

## LE PROBLÈME DE L'OPPOSITION DANS LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE\*

« Oh, les faux opposés ! Guerre et « paix » !  
Raison et passion ! Sujet et objet !  
Ce genre de choses n'existe pas ! »

(*FP* printemps-automne 1881, 11 [140] ;  
*KSA*, 9, p. 493.)

« Tout de même : les oppositions,  
les résistances sont requises,  
donc, relativement, des *unités en croissance...* »

(*FP* printemps 1888, 14 [80] ;  
*KSA*, 13, p. 260.)

Depuis toujours, les oppositions immanentes à l'œuvre de Nietzsche ont posé des problèmes à ses interprètes. Certes, dans beaucoup de cas, la confrontation se résout en une succession lorsqu'elle est considérée dans le cadre de l'évolution philosophique de Nietzsche, dont l'organisation habituelle en trois ou cinq phases permet de marquer les bouleversements les plus notables. Mais beaucoup d'aspects inconciliables subsistent, même dans les propos fondamentaux de Nietzsche.

Dans les commentaires, l'échelle des réactions à ce fait s'étend de l'explication selon laquelle l'examen d'une pensée qui manque de cohérence interne ne vaut pas la peine aux quêtes diverses de l'unité interne de sa pensée, et même à la tentative de systématisation après

\* *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht, Das Problem des Gegensatzes in der Philosophie Nietzsches*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 1-24 ; trad. fr. Blaise Benoit, relue par Francis Croix. *N.d.T.* — Nous traduisons *Gegensatz* par « opposition » et « opposé », *Widerspruch* par « contradiction » et *Geschehen* par « survenir ». Au début de l'article, l'auteur utilise *Gegensatz* au sens de « tension », voire de « contradiction » entre énoncés, puis ce terme revêt progressivement une signification plus générale dans la mesure où il renvoie peu à peu à toute réalité. Ayant fait le choix, afin d'être fidèle au mouvement général de l'article, de traduire *Gegensatz* par un terme à même de révéler une étonnante plasticité, on a préféré le concept d'opposition, même si, ponctuellement, l'emploi de concepts différents aurait été envisageable (par exemple : « contraire »). La même logique l'a emporté avec *Geschehen*, employé par l'auteur tantôt comme verbe, tantôt comme substantif susceptible d'être traduit par « événement », « ce qui advient » ou « ce qui arrive », mais qui a été restitué à l'aide du verbe « survenir », parfois sous forme substantivée.

coup, en passant par la conception de Nietzsche comme un philosophe-poète, dont on ne peut attendre nulle rigueur conceptuelle.

Il n'est pas rare non plus que la question de savoir d'où vient que ce philosophe pense par oppositions d'une manière si extrême soit soulevée. On se contente alors souvent de la remarque selon laquelle Nietzsche était en lui-même un homme divisé, déchiré par les contradictions. On trouve matière à pareille conception psychologisante en de nombreux passages de son œuvre. Ainsi écrit-il dans *Ecce Homo* : « Indépendamment du fait que je suis un *décadent*, j'en suis également l'opposé »<sup>1</sup>. Ailleurs, il remarque ceci : « Chacun de mes affects aurait pu, à lui seul, me faire mourir. J'ai toujours opposé l'un à l'autre »<sup>2</sup>. Pourtant, si nous suivons les témoignages que Nietzsche porte sur lui-même, nous constatons alors que celui-ci ne cherche pas à résoudre ses oppositions personnelles mais au contraire celles qui marquent les temps modernes de leur empreinte. Il définit sa tâche ainsi, comme le dit une note posthume : « parcourir toute l'orbite de l'âme moderne », « avoir siégé dans chacun de ses recoins »<sup>3</sup>.

Dans cette entreprise, il constate que toute l'époque moderne est sous le signe de la contradiction. En elle règne tout simplement un chaos d'évaluations contradictoires. Nous avons tous, dit-il, « sans le savoir, sans le vouloir, des valeurs, des mots, des formules, des morales d'origines opposées dans le corps ». L'homme du XIX<sup>e</sup> siècle serait l'homme multiple – et comme tel « le chaos le plus intéressant »<sup>4</sup> qu'il y ait peut-être eu jusqu'à présent.

L'expérience vivante des contradictions de son temps constitue la racine du philosophe nietzschéen. C'est d'elle que résultent sa philosophie de l'histoire et sa critique de la morale, sa compréhension du nihilisme européen tout comme sa tentative de le surmonter.

Mais il ne sera pas question de tout cela dans ce qui suit, ou seulement incidemment. Car il s'agit ici de faire ressortir la structure de l'opposition comme fondement de la compréhension nietzschéenne de la réalité. C'est pourquoi cet article prendra comme point de départ les remarques générales de Nietzsche sur le problème de l'opposition, ce qui introduira à l'interprétation nietzschéenne de la logique, et de là aux oppositions qui fondent l'étant en tant que tel, avant de terminer par la présentation de la structure opposition-

1. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2 ; *KSA*, 6, p. 266.

2. *FP* novembre 1882 - février 1883, 4 [11] ; *KSA*, 10, p. 112.

3. *FP* automne 1887, 9 [177] ; *KSA*, 12, p. 440.

4. *Le cas Wagner*, épilogue, *KSA*, 6, p. 53 ; *FP* automne 1887, 9 [119] ; *KSA*, 12, p. 403-405.

nelle de la volonté de puissance, le dernier fait auquel, selon Nietzsche, il nous est possible d'accéder.

Il m'importe de partir à la recherche d'un chemin philosophique. Les objections critiques contre Nietzsche sont possibles en de multiples étapes de ce chemin. Cependant, la critique de points particuliers n'a de sens que si un bout de chemin a été parcouru. Nietzsche – comme tout philosophe – veut être compris dans sa démarche essentielle avant d'être critiqué. Les remarques suivantes doivent se limiter à une telle tentative de compréhension.

À présent, consacrons-nous aux remarques essentielles de Nietzsche sur la problématique de l'opposition. Il semble qu'elles fassent apparaître elles-mêmes une opposition. D'une part, Nietzsche explique que l'on n'est fécond « qu'à condition d'être riche d'oppositions »<sup>1</sup>. Par exemple, un classique doit « avoir tous les dons et désirs, forts, apparemment pleins de contradictions »<sup>2</sup>. La conviction fondamentale de Nietzsche est que, « à chaque croissance de l'homme, son envers doit aussi croître »<sup>3</sup>. Si l'on cherchait à supprimer l'envers, l'idéal côté face disparaîtrait, alors que c'est précisément ce qu'on aimerait préserver<sup>4</sup>. Les opposés s'entre-appartiennent de façon complémentaire. C'est pourquoi il s'agit de stimuler les tensions opposées en vue de la naissance de *l'homme le plus élevé*. Ce dernier serait celui « en qui le caractère opposé de l'existence culminerait, comme sa gloire et sa justification »<sup>5</sup>.

L'existence, c'est-à-dire la réalité essentielle de la vie, est par conséquent déjà une opposition en soi. Il est d'autant plus déconcertant de voir Nietzsche contester d'autre part que l'on puisse trouver des opposés dans la réalité. Il écrit, en effet : « Il n'y a pas d'opposés : notre concept d'opposition provient seulement de la logique – et de là nous l'avons transposé faussement dans les choses »<sup>6</sup>. Aussi exige-t-il « que l'on retire les *opposés* des choses après avoir compris que nous les y avons introduits »<sup>7</sup>.

1. *Le crépuscule des idoles*, « La morale comme contre nature », § 3 ; *KSA*, 6, p. 84.

2. *FP* automne 1887, 9 [166] ; *KSA*, 12, p. 433.

3. *FP* automne 1887, 10 [111] ; *KSA*, 12, p. 519.

4. *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 81 ; *KSA*, 2, p. 409 : « Si l'on veut être une personne, alors on doit également respecter son ombre. » Nietzsche écrit contre les partisans des théories socialistes : « Si vous voulez éliminer les fortes oppositions et différences hiérarchiques, alors vous supprimez aussi l'amour fort, l'élévation d'esprit, le sentiment d'être-pour-soi » (*FP* novembre 1887 - mars 1888, 11 [141] ; *KSA*, 13, p. 65).

5. *FP* automne 1887, 10 [111] ; *KSA*, 12, p. 519-520.

6. *FP* automne 1887, 9 [91] ; *KSA*, 12, p. 384.

7. *FP* automne 1887, 9 [121] ; *KSA*, 12, p. 406.

Certes, à y regarder de plus près, cette contradiction naissante s'avère être une apparence. Afin de clarifier cela, la signification fondamentale de la logique pour les opposés doit tout d'abord être questionnée plus avant. Il convient ici de prêter attention au fait que, pour Nietzsche, la logique elle-même est devenue. Ses principes ne sont pas ultimes, irréductibles. Ils ont pour origine « la contrainte pour nous de *construire* un monde qui rende *notre existence possible* »<sup>1</sup>. Cette contrainte est « subjective », c'est-à-dire provient des conditions de vie particulières de l'homme et est donc « une contrainte biologique »<sup>2</sup>. Avant toute logique régnait le non-logique. Dans cet « empire », comme l'écrit Nietzsche dans *Le Gai Savoir*, les êtres « qui raisonnaient autrement que nous ne raisonnons aujourd'hui » périssaient. « Celui qui par exemple ne savait pas trouver suffisamment souvent le “même”, en ce qui concerne la nourriture ou en ce qui concerne les animaux hostiles, celui qui donc subsumait trop lentement, ou se montrait trop prudent dans la subsumption n'avait qu'une probabilité de survie plus faible que celui qui, dans tout ce qui était semblable, devinait immédiatement le même. Mais le penchant prédominant à traiter le semblable comme de l'identique, penchant illogique – car il n'y a en soi rien d'identique –, a le premier créé tous les fondements de la logique »<sup>3</sup>. Mais en réalité le semblable n'a rien à voir avec le supposé identique. Il n'y a « pas de degré d'identité : mais quelque chose de totalement différent de l'identique ». Et la ressemblance est seulement une ressemblance « *pour nous* »<sup>4</sup>. Dans *Humain, trop humain*, l'origine du logique a même été ramenée jusqu'aux plantes ; pour elles, « toutes les choses » sont « habituellement stables, éternelles, chaque chose est identique à elle-même. L'homme a hérité de la période des organismes primaires la croyance en des *choses identiques* »<sup>5</sup>. Dans la multitude de tels essais généalogiques et d'autres

1. *FP* automne 1887, 9 [144] ; *KSA*, p. 12, 418.

2. *FP* printemps 1888, 14 [152] ; *KSA*, 13, p. 334. En ce qui concerne le reproche de biologisme à l'encontre de Nietzsche, consulter M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961 ; vol. 1, p. 615 et s.

3. *Le Gai Savoir*, § 111, Paris, GF, 1997, trad. fr. Patrick Wotling, p. 166 (*KSA*, 3, p. 471-472). « Chaque gain pour nous de la connaissance est un *identifier le non-identique*, le semblable, c'est-à-dire est par essence illogique. C'est pour nous le moyen de gagner un concept et ensuite nous faisons comme si le concept “homme” était quelque chose de réel alors que c'est seulement en laissant tomber toutes les caractéristiques individuelles qu'il est formé par nous » (*FP* été 1872 - début 1873, 19 [236] ; *KSA*, 7, p. 493-494).

4. *FP* printemps-automne 1881, 11 [166-237] ; *KSA*, 9, p. 505-531.

5. *Humain, trop humain*, I, § 18 ; *KSA*, 2, p. 39. Consulter également *FP* juin-juillet 1885, 38 [14] ; *KSA*, 11, p. 613-615.

encore, que l'on trouve dans les écrits des années 1880, reste généralement déterminante la conception selon laquelle toute la logique, dans son acte premier et fondamental, consiste dans l'identification de ce qui en soi est non identique<sup>1</sup>. Dans cette identification se conserve l'être vivant. Plus tard, Nietzsche la concevra à partir de la *volonté de puissance*. Quoi qu'il en soit, elle n'est pas en dernière instance au service d'une « volonté de vérité », tant il est vrai qu'une *falsification* fondamentale de tout ce qui survient s'accomplit en elle<sup>2</sup>. Mais la construction d'identités ne falsifie pas seulement la réalité en produisant de l'identique à partir des différences. Déjà, que quelque chose soit pris pour de l'identique à soi est une position à quoi ne correspond rien de réel. Le rendre-*identique* devient ici un rendre-*fixe*. Dans le devenir et l'écoulement incessants qui, selon Nietzsche, sont à vrai dire la réalité, il ne peut y avoir rien de constant, pas plus que de « chose » au sens d'une substance.

Faire l'hypothèse de choses constitue le « présupposé de la croyance à la logique ». Le A de la logique est, comme l'atome, « une construction postérieure de la “chose” »<sup>3</sup>. Il est aussi peu à la mesure de la réalité que celui-ci, à quoi, au sens strict, rien de réel ne correspond. Les principes logiques ne forment pas des vérités qui reviennent à l'étant lui-même, ils sont simplement des impératifs en vue du positionnement et de la construction d'un monde<sup>4</sup>. Certes, nous nous trouvons depuis toujours dans un monde phénoménal logique. Et ce, tout simplement parce que, « bien avant que la logique elle-même n'ait pu advenir à la conscience, nous n'avons fait qu'exporter ses postulats dans ce qui survient »<sup>5</sup>.

Le fait que la logique soit inadéquate à la réalité ne la rend pas superflue pour autant. À l'origine, elle était « considérée comme un

1. « Avant la logique, qui opère partout sur des identités, l'identification, l'assimilation doivent se manifester, et elles se manifestent encore continuellement, et la pensée logique est un moyen constant en vue de l'assimilation, du *vouloir-voir* des cas identiques » (*FP* août-septembre 1885, 40 [33] ; *KSA*, 11, p. 645). La formation de concepts et la perception sensible travaillent ici conjointement. Même celle-ci se détermine comme identification à partir de la contrainte. L'entendement « soutient » ce « simplifier, schématiser, souligner, et composer » (*FP* automne 1887, 9 [144] ; *KSA*, 12, p. 418).

2. Sur ce point et ce qui suit, cf. Nietzsche. *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, 1971, p. 10 et s.

3. *FP* automne 1887, 9 [97] ; *KSA*, 12, p. 390.

4. *FP* automne 1887, 9 [97] ; *KSA*, 12, p. 389.

5. *FP* automne 1887, 9 [144] ; *KSA*, 12, p. 418.

*soulagement* : comme *moyen d'expression* »<sup>1</sup>, elle nous est entre-temps devenue habituelle. Dès lors, nous sommes « nécessités à l'erreur »<sup>2</sup>, comme le dit *Le crépuscule des idoles*. À ce stade, Nietzsche admet aussi la logique. L'homme ne pourrait pas vivre sans ses fictions. Sa fausseté n'altère pas son utilité pour la vie. Sa critique s'adresse seulement à l'impact ultérieur de la logique *comme vérité absolue*. La logique ne doute pas de pouvoir établir des propositions sur ce qui est vrai en soi. Il est en cela indifférent qu'elle pense trouver ces vérités prétendues dans les choses mêmes, ou qu'elle les tienne pour de pures connaissances qui précéderaient toute expérience. Dans les deux cas, on ne tient pas compte de ce qu'il s'agit, dans ses principes, uniquement d'articles de foi régulateurs<sup>3</sup>. Un pur monde apparent se présente comme le véritable et recouvre la réalité : la logique dégénère dans la théorie métaphysique des deux mondes. Mais restons dans la logique. Les remarques proposées avaient simplement pour but de délimiter l'horizon de la question de l'origine logique des oppositions. À présent, cette origine peut être mise en évidence. La logique consiste dans le rendre-identique et le rendre-fixe. Celui-ci trouve son expression essentielle pour la problématique de l'opposition dans le principe de contradiction. Ce principe élimine la possibilité qu'à une seule et même chose échoient en même temps des prédicats opposés. En lui, « règne » finalement ce que Nietzsche caractérise comme un préjugé grossier et erroné, l'impossibilité d'avoir simultanément deux sensations opposées<sup>4</sup>, tout comme, dans le principe d'identité, « règne l' "apparence" » superficielle selon laquelle « il y a des choses identiques »<sup>5</sup>. Que nous « échouons » à affirmer et à nier le même simultanément n'est pour lui qu'« un principe subjectif de l'expérience » dépourvu de nécessité fondée dans les choses<sup>6</sup>. C'est pourquoi il dit que « ne pas pouvoir contredire ne prouverait qu'une incapacité, et non une "vérité" »<sup>7</sup>. Le principe de contradiction ne vaudrait pas pour les choses, « qui sont différentes, opposées »<sup>8</sup>. Nietzsche prend la défense de la réalité des oppositions contre les exigences de la

1. *FP* juillet-août 1888, 18 [13] ; *KSA*, 13, p. 536.

2. *Le crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 5 ; *KSA*, 6, p. 77.

3. *FP* fin 1886 - printemps 1887, 7 [4] ; *KSA*, 12, p. 259-270.

4. *FP* automne 1887, 9 [97] ; *KSA*, 12, p. 390.

5. *FP* juin-juillet 1885, 36 [23] ; *KSA*, 11, p. 561.

6. *FP* automne 1887, 9 [97] ; *KSA*, 12, p. 389.

7. *FP* automne 1888, 14 [152] ; *KSA*, 13, p. 334.

8. *FP* fin 1870 - avril 1871, 7 [110] ; *KSA*, 7, p. 163.

logique. Il apparaît néanmoins à ses yeux que, du postulat logique de l'absence de contradiction résulte bel et bien une opposition, certes seulement apparente, qui dissimule cependant le véritable caractère d'opposition de la vie. L'élimination de déterminations opposées dans une situation donnée ne peut nier tout bonnement ce qui est éliminé, car il existe de fait. Elle le sépare seulement de ce qui doit être identique à soi. Ce qui a été séparé peut ensuite, d'après le schéma de l'identité, continuer d'être en soi séparé. Ainsi, une multiplicité de posés pour soi est pensée. Si la logique s'élève au « critère de l'être véritable » et se transforme en métaphysique, alors les moyens d'expression originellement subjectifs se projettent dans la réalité. Dans l'aphorisme déjà cité, extrait des posthumes de 1887, il est dit, plus loin : « Toutes ces hypostases : substance, prédicat, sujet, objet, action, etc. » sont posées « comme réalités »<sup>1</sup>. La réalité se déchire, et ultérieurement seulement se construit un *commercium* des supposés reposant en soi-même, au moyen du schéma de causalité par exemple. Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche écrit : « Cause et effet : probablement n'existe-t-il jamais une telle dualité – en vérité nous sommes face à un *continuum* dont nous *isolons* quelques éléments »<sup>2</sup>. Au fondement de la croyance à la causalité se trouverait « la séparation de l'acte et de l'acte qui advient, du survenir et du survenir *accompli*, du processus et de quelque chose qui n'est pas processus, mais durée, *substance*, chose, corps, âme, etc. »<sup>3</sup>.

Lorsque les réalités apparentes ne peuvent être reliées d'emblée, elles apparaissent dans une certaine optique comme des oppositions. Mais cela ne peut être tenu pour une vérité : les complexes de survenir, qui sont vus comme des choses et comparés entre eux, ne comportent seulement d'après Nietzsche qu'une *différence de degrés* – par exemple, « une différence dans le tempo du survenir », comme c'est le cas de l'opposition supposée mouvement -repos<sup>4</sup>. Et comme il est « *plus facile* » de « penser des oppositions plutôt que des degrés »<sup>5</sup>, une « mauvaise habitude » nous inciterait à « vouloir

1. *FP* automne 1887, 9 [97] ; *KSA*, 12, p. 390.

2. *Le Gai Savoir*, § 112, *op. cit.*, p. 168 ; *KSA*, 3, p. 473.

3. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [139] ; *KSA*, 12, p. 136. Consulter également : *FP* printemps 1888, 14 [98] (*KSA*, 13, p. 274-276) ; *Généalogie de la morale*, I, § 13 (*KSA*, 5, p. 278-281) ; *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [78] (*KSA*, 12, p. 98-99).

4. *FP* automne 1887, 9 [91] ; *KSA*, 12, p. 384.

5. *FP* printemps-automne 1881, 11 [115] ; *KSA*, 9, p. 482. Consulter également : *FP* automne 1887, 9 [107] ; *KSA*, 12, p. 397 : « Dans la mesure où on les comprend facilement, les opposés sont conformes à une époque grossière. »

encore comprendre et réduire la nature intérieure, le monde spirituel et moral selon de telles oppositions »<sup>1</sup>. C'est ainsi que naîtrait finalement « la croyance fondamentale des métaphysiciens » : « la croyance aux oppositions de valeurs »<sup>2</sup>.

Voilà en ce qui concerne l'origine de la croyance à la réalité des prétendues oppositions à partir de « celles de la logique »<sup>3</sup>. La critique de Nietzsche est dirigée non pas contre l'utilisation de la logique, qui est indispensable aux hommes, mais bien contre la supposition d'une opposition qui résulterait des principes logiques. Mais nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que, d'un autre côté, il invoque la réalité des opposés contre le principe de contradiction. Néanmoins nous ne nous heurtons pas ici à de l'inconciliable. Un regard plus précis montre en effet que Nietzsche s'attaque seulement à toute opposition comprise *comme absolue*, dans laquelle ce qui existe pour soi, qui repose en soi, s'oppose sans médiation. Mais il soutient qu'il y a une opposition immanente au monde de la réalité. Elle doit reposer dans les oppositions concrètes que le monde un a toujours déjà développées et qu'il développe continuellement. C'est le motif fondamental de sa pensée (après le dépassement de l'influence de la métaphysique schopenhauérienne en particulier) qui rentre ici en jeu : affirmer l'unité de la réalité contre toute forme de dualisme métaphysique. Les opposés réels, que son philosophe concède, ne doivent pas s'exclure l'un l'autre, ils doivent pouvoir être déduits l'un de l'autre. Le deuxième aphorisme de la première section de *Par-delà Bien et Mal* fait apparaître la conception de Nietzsche plus clairement encore que des développements antérieurs. Il s'en prend à l'apparence selon laquelle la volonté de vérité ne pourrait naître de la volonté d'erreur, l'action désintéressée de l'intérêt personnel, la contemplation désintéressée de la convoitise. À la conclusion métaphysique : « Les choses de la valeur la plus haute doivent avoir une autre origine, une origine *propre* » qui se fonderait sur « les tréfonds de l'être, sur l'impérissable, sur le Dieu caché, sur la "chose en soi" », il objecte que la « valeur de ces choses bonnes et vénérées » peut consister précisément dans le fait qu'elles seraient, et de façon compromettante, « apparentées, reliées, maillées, peut-être même de même essence

1. *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 67 ; *KSA*, 2, p. 582.

2. *Par-delà Bien et Mal*, § 2, Paris, GF, 2000, trad. fr. Patrick Wotling, p. 48 ; *KSA*, 5, p. 16.

3. *FP* automne 1887, 9 [91] ; *KSA*, 12, p. 384.



que ces choses mauvaises, apparemment opposées »<sup>1</sup>. Comme chacun sait, Nietzsche fait un emploi multiple de cette méthode de dérivation d'un phénomène à partir de son opposé. La généalogie du logique à partir du non-logique déjà évoquée en est un exemple. De façon générale, il considère la volonté de *ne pas savoir*, de non-vérité comme le *fondement* de tout vouloir-savoir. Ce dernier est simplement un « affinement » mais pas l'(absolu) opposé de la première<sup>2</sup>. Les généalogies de Nietzsche, en particulier la psychologie démasquante de sa critique de la morale, ont pour une part non négligeable fondé la fascination que sa pensée a suscitée dans les premières décennies de notre siècle. Pour riposter, on attire toujours l'attention sur leur caractère douteux, et avant tout sur leurs simplifications et leurs violences. Ce qui, dans le détail, justifie souvent les critiques à l'encontre de Nietzsche disparaît cependant la plupart du temps après un examen approfondi. De façon bien plus essentielle, il faut rendre hommage à l'effort fondamental de la philosophie de Nietzsche : accepter le caractère opposé de l'existence comme un fait, et même comme le donné ultime, sans pour autant tomber dans un dualisme métaphysique.

Mais Nietzsche peut-il alors encore parler sérieusement d'opposés s'il les fait découler l'un de l'autre et s'il n'admet qu'une différence de degré ? Et si l'utilisation affirmative du concept d'opposition, déjà évoquée au début, n'était qu'une façon impropre de s'exprimer, dans laquelle nous ne devrions pas l'enfermer ? Sa pensée de la continuité de ce qui survient de façon instable comme étant la réalité véritable laisse-t-elle encore subsister un espace pour une confrontation effective ?

Pourtant, dans l'élaboration de ce qui constitue ce survenir, Nietzsche se heurte précisément aux oppositions réelles. Afin de les repérer, il faut au préalable montrer les conséquences auxquelles aboutit sa négation de la constance au profit d'un pur processus. La fiction de la constance résulte du *rendre-identique* et du *rendre-fixe*. Mais l'essence que cet acte accomplit n'est pas à l'origine une et identique à soi. Certes, elle se conçoit comme telle. Mais seulement parce qu'on la *tient* pour identique à soi. Le principe vaut ici aussi que ce n'est « pas l'identité », qui « doit être *niée* », mais au contraire « le *fixer* l'identité et le *construire* » qui forment le « fait »<sup>3</sup>. Vraiment, c'est d'après le modèle d'une telle autocompréhension

1. *Par-delà Bien et Mal*, § 2 ; *KSA*, 5, p. 16-17.

2. *Par-delà Bien et Mal*, § 24, *op. cit.*, p. 72 ; *KSA*, 5, p. 41.

3. *FP* automne 1887, 10 [19] ; *KSA*, 12, p. 465.

que nous avons dû « inventer la *choséité* et projeter son interprétation dans le chaos des sensations »<sup>1</sup>.

Comment procédons-nous dans la constitution de notre auto-compréhension ? Nous *croions* « à une *unité* sous-jacente à tous les moments des plus hauts sentiments de réalité » qui nous sont donnés. Nous ramenons cette unité à un fondement commun de ces multiples expériences. Ce dernier est alors compris comme la cause *une*, d'où résulterait tout ce qui est circonscrit avec la croyance en question. Comme tous ces sentiments de réalité semblent indiquer une cause, ils sont posés eux-mêmes comme identiques. À cette cause, nous donnons par exemple le nom de « sujet ». Nietzsche écrit : « Le sujet est la fiction, comme si de nombreux états *identiques* en nous étaient l'effet d'un substrat : mais nous avons d'abord créé l' "identité" de ces états »<sup>2</sup>. Mais alors, comment ce « nous » qui précède toute identification personnelle se caractérise-t-il ? Cette appellation de « sujet » pour nommer cette origine est aussi peu appropriée que celle de « je ».

Le « *je* » que Nietzsche considère comme notre « article de foi »<sup>3</sup> le plus ancien est simplement pour lui un autre terme pour le sujet. Comme il dit de celui-ci qu'il n'est « rien de donné mais l'ajout d'une affabulation, une dimension supposée »<sup>4</sup>, il dit de celui-là qu'il serait projection de la pensée, de l'invention : inventé par la pensée pour « la multiplicité de ses processus »<sup>5</sup>. « Le je a été posé par la pensée »<sup>6</sup>. Mais la multiplicité des processus de pensée serait seulement une « *façade* » : « symptôme de survenir multiple plus intérieur et plus fondamental »<sup>7</sup>.

On se voit de nouveau ramené à ce que Nietzsche appelle *survenir*. Par « survenir », on doit aussi entendre ce que l'on ne saisit pas bien avec « individu » : en vérité, l'« individu » est « le *processus entier* en ligne droite »<sup>8</sup>, écrit-il une fois. Il se transforme continuellement. La transformation s'accomplit « au fondement » : rien de durable n'est à l'*origine* de son survenir. Dans une telle optique, l'« individu » se perd dans une multiplicité d'« individus » qui se suivent l'un après l'autre en une infinité de petits instants<sup>9</sup>. Cette

1. *FP* automne 1887, 9 [91] ; *KSA*, 12, p. 383.

2. *FP* automne 1887, 10 [19] ; *KSA*, 12, p. 465.

3. *FP* printemps 1888, 14 [79] ; *KSA*, 13, p. 258.

4. *FP* fin 1886 - printemps 1887, 7 [60] ; *KSA*, 12, p. 315.

5. *FP* été 1883, 8 [25] ; *KSA*, 10, p. 342.

6. *FP* juin-juillet 1885, 38 [3] ; *KSA*, 11, p. 597.

7. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [146] ; *KSA*, 12, p. 139.

8. *FP* automne 1887, 9 [30] ; *KSA*, 12, p. 349.

9. *FP* printemps-automne 1881, 11 [156] ; *KSA*, 9, p. 500-502.

caractérisation ne suffit cependant pas. Il faut se demander : qu'est-ce qui tient toutefois cette multiplicité en une relation qui permet de parler de processus ? Qu'est-ce qui *rend possible* le survenir dans sa succession ?

D'après Nietzsche, la succession est constituée par le rassemblement d'une multiplicité de forces. Nietzsche fait sans cesse apparaître l'homme comme une telle multiplicité. Il affirme, dans un fragment posthume : « L'*ego* est une *pluralité* de forces personnalisées dont tantôt celle-ci tantôt celle-là passe au premier plan – et regarde les autres comme un sujet considère un monde extérieur influent et déterminant. Le point-sujet se disperse de-ci de-là ; nous ressentons vraisemblablement les degrés de forces et de pulsions comme proches et éloignés, et nous interprétons pour nous-mêmes comme un paysage et une plaine ce qui en vérité est une multiplicité de degrés qualitatifs »<sup>1</sup>. À l'intérieur de cette interférence d'une multiplicité de forces et de pulsions, tel ou tel prend tour à tour le commandement. Mais comme chacun d'eux est « une sorte de besoin de domination », de « perspective intrinsèque qu'il voudrait imposer comme norme à toutes les autres pulsions »<sup>2</sup>, le commandement ne s'obtient et ne se maintient que dans le combat. D'après Nietzsche, il faut comprendre, par « combat », « également la relation du dominant au dominé comme lutte, et la relation de celui qui obéit à celui qui commande comme une répugnance »<sup>3</sup>. Le *conflit* ainsi constaté des pulsions ou des forces est la condition de *tout* ce qui survient<sup>4</sup>. Celui-ci ne peut jamais s'arrêter, car, « avec chaque pulsion, la pulsion adverse est stimulée »<sup>5</sup>. « Une pulsion en stimule une autre, chacune affabule » (interprète, déploie *sa* perspective) « et veut imposer sa forme d'erreur : mais aussitôt chacune de ces erreurs suscite à nouveau une autre pulsion »<sup>6</sup>. C'est ainsi que l'homme aurait développé en lui « des pulsions et des impulsions *opposées* à profusion »<sup>7</sup>. Les pulsions opposées en « suscitent » d'autres<sup>8</sup>. Chacune de ces pulsions se sent inhibée, favorisée ou

1. *FP* automne 1880, 6 [70] ; *KSA*, 9, p. 211-212.

2. *FP* fin 1886 - printemps 1887, 7 [60] ; *KSA*, 12, p. 315.

3. *FP* août-septembre 1885, 40 [55] ; *KSA*, 11, p. 655 ; consulter également : *FP* été-automne 1884, 26 [276] ; *KSA*, 11, p. 222.

4. *FP* automne 1887, 9 [91] ; *KSA*, 12, p. 385 : « Tout ce qui survient, tout mouvement, tout devenir, comme établissement de rapports de hiérarchie et de rapports de force, comme un *combat*... »

5. *FP* automne 1880, 6 [63] ; *KSA*, 9, p. 210.

6. *FP* printemps-automne 1881, 11 [119] ; *KSA*, 9, p. 483.

7. *FP* été-automne 1884, 27 [59] ; *KSA*, 11, p. 289.

8. *FP* automne 1880, 6 [63] ; *KSA*, 9, p. 210.

flattée eu égard à chacune des autres, chacune a sa propre loi de développement (ses hauts et ses bas, son tempo, etc.). Il se forme et se déforme des *divisions* dans le « pour et le contre »<sup>1</sup>, dans la « compétition des affects »<sup>2</sup>, les dominants en remplaçant d'autres, le point-sujet se dispersant de-ci de-là.

Sur « l'interférence et [le] combat » d'une telle multiplicité reposent « notre pensée et notre conscience »<sup>3</sup>. Nous sommes parvenus ainsi aux oppositions réelles de Nietzsche, qui existent *avant* toute logique. Celle-ci est simplement une expression des rapports de force entre pulsions et forces. Leur « combat » constitue « la provenance des fonctions logiques »<sup>4</sup>. « Le cours des pensées et des conclusions logiques dans notre cerveau actuel correspond à un processus et à une lutte de pulsions qui en soi et à titre individuel sont toutes très illogiques et injustes ; nous ne prenons habituellement connaissance que du résultat de la lutte : tant le fonctionnement de cet antique mécanisme est aujourd'hui rapide et caché »<sup>5</sup>.

Si l'on s'arrête au point à présent atteint, afin de considérer de près le résultat provisoire de la destruction nietzschéenne, alors l'hypothèse selon laquelle ce qui est détruit renaît en cachette de ses cendres s'impose. À partir de « l'individu » sont apparus une infinité d'« individus », l'ego de la personne s'est montré comme pluralité de forces personnalisées, le sujet s'est fissuré en « une multiplicité de sujets »<sup>6</sup>. À la fin, les réalités métaphysiques apparentes issues de la logique, qui font l'objet d'un rejet, ne constituent-elles tout de même pas la sphère de la réalité véritable ? Certes, la substantialité cartésienne du « je » pensant, contre laquelle Nietzsche polémique toujours<sup>7</sup>, s'est avérée indéfendable. Mais le « je » ne consiste-t-il pas, d'après lui, dans une multiplicité de substances ? C'est seulement dans la réponse à la question « À qui s'applique la substantialité ? » que semble se situer la différence avec Descartes.

1. *FP* fin 1886 - printemps 1887, 7 [60] ; *KSA*, 12, p. 315.

2. *FP* automne 1883, 16 [33] ; *KSA*, 10, p. 511.

3. *FP* août-septembre 1885, 40 [42] ; *KSA*, 11, p. 650.

4. *FP* printemps 1884, 25 [427] ; *KSA*, 11, p. 125.

5. *Le Gai Savoir*, § 111, *op. cit.*, p. 167 ; *KSA*, 3, p. 472.

6. *FP* août-septembre 1885, 40 [42] ; *KSA*, 11, p. 650.

7. L'influence de A. Spir et G. Teichmüller sur la pensée de Nietzsche a été d'une grande importance pour le développement de cette polémique – et non pour elle seule. Sur ce point, consulter K.-H. Dickopp, *Nietzsches Kritik des Ich-denke*, Diss., 1965. H. Nohl (*Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus : G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt*, *Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik*, Bd. 149, 1913) a été le premier à attirer l'attention sur l'importance de Teichmüller pour le développement de la philosophie de Nietzsche.

Mais une telle critique prendrait Nietzsche au mot, là où les mots lui manquent : « Malheureusement, nous n'avons pas de mots pour désigner [...] ce qui est effectivement donné »<sup>1</sup>, est-il dit dans les *Fragments posthumes*. Si, malgré sa conviction toujours réitérée de l'« incommunicabilité des vues dernières »<sup>2</sup>, il veut en rendre compte, il lui faut utiliser la langue traditionnelle de la métaphysique combattue. Il reprend ses concepts, sans toutefois penser qu'avec eux on peut « concevoir » quelque chose. Que cela ne doive pas être possible, les indications fondamentales de sa critique de la logique l'ont déjà clarifié. Le concept échoue d'un double point de vue vis-à-vis de la vérité de ce qui est réellement donné : *premièrement* dans la mesure où il fixe, là où en vérité s'accomplit le survenir instable<sup>3</sup> ; *deuxièmement*, dans la mesure où il subsume des « cas purement différents » sous l'identité ; il ne naît en effet que « de la position du non-identique comme identique »<sup>4</sup>. C'est pourquoi Nietzsche rejette tous les mots dans la mesure où ils ont la prétention du concept, et se sert d'eux juste comme « signes ». Ils ne doivent qu'*indiquer* un contenu. Il faut *passer à travers*, laisser « le sémantique » derrière soi pour accéder à ce qui est « réellement donné ».

Nietzsche utilise des mots tels « sujet », « je », « individu », « personne », comme signes de ce qui se dérobe à la dénomination. Et il les écarte dès qu'il les réfléchit comme concepts. Cela s'applique également aux mots avec lesquels il caractérise la façon

1. *FP* août-septembre 1885, 40 [8] ; *KSA*, 11, p. 631.

2. *FP* août-septembre 1885, 40 [50] ; *KSA*, 11, p. 653-654.

3. *FP* novembre 1887 - mars 1888, 11 [73] ; *KSA*, 13, p. 36-37 : « Les moyens d'expression du langage sont inutilisables pour exprimer le devenir. »

4. « *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral* » : Nietzsche poursuit ainsi le passage cité : « De même qu'il est certain qu'une feuille n'est jamais parfaitement identique à une autre, il est tout autant certain que le concept de feuille a été construit au moyen de l'abandon de telle ou telle différence individuelle, au moyen de l'oubli de sa spécificité, et il suscite alors l'idée qu'il y aurait dans la nature, hormis les feuilles, quelque chose comme "la feuille", quelque chose comme une forme fondamentale, d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, tracées au compas, colorées, froncées, peintes, mais par des mains maladroites à un point tel qu'aucun exemplaire ne serait correct et fiable, comme fidèle copie de la forme fondamentale. Nous appelons un homme "honnête", et nous demandons : pourquoi a-t-il agi aujourd'hui si honnêtement ? Nous répondons usuellement : grâce à son honnêteté. L'honnêteté ! Cela signifie encore : la feuille est la cause des feuilles. Nous ne connaissons vraiment rien d'une telle qualité essentielle, qui s'appellerait "l'honnêteté", mais nous connaissons bien de très nombreuses actions, individualisées et donc distinctes, que nous ramenons à l'identique en éliminant le différent, et que nous désignons à présent comme actions honnêtes ; c'est d'après elles que nous formulons en définitive une *qualitas occulta* sous le nom d' "honnêteté" » (*KSA*, 1, p. 380).

d'être de la réalité véridique : pulsion, force, affect. Selon lui, le mot « "pulsion" est simplement une traduction du non-senti dans la langue du sentiment »<sup>1</sup>. D'ailleurs, jamais on n'a « constaté une *force* », mais toujours seulement « des *effets*, traduits dans une langue totalement étrangère »<sup>2</sup>. Et les affects également ne seraient rien de plus qu'« une *invention de causes*, qui n'existeraient pas »<sup>3</sup>. Nous devrions « les *nier* et les traiter comme des *erreurs de l'intellect* »<sup>4</sup>.

À l'occasion, Nietzsche, après de telles destructions de la conceptualité métaphysique, se rabat sur des déterminations du réel largement formalisées. C'est le cas, lorsqu'il caractérise celui-ci comme « quanta dynamiques », qui se tiennent dans une relation de tension avec tous les autres quanta dynamiques<sup>5</sup>. Naturellement, on ne doit pas non plus comprendre cette détermination comme une détermination « conceptuelle ». Mais, à son terme, la particularité des oppositions réelles au sens nietzschéen peut ressortir complètement. Il est ici remarquable que les caractéristiques qui ont été mises en évidence dans l'analyse du « je » s'appliquent parfaitement à la réalité. La « perspective » exposée précédemment est également, d'après ses explications, à l'œuvre « dans le règne de l'inorganique »<sup>6</sup>. Ou encore, comme il le formule plus radicalement : il n'y a « pas de monde inorganique »<sup>7</sup>. Il y a seulement la vie, c'est-à-dire : un processus continuuel d'établissement de forces<sup>8</sup>. L'ensemble de survenirs que nous appelons « je » n'est rien d'autre qu'une concrétion particulière de vie.

La relation mutuelle de tension des quanta dynamiques détermine leur « essence »<sup>9</sup>. Ils n'existent pas d'abord pour soi, pour entrer ensuite en relation avec les autres. Ils n'existent que dans une interrelation (continuellement changeante). La tension à l'intérieur du champ de relation résulte de la confrontation des quanta. Les quanta sont dans une opposition les uns aux autres : ainsi, la différence originaire, qualitative des oppositions est niée, Nietzsche voyant toujours apparaître derrière l'affirmation de celle-

1. *FP* printemps-été 1883, 7 [25] ; *KSA*, 10, p. 250.
2. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [159] ; *KSA*, 12, p. 143.
3. *FP* hiver 1883-1884, 24 [20] ; *KSA*, 10, p. 657.
4. *FP* hiver 1883-1884, 24 [21] ; *KSA*, 10, p. 658.
5. *FP* printemps 1888, 14 [79] ; *KSA*, 13, p. 257-259.
6. *FP* juin-juillet 1885, 36 [20] ; *KSA*, 11, p. 560.
7. *FP* avril-juin 1885, 34 [247] ; *KSA*, 11, p. 504.
8. *FP* juin-juillet 1885, 36 [22] ; *KSA*, 11, p. 560-561.
9. *FP* printemps 1888, 14 [79] ; *KSA*, 13, p. 257-259.

ci le dualisme métaphysique combattu. Certes, selon Nietzsche, nous ressentons nécessairement « de pures *différences de quantités* comme quelque chose de fondamentalement différent de la *quantité* [...], c'est-à-dire comme des *qualités* qui ne » doivent « plus se réduire les unes aux autres »<sup>1</sup>. Mais ce que nous appelons ici qualité serait seulement « une vérité *perspectiviste* pour nous ; et non un “en-soi” »<sup>2</sup>. Les pures différences de quantités ne débouchent que sur une *différence de degré* du réel, ce concept auquel Nietzsche confronte celui d'opposition à l'occasion de sa critique de la logique et de la métaphysique, comme nous l'avons vu.

Mais, d'un autre côté, Nietzsche aperçoit que la réduction du qualitatif aux quanta ne suffit pas pour interpréter le « survenir » : « Dans un monde purement quantitatif, tout serait mort, figé, immobile », écrit-il. Mais le monde est en perpétuel mouvement. La dynamique des quanta ne peut se comprendre que d'après l'hypothèse d'un *quale* déterminé. En ce sens, toutes les qualités ne peuvent être ramenées à des quantités<sup>3</sup>. Il faut « pour la Dynamis encore une qualité intérieure », ajoute-t-il<sup>4</sup>. Celle-ci doit être unique, si dans la réalité on ne peut trouver que des différences quantitatives (différences de degrés).

Tout ce qui survient présuppose une confrontation. Dès lors, ce qui constitue cette confrontation ne peut être que le *quale* recherché. Si Nietzsche le détermine comme force, on peut affirmer : « Il y a seulement un type de force »<sup>5</sup>. Certes, l'emploi de ce nom fait penser au concept de force de la mécanique. Mais celui-ci n'est pour Nietzsche qu'« un mot vide »<sup>6</sup>. Il doit nommer la cause du changement de mouvement et du changement de forme des corps, sans dire ce qui se passe fondamentalement. C'est pourquoi il requiert au moins « un complément : on doit lui reconnaître une volonté intérieure »<sup>7</sup>. Mais cette volonté intérieure *ne doit pas* être conçue au sens de la tradition aristotélicienne : il ne s'agit pas de la simple concrétisation d'une prédisposition toujours déjà donnée. Avec le

1. *FP* été 1886 - printemps 1887, 6 [14] ; *KSA*, 12, p. 238.

2. *FP* été 1886 - automne 1887, 5 [36] ; *KSA*, 12, p. 197. Consulter également : *FP* été 1872 - début 1873, 19 [156] ; *KSA*, 7, p. 468 : « Une qualité existe *pour nous*, c'est-à-dire mesurée à nous. Si nous enlevons la mesure, où est la qualité ! »

3. *FP* été 1886 - printemps 1887, 6 [14] ; *KSA*, 12, p. 238.

4. *FP* juin-juillet 1885, 36 [34] ; *KSA*, 11, p. 565.

5. *FP* octobre 1888, 23 [2] ; *KSA*, 13, p. 600. Consulter également : *FP* printemps 1888, 14 [121] ; *KSA*, 13, p. 300-301.

6. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [88] ; *KSA*, 12, p. 105.

7. *FP* juin-juillet 1885, 36 [31] ; *KSA*, 11, p. 563.

vouloir, Nietzsche cherche à « éliminer les buts » donnés<sup>1</sup>. C'est pourquoi il combat la pensée téléologique avec une grande détermination. Et il découvre encore dans la pensée schopenhauerienne de la volonté aveugle, qui doit néanmoins être capable de s'inventer un intellect à son service, « une téléologie déguisée »<sup>2</sup>.

À présent, la possibilité d'un autre contresens susceptible de poindre lorsque Nietzsche explicite l'unique qualité au moyen du nom de « volonté » doit d'emblée être levée. Des références à sa critique de la pensée schopenhauerienne de la volonté peuvent ici contribuer à un éclaircissement. C'est avec une fermeté particulière qu'il s'oppose ici à la thèse de la simplicité de la volonté. Schopenhauer aurait, comme l'expose Nietzsche, seulement « repris et exagéré un préjugé du peuple »<sup>3</sup>. En vérité, la volonté ne serait pas « quelque chose de simple, du donné, du non-déductible, du compréhensible en soi par excellence »<sup>4</sup>, mais au contraire « quelque chose de compliqué, quelque chose qui n'a d'unité que verbale »<sup>5</sup>. Certes, l'homme qui agit croit à l'immédiateté et à la spontanéité de son vouloir, il le comprend comme quelque chose d'actif, comme une faculté<sup>6</sup>. Mais en cela il se trompe. Il ne remarque rien du « mécanisme de ce qui survient et du subtil travail aux cent facettes qui doit être accompli » afin que cela puisse se traduire en acte. Et il ne pressent rien « de l'incapacité de la volonté en soi à effectuer, fût-ce la plus infime partie de ce travail »<sup>7</sup>.

Par conséquent, ce que la conscience naïve et, sur cette base, ce que Schopenhauer appelle volonté n'est pas le *quale* recherché par Nietzsche. Cela l'est si peu pour lui qu'il conteste le caractère donné d'une telle volonté. « Il n'y a pas de volonté » au sens d'une volonté

1. *FP* hiver 1883-1884, 24 [11] ; *KSA*, 10, p. 649. Nietzsche ne veut naturellement pas dire que le vouloir doit être *sans but*. Au contraire, on peut affirmer : « vouloir : équivaut à vouloir un but » (*FP* hiver 1883 - 1884, 24 [15] ; *KSA*, 10, p. 652). La différence avec la pensée de l'entéléchie dans la formation du concept de volonté ressort déjà dans les écrits où il s'oppose à la pensée historique de Hegel, téléologiquement déterminée. Dans ce contexte, il écrit, entre autres : « Que ma vie n'ait pas de but est déjà clair d'après le hasard de son apparition : que je puisse me proposer un but est quelque chose d'autre. Mais un État n'a pas de but : nous seuls lui donnons celui-ci ou celui-là » (*FP* été-automne 1873, 29 [72] ; *KSA*, 7, p. 661).

2. *FP* été 1880, 4 [310] ; *KSA*, 9, p. 177.

3. *Par-delà Bien et Mal*, § 19, *op. cit.*, p. 65 ; *KSA*, 5, p. 32.

4. *Le Gai Savoir*, § 127, *op. cit.*, p. 178 ; *KSA*, 3, p. 482.

5. *Par-delà Bien et Mal*, § 19, *op. cit.*, p. 65 ; *KSA*, 5, p. 32.

6. *Le crépuscule des idoles*, « La "raison" dans la philosophie », § 5 ; *KSA*, 6, p. 77-78.

7. *Le Gai Savoir*, § 127, *op. cit.*, p. 178-179 (traduction modifiée) ; *KSA*, 3, p. 482.



simple qui, appartenant à une substance « je », pourrait être au fondement de notre agir à titre de cause<sup>1</sup>. Nous l'avons elle aussi seulement « *inventée* comme ajout à certaines manifestations de la conscience »<sup>2</sup>. À titre de pareille invention, elle est elle-même « déjà un *effet*, et *non* le commencement et la cause »<sup>3</sup>.

C'est pourquoi « la volonté » partage le sort des autres auto-déterminations de l'homme complexe en vérité, traitées plus haut. Elle est conçue par Nietzsche comme pure apparence de simplicité produite par une multiplicité qui se cache de cette façon : nous serions « une multiplicité *qui s'est imaginé une unité* »<sup>4</sup>. L'apparence reste cachée à la conscience, car celle-ci n'est elle-même rien d'autre que la formation d'une telle apparence : la « critique » nietzschéenne « de la nouvelle philosophie » vise le fait que celle-ci est partie de prétendus « faits de conscience », sans apercevoir « le *phénoménalisme* dans l'*autoconsidération* »<sup>5</sup>. Au fondement de « la conscience usuellement tenue pour unitaire » se trouve « l'infinie multiplicité des expériences vécues » de « consciences *multiples* »<sup>6</sup>, comme Nietzsche l'expose au regard de « l'unification formidable d'êtres vivants »<sup>7</sup> qui constituent le corps humain<sup>8</sup>. Dans

1. *FP* automne 1887, 9 [98] ; *KSA*, 12, p. 391.

2. *FP* été 1883, 12 [30] ; *KSA*, 10, p. 406. Consulter également : *FP* été-automne 1884, 27 [24] ; *KSA*, 11, p. 281-282.

3. *FP* printemps-été 1883, 7 [25] ; *KSA*, 10, p. 250.

4. *FP* automne 1881, 12 [35] ; *KSA*, 9, p. 582.

5. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [204] ; *KSA*, 12, p. 167. Consulter également : *FP* fin 1886 - printemps 1887, 7 [60] ; *KSA*, 12, p. 315 ; *FP* novembre 1887 - mars 1888, 11 [113] ; *KSA*, 13, p. 53-54 ; *FP* printemps 1888, 14 [122-152] ; *KSA*, 13, p. 301-335 ; *FP* printemps 1888, 15 [90] ; *KSA*, 13, p. 458-460.

6. *FP* juin-juillet 1885, 37 [4] ; *KSA*, 11, p. 578.

7. *FP* juin-juillet 1885, 37 [4] ; *KSA*, 11, p. 576.

8. Une telle « auto-expérience » doit se distinguer fondamentalement de l'autoconsidération dans laquelle un « sujet » cherche à prendre une vue sur sa « subjectivité » – de « cette autoréflexion de l'esprit » (*FP* août - septembre 1885, 40 [21] ; *KSA*, 11, p. 639) par laquelle l'intellect se méprend sur lui-même. Elle parvient par-delà le phénoménalisme de celui-ci aux faits réels intérieurs : « Par le fil conducteur du corps, nous reconnaissons l'homme comme une multiplicité d'êtres animés qui, tantôt en lutte les uns contre les autres, tantôt ordonnés et subordonnés les uns aux autres, acquiescent également involontairement au tout en acquiesçant à leur être individuel » (*FP* été-automne 1884, 27 [27] ; *KSA*, 11, p. 282). Avec le « point de départ du *corps* [...] [nous] pouvons nous représenter avec exactitude la nature de notre unité-sujet, à savoir comme des souverains à la tête d'une communauté (et non comme "âmes" et "forces vitales"), tout comme la dépendance de ces souverains envers ceux qu'ils dirigent et les conditions de hiérarchie et de répartition du travail comme ce qui rend possible simultanément l'individu et le tout » (*FP* août-septembre 1885, 40 [21] ; *KSA*, 11, p. 638).

« l'interférence de beaucoup d'intelligences de qualité très inégale », l'intellect serait en présence « seulement d'une *sélection* de résultats, [...] de surcroît des résultats tous simplifiés, clarifiés, rendus compréhensibles, et donc *faussés* – afin que, de son côté, il continue cette simplification, cette clarification, et donc cette falsification »<sup>1</sup>, qui sert les besoins vitaux d'une multiplicité organisée en une constellation de puissance déterminée.

Si jusqu'à présent nous n'avons retenu que la lutte à l'intérieur d'une multiplicité, il faut désormais aller au-delà et considérer également le rapport mutuel entre les multiplicités comme un combat d'opposés. En l'occurrence, seule peut sortir vainqueur du combat contre une autre la multiplicité qui se manifeste comme étant simple, c'est-à-dire qui cache ses combats immanents pour la domination non seulement aux autres multiplicités mais encore à elle-même : le simple doit rester « protégé et fermé » à sa vérité, à la multiplicité qui le constitue. C'est seulement ainsi que se prépare « ce que l'on nomme communément “une volonté” » : l'acte de la volonté<sup>2</sup>. Celui-ci apparaît alors dans la conscience isolée de l'intellect comme donné non déductible, même si d'après Nietzsche il représente seulement « une résultante », « une espèce de réaction individuelle » qui résulte « nécessairement d'une multitude d'excitations qui tantôt se contredisent, tantôt s'accordent »<sup>3</sup>.

Derrière la conscience et la volonté apparaît donc « une multitude de consciences et de volontés » – à savoir, « dans chaque être organique complexe »<sup>4</sup>. C'est seulement dans de telles volontés fondamentales que la qualité unique selon Nietzsche peut être trouvée. Il lui a finalement donné le nom de *volonté de puissance*. C'est à elle qu'il ramène les caractéristiques de la réalité véridique déjà mentionnées : non seulement la *force* doit en fin de compte être comprise comme volonté de puissance<sup>5</sup>, mais encore les *affects* ne seraient rien d'autre que des « configurations » de la volonté de puissance, qui « est la forme d'affect primitive »<sup>6</sup>, et à laquelle on pourrait également ramener les *pulsions*. À propos de l'un des plans de la période 1882-1885, Nietzsche remarque ceci : « Notre intellect,

1. *FP* juin-juillet 1885, 37 [4] ; *KSA*, 11, p. 578.

2. *Ibid.*

3. *L'Antéchrist*, § 14, Paris, GF, 1994, trad. fr. Éric Blondel, p. 57 ; *KSA*, 6, p. 180.

4. *FP* printemps 1884, 25 [401] ; *KSA*, 11, p. 116.

5. *FP* juin-juillet 1885, 36 [31] ; *KSA*, 11, p. 563.

6. *FP* printemps 1888, 14 [121] ; *KSA*, 13, p. 300. Consulter également : *FP* automne 1887, 10 [57] ; *KSA*, 12, p. 485-490.

notre volonté et également nos sentiments sont dépendants de nos évaluations : celles-ci correspondent à nos pulsions et à leurs conditions d'existence. Nos pulsions sont réductibles à la *volonté de puissance*. »<sup>1</sup> Il convient ici de ne pas considérer l'intellect et la volonté comme la pure conséquence d'une volonté de puissance seulement déterminée comme pulsionnelle. Nietzsche fait l'hypothèse d'« une espèce d'esprit », et même de « mémoire pour tout ce qui est organique »<sup>2</sup>.

Nous laissons de côté le fait que même l'inorganique s'enracine dans la volonté de puissance. Mais il faut retenir que la volonté de puissance est, comme ultime « fondement et caractère de tout changement »<sup>3</sup> l'« essence »<sup>4</sup> du monde, comme il est dit dans *Par-delà Bien et Mal*. Elle représente le *quale* unique qui doit constituer le monde dans ses multiples graduations. Le « rayonnement de la volonté de puissance » se tiendrait derrière tout ce qui se manifeste comme force. Un quantum de force serait en réalité un « quantum de puissance » – ou, plus précisément : « un quantum de “volonté de puissance” ». La qualité des différences quantitatives, leur essence, est définie de façon plus précise comme « volonté d'agression et [volonté] de se défendre contre l'agression »<sup>5</sup>. Le « sens » de l'agression a été plus haut caractérisé comme domination. Mais la domination présuppose la puissance. Dans la mesure où tout vouloir veut la puissance, c'est d'après Nietzsche un « vouloir *quelque chose* ». Ce quelque chose ne pourrait être retiré de la volonté. Là où cela surviendrait, la volonté cesserait d'être pensée comme elle est<sup>6</sup>.

Pourtant, même la désignation « volonté de puissance » prête à contresens, ce dont il a déjà été question dans la discussion d'autres déterminations évoquées par Nietzsche pour approcher le donné ultime. Peut-être est-ce là une raison non négligeable pour laquelle Nietzsche n'a pas publié de livre sous ce titre : cela est resté à l'état de plans et de projets. Dans ce qui suit, il sera question des contresens que Nietzsche récuse. À cette occasion, on n'abordera la particularité de la volonté de puissance que dans la mesure où cela paraît nécessaire pour faire apparaître la problématique de l'opposition chez Nietzsche.

1. *FP* août-septembre 1885, 40 [61] ; *KSA*, 11, p. 661.

2. *FP* printemps 1884, 25 [403] ; *KSA*, 11, p. 117.

3. *FP* printemps 1888, 14 [123] ; *KSA*, 13, p. 303.

4. *Par-delà Bien et Mal*, § 186, *op. cit.*, p. 141 ; *KSA*, 5, p. 107.

5. *FP* printemps 1888, 14 [79] ; *KSA*, 13, p. 258.

6. *FP* novembre 1887 - mars 1888, 11 [114] ; *KSA*, 13, p. 54. Consulter également : *FP* printemps 1888, 14 [121] ; *KSA*, 13, p. 300-301.

La volonté de puissance ne doit pas être conçue comme un principe. Ce que cela veut dire s'explique avec les différences entre les conceptions nietzschéenne et schopenhauérienne de la volonté : Nietzsche ne remplace pas le vouloir-vivre schopenhauérien par la volonté de puissance. Celle-ci n'est pas non plus une volonté « en miniature » (*en français dans le texte*) qui, conçue comme le simple véridique, se tiendrait encore derrière la volonté schopenhauérienne prétendument simple. Si Nietzsche argumentait ainsi, il resterait encore prisonnier du schéma de pensée métaphysique schopenhauérien. Mais il ne cherche vraiment pas à déduire la multiplicité à partir d'un principe, il se représente à l'inverse toute unité comme produit d'une multiplicité réelle. La pensée de Nietzsche est déjà devenue claire dans la présentation effectuée plus haut de la destruction du sujet et a pu être reprise dans la destruction de notre conscience de la volonté soi-disant simple. Il convient à présent d'éliminer le contresens qui consiste à croire que la multiplicité constituée par les oppositions renvoie de son côté à une unité fondamentale de laquelle elle provient. Nietzsche dit expressément qu'il n'est « pas nécessaire » de « poser une unité »<sup>1</sup> derrière la multiplicité, des affects par exemple. Si les affects (comme aussi ce qui est « spirituel ») sont également « réductibles » à la volonté de puissance, celle-ci ne forme pas encore l'un, sur lequel ils se *fondent*. Car il y aurait depuis toujours et exclusivement une « multiplicité de "volontés de puissance" » : chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes »<sup>2</sup>, comme Nietzsche l'explique d'un point de vue humain de façon particulièrement pénétrante. Même si l'on questionne au-delà, même si « le monde » est saisi dans sa totalité par le regard philosophique, alors il s'avère, comme le dit Nietzsche, que « *ce monde est celui de la volonté de puissance – et rien d'autre !* »<sup>3</sup>. Cela, encore une fois, ne signifie cependant rien d'autre que : il est « en tant que jeu de forces et vagues de forces simultanément un et plusieurs, se multipliant ici tout en diminuant là-bas, une mer constituée de forces en elles-mêmes tempétueuses et déferlantes ». Avec son approche de l'unité du multiple, Nietzsche ne vise pas une racine métaphysique, mais au contraire la relation réciproque, et même l'interdépendance de la multiplicité qui établit un lien entre celle-ci et l'unité du monde. Ce lien doit être si étroit « que

1. *FP* août-septembre 1885, 40 [38] ; *KSA*, 11, p. 647.

2. *FP* automne 1885 - automne 1886, 1 [58] ; *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1978, trad. fr. Julien Hervier, p. 34 ; *KSA*, 12, p. 25.

3. *FP* juin-juillet 1885, 38 [12] ; *KSA*, 11, p. 611.

chaque déplacement de puissance, en n'importe quel endroit, conditionne le système entier »<sup>1</sup>. Un principe fondamental serait (comme cela est dit dans un aphorisme posthume) : « Toute unité est *seulement* unité en tant qu'*organisation et interférence* : pas différente de la façon dont une communauté humaine est une unité : donc l'*opposé* de l'*anarchie* atomiste, par conséquent une *formation de domination*, qui *signifie* l'Un, mais n'est pas une »<sup>2</sup>.

Que cette unité de l'organisation et de l'interférence se forme et se remanie continuellement, ne serait-ce que par la confrontation des multiples et le combat qu'ils livrent les uns avec les autres, est devenu suffisamment clair. Mais cela doit encore être explicité eu égard à « la » volonté de puissance, car ce « concept » est devenu la source de contresens dans le commentaire des œuvres de Nietzsche. Nietzsche écrit : « La volonté de puissance ne peut s'exprimer que face à des résistances ; donc elle cherche ce qui s'oppose à elle »<sup>3</sup>. C'est pourquoi la puissance d'une volonté peut être évaluée d'après « la résistance, la douleur, la torture qu'elle supporte et qu'elle sait se convertir en avantage »<sup>4</sup>. Mais ce qui est à même de lui opposer une résistance ne peut aussi être que volonté de puissance, si celle-ci doit être l'unique réalité. Chaque expression de la volonté de puissance présuppose donc déjà une pluralité de volontés de puissance. La réalité que le philosophe nietzschéen atteint au final consiste dans la multiplicité des volontés de puissance rapportée à des oppositions mutuelles et constituant dans une telle relation le monde un. Certes, la volonté de puissance est la qualité commune à la différence quantitative (c'est-à-dire relative à la puissance). Mais cette communauté ne doit pas être réduite à l'unité d'un principe fondamental : cette qualité est seulement donnée dans la multiplicité des différences quantitatives. Sinon elle ne pourrait pas être volonté de puissance, car il n'y aurait plus d'oppositions mutuelles permettant la supériorité. Aborder ainsi la qualité, comme si elle existait indifféremment « en soi », « avant » les particularisations quantitatives, revient à méconnaître Nietzsche au nom d'une métaphysique qu'il a contestée avec la plus grande détermination. L'interprétation heideggerienne de la volonté de puissance constituerait ici un exemple approprié. D'après Nietzsche, comme l'explique Heidegger, la vie

1. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [143] ; *KSA*, 12, p. 137.

2. *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [87] ; *KSA*, 12, p. 104.

3. *FP* automne 1887, 9 [151] ; *KSA*, 12, p. 424. Consulter également : *FP* printemps 1888, 14 [121] ; *KSA*, 13, p. 300-301 ; *FP* été - automne 1884, 26 [275] ; *KSA*, 11, p. 222.

4. *FP* automne 1887, 10 [118] ; *KSA*, 12, p. 524.

ne manifesterait pas seulement « le besoin de conservation » au sens du darwinisme, mais l' « auto-affirmation »<sup>1</sup>. Mais la vie ne pourrait s'affirmer elle-même que si elle se rendait continuellement supérieure à elle-même. La volonté de puissance serait ce « se rendre supérieur à soi »<sup>2</sup>. Ce qui se montre ici comme « caractère d'accroissement de la volonté »<sup>3</sup> ferait progresser celle-ci de degré de puissance en degré de puissance<sup>4</sup>. Elle dépasserait et surpasserait « chaque soi-même ». Voilà ce que « volonté de puissance » veut finalement dire pour Heidegger : « La façon dont la puissance se donne la puissance en vue d'une supériorité sur soi-même »<sup>5</sup>. D'après cette interprétation, la volonté de puissance n'est pas dirigée vers d'autres quanta de puissance, vers d'autres volontés de puissance, mais au contraire vers elle-même. Elle se meut uniquement dans le domaine de son essence propre. Dans son interprétation, Heidegger isole la qualité des quanta, dans lesquels elle est seulement donnée. C'est pourquoi, d'après lui, ladite « auto-affirmation » n'est rien d'autre qu'une « affirmation de l'essence originelle ». Dans chaque « vouloir s'élever au-dessus de soi » de la volonté de puissance, il s'agit donc, dans son interprétation, d'un « venir à soi-même, se trouver et s'affirmer dans la simplicité close de l'essence ».

Ainsi, Heidegger a fait de la volonté de puissance un principe métaphysique s'épanouissant à partir de soi, tout en demeurant chez soi et revenant même finalement à son origine propre. La violence de cette interprétation se comprend mieux si l'on songe qu'elle résulte de la tentative de faire entrer Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique interprétée comme histoire de l'essence de la volonté, et de le présenter comme celui qui la clôt. On peut seulement rappeler ici à quel point Heidegger se coupe lui-même d'une compréhension adéquate de la volonté de puissance en s'efforçant de la relier aux concepts de la tradition philosophique. Il cherche en effet à mettre au jour « la relation interne de la volonté de puissance nietzschéenne à la *dynamis*, l'*energeia* et l'*entelecheia* aristotéliciennes ». Dans le concept nietzschéen de la puissance, il prétend retrouver à la fois l'être en puissance au sens de la *dynamis*, mais également la puissance en acte au sens de l'*energeia*, et enfin le venir à soi (à sa simplicité essentielle) déjà mentionné au sens de

1. Nietzsche, I, *op. cit.*, p. 72.

2. Nietzsche, II, *op. cit.*, p. 103.

3. *Ibid.*, I, p. 73.

4. *Ibid.*, II, p. 103.

5. *Ibid.*, II, p. 36.

l'*entelecheia*<sup>1</sup>. On a déjà indiqué dans quelle mesure Nietzsche s'oppose précisément à la tradition aristotélicienne. Que, dans sa dissolution critique de ce legs, il lui faille prendre celui-ci précisément comme orientation, qu'il retombe lui-même parfois dans ce qui a été surmonté, doit être incontesté. Mais que finalement la forme caractéristique que le concept nietzschéen de volonté expérimente, dans son élaboration la plus tranchante, n'ait plus rien de commun avec les déterminations aristotéliciennes évoquées devrait ressortir suffisamment de ce qui a été montré.

La thèse de Heidegger, selon laquelle la volonté de puissance serait « toujours volonté essentielle », « jamais le vouloir d'un individu, d'une réalité »<sup>2</sup> doit être catégoriquement contredite. Certes, dans les faits, cette volonté n'existe jamais comme une volonté seule, isolée, mais seulement dans la multiplicité de volontés en relation d'opposition mutuelle. Mais d'un autre côté subsiste un problème. Les volontés de puissance n'apparaissent certes pas de façon isolée mais pourtant, de par leurs relations mutuelles, elles tirent leur puissance d'elles-mêmes. Mais alors, que sont-elles en elles-mêmes ? Cette question se pose encore de façon plus aiguë si l'on songe que pour Nietzsche elles représentent le donné ultime. Elles ne proviennent pas d'un principe métaphysique, pas plus qu'elles ne se laissent déduire de la totalité du monde. Tant il est vrai que ce sont elles qui constituent la mer en soi déferlante, le monde selon la vision nietzschéenne<sup>3</sup>. Elles ne peuvent être ni atomes ni substances : leur destruction tout comme celle de leurs concepts voisins est, comme cela a été montré, ce à quoi s'efforce Nietzsche. La question : « Qui veut la puissance ? »<sup>4</sup> est absurde si par elle on s'interroge sur un support ultime de la volonté de puissance. Mais alors, qu'est-ce que cela doit être, ce qui tire de soi sa puissance ? « Il n'y a pas de volonté : il y a des points de volonté qui, continuellement, accroissent ou perdent leur puissance », écrit Nietzsche<sup>5</sup>. Dans le même texte, il parle de « monades » : on pourrait naturellement ne parler d'elles, comme des atomes, que « relativement », parce qu'on pose toujours ainsi « un monde permanent plus grossier ». Effectivement, les « points de volonté » de Nietzsche rappellent surtout les « points métaphysiques » (*en*

1. *Ibid.*, I, p. 73-78.

2. *Ibid.*, I, p. 73.

3. *FP* juin-juillet 1885, 38 [12] ; *KSA*, 11, p. 610-611.

4. *FP* printemps 1888, 14 [80] ; *KSA*, 13, p. 260.

5. *FP* novembre 1887 - mars 1888, 11 [73] ; *KSA*, 13, p. 36-37.

*français dans le texte*) immatériels de Leibniz. De même, ses remarques sur le « *perspectivisme* qui rendrait chaque centre de force – et pas seulement l’homme – capable de » construire « tout le reste du monde à partir de soi »<sup>1</sup> font penser à la monadologie leibnizienne. On ne doit, bien sûr, pas surestimer cette parenté. Les monades de Nietzsche ne sont ni constantes ni « sans fenêtres », ni des « entéléchies » au sens de Leibniz. Même si, pour Nietzsche, « *le monde le plus petit est le plus durable* », il n’est pourtant pas éternel<sup>2</sup>. Aller jusqu’à reconnaître à la fin à sa volonté de puissance une substantialité (au sens leibnizien) est donc à proscrire. Le « combat des atomes » conduirait, « en présence de certaines différences de forces », à ce que « deux atomes ne fassent qu’un ». À l’inverse, on pourrait affirmer que « un devient deux si l’état intérieur opère une désagrégation du centre de puissance »<sup>3</sup>. Ce qui tire de soi la puissance est donc soi-même une continuelle modification, construction ou diminution de puissance. La pensée nietzschéenne de la multiplicité des volontés de puissance ne présuppose aucune unité fixe. Le donné ultime philosophique, auquel Nietzsche aboutit, n’est jamais un donné ultime factuel (quantitatif) : chaque quantum de volonté de puissance peut non seulement croître, mais aussi toujours décroître, non seulement s’incorporer de nouveaux quanta, mais aussi se détruire toujours davantage.

Mais à la question de savoir ce qui rassemble et maintient, mais aussi dilue les organisations de volontés de puissance, sans cesse en train de se modifier, l’ultime réponse est : ce sont des oppositions qui rendent possibles toutes les agrégations ainsi que toutes les désagrégations, non seulement les oppositions qui sont immanentes à une organisation, mais encore celles qui la combattent « de l’extérieur », à partir d’une autre organisation. La volonté de puissance nécessite l’opposition qui, bien sûr, ne peut être elle-même que volonté de puissance. *C’est l’opposition qui fait la volonté de puissance.*

Wolfgang MÜLLER-LAUTER.

1. *FP* printemps 1888, 14 [186] ; *KSA*, 13, p. 373. Le *perspectivisme* de Nietzsche n’entre pas en conflit avec la pensée du flux continu de tout ce qui survient. Nous devons penser « la totalité du monde organique » comme « des chaînes d’êtres avec autour d’eux de petits mondes imaginés » (*FP* avril-juin 1885, 34 [247] ; *KSA*, 11, p. 503).

2. *FP* novembre 1887 - mars 1888, 11 [73] ; *KSA*, 13, p. 36.

3. *FP* automne 1885, 43 [2] ; *KSA*, 11, p. 701. Consulter également : *FP* automne 1887, 9 [151] ; *KSA*, 12, p. 424 ; *FP* automne 1885 - automne 1886, 2 [68] ; *KSA*, 12, p. 92 ; *FP* août-septembre 1885, 40 [8] ; *KSA*, 11, p. 631-632.