, selon Nietzsche, on commet encore une fois une erreur fondamentale en ce qui concerne le domaine moral, on réduit des événements complexes psychologiques à l'intention, c'est-à-dire à un concept qui ne fait rien d'autres que simplifier et même ignorer l'historicité et la complexité de la communication des entités psychologiques.

Ayant exprimé les deux premières phases, Nietzsche lance un appel pour engager la troisième période de l'humanité :

*« Mais n'en serions-nous pas arrivés à la nécessité de nous résoudre une fois encore à un retournement et un déplacement fondamental des valeurs, grâce à un nouveau retour sur soi et un nouvel approfondissement de l'homme, – ne serions-nous pas au seuil d'une nouvelle période qu'il faudrait, négativement caractériser avant tout comme la période extra-morale : aujourd'hui où, du moins chez nous, immoralistes, s'éveille le soupçon que c'est précisément dans ce qu'une action comporte de non intentionnel que réside sa valeur décisive, et que tout son caractère intentionnel, tout ce qu'on peut voir, connaître, saisir « consciemment » en elle, fait encore partie de sa surface et de sa peau, – laquelle, comme toute peau, trahit, mais plus encore cache quelque chose ? »*³⁶⁰

Ainsi, nous avons vu que dans *Humain, trop humain* Nietzsche expose l'évolution de la morale en fonction de l'utilité en tant que motif essentiel de toute décision humaine, dans *Par delà bien et mal*, il explicite l'évolution de la morale en termes de la valeur de l'action.

³⁵⁷ PDM, §32.

³⁵⁸ PDM, §32.

³⁵⁹ PDM, §32.

³⁶⁰ PDM, §32.

Nous remarquons que dans les deux cas, Nietzsche inscrit le présent dans un processus de très longue durée pour l'analyser. Il expose d'abord l'évolution de la moralité ou l'évolution de l'humanité en termes de moralité jusqu'à son époque, et après, en s'appuyant sur l'exposition historique de la moralité et sur une nouvelle connaissance à propos de sa logique interne, il admet qu'on est au seuil d'une transition vers une nouvelle époque. Ainsi, dans les deux cas, il finit par adresser une prescription à la moralité future en se fondant sur un modèle évolutionniste.³⁶¹



³⁶¹ Nous élaborerons la compréhension nietzschéenne de l'évolution dans la section 3.2 de la Deuxième partie, intitulée « Diviser l'histoire en deux : d'une évolution inconsciente à une évolution consciente ».

CHAPITRE 2

LE RAPPORT MUTUEL ENTRE LE CONSCIENT ET L'INCONSCIENT

Le traitement nietzschéen de l'inconscient mérite un examen critique, non seulement parce qu'il occupe une place considérable dans le discours philosophique de Nietzsche, mais également parce qu'il risque d'être interprété d'une manière anti-nietzschéenne. Dans ce chapitre notre tâche principale sera d'essayer d'éclairer ce que Nietzsche exprime par cette notion pour entendre son statut dans sa philosophie.

Nous comptons premièrement préciser la « nature » des instincts selon les diverses interprétations de Nietzsche. Nous entreprendrons également de nous référer aux évaluations de Patrick Wotling sur les instances « infraconscientes » dans la philosophie nietzschéenne. Nous tenterons ensuite d'analyser les positions relatives aux instincts et aux processus corporels au moyen d'une étude comparative des idées d'Eduard von Hartmann et de celles de Nietzsche. Nous nous pencherons particulièrement sur les rôles de combats de Nietzsche contre la métaphysique et la téléologie – suggérés par Claudia Crawford – dans les formulations des instincts. Nous observerons alors que, chez Nietzsche, la compréhension des instincts ne demeure pas identique mais qu'elle évolue au cours du temps.

Après avoir exposé le statut général des instincts dans la pensée nietzschéenne, nous essayerons deuxièmement de déceler les caractéristiques intrinsèques des instincts en suivant la dimension descriptive sur l'inconscient. Nos études démontreront que Nietzsche conçoit les instincts comme des instances qui interprètent le monde mais en même temps comme des instances qui sont interprétées par l'intelligence.

Troisièmement, nous évaluerons les influences des études historiques sur l'affaiblissement, le renforcement et la hiérarchisation des instincts selon l'interprétation de la *Deuxième Considération inactuelle* afin d'élucider la logique générale du rapport entre les pratiques conscients et l'inconscient. Et dernièrement, nous préciserons les contributions de l'hérédité et de l'éducation traditionnelle dans la formation des instincts.



2.1 L'inconscient est-il l'arrière-monde nietzschéen ?

Nietzsche, « l'anti-essentialiste », a recours aux notions de l'instinct, de pulsion et de l'affect dans l'ensemble de son œuvre lorsqu'il entreprend d'analyser « les » moralités. Cette approche mérite une réflexion particulière sur ce sujet, car elle révèle la question d'un réductionnisme psychologique. Par ailleurs, elle suscite également une question essentielle dans le contexte philosophique nietzschéen : est-ce que Nietzsche, tout en réfutant l'existence d'un arrière-monde, considère l'inconscient comme un nouvel arrière-monde dont le fonctionnement est, à grande échelle, insaisissable pour nous ?

Dans un fragment posthume de 1885 nous trouvons un constat très intéressant à ce sujet, intéressant parce qu'il semble contredire de prime abord tout ce que Nietzsche a essayé d'établir dans ses œuvres publiées :

*« “Faculté, instincts, hérédité, habitude” – celui qui croit expliquer quelque chose avec de tels mots doit être aujourd'hui résigné et de surcroît mal instruit. Mais au début du siècle dernier ces mots se déchaînaient. Galiani expliquait tout par l'habitude le sens de la causalité ; Kant, avec grand calme, dit : “c'est une faculté”. Tout le monde fut heureux, particulièrement lorsqu'il découvrit aussi une faculté morale. [...] En Angleterre apparurent les instinctivistes et les intuitionnistes de la morale. »*³⁶²

Patrick Wotling, dans *La philosophie de l'esprit libre*, commence la section intitulée « Pulsion, instinct et volonté de puissance » par cette citation surprenante, et il se met à rechercher les raisons probables d'un tel constat en suivant un multiple de lignes d'investigations.

Selon Wotling, le point essentiel de réponses aux questions que nous avons soulignées réside dans le fait que l'« *apparent réductionnisme pulsionnel, c'est-à-dire psychologique* » de Nietzsche « *pourrait bien ne pas être le dernier mot de sa*

³⁶² FP XI, 1885, 34 [82], traduction modifiée de Patrick Wotling, dans Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 193.

réflexion ». ³⁶³ Ainsi, l'explication sur le mode pulsionnel ou instinctif est « une » interprétation qui peut être « approfondie » davantage ou réinterprétée. Ce constat peut sans doute évoquer la relation interprétative entre les instances psychologiques et les processus physiologiques à laquelle Nietzsche fait allusion dans ses divers textes. Par exemple, dans l'*Aurore*, il pose les questions suivantes pour faire réfléchir les lecteurs à propos de cette relation :

« Me faut-il ajouter que nos instincts en état de veille ne font pas autre chose que d'interpréter les excitations nerveuses et d'en fixer les "causes" selon leurs besoins ? [...] que nos évaluations et nos jugements moraux ne sont que des images et des fantaisies, cachant un processus physiologique inconnu de nous, une espèce de langage convenu pour désigner certaines irritations nerveuses ? ». ³⁶⁴

Lorsqu'on prend en considération l'argument ci-dessus et le langage métaphorique que Nietzsche développe autour de la relation entre le corps et la nutrition ³⁶⁵ pour expliciter la logique du fonctionnement des instincts, on peut constater qu'il formule l'instinct, la pulsion et l'affect comme des abstractions qui représentent des états et des processus du corps et du système nerveux. En outre, Nietzsche, dans un fragment posthume de *Humain, trop humain*, met en relation la notion d'instinct avec les lois chimiques et mécaniques de l'organisme : « *le mot instinct est une facilité que l'on se donne, que l'on emploie partout où les effets régulièrement observés sur les organismes n'ont pas encore été ramenés à leurs lois chimiques et mécaniques.* » ³⁶⁶

³⁶³ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 195.

³⁶⁴ **Au**, §119.

³⁶⁵ Voir par exemple dans l'*Aurore* :

« Quel que soit le degré qu'un individu puisse atteindre dans la connaissance de soi, rien ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des instincts qui constituent son être. A peine s'il sait nommer par leurs noms les instincts les plus grossiers : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leur jeu réciproque, et avant tout les lois de leur nutrition lui demeurent complètement inconnus. [...] les événements quotidiens de notre vie jettent leur proie tantôt à tel instinct, tantôt à tel autre qui la saisit avidement, mais le va-et-vient de ces événements se trouve en dehors de toute corrélation raisonnable avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : de sorte qu'il se produira toujours deux phénomènes – famine et dépérissement pour les uns et pour les autres excès de nourriture. [...] Comme nous l'avons dit toutes nos expériences sont en ce sens des nutriments mais répandus d'une main aveugle, ignorant celui qui a faim et celui qui est déjà rassasié. » (**Au**, §119.)

³⁶⁶ **FP III 1** fin 1876-été 1877, 23 [9].

Nietzsche, en établissant un rapport entre les instincts et les processus corporels, souligne que les instincts ne peuvent pas être considérés comme des entités isolés, absolus et « en-soi » en tant que nouvelle « essence » inconditionnée de l'homme. L'inconscient ne désigne pas un *substratum* supra-historique qui sert à tout expliquer à propos de l'homme et qui demeure lui-même inexplicable. Nietzsche souligne ce point fortement dans *Humain, trop humain* :

*« Mais voilà que le philosophe aperçoit des “instincts” chez l’homme actuel et admet qu’ils font partie des données immuables de l’humanité, qu’ils peuvent fournir une clé pour l’intelligence du monde en général ; toute la téléologie est bâtie sur ce fait que l’on parle de l’homme des quatre derniers millénaires comme d’un homme éternel sur lequel toutes les choses du monde sont naturellement alignées depuis le commencement. »*³⁶⁷

Les instincts ont du rapport aux processus physiologiques, mais ils ne sont pas des simples et « neutres » représentations de ces processus, ils en sont des interprétations, voire des évaluations. On a vu que Nietzsche formule les instincts comme un « langage » ; dans le contexte nietzschéen, le langage implique déjà l'évaluation.

Quoique Nietzsche souligne toutes ces caractéristiques d'instincts qui nous poussent catégoriquement à éviter de les considérer comme une essence, les notions en question ne cessent jamais de jouer un rôle prééminent dans sa pensée et, en effet, on les retrouve jusque dans les derniers fragments de 1888. Wotling lui-même souligne fortement ce point : *« De manière générale, l’essentiel est donc que les sources vraiment déterminantes de toute pensée semblent de nature non rationnelle et non consciente. Cette ligne d’enquête traverse toute la réflexion de Nietzsche »*.³⁶⁸ Il ne s'agit donc pas d'un mode d'interprétation transitoire, mais d'une perspective qui domine l'entier du corpus nietzschéen. Conformément à cela, Éric Blondel indique à juste titre que Nietzsche « voit dans la “psychologie” l’art de rapporter les idéaux et les poses morales à leur “origine” dans les “instincts”, les “pulsions”, le

³⁶⁷ HTH, §2.

³⁶⁸ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, p. 198.

corps, la physiologie. »³⁶⁹ En outre, comme nous l'avons mentionné occasionnellement, les constituants du monde inconscient s'identifient à des volontés de puissance, c'est-à-dire que Nietzsche articule sa « théorie des pulsions » à sa thèse de la volonté de puissance dont la morphologie et la doctrine de l'évolution signifient le domaine de recherche de la nouvelle psychologie. C'est pour cette raison que Wotling s'interroge davantage « *sur les raisons du recours nietzschéen* » aux notions de l'instinct et de la pulsion « *[a]fin de lever le sentiment de contradiction que ne peuvent manquer de susciter les textes mettant en jeu* » ces deux notions.³⁷⁰

Le passage de *Humain, trop humain* que nous avons cité au début de la section présente est un des textes qui démontrent que Nietzsche est bien conscient du rôle et du statut historiquement attribués à l'inconscient. Le concept de l'instinct chez Nietzsche est dérivé à une grande échelle de celles d'Arthur Schopenhauer et d'Eduard von Hartmann. Mais c'est notamment les idées de Hartmann dont Nietzsche se sert lorsqu'il développe la signification conceptuelle de l'instinct de son point de vue – même s'il critique Hartmann occasionnellement. Ainsi, dans son petit texte de 1869-1870 intitulée « Sur l'origine des langues » Nietzsche, adopte la définition hartmannienne³⁷¹ lorsqu'il décrit le rôle des instincts dans la création de la langue. Il y admet que l'instinct n'est pas le résultat d'une réflexion consciente, il n'est pas la conséquence de l'organisation corporelle de l'homme ou le résultat d'un mécanisme se trouvant dans le cerveau, non plus l'effet d'un mécanisme extérieur, qui est étranger à lui-même ; mais il est la réalisation la plus particulière des individus ou des masses qui jaillit de caractère, l'instinct est donc relié au noyau le plus interne d'un être.³⁷²

³⁶⁹ Éric Blondel, « La “psychologie de la foi” chez Nietzsche : L'Antéchrist, §50, et Ecce homo, “Pourquoi je suis un destin”, §7 », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 131, n° 4, 2006, p. 424.

³⁷⁰ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, p. 195.

³⁷¹ Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p. 45.

³⁷² Friedrich Nietzsche, « *On the Origins of Language* », dans Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, p. 223.

Voir la définition hartmannienne :

« [...] l'instinct n'est pas l'œuvre d'une volonté consciente d'elle-même, ni la conséquence de l'organisation corporelle, ni le pur effet d'un mécanisme résultant de l'organisation cérébrale, ni celui d'un mécanisme intellectuel et sans vie, qui aurait été importé du dehors dans l'individu et ne serait pas associé à l'essence intime de son être. L'instinct est l'œuvre propre, personnelle de l'individu ; et sort du fond même de son essence et de son caractère. Le but, auquel concourt une

Nous ne livrerons pas une analyse détaillée des continuations et des ruptures entre les conceptualisations schopenhauerienne, hartmanienne et nietzschéenne de l'instinct, mais nous examinerons l'exposition et l'évaluation de Claudia Crawford à ce propos, et nous questionnerons la légitimité des motifs suggérés par celle-ci au sujet de l'adoption de Nietzsche – au moins dans les années 1869-1870 – des opinions de Hartmann plutôt que de celles de Schopenhauer. Ce questionnement nous permettra également de révéler les caractéristiques intrinsèques des instincts et d'en déduire leur statut essentiel dans la philosophie de Nietzsche.

Selon Claudia Crawford, il existe deux motifs principaux pour l'adoption d'idées de Hartmann par Nietzsche.³⁷³ Crawford indique premièrement qu'à cette époque-là Nietzsche combattait contre la métaphysique. Cependant, cela ne signifie pas que la philosophie hartmannienne de l'inconscient n'est pas métaphysique. Or, contrairement à la philosophie de Schopenhauer, Hartmann divise sa philosophie en des parties selon des définitions possibles du sensible.

Ainsi, on a d'une part la définition schopenhauerienne qui porte sur la métaphysique de l'idée et de la volonté : l'instinct est « *une impulsion nettement marquée de la volonté* »³⁷⁴ et « *[c]e qui la [l'association des idées] met en mouvement elle-même, c'est, en dernière instance et dans le secret de notre être, la Volonté [...] Et de même qu'ici les lois de la connexion des idées ont pour base la Volonté, de même la connexion causale des corps dans le monde réel a en réalité pour fondement la Volonté qui se manifeste dans leurs phénomènes.* »³⁷⁵ De cette façon, Schopenhauer intègre l'instinct dans un réseau d'activités harmonieuses de la volonté.

espèce déterminée d'actes instinctifs, n'est pas conçu une fois pour toutes par une intelligence placée en dehors de l'individu, comme serait une providence ; la nécessité qui contraint l'individu à réaliser ce but n'est pas l'effet d'une action étrangère, extérieure. C'est l'individu lui-même qui, dans chaque cas particulier, veut et connaît, mais sans en avoir conscience, le but que l'instinct poursuit ; c'est lui également qui choisit, sans en avoir conscience davantage, les moyens appropriés à chaque cas particulier. » (Hartmann, **Philosophie de l'inconscient**, p. 126.)

³⁷³ Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, p. 64-65.

³⁷⁴ Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**, Supplément au livre deuxième, Chapitre XXVII. p. 1068.

³⁷⁵ *Ibid.*, Supplément au livre premier, Chapitre XIV, p. 823.

De l'autre, on a la définition de Hartmann qui souligne le rapport de l'instinct à ce qui est sensible :

*« On voit les animaux, qui grandissent dans l'isolement, obéir aux impulsions de l'instinct, avant de connaître le plaisir qu'ils ressentiront à les satisfaire. Il doit donc se trouver dans l'instinct une liaison causale entre la perception sensible qui motive l'action, et la volonté de produire l'acte instinctif. Le plaisir qui doit naître plus tard de l'exécution n'a rien à voir ici. L'expérience, nous le savons par nos propres instincts, ne nous donne pas la conscience de ce rapport causal. Ce rapport, s'il doit être l'effet d'un mécanisme, ne peut l'être que d'un mécanisme matériel, étranger à la conscience, qui transforme les vibrations associées dans le cerveau à l'idée du motif en celles qui accompagnent l'exécution de l'acte voulu ; ou bien encore l'effet d'un mécanisme mental qui serait également inconscient. [...] Le mécanisme essentiel et immanent, auquel obéit la logique de tout esprit, est enfin trouvé ; nous avons atteint cette finalité inconsciente, qui se mêle comme un élément essentiel à tout acte instinctif particulier. »*³⁷⁶

Il convient ici de faire une remarque à propos de ce premier motif proposé par Crawford. Il nous semble qu'il faut être attentif sur le rapport de l'instinct au sensible chez Hartmann et éviter de le mésinterpréter et le surestimer, car Hartmann ne suggère pas que l'instinct dépendrait des états ou de l'organisation du corps :

*« [...] l'instinct et l'activité plastique de la force organisatrice ne sont qu'un seul et même principe ; qu'ils paraissent variés parce qu'ils se déploient dans des circonstances différentes ; et que l'un et l'autre, sans cela, se confondraient absolument. L'instinct ne dépend donc pas de l'organisation du corps ou du cerveau ; et il serait bien plus vrai de dire que l'organisation est un produit de l'activité instinctive. »*³⁷⁷

Hartmann écrit encore :

³⁷⁶ Hartmann, **Philosophie de l'inconscient**, p. 98.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

« On doit reconnaître [...] que l'instinct est en grande partie indépendant de l'organisation corporelle. Qu'une certaine organisation physique soit la condition sine qua non des actes instinctifs, cela s'entend de soi. Sans parties sexuelles, par exemple, il n'y a pas d'accouplement possible ; pas plus que de construction artistement faite sans des organes appropriés, ni de toile d'araignée sans sécrétion glandulaire. Il ne faut pas dire pour cela que l'organisation soit la cause de l'instinct. La seule existence de l'organe ne fournit pas le plus petit motif à l'exercice des opérations auxquelles il convient. Un sentiment de plaisir doit au moins accompagner l'usage de l'organe : ce sentiment peut devenir alors un motif d'action. Mais, quand même l'impulsion d'agir viendrait de là, l'organisation n'expliquerait toujours que le fait, non la nature particulière de l'action : et c'est justement le comment de l'activité exercée qu'il s'agit de comprendre. »³⁷⁸

C'est évident que Nietzsche est plus proche du point de vue hartmannien à propos de la dimension physiologique de l'instinct, qu'il ne l'est de celui de Schopenhauer. Cependant, il semble que Hartmann attribue une priorité ontologique à l'inconscient contre l'organisation du corps et du cerveau. Tandis que chez Nietzsche, nous n'observons pas une telle priorité, au contraire, il convient d'admettre que le rapport entre le corps et l'instinct selon Nietzsche est plus intime, et le statut du corps chez Nietzsche est plus primordial et également plus précise et explicite que chez Hartmann. Ainsi, même si Nietzsche adopte le point de vue hartmannien dans les années 1869-1870, il est clair que la formulation nietzschéenne de l'instinct subit un changement au cours du temps, le « poids » du sens historique s'y montre aussi, et Nietzsche souligne de plus en plus l'aspect historique et évolutif des instincts en parallèle avec son aspect physiologique.

Le deuxième motif que Crawford souligne est le combat que livre Nietzsche à la téléologie. Crawford rappelle que Schopenhauer développe une téléologie fondée sur l'activité de la volonté :³⁷⁹ *« Le caractère adéquat sans exception aucune, la finalité manifeste de toutes les parties de l'organisme animal montrent avec trop d'évidence pour qu'on ait jamais pu sérieusement le contester que ce n'est point là l'œuvre de forces naturelles contingentes et anarchiques, mais bien d'une*

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 91.

³⁷⁹ Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, p. 65.

Volonté. »³⁸⁰ Crawford conclut que Schopenhauer ne refuse pas un point de vue téléologique à condition que cette téléologie s'opère selon la fin de la volonté.³⁸¹ D'autre part, Hartmann repose également sa réflexion sur les notions de fin et de but lorsqu'il décrit l'instinct : « *L'instinct est une activité qui poursuit un but sans avoir conscience* ».³⁸² Hartmann écrit encore : « *Une des manifestations les plus importantes et les mieux connues de l'inconscient est l'instinct : or l'instinct repose sur la notion de fin* ».³⁸³ D'après Crawford, la raison pour laquelle les opinions de Hartmann sont attirantes pour Nietzsche est le fondement physiologique de la fin de l'instinct.³⁸⁴ Selon Crawford, c'est l'idée du devenir inconscient d'organismes que Nietzsche trouve précieuse, même si Hartmann admet ce qui suit :

« Si l'on doit avouer que l'impression sur la volonté se dérobe toujours à nous derrière le voile de l'inconscient, il n'est pas étonnant que nous ne puissions pas non plus pénétrer facilement les causes d'où dépend l'énergie propre des divers désirs, ou la réaction, différente suivant les individus, de la volonté contre les mêmes motifs. Nous devons contenter de considérer ces principes d'action le fond intime de l'individu ; et nous désignons leur effet sous le nom significatif de caractère, c'est-à-dire de signes, de marques de l'individualité ».³⁸⁵

Il est probable que ce deuxième motif – le combat contre la téléologie –, qui est en relation apparente avec le premier – le combat contre la métaphysique – ait incité Nietzsche dans sa formulation de l'instinct. Néanmoins, il est évident que Nietzsche a modifié la conceptualisation de Hartmann selon sa perspective au fil du temps. Ainsi, dans un fragment posthume de 1886-1887 Nietzsche admet que « *[c]haque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective* ».³⁸⁶ Il ne s'agit pas d'un but ou d'une fin, mais d'une caractéristique intrinsèque d'instincts : « *On ne doit pas appeler "but" le résultat auquel parvient un*

³⁸⁰ Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, traduction avec introduction et notes par Édouard Sans, 2^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 94.

³⁸¹ Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, p. 65.

³⁸² Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, p. 88.

³⁸³ *Ibid.*, p. 47.

³⁸⁴ Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, p. 66.

³⁸⁵ Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, p. 201.

³⁸⁶ **FP XII**, fin 1886-printemps 1887, 7 [60].

instinct ! ».³⁸⁷ Il s'ensuit que Nietzsche, qui refuse une téléologie de la volonté, refuse également la perspective téléologique à propos de l'inconscient.

Wotling souligne le même point en indiquant que le refus du « *mode d'analyse inconsciemment finaliste* » est une des raisons pour lesquelles Nietzsche critique les évaluations du concept d'instinct par ses contemporaines.³⁸⁸ Il formule les deux autres raisons comme étant l'essentialisation et la simplification du concept d'instinct.³⁸⁹ Le fragment suivant résume toutes les objections de Nietzsche à propos du point de vue finaliste, essentialiste et simplificatrice : « *Les instincts ne nous font pas avancer d'un pas dans l'explication de l'adéquation aux fins. Car ces instincts sont justement l'aboutissement de processus infiniment longs.* »³⁹⁰ Wotling en conclut à juste titre qu'il faut éviter de considérer l'inconscient comme « *un nouvel arrière-monde* »³⁹¹ et refuser la compréhension « *ontologique* » de l'instinct.³⁹² Ainsi, bien qu'il détermine des nuances entre les significations conceptuelles des termes d'instinct, de pulsion et d'affect,³⁹³ Wotling admet que la raison principale de « *la multiplicité des désignations lexicales dont use Nietzsche pour renvoyer à l'univers pulsionnel* »³⁹⁴ semble importer « *précisément en la matière de ne pas absolutiser le lexique de la pulsion afin de ne pas susciter d'interprétation fixiste, réalisante, ou ontologisante* ». ³⁹⁵ Il s'ensuit qu'il faut éviter d'absolutiser la notion d'instinct et tenter de saisir la nature de l'instinct dans le cadre de la « *processualité* »³⁹⁶ et de l'historicité.

³⁸⁷ **FP IX**, printemps-été 1883, 7 [239].

³⁸⁸ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 224.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ **FP II 1**, d'été 1872-début 1873, 19 [132].

³⁹¹ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 224.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Wotling, admet que Nietzsche préfère d'utiliser le terme d'instinct « *quand il s'agit de marquer l'insuffisance "épistémologique" du recours à la rationalité consciente* », alors que la notion de pulsion fait particulièrement appel à un caractère impératif, c'est-à-dire qu'il évoque « *une poussée sourde mais invincible* ». (Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 214.) De l'autre côté, lorsque Nietzsche fait l'usage du terme d'affect, il souligne « *la dimension du sentiment qui caractérise toute pulsion* » (Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 226.).

³⁹⁴ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 229.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 224.

2.2 Les caractéristiques fondamentales des instincts

On décèle une double dimension dans le discours nietzschéen sur les instances inconscientes de l'homme, c'est-à-dire lorsqu'il évalue le rôle prééminent des instincts, des pulsions ou des affects dans le comportement général des hommes : une dimension descriptive et une dimension prescriptive. La dimension descriptive désigne une étude diagnostique qui vise à indiquer les caractéristiques des instincts en questionnant leur nature et leur formation, ainsi elle fournit des indices à propos de la structure interne de l'inconscient et de la logique de la communication entre les instances inconscientes. D'autre part, Nietzsche énonce des prescriptions au sujet de la détermination de la hiérarchie, du rang des instincts. Pour Nietzsche, il existe des instincts qui sont plus rudimentaires ou plus nobles que les autres et il lance des appels pour éveiller les instincts qui sont nobles.

Une des difficultés de ce discours est que la dimension descriptive et la dimension prescriptive coïncident, parce que le discours nietzschéen n'est jamais indifférent et il ne cesse d'évaluer, de hiérarchiser ; ainsi, la philosophie de Nietzsche et sa manière de philosopher sont concordantes. Il est pourtant possible de préciser les caractéristiques essentielles des instincts sur le mode de la description, et ceci est nécessaire pour déduire le statut de la connaissance en rapport avec les instincts. Ainsi, on pourra saisir davantage l'influence de l'éducation et de l'élevage sur l'inconscient.

Dans la *Deuxième Considération inactuelle*, Nietzsche opère une critique de l'histoire en tant que discipline ; il présente une classification des divers types d'études historiques. S'appuyant sur cette analyse, il en détermine les influences et les effets sur les hommes. Il expose leurs conséquences dans l'affaiblissement, le renforcement et la hiérarchisation des instincts. Cette œuvre nous offre la possibilité d'examiner les instincts sous deux aspects qui sont étroitement liés l'un à l'autre, on peut d'une part étudier l'historicité des instincts, et d'autre part, on peut analyser l'influence de la connaissance – la connaissance historique en particulier – sur les instincts, c'est-à-dire l'influence de l'accumulation d'un certain type de connaissance sur eux.

Dans les sections précédentes, on a souvent remarqué que selon Nietzsche la pensée consciente est conditionnée à une très grande échelle par la pensée inconsciente ; en partant de cet argument, on se concentre en général sur l'étude des détails et de la logique de ce conditionnement. Mais la relation entre l'inconscient et le conscient n'est pas à sens unique, c'est-à-dire que le conscient, dont la détermination par l'inconscient est soulignée par Nietzsche, a une sorte d'influence sur l'inconscient. En analysant l'influence de la connaissance sur les instincts, on pourra donc apporter des éclaircissements à propos du rapport de conscient à l'inconscient.

Le discours nietzschéen sur les instincts indique que tout instinct est instinct de quelque chose et Nietzsche prend en compte divers instincts. Comme le souligne Wotling, « *[l]e catalogue des instincts ne demeure [...] pas un entier mystère. La différenciation des pratiques intellectuelles permet en effet par comparaison de repérer certaines orientations spécifiques qui guident à chaque fois la manière particulière dont sont mises en œuvre les ressources de notre pensée consciente.* »³⁹⁷ Ainsi, Nietzsche nous donne des indices à propos des types orientés par des divers instincts tels que « *instinct historique* », ³⁹⁸ « *instinct créateur* », ³⁹⁹ « *instinct de construction* », ⁴⁰⁰ « *instinct divinatoire* », ⁴⁰¹ « *instinct de justice* », ⁴⁰² « *instinct de vérité* », ⁴⁰³ « *instinct artistique* », ⁴⁰⁴ « *instinct analytique* », ⁴⁰⁵ etc.. Les instincts peuvent s'affaiblir, ⁴⁰⁶ être découragés, ⁴⁰⁷ même détruits, ⁴⁰⁸ ou on peut même essayer de se greffer un nouvel instinct. ⁴⁰⁹ Toutes ces caractéristiques démontrent que les instincts ne sont ni des qualités innées ni des catégories fixes ou immuables, mais qu'ils sont « devenus » et qu'ils sont susceptibles de modifications. Ils sont donc des processus ayant le caractère d'une force vivante ; en tant que forces ils agissent pour se déployer : ils « examinent », « se représentent » et « commentent » les événements

³⁹⁷ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 207-208.

³⁹⁸ CIn II, §7.

³⁹⁹ CIn II, §7.

⁴⁰⁰ CIn II, §7.

⁴⁰¹ CIn II, §3.

⁴⁰² CIn II, §6.

⁴⁰³ CIn II, §6.

⁴⁰⁴ CIn II, §6.

⁴⁰⁵ CIn II, §6.

⁴⁰⁶ CIn II, §7. Voir aussi CW, Post-scriptum.

⁴⁰⁷ CIn II, §7.

⁴⁰⁸ CIn II, §5.

⁴⁰⁹ CIn II, §3.

pour savoir comment ils peuvent les utiliser pour ses propres fins,⁴¹⁰ c'est-à-dire, ils les « digèrent » afin de découvrir une voie pour leur déploiement.

En un mot, les instincts « interprètent » le monde : « *Ce sont nos besoins qui interprètent le monde : nos instincts, leur pour et leur contre. Chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts.* »⁴¹¹ Ainsi, il faut considérer les instincts comme des instances dynamiques et actifs, ayant un « *caractère impératif* ». ⁴¹² Ce caractère contraignant pousse les instincts à exercer des opérations interprétatives, ce qui désigne en même temps une lutte contre les autres instincts. En tant que tel, les instincts sont capables de modifier les autres instincts, c'est-à-dire, ils peuvent les affaiblir ou renforcer.

Wotling, en se référant à deux fragments posthumes de 1883,⁴¹³ remarque que l'instinct qui interprète le monde est lui-même le produit d'une activité interprétative : ⁴¹⁴ « *un nouvel élément est toutefois souligné de manière réitérée dans ces textes : l'idée que la pulsion, l'affect ou l'instinct est le produit d'une interprétation* ». ⁴¹⁵

⁴¹⁰ **Au**, §119.

Dans le même paragraphe, Nietzsche fournit une interprétation physiologique de l'activité des instincts : les instincts ne font « *pas autre chose qu'interpréter les excitations nerveuses afin d'en fixer les "causes" selon leur besoins* ». (**Au**, §119.)

⁴¹¹ **FP XII**, fin 1886-printemps 1887, 7 [60].

⁴¹² Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 214.

⁴¹³ « *Colère (et toutes les passions) est d'abord un état du corps : qui est interprété. Par la suite, l'interprétation produit librement cet état.* » (**FP IX**, mai-juin 1883, 9 [44].)

« **La croyance aux "affects"**. Les affects sont une construction de l'intelligence, l'invention de causes qui n'existent pas. Tous les sentiments généraux du corps que nous ne comprenons pas sont interprétés par l'intelligence, c'est-à-dire que l'on cherche dans les personnes, dans les faits, etc., une raison pour se sentir de telle ou telle manière. On pose quelque chose d'étranger, de dangereux, de désavantageux comme cause de notre malaise : de fait, on le recherche pour l'ajouter au malaise afin de pouvoir penser notre propre état. – Des afflux de sang vers le cerveau, associés au sentiment d'étouffer **sont interprétés** comme étant de la colère : les personnes et les choses qui nous mettent en colère sont les stimuli de cet état physiologique. – Par la suite, en raison d'une longue habitude, certains processus et certains sentiments généraux sont à ce point régulièrement associés, que la vue de certains processus provoque cet état du sentiment général et plus particulièrement tel échauffement des sangs, telle excitation de la semence, etc. : par le voisinage, donc. Et nous disons alors : "Cela excite notre affect" » (**FP IX**, hiver 1883-1884, 24 [20], traduction modifiée de Patrick Wotling dans Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 226.)

⁴¹⁴ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 226.

⁴¹⁵ *Ibid.*

Cette remarque de Wotling nous permet de considérer la mise en conscience de l'instinct comme le dernier maillon d'une chaîne d'interprétation : l'instinct en tant qu'interprétation est interprété par l'intelligence. On est en face d'un processus stratifié d'interprétation, qui est exprimé dans le cadre d'une généalogie au niveau d'individu. D'autre part, cette série d'interprétations ne doit pas être estimée comme une séquence assurée d'opérations qui est une sorte de série mécanique et isolée. Toutes les interprétations sont des évaluations contingentes par nature, ainsi Nietzsche met en évidence les confusions qui se produisent au cours des actes d'interprétations.⁴¹⁶

Selon Wotling, l'objectif fondamental de Nietzsche d'avoir estimé « *notre rapport aux pulsions* » comme « *un rapport interprétatif* », est de « *montrer la nécessité de penser en termes d'interprétation* ». ⁴¹⁷ Cette nécessité provient du fait que nous ne sommes pas capables de récupérer en quelque sorte le rapport épistémologique au niveau pulsionnel.⁴¹⁸ Ainsi, « *[o]uvrant sur une théorie de l'interprétation généralisée, la réflexion nietzschéenne sur les pulsions disqualifie ainsi le projet classique de connaissance* ». ⁴¹⁹

Il convient ici de remarquer que la nouvelle connaissance – la connaissance de nécessité décisive dans l'histoire et celle de l'innocence du devenir – que Nietzsche suggère en tant que condition nécessaire du grand affranchissement,⁴²⁰ diffère, elle aussi, du projet classique de connaissance. La nouvelle connaissance désigne les

⁴¹⁶ Voir par exemple les confusions possibles sur lesquelles Nietzsche tire l'attention au sujet de « *mésinterprétation* » de certains instincts comme l'instinct de vérité :

« *Instincts qu'on peut aisément prendre pour un instinct de vérité* :

1. *La curiosité, sous une forme accentuée : la soif d'aventures de la connaissance. Ce qui est nouveau, rare, par opposition à ce qui est ancien, ennuyeux.*
2. *L'instinct dialectique du jeu et de l'investigation, le plaisir de suivre des pistes retorses : on ne recherche pas la vérité, mais les manœuvres rusées d'approche et d'encercllement, etc.*
3. *L'instinct de contradiction, la personnalité veut s'affirmer vis-à-vis d'une autre. Pugilat, le plaisir est dans le combat, le but dans la victoire personnelle.*
4. *L'instinct de trouver certaines "vérités" par assujettissement envers des personnes, des religions, des gouvernements.*
5. *L'instinct de trouver une vérité salvatrice et porteuse de bonheur, par amour, compassion, etc. envers une personne, une classe sociale ou l'humanité tout entière – instinct du fondateur de religion. » (FP II 1, d'été-automne 1873, 29 [15].)*

Voir aussi Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 206.

⁴¹⁷ Wotling, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, p. 227.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Voir la section 1.1 de la Deuxième partie, intitulée « *Intériorisation de la nouvelle connaissance* ».

caractéristiques principales de l'histoire et de la vie comme, par exemple, l'impossibilité d'une connaissance absolue : « *Dans la mesure exacte où le mot "connaissance" possède un sens, le monde est connaissable : mais il est interprétable autrement, il n'a pas un sens par-dérrière soi, mais d'innombrables sens : "perspectivisme"* ». ⁴²¹ De cette manière, on peut estimer la théorie de l'interprétation généralisée de Nietzsche, par conséquent, « la théorie des pulsions » aussi, comme un constituant de la nouvelle connaissance.

Comme nous l'avons souligné plus haut, la zone infra-consciente en tant qu'ensemble de ces processus qui échappent à la conscience conditionne la pensée consciente ; ces processus orientent la conduite des hommes en déterminant le mode de leur pensée, la direction de leur comportement. La pensée consciente, contrairement à la pensée inconsciente, désigne l'ensemble des processus et des actes qui n'échappent pas à la conscience. De cette manière, faire des raisonnements selon « certains » critères afin de prendre une décision peut être considéré comme un acte de la pensée consciente, mais le « choix » de ces critères et même le choix de faire un raisonnement au lieu de se laisser à la conduite des instincts ou des passions sont conditionnés par la pensée inconsciente, autrement dit, ce sont des choix instinctifs. On en déduit encore une fois que le fait de choisir la rationalité est quelque chose d'instinctif.

2.3 Le rapport mutuel entre le conscient et l'inconscient

Les processus instinctifs conditionnent, voire déterminent à grande échelle la pensée consciente, mais cela ne signifie pas l'impossibilité d'un conditionnement dans le sens inverse, que la zone infra-consciente en tant qu'ensemble de ces processus, soit un domaine autonome. Les élaborations nietzschéennes de 1874 à propos des effets de l'histoire disciplinaire sur les individus démontrent que les instincts, en tant que processus inconscients, ne sont pas indépendants des actes conscients ; au contraire, les études historiques ont des influences remarquables sur l'équilibre et l'organisation des instances inconscientes. En effet, l'élevage et

⁴²¹ **FP XII**, fin 1886-printemps 1887, 7 [60].

l'éducation prennent leur importance grâce à cette même possibilité d'influencer ou de conditionner l'inconscient.

Dans la *Deuxième Considération inactuelle*, Nietzsche admet que « l'élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation. »⁴²² Ce qui importe dans cette proposition est la notion de « santé », elle désigne « l'équilibre », un « état organisé » des instincts. Nietzsche détecte des dangers pour la santé dans l'excès des études historiques : il perturbe les instincts du peuple ;⁴²³ il « *extirpe les instincts les plus forts de la jeunesse : l'ardeur, l'opiniâtreté, le désintéressement et l'amour* ». ⁴²⁴ Il déplace « *constamment les perspectives les plus lointaines de l'homme, en le privant d'une atmosphère protectrice, il l'empêche de ressentir les choses et d'agir de façon non historique* ». ⁴²⁵ Par conséquent, Nietzsche déclare qu'il faut « *tenir la faculté d'ignorer, jusqu'à certain point, la dimension historique des choses pour la plus importante et la plus profonde des facultés, car en elle réside le seul fondement sur lequel peut croître quelque chose de bon, de sain, de grand, quelque chose de vraiment humain. La non-historicité est semblable à une atmosphère protectrice sans laquelle la vie ne pourrait apparaître ni se maintenir.* » ⁴²⁶

Il ne s'agit pas d'un type ou d'un mode de raisonnement non historique, mais du sentiment, de « pouvoir » sentir d'une façon non historique. Les critiques apportées par Nietzsche à l'excès des études historiques démontrent que l'accumulation ou l'accentuation d'un certain type de connaissance en tant que processus conscient comporte des influences sur les sentiments qu'accompagnent les instincts.

⁴²² CIn II, §1.

⁴²³ CIn II, §5.

⁴²⁴ CIn II, §9.

⁴²⁵ CIn II, §9.

⁴²⁶ CIn II, §1.

C'est une position que Nietzsche ne conserve plus dès l'année 1878. Comme on l'a mentionné plus haut dans la section 4.1 de la Première partie, intitulée « Les méthodes et les stratégies de la généalogie », dans *Humain, trop humain*, il formule le manque du sens historique comme le péché originel des philosophes. Cependant, les constats dans la *Deuxième Considération inactuelle* nous permettent d'élucider la logique « générale » du rapport entre les « types » d'éducation et le « devenir » des instincts. En outre, comme on vient de le voir, Nietzsche y admet que le point de vue historique est aussi nécessaire que le point de vue historique. Il ne s'agit pas de totalement méconnaître l'histoire, mais de maintenir l'équilibre entre les deux points de vue.

Dans le paragraphe 35 de l'*Aurore*, Nietzsche indique que les sentiments ne relèvent de rien de définitif, rien d'originel.⁴²⁷ Ils signifient des instances inconscientes qu'il faut considérer dans leur rapport avec les instincts. « *[D]errière les sentiments il y a les jugements et les appréciations de valeurs qui nous sont transmis sous forme de sentiments (prédilections ou antipathies). L'inspiration qui découle d'un sentiment est petite-fille d'un jugement.* »⁴²⁸ Dans le paragraphe 38 de la même œuvre, Nietzsche expose les mathématiques de la moralisation des instincts. Il y admet qu'un instinct, en soi, n'a « *ni un caractère, ni une désignation morale* » et qu'il « *n'est pas [...] accompagné par un sentiment de plaisir ou de déplaisir déterminé* ». ⁴²⁹ Ainsi, il faut qu'il existe un ou plusieurs points de repère pour qu'un instinct singulier acquière une désignation morale. Ces points de repère ne sont rien d'autres que des « *instincts qui ont déjà reçu le baptême du bien et du mal* », ⁴³⁰ donc qui ont été déjà évalués du point de vue moral. En somme, la moralisation d'un instinct n'est possible que dans sa relation avec d'autres instincts.

Dans ce contexte, l'accumulation de la connaissance historique détruit l'ambiance non historique qui donnerait la possibilité d'échapper au sentiment de la détermination du présent par le passé. D'autre part, l'excès des études historiques peut entraîner la disparition du point de repère qui, à son tour, conduirait à l'impossibilité d'agir. Il semble que, selon les constats de la *Deuxième Considération inactuelle*, il faille « se sentir » d'une façon non-historique pour pouvoir agir d'une façon historiquement non-conditionnée, pour ne pas être paralysé et pour pouvoir « *opter résolument pour le nouveau [Entschluss zum Neuen]* », ⁴³¹ car c'est seulement en se sentant non historique⁴³² qu'on peut éveiller l'instinct créateur.

Ainsi, nous comprenons que l'accumulation de la connaissance historique est une entrave au sentiment non historique qui, à son tour, a comme conséquence l'affaiblissement des instincts créateurs. C'est pourquoi Nietzsche écrit : « *C'est*

⁴²⁷ **Au**, §35.

⁴²⁸ **Au**, §35.

⁴²⁹ **Au**, §38.

⁴³⁰ **Au**, §38.

⁴³¹ **CIn II**, §3.

⁴³² Nietzsche exprime le cas extrême du sentiment non historique comme suivant : « *L'animal, en effet vit de manière non historique : il résout entièrement dans le présent comme un chiffre qui se divise sans laisser de reste singulier, il ne sait simuler, ne cache rien et, apparaissant à chaque seconde tel qu'il est, ne peut donc être que sincère.* » (**CIn II**, §1.)

*ainsi que ma thèse doit être comprise et examinée : l'histoire n'est tolérable qu'aux fortes personnalités ; quant aux faibles, elle ne fait qu'achever de les étouffer. »*⁴³³

Il ne faut pas sauter l'importance de cet argument qui peut servir comme un point de liaison entre les deux positions « opposées » de Nietzsche envers l'histoire, parce que Nietzsche, même dans les constats de 1874, semble avoir laissé la porte ouverte aux personnalités fortes en ce qui concerne les études critiques de l'histoire. En outre, c'est aux personnalités fortes qu'il adresse son appel de questionner la valeur des valeurs en tant qu'examen préliminaire de la transvaluation de toutes les valeurs. Ainsi, comme le souligne Dorian Astor, le « problème » de la *Deuxième Considération inactuelle* n'est pas l'étude de l'histoire elle-même, mais « *c'est le rapport entretenu entre la puissance bicéphale (connaissance-mémoire) et les autres puissances vitales* »⁴³⁴ chez des divers « types ».

Quant à la question de facteurs primaires qui déterminent les personnalités, les arguments de la *Deuxième Considération inactuelle* ne sont pas différents du reste de l'œuvre nietzschéenne : « *Puisqu'en effet nous sommes le fruit de générations antérieures, nous sommes aussi le fruit de leurs égarements, de leur passions, de leurs erreurs, voire de leurs crimes : il n'est pas possible de se couper tout à fait de cette chaîne.* »⁴³⁵

L'hérédité est donc un des facteurs déterminants, et selon Nietzsche, le deuxième facteur est « *l'éducation traditionnelle* ». ⁴³⁶ Ainsi, nous pouvons considérer que l'historicité des instances inconscientes – les instincts et les sentiments –, indique une intériorisation inconsciente de l'héritage des générations antérieures et une transmission de jugements de valeurs par l'éducation dès l'âge le plus tendre. Nietzsche admet que les études critiques de l'histoire peuvent engendrer un conflit entre la « nature » qui est déterminée par ces deux facteurs et la « connaissance ». ⁴³⁷ Ce qui peut provoquer à son tour une tentative pour implanter

⁴³³ CIn II, §5.

⁴³⁴ Astor, *Nietzsche La détresse du présent*, p. 70.

⁴³⁵ CIn II, §3.

⁴³⁶ CIn II, §3.

⁴³⁷ CIn II, §3.

« une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature ».⁴³⁸ C'est « une tentative pour se donner a posteriori le passé dont on voudrait être issu, par opposition à celui dont on est réellement issu ».⁴³⁹ Ainsi, la conséquence extrême des études critiques de l'histoire est tenter d'implanter un nouvel instinct qui implique aussi une recombinaison des instincts.⁴⁴⁰

Selon Nietzsche, la tentative d'implanter une nouvelle nature est un processus dangereux pour la vie, « parce qu'il est extrêmement difficile de trouver une limite dans la négation du passé, et parce que les secondes natures sont généralement plus faibles que les premières. »⁴⁴¹ La prétention de la difficulté extrême du procès de « [d]épasser le passé qu'il y a en nous »⁴⁴² implique l'affirmation de la prépondérance de la « nature transmise » et de « l'éducation traditionnelle » dans la conduite de l'individu. D'après Nietzsche, l'influence de l'accumulation de connaissance est limitée, parce que l'homme connaît souvent ce qui est meilleur, mais il n'est pas toujours capable de le faire.⁴⁴³ Le dépassement de la nature transmise est donc une tâche d'une grande difficulté qui ne peut être réalisée que par des caractères très « forts ».

L'exposition du statut des instincts dans la *Deuxième Considération inactuelle* nous conduit à réfléchir encore une fois sur la notion de déterminisme. Ces études nous démontrent que Nietzsche souligne fortement l'impossibilité de se dégager « complètement » de la chaîne historique. On a une nature transmise, un héritage qui a le rôle majeur dans l'organisation des instincts et dans l'assignation des valeurs de jugements. Cependant, une rupture radicale de la chaîne historique n'est pas catégoriquement impossible. C'est cette possibilité qui donne sa légitimité à la dimension prescriptive du discours nietzschéen. Et, bien qu'il puisse être dangereux pour la vie, Nietzsche le « prophète » ne cesse de faire cet appel :

⁴³⁸ CIn II, §3.

⁴³⁹ CIn II, §3.

⁴⁴⁰ « L'expérimentation historique implique la discontinuité temporelle, la rupture avec le passé dans la recombinaison des instincts [...] » (Jean Robelin, « Le temps de l'homme et le temps du retour », dans *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/522>>, §23.)

⁴⁴¹ CIn II, §3.

⁴⁴² FP IX, automne 1883, 16 [61].

⁴⁴³ CIn II, §3.

*« Mais pourquoi tu existes, toi, comme individu, cela tu dois te le demander, et si personne ne peut te le dire, tâche donc de justifier pour ainsi dire a posteriori le sens de ton existence et te donnant à toi-même un but, un objectif, une haute et noble raison d'être. Meurs pour cet idéal – je ne connais pas de meilleur but, dans la vie, que de mourir pour quelque chose de grand et d'impossible ».*⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ CIn II, §9.

CHAPITRE 3

LA GRANDE DÉCISION

Dans ce chapitre, notre affaire consiste à livrer une étude sur la signification du projet de « diviser l'histoire en deux ». Nous analyserons d'abord les interprétations nietzschéennes de l'évolution jusqu'à son époque ainsi que la possibilité d'une nouvelle civilisation comme conséquence d'une évolution « consciente ». Selon Nietzsche, la marque distinctive de la nouvelle civilisation possible réside dans le rapport de la conscience avec les décisions humaines. Afin de comprendre ce rapport nous nous pencherons tout particulièrement sur l'opposition de l'esprit asservi–l'esprit libre en fonction de repères des décisions chez eux. Nous examinerons ensuite les diverses significations du concept de conscience chez Nietzsche et son statut épiphénoménal. Nous en conclurons que le terme « la décision en pleine conscience » qui est le signe distinctif principal de la nouvelle civilisation envisagée par Nietzsche doit être compris comme l'expression d'un instinct de liberté fort et dominant.

Dans la deuxième section, nous exposerons comment Nietzsche évalue l'évolution non-téléologique et la connaissance essentielle comme condition nécessaire pour interpréter l'évolution d'une façon plus juste. Ayant livré les opinions de Nietzsche au sujet de l'évolution, nous aborderons ce que signifient l'évolution consciente et son rapport avec la grande décision. Nous essayerons alors de formuler une réponse à la question « comment évaluer l'idée de diviser l'histoire en deux dans son rapport avec la nécessité décisive dans l'histoire ? »

Dans la troisième section nous traiterons particulièrement du problème de la valeur chez Nietzsche. Après avoir exposé les caractéristiques fondamentales des valeurs selon Nietzsche, nous nous référerons à l'étude détaillée de Manuel Dries où

il reconstruit le problème de la transvaluation des valeurs autour des notions de valeur, norme et méta-évaluation. Nous verrons ainsi que la « chaîne » méta-évaluation–valeur–norme suggérée par Dries est une autre manière d’exprimer la structure stratifiée des décisions humaines.

Nous tenterons enfin de déceler les conditions du surgissement d’un nouvel type dans le cadre d’une évolution inconsciente. Nietzsche souligne à plusieurs instances le rôle des valeurs ou des morales opposées dans le surgissement d’un nouveau type. Quoique l’élevage conscient et l’élevage inconscient soient des méthodes radicalement différentes, nous sommes d’avis que cet examen pourrait nous fournir des indices généraux qui pourraient servir à mieux formuler la signification de l’élevage conscient.

3.1 La première décision « en pleine conscience » vers une nouvelle civilisation

Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche admet que l'évolution de la civilisation jusqu'à son époque était une évolution inconsciente, c'est-à-dire que les hommes « *se développaient inconsciemment [unbewusst] et au hasard [zufällig]* ». ⁴⁴⁵ En un sens, ils n'étaient pas le maître de leur évolution. Ils menaient « *une vie inconsciente [unbewusst] d'animal et de végétal* » ⁴⁴⁶ et avaient une méfiance à l'égard du progrès. ⁴⁴⁷ Tandis qu'un progrès est possible selon Nietzsche, mais pour que cette possibilité se réalise, « *il faut avant tout [...] acquérir une connaissance des conditions de la civilisation dépassant tous les stades actuels. C'est la tâche immense fixée aux grands esprits du siècle prochain* ». ⁴⁴⁸ De cette manière, « *les hommes peuvent en pleine conscience décider [mit Bewusstsein beschliessen] d'orienter leur évolution vers une civilisation nouvelle* », ⁴⁴⁹ de créer les meilleures conditions « *pour la procréation des hommes, leur alimentation, leur éducation, leur instruction* », de « *gouverner l'économie de la terre en totalité, de mettre en œuvre et en balance les énergies humaines* ». ⁴⁵⁰

Ainsi, dans *Humain, trop humain* et également dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche érige l'idée d'une rupture radicale dans l'histoire engendrée par une « *grande décision* » ⁴⁵¹ qui est censée être la première décision en pleine conscience afin d'arriver à la « *grande santé* » ⁴⁵² pour l'humanité. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche caractérise cet instant de rupture comme l'« *instant de la plus grande prise de conscience* » comme un « *grand midi* » où l'humanité « *regarde en arrière et en avant, où elle sort du domination du hasard et des prêtres et pose pour la première fois dans son ensemble la question du pourquoi ? et du en-vue-de-quoi ?* ». ⁴⁵³ Ainsi, la grande décision désigne le commencement d'une nouvelle époque historique ou d'une nouvelle civilisation qui est diamétralement différente des époques ou des

⁴⁴⁵ HTH, §24.

⁴⁴⁶ HTH, §24.

⁴⁴⁷ HTH, §24.

⁴⁴⁸ HTH, §25.

⁴⁴⁹ HTH, §24.

⁴⁵⁰ HTH, §24.

⁴⁵¹ GM, Deuxième traité, §24.

⁴⁵² GM, Deuxième traité, §24.

⁴⁵³ EH, Aurore, §2.

civilisations passées. Les suivants constats de l'*Aurore* décrit les caractéristiques de cette nouvelle époque :

*« Les déviants qui sont si souvent des êtres inventifs et des créateurs ne doivent plus être sacrifiés ; il ne faut plus qu'il soit considéré comme honteux de s'écarter de la morale en actions et en pensées ; il faut que l'on fasse un grand nombre d'expériences nouvelles pour transformer l'existence et la communauté ; il faut qu'un poids énorme soit supprimé du monde, – il faut que ces objectifs universels soient reconnus et encouragés par tous les gens loyaux qui cherchent la vérité ! »*⁴⁵⁴

Selon Nietzsche, c'est dans le rapport de la conscience à la décision, et le statut ou l'état de la conscience au cours du procès décisionnel que s'enracine la marque distinctive de la nouvelle époque ou civilisation.⁴⁵⁵ Ceci signale également la différence essentielle entre les états de conscience chez l'esprit asservi et chez l'esprit libre à laquelle il faut regarder de près.

Nietzsche décrit l'état de conscience de l'esprit asservi comme le royaume des croyances, des convictions, des traditions ; mais le concept-clé pour décrire l'état de l'esprit asservi est l'habitude ou l'accoutumance. Chez l'esprit asservi, l'asservissement des opinions est *« transformé en instinct par l'habitude »*,⁴⁵⁶ ainsi, il s'accoutume à des principes intellectuels dépourvus de raisons, il *« ne prend pas position pour telle ou telle raison, mais par habitude »*.⁴⁵⁷ Le fait d'être habitué à quelque chose signifie prévoir par intuition que cette chose *« nous manquerait si elle n'était pas là »* ;⁴⁵⁸ c'est cette même intuition que suscite l'illusion de liberté chez l'esprit asservi. Car, tout en vivant dans une dépendance multiforme, l'esprit asservi s'estime libre, parce qu'*« il cesse de sentir la pression de ses chaînes du fait d'une*

⁴⁵⁴ **Au**, §164.

⁴⁵⁵ Si on se permet de formuler la caractéristique de l'interprétation morale du monde comme la proposition d'*« un cadre où tout être humain peut s'orienter du côté du "juste" par la dynamique d'une décision d'ordre universel »* (Kouba, « Le signe du nihilisme », p. 403.) il serait légitime d'admettre que la grande décision vise tout d'abord à abolir cet ordre universel des décisions singulières, c'est en ce sens que la grande décision doit être comprise comme la première décision proprement personnelle.

⁴⁵⁶ **HTH**, §228.

⁴⁵⁷ **HTH**, §226.

⁴⁵⁸ **GS**, §334.

longue accoutumance ». ⁴⁵⁹ L'asservissement de l'esprit a comme conséquence un défaut dans la connaissance de possibilités et de directions multiples, et conformément à ce défaut, l'esprit asservi ne connaît que des formes de raisonnement grossières.

Il s'ensuit que la décision chez un esprit asservi est prise la plupart du temps selon des repères constitués d'une manière collective. De cette façon, on peut admettre que le procès de décision est plus élémentaire chez les esprits asservis que celui chez les esprits libres ; par conséquent les décisions chez les esprits asservis sont également plus prévisibles. C'est pourquoi Nietzsche souligne le rôle central de la moralité sur la prévisibilité des actions humaines dans la *Généalogie de la morale* : « *C'est au moyen de la moralité des mœurs et de la camisole de force social que l'homme a été réellement fait prévisible.* » ⁴⁶⁰

En somme, ce qui manque chez l'esprit asservi, donc ce qui constitue également une des caractéristiques distinctives de l'esprit libre, est l'intervention de la conscience qui s'opère avec une connaissance personnelle du monde. L'esprit libre n'a pas la tâche d'acquiescer « *des vues plus justes, mais bien plutôt s'être affranchi des traditions* », ⁴⁶¹ c'est en ce sens que sa connaissance est considérée comme personnelle. D'autre part, il aura l'esprit de recherche de « la vérité » de son côté. Vu qu'il ne vise pas à une vérité absolue ou immuable, ⁴⁶² il n'a pas foi en une telle vérité ; l'esprit de vérité qui sera le sien ne peut signaler que la considération de la vérité comme devenir, comme éternel écoulement des choses.

Néanmoins, la signification de l'expression de « décision en pleine conscience » reste assez obscure lorsqu'on prend en compte la signification du terme de conscience qui semble être ambiguë dans l'œuvre de Nietzsche. Qu'est-ce que Nietzsche entend par l'usage d'une telle expression ? S'agit-il d'un usage « réflexif » de la conscience en tant qu'opération d'un instrument ou d'un organe consacré à calculer, à mesurer, à prévoir, ou en un mot à « raisonner consciemment » d'une façon indépendante de l'historicité, de l'égo et de tout autre phénomène

⁴⁵⁹ VO, §10.

⁴⁶⁰ GM, Deuxième traité, §2.

⁴⁶¹ HTH, §225.

⁴⁶² HTH, §630.

« inconscient » ? Est-ce qu'une telle conceptualisation de la conscience peut être estimée comme légitime tout en restant dans les limites du discours philosophique de Nietzsche ? L'interprétation de la conscience dans les *Fragments posthumes* datés de 1886 nous force à réfléchir sur la légitimité d'un tel usage de cette notion.

« Tout ce qui parvient à la conscience [Bewusstsein] est le dernier maillon d'une chaîne, une conclusion. Qu'une pensée [Gedanke] soit la cause directe d'une autre pensée, c'est pure apparence. L'événement effectivement connexe <se> joue dans une zone infraconsciente [ab unterhalb unseres Bewusstseins] ; les séries et successions de sentiments, de pensée etc. qui interviennent sont des symptômes de l'événement effectif. Sous chaque pensée gît une émotion. Aucune pensée, aucun sentiment, aucune volonté n'est né d'un instinct déterminé, c'est au contraire un état global, toute la surface de toute la conscience, il résulte du constat de puissance momentanée de tous les instincts qui nous constituent et donc de l'instinct dominant aussi bien que de ceux qui lui obéissent ou lui résistent. »⁴⁶³

La citation ci-dessus, et d'autres passages où Nietzsche fait une évaluation similaire à propos de la conscience recèlent une connotation épiphénoménale,⁴⁶⁴ en tant que telle, elle nous pousse à caractériser la conscience comme un épiphénomène considéré comme une manifestation imparfaite et superficielle des instances et des mécanismes de l'esprit humain sur lesquelles on ne peut avoir qu'une connaissance très limitée. Ces deux approches de la conscience semblent menacer la cohérence interne du discours nietzschéen : comment peut-on exprimer la conscience comme un épiphénomène et en même temps un « instrument » essentiel qu'on peut utiliser efficacement et délibérément au travers du procès décisionnel ? Est-il possible de réconcilier ces deux points de vue tout en restant dans les limites du discours nietzschéen ? Ou bien, faut-il complètement abandonner l'hypothèse de l'usage réflexif de la conscience et essayer de déduire la signification de cette expression « problématique » en question en nous concentrant sur son caractère épiphénoménal

⁴⁶³ **FP XII**, automne 1885-printemps 1886, 1 [61].

⁴⁶⁴ Nous utilisons les termes « épiphénoménal » et « épiphénomène » pour désigner le caractère d'un phénomène « secondaire » qui ne peut contribuer au développement d'un phénomène « essentiel » que d'une manière limitée ou superficielle.

Pour une discussion sur l'« épiphénomalisme » chez Nietzsche voir Paul Katsafanas, « *Nietzsche's Theory of Mind : Consciousness and Conceptualization* » dans **European Journal of Philosophy**, volume 13, n° 1, 2005, p. 1-31. Et Brian Leiter, « *Nietzsche's Theory of the Will* » dans **Philosophers' Imprint** [En ligne], volume 7, n° 7, 2007 URL : <www.philosophersimprint.org/007007/1>, p. 1-15.

tel qu'il est décrit dans le fragment que nous avons cité dans le paragraphe précédent ?

Le contexte nietzschéen ne nous permet pas de réconcilier les deux approches, parce que la conscience s'y montre clairement comme une couche à la surface des phénomènes mentaux, c'est-à-dire à la surface des éléments du monde infraconscient⁴⁶⁵ de l'homme et du mécanisme dans lequel ces éléments se rapportent mutuellement les uns aux autres. On peut saisir plus nettement le caractère épiphénoménal de la conscience si on prend en compte l'exposition de Nietzsche dans le *Gai savoir* où il exprime l'émergence et l'évolution historique de la conscience. Il y admet que « *la conscience n'appartient pas proprement à l'existence individuelle de l'homme* ». ⁴⁶⁶ Il ajoute qu'elle s'est développée « sous la pression du besoin de communication », particulièrement « *entre celui qui commande et celui qui obéit* », et qu'elle n'est nécessaire et utile que pour les rapports sociaux entre les hommes. ⁴⁶⁷ De cette manière, « *la conscience n'est proprement qu'un réseau de relations d'homme à homme, – et c'est en tant que telle qu'elle a dû se développer* ». ⁴⁶⁸ Elle est alors « *la dernière et la plus tardive évolution de l'organique* » et par conséquent, elle en est la partie la « *plus inachevée* » et la « *moins solide* ». ⁴⁶⁹ Ainsi, il dégrade le statut de la conscience jusqu'au point de le réduire au même rang que la langue :

« [...] *l'homme, comme toute créature vivante, pense continuellement, mais ne le sait pas ; la pensée qui devient consciente n'en est que la plus infime partie, disons : la partie la plus superficielle, la plus mauvaise : – car seule cette pensée consciente advient sous forme de mots, c'est-à-dire de signes de communication, ce qui révèle la provenance de la conscience elle-même. Pour le dire d'un mot, le développement de la langue et le développement de la conscience (non pas de la*

⁴⁶⁵ Nietzsche exprime les éléments de la zone infraconsciente sous différents noms en fonction du contexte dans lequel il développe son argumentation. Il utilise souvent les termes de pulsion, instinct et affect pour les dénommer. En outre, bien que moins fréquemment, il use des termes comme penchant ou intention. Voir note 393 pour les suggestions de Wotling à propos des nuances entre ces termes.

⁴⁶⁶ GS, §354.

⁴⁶⁷ GS, §354.

⁴⁶⁸ GS, §354.

⁴⁶⁹ GS, §11.

*raison, mais seulement de la prise de la conscience de la raison) vont main dans la main. »*⁴⁷⁰

L'argumentation de Nietzsche sur le conditionnement de la conscience souligne encore une fois son caractère épiphénoménal ;⁴⁷¹ et cela surtout quand il prend position contre les traditions philosophiques qui tendent à essentialiser et tyranniser la conscience et qui la placent au centre de leur système : « *On pense trouver ici le noyau de l'homme ; sa nature permanente, éternelle, ultime, absolument originaire ! On considère la conscience comme une grandeur stable donnée ! On nie sa croissance, ses intermittences ! On la tient pour l' "unité de l'organisme" !* ».⁴⁷² Ainsi, il critique sévèrement la perspective anhistorique qui entraîne l'essentialisation de la conscience. Toutes ces évaluations démontrent que Nietzsche veut rattacher celle-ci à son contexte historico-social. De la sorte, il cherche à détruire l'empire de la « conscience » ou de la « conscience de soi » dans la philosophie, c'est-à-dire, sa position essentielle et sa perception solide en tant que notion centrale de la métaphysique.

Compte tenu de toutes les considérations de Nietzsche sur l'évolution, le statut et le rôle de la conscience, il n'est pas possible de l'estimer comme une entité indépendante de l'inconscient. La conscience en tant qu'épiphénomène porte les traces solides de tous les phénomènes mentaux qu'elle découvre ; en effet, en dernière analyse, elle n'est que l'ensemble de ces traces. C'est pourquoi Nietzsche

⁴⁷⁰ GS, §354.

⁴⁷¹ Voir aussi le passage suivant du *Gai savoir* à propos de la nature superflue de la conscience et son rapport intime à la capacité de la communication :

« [...] la partie de loin la plus importante de cette vie se déroule encore en nous sans réflexion –, y compris notre vie pensante, sentante, voulante, si offensant que cela puisse paraître aux oreilles d'un philosophe des temps passés. À quoi bon la conscience en général, si elle est pour l'essentiel superflue ? – Eh bien, si l'on veut bien prêter l'oreille à ma réponse à cette question et à sa conjecture peut-être extravagante, il me semble que la finesse et la force de la conscience sont toujours liées à la capacité de communication d'un homme (ou d'un animal), et que la capacité de communication est liée à son tour au besoin de communication » (GS, §354.)

Il faut noter que selon Nietzsche ce besoin de communication n'est que le facteur qui initie la formation de la conscience. Fondée initialement sur ce besoin, la conscience évolue au cours du temps : « [...] là où le besoin, la nécessité ont longtemps contraint les hommes à communiquer, à se comprendre mutuellement avec rapidité et finesse, il finit par exister une surabondance de cette force et de cet art de la communication, une sorte de fortune qui s'est progressivement accumulée et attend maintenant un héritier qui la dépensera avec prodigalité. » (GS, §354.)

⁴⁷² GS, §11.

utilise le métaphore du miroir pour décrire la conscience dans le *Gai savoir*, et qu'il rappelle que « *la vie serait possible sans se voir en quelque sorte dans un miroir* ». ⁴⁷³

Comment faut-il alors interpréter « la décision en pleine conscience » ? Comme nous l'avons souligné dans l'Introduction, il faut tenir compte du contexte dans lequel Nietzsche fait usage d'un concept afin d'en saisir sa signification. Nous chercherons la signification de l'expression en question en prenant en compte le caractère épiphénoménal de la conscience mais en même temps en nous concentrant sur son mode de relation avec les phénomènes mentaux dont elle dépend. Mais, avant tout, nous élaborerons le contexte dans lequel l'expression « la décision en pleine conscience » est employée.

On a vu que Nietzsche emploie l'expression « en pleine conscience » en opposition avec « inconscient et hasard ». Que signifie une décision inconsciente et au hasard ? Il s'agit d'une décision prise par le développement historique hasardeux du fait du manque d'un instinct de liberté dominant. Or, la décision en pleine conscience est celle qui s'origine d'une zone infraconsciente où l'instinct de liberté est dominant par la médiation d'une connaissance personnelle du monde ; certes cette connaissance dépend, elle aussi, de l'instinct de liberté. Car une telle connaissance exige « *une discipline et une préparation de l'intellect à l'avènement de son "objectivité"* » en tant que « *faculté de tenir en son pouvoir le pour et le contre, d'en jouer tour à tour, de sorte que l'on sait rendre utile à la connaissance la diversité des perspectives et des interprétations que suscite l'affect* ». ⁴⁷⁴ Toute connaissance est perspectiviste et il faut qu'on laisse « *parler les affects sur une chose* », qu'on sache « *faire varier les regards chaque fois différents sur la même chose* », pour que notre « concept » de cette chose, donc notre objectivité, soit complète. ⁴⁷⁵ C'est

⁴⁷³ GS, §354.

⁴⁷⁴ GM, Troisième traité, §12.

⁴⁷⁵ GM, Troisième traité, §12.

Il est clair que pour Nietzsche la signification du concept de l'objectivité diffère radicalement celle suggérée par Kant dans la *Critique de la raison pure* (Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, traduction française avec notes par Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.). Kant y formule sa logique transcendantale comme « *une science qui détermine l'origine, l'étendue et la valeur objective de[s] [...] connaissances* ». (Kant, **Critique de la raison pure**, p. 80.) Cette logique a à faire avec les concepts purs de l'entendement qui « *contiennent la forme de la pensée d'un objet en général* » (Kant, **Critique de la raison pure**, p. 76.). La logique transcendantale est différente de la logique générale qui fait abstraction de tout contenu de la connaissance – soit empirique, soit pur – et qui « *ne considère que la forme logique sous le rapport des connaissances entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en*

seulement par la domination de l'instinct de liberté qu'on peut laisser les affects parler sur une chose. Ainsi, selon l'interprétation qu'on vient de noter, pour qu'on érige une connaissance personnelle du monde, il faut premièrement se débarrasser du sentiment d'obéissance aux exigences morales de l'époque ; deuxièmement, en se débarrassant du sentiment moral, laisser de côté les opinions de l'époque qui sont figées en convictions par la paresse de l'esprit,⁴⁷⁶ il faut donc oser briser les habitudes de l'époque qui se montrent sous une forme morale ; et finalement se rendre compte de la diversité des perspectives.

En somme, l'instinct de liberté, par le double rôle que l'on vient de remarquer, est le facteur essentiel dans ce procès ; ce qui nous donne la possibilité de proposer l'interprétation suivante : dans le contexte nietzschéen, la « décision en pleine conscience » ne signale pas un usage réflexif de la conscience mais elle est l'expression médiate d'un instinct de liberté dominant. Certes, la domination de cet instinct aura comme conséquence une certaine indépendance par rapport aux valeurs établies de l'époque, par conséquent une nouvelle hiérarchisation des valeurs qui sera formée autour des principes qui ne sont pas ceux de la moralité établie jusqu'au jour.

Il est certainement possible de trouver des évidences textuelles pour admettre que Nietzsche fait des usages contradictoires de la notion de conscience dans ses œuvres diverses, voire dans la même œuvre. Cependant, on peut légitimement admettre que tout comme la notion de *Gewissen*, celle de conscience [*Bewusstsein*]

générale » (Kant, **Critique de la raison pure**, p. 79.) Ainsi, Kant fonde un parallélisme entre intuition et pensée et admet qu'il peut exister de la pensée pure et de la pensée empirique comme il existe de l'intuition pure et de l'intuition empirique. Cette séparation a un rôle important car elle forme la base pour la logique transcendantale où on ne fait pas abstraction du contenu de la connaissance. Cette logique renferme les règles de la pensée pure ; et la pensée pure d'un objet doit exclure toute la connaissance qui a un contenu empirique. De plus, cette pensée pure doit encore contenir quelque chose puisque Kant ne le nomme pas pensée vide mais pensée pure. C'est l'origine de la connaissance des objets dont la logique transcendantale s'occupe. Il faut souligner que cette origine n'est pas attribuée aux objets, elle ne peut pas être empirique ni n'est-elle esthétique. Cette origine est dans l'entendement. À ce stade, Kant introduit les concepts comme étant des actions de la pensée pure. Tous les concepts sont dérivés de nos concepts purs qui ont comme source l'entendement. On en déduit que le terme d'« objectivité » tant qu'il est utilisé par Nietzsche est loin d'être un terme d'une signification « technique » et « absolue » comme chez Kant. Chez Nietzsche, il ne s'agit pas d'un critère précis d'objectivité de la connaissance au sens kantien, et non plus d'une méthode analytique transcendantale qui sert à décomposer le pouvoir de l'entendement où se trouvent les concepts a priori. Au contraire, l'objectivité semble être un concept relatif pour Nietzsche, au moins selon la formulation dans la *Généalogie de la morale* où il est suggéré que c'est la multiplication des perspectives qui influence le « degré » de l'objectivité de la connaissance.

⁴⁷⁶ HTH, §637.

« a déjà derrière elle une longue histoire et une série de métamorphoses ».⁴⁷⁷ Selon Nietzsche, « toutes les notions dans lesquelles se résume sémiotiquement un processus tout entier se dérobent à la définition ; n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire ».⁴⁷⁸ Il ne s'agit donc pas pour nous de déduire une définition absolue de cette notion indépendamment des contextes où Nietzsche l'emploie.

Le passage suivant de la *Généalogie de la morale* nous démontre clairement qu'il ne faut pas chercher la signification du concept de conscience en présupposant une opposition entre le conscient et l'inconscient, l'infraconscient ou l'instinctif lorsqu'il s'agit de l'esprit libre particulièrement ; c'est dans la connaissance de la liberté et la domination de l'instinct de liberté qu'on doit chercher la signification de ce concept pour l'esprit libre :

« La fière connaissance de l'extraordinaire privilège de la responsabilité, la conscience [Bewusstsein] de cette rare de liberté, de cette puissance sur soi-même et sur la destinée s'est enracinée jusqu'en son tréfonds et s'est faite instinct, instinct dominant : comment l'appellera-t-il, cet instinct dominant, à supposer qu'il lui faille un mot pour le désigner ? Mais il n'y a aucun doute : cet homme souverain l'appelle sa conscience [Gewissen]... »⁴⁷⁹

La notion de décision en pleine conscience telle qu'elle est interprétée dans *Humain, trop humain* rend possible l'articulation de la théorie des pulsions à une pensée de grande politique qui est étroitement liée à une idée d'élevage délibérée.⁴⁸⁰ Rappelons-nous que Nietzsche envisage la possibilité de « gouverner l'économie de la terre en totalité, de mettre en œuvre et en balance les énergies humaines »⁴⁸¹ qui ne peut être actualisée que par une décision en pleine conscience. Il ne présente pas un « projet détaillé » sur le futur de l'humanité ; mais il signale une rupture cruciale

⁴⁷⁷ GM, Deuxième traité, §3.

⁴⁷⁸ GM, Deuxième traité, §13.

⁴⁷⁹ GM, Deuxième traité, §2.

⁴⁸⁰ On voit cette relation dans un fragment posthume de décembre 1888-début janvier 1889 où Nietzsche esquisse les principes de sa vision de la grande politique :

« Premier principe : la grande politique veut que la physiologie soit la reine de toutes les autres questions : elle veut créer un pouvoir assez fort pour élever l'Humanité comme un tout supérieur, avec une dureté sans ménagements, contre tout ce qu'il y a de dégénéré et de parasitique dans la vie, — contre ce qui pervertit, contamine, dénigre, ruine... et voit dans l'anéantissement de la vie l'emblème d'une espèce supérieure d'âme. » (FP XIV, décembre 1888-début janvier 1889, 25[1].)

⁴⁸¹ HTH, §24.

dans l'évolution humaine et indique une nouvelle direction. Cette nouveauté consiste désormais à prendre en conscience l'évolution afin de la maîtriser, c'est-à-dire « *de donner [à la vie] des règles d'action issues de principes physiologiques, pratiquer l'élevage et la sélection d'une humanité supérieure au niveau mondial, hiérarchiser les formations humaines en fonction de leur capacité d'avenir, lutter contre les formes de vie dégénérées et parasites* ». ⁴⁸²

On comprend que la grande politique nietzschéenne ne vise définitivement pas à aligner la hiérarchie qui est la qualité fondamentale de la vie selon Nietzsche. Au contraire, la grande politique est censée épouser la hiérarchie et la renforcer au moyen d'un processus « sélectif » d'élevage. ⁴⁸³ Autrement dit, la grande politique qui « *est bien la formation de l'humanité à l'échelle de la terre* », ⁴⁸⁴ ne désigne pas la génération d'« *une humanité homogène qui serait son propre but et le sujet de son devenir. C'est au contraire le résultat d'une scission interne qui implique une sélection de la véritable humanité, d'une aristocratie qui correspond pour partie au surhumain de Zarathoustra [...]* ». ⁴⁸⁵ Ce que vise la grande politique nietzschéenne est une réorganisation de la terre qu'il faut considérer non pas d'un point de vue « *économie-politique* » mais « *celui d'une économie métaphysique ou globale du jeu des forces, c'est-à-dire de la volonté de puissance* ». ⁴⁸⁶ À l'issue de cette réorganisation les types supérieurs et inférieurs seront maintenus alors que le type moyen sera détruit. ⁴⁸⁷

⁴⁸² Astor, **Nietzsche La détresse du présent**, p. 411.

⁴⁸³ Jégoudez, « L'élevage de l'homme à la lumière de son éducation », §25.

⁴⁸⁴ Robelin, « Le temps de l'homme et le temps du retour », §8.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Serge Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », dans **Noesis** [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/662>>, §13.

⁴⁸⁷ **FP XII**, été 1886-automne 1887, 5[61].

Serge Trottein, après avoir cité ce fragment qui exprime le raffinement de la hiérarchie visé par la grande politique nietzschéenne le réinterprète dans le cadre du post-humanisme nietzschéen : « *moment du post-humanisme, chez Nietzsche, serait [donc] celui où l'humanité se dédouble, imperceptiblement, en deux parties juxtaposées totalement disproportionnées (la masse gigantesque et sans valeur, et l'élite introuvable des créateurs "justifiant" dans leur solitude l'humanité entière) et excluant tout intermédiaire, toute médiation.* » (Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », §14.)

3.2 Diviser l'histoire en deux : d'une évolution inconsciente à une évolution consciente

Pour Nietzsche, la reconnaissance de l'idée de l'évolution en tant que transformation biologique des espèces s'avérait d'une grande importance, car l'idée de l'évolution impliquait en même temps la suppression de l'idée d'une origine divine de l'homme : « *Autrefois, on cherchait à éveiller le sentiment de la souveraineté de l'homme en montrant son origine divine : c'est devenu maintenant un chemin interdit, car à sa porte il y a le singe, avec quelque autre gent animale non moins effroyable* ». ⁴⁸⁸ Cependant, cette découverte n'était pas suffisante pour que les hommes décident de se détourner de l'enquête de divinité qui éveillerait « *le sentiment de la souveraineté de l'homme* ». ⁴⁸⁹ Ainsi, une fois le fondement de l'idée de la providence divine ébranlée, ils ont fait « *des tentatives dans la direction opposée* » ⁴⁹⁰ en se disant « *si on n'arrive pas à trouver la divinité dans le passé, c'est dans le futur qu'on doit la chercher* » ; puis, ils ont conclu que « *le chemin que prend l'humanité doit servir de preuve* » ⁴⁹¹ à la souveraineté et à la parenté divine de l'homme.

Il faut certainement considérer ces constatations nietzschéennes sur l'évolution dans le cadre de la « nouvelle connaissance » que nous avons spécifiée comme le fondement théorique de l'amoralité ⁴⁹² et qui est censée être cristallisée en un sentiment au cours de la nouvelle époque initiée par la grande décision. L'homme et tout ce qui est relié à l'homme changent sans cesse, on est ainsi au milieu d'un « *océan du devenir* », ⁴⁹³ et on fait partie de ce devenir. Mais, ce changement ou ce devenir ne désigne pas une évolution qui proviendrait d'une origine divine ni une évolution vers un but divin. Il s'agit donc d'une évolution non-divine, et corrélativement d'une évolution dépourvue de caractère téléologique. ⁴⁹⁴ Ainsi, pour

⁴⁸⁸ **Au**, §49.

⁴⁸⁹ **Au**, §49.

⁴⁹⁰ **Au**, §49.

⁴⁹¹ **Au**, §49.

⁴⁹² Voir la section 1.1 de la Deuxième partie, intitulée « Intériorisation de la nouvelle connaissance » pour une explication de la nouvelle connaissance.

⁴⁹³ **Au**, §314.

⁴⁹⁴ Dans un fragment posthume de 1880, Nietzsche met clairement en évidence son évaluation à ce propos : « *L'humanité n'a pas plus de but qu'avaient les sauriens, mais elle a une évolution : c.-à-d. que son terme n'a pas plus d'importance qu'un point quelconque de son parcours ! NB. Par*

Nietzsche l'évolution ne veut que « *l'évolution et rien de plus* ». ⁴⁹⁵ La perspective morale ⁴⁹⁶ empêche les hommes de se rendre compte du caractère non-téléologique et non-progressif de l'évolution :

« L'humanité ne représente pas du tout une évolution vers le mieux, le plus fort, le plus élevé au sens où on croit aujourd'hui. Le "progrès" n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse. L'Européen d'aujourd'hui reste, en valeur, très au-dessous de l'Européen de la Renaissance ; la poursuite de l'évolution n'implique absolument pas, comme conséquence en quelque matière inéluctable, l'élévation, l'accroissement, l'augmentation de la force. » ⁴⁹⁷

Outre le caractère non-téléologique de l'évolution humaine souligné dans l'*Antéchrist*, on trouve une élucidation de la « nature » du progrès de l'humanité dans l'histoire dans un fragment posthume de 1887 : « *Elle [l'humanité] ne progresse pas en ligne : souvent le type déjà atteint se perd à nouveau... - - par exemple en dépit de la tension de 3 siècles, nous n'avons pu à nouveau atteindre l'homme de la*

conséquent on ne peut définir le bien en en faisant le moyen d'atteindre le "but de l'humanité". » (FP IV, automne 1880, 6[59].)

⁴⁹⁵ **Au**, §108.

⁴⁹⁶ Jean Robelin interprète cette perspective morale en la conceptualisant comme « *la foi en "l'homme"* », tandis que « *[l']histoire est le triomphe des décadents* » selon Nietzsche. (Robelin, « Le temps de l'homme et le temps du retour », §5, §4.) Ce fait constitue, pour Nietzsche, un premier motif pour réfuter le « progrès » dans l'histoire. Selon Robelin, le deuxième motif réside dans un fragment posthume de 1888 où Nietzsche avance l'idée de non-existence de l'Humanité, donc l'idée que le progrès de l'Humanité est, avant tout, logiquement impossible, « *parce que le sujet collectif est aussi illusoire que le sujet individuel* » (Robelin, « Le temps de l'homme et le temps du retour », §7.) : « *Ne nous y trompons pas ! Le temps "progresse" – nous aimerions croire que tout ce qui est dans le temps, "progresse" aussi, "va de l'avant"... que l'évolution est une marche avant [...] L'"Humanité" n'avance pas, elle n'existe même pas...* » (FP XIV, printemps 1888, 15 [8].) Il convient ici appuyer sur ce caractère « illusoire » de l'Humanité. On sait bien que Nietzsche lui-même fait l'usage de cette « abstraction » plusieurs fois. Dans ce cas, que pousse Nietzsche à avancer un argument aussi spéculatif ? Observons la continuité du fragment posthume cité par Robelin : « *Le tableau d'ensemble [l'Humanité] est celui d'un immense laboratoire d'expérience, où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres échouent, où manque tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement...* » (FP XIV, printemps 1888, 15 [8].) Ce que Nietzsche contredit c'est la perspective qui unifie et homogénéise une diversité irréconciliable sous le terme de l'« Humanité ». L'Humanité n'est pas une catégorie adéquate pour le tableau d'ensemble lorsqu'il s'agit du progrès, bien au contraire, il s'agit d'une catégorie trompeuse parce que les hommes ne « progressent » pas en tant qu'espèce. Il est clair que la non-existence de l'Humanité ne doit pas être comprise au sens strict du terme. Ce que Nietzsche nie c'est l'existence de l'Humanité qui exclut toute hétérogénéité, y compris les différences hiérarchiques entre les individuels et les peuples, donc l'Humanité en tant qu'organisme monolithique. D'une façon similaire, le sujet individuel est d'un caractère illusoire parce qu'il implique l'existence d'une âme indivisible, tandis qu'il est une composé de nombreuses âmes. Voir la section 1.1 de la Première partie, intitulée « Le vouloir et la volonté » pour une étude comparative entre les structures du sujet individuel et de la société en tant que sujet collectif.

⁴⁹⁷ **Ac**, §4.

Renaissance ».⁴⁹⁸ En partant de cette constatation, Christophe Bouriau indique que pour Nietzsche « *[l]’Histoire n’est pas porteuse de progrès, contrairement à ce que pensait Hegel. L’époque moderne en effet nous éloigne de plus en plus du type d’homme vraiment désirable, de l’“l’homme de la Renaissance”.* »⁴⁹⁹ Pour Nietzsche, diagnostiquer le niveau de « civilisation » achevé dans une époque de l’histoire qui progresse d’une façon non-linéaire, est seulement possible en distinguant le « grand style », l’« activité et réactivité », « les surabondants, les gaspilleurs et les souffrants-passionnés (– les “idéalistes”) »⁵⁰⁰ Ainsi, la « *[r]econstitution nietzschéenne de la Renaissance (comme nouvelle axiologie censée remplacer l’axiologie chrétienne)* »⁵⁰¹ décrit l’ensemble des critères auxquelles une civilisation « élevée » doit répondre. Ce qui signifie que « *Nietzsche se réapproprie conceptuellement la Renaissance* »⁵⁰² qui était pour lui « *la dernière période de grandeur aristocratique de l’Europe* », ⁵⁰³ il « *la transforme en un concept philosophique fécond qui devient le fer de lance de son projet de civilisation* ». ⁵⁰⁴ Son « *interprétation philosophique* » du concept de renaissance est « *centrée sur les conditions d’intensification de la volonté de puissance et le perfectionnement de l’humanité* ». ⁵⁰⁵

L’appropriation de la connaissance fondamentale de la nature du « progrès » dans l’histoire est une condition nécessaire pour faire une interprétation « plus » juste de l’évolution et, par conséquent, pour proposer une direction plus « humaine »⁵⁰⁶ de

⁴⁹⁸ **FP XIII**, automne 1887, 10 [111].

À propos du progrès, voir aussi les deux « principes » de Nietzsche qui font partie des conclusions de sa discussion « anti-darwinienne » dans un fragment posthume de 1888 :

« *Premier principe : l’homme en tant qu’espèce n’est pas en progrès. Des types plus élevés sont sans doute atteints, mais ils ne peuvent se maintenir. Le niveau de l’espèce n’est pas relevé.*

Deuxième principe : l’homme en tant qu’espèce ne représente de progrès par rapport à aucun autre animal. Tout le monde animal et végétal ne se développe pas d’un état inférieur à un état supérieur... Mais tout à la fois l’un après l’autre, pêle-mêle et l’un contre l’autre. » (FP XIV, printemps 1888, 14 [133].)

⁴⁹⁹ Christophe Bouriau, **Nietzsche et la Renaissance**, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 97-98.

⁵⁰⁰ **FP XIII**, automne 1887, 10 [111].

⁵⁰¹ Bouriau, **Nietzsche et la Renaissance**, p. 137.

⁵⁰² Robelin, « Le temps de l’homme et le temps du retour », §1.

⁵⁰³ Bouriau, **Nietzsche et la Renaissance**, p. 163.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁰⁶ Il convient ici de s’attarder sur la signification de l’adjectif « humain » en tant qu’attribut de l’évolution future souhaitée par Nietzsche. Si nous nous permettons de concevoir le projet philosophique nietzschéen comme « humaniste », il faut souligner que ce terme doit être entendu « *en référence à la théorie humaniste de “l’homme complet”, selon laquelle l’homme acquiert sa dignité en développant, grâce à un enseignement approprié, l’ensemble de ses dispositions* », comme

l'évolution future. Cette évolution, contrairement à celle jusqu'au jour, serait une évolution libérée des illusions morales, une évolution consciente,⁵⁰⁷ maîtrisée par les hommes.

l'indique Bourriau. (Bourriau, **Nietzsche et la Renaissance**, p. 47.) Ainsi, Bourriau avance que « Nietzsche partage avec maints humanistes (Érasme, Rabelais, Alberti, etc.) l'idée que l'homme doit s'humaniser par la discipline des instincts et par la culture. Rien de pire, selon lui, que le "laisser-aller", l'épanchement sans contrôle des instincts et des passions. » (Bourriau, **Nietzsche et la Renaissance**, p. 57.) D'autre part, cette perspective d'humanisme désigne que « cette part d'animalité, c'est-à-dire d'instinct, de férocité, de violence, que chaque homme possède, ne doit pas être surmontée et étouffée, mais canalisée. » (Bourriau, **Nietzsche et la Renaissance**, p. 57-58.) Quant aux « instruments » ou « moyens » de la grande politique, « envisagés par Nietzsche pour assurer la sélection des meilleurs sont des moyens proprement "inhumains" et en rupture totale avec l'humanisme de la Renaissance ». (Bourriau, **Nietzsche et la Renaissance**, p. 125.) Ainsi, l'« eugénisme nietzschéen » qu'on élabore dans la note suivante peut être considéré comme un de ces moyens « inhumains » selon l'interprétation de Bourriau.

Serge Trottein traite la question de l'« humanisme » chez Nietzsche dans une large perspective, et commence son enquête en posant la question suivante : « S'agirait-il [...] de réconcilier Nietzsche avec l'humanisme, ou même de récupérer l'anti-humanisme nietzschéen au profit d'un humanisme supérieur ou antérieur à l'humanisme essentiellement moral que Nietzsche rejetait ? » (Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », §1.) Trottein propose le terme de post-humanisme en tant que composition d'anti-humanisme et surhumanisme : « le post-humanisme, comme le souligne le trait d'union, reste une sorte d'humanisme tout en s'en séparant, donc sur le mode encore de l'anti-humanisme, dont il est par conséquent aussi le dépassement, surhumain en ce sens. » (Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », §3) Trottein, détaille sa formulation de post-humanisme comme « ouverture de nouvelles possibilités d'élevage, de dressage, de domestication de l'homme [...] » (Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », §10.) en se référant à Peter Sloterdijk qui avance que « [l]e soupçon de Nietzsche à l'égard de toute culture humaniste vise à éventer le secret de la domestication de l'humanité. Il veut désigner ceux qui détenaient jusqu'ici le monopole de l'élevage – les prêtres et les enseignants qui se présentaient comme des amis de l'homme – par leur nom et leur fonction cachée, il veut lancer une querelle, inédite dans l'histoire de l'humanité, entre des éleveurs et des programmes d'élevage différents. » (Peter Sloterdijk, **Règles pour le parc humain**, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 38.) Le constat sur l'élevage souligné, à juste titre, par Sloterdijk et Trottein nous démontre que les indices nécessaires pour la conceptualisation de l'avenir visé par Nietzsche, se trouvent dans les détails et les conséquences de sa vision de l'élevage qui constitue sans doute la pierre angulaire de sa « grande politique ».

⁵⁰⁷ Le discours nietzschéen à propos de la mise en contrôle de l'évolution humaine ou l'évolution consciente telle que nous avons dénommé, fait écho aux constats de Francis Galton, considéré comme le fondateur de l'eugénisme. (Pour des diverses assertions sur la familiarisation de Nietzsche avec les écrits de Galton voir Robert C. Holub, « *Dialectic of Biological Enlightenment : Nietzsche, Degeneration and Eugenics* », dans **Practicing Progress The Promise and Limitations of Enlightenment**, édité par Richard E. Schade et Dieter Sevin, Éditions Rodopi, 2007, p. 178-179.) Galton admet que l'homme nouveau qui se trouve, d'une manière, dans l'existence, doit être conscient d'une meilleure connaissance de sa position importante et assumer délibérément un rôle dans la continuation de l'évolution (Francis Galton, **Inquiries into Human Faculty and its Development**, Londres, Macmillan, 1883, p. 304.). Selon Emmanuel Salanskis, « [à] ses risques et périls, Nietzsche pourrait bien emprunter au grand eugéniste anglais ce motif de la prise de conscience érigée en ligne de partage de l'histoire humaine. » (Emmanuel Salanskis, « Un prisme de la pensée historique de l'élevage », dans **Les Historicités de Nietzsche**, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 189.) D'après Barbara Stiegler c'est la « défaillance de l'hérédité » qui a conduit « Nietzsche à s'intéresser de très près aux projets du fondateur de l'eugénisme, Francis Galton », Stiegler ajoute que Galton et Nietzsche « partent du même constat : puisque l'hérédité élimine les exceptions, ce qu'une politique éducative et culturelle aura conquis avec tant de frais, il faudra à chaque génération le conquérir à nouveau. » (Barbara Stiegler, **Nietzsche et la biologie**, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 110.)

De cette manière, la grande décision nietzschéenne est un appel pour scinder l'histoire en deux. En effet, toute l'œuvre philosophique de Nietzsche a comme vocation de faire le pas pour passer d'une histoire à une autre. La grande décision est l'expression cristallisée de cette vocation. Elle indique un passage radical de l'évolution inconsciente à l'évolution consciente, une tentative de maîtriser l'évolution en se fondant sur une interprétation sécularisée de l'histoire grâce à l'étude généalogique.

À ce stade, il convient de noter que dans le contexte nietzschéen les significations des expressions « maîtriser l'évolution » et « poser un but ultime pour l'humanité » sont loin d'être identiques. Nietzsche ne propose pas un but « déterminé » pour l'humanité, au contraire, il recommande de ne pas se laisser dicter une direction « impersonnelle » mais d'en chercher « personnellement » en s'appropriant cette idée fondamentale : « *Je me sou mets seulement à la loi que j'ai promulguée moi-même, dans les grandes et dans les petites choses* ». ⁵⁰⁸ De plus, il suggère de ne pas se retenir d'expérimenter dans la recherche individuelle : « *Nous sommes des expériences. Ayons la volonté d'en être !* » ⁵⁰⁹ Ainsi, Nietzsche, dans l'*Antéchrist*, critique sévèrement la révélation en tant qu'affirmation de l'origine divine de la loi, et la tradition en tant qu'affirmation de l'existence de la loi « *depuis un temps immémorial* », car, en tant que telles, elles sont « *une double muraille* » opposée par le christianisme à l'expérimentation et à la critique de valeurs. ⁵¹⁰ Elles peuvent aussi être estimées comme des facteurs qui retardent sérieusement la

Pour Dorian Astor, on ne peut qualifier Nietzsche comme un eugéniste qu'à condition de se rendre compte que toute morale ou toute culture est un eugénisme. Dans ce cas, Nietzsche ne constitue pas une exception à ce « principe » :

« *S'il y a un eugénisme nietzschéen, il doit se dire au amont de la grande politique comme nouvelle sélection et nouvelle hiérarchie des types humaines. Car l'idée de la généalogie, c'est d'abord que toute morale, toute culture est un eugénisme. Elle veut savoir ce qu'une moralité des mœurs, c'est-à-dire une histoire de la culture humaine, fait au corps vivant de l'homme pour créer un type : c'est-à-dire comment elle pratique l'appropriation et l'élevage de l'homme.* » (Astor, **Nietzsche La détresse du présent**, p. 244.)

Suivant la formulation d'Astor, il ne serait pas faux de dire que l'« eugénisme nietzschéen », contrairement à l'« eugénisme de la morale des esclaves » qui favorise les « types inférieurs », a pour l'objectif l'élévation de « *formes les plus riches et les plus complexes* », (**FP XIV**, printemps 1888, 14 [133].), c'est-à-dire des « types supérieurs ». Il ne s'agit donc pas d'une « différence principielle », car ces cultures sont toutes deux eugénistes. Cependant, elles peuvent se différer l'une de l'autre par leurs méthodes eugéniques, mais la différence essentielle entre les deux cultures se montre le mieux dans leurs réponses à la question suivante : « *quel type doit-on favoriser ?* »

⁵⁰⁸ **Au**, §187.

⁵⁰⁹ **Au**, §453.

⁵¹⁰ **Ac**, §57.

formation des « circonstances » d'où peuvent surgir les individus ayant le potentiel de prendre la grande décision.

Nous avons admis plus haut que la grande décision désigne l'initiation d'une rupture dans l'histoire et qu'elle est le premier pas vers une transformation consciente. Mais il convient de remarquer que la grande décision ne signale pas une « grande révolution » dans le domaine moral,⁵¹¹ par conséquent, il ne s'agit pas d'un bouleversement radical dans la vie pratique.

*« Si une transformation doit s'étendre autant que possible dans les profondeurs il faut administrer le remède à petites doses mais sans interruption sur une longue durée ! Que peut-on créer de grand en une seule fois ? Nous nous garderons donc bien d'échanger précipitamment et avec violence l'état de la morale auquel nous sommes habitués contre une nouvelle évaluation des choses, – au contraire, nous voulons continuer à y vivre encore très longtemps, – jusqu'à ce que, probablement très tard, nous apercevons que l'évaluation nouvelle est devenue prépondérante en nous, et que les petites doses auxquelles dorénavant nous devons nous habituer ont mis en nous une nature nouvelle. »*⁵¹²

Il s'ensuit que la transformation n'est pas considérée comme la conséquence immédiate de la grande décision, mais comme le résultat de l'évolution consciente initiée par elle. Ainsi, le moment qui commence par la grande décision ne marque pas l'implantation d'une nouvelle nature ou l'accomplissement du procès de l'intériorisation des nouvelles valeurs. Parce que « Nietzsche souligne le fait qu'il s'agit d'une rupture, d'un événement unique dans l'histoire, mais aussi d'un phénomène nécessairement transitoire, non achevé. »⁵¹³ Il convient donc de préciser que la grande décision signifie d'accepter que « nous vivons d'une existence provisoire »⁵¹⁴ où il nous faut expérimenter pour « [é]difier à nouveau les lois de la

⁵¹¹ Pour Nietzsche, souhaiter un bouleversement radical dans le domaine moral signifie souhaiter le miracle : « Dans le domaine moral, le chrétien ne connaît que le miracle : le changement soudain de toutes les évaluations, le renoncement soudain à toutes les habitudes, le penchant soudain et irrésistible vers des personnes et des objets nouveaux. Il considère ce phénomène comme l'action de Dieu et l'appelle l'acte de régénération, il lui prête une valeur unique et incomparable » (Au, §87.)

⁵¹² Au, §534.

⁵¹³ Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 195.

⁵¹⁴ Au, §453.

vie et l'action ». ⁵¹⁵ Cela signifie accepter un changement dans notre « *façon de voir* » ⁵¹⁶ et de réaliser les exigences pratiques de cette nouvelle perspective d'une manière patiente afin de changer « *notre façon de sentir* ». ⁵¹⁷ Ainsi, Nietzsche ne donne pas une recette précise de révolution, mais ouvre la voie de l'innocence à l'expérience pour une transformation. En effet, il ne peut pas aller plus loin que ne le prévoit cette vocation car l'impuissance du savoir humain devant la complexité du devenir empêche Nietzsche de présenter une solution systématique et compréhensive au « problème » de la moralité.

Dans ce cadre, nous pouvons exprimer le moment qui est initié par la grande décision en tant qu'une période d'élevage de soi. C'est le moment de la persévérance triomphale de maîtriser consciemment l'évolution de l'inconscient, car afin de passer de l'évolution inconsciente à une évolution consciente, il faut maîtriser consciemment l'évolution de l'inconscient. C'est-à-dire qu'il faut effectuer l'exercice d'une reconfiguration de l'organisation pulsionnelle qui ne peut-être réalisée qu'en prenant en considération tous les facteurs déterminants.

Quelle est alors la stratégie de ce processus de l'élevage ? Il est légitime d'admettre que le principe essentiel de l'élevage doit être la conservation, l'intensification et la transmission efficace de l'instinct de liberté, car cet instinct se distingue comme étant la condition *sine qua non* du déploiement des instinct créateurs. Mais il est également clair qu'il s'agit d'un principe trop général puisqu'il ne nous donne pas un cadre plus ou moins déterminé de l'élevage. ⁵¹⁸ Ainsi, afin de raffiner les moyens ou les instruments de ce processus, l'étude généalogique des

⁵¹⁵ **Au**, §453.

⁵¹⁶ **Au**, §103.

⁵¹⁷ **Au**, §103.

⁵¹⁸ Fabien Jégoudez offre trois idées fondamentales impliquées par la notion d'élevage qu'on peut bien assumer en tant que principes détaillés de la stratégie d'élevage :

« 1) l'idée de pérennité et d'accumulation des qualités humaines selon un but déterminé, sans quoi l'éducation devient le jouet du hasard. 2) l'idée de sélection et d'acquisition de la discipline, liée au principe de la hiérarchie, qui se traduit concrètement par le fait que tout le monde ne peut pas tout apprendre [...]. 3) l'idée d'ennoblissement de l'humanité par l'intériorisation et l'incorporation d'une auto-éducation aristocratique, ayant pour visée l'excellence et la perfection de l'homme. »

Selon Jégoudez, la transformation progressive de l'éducation en auto-éducation est la marque distinctive de l'élevage, à l'issue de laquelle l'individu gagne une autonomie véritable. (Jégoudez, « L'élevage de l'homme à la lumière de son éducation », §32.) La grande décision est la première démarche à gagner cette autonomie véritable qui implique l'aptitude de s'éduquer et de se discipliner, et qui nécessite, au fond, un instinct fort de liberté.

divers types et l'étude généalogique des décisions personnelles et impersonnelles seraient nécessaires.

À ce stade, il convient de clarifier le problème que peut poser la question suivante : est-ce que la période initiée par la grande décision et la grande décision elle-même nous indiquent que Nietzsche envisage une phase ou un moment dans le temps où ne règne plus la nécessité ? Notre réponse à cette question est définitivement négative.

Tout d'abord, si Nietzsche envisageait un échappement à la nécessité après la grande décision, il n'aurait pas tant souligné l'éminence de l'élevage en tant que processus d'organisation de l'inconscient des générations ultérieures. En outre, il faudrait admettre que Nietzsche présuppose un changement radical dans la structure et le fonctionnement de l'esprit humain par la grande décision qui signifie l'annulation du tout conditionnement de l'esprit. Tandis que la grande décision, en tant que reconnaissance de l'exigence de restructurer l'inconscient, est elle-même un résultat, elle a un arrière-plan historique.⁵¹⁹ Elle relève d'une décision stratifiée comme chaque décision, dont la formation s'enracine dans l'histoire, même dans la préhistoire, c'est une décision qui n'est donc pas exemptée de la nécessité historique qui est fortement soulignée dans l'œuvre entière de Nietzsche.

Ainsi, scinder l'histoire ne signifie pas briser la nécessité dans l'histoire. Elle signifie effectuer un changement dans la direction de l'histoire en actualisant un potentiel historiquement et inconsciemment accumulé. C'est le développement historique lui-même qui prépare les conditions de tracer une ligne de démarcation dans l'histoire. Nietzsche détermine et définit les phases de ce développement historique et découvre une possibilité de passage à une phase nouvelle. Cette possibilité provient du fait que notre connaissance est couramment soumise en une

⁵¹⁹ Voir la section 1.2 de la Deuxième partie, intitulée « Les phases historiques de la moralité et le grand affranchissement » pour les détails du modèle évolutionniste de Nietzsche qui explicite les étapes du développement historique de la moralité et la nécessité historique à propos d'un nouvel étape.

transformation qui va introduire un nouvel esprit de vérité dans nos interprétations et évaluations.⁵²⁰

3.3 La grande décision et la création de nouvelles valeurs

À qui s'adresse l'appel de la grande décision ? Certes, pas à tout le monde, parce que ce qu'exige la grande décision ne peut être supporté que par des personnalités très fortes, ceux qui « *ne manquent ni de caractère, ni de dispositions, ni de zèle* » pour pouvoir « *se donner une direction à eux-mêmes* ». ⁵²¹ Ainsi, il s'agit d'un « caractère noble » qui a le « potentiel » de se récréer comme un « esprit libre ». De cette manière, nous pouvons dénommer le caractère noble comme un type provisoire qui « *n'a pas à sa portée [...] un certain nombre d'habitudes et de points de vue, le hasard veut qu'ils ne lui soient venus ni par héritage, ni par éducation* ». ⁵²² Ces caractères sont très rares, parce qu'ils sont les produits « non-ordinaires » de l'évolution, c'est pour cette raison que Nietzsche souligne le rôle du hasard. Dans le paragraphe 455 de l'*Aurore*, Nietzsche, en explicitant le rôle de l'éducation qui est crucial dans l'évolution des hommes, nous suggère un autre point de vue pour comprendre la rareté des caractères nobles :

« *Tel que l'on nous élève maintenant il nous vient d'abord une seconde nature : et nous la possédons lorsque le monde nous dit arrivés à maturité, émancipés, utilisables. Un petit nombre seul est assez serpent pour repousser un jour cette peau, alors que, sous son enveloppe, la première nature est arrivée à maturité. Mais chez la plupart des gens le germe en est étouffé.* » ⁵²³

Le constat sur le hasard est repris par Nietzsche dans l'*Antéchrist*. Lorsqu'il y répond à la question essentielle de son discours sur l'avenir, à savoir : « *quel type d'homme on doit dresser, on doit vouloir comme type d'une valeur plus élevée, plus digne de vivre plus sûr d'un avenir* », il admet qu'un type de valeur plus élevée a

⁵²⁰ Keith Ansell Pearson, « *The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman* », dans *A Companion to Nietzsche*, édité par Keith Ansell Pearson, Blackwell, 2006, p. 240-241.

⁵²¹ *Au*, §178.

⁵²² *Au*, §267.

⁵²³ *Au*, §455.

déjà existé plusieurs fois « *comme un heureux hasard et comme une exception et jamais comme le résultat d'une volonté* ». ⁵²⁴

Il ressort que le projet nietzschéen exige la détermination d'instruments et de principes qui servent à éliminer les obstacles devant le surgissement des types d'« une valeur plus élevée » afin de ne pas le laisser au hasard. Dans ce cadre, la notion d'élevage signale l'ensemble de ces instruments et de ces principes. D'autre part, Nietzsche souligne également le rôle de l'expérimentation, il ne s'agit donc pas d'un projet bien défini, mais un projet qui se décide au cours du temps et qui consiste à créer de nouvelles « valeurs ».

« *C'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que tourne le monde* ». ⁵²⁵

La notion de valeur est donc, au centre du projet nietzschéen d'avenir. La grande décision en tant qu'étape critique de ce projet désigne le premier pas vers la création des nouvelles valeurs. Mais qu'est-ce que Nietzsche entend exactement par le terme de valeur ? Quelle est la mesure ou le point de repère pour identifier la hiérarchie entre les valeurs ?

La question de la valeur, chez Nietzsche est profonde, de sorte que le discours philosophique de Nietzsche sur l'avenir implique plus d'une simple substitution des valeurs anciennes par des valeurs nouvelles. En effet, Nietzsche questionne, avant tout, la logique du surgissement des valeurs anciennes, leur provenance et leur nature, qui lui sert à interroger et critiquer la valeur de valeurs en général. La critique nietzschéenne de valeurs nous démontre que le projet de transvaluation des valeurs exige préliminairement une nouvelle vision et signification du concept de valeur.

Dans le *Gai savoir*, Nietzsche souligne que les valeurs sont non pas des créations *ex nihilo* mais au contraire, qu'elles sont des signes ou des traces d'humains. ⁵²⁶ « *Tout ce qui possède de la valeur dans le monde d'aujourd'hui ne la possède pas en soi, en vertu de sa nature, – la nature est toujours dénuée de valeur : – au contraire, une valeur lui a un jour donnée et offert ! C'est nous seuls qui avons*

⁵²⁴ **Ac**, §3.

⁵²⁵ **APZ**, Première partie, Des mouches du marché.

⁵²⁶ James Porter, « *Why Nietzsche Opposes the Creation of Values* », dans *Nietzsche-Studien*, n° 44, 2015, p. 134.

*d'abord crée le monde qui intéresse l'homme en quelque manière ! »*⁵²⁷ C'est donc le premier constat qu'on doit souligner à propos des valeurs, les valeurs ne sont pas données mais elles sont créées. Toutes les nouvelles valeurs qui seront créées exigeraient l'abolition de valeurs anciennes.

Ayant par là souligné la caractéristique fondamentale des valeurs, nous nous référerons à une étude de Manuel Dries afin d'exposer et d'interpréter le problème de la valeur chez Nietzsche. Dries, dans son article intitulé « *On the Logic of Values* », ⁵²⁸ étudie, d'une manière assez analytique et compréhensive, le problème de la valeur et de la transvaluation des valeurs. Son étude qui repose largement sur des fragments posthumes est une tentative de reconstruction du problème de la valeur au moyen d'une terminologie technique et précise qui sert à mieux entendre le problème de l'incorporation de la nouvelle connaissance que nous avons mentionné plus haut. De cette manière, l'étude de Dries, tout en constituant une « interprétation des fragments posthumes » de Nietzsche, peut nous servir à reconsidérer, détailler et classer les constituants de la nouvelle connaissance et de préciser davantage les différences essentielles qu'elle comporte avec les valeurs traditionnelles.

Dries distingue, tout d'abord, diverses notions liées au problème de la valeur dans le contexte nietzschéen. Par le terme valeur [*value*] il désigne toutes les « choses » qui sont estimées « bien », quel que soit leur statut ontologique. Le terme norme [*norm*] correspond aux prescriptions selon lesquelles les modes de « conduites » doivent se réguler. Dries introduit en dernier lieu la notion de méta-évaluation [*meta-valuation*] qui réfère à la supposition incorporée [*incorporated assumption*]. Les pratiques de l'individu sont étroitement liées à l'ensemble de méta-évaluations qui sont extrêmement fortes⁵²⁹ et qui servent comme des critères internes pour évaluer d'autres croyances, théories et actions.⁵³⁰ Il existe donc une différence de niveau ou une différence hiérarchique qui désigne un rapport unilatéral de détermination entre deux types de valeur. C'est pour cette raison que Dries dénomme les suppositions incorporées comme étant des « méta »-évaluations.

⁵²⁷ GS, §301.

⁵²⁸ Manuel Dries, « *On the Logic of Values* », dans *The Journal of Nietzsche Studies*, n° 39, printemps 2010, p. 30-50.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 30-31.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 33.

Dries, après avoir éclairci la signification des concepts clés au sujet de la question de la valeur, exprime les détails du schème relationnel formé par les normes, les valeurs et les méta-évaluations et il précise l'objectif principal du projet de transvaluation des valeurs. Puisque les normes sont des prescriptions entraînant les actions qui forment la réalité humaine, qu'elles règlent et ajustent les actions dans l'objectif de l'instanciation des valeurs, et que les valeurs elles-mêmes reposent sur des méta-évaluations, un changement réel dans le domaine de valeurs exigerait d'abord une révision de méta-évaluations.⁵³¹ De cette façon, le projet de transvaluation des valeurs consiste, au fond, à analyser et à changer une ou plusieurs méta-évaluations dans le but d'affecter un ensemble de valeurs, et par conséquent, afin de changer les normes dans une société.⁵³² Ainsi, ce qui importe dans cette équation est la création d'un ensemble de nouvelles méta-évaluations, étant donné que celles-ci fournissent les critères de décision des pulsions, des valeurs et des croyances de l'individu.⁵³³

Ainsi, Dries réduit le problème jusqu'à la détermination des méta-évaluations sur lesquelles des nouvelles valeurs reposeront. Mais, qu'est-ce qu'une méta-évaluation ? Dries se réfère à quelques fragments posthumes de Nietzsche pour déduire les méta-évaluations anciennes qu'il faut surmonter dans le cadre du projet de transvaluation des valeurs. Ce ne sont pas des principes éthiques au sens traditionnel, mais des catégories dont les hommes se servent afin de procéder à des interprétations morales du monde.

*« [...] les catégories “fin”, “unité”, “être” par lesquelles nous avons glissé une valeur au monde, voici que nous les en retirons – et désormais le monde paraît sans valeur... »*⁵³⁴

« A supposer que nous ayons reconnu jusqu'à quel point on ne saurait plus interpréter au moyen de ces trois catégories et qu'à partir de cette compréhension le monde commence à perdre pour nous toute valeur : il faudrait alors se demander d'où vient notre croyance à ces trois catégories, – essayons de voir s'il n'est pas

⁵³¹ *Ibid.*, p. 31.

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*, p. 32.

⁵³⁴ **FP XIII**, novembre 1887-mars 1888, 11 [99].1.

possible de leur dénier notre croyance ! Dès que nous aurons dévalorisé ces 3 catégories, pour avoir prouvé qu'elles sont inapplicables au tout, il n'y a plus aucune raison de dévaloriser le tout.

*Résultat : la croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme, – nous avons mesuré la valeur du monde à des catégories, qui relèvent d'un monde purement fictif. »*⁵³⁵

« Il se peut que la brièveté de la vie humaine soit la conséquence de suppositions fautives invétérées.

*Au début de toute activité intellectuelle se trouvent les suppositions, les affabulations plus grossières, par exemple l'identique, la chose, la persistance. Elles sont du même âge que l'intellect et c'est d'après elles qu'il a modelé son essence. – Seules les suppositions subsistent avec lesquelles s'est conciliée la vie organique. »*⁵³⁶

A partir des fragments cités ci-dessus, Dries indique que l'ensemble de méta-suppositions telles qu'« identité, chose et persistance » n'est pas immédiatement transparent pour ceux qui les « détiennent ».⁵³⁷ Pourtant, ces méta-évaluations sont actives dans tout notre langage, nos croyances cognitives et nos évaluations ainsi que dans nos croyances inter-subjectivement partagées et qui sont significatives pour les processus de décision.⁵³⁸ Il s'ensuit que les méta-évaluations désignent le fondement de pré-décisions solides qui déterminent les modes de relations pulsionnelles dans la chaîne de décisions.

Il convient ici de questionner pourquoi la croyance aux catégories de la raison, à savoir, aux catégories tels que « fin », « unité » et « être » sont les causes du nihilisme ? Est-ce parce qu'elles ne reflètent pas la vérité ou parce qu'elles sont des fictions ou des mensonges ? Nous savons que pour Nietzsche le problème de la vérité

⁵³⁵ **FP XIII**, novembre 1887-mars 1888, 11 [99].2.

⁵³⁶ **FP V**, printemps-automne 1881, 11 [335].

⁵³⁷ Dries, « *On the Logic of Values* », p. 32.

⁵³⁸ *Ibid.*

est un problème d'utilité, que Nietzsche questionne la valeur de vérité, et qu'un mensonge peut posséder plus de valeur qu'une vérité.

Selon Dries, le nihilisme se montre fondamentalement comme un problème du désaccord entre les valeurs et les méta-évaluations. Le nihilisme émerge précisément pendant une période où une méta-évaluation forte est active alors qu'un nombre considérable de croyances et de convictions cognitivement ancrées, et qui sont intérieurement liées à cette méta-évaluation ou qui sont choisies conformément à elle, sont intenables.⁵³⁹

Étant donné que le problème essentiel réside dans le rapport entre les valeurs et les méta-évaluations, pour le dire plus concrètement, que le problème réside dans la « forme de validation », il faut interroger le mode de confirmation entre les méta-évaluations et les valeurs de l'époque pour cerner le problème du nihilisme. Dries admet qu'aujourd'hui, les valeurs s'appuient sur une « autorité exogène », et elles prétendent avoir une « extension universelle et infinie », tandis que les mêmes valeurs étaient, des « validations immédiates » de méta-évaluations citées.⁵⁴⁰ Par le terme « autorité exogène », Dries signale une autorité qui est gérée par une autre autorité – comme l'Église – qui repose elle-même sur une autre autorité – comme déité. D'autre part, le concept d'« extension infinie » signifie que les valeurs ne sont pas locales et ne dépendent pas du contexte, au contraire, qu'elles se réclament comme anhistoriques, disposant d'une validité universelle qui méconnaît toute limite et qui étend *ad infinitum*.⁵⁴¹

Dries donne l'exemple des valeurs aristocratiques des chevaliers que Nietzsche mentionne dans la *Généalogie de la morale*.⁵⁴² Ces valeurs étaient des extensions « logiques » et « directes » des suppositions incorporées, c'est-à-dire des méta-évaluations de l'époque. Ainsi, avoir du contrôle sur l'environnement, éviter l'incertitude, survivre, exercer la puissance directement, et expérimenter étaient des

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 39-40.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁴² **GM**, Premier traité, §7.

pratiques conformant aux valeurs qui validaient les évaluations aristocratiques d'une façon immédiate.⁵⁴³

À l'époque, les valeurs traditionnelles qui orientent la conduite des européens, selon Nietzsche, sont toujours des valeurs judéo-chrétiennes qui reposent sur des méta-évaluations admettant une autorité métaphysique absolue et une extension anhistorique universelle. Or, selon Nietzsche ces méta-évaluations ont perdu leur légitimité. Ainsi Nietzsche admet :

*« La vie n'est plus à ce point incertaine, hasardeuse, absurde dans notre Europe. Une si monstrueuse surestimation de la valeur de l'homme, de la valeur du mal etc. n'est plus tellement nécessaire aujourd'hui, nous supportons une réduction considérable de cette valeur, nous pouvons admettre beaucoup d'absurdité et de hasard : la puissance atteinte par l'homme permet aujourd'hui une dépréciation des moyens disciplinaires dont l'interprétation morale était le plus fort. "Dieu" est une hypothèse bien trop extrême. »*⁵⁴⁴

Il en ressort que selon Nietzsche, on est sur le chemin de pouvoir s'approprier de nouvelles méta-évaluations, par conséquent, une nouvelle interprétation du monde est possible et devient de plus en plus réalisable. On sait bien que Dieu est mort, mais notre mode de vie subsiste de même comme si Dieu était toujours vivant. Les conditions où on a créé Dieu n'existent plus, ainsi on est dans un contexte nouveau où on peut établir des nouvelles méta-évaluations, et respectivement, des nouvelles valeurs qui seront des validations immédiates de ces méta-évaluations. De la sorte, on pourrait surmonter l'incompatibilité épistémologique entre les méta-évaluations anciennes et notre interprétation courante de vie. En effet, on a bien commencé à substituer les méta-évaluations anciennes par de nouvelles telles que la « multiplicité » et le « devenir », parce que le besoin de la réduction de la complexité et celui de la sécurité qui ont suscité les anciennes méta-évaluations ne sont plus tellement nécessaires.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Dries, « *On the Logic of Values* », p. 39.

⁵⁴⁴ **FP XII**, été 1886-automne 1887, 5 [71].3.

⁵⁴⁵ Dries, « *On the Logic of Values* », p. 36.

La création de nouvelles valeurs indique en même temps l'abolition des valeurs anciennes, et ceci implique avant tout que la valeur relève de quelque chose qu'on peut abolir, y compris les valeurs nouvelles qu'on cherche à créer. Il transparaît que dans le contexte où nous vivons on ne peut plus attribuer l'universalité aux valeurs, et on ne peut plus les estimer anhistoriques selon le point de vue de Nietzsche. Ainsi, le projet de transvaluation des valeurs désigne tout d'abord un changement dans le statut des valeurs en général, autrement dit, un changement de valeur des valeurs.

Selon Dries, contrairement à ce qu'on pourrait penser, le changement du statut de valeurs ne signifie pas la dévaluation des valeurs en général aux yeux de Nietzsche.⁵⁴⁶ Il admet que pour Nietzsche, il est nécessaire de rendre transparent l'aspect constructif de chaque valeur et de système de valeurs, donc une valeur n'est pas dévaluée ou ne devient pas moins « réelle » lorsqu'on se rend compte qu'elle est construite.⁵⁴⁷ Au contraire, elle va être plus réelle du fait qu'elle n'est pas acceptée sur la base du « destin » mais sur celle de la créativité, du test continu et de la transformation, qui à son tour, résulte en un rapport affirmatif avec l'ensemble de valeurs.⁵⁴⁸

Dries conclut qu'entretenir une relation créative-constructive avec le monde est une condition nécessaire pour les valeurs nouvelles qui sont censées substituer les valeurs traditionnelles, il dénomme celle-ci comme « la condition d'affirmation ».⁵⁴⁹ Deuxièmement, les valeurs nouvelles doivent remplir « la condition de non-perpétuation », c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas perpétuer la relation structurelle avec les méta-évaluations traditionnelles.⁵⁵⁰ Outre ces deux conditions nécessaires, Dries se met à faire une recherche pour préciser les attributs de nouvelles valeurs qui seraient les validations immédiates des méta-évaluations initiales telle que le « devenir » et la « multiplicité ».

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

Le premier pas vers la création de nouvelles valeurs, selon Dries, serait de méconnaître la peur de la contradiction et de l'opposition,⁵⁵¹ car des deux notions découlent de la logique de méta-évaluations anciennes.⁵⁵² Conformément à ce premier pas, il faut que la multiplicité s'installe dans les esprits comme une méta-évaluation. Mais, est-il vraiment possible de dépasser le mode de pensée qui repose sur le principe de contradiction ? Est-ce que l'homme est vraiment « capable » de le faire ?

« *Affirmer et nier une même chose, nous n'y saurions parvenir : c'est là un principe subjectif, dans quoi ne s'exprime encore aucun "nécessité", mais rien qu'une incapacité.* »⁵⁵³ Même si Nietzsche souligne l'incapacité de développer un mode de pensée qui dépasse le principe de contradiction dans ce fragment de 1887, dans *Ecce homo*, il admet ce qui suit :

« [...] *pour la tâche d'une réévaluation des valeurs, il fallait peut-être plus de facultés qu'il n'en coexista jamais chez un individu, surtout des oppositions entre facultés, qui pourtant ne puissent se gêner ou se détruire. Hiérarchie des facultés ; distance ; l'art de séparer, sans amener d'hostilités ; ne rien mélanger, ne rien "concilier" ; une multiplicité prodigieuse, qui malgré tout est l'antithèse du chaos – voilà la condition préalable, le long travail secret et la maîtrise artiste de mon instinct.* »⁵⁵⁴

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁵² Il convient ici de citer *in extenso* un extrait d'un fragment posthume de 1887 pour voir le rapport de la logique avec l'ensemble de méta-évaluations qui conditionnent le mode de pensée :

« *La "chose" – voilà le substrat proprement dit de A : notre croyance aux choses est la présupposition de notre croyance à la logique. Le A de la logique, de même que l'atome est une construction après coup de la "chose"... Tandis que nous ne comprenons point ceci et que nous faisons de la logique un critère de l'être vrai, nous sommes déjà en train de poser toutes ces hypothèses, substance, prédicat, objet, sujet, action, etc., en tant que réalités : c'est-à-dire de concevoir un monde métaphysique, c'est-à-dire un "monde vrai" (or celui-ci est encore une fois le monde apparent...)*

Les actes de penser les plus originaux, l'affirmation et la négation, tenir-pour-vrai et ne-pas-tenir-vrai, pour autant qu'ils présupposent non seulement une habitude mais un droit de tenir pour vrai ou pour non vrai d'une manière générale, sont d'avance dominés par une croyance, à savoir que pour nous il existe une connaissance, que l'acte de juger PUISSE réellement toucher la vérité : – bref, la logique ne doute pas de pouvoir énoncer quelque chose de vrai-en-soi (notamment que des prédicats non contradictoires puissent lui être attribués) » (FP XIII, automne 1887, 9 [97].)

⁵⁵³ FP XIII, automne 1887, 9 [97].

⁵⁵⁴ EH, Pourquoi je suis si avisé, §9.

Le point de vue général de Nietzsche au sujet de l'évolution de l'esprit humain, ne nous permet pas de présupposer une impossibilité absolue dans le changement de la capacité de facultés ou dans le mode de relation entre ces facultés. Il est catégoriquement impossible d'admettre une impossibilité à ce sujet, mais d'autre part il faut toujours souligner l'aspect historique et contextuel du changement en question. Pourtant, il est possible de trouver des évidences textuelles où Nietzsche réinterprète, voire déconstruit la notion de contradiction.

« La durée, l'égalité avec soi-même, l'être ne sont inhérents ni à ce qui se nomme sujet, ni à ce qui se nomme objet : ce sont là des complexes de ce qui arrive, durables en apparence eu égard à d'autres complexes – soit par exemple par la différence dans le temps de ce qui arrive, (repos – mouvement, solide – lâche : toutes sortes d'oppositions qui n'existent pas en elles-mêmes et par lesquelles ne sont exprimées en fait que des différences de degrés, lesquelles pour une certaine mesure d'optique se singularisent en tant qu'oppositions contraires.

*Il n'est point de contraires : ce n'est que de ceux de la logique que nous tenons le concept de contradiction – et à partir de ceux-ci nous l'avons transféré dans les choses. »*⁵⁵⁵

Dries, en se référant aux évaluations citées, conclut que les nouvelles valeurs seront constructivement contradictoires, c'est-à-dire qu'elles seront contraignantes et non-contraignantes en même temps. De cette manière, elles seront ouvertes aux oppositions, et par conséquent capables d'assurer leur continuation non-nihiliste et affirmative.⁵⁵⁶ Vu sous cette perspective, les contradictions ne sont plus considérées comme purement négatives, elles n'exigent pas de solution réglée par une logique des alternatives mutuellement exclusives.⁵⁵⁷ En conséquence de cela, les oppositions ne sont plus mésinterprétées comme des types particuliers de contradictions qui seront traitées selon le principe de contradiction.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ **FP XIII**, automne 1887, 9 [91].

⁵⁵⁶ Dries, « *On the Logic of Values* », p. 41.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

C'est seulement sur une telle conception de contradiction qu'une valeur peut être à la fois considérée comme contraignante et non-contraignante. Conformément à cette compréhension, le caractère contraignant de nouvelles valeurs doit différer de celui des anciennes. Comme le souligne Dries, les nouvelles valeurs ne peuvent plus prétendre l'universalité exogène, ce qui signifie qu'elles doivent être conçues comme des actes créatifs et contextuels.⁵⁵⁹ En outre, elles doivent être révisables et modifiables, et leur caractère révisable doit demeurer transparent si leur efficacité et leur vitalité sont assurées.⁵⁶⁰

Le désaccord entre les méta-évaluations et les valeurs tant qu'il est formulé par Dries évoque l'opposition entre le « monde » aristotélicien et son équivalent héraclitien. Pour Nietzsche « *la puissance perceptive et créatrice de l'homme n'est pas assez étendue pour recueillir, traduire et inventer autant de singularités qu'il en existe dans la bigarrure d[u] monde héraclitéen, jamais identique à soi* ». ⁵⁶¹ D'autre part, comme nous l'avons précédemment souligné, en raison du fait que le besoin de réduire la complexité n'est pas tellement nécessaire, on peut s'attendre à ce que les méta-évaluations suscitées par ce besoin seront éventuellement substituées. Imaginons un homme qui a vraiment incorporé le devenir et la multiplicité comme des méta-évaluations dans un monde où les valeurs prépondérantes sont des validations médiates de catégories telles que l'être et l'unité. Cela ressemblerait à un homme ayant un mode de pensée héraclitien mais qui vit dans un monde aristotélicien. Autrement dit, un homme qui s'est approprié une épistémologie héraclitienne dans un monde organisé selon les valeurs déduites de catégories de l'ontologie aristotélicienne. En dernière analyse, c'est toujours l'absurdité de coexistence de deux perspectives contradictoires qui est la source du nihilisme : essayer de vivre selon le principe de contradiction tandis qu'il n'existe pas de contraires dans le monde, et *vice versa*.

Il convient également questionner le caractère contraignant de valeurs lorsqu'on détruit le modèle traditionnel qui les présuppose comme universelles, absolues, anhistoriques et statiques. Comment et pourquoi considérer une valeur

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ Astor, **Nietzsche La détresse du présent**, p. 205.

comme contraignante lorsqu'on en soustrait tous ces attributs et la considère dans la sphère subjective ?

Selon Dries, la réponse à cette question réside dans l'interprétation nietzschéenne de l'usage régulateur d'une hypothèse :⁵⁶²

*« Je considère que toutes les morales qui ont précédé sont construites sur des hypothèses faites sur les moyens de conservation d'un type – mais l'espèce d'esprit qu'on a connue jusqu'ici était encore trop faible et trop incertaine d'elle-même pour prendre une hypothèse COMME TELLE et en faire par conséquent un usage simplement régulateur –, non il fallait y CROIRE ».*⁵⁶³

Il s'agit donc d'un glissement de sens de la notion d'hypothèse pour le nouveau type ; on peut considérer ce glissement de sens également comme une réinterprétation. Le nouveau type est censé concevoir les valeurs comme des hypothèses ; mais d'autre part il doit approprier ces hypothèses en tant que régulateur. Certes, Nietzsche ne s'attend pas que le nouveau type s'approprie n'importe quelle hypothèse. On peut supposer deux facteurs nécessaires qui peuvent susciter cette appropriation. Premièrement, il faut que les valeurs soient validées d'une manière immédiate par les méta-évaluations de l'époque, ainsi on pourra éviter le « danger » du nihilisme. Deuxièmement, ces nouvelles valeurs, qui seront des confirmations directes de méta-évaluations, ne seront pas des valeurs qu'on prétend avoir découvertes, mais des valeurs qu'on crée soi-même. Ainsi, pour le nouveau type, il s'agit de s'approprier sa propre création qui est concordante avec les méta-évaluations déjà incorporées, donc, qui sont appropriées aussi. C'est une concordance « organique » de sorte que le nouveau type n'a pas besoin d'un facteur extérieur et fictif pour se rendre compte du caractère contraignant de la valeur. En somme, on élimine ce qui est « considéré » comme extérieur dans la formation des valeurs. En réalité, cet extériorité est lui-même notre création, mais c'est une création aliénée :

⁵⁶² Dries, « *On the Logic of Values* », p. 44.

⁵⁶³ **FP X**, été-automne 1884, 26 [263].

*« On n'a pas su voir que tous les "tu dois" de la morale ont été créés par des individus. On a voulu avoir un Dieu ou une conscience pour se soustraire à la tâche qui exige de l'homme qu'il crée. La faiblesse ou la paresse se cache derrière la façon chrétienne catholique de penser. – Mais pour que l'homme puisse créer des idéaux, il faut qu'il apprenne et sache etc. »*⁵⁶⁴

Ainsi, Nietzsche en démasquant la prétendue tension entre la valeur donnée et la valeur créée, annonce que l'homme doit désormais se rendre compte de la force créatrice qui réside en lui, et doit apprendre à la maîtriser.

La prise en compte de cette force créatrice dans le domaine de valeurs désigne le sentiment avec lequel la nouvelle connaissance du monde doit être accompagnée pour que le projet de transvaluation des valeurs soit réalisable. Comme nous venons de le voir, Dries construit un schème détaillé de la logique des valeurs qui éclaire le mécanisme général à ce propos. Il spécifie le « devenir » et la « multiplicité » comme de nouvelles méta-évaluations. Ceux-ci font partie de la nouvelle connaissance qu'on a élaborée dans des diverses sections de notre étude. D'autre part, la chaîne méta-évaluation-valeur-norme est une autre manière d'exprimer la structure stratifiée des décisions humaines.

Dries conclut finalement que la créativité implique la transformation qui, à son tour, implique de surmonter une résistance. Le fait de surmonter créativement une résistance entraîne le sentiment d'efficacité personnelle qui suscite également le sentiment de liberté chez l'homme.⁵⁶⁵ Ainsi, il résume ou réinterprète le projet de Nietzsche en l'articulant à la liberté humaine. Mais, à notre avis, on fait toujours face à une question d'importance. On peut bien déduire la logique des valeurs mais il est aussi nécessaire d'interroger la logique des conditions historiques qui peuvent susciter la transformation que mentionne Dries. Est-il possible d'approfondir notre connaissance à propos de l'« initiation » de la transformation radicale chez l'homme en essayant de comprendre les conditions cachées derrière les « heureux hasards » qui ont jusqu'à maintenant engendré des types élevés ?

⁵⁶⁴ **FP X**, été-automne 1884, 26 [347].

⁵⁶⁵ Dries, « *On the Logic of Values* », p. 47.

3.4 Maîtriser le hasard : explorer les conditions du surgissement d'un type

Comme on vient de le voir, afin de créer des valeurs efficaces qui reposent sur des méta-évaluations telles que le devenir et la multiplicité, il est nécessaire que ces méta-évaluations soient incorporées. Cette question nous renvoie au problème de l'élevage. Le projet de transvaluation des valeurs est, au fond, un projet d'éducation dont la tâche primordiale est de déterminer les instruments et les techniques efficaces et également les éducateurs nécessaires pour faire incorporer les méta-évaluations en prenant en compte les circonstances et les conditions actuelles de la vie.

À cet égard, le projet de transvaluation des valeurs indique également la création d'un nouveau « type ». On devine les caractéristiques distinctives de ce type en examinant les élaborations de Nietzsche sur les oppositions entre l'esprit libre et l'esprit asservi, les valeurs personnelles et les valeurs impersonnelles, etc.. Mais, les caractéristiques distinctives des types n'en disent pas long sur le « processus » et les conditions historiques qui créent ces types. Nietzsche n'en donne pas non plus une recette précise et inclusive. Cependant, on peut trouver des « indices » grâce aux études généalogiques qu'il mène sur les matériaux historiques relatifs à ce sujet, car il est possible de lire les textes en question en tant que tentative de « *réinterpréter comme un élevage une transformation historique déjà accomplie* ». ⁵⁶⁶ Certes, il faut noter que la transformation historique interprétée par Nietzsche désigne un élevage « inconscient », c'est pour cette raison qu'il exprime le surgissement des types élevés comme des heureux hasards et non pas comme les conséquences d'une évolution consciente. Le projet de Nietzsche nécessite « *la prise en conscience de l'élevage* » qui signifie « *une sorte de frontière historique* », ainsi Nietzsche vise « *à sortir du règne du hasard* ». ⁵⁶⁷

Dans le contexte nietzschéen, l'objectif de l'élevage, doit être, à long terme, d'assurer la conciliation des méta-évaluations avec la vie organique et faire approprier les valeurs en tant que validations immédiates de ces méta-évaluations. La question est donc de faire incorporer des méta-évaluations et des valeurs, et de maintenir la correspondance directe et organique entre elles. Néanmoins, que peut

⁵⁶⁶ Salanskis, « Un prisme de la pensée historique de l'élevage », p. 183.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 189.

favoriser ou faciliter cette incorporation ? Il faut peut-être poser la question d'une manière plus simple : sous quelles conditions surgirait un nouveau type?

Dans la section 3.2 de la Première partie de notre étude, intitulée « La décision au sens nietzschéen » nous avons élaboré le cas particulier de l'homme des cultures tardives en tant que dépositaire de l'héritage de provenances multiples, donc, de pulsions et de critères de valeurs opposées. Nous avons vu que, selon Nietzsche il existe deux possibilités. Celle-ci peut être un homme faible qui aspire à mettre fin à la bataille entre ses pulsions opposées, et qui conçoit le bonheur comme le bonheur du repos et l'absence de trouble ; ou bien l'opposition des pulsions peuvent agir d'une autre façon chez lui, en tant qu'excitation et stimulation à vivre plus, dans ce cas, il peut devenir un homme prédestiné à la victoire à condition que la maîtrise de soi s'ajoute par héritage et à force d'élevage. Ce qui détermine le type d'un tel homme est son *fatum* spirituel hérité et l'influence de son milieu, c'est-à-dire son éducation dans le sens le plus large du terme. Nous avons examiné ce que sont les rôles de l'héritage, de l'éducation, et le statut de *fatum* spirituel dans cette détermination. Il convient maintenant d'élaborer un autre aspect de cette analyse indépendamment de caractéristiques des deux types qui peuvent surgir, nous nous focaliserons sur le point de départ du surgissement d'un type : l'influence des valeurs opposées.

Nietzsche, lorsqu'il décrit les conditions du surgissement de divers types, souligne souvent cette notion d'opposition. Par exemple, dans *Par-delà bien et mal*, il décrit l'influence des conditions défavorables dans le surgissement d'un type en général : « une espèce apparaît, un type se stabilise et se renforce à la faveur d'un long combat qu'il mène contre des conditions défavorables pour l'essentiel identiques ».⁵⁶⁸ De même façon, dans *Crépuscule des idoles*, l'opposition apparaît comme un conflit entre le caractère d'un individu et les conditions dans lesquelles il vit :

« Le type du criminel, c'est le type de l'homme fort dans des conditions défavorables, un homme fort rendu malade. Il lui manque l'étendue sauvage, une certaine nature et forme d'existence plus libre et plus dangereuse dans laquelle tout

⁵⁶⁸ PDM, §262.

*ce qui est arme et défense dans l'instinct de l'homme fort est dans son bon droit. Ses vertus sont mises au ban de la société ».*⁵⁶⁹

En outre, tout en considérant les religions souveraines « *parmi les causes principales qui ont maintenu le type "homme" à un degré très modeste* »,⁵⁷⁰ dans l'*Aurore*, Nietzsche indique que « *les types les plus accomplis de la chrétienté engendra nécessairement aussi les types les plus accomplis de la libre-pensée anti-chrétienne* ». ⁵⁷¹ D'une façon similaire, il admet que « *la démocratisation de l'Europe est du même coup une organisation travaillant involontairement à l'élevage des tyrans, - à tous les sens du terme, y compris le plus spirituel.* »⁵⁷² Il faut noter que pour Nietzsche, la démocratie est une forme de décadence qui méconnaît la hiérarchie dans la vie, qui « *ignore toute considération de personnes* »,⁵⁷³ et qui, cependant, peut faire surgir des types qui sont diamétralement opposés à ses principes. Ainsi, il semble que pour Nietzsche, un nouveau type surgit lorsqu'il y a un désaccord entre le caractère de l'individu et les circonstances. Ce désaccord ou cette opposition désigne un conflit radical entre diverses volontés de puissance qui entraînent une nouvelle organisation spirituelle de l'individu, donc un nouveau type.

Il convient de voir aussi la formulation d'Emmanuel Salanskis à propos de la relation antagoniste entre les circonstances défavorables et le surgissement d'un nouveau type :

« Nietzsche suggère [...] que ce sont les résistances opposées par un environnement défavorable qui élèvent à la longue un type particulier d'être vivant. Si ces résistances se maintiennent sur une durée suffisante, elles stimulent la volonté de puissance, tout en lui laissant le temps nécessaire pour interpréter son milieu : car Nietzsche conçoit les adaptations comme des interprétations actives du vivant, à la faveur desquelles celui-ci construit jusqu'à certain point son

⁵⁶⁹ CI, §45.

⁵⁷⁰ PDM, §62.

⁵⁷¹ Au, §192.

⁵⁷² PDM, §242.

⁵⁷³ GS, §348.

environnement, sans se contester de le subir comme un donné positif. On peut dire en ce sens que les obstacles élèvent les vertus. »⁵⁷⁴

Il est également possible d'interpréter le désaccord ou la relation antagoniste qu'on vient de noter en termes de méta-évaluations, et de valeurs. Dans la section précédente, nous avons vu que Dries interprète la source du nihilisme comme la non-conformité entre les méta-évaluations incorporées et les valeurs. Le dépassement du nihilisme n'est possible qu'en créant des valeurs en tant que validations immédiates des méta-évaluations. Mais, sous les conditions de l'époque où on subit une évolution inconsciente, la création de telles valeurs n'est pas une tâche facile à réaliser. Alors le désaccord entre les méta-évaluations et les valeurs engendre, dans la plupart des cas, le type nihiliste chez lequel « *la cause de création* »⁵⁷⁵ n'est que « *l'aspiration à l'immobilisation, à l'éternisation, à l'être* ». ⁵⁷⁶ Au contraire s'il s'agit d'un caractère fort qui est censé dépasser le nihilisme avec l'aide du hasard, cette-fois ci la cause de la création serait « *l'aspiration à la destruction, au changement, au nouveau, à l'avenir, au devenir* ». ⁵⁷⁷

Que peut-on tirer du surgissement des nouveaux types comme les conséquences d'un élevage inconscient et hasardeux ? Tout d'abord, les découvertes d'études généalogiques de Nietzsche démontre « *que la temporalité de l'élevage excède les bornes d'une histoire classique d'historiens* ». ⁵⁷⁸ En outre, Nietzsche conjugue « *des échelles temporelles distinctes, en tenant compte de leur disparité éventuelle et des conséquences que celle-ci est susceptible d'entraîner.* » ⁵⁷⁹ Ainsi, maîtriser l'évolution ou formuler un élevage conscient doit prendre en compte

⁵⁷⁴ Salanskis, « Un prisme de la pensée historique de l'élevage », p. 190.

⁵⁷⁵ GS, §370

⁵⁷⁶ GS, §370

⁵⁷⁷ GS, §370 : « *À propos de toutes les valeurs esthétiques, je me sers désormais de cette distinction fondamentale : je demande, dans chaque cas particulier, "est-ce ici la faim ou la surabondance qui est devenue créatrice ?" À première vue, une autre distinction pourrait sembler plus raisonnable – elle est d'une évidence largement supérieure – elle consisterait à examiner attentivement si c'est l'aspiration à l'immobilisation, à l'éternisation, à l'être qui est la cause de la création, ou si c'est au contraire l'aspiration à la destruction, au changement, au nouveau, à l'avenir, au devenir.* »

Bien que, dans ce paragraphe, Nietzsche considère la distinction entre les deux sortes de création comme relatives à la création des valeurs esthétiques, il nous semble qu'il est possible de faire une extrapolation et de la supposer légitime pour toute valeur. En effet, l'opposition entre les propriétés que Nietzsche attribue à deux types de création – notamment l'opposition être-devenir en tant que deux méta-évaluations fondamentales opposées – reflète bel et bien l'opposition entre le type nihiliste et l'esprit libre.

⁵⁷⁸ Salanskis, « Un prisme de la pensée historique de l'élevage », p. 192.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

l'historicité et les diverses temporalités dans la formation des types. Il faut tenter de saisir la « logique » de la guerre des volontés de puissance pour en déduire les techniques d'élevage.

Il est certain que pour Nietzsche, l'élevage conscient exige une organisation bien définie, une préparation très détaillée, et un travail extrêmement laborieux. En outre, l'élevage nietzschéen exige également un point de vue amoral qui consiste à « réorganiser » la hiérarchie dans la société: *« nous méditons sur la nécessité d'organisations nouvelles, d'un nouvel esclavage également – car une nouvelle espèce d'asservissement fait partie aussi de tout renforcement et de toute élévation du type “homme” »*.⁵⁸⁰

Il en transparaît qu'il est question d'un processus qui est méthodologiquement beaucoup plus approfondi que l'éducation institutionnelle de l'époque qui, en tant que continuation de la procréation, ne vise qu'à maintenir les types formés au cours de l'évolution historique et qui n'a donc pas besoin de se procurer des instruments pour la substitution des méta-évaluations et des pré-décisions ayant des différents temporalités, qui ne se bat pas contre l'héritage immense de l'histoire et surtout de la préhistoire. Il s'ensuit qu'il faut être attentif sur l'aspect historique de la formation spirituelle d'hommes lorsqu'on tente de dériver les principes méthodologiques de l'élevage. Cet aspect historique peut être interprétée sous différents formes telles que la longue chronologie derrière l'incorporation des méta-évaluations et derrière la formation d'habitudes humains, ou bien, l'existence des différents couches de pré-décisions dans la formation des décisions singulières, etc.. Comme le souligne Salanskis *« [s]i on ne fait plus de différence verticale entre des niveaux d'inscription historique, entre des héritages et des hérédités ou entre degrés d'incorporation, on risque de retomber dans l'illusion traditionnelle d'une toute-puissance de l'histoire récente. »*⁵⁸¹

Dans le cas de l'élevage, l'illusion serait de considérer les hommes à élever comme étant indépendants de l'évolution historique, donc dans le cadre du modèle de la *tabula rasa*. Étant donné que chaque type d'homme est l'expression d'une

⁵⁸⁰ GS, §377.

⁵⁸¹ Salanskis, « Un prisme de la pensée historique de l'élevage », p. 195.

longue histoire de guerre de volontés de puissance, il faudra donc, pour chaque type, définir les moyens d'élevage qui correspondent à leur capacité dont les limites sont déterminées historiquement.

Ainsi l'élevage conscient exige, en effet, la coexistence de deux projets. Premièrement, il indique l'ensemble de moyens et de techniques qu'on va appliquer pour éliminer, autant que possible, les obstacles devant la « guérison » des individus. Deuxièmement, il indique l'ensemble de méthodes pour assurer la continuation du surgissement des types élevés dans le futur. En somme, l'élevage doit réorganiser le présent, et préparer l'héritage pour l'avenir.



CHAPITRE 4

UN CRITÈRE NIETZSCHÉEN DE DÉCISION : LA PENSÉE DE L'ÉTERNEL RETOUR

Dans ce dernier chapitre de notre travail, nous comptons étudier le rapport de la pensée de l'éternel retour aux décisions humaines et notamment à la grande décision. Nous exprimerons d'abord les divers « modes » d'exposition de la pensée de l'éternel retour chez Nietzsche en nous référant aux divers commentateurs. On questionnera particulièrement la raison pour laquelle Nietzsche a cherché à fonder « scientifiquement » l'éternel retour, et ensuite, nous essayerons de déceler le rapport entre la pensée de l'éternel retour et la nouvelle connaissance en tant qu'exigence du dépassement de soi. Suivant ces analyses, nous ferons une étude comparative entre la pensée de l'éternel retour et l'impératif catégorique de Kant pour préciser la signification de l'éternel retour comme une pensée éthique. Nous concluons que le mobile essentiel qui conduit Nietzsche à émettre une théorie scientifique de la pensée de l'éternel retour est fondamentalement philosophique.

Dans la deuxième et dernière section du chapitre, nous allons évaluer deux propositions opposées à propos de la relation entre la pensée de l'éternel retour et les décisions humaines. Nous nous pencherons sur la compatibilité entre l'aspect « déterministe » de la pensée de l'éternel retour et la vision du dépassement de soi. Nous défendrons l'idée qu'il est possible de réconcilier ces deux tout en restant dans les limites du discours philosophique de Nietzsche. Dernièrement, nous établirons le rapport essentiel entre la grande décision et la pensée de l'éternel retour.

4.1 L'éternel retour : une thèse cosmologique au service de la psychologie

La pensée de l'éternel retour, étant un des très rares thèmes sur lequel les réflexions de Nietzsche ne subissent pas de modifications au fil des années,⁵⁸² constitue en même temps le thème le plus polémique et discuté pour les commentateurs de Nietzsche. Il y a deux raisons à cela : premièrement, les passages qu'on peut associer à la pensée de l'éternel retour dans les œuvres publiées et dans les fragments posthumes sont d'un contenu hétérogène. Nietzsche y présente la pensée de l'éternel retour tantôt dans les divers domaines de la philosophie, l'éthique en particulier, tantôt comme une thèse cosmologique en soutenant qu'elle est « *la plus scientifique de toutes les hypothèses possibles* ». ⁵⁸³ De plus, les explicitations cosmologiques de l'éternel retour, rendent possibles, à leur tour, des interprétations éthiques. Deuxièmement, en partant de ces interprétations, il est possible d'articuler la pensée de l'éternel retour à d'autres notions cruciales de la philosophie de Nietzsche. Cette possibilité elle-même conduit à interpréter la pensée de l'éternel retour comme la doctrine qui permet à Nietzsche « *de réunir de manière cohérente toute une série de pensées philosophiques qu'il avait présentées dans ses livres d'aphorismes (refus de la métaphysique, du libre arbitre, de la téléologie, innocence du devenir, amour des choses les plus proches, etc.) en les fondant sur une manière nouvelle de considérer le temps et la vie, une manière radicalement à l'opposé de la dévaluation platonicienne et chrétienne.* » ⁵⁸⁴

La première occurrence de l'éternel retour en tant que pensée proprement nietzschéenne⁵⁸⁵ se trouve au célèbre paragraphe 341 du *Gai savoir* :

« Le poids le plus lourd. – Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : “Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécue, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois ; et elle ne comportera rien de nouveau, au contraire, chaque douleur et chaque plaisir et chaque pensée et soupir et tout ce qu'il y a dans ta vie d'indiciblement petit et

⁵⁸² Paolo D'Iorio, « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzman », dans **Les Historicités de Nietzsche**, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 130.

⁵⁸³ **FP XII**, été 1886-automne 1887, 5 [71] 6.

⁵⁸⁴ D'Iorio, « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzman », p. 146.

⁵⁸⁵ Emmanuel Salanskis, **Nietzsche**, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 150.

grand doit pour toi revenir, et tout suivant la même succession et le même enchaînement – et également cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et également cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence est sans cesse renversé, et toi avec lui, poussière des poussières !” – Ne te jetterais-tu pas par terre en grinçant des dents et en maudissant le démon qui parla ainsi ? Ou bien as-tu vécu une fois un instant formidable où tu lui répondrais : “Tu es un dieu et jamais je n’entendis rien de plus divin !” Si cette pensée s’emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t’écraserait ; la question, posée à propos de tout et de chaque chose, “veux-tu ceci encore une fois et encore d’innombrables fois ?” ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne plus aspirer à rien d’autre qu’à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel ? – »⁵⁸⁶

Selon Keith Ansell Pearson et Duncan Large, dans le passage qu’on vient de citer *in extenso*, les trois aspects principaux de la pensée de l'éternel retour semblent être évidents, à savoir, l'aspect cosmologique, l'aspect existentiel et l'aspect éthique.⁵⁸⁷ L'aspect cosmologique consiste à la divulgation de notre éternel retour cosmologique par le démon. La question « veux-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois » désigne l'aspect éthique (ou quasi-éthique, quasi-pratique) de la pensée en tant qu'invitation d'être le créateur, le juge, et le vengeur de sa propre loi. Et finalement, devenir bien disposés envers nous-mêmes et envers la vie – l'amour de soi et l'amour de la vie – jusqu'au point de ne rien vouloir plus ardemment que la confirmation éternelle assurée par l'éternel retour, représente un test existentiel d'affirmation. Pearson et Large indiquent que Nietzsche, dans ses derniers écrits, exprime l'éternel retour en termes du principe de sélection, c'est-à-dire, comme un nouveau moyen de discipline et d'élevage qui contrevient la loi de grégairisme qui, selon Nietzsche, a dominé l'évolution et l'histoire.⁵⁸⁸

Les classifications à propos d'interprétations de l'éternel retour varient, mais la majorité des commentateurs de Nietzsche tend à consolider les diverses formulations de cette pensée sous deux trajectoires de l'interprétation : l'éternel retour comme

⁵⁸⁶ GS, §341.

⁵⁸⁷ Keith Ansell Pearson et Duncan Large éd., *The Nietzsche Reader*, Blackwell Publishing, 2006, p. 159.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

thèse cosmologique et comme une pensée éthique. Ainsi, Karl Löwith, dans son œuvre intitulée *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, mentionne de l'interprétation anthropologique et de l'analyse cosmologique de l'éternel retour. Löwith indique que, selon l'interprétation anthropologique, l'éternel retour se montre en tant que devoir éthique qui se renouvelle à chaque instant de l'homme qui veut, et que cette « doctrine » remplace la croyance chrétienne en l'immortalité chez cet homme.⁵⁸⁹ De cette manière, elle confirme la pensée unifiante fondamentale de la philosophie de Nietzsche : « *se libérer du "tu dois" en posant le "je veux"* ». ⁵⁹⁰ Il souligne que, selon l'analyse cosmologique, cette pensée n'apparaît plus comme « *le projet d'une nouvelle façon de vivre* » ou comme « *une volonté de renaissance* », mais comme une annihilation et un nouvel enfantement qui se produit par nature, totalement indifférent à tous les projets de l'homme jeté dans le monde.⁵⁹¹ Ainsi, Löwith est un des commentateurs qui questionne la compatibilité entre l'interprétation éthique et l'analyse cosmologique de l'éternel retour et il y détecte un problème.

La question de compatibilité entre les deux formulations de l'éternel retour, et la possibilité de rapport ou de relation de représentation entre ces deux formulations n'est qu'une dimension du débat sur cette notion sur laquelle nous allons revenir dans la section suivante. Nous questionnerons d'abord le mobile qui a poussé Nietzsche à échafauder une telle conceptualisation et essayer de saisir le rôle de cette pensée dans sa philosophie, ou plus précisément, dans sa projection de l'avenir de l'humanité, car on sait bien que pour Nietzsche la pensée de l'éternel retour était d'une grande importance du point de vue philosophique. Il a même estimé cette pensée comme étant une doctrine enseignant un projet philosophique d'avenir.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Karl Löwith, **Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même**, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, Hamburg, Calmann-Lévy, 1991, p. 191.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 38, ff.

Danilo Bilate est un autre auteur qui souligne l'importance du « je veux » et l'articule à une des interprétations nietzschéennes de la liberté : « *Si la liberté est la possibilité de créer sans être tyrannisé par autrui, le "je veux" est la formule qui donne à l'action la marque de la singularité du moi et aussi par conséquent la formule de création.* » (Danilo Bilate, **Nietzsche et l'affectologie**, préface de Bertrand Binoche, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 101.)

⁵⁹¹ Karl Löwith, **Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même**, p. 191, ff.

⁵⁹² Voir par exemple une esquisse de ce projet dans un fragment posthume de 1881 :

« Le retour de l'identique.

Projet.

Comme précisé dans le paragraphe 341 du *Gai savoir*, Nietzsche estime l'éternel retour comme « le poids le plus lourd » qui est censé avoir des conséquences psychologiques sur l'individu, sur son organisation pulsionnelle, par conséquent des effets sur son attitude, son comportement et son agir. De cette manière, il est tout à fait admissible de situer cette pensée dans le contexte éthique. Cependant, il faut davantage préciser ce que ce « contexte éthique » représente ou ne représente pas lorsqu'il s'agit de la pensée de l'éternel retour.

À ce stade, il est inévitable de se demander s'il serait légitime de considérer cette pensée comme équivalent à l'impératif catégorique kantien dont la première formulation est la suivante : « *Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* ». ⁵⁹³ Afin de répondre à cette question, nous allons premièrement examiner le mode d'exposition de la pensée de l'éternel retour, et deuxièmement exprimer en détail ce que cette pensée enseigne. Ainsi, nous pourrions la comparer avec l'impératif catégorique de Kant en termes de forme et de contenu.

Dans le paragraphe 341 du *Gai savoir*, Nietzsche présente l'éternel retour sur le mode hypothétique comme une expérience de pensée. ⁵⁹⁴ Il demande au lecteur ce que serait sa réaction au démon « si » un jour il venait pour lui décrire la pensée de l'éternel du même en tant que principe de l'existence. Ainsi, il formule son appel comme un défi, il n'annonce pas un « tu dois », donc son appel ne correspond pas à ce qui doit être fait inconditionnellement. La seule suggestion qu'il fait pour que la réponse à une telle question soit affirmative est d'aimer et soi-même et la vie, mais

-
1. *L'incorporation des erreurs fondamentales.*
 2. *L'incorporation des passions.*
 3. *L'incorporation du savoir et du savoir qui renonce. (Passion de la connaissance)*
 4. *L'innocent. L'individu particulier en tant qu'expérimentation. L'allègement de la vie, abaissement, affaiblissement – transition.*
 5. *Le nouveau centre de gravité : l'éternel retour de l'identique. L'infinie importance de notre savoir, de notre errer, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui reste à venir. Que faisons-nous du reste de notre vie – nous autres qui avons passé la majeure partie de celle-ci dans la plus essentielle ignorance ? Nous enseignons la doctrine – c'est le moyen le plus puissant de nous l'incorporer à nous-même. Notre genre de félicité, comme docteur de la plus grande doctrine. » (FP V, printemps-automne 1881, 11 [141].)*

⁵⁹³ Emmanuel Kant, **Fondation de la métaphysique des mœurs**, dans *Métaphysique des mœurs I*, traduit par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 97.

⁵⁹⁴ Voir aussi Salanskis, **Nietzsche**, p. 152, ainsi que Scarlett Marton, « L'Éternel retour du même, le temps et l'histoire », dans **Les Historicités de Nietzsche**, Paris, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 108-109.

même cette suggestion est faite sur le mode interrogatif :⁵⁹⁵ « *combien te faudrait-il aimer et toi même et la vie [...] ?* » Le test d'éternel retour dans ce paragraphe ne donne qu'un modèle à propos de ce que signifie l'amour de soi et de vie, il démontre la nature de l'affirmation ultime de la vie, sans suggérer comment y parvenir.⁵⁹⁶ De cette manière, cette formulation ne donne que des indices à propos du mécanisme psychologique qui fait accepter l'éternel retour. En somme, la pensée de l'éternel retour tant qu'elle est exprimée dans le paragraphe 341 du *Gai savoir* n'a pas la forme impérative catégorique de Kant qui annonce « *un règle adressant à la volonté* »⁵⁹⁷ des individus.

Pourtant, le paragraphe en question n'est pas le seul où Nietzsche traite la pensée de l'éternel retour. Nous trouvons des formulations qui ne sont pas hypothétiques dans deux fragments posthumes de 1881.

« *Ne pas atteindre de lointaines, d'inconnues béatitudes, bénédictions et grâces, mais vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre ainsi pour l'éternité ! – Notre tâche nous réclame à chaque instant.* »⁵⁹⁸

« *Ma doctrine enseigne : vivre de telle sorte qu'il te faille désirer revivre, c'est là ta tâche – tu revivras dans tous les cas ! Celui à qui l'effort procure le sentiment le plus élevé, qu'il s'efforce ; celui à qui le repos procure le sentiment le plus élevé, qu'il se repose ; celui à qui le fait de s'intégrer, de suivre, d'obéir procure le sentiment le plus élevé, qu'il obéisse. POURVU qu'il prenne conscience DE CE QUI lui procure ce sentiment-là et ne recule devant aucun moyen ! Il y va de l'éternité !* »⁵⁹⁹

Dans ces deux formulations on rencontre la forme impérative qui est absent au paragraphe 341 du *Gai savoir*. Mais apparemment en terme de contenu il n'y a pas de proximité entre ces formulations de l'éternel retour nietzschéen et l'impératif catégorique kantien. En effet, il suffit d'étudier les critiques de Nietzsche sur

⁵⁹⁵ Melanie Shepherd, « *Affirmation and Mortal Life, Nietzsche's Eternal Return and The Death of Zarathustra* », dans *Philosophy Today*, Février 2011 ; 55 ; 1, p. 26.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ Salanskis, *Nietzsche*, p. 153.

⁵⁹⁸ **FP V**, printemps-automne 1881, 11 [161].

⁵⁹⁹ **FP V**, printemps-automne 1881, 11 [163].

l'impératif catégorique – ce mot qui chatouille son oreille –⁶⁰⁰ de Kant pour déceler davantage cette absence de proximité.

Dans l'*Antéchrist*, Nietzsche souligne que c'est l'individu lui-même qui doit inventer sa vertu, et qu'une vertu caractérisée par l'impersonnalité et l'universalité n'exprime que le déclin.⁶⁰¹ Pour Nietzsche, qui estime l'impersonnalité et l'universalité comme deux caractéristiques de l'impératif catégorique de Kant, « [c]'est le contraire que réclament les plus profondes lois de la conservation et de la croissance : que chacun s'invente sa vertu, son impératif catégorique », alors « [u]ne vertu doit être notre invention, notre légitime défense et notre urgence les plus personnelles ». ⁶⁰² En partant de cet argument, on peut demander s'il serait possible d'interpréter l'éternel retour de Nietzsche dans la terminologie kantienne comme « une invitation à se décider pour son propre impératif catégorique ». Avant de répondre à cette question, il est indispensable d'indiquer la différence essentielle entre « la portée » de l'impératif catégorique kantien et celle de la pensée de l'éternel retour. Scarlett Marton, qui traite cette question d'une façon compréhensive, fait les remarques suivantes :

*« Tandis que Kant espère subsumer les jugements à propos des actions individuelles sous une loi morale, Nietzsche veut signaler le caractère singulier et irrécupérable de chaque action. »*⁶⁰³ En outre, « [c]hez le premier, c'est la raison en tant que faculté de l'universel qui commande impérativement, oblige inconditionnellement la volonté de l'homme ; chez le dernier, ce sont les pensées, les sentiments et les pulsions qui lui imposent que faire. »⁶⁰⁴

Ainsi, pour qu'on puisse interpréter la pensée de l'éternel retour comme une invitation à se décider pour son propre impératif catégorique, et par conséquent pour pouvoir la formuler comme un impératif méta-éthique, il faut redéfinir l'impératif catégorique « sur le plan théorique nietzschéen » en prenant en compte de deux remarques pertinentes de Scarlett Marton.

⁶⁰⁰ GS, §335.

⁶⁰¹ Ac, §11.

⁶⁰² Ac, §11.

⁶⁰³ Scarlett Marton, « L'Éternel retour du même : thèse cosmologique ou impératif éthique ? », dans *Nietzsche-Studien*, n° 25, 1996, p. 48.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

Il s'ensuit que la seule similarité qu'on puisse admettre entre l'impératif catégorique kantien et « quelques » formulations de l'éternel retour n'est que la similarité formelle. Quant au contenu, l'un est l'opposé de l'autre. Cette opposition est de même nature avec l'opposition entre la décision personnelle et la décision impersonnelle qu'on a élaboré dans les sections précédentes. Ainsi, la pensée de l'éternel retour favorise les décisions personnelles contre celles qui sont impersonnelles. De cette manière, il existe un rapport essentiel entre cette pensée et la grande décision en tant que décision proprement personnelle que nous allons essayer de dévoiler dans la section suivante.

Comment peut-on alors formuler la signification philosophique de la pensée de l'éternel retour s'il n'est pas légitime de la réduire en un impératif catégorique ? À notre avis, afin de trouver une réponse à cette question il faut essayer de saisir la raison pour laquelle Nietzsche a voulu fonder scientifiquement la pensée de l'éternel retour avec ténacité. Il nous semble qu'on peut formuler une réponse en établissant un rapport entre la pensée de l'éternel retour à la notion de « nouvelle connaissance ».

On sait que Nietzsche était profondément concerné par les débats scientifiques sur l'éternel retour qui avaient lieu à son époque, il a même considéré d'étudier les mathématiques et la physique à l'université de Vienne⁶⁰⁵ afin de « *compléter sa formation et acquérir les moyens intellectuels lui permettant de mieux fonder sa doctrine et de retourner ensuite à la philosophie en tant que maître de l'éternel retour* ». ⁶⁰⁶ Ce projet est échoué, ainsi, dans les œuvres publiées, on ne trouve nulle part une exposition du point de vue théorique. Cela nous dit que Nietzsche n'était pas entièrement convaincu sur la légitimité scientifique de l'éternel retour. C'est peut-être la raison pourquoi il ne l'a pas formulée comme une thèse mais comme une expérimentation de pensée dans le paragraphe 341 du *Gai savoir*. D'autre part, on sait que Nietzsche a collecté tous ses arguments nécessaires à l'explication

⁶⁰⁵ Voir la lettre à Erwin Rohde, juillet 1882, dans **Correspondance**, tome IV [Janvier 1880 – Décembre 1884], Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction et notes sous la responsabilité de Jean Lacoste, Éditions Gallimard, 2008, p. 229-230.

⁶⁰⁶ D'Iorio, « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzman », p. 142.

Selon D'Iorio, la raison pour laquelle Nietzsche a envisagé de faire ces études est vraisemblablement pour approfondir les deux points problématiques à propos du débat scientifique sur l'éternel retour, à savoir le rapport de l'éternel retour avec le mécanisme et la forme de l'espace. (D'Iorio, « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzman », p. 141-142.)

scientifique de la « doctrine » de l'éternel retour dans un cahier écrit pendant l'été 1881.⁶⁰⁷ Il nous reste donc plus qu'à nous demander pourquoi il était tant obsédé par la recherche d'un fondement scientifique à l'éternel retour.

Lorsqu'on prend en compte l'ensemble du projet philosophique de Nietzsche, et la formulation de la pensée de l'éternel retour comme « *formule suprême de l'affirmation la plus haute qui puisse être atteinte* », ⁶⁰⁸ il est clair que le mobile essentiel qui conduit Nietzsche à théoriser la pensée de l'éternel comme une thèse scientifique ou cosmologique est fondamentalement philosophique. L'intention de Nietzsche est de mettre « *[à] la place de la métaphysique et de la religion la doctrine de l'Éternel Retour (celle-ci en tant que moyen de dressage et de sélection)* ». ⁶⁰⁹ Ainsi, selon Paolo D'Iorio, Nietzsche s'est inséré « *dans le débat cosmologique de l'époque pour en tirer un concept philosophique qui est l'antithèse la plus radicale à toute téléologie philosophique ou scientifique, ainsi qu'à la temporalité linéaire de la tradition chrétienne* », ⁶¹⁰ parce que « *dans le cosmos de l'éternel retour, il n'y a plus de place pour la création, la providence ou la rédemption* ». ⁶¹¹ S'appuyant sur cette remarque, il est judicieux de préciser deux caractéristiques principales de la pensée de l'éternel retour comme l'émancipation de toute idée de l'origine et de *telos*, et l'interdiction de l'existence des arrières mondes dans le temps. Vu que la téléologie historique implique le sacrifice du présent au futur, l'éternel retour se montre comme une sagesse « *téléophobe* » ⁶¹² et séculaire qui constitue pour les individus le fondement de se procurer la formule de sauver le présent.

À partir de la grande importance de cette pensée dans la dimension prescriptive du projet philosophique de Nietzsche et de son caractère qui permet de l'intégrer à toutes autres notions cruciales dans sa philosophie, nous pouvons formuler une réponse à la question « pourquoi il s'était tant inséré dans les débats scientifiques sur l'éternel retour ? ». Il semble que Nietzsche n'a pas seulement voulu tirer un concept philosophique mais aussi démontrer scientifiquement la légitimité de cette pensée qui

⁶⁰⁷ Paolo D'Iorio, « L'éternel retour. Genèse et interprétation », dans **Les Cahiers de l'Herne**, Nietzsche, n° 73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 364.

⁶⁰⁸ **EH**, Ainsi parlait Zarathoustra, §1.

⁶⁰⁹ **FP XIII**, automne 1887, 9 [8].

⁶¹⁰ D'Iorio, « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzman », p. 140.

⁶¹¹ D'Iorio, « L'éternel retour. Genèse et interprétation », p. 371.

⁶¹² Binoche, « Introduction : Nietzsche, l'histoire, l'histoire... et encore l'histoire », p. 11.

est d'une grande importance pour sa philosophie. En effet, la preuve scientifique de l'éternel retour impliquerait en même temps celle de la nécessité décisive et de l'évolution non-téléologique dans l'histoire, donc deux des constituant majeurs de la « nouvelle connaissance » sur laquelle Nietzsche fonde son projet philosophique.

Nietzsche, dans un fragment de 1888, en prenant la finitude de la force et l'infinitude comme point de départ, admet :

*« Dans un temps infini, toute combinaison possible serait obtenue à un moment ou à un autre ; mieux même : elle serait obtenue un nombre infini de fois. Et comme, entre chaque “combinaisons” et son “retour” suivant, toutes les autres combinaisons possibles devraient s'être présentées, et que chacune de ces combinaisons détermine toute la suite des combinaisons dans la même série, ainsi se trouverait prouvé un cycle de séries exactement identiques : le monde en tant cycle qui s'est répété un nombre infini de fois et qui joue son jeu in infinitum. »*⁶¹³

Il s'ensuit que, selon Nietzsche, dans ce monde fini mais éternel, « tout a déjà existé et tout existera à nouveau. Si le nombre d'états par lesquels passe le monde est fini et si le temps est infini, alors tous les états qui auront lieu dans le futur ont déjà lieu dans le passé. »⁶¹⁴ Ainsi, toute perspective téléologique et toute idée de contingence perdent leur légitimité avec l'épreuve scientifique de l'éternel retour. Dans ce cas-là, l'éternel retour serait définitivement quelque chose de plus qu'un article de foi. Par conséquent, il est vraisemblable que Nietzsche ait considéré la preuve scientifique de l'éternel retour comme un facteur essentiel pour l'incorporation de la nouvelle connaissance qui susciterait chez les individus le sentiment de l'innocence et de l'amoralité en tant qu'exigence de dépassement de soi et de transvaluation des valeurs.⁶¹⁵ C'est pourquoi, peu importe qu'il soit possible ou impossible de prouver scientifiquement l'éternel retour, il n'a jamais cessé de philosopher sur ce concept, voire de la situer au centre de son projet d'avenir :

⁶¹³ **FP XIV**, printemps 1888, 14 [188].

⁶¹⁴ Marton, « L'Éternel retour du même : thèse cosmologique ou impératif éthique ? », p. 51.

⁶¹⁵ D'une façon similaire, selon Olivier Ponton, la question essentielle pour Nietzsche est celle qui demande « comment agit sur nous l'éternel retour lorsque nous l'assimilons ? ». Pour Ponton, la tentative de démontrer l'éternel retour scientifiquement est un instrument pour son incorporation, elle est donc secondaire. (Olivier Ponton, **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**, Walter de Gruyter, 2012, p. 321.)

*« Pour peu que la répétition cyclique ne soit qu'une probabilité ou une possibilité, même la pensée d'une possibilité peut nous ébranler et nous transfigurer, pas seulement des émotions ou certaines attentes ! Quel n'a pas été l'effet exercé par la possibilité de la damnation éternelle ! »*⁶¹⁶

En dernier lieu, soulignons que Nietzsche insiste sur l'exigence de la reconnaissance de la psychologie en tant que maîtresse des sciences, et qu'il admet que les autres sciences doivent servir à cette maîtresse,⁶¹⁷ en outre, il établit un rapport identique entre les sciences et la philosophie.⁶¹⁸ Alors, pourquoi ne pas considérer la science de la cosmologie au service du projet philosophique de Nietzsche qu'on ne peut séparer de sa « nouvelle » psychologie ?

4.2 L'éternel retour : la futilité ou l'importance de décisions humaines ?

Lorsqu'on se livre à l'élaboration de l'éternel retour en fonction du concept de décision, on se retrouve avec des constatations qui semblent être contradictoires. Pourtant, à notre avis, il est possible de résoudre ces contradictions tout en restant dans les limites du discours philosophique de Nietzsche.

L'éternel retour en tant que thèse cosmologique nous présente une figure cyclique du monde, c'est-à-dire que chaque moment dans le présent va se répéter exactement de la même manière dans le futur, et que le présent lui-même est aussi une répétition identique de ce qui s'est déjà vécu dans le passé, il s'agit donc de cycles de séries tout à fait identiques. Ainsi, toutes les décisions qu'un individu prendra dans le futur ont été déjà prises dans des cycles passés. D'autre part, comme nous l'avons mentionné dans la section précédente, Nietzsche cherche à favoriser les décisions personnelles au moyen de pensée de l'éternel retour. Selon Nietzsche, l'incorporation de cette pensée est d'une grande importance, car elle ouvre à l'individu la voie à la manière de se procurer les conditions nécessaires pour une métamorphose qui signifie, à son tour, une rupture radicale dans sa vie :

⁶¹⁶ **FP V**, printemps-automne 1881, 11 [203].

⁶¹⁷ **PDM**, §23.

⁶¹⁸ **PDM**, §204.

« “Mais si tout est nécessaire, en quoi puis-je décider [verfügen] de mes actes ?” La pensée de l'éternel retour et la croyance à ce retour forment une pesanteur qui parmi d'autres pesanteurs t'opprime et pèse sur toi davantage que celles-ci. Tu dis que la nourriture, le lieu, l'air, la société te changent et te déterminent ? Or, tes opinions le font bien plus encore, car celles-ci te déterminent à choisir telle nourriture, tel lieu, tel air, telle société. – Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera [Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln]. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : “Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois ?” constitue la pesanteur la plus importante. »⁶¹⁹

Selon Löwith, il existe un contresens fondamental entre l'éternel retour en tant que thèse cosmologique et l'éternel retour comme « impératif éthique ». Ainsi, il demande « si la vie de l'homme, tel un sablier, est sans cesse retournée, si l'existence humaine, avec ses pensées, n'est qu'un anneau du grand anneau de l'éternel retour de tout l'étant, quel sens attribuer à vouloir se surmonter, [...] ? ».⁶²⁰ En effet, l'aspect éthique de cette pensée qui suggère l'idée de couper l'histoire en deux en initiant un sentiment de dépassement de soi n'est pas compatible avec la figure cyclique qu'enseigne la doctrine de l'éternel retour selon Löwith.

Marton reprend le problème de compatibilité, et elle partage l'opinion de Löwith en admettant que l'aspect éthique de l'éternel retour, formulé comme « l'impératif pour l'action », ne s'accorde pas avec « la vision déterministe » qu'implique la thèse cosmologique.⁶²¹ Elle soutient que « Nietzsche paraît juger compatibles la force persuasive de la pensée éthique et le déterminisme de la vision cosmologique ».⁶²²

Gianni Vattimo est un autre auteur qui reprend le même problème en soulignant un autre aspect sans se référer au déterminisme. Selon Vattimo il est difficile de réconcilier « une réduction radicale du temps linéaire de l'histoire au

⁶¹⁹ FP V, printemps-automne 1881, 11 [143].

⁶²⁰ Löwith, **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même**, p. 109.

⁶²¹ Marton, « L'Éternel retour du même : thèse cosmologique ou impératif éthique ? », p. 57.

⁶²² *Ibid.*

temps cyclique de la nature » et l'idée de « fonder un "programme" de renouvellement ». ⁶²³

Nous allons faire deux remarques concernant ces critiques. Premièrement, à notre avis aussi, Nietzsche paraît juger compatible l'éternel retour en tant que pensée éthique et en tant que vision cosmologique, parce qu'il croit avoir résolu le « problème » de déterminisme ailleurs. Deuxièmement, contrairement à Vattimo, nous pensons qu'il est possible de réconcilier le temps cyclique avec l'idée de fonder un programme de renouvellement.

Le « problème » de déterminisme tel qu'il est formulé par Löwith et Marton ne concerne pas seulement la pensée de l'éternel retour. Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche indique clairement qu'il serait possible de calculer d'avance les actions humaines si l'on était omniscient. ⁶²⁴ De ce point de vue, notre futur est « déterminé », mais on n'est pas capable de calculer ou de prévoir ce futur déterminé. On est en face d'une même situation dans le cas de la pensée de l'éternel retour, car la figure cyclique du monde implique la répétition exacte des vies individuelles, donc celle des actions individuelles. Mes décisions et mes actes futurs ne seront pas différents de ceux qui ont lieu dans les cycles antérieurs. En ce sens, mon futur est déjà déterminé, d'autre part je suis complètement ignorant des cycles antérieurs. Ainsi, d'une manière similaire à ce que Nietzsche indique dans *Humain, trop humain*, la pensée de l'éternel retour implique que je ne suis pas capable d'anticiper le futur même s'il est déterminé.

Comme nous avons indiqué dans le paragraphe précédent, Nietzsche croit avoir résolu ce « problème », c'est pourquoi il convient d'interpréter la pensée de l'éternel retour comme un principe moral indiquant un critère de décision qui ne contredit pas la nécessité dans l'histoire. Nietzsche, après avoir questionné la valeur des valeurs morales et avoir détruit tout fondement solide pour une morale englobant toute l'humanité, ne livre pas une réflexion axiologique pour remplacer ce qu'il a détruit, mais présente un unique principe de vie autour duquel chaque individu peut opérer sa

⁶²³ Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, traduit de l'italien par Fabienne Zanussi, De Boeck & Larcier s.a., 1991, p. 74.

⁶²⁴ Voir page 34 pour la citation in *extenso*.

propre réflexion pour en déduire et en déterminer une voie. De cette manière, il vise à intervenir dans le déroulement futur des vies individuelles des hommes en suggérant la pensée de l'éternel retour comme un critère de décision, et il exige l'incorporation de cette pensée pour qu'elle devienne effective, c'est-à-dire pour qu'elle puisse fonctionner en pratique en tant que principe fondamental d'existence. Il évalue cette incorporation comme indispensable pour que ce principe devienne un facteur qui détermine l'individu. Ainsi, le fragment 11 [143] de 1881 qu'on a cité dans cette section indique que l'appel de Nietzsche adressé à ses contemporains n'est pas soustrait au point de vue nietzschéen qui souligne l'importance des conditions nécessaires pour le surgissement des opinions.

Salanskis souligne ce point à juste titre en élaborant la tension prétendue entre la nécessité et la liberté.⁶²⁵ Il indique qu'on est habitué « *à penser que la nécessité bride la liberté* » à travers du concept de déterminisme.⁶²⁶ Ainsi, l'idée de nécessité universelle nous conduit à une forme de fatalisme, et on incline à interpréter la doctrine de l'éternel retour dans ce sens fataliste. Tandis que, selon Nietzsche, l'individu fait partie de la nécessité universelle, il ne s'agit donc pas d'une nécessité qui s'applique à lui du dehors. Salanskis se réfère à Zarathoustra qui dit « *[m]oi-même je fais partie des causes de l'éternel retour* », ⁶²⁷ et il interprète le parole de Zarathoustra comme une contribution à l'orientation du « *cours éternellement récurrent du réel* ». ⁶²⁸ Ainsi, « *Zarathoustra invite l'homme à se dépasser en direction du "surhumain"* », cette invitation de Zarathoustra, en tant qu'enseignement, conduira à l'éternel retour de l'identique.⁶²⁹ D'autre part, le projet zarathoustrien est censé se répéter « *éternellement dans chaque cycle du devenir* » en donnant « *un sens et une valeur à l'existence humaine* ». ⁶³⁰ Salanskis conclut qu'il n'y a « *aucune contradiction logique* » entre la pensée de l'éternel retour et l'invitation du dépassement de soi.⁶³¹ Ainsi, il propose une solution raisonnable au problème indiqué par Vattimo. Parce que l'éternel retour implique que « tout » va revenir, y compris Zarathoustra et son programme de renouvellement.

⁶²⁵ Salanskis, **Nietzsche**, p. 158.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ **APZ**, Troisième partie, Le convalescent, §2.

⁶²⁸ Salanskis, **Nietzsche**, p. 158.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

Salanskis nous renvoie à deux fragments posthumes pour éclairer davantage le point de vue nietzschéen au sujet de déterminisme : « *Déterminisme* : “je suis pour tout ce qui est à venir un *fatum* !” – voilà ma réponse au déterminisme ! »⁶³² et « [l]e *déterminisme* : je suis moi-même un *fatum* et je détermine depuis des éternités l'existence. »⁶³³ Il convient également de se référer au paragraphe 61 de *Le voyageur et son ombre* où Nietzsche critique « le fatalisme turc » en tant que perspective qui présuppose une séparation définitive entre l'individu et la fatalité, et qui estime impossible influencer le *fatum* par l'individu.

« *Le fatalisme turc a le vice foncier d'opposer l'homme et la fatalité comme deux choses séparées : l'homme, dit-il, peut résister à la fatalité, essayer de la tourner, mais finalement c'est elle qui remporte toujours la victoire ; ce pourquoi le plus raisonnable est de résigner ou de vivre à son gré. En vérité, tout homme est lui-même une part de la fatalité ; quand il croit lui résister de ladite manière, c'est justement en cela que le destin s'accomplit aussi ; la lutte est une illusion, mais aussi bien la résignation à la fatalité ; toutes ces illusions sont englobées dans le destin.* »⁶³⁴

Ce passage donne la réponse de Nietzsche à la question « *[c]omment en effet croire, désirer, vouloir quelque chose, qui, par sa fatalité inexorable, exclut et rend superflu tout vouloir, désir, croyance ?* ».⁶³⁵ Alors la pensée de l'éternel retour n'implique pas la futilité des décisions humaines, tout au contraire, Nietzsche tente de souligner l'importance de chaque décision humaine⁶³⁶ en admettant que quelle

⁶³² FP IX, automne 1883, 16[64].

⁶³³ FP IX, automne 1883, 21[6].

⁶³⁴ VO, §61.

Le suivant constat célèbre de Paul Valéry, qui n'est pas très loin de la perspective nietzschéenne, semble d'être un bon « remède » contre une telle compréhension de fatalisme : « *Le “déterminisme” est la seule manière de se représenter le monde. Et “l'indéterminisme”, la seule manière d'y exister.* » (Paul Valéry, *Cahiers*, tome 1, édition établie, présentée et annotée par Judith Robinson, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 531.)

⁶³⁵ Löwith, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 108.

⁶³⁶ Ivan Soll, « *Reflections on Recurrence* », dans *Nietzsche : A Collection of Critical Essays*, édité par R. Solomon, Garden City, NY : Doubleday, 1973, p. 322.

que soit la décision qu'on prend elle acquiert « le poids le plus lourd », car on devra revivre les conséquences de cette décision pour le reste de l'éternité.⁶³⁷

De cette manière, il convient de considérer la pensée de l'éternel retour comme un critère de décision au niveau individuel, à laquelle Nietzsche attribue une grande importance en la dénommant « la pensée des pensées » qui « *se veut également une pensée de la décision* ». ⁶³⁸ Nietzsche n'utilise pas le verbe « transformer » [*verwandeln*] mais « métamorphoser » [*umwandeln*] pour décrire le changement d'état spirituel chez l'homme lorsqu'il arrive à incorporer cette pensée comme critère ou référence à toute décision. Il est question d'un changement radical, d'un saut, au moyen duquel l'homme peut consciemment déterminer les circonstances qui le déterminent. Il ressort de ce qui précède que l'incorporation de la pensée de l'éternel retour indique une rupture radicale dans la vie, il s'agit de diviser l'histoire en deux comme dans le cas de la grande décision. C'est pourquoi, on peut admettre que prendre la grande décision, c'est se dévouer à l'appropriation de la pensée de l'éternel retour, qui est la forme la plus haute d'acquiescement qu'on peut atteindre, comme critère ultime des décisions, c'est donc de faire une décision à propos du critère de toutes les décisions futures.

Löwith est un des auteurs qui établit – quoiqu'indirectement – une connexion semblable entre la grande décision et l'éternel retour :

« *Dans l'avant-dernier aphorisme de la Généalogie de la morale, ce sens problématique du midi s'exprime avec encore plus d'acuité. Là, le "grand midi" est ni plus ni moins identique à "la grande décision" de "l'homme du futur" dont la tâche est de délivrer de l'idéal chrétien et de ses conséquences nihilistes. Ce rédempteur de l'avenir, antichrétien et antinihiliste, est censé rendre à la terre en tant que séjour de l'homme son but, et à l'homme son "espoir suprême". Le titre prévu du Zarathoustra, "Midi et éternité", se détermine ici par son sous-titre : "Projet d'une nouvelle manière de vivre", ce qui signifie : à midi ce n'est pas un être-toujours ou une éternité qui se révèle, mais une nouvelle façon de vivre qui se*

⁶³⁷ Bernard Reginster, *The Affirmation of Life Nietzsche on Overcoming on Nihilism*, Harvard University Press, 2008, p. 210.

⁶³⁸ Olivier Huot Beaulieu, « Souci, résolution et décision dans le *Nietzsche* de Heidegger : un examen de l'interprétation arendtienne du tournant », dans *Ithaque*, 1, 2007, p. 97.

*décide et qui est assez forte pour pouvoir vouloir l'éternel retour. Zarathoustra enseigne donc deux choses distinctes : en tant que rédempteur de l'avenir, il énonce une nouvelle forme d'existence ; en tant que maître de l'éternel retour du même, il enseigne "par-delà l'homme et le temps" la loi suprême de l'ensemble de la vie du monde. »*⁶³⁹

Ainsi, les discours sur la grande décision, l'élevage, la maîtrise de l'évolution et l'incorporation de la pensée de l'éternel retour sont susceptibles d'être considérées comme divers aspects d'un seul et même projet, le projet de dépassement du nihilisme exigeant la transvaluation de toutes les valeurs.



⁶³⁹ Löwith, **Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même**, p. 127-128.

CONCLUSION

La notion qui est au centre du projet philosophique de Nietzsche est sans doute celle de « valeur ». La tâche primordiale de la philosophie, pour Nietzsche, est la transvaluation des valeurs, y compris la valeur des concepts de la philosophie. Ainsi, la démythification des concepts « solides » de la philosophie telles que la volonté, la causalité, la connaissance, le sujet est en même temps une entreprise de réévaluer ces concepts. Nietzsche détruit l'unité, l'absoluité et l'immédiateté dans les significations de ces concepts. Il les sécularise, rétablit leur rapport avec l'humain en révélant la pluralité, la processualité et la relationnalité qu'ils englobent : ce sont les caractéristiques de la vie, et celles-ci également décrivent tous les concepts relatifs à la vie et au monde. Nietzsche, par l'aspect destructif de sa philosophie essaie de rendre visible ce qui est caché derrière les concepts de « philosopher » métaphysique et reconsidère ces concepts en tenant compte de leur formation historique dont « les » origines sont oubliées.

L'analyse du concept de décision chez Nietzsche nous démontre que ce ne sont pas seulement les concepts « typiquement » philosophiques qui sont reconsidérées et reformulées d'une nouvelle perspective. Ainsi, l'œuvre de Nietzsche, qui ne contient pas une théorie systématisée de décision, nous fournit suffisamment de données pour pouvoir repenser la généalogie en tant que généalogie de la décision qui donne un schème pour examiner régressivement la genèse d'une décision singulière. Les conséquences tirées de l'analyse du concept de décision chez Nietzsche se signale comme l'épreuve d'une sorte de cohérence de sa philosophie, car lorsqu'on lit entre les lignes, on devine qu'il s'agit d'une reconstitution du concept de décision en conformité avec les critiques principales que Nietzsche apporte à la philosophie métaphysique et avec les conséquences de ses études généalogiques de la morale. En effet, on peut aisément admettre que dans le contexte nietzschéen, les décisions

humaines se situent dans le domaine d'étude de la morale, non pas parce que le concept de décision évoque l'idée de responsabilité, mais parce que le cadre de la morale est spécifiée comme le domaine des rapports de domination. Les décisions sont des expressions concrètes de ces rapports.

Il existe quatre constats préliminaires qu'on peut tirer de notre étude du concept de décision selon Nietzsche comme servant de preuve de la conformité susmentionnée.

Premièrement, l'usage nietzschéen du terme de « décision » et du verbe « décider » nous démontre qu'il s'agit d'un élargissement de sens de la notion de décision chez Nietzsche. Nietzsche utilise ce concept de sorte qu'il englobe à la fois les décisions, les jugements de valeur voire les valeurs elles-mêmes. Lorsqu'on considère les caractéristiques communes dans la formation historique des décisions et des jugements, on devine qu'un tel usage du concept de décision n'est pas arbitraire. D'autre part, ce choix terminologique semble jouer un autre « rôle » important pour Nietzsche. Considérer les valeurs comme des conséquences des procès décisionnels est une autre manière de dire qu'il n'y a rien de donné et d'absolu pour l'homme, que tout est susceptible de changement ou de transformation. Ceci signifie, alors, une dévaluation des valeurs en général du point de vue de la tradition métaphysique et des religions. Si les valeurs sont décidées au cours du temps, il est catégoriquement possible qu'on décide encore et encore, en fonction de nouveaux critères identifiés par nous-mêmes. Ainsi, la conceptualisation nietzschéenne de décision est profondément liée à son projet de transvaluation des valeurs.

Deuxièmement, Nietzsche intervient sur la question d'impersonnalisation des décisions humaines en général, c'est-à-dire que les décisions, selon Nietzsche, sont formées la plupart du temps selon des repères collectifs et sans contribution réflexive de l'individu. Ainsi, Nietzsche établit une distinction cruciale entre les valeurs personnelles et impersonnelles qui fournissent un fondement pour développer l'opposition de décision personnelle et impersonnelle en rapport avec l'élaboration de la « grande décision ». Cette opposition sert aussi à tracer le cadre de la liberté selon Nietzsche, et par conséquent, de saisir le statut « privilégié » de l'instinct de

liberté dans la détermination et l'incorporation des valeurs personnelles en tant que décisions personnelles indépendantes de l'époque.

Troisièmement, Nietzsche souligne l'historicité de processus de formation des décisions, et il élimine la prétendue immédiateté dans leur surgissement. Ainsi, une décision dite « momentanée » est en effet une décision historiquement conditionnée, comme le sont tous les jugements de valeur. Bien plus, la chronologie d'une décision quelconque d'un individu déborde en général la chronologie de l'existence de l'individu. Ce constat est en conformité avec la présomption essentielle de la généalogie à propos du très long horizon temporel dans la formation des jugements moraux. De cette manière il affirme que toutes les décisions singulières sont susceptibles d'être l'objet d'une étude généalogique.

Quatrièmement, Nietzsche souligne la pluralité relationnelle des facteurs en acte au moment de la décision. Au moment du surgissement de décision, ce n'est pas toujours un facteur unique qui domine les autres, mais la plupart du temps, c'est une combinaison de plusieurs facteurs de divers genres. De cette manière, Nietzsche élimine l'unité dans l'instant de décision : l'instant décisif reflète un « état » de cette pluralité relationnelle et continue. C'est la pluralité dans l'instant de décision qui rend possible une étude horizontale visant à identifier les divers facteurs en jeu.

Les trois derniers constats qu'on vient de noter évoquent certainement les critiques nietzschéennes de la volonté, de la causalité et du sujet en tant que « certitudes immédiates » de la tradition métaphysique.

Nietzsche « décompose » la volonté en ses constituants, cette décomposition le ramène à examiner les notions de pulsion, d'instinct et d'affect d'une façon critique et détaillée, sur un horizon temporel très long qu'il rapporte jusqu'à la préhistoire de l'humanité. De cette manière, le rattachement de la philosophie à l'histoire chez Nietzsche signale en même temps l'historicisation des entités psychologiques.

D'autre part, Nietzsche reconsidère la causalité en tant qu'instrument qui sert à simplifier le *continuum*, c'est-à-dire la « vraie » nature du monde que l'intellect humain n'est pas capable de « voir » tant qu'elle est. L'instrumentalisation de la

causalité signale une dégradation de son statut : la causalité n'est plus considérée comme un principe ontologique. Elle ne donne qu'une vision fragmentaire de la réalité.

Nietzsche élabore la croyance à la causalité en rapport avec la croyance au sujet doué de libre arbitre. Tandis que pour Nietzsche, une telle conceptualisation du sujet n'est pas conforme à sa nouvelle psychologie qui ne cherche pas une essence humaine, qui méconnaît toute perspective téléologique, et qui examine la pluralité relationnelle des instances inconscientes masquée par le concept du sujet. Conformément à sa compréhension philosophique qui refuse théoriquement l'existence d'un sujet dans le sens suggéré par la philosophie « métaphysique », Nietzsche élimine la notion de conscience de soi de son discours philosophique, et il se met à analyser les divers types humains à l'aide des matériaux historiques accumulés jusqu'à son époque.

Ainsi, l'opposition théorique entre « philosophe » métaphysique et « philosophe » historique se manifeste clairement dans la pratique philosophique de Nietzsche. Il veut éliminer de la philosophie le « spéculatif » et cette intention d'élimination se manifeste sous plusieurs formes. Lorsqu'il développe son argumentation de la « théorie » des pulsions, Nietzsche débute par le monde de désirs et de passions, c'est-à-dire, la seule chose qui nous est donnée comme « réel ». La conceptualisation de la vie individuelle et sociale en tant qu'activité de hiérarchisation puise sa source dans une « réalité historique ». Ainsi, la hiérarchisation n'est pas une abstraction détachée de la réalité. Nietzsche met dès lors en corrélation les logiques de la composition des sociétés humaines et de l'esprit humain à travers des examens sur les matériaux historiques. Toutes ces tentatives de Nietzsche sont en fait en rapport avec le refus de toute morale fondée sur un monde au-delà du nôtre ; ce refus même est le signe le plus évident de l'intention de Nietzsche d'éliminer le « spéculatif », c'est la tâche préliminaire de l'étude généalogique en tant que manière de philosopher historiquement.

D'autre part, Nietzsche ne se borne pas à détruire les éléments spéculatifs de la métaphysique, mais il fait intervenir la notion de volonté de puissance qui occupe la place principale dans la construction de sa philosophie. Le statut de la volonté de

puissance a toujours été une question controversée. Nietzsche a-t-il seulement remplacé les « certitudes immédiates » de la tradition métaphysique par un autre concept qui n'est pas moins « problématique » ? La volonté de puissance représente-t-elle un nouvel arrière-monde ? La réponse affirmative à cette question revient à admettre que la philosophie de Nietzsche est libérée de son argument contraignant à propos de la non-existence des faits : s'il n'y a que des interprétations, la volonté de puissance doit également en être une. Sans entrer dans une discussion approfondie sur le statut philosophique de la volonté de puissance, nous nous limitons à suggérer qu'il convient de lire la volonté de puissance non pas d'une perspective ontologisante mais comme une « interprétation », donc d'une « perspective » nietzschéenne, qui décrit la « qualité » fondamentale de la vie en tant que hiérarchie. Nietzsche interprète les pulsions comme les conséquences de la volonté de puissance, cette interprétation peut sans doute évoquer la déduction des pulsions d'un principe ontologique inconditionné ; on peut donc associer cette interprétation à un schème métaphysique. Mais une telle lecture ne serait pas complète car nous observons que les instances inconscientes s'identifient à des volontés de puissance, c'est-à-dire qu'elles possèdent cette qualité. Ainsi l'articulation de la théorie des pulsions à la volonté de puissance n'est pas une simple opération de déduction. En outre, on observe que Nietzsche effectue une extrapolation « perspectiviste » lorsqu'il étend la thèse de la volonté de puissance au monde inorganique. Cette extrapolation effectuée sur le mode hypothétique peut être considérée comme un signe du caractère interprétatif de la volonté de puissance. Certes, selon Nietzsche, la volonté de puissance en tant qu'interprétation est « plus » adéquate à la réalité que toutes les autres, c'est pour cette raison que l'objet d'étude de la nouvelle psychologie ne doit être que la morphologie et l'évolution de la volonté de puissance.

Comme souligné précédemment, ce qui est commun dans les critiques nietzschéennes du sujet, de la causalité et de la volonté est la réfutation de l'unité, de l'absoluité et de l'immédiateté. On est en face d'une pluralité processuelle et relationnelle. Cela constitue une partie éminente de la nouvelle connaissance qui exige, avant tout, de se convaincre de l'impossibilité d'une connaissance absolue. Conformément à sa formulation de la nouvelle connaissance, Nietzsche reconstruit l'objectivité de cette dernière sous forme de question « relative » qui nous renvoie à considérer une multiplicité de perspectives à propos de l'objet de connaissance. Il

s'ensuit que l'objectivité est une qualité graduelle. Ainsi, l'usage nietzschéen du terme d'objectivité est plus proche à celui qui se trouve dans la langue courante.

Un autre constituant important de la nouvelle connaissance est la nécessité décisive dans l'histoire qui doit être élaborée en rapport avec la réfutation du libre arbitre. Nietzsche refuse un concept de liberté estimé comme le libre arbitre du sujet : la liberté n'est pas la liberté de choisir mais un certain état sentimental qui présuppose un instinct de liberté dominant grâce auquel l'individu peut se permettre de déterminer sa propre hiérarchisation des valeurs, par conséquent la liberté se montre d'abord comme une puissance ou maîtrise sur soi-même, qui à son tour, rend possible une indépendance relative de l'individu des valeurs dominantes de la morale courante. Ainsi, Nietzsche précise la signification de la liberté en tant que telle en s'appuyant sur la nouvelle connaissance englobant la nécessité dans l'histoire qui rend impossible de concevoir une liberté de choisir chez l'homme. La connaissance théorique sur la nécessité dans l'histoire, et la réfutation du libre arbitre imposent également l'innocence de la nouvelle connaissance, autrement dit, l'innocence du devenir, au moyen duquel Nietzsche ébranle le fondement de la responsabilité morale.

Puisque Nietzsche interroge la valeur de tous, même la valeur des valeurs en général, il nous est légitime de demander ce qu'est la valeur de nouvelle connaissance aux yeux de Nietzsche. Il faut tout d'abord se rappeler que la valeur de la connaissance en général, du point de vue nietzschéen, ne provient pas de son absolutité. Cela est en dehors du contexte philosophique de Nietzsche, car toute connaissance est perspectiviste. Ainsi, nous trouvons des démonstrations sur le mode « hypothétique » lorsque Nietzsche expose quelques éléments de la nouvelle connaissance. Ce qui importe pour lui c'est la contribution de la connaissance à l'intensification du sentiment de vie, ou à la volonté de puissance. De cette manière, on peut admettre que la nouvelle connaissance contient avant tout les principes épistémologiques du projet philosophique de Nietzsche, qui indique en même temps un projet d'avenir. L'incorporation de la nouvelle connaissance « théorique » doit être considérée comme une condition *sine qua non* pour le projet d'avenir de Nietzsche qui vise à scinder l'histoire en deux et à donner une nouvelle direction aux humains. La grande décision est l'expression ultime qui désigne cette rupture dont la caractéristique fondamentale est la mise en conscience de l'évolution humaine. Pour

rester fidèle à la perspective historicisante de Nietzsche, il faut souligner que la possibilité d'une « grande décision » puise ses racines dans l'histoire. Le discours de Nietzsche – en tant que « grand éducateur » – sur la nécessité d'une grande santé constitue un pas dans le présent qui engendrerait un tel avenir. La grande décision se rapporte à toute autre décision ultérieure du fait qu'elle établit de nouveaux critères de décision. En tant que tel, la reconsidération du discours philosophique de Nietzsche autour du concept de décision nous donne l'opportunité de livrer une nouvelle interprétation de celle-ci en tant que philosophie pratique.

Les oppositions de l'esprit libre et de l'esprit asservi, de la morale noble et de la morale d'esclave, de la maladie et de la santé, telles qu'elles sont interprétées dans les deux livres de *Humain, trop humain* et la *Généalogie de la morale* nous montrent qu'il est possible de reconstituer la critique nietzschéenne de la moralité autour du concept de décision. L'analyse de la signification de la « conscience » chez Nietzsche constitue la clé de voûte pour réaliser cette tâche. Cette analyse nous démontre qu'il faut tout d'abord éviter d'attribuer une signification fixée à cette notion, parce qu'elle varie en fonction du contexte et du domaine où elle est utilisée dans le corpus nietzschéen. Lorsqu'il veut accentuer le rôle dominant de l'inconscient dans la pensée, Nietzsche use du concept de conscience comme notion qui englobe l'« inconscient », il annule donc l'opposition entre le conscient et l'inconscient. D'autre part, dans bien des cas, il souligne le caractère épiphénoménal de la conscience ; nous rencontrons ces cas lorsque Nietzsche vise à dégrader le statut traditionnel de la conscience, à annuler son autonomie et son empire dans la philosophie traditionnelle. Ce qu'il faut éviter également sur ce sujet est le risque de présupposer un atomisme à propos de la conscience et de la connaissance, car ce sont deux entités interdépendantes. Il faut considérer la connaissance dans son rapport avec la conscience, parce qu'il n'y a pas une connaissance désintéressée selon Nietzsche, la connaissance elle-même assume déjà une évaluation, donc l'intervention de la conscience.

On peut formuler la décision chez l'esprit libre et l'esprit asservi comme l'interprétation médiate de l'instinct de liberté ; étant donné que Nietzsche identifie l'instinct de liberté à la volonté de puissance, on peut admettre que chaque décision singulière surgit de l'opération de la volonté de puissance, qui désigne à son tour des opérations entre des volontés de puissances. D'autre part, la conception de la volonté

en tant que complexe de pensées, de sentiments et d'affects nous démontre la multi-dimensionnalité dans la formation d'une décision. Quoique Nietzsche ne livre pas une exposition systématique concernant les mathématiques des relations internes entre ces éléments, il souligne assez fortement la nature de ces relations ; c'est la logique du commandement dont on doit se servir pour saisir leur communication. En outre, nous avons vu que c'est la théorie des pulsions qui nous donne la possibilité de conceptualiser la décision d'une façon plus systématique et compréhensive.

Comme nous l'avons déjà indiqué, la destruction des certitudes prétendues « immédiates » par Nietzsche a rendu visible la pluralité, la processualité et la relationnalité derrière tout ce qui est « humain ». Ces aspects de la réalité humaine sont pertinemment soulignés dans cette étude ainsi que dans plusieurs commentaires sur la philosophie de Nietzsche. D'autre part, les analyses livrées dans ce travail nous démontrent qu'il existe une autre caractéristique commune à la réalité humaine : la « stratification ». On observe que la stratification, qui est en rapport avec les trois autres caractéristiques indiquées ci-dessus, se signale comme une caractéristique fondamentale et commune des conceptualisations nietzschéennes de la décision, de l'histoire, de la pensée humaine et même de la méthode nietzschéenne de philosopher. Cette caractéristique met en évidence qu'on peut faire des études généalogiques dans tous ces domaines.

Nous avons révélé que chaque décision singulière désigne une pluralité de décisions de différentes temporalités, ainsi, elle est formée de pré-décisions de différents niveaux qui nous permettent de considérer chaque décision singulière ayant une structure stratifiée. Cependant, on peut aisément admettre que cette caractéristique des décisions humaines est aussi valable pour les jugements de valeur lorsqu'on considère l'élargissement de sens apporté par l'usage nietzschéen du concept de décision et du verbe « décider ». Selon le contexte nietzschéen, il est légitime de considérer que l'historicité de la formation des décisions ou des pré-décisions d'un individu n'est pas limitée par la naissance de cet individu. En effet, le cas semble d'être tout à fait le contraire, l'individu hérite d'une façon ou d'une autre certains jugements des générations antérieures qu'on peut considérer aussi comme des pré-décisions ou méta-évaluations, qui signalent la couche la plus solide et la plus englobante des décisions de l'individu : le *fatum* spirituel. Chaque couche de

décisions ou de pré-décisions, quelque soit son niveau, est déterminée par la lutte des volontés de puissances.

Nietzsche avance que la pensée « consciente » est le dernier maillon d'une chaîne de pensées dont la plus grande partie se déroule dans la zone infraconsciente. Ainsi, elle ne signifie qu'une partie mineure de la pensée en général. Nietzsche ne nous fournit pas d'éclaircissement précis sur le « mécanisme » de la pensée inconsciente, mais il se borne à la formuler comme une lutte des instances inconscientes, considérée également comme une lutte des volontés de puissance. D'autre part, il nous fournit assez de données pour considérer les instances inconscientes, les instincts en particulier, dans le cadre d'une activité interprétative. Nous y trouvons l'idée que les instances inconscientes sont des produits des interprétations. On est alors en face d'un processus stratifié d'interprétations : l'intelligence interprète les instincts qui sont eux-mêmes des interprétations. Cette idée nous permet d'estimer la pensée comme étant une série de strates d'interprétations.

L'interprétation nietzschéenne de l'histoire suggère que dans chaque phase de l'histoire se trouvent la poursuite et la persistance des phases passées. Ainsi, le présent est un état où le passé conditionne le présent sous forme d'une guerre de domination de volontés de puissance, alors, l'histoire aussi peut être estimée d'une structure stratifiée, formée de plusieurs couches entrelacées dont le dernier est décrit comme le présent. La méthode généalogique consiste à suivre régressivement ces couches en tant que croisement des diverses luttes de volontés de puissance dans l'histoire. Cela nous indique que les coutumes, les mœurs et, en dernière analyse, la moralité aussi sont d'une structure stratifiée. En effet, ce n'est rien d'autre mais cette structure stratifiée de la morale qui rend possible l'étude généalogique au moyen de laquelle Nietzsche révèle les couches préhistoriques de la morale qui sont ignorées ou oubliées par les hommes.

La stratification est également une caractéristique essentielle de la méthode nietzschéenne de philosopher. Puisqu'en principe, on peut toujours passer au-delà d'une interprétation, c'est-à-dire considérer une interprétation comme une réinterprétation et chercher davantage ce que cette interprétation réinterprète, ou bien

on peut réinterpréter un processus d'une perspective complètement différente. C'est une conséquence logique de la structure stratifiée et multidimensionnelle de l'histoire. Nietzsche travaille et retravaille sur les mêmes problèmes philosophiques, approfondit ses interprétations généalogiques à la lumière de ses études philosophiques et scientifiques accumulées, d'où le caractère palimpseste du corpus nietzschéen. Il ne s'abstient pas de se livrer à des réinterprétations même si elles risquent de contredire les anciennes. Ainsi, la méthode de philosopher de Nietzsche comporte une similarité remarquable avec la formulation nietzschéenne de l'histoire. Et les œuvres philosophiques de Nietzsche et l'histoire sont un résultat d'un devenir processuel, d'une guerre de volontés de puissances. De cette manière, la stratification est le point commun de tous les objets possibles de l'étude généalogique.

La stratification en tant que caractéristique commune des objets d'étude de la généalogie nous permet de reformuler la généalogie comme la science qui révèle, détermine et étudie les couches dans les structures stratifiées de processus historiques, et également les continuations et déviations des lignes qui traversent ces couches en se rendant compte de leur temporalité. La généalogie suit les trajectoires des volontés de puissances, ainsi que leurs émergences, leurs affaiblissements, leurs anéantissemements et leurs renforcements. Ainsi, la formulation qu'on a développée pour la généalogie de la décision, à savoir l'analyse horizontale et l'analyse verticale qui nous permet de penser une décision singulière généalogiquement, peut être généralisée et étendue à toute domaine possédant un caractère processuel, qui est interprétable en tant que structure stratifiée et qui est, en dernière analyse, une expression d'une lutte historique entre des volontés de puissance.

Comment peut-on nous imaginer le projet nietzschéen d'avenir en termes de notre interprétation de l'histoire autour de la notion de stratification ?

En ce qui concerne le futur, donc la dimension prescriptive de sa philosophie, on peut admettre que Nietzsche vise à établir une nouvelle couche historique qui désigne un changement radical des couches précédentes. Ce sera une couche où domine la liberté en tant que conséquence du déploiement de l'instinct de liberté. D'autre part, la radicalité de ce changement ne doit pas nous conduire à évaluer la

nouvelle couche historique comme exemptée de l'évolution non-téléologique jusqu'à l'époque.

Nietzsche, tout en remarquant la possibilité et le potentiel d'établir cette nouvelle couche qui désignerait le fait de diviser l'histoire en deux, intervient dans le déroulement processuel de l'histoire afin d'inciter la réalisation de ce potentiel, cette intervention étant souvent interprétée comme la prophétie. Sous le masque de Zarathoustra, Nietzsche joue le rôle du grand éducateur, ou l'éducateur des éducateurs si l'on veut, qui a comme tâche primordiale d'invoquer la nouvelle direction de l'histoire. De cette manière, Nietzsche lui-même vit dans sa philosophie, il est l'expression ultime de sa philosophie qui fait l'appel à la grande décision, en tant que tel, il veut établir le passé du futur du monde. Ainsi, le futur envisagé par Nietzsche nécessite de prendre cette décision qui aura comme conséquence de maîtriser consciemment l'évolution future humaine. La pensée de l'éternel retour est estimée par Nietzsche comme un facteur important dans le passage à cette nouvelle phase de l'histoire. Elle se montre comme un principe indiquant un critère ultime de décision, c'est pourquoi Nietzsche choisit une formule très forte lorsqu'il définit l'éternel retour : c'est « la pensée des pensées » qui est censée réorienter la mode de vie. Cette réorientation désigne une rupture dans l'histoire. Cependant, on a suffisamment d'évidences textuelles dans le corpus nietzschéen pour imaginer que cette rupture ne se réaliserait pas d'un instant à l'autre, mais d'une manière progressive. D'autre part, dans l'œuvre de Nietzsche, la pensée de l'éternel retour est présentée d'une manière qui fait écho à une transformation accélérée, même à une métamorphose. Pour cette raison, on peut se demander s'il existe une tension non-résolue à propos de la nature du changement envisagé par Nietzsche. La pensée de l'éternel retour est-elle assez forte pour changer notre « façon de sentir » qui exige au préalable un changement dans notre « façon de voir » ? On peut légitimement poser ces questions, car l'incorporation de la pensée de l'éternel retour doit remplir les deux conditions mentionnées si on admet que cette « pensée des pensées » est capable d'une métamorphose qui résulterait d'une nouvelle manière de vivre désignant une nouvelle couche dans l'histoire qui se distingue radicalement de toutes les couches antérieures.

On peut interroger la compatibilité de la notion de stratification avec l'idée de « devenir » continu, autrement dit, avec le *continuum* fortement souligné par Nietzsche en tant qu'objection à une « ontologie de l'être ». À notre avis, l'idée de stratification est inhérente au discours philosophique de Nietzsche, comme celles de pluralité, de relationnalité et de processualité. Par conséquent, un questionnement sur la compatibilité de l'idée de stratification avec le *continuum* serait donc un test de cohérence interne du discours de Nietzsche qui nous conduira éventuellement à discuter la possibilité d'une nouvelle épistémologie qui enveloppe la réalité en tant que devenir.

D'autre part, nous avons observé que Nietzsche qui méconnaît la causalité comme un principe ontologique – du fait qu'elle présuppose l'atomisation des causes et des effets, donc la fragmentation du flux de la réalité – ne s'abstienne pas d'utiliser cette notion comme un instrument interprétatif. Il s'avère que Nietzsche n'est pas exempté d'utiliser ce type des concepts en tant que métaphores simplifiant le devenir. En outre, à notre avis, il serait faux de concevoir la stratification comme une notion plus problématique que celles autres qui désignent les caractéristiques de la réalité. Ainsi, elle n'est pas une abstraction qui contredise et supprime la pluralité, la processualité et la relationnalité dans l'histoire. La stratification dans l'histoire, et la nouvelle couche historique censée être initiée par la grande décision, doivent être réfléchies en tenant compte de ces trois qualités.

Ainsi, la grande décision, même si on la considère comme l'expression cristallisée de l'initiation d'une rupture historique, doit être considérée en tenant compte de la pluralité processuelle et relationnelle de l'histoire. Pourtant, il est vrai de dire que pour Nietzsche le « prophète » tout dépendait d'« une » décision singulière prise sous le soleil du grand midi. Mais, chaque prophète est intempestif, autrement il ne serait pas prophète. Nietzsche, en tant que « maître de la philosophie historique », était conscient de cette infortune de la prophétie et savait très bien que de cette décision singulière dépendait de toute histoire. C'est pourquoi il n'a pas écrit pour ses contemporains, mais pour ses amis futurs. Il n'a pas annoncé des maximes précises, mais il a signalé une direction et les principes techniques à suivre dans cette direction afin d'arriver à un état où on peut prendre la grande décision. C'est dans ce sens qu'on peut saisir l'importance de l'élevage aux yeux de Nietzsche : c'est le long

processus de l'incorporation des pré-décisions, qui est initié par prise de la grande décision. L'importance de l'élevage, soulignée dans le corpus nietzschéen, est un signe éminent qui démontre que le projet nietzschéen d'avenir, ainsi que la généalogie en tant que méthode de la philosophie historique, sont des réflexions au style anthropologique. Par conséquent, la généalogie de la morale et la projection du surhumain ont, tous deux, des champs d'étude qui s'échelonnent sur une longue durée.

Toutes les évaluations nietzschéennes sur la psychologie de la décision nous démontrent le point suivant : analyser une décision singulière, c'est faire de l'archéologie ; et cela en plusieurs sens. Tout d'abord, l'historicité de chaque décision dépasse celle de l'individu singulier, il faut aller au-delà de l'individu et creuser davantage pour dévoiler autant que possible la formation historique d'une décision. En second lieu, lorsqu'on considère l'élargissement du sens de la notion de décision, il s'ensuit que chaque décision désigne une pluralité des décisions à différents niveaux, ou pour le dire autrement, chaque décision est une décision stratifiée. C'est pourquoi analyser une décision singulière signifie en effet identifier et dévoiler une longue chaîne de décisions. Une telle analyse ne sera, sans doute, qu'une approximation réalisée à l'aide d'une simplification du devenir ; car l'intellect humain n'est pas capable d'en faire plus, c'est-à-dire que l'homme ne peut encore saisir le devenir sans le simplifier.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Œuvres publiées :

Nietzsche Friedrich, **Ainsi parlait Zarathoustra** [1883], traduction, préface et commentaires de Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, 1983.

Nietzsche Friedrich, **Antéchrist** [achèvement : 1888, publication : 1895], traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par Éric Blondel, 2^e édition corrigée, Paris, Flammarion, 1996.

Nietzsche Friedrich, **Aurore** [1881], traduit de l'allemand par Henri Albert, Librairie Générale Française, 1995.

Nietzsche Friedrich, **Le Cas Wagner** [1888], dans *Le Cas Wagner Crépuscule des idoles*, traduction inédite, introduction et notes par Éric Blondel, Paris, Flammarion, 2005.

Nietzsche Friedrich, [**Deuxième**] **Considération inactuelle** [1874], dans *Œuvres philosophiques complètes II 1, Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes [Été 1872 – hiver 1873-1874]*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Rusch, Éditions Gallimard, 1990.

Nietzsche Friedrich, [**Troisième**] **Considération inactuelle** [1874], dans *Œuvres philosophiques complètes II 2, Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes [Début 1874 - printemps 1876]*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Éditions Gallimard, 1988.

Nietzsche Friedrich, **Crépuscule des idoles** [1888], dans *Le Cas Wagner Crépuscule des idoles*, traduction inédite, introduction et notes par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005.

Nietzsche Friedrich, **Ecce homo** [1888], dans *Ecce homo Nietzsche contre Wagner*, traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Éric Blondel, Paris, Flammarion, 1992.

Nietzsche Friedrich, **Le Gai savoir** [1882], traduction inédite de Patrick Wotling, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Flammarion, 2007.

Nietzsche Friedrich, **Généalogie de la morale** [1887], traduction inédite par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Paris, Flammarion, 1996.

Nietzsche Friedrich, **Humain, trop humain I** [1878], traduit de l'allemand par Robert Rovini, Éditions Gallimard, 1988.

Nietzsche Friedrich, ***On the Origins of Language*** [1869-1870], traduit en anglais par Claudia Cawford, dans Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p. 222-224.

Nietzsche Friedrich, **Opinions et sentences mêlées**, dans Humain, trop humain II [1879], traduit de l'allemand par Robert Rovini, Éditions Gallimard, 1988.

Nietzsche Friedrich, **Par-delà bien et mal** [1886], traduction inédite de Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

Nietzsche Friedrich, **Vérité et mensonge au sens extra-moral** [1873], texte traduit par Michel Haar et Marc de Launay, présenté et annoté par Max Marcuzzi, dans Œuvres I, édition publiée sous la direction de Marc de Launay, avec la collaboration de Michèle Cohen-Halimi, Marc Crépon, Pascal David, Paolo D'Iorio, Francesco Fronterotta, Max Marcuzzi et Pierre Rusch, Éditions Gallimard, Collection Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 401-417.

Nietzsche Friedrich, **Le voyageur et son ombre**, dans Humain, trop humain II [1879], traduit de l'allemand par Robert Rovini, Éditions Gallimard, 1988.

Fragments posthumes :

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes I 1**, La naissance de la tragédie, Fragments posthumes [Automne 1869 – printemps 1872], Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mozzino Montinari, traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Éditions Gallimard, 1977.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes II 1**, Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes [Été 1872 – hiver 1873-1874], Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Rusch, Éditions Gallimard, 1990.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes III 1**, Humain, trop humain I et Fragments posthumes [1876-1878], Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Robert Rovini, édition revue par Marc B. De Launay, Éditions Gallimard, 1988.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes IV**, Aurore et Fragments posthumes [Début 1880 - printemps 1881], Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Julien Hervie, Éditions Gallimard, 1980.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes V**, Le Gai savoir et Fragments posthumes [Été 1881 - été 1882], Textes et variantes établis par Giorgio

Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski, édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, Éditions Gallimard, 1982.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes IX**, Fragments posthumes [Été 1882 - printemps 1884], Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, Éditions Gallimard, 1997.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes X**, Fragments posthumes [Printemps - automne 1884], Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean Launay, Éditions Gallimard, 1982.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes XI**, Fragments posthumes [Automne 1884 – automne 1885], Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Éditions Gallimard, 1982.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes XII**, Fragments posthumes [Automne 1885 - automne 1887], Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Julien Hervie, Éditions Gallimard, 1978.

Nietzsche Friedrich, **Œuvres philosophiques complètes XIV**, Fragments posthumes [Début 1888 – début janvier 1889], Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Éditions Gallimard, 1977.

Correspondance :

Nietzsche Friedrich, « À Erwin Rohde, [juillet 1882] », dans **Correspondance**, tome IV [Janvier 1880 – Décembre 1884], Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction et notes sous la responsabilité de Jean Lacoste, Éditions Gallimard, 2008, p. 229-230.

Nietzsche Friedrich, « À Karl Knortz, [21 juin 1888], dans **Nietzsche Lettres choisis**, choix et présentation de Marc de Launay, Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traductions d'Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux, Maurice de Gandillac et de Marc de Launay, Éditions Gallimard, 2008, [122].

SOURCES SÉCONDAIRES

Livres :

Aristote, **De l'âme**, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

Aristote, **Éthique à Eudème**, introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Quatrième tirage, 1997.

Aristote, **Éthique à Nicomaque**, traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Flammarion, 2004.

Aristote, **Métaphysique**, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.

Astor Dorian, **Nietzsche La détresse du présent**, Éditions Gallimard, 2014.

Bilate Danilo, **Nietzsche et l'affectologie**, préface de Bertrand Binoche, Paris, L'Harmattan, 2015.

Bouriau Christophe, **Nietzsche et la Renaissance**, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Crawford Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

Deleuze Gilles, **Nietzsche et la philosophie**, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

D'Iorio Paolo, **Le voyage de Nietzsche à Sorrente**, Paris, CNRS Éditions, 2012.

Emden Christian J., *Nietzsche's Naturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Galton Francis, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, Londres, Macmillan, 1883.

Geuss Raymond, *Morality, Culture and History : Essays on German Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.

Haar Michel, **Nietzsche et la métaphysique**, Éditions Gallimard, 1993.

Hardie William Francis Ross, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford : Clarendon Press, 1980.

Hartmann Eduard von, **Philosophie de l'inconscient**, tome 1, traduite de l'allemand par D. Nolen, Paris, Librairie Germer Baillière et C., 1877.

Heidegger Martin, **Nietzsche**, tome I, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Éditions Gallimard, 1971.

Hobbes Thomas, **Léviathan**, Tome premier – De l'homme, traduction française en partie double d'après les textes anglais et latin originaux par R. Anthony, Paris, Marcel Giard & C^{ie}, 1921.

Hobbes Thomas, **De la nature humaine**, 4^e édition, traduction du baron d'Holbach, introduction de Émilienne Naert, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

Hume David, **Enquête sur l'entendement humain**, traduction de Philippe Foliot, Les classiques des sciences sociales, URL : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf>, 2002.

Irwin Terence, **Aristotle's First Principles**, Oxford : Clarendon Press, 1988.

Johnson Dirk R., **Nietzsche's Anti-Darwinism**, New York, Cambridge University Press, 2010.

Kant Emmanuel, [1785], **Fondation de la métaphysique des mœurs**, dans Métaphysique des mœurs I, traduit par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.

Kant Emmanuel, **Critique de la raison pure**, traduction française avec notes par Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Kofman Sarah, **Nietzsche et la métaphore**, Paris, Payot, 1972.

Laplace M. Marquis, **Essai philosophique sur les probabilités**, Sixième édition, Paris, Bachelier, 1840.

Löwith Karl, **Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même**, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, Calman-Lévy, 1991.

Montebello Pierre, **Nietzsche La volonté de puissance**, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Müller-Lauter Wolfgang, **Nietzsche Physiologie de la volonté de puissance**, Textes réunis et précédés de *Le monde de la volonté de puissance* par Patrick Wotling, traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Éditions Allia, 1998.

Nehamas Alexander, **Nietzsche : Life as Literature**, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1999.

Pearson Keith Ansell et Duncan Large éd., **The Nietzsche Reader**, Blackwell Publishing, 2006.

Pellegrin Pierre, **Dictionnaire Aristote**, Paris, Ellipses, 2007.

Ponton Olivier, **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**, Walter de Gruyter, 2012.

Reginster Bernard, *The Affirmation of Life Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2008.

Salanskis Emmanuel, **Nietzsche**, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Schopenhauer Arthur, **Le monde comme volonté et comme représentation**, traduit en français par A. Burdeau, édition revue et corrigée par Richard Roos, 2^e édition, 5^e tirage, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Schopenhauer Arthur, **De la volonté dans la nature**, traduction avec introduction et notes par Édouard Sans, 2^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Sloterdijk Peter, **Règles pour le parc humain**, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000.

Stiegler Barbara, **Nietzsche et la biologie**, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Valéry Paul, **Cahiers**, tome 1, édition établie, présentée et annotée par Judith Robinson, Paris, Éditions Gallimard, 1973.

Vattimo Gianni, **Introduction à Nietzsche**, traduit de l'italien par Fabienne Zanussi, De Boeck & Larcier s.a., 1991.

Vogt Johannes Gustav, **Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung**, tome 1 : *Die Contraktionsenergie : die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878.

Wotling Patrick, **La Pensée du sous-sol**, Deuxième édition, Paris, Éditions Allia, 2007.

Wotling Patrick, **La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche**, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

Wotling Patrick, **Le vocabulaire de Nietzsche**, Paris, Ellipses, 2001.

Articles :

Ake Jean Patrick, « De l'ethnogenèse à la généalogie chez Nietzsche : quels enseignements pour l'ethnie », dans **Le cahier philosophique d'Afrique**, n° 006, 2008, p. 117-132.

Beaulieu Olivier Huot, « Souci, résolution et décision dans le *Nietzsche* de Heidegger : un examen de l'interprétation arendtienne du tournant », dans **Ithaque**, 1, 2007, p. 91-104.

Benoit Blaise, « Nietzsche et la réalité », dans **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, tome 131, n° 4, 2006, p. 403-420.

Binoche Bertrand, « Introduction : Nietzsche, l'histoire, l'histoire... et encore l'histoire », sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, dans **Les Historicités de Nietzsche**, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 7-16.

Blondel Éric, « Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund* », dans **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, tome 189, n° 2, Presses Universitaires de France, 1999, p. 199-210.

Blondel Éric, « La "psychologie de la foi" chez Nietzsche : L'Antéchrist, §50, et Ecce homo, "Pourquoi je suis un destin", §7 », dans **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Tome 131, n° 4, 2006, p. 421-436.

Constâncio João, « *On Consciousness : Nietzsche's Departure From Schopenhauer*, dans **Nietzsche-Studien**, n° 40, 2011, p. 1-42.

De Launay Marc, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », dans **Les Cahiers de l'Herne**, Nietzsche, n° 73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 339-360.

D'Iorio Paolo, « L'Éternel retour. Genèse et interprétation », dans **Les Cahiers de l'Herne**, Nietzsche, n°73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 361-389.

D'Iorio Paolo, « Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzman », dans **Les Historicités de Nietzsche**, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 127-146.

Dries Manuel, « *On the Logic of Values* », dans **The Journal of Nietzsche Studies**, n° 39, 2010, p. 30-50.

Foucault Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans **Hommage à Jean Hyppolite**, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 144-172.

Fehige Christoph, « *Instrumentalism* », dans **Varieties of Practical Reasoning**, édité par Elijah Millgram, Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2001, p. 49-76.

Geuss Raymond, « *Nietzsche and Genealogy* » [1994], dans **Morality, Culture and History Essays on German Philosophy**, Cambridge University Press, 1999, p. 1-28.

Holub Robert C., « *Dialectic of Biological Enlightenment : Nietzsche, Degeneration and Eugenics* », dans ***Practicing Progress The Promise and Limitations of Enlightenment***, édité par Richard E. Schade et Dieter Sevin, Editions Rodopi, 2007, p. 173-185.

Jégoudez Fabien, « L'élevage de l'homme à la lumière de son éducation », dans **Noesis** [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/562>>.

Katsafanas Paul, « *Nietzsche's Theory of Mind : Consciousness and Conceptualization* » dans **European Journal of Philosophy**, volume 13, n° 1, 2005, p. 1-31.

Kessler Matthieu, « Nietzsche éducateur », dans **Noesis** [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/542>>.

Kolnai Aurel, « Deliberation Is of Ends », dans ***Varieties of Practical Reasoning***, édité par Elijah Millgram, Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2001, p. 259-278 [La première version de l'article est publiée dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 36 (1962).].

Kouba Pavel, « Le signe du nihilisme », traduit de l'allemand par Laurence Bocage, dans **Les Cahiers de l'Herne**, Nietzsche, n° 73, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 403-415.

Leiter Brian, « *Nietzsche's Theory of the Will* » dans ***Philosophers' Imprint*** [En ligne], volume 7, n° 7, 2007, URL : <www.philosophersimprint.org/007007/1>, p. 1-15.

Leiter Brian, « Nietzsche », dans ***A Companion to the Philosophy of Action***, édité par Timothy O'Connor et Constantine Sandis, Wiley-Blackwell, 2010, p. 528-536.

Marton Scarlett, « L'Éternel retour du même : thèse cosmologique ou impératif éthique », dans ***Nietzsche-Studien***, n° 25, 1996, p. 42-63.

Marton Scarlett, « L'Éternel retour du même, le temps et l'histoire », dans **Les Historicités de Nietzsche**, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 105-125.

Nielsen Karen Margerethe, « *Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives* », dans ***The Philosophical Review***, vol. 120, n° 3 [juillet] 2011, p. 383-421.

Pearson Keith Ansell, « *The Incorporation of Truth : Towards the Overhuman* », dans ***A Companion to Nietzsche***, édité par Keith Ansell Pearson, Blackwell, 2006, p. 230-249.

Poellner Peter, « *Causation and Force in Nietzsche* », dans ***Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science***, édité par Babette E. Babich en coopération avec Robert S. Cohen, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999, p. 287-297.

Porter James, « *Why Nietzsche Opposes the Creation of Values* », dans *Nietzsche-Studien*, n° 44, 2015, p. 133-135.

Rehberg Andrea, « *Nietzsche's transvaluation of causality* », dans *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, édité par Babette E. Babich en coopération avec Robert S. Cohen, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999, p. 279-286.

Robelin Jean, « Le temps de l'homme et le temps du retour », dans *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/522>>.

Salanskis Emmanuel, « Un prisme de la pensée historique de l'élevage », dans *Les Historicités de Nietzsche*, sous la direction de Bertrand Binoche et Arnaud Sorosina, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 183-196.

Schacht Richard, « *Nietzsche and Lamarckism* », dans *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, n° 2, 2013, p. 264-281.

Shepherd Melanie, « *Affirmation and Mortal Life, Nietzsche's Eternal Return and The Death of Zarathustra* », dans *Philosophy Today*, Février 2011 ; 55 ; 1, p. 22-36.

Soll Ivan, « *Reflections on Recurrence* », dans *Nietzsche : A Collection of Critical Essays*, édité par R. Solomon, Garden City, NY : Doubleday, 1973, p. 322-342.

Stanek Vincent, « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance », dans *Philopsis : Revue numérique* [En ligne], Delagrave Édition, 2002, URL : <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_nietzsche_schopenhauer_stanek.pdf>, p. 1-16.

Stiegler Barbara, « Nietzsche et la critique de la *Bildung* », dans *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/582>>.

Tonning Guillaume, « Nietzsche, critique de la causalité », dans *Linx* [En ligne], 54 | 2006, mise en ligne le 01 août 2007, URL : <<http://linx.revues.org/513>>, p. 129-138.

Trottein Serge, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », dans *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, URL : <<http://noesis.revues.org/662>>.

Wiggins David, « *Deliberation and Practical Reason* », dans *Varieties of Practical Reasoning*, édité par Elijah Millgram, Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 2001, p. 279-299. (La première version de l'article est publiée dans *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-1976)

ÖZGEÇMİŞ

İbrahim Eylem DOĞAN

EĞİTİM

2014-	<i>Ortak Doktora Programı</i> , Felsefe, Galatasaray Üniversitesi, Paris 1 Panthéon-Sorbonne Üniversitesi
Ocak 2013	<i>Doktora Yeterlik</i> , Galatasaray Üniversitesi
2009-	<i>Doktora</i> , Felsefe, Galatasaray Üniversitesi
2005-2008	<i>Yüksek Lisans</i> , Felsefe, Galatasaray Üniversitesi
2004-2005	Özel öğrenci, <i>Yüksek Lisans</i> , Felsefe, Galatasaray Üniversitesi
1998-2000	<i>Lisans-Yandal</i> , Felsefe, Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi
1995-2000	<i>Lisans</i> , Endüstri Mühendisliği, Orta Doğu Teknik Üniversitesi
1988-1995	Galatasaray Lisesi
1986-1988	Saint Joseph Fransız Lisesi

YAYIN

Aralık 2012	Hélène Politis, Kierkegaard Sözlüğü [<i>Le vocabulaire de Kierkegaard</i> , Ellipses, 2002], Fransızcadan Çeviren: İbrahim Eylem Doğan, Say Yayınları
-------------	--

TÜBİTAK ARAŞTIRMA PROJESİ

2008-2010	<i>Proje Asistanı</i> , “Geç Osmanlı-Erken Cumhuriyet” Gözünden Alman ve Fransız Felsefeleri: Karşılaştırmalı bir Araştırma
-----------	--

KİŞİSEL BİLGİLER

Doğum Tarihi:	03/01/1976
Doğum Yeri:	Bakırköy

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite Galatasaray Üniversitesi
Enstitü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı İbrahim Eylem DOĞAN
Tez Başlığı Nietzsche'de Karar Kavramı
(Le Concept de décision chez Nietzsche)
Savunma Tarihi 27. 04.2017
Danışman Prof. Dr. Mehmet Türker ARMANER
Ortak Danışman Prof. Dr. Bertrand BINOCHÉ
(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Mehmet Türker ARMANER



Prof. Dr. Melih BAŞARAN



Prof. Dr. Bertrand BINOCHÉ



Prof. Dr. Christian BONNET



Prof. Dr. Christophe BOUTON



Doç. Dr. Ferda KESKİN



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

