

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE TRIANGLE CONCEPTUEL DU ZARATHOUSTRA
DE NIETZSCHE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ALEXANDRE LEBOEUF

DÉCEMBRE 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À Mélanie, Noémie et Émilie, mes trois lumineuses amours. Car sans elles, cette «volonté de puissance» qui m'anime ne saurait s'émerveiller autant face aux beautés du monde. À Georges Leroux, une source d'inspiration intarissable et une véritable pièce royale sur l'échiquier philosophique. Comment seulement pourrais-je te suivre? À Jacques Aumètre qui, patiemment et brillamment m'a supporté tout au long de ce cheminement par ses réflexions éclairantes et ses commentaires avisés. Je ne saurais lui dire combien il m'a été précieux. Merci à vous.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
INTERPRÉTATION DU DISCOURS «DES TROIS MÉTAMORPHOSES»	17
CHAPITRE II	
LE CONCEPT DE VOLONTÉ DE PUISSANCE	31
2.1 Contexte et positionnement face à la « mort de Dieu »	33
2.2 Définition du concept	39
2.2.1 Principes «externe» ou «interne» et dépassement du mécanisme scientifique	40
2.2.2 <i>Physiologie de la Volonté de puissance</i> de Wolfgang Müller-Lauter	43
2.2.3 La volonté de puissance dans <i>APZ</i>	57
CHAPITRE III	
LE CONCEPT D'ÉTERNEL RETOUR	63
3.1 Contexte et positionnement face à la «mort de Dieu».....	63
3.1.1 L'éternel retour linéaire	65
3.1.2 L'éternel retour répétitif	66
3.1.3 L'éternel retour linéaire et répétitif	68
3.1.4 Conclusion : les modèles variés d'éternel retour	71
3.2 La tension des perspectives cosmologique et psychologique.....	73
3.3 L'éternel retour dans <i>APZ</i>	80
3.4 L'éternel retour et la volonté de puissance : opposition ou complémentarité ?	87
CHAPITRE IV	
LE SURHUMAIN ET LA TRIANGULATION CONCEPTUELLE	90
4.1 Contexte et positionnement face à la «mort de Dieu».....	91
4.2 Le surhumain dans <i>APZ</i>	92
4.2.1 Références multiples au concept de surhumain dans <i>APZ</i>	92
4.2.2 Surhumain ou surhomme ?.....	95
4.2.3 Du dernier humain au surhumain	96
4.2.4 Le surhumain : concept vide ou projet ?.....	98
4.3 L'univers du surhumain et la mise en place d'un cadre conceptuel cohérent.....	99
CONCLUSION	109
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	116

Résumé

Proposer une interprétation de l'œuvre de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra* en soulignant la richesse et la complexité de la réflexion philosophique qui y est développée, voilà l'objectif central de ce mémoire. C'est à partir d'une compréhension initiale de l'idée de «mort de Dieu» que sera abordé le thème de la liberté en regard du projet nietzschéen de la surhumanité. Maintenant que nous sommes délivrés de l'emprise téléologique, que notre univers humain n'est plus ordonné selon un projet fixe et absolu, comment pouvons-nous satisfaire notre appétit de liberté tout en favorisant l'essor d'une vie noble, grande et dansante?

L'ensemble de cette réflexion aura donc comme principale tâche d'éclairer l'*Ainsi parlait Zarathoustra* en expliquant de quelle manière cette œuvre est la mise en place et en forme d'une interprétation originale du monde que l'on pourrait nommer univers du surhumain. Une interprétation originale de l'univers prenant comme point de départ cette effroyable «mort de Dieu», puis s'épanouissant à travers les multiples rencontres des concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain. Ainsi, en tant que tentative de dépassement de la «mort de Dieu» et renversement du monde, chacun de ces concepts centraux produit une lumière philosophique unique, mais, du même coup, éclaire les autres en mettant en place un réseau conceptuel triangulaire. Dès lors, la réponse de Nietzsche au déicide prend l'allure de cette créature à trois têtes qui, en s'imposant comme interprétation originale du monde, pave la voie au mystérieux surhumain.

Travaillant sur la base de concepts problématiques et de compréhensions multiples, parfois contradictoires, cette réflexion, en débutant par une brève introduction du triangle conceptuel en action dans le discours «Des trois métamorphoses», se concentrera en grande partie à présenter et à discuter des différentes interprétations pertinentes des trois grands concepts centraux de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain. Ainsi, tout en définissant chacun de ces concepts, un éclairage sera porté vers les deux autres, dévoilant alors, progressivement, l'interprétation psycho-éthique résultant de leurs rencontres nombreuses. Finalement, c'est à la présentation d'un univers complexe et cohérent, l'univers du surhumain, que je convie le lecteur.

Introduction

Comment s'articule la conception nietzschéenne de la liberté dans son rapport conflictuel avec l'annonce de la « mort de Dieu » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ? En d'autres mots, comment à la catégorie de l'Être en tant que vecteur suprême de toute signification, Nietzsche substitue-t-il les notions plus ambiguës de vie et de liberté ? Voilà la question importante et difficile qui ouvrira cette présente réflexion.

« Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux — qui essuiera ce sang de nos mains ? Quelle eau pourra jamais nous purifier ? Quelles solennités expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande... »¹

Une entreprise meurtrière humaine, peut-être même trop humaine, opposée à une hégémonie divine sans limite; la destruction du Créateur divin opposée à l'asservissement des êtres créés. Aux adorateurs de l'absolu qui, défiant tantôt un Dieu fictif vénéré à la fois comme démiurge, protecteur et ordonnateur suprême, tantôt des valeurs se cristallisant en normes intouchables, voire en lois divines, Nietzsche explique l'humaine nécessité de la « mort de Dieu » en enseignant, dans son *APZ*², sa conception de la structure universelle de l'être (en référence à l'ontologie), sa perspective de la liberté et, surtout, son interprétation du dynamisme vital de l'humain prenant place dans cet univers en constant mouvement, en continuel bouleversement. C'est effectivement en annonçant haut et fort le déclin de l'Absolu qu'il envisage, au-delà d'une sévère critique des modèles absolutistes et dualistes, deux univers nouveaux succédant au règne de l'univers de l'Un : premièrement, l'univers de l'humain en tant que premier stade d'une humanisation du monde et, plus

¹ NIETZSCHE, F., *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982, L.III, § 125, p.150

² *Ainsi parlait Zarathoustra* sera dorénavant présenté comme *APZ*; *Le Gai Savoir* sera pour sa part désigné par l'abréviation *GS*; *La volonté de puissance* identifiée comme *VP1* et *VP2*; *Par-delà bien et mal* deviendra *PDBM*; *Fragments posthumes sur l'éternel retour* sera nommé *FPÉ*; *L'Antéchrist* sera abrégé en *AC*; Les *Œuvres philosophiques complètes* seront présentées comme *OC5*, *OC6* et *OC7*; Les *Œuvres* (Robert Laffont) seront, finalement, désignées comme *OE*. Notons également qu'afin de simplifier les nombreuses notes en bas de page, des abréviations seront proposées pour l'ensemble des titres fréquemment cités.

fondamentalement, l'univers du surhumain en tant que dépassement du monde trop fragile de l'humain et transfiguration complète de l'univers de l'Un. Ainsi, ce moment profond de la pensée de Nietzsche ne saurait être un refus, Nietzsche détient une raison positive de refuser, une alternative qui lui permet de fonder son acerbe critique, voire sa violente déconstruction. À ce titre, celui qui revendique «une philosophie à coups de marteau» doit être compris à la fois comme celui qui détruit et comme celui par qui passe la reconstruction. Par ailleurs, prenons note que notre préoccupation principale se rapportera davantage au second univers, c'est-à-dire à l'articulation de la liberté au sein de l'univers du surhumain à travers la mise en place d'une perspective psycho-éthique ou, pour le formuler de manière plus générale, d'une possibilité nouvelle d'interprétation psycho-éthique du monde.

Tout au long de cette réflexion, je traiterai donc de la problématique engagée par la pensée lourde de la « mort de Dieu » annoncée dès le prologue d'*APZ* et m'efforcerai d'expliquer les enjeux et alternatives de ce déicide en proposant une analyse rigoureuse de sa construction philosophique. Pour le moment, je débiterai cette entreprise prudemment en explorant, à titre de préambule, quelques considérations préalables. Qu'entend Nietzsche au juste par cette idée de « mort de Dieu » dans *APZ*? Y a-t-il une cohérence philosophique suffisante au sein d'*APZ* qui nous permettrait de le considérer comme une réflexion philosophique pertinente? Dans un deuxième temps, j'exposerai, de manière claire et détaillée, mon hypothèse de travail s'articulant selon deux dimensions.

Considérations préalables

Dès l'ouverture d'*APZ*, en fait au commencement même du prologue, Nietzsche affirme la perspective de la « mort de Dieu » puis annonce, en tant qu'alternative libératrice au malaise inévitable engendré par cette brusque transition métaphysique, l'enseignement du surhumain : « Je veux apprendre aux hommes le sens de leur existence : qui est le surhumain, la foudre issue du sombre nuage humain. »³ À l'affaiblissement, voire la destruction de l'humain, par sa soumission totale à une autorité absolue fictive, Nietzsche entend opposer la destruction des contraintes entravant la pleine expression de la créativité

³ NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, 1972, prologue §7, p.18

et de la liberté humaine. À l'intransigeance et l'inflexibilité d'un *télos* divin ou d'une rationalité divinisée, il oppose le devenir de la volonté de puissance et la perspective surhumaine d'une libération, d'une mise en chantier du surhumain en tant que dépassement de l'humain.

Cependant, que signifie, philosophiquement parlant, cette « mort de Dieu » pour Nietzsche ? Parce qu'après tout il n'est pas le premier à utiliser cette provocante formule. Par ailleurs, quelle est, dans *APZ*, sa compréhension de cette puissante proposition ? De quelle manière l'enseignement de Zarathoustra représente-t-il, en tant que changement radical des valeurs, que transvaluation, une réponse originale et cohérente au moment quasi-chaotique du « Tout est permis » provoqué par cette divine disparition ? Comment s'organise l'univers psycho-éthique du surhumain en tant qu'alternative au règne des absolus ?

La « mort de Dieu »

Qu'entend Nietzsche par « mort de Dieu » dans *APZ* ? Avant toute interprétation, prenons acte de cet énoncé nietzschéen. Ainsi, nous sommes en présence d'une affirmation qui n'a rien, du moins en apparence, d'hypothétique. Zarathoustra la proclame d'ailleurs comme une évidence n'ayant besoin d'aucune forme de démonstration. « Mais quand Zarathoustra fut seul, il parla ainsi à son cœur : "Serait-ce donc possible ! Ce vieux saint dans sa forêt, il ne l'a donc pas encore appris que Dieu est *mort* !" »⁴ À ce titre, nous pourrions impulsivement situer cette affirmation dans la suite des étapes du développement de l'athéisme contemporain et, du même coup, limiter notre champ d'investigation à l'enquête sociologique trouvant son intérêt dans l'analyse du développement et du déclin des croyances religieuses en Occident. Une telle lecture, de par sa banalité, non seulement appauvrit la réflexion de Nietzsche, mais la déracine de son projet global. Car, il ne faut pas le négliger, pour Nietzsche, il n'y a pas de fait. Tout est de l'ordre de l'interprétation. La « mort de Dieu » est, à ce niveau, non pas un simple fait historique, mais bien une manière d'interpréter l'avenir de l'humanité.

⁴ *Ibid.*, p.7

Revenons tout de même à l'énoncé donné dans son apparente simplicité. Littéralement, l'affirmation de Nietzsche propose la « mort de Dieu » comme disparition, en l'occurrence le meurtre, d'un être suprême, si ce n'est de l'Être suprême par excellence. Par le déicide accompli, Dieu ne peut dorénavant prétendre être la source fondamentale de nos normes éthiques ou morales, non plus l'instigateur éclairé d'éventuels projets téléologiques. Il n'est plus reconnu ni comme l'origine, ni comme le moteur assurant le bon fonctionnement du monde. C'est l'absolu représenté par la figure unique de Dieu tout-puissant qui est alors dévasté, qui tombe en ruine et qui est appelé à disparaître totalement.

Par ailleurs, la lecture de l'énoncé nietzschéen propose également l'idée d'un rejet de l'ordre cosmologique traditionnellement attaché à l'idée du Dieu. Ainsi, la « mort de Dieu » en tant qu'expression symbolique, donne à penser que l'humain ne participe plus et, donc, ne devrait plus croire à un dualisme positionnant l'intelligible au sommet d'une hiérarchie condamnant le sensible à l'insignifiance, par le simple fait qu'il ne peut plus concevoir que cet ordre soit même possible. Nietzsche délaisse ainsi cette ancienne croyance à un *chorismos* ontologique et épistémologique et, par là même, rejette l'ensemble des valeurs absolues en tant que telles, c'est-à-dire la croyance selon laquelle il existe un système normatif totalement objectif et universel.⁵ L'humain n'est plus sous la tutelle d'un Créateur guidant raisonnablement l'existence de sa créature selon sa propre nature et ses propres désirs. La volonté divine se retrouve déplacée vers l'humain lui-même. L'humain étant maintenant son propre tuteur, il agit selon sa propre volonté, dans un monde qui n'est plus conçu comme modelé par une puissante main extérieure, transcendante.

Dans une perspective philosophique, l'énoncé de Nietzsche signifie plus encore, mais surtout, nous l'avons précédemment noté, n'est certainement pas pour lui de l'ordre du fait acquis. Par-delà l'anecdote du déicide, Nietzsche laisse entrevoir une importante rupture épistémologique, ainsi que l'acte de naissance de l'humain libéré. Dans cet ordre d'idées, le sacrifice de Dieu ouvre la voie, à travers la réflexion philosophique d'esprits libres, à une radicale déconstruction du système métaphysique : la catégorie de l'être se voit remplacée par une conception de la vie. Il ne suffira donc pas de nier le monde fini et déterminé, comme le dit Hegel, pour aboutir à un monde infini et indéterminé, non plus de

⁵ Il est à noter que cette croyance en un système normatif totalement objectif et universel survit à Dieu comme transcendance humaine survivant à la transcendance divine, tout aussi objective et universelle. La destruction nietzschéenne de ce système exigera, en plus de la « mort de Dieu », la transfiguration menant le simple humain vers le surhumain.

persister à penser Dieu sur le mode de l'alternative : « il est ou bien il n'est pas ». Ce qui revient à dire que nous ne sommes pas, avec Nietzsche, en présence d'un simple moment du développement de l'athéisme contemporain, d'une vulgaire et infertile négation de Dieu. L'énoncé de « la mort de Dieu » offre plutôt comme avenue que l'on doit s'extraire du cadre de l'athéisme simple pour penser de manière originale le projet à venir. Après tout, l'athéisme simple n'échappe pas au cadre métaphysique prenant Dieu ou la catégorie de l'être comme référent. Avec la « mort de Dieu », l'entreprise nietzschéenne entend bien sortir de ce cercle métaphysique en envisageant une libération de l'humain et une modification en profondeur de son mode de penser et d'interprétation du monde.

C'est en tant que libération que cette « mort de Dieu » conduit à une déconstruction métaphysique. Dans ce sens, elle est déconstruction d'un système de valeurs prenant le bien et le mal comme code de référence permettant le jugement des choses humaines. De plus, en n'étant plus considérée comme événement factuel, la « mort de Dieu » devient quelque chose que l'on doit s'approprier constamment. Tant que Dieu est cet en-soi métaphysique qui s'impose à l'humain, la question de la signification et, par le fait même, la possibilité de l'interprétation, ne peut être posée, puisque le sens est imposé. Il est donc nécessaire, pour Nietzsche, d'opérer cette transition qui permettra enfin de se préoccuper de la signification de l'existence humaine, de ne plus la recevoir comme une prédétermination. En somme, la « mort de Dieu » en tant que libération de l'en-soi conceptuel implique cet acte de naissance de l'humain libéré. Un acte de naissance devant s'inscrire dans le devenir, à travers une réalisation toujours en chemin. Maintenant, l'humain peut se questionner lui-même. Maintenant, la « mort de Dieu » résonne à nos oreilles humaines telle une proposition dramatique : « La formule "Dieu est mort" n'est pas une proposition spéculative, mais une proposition dramatique, la proposition dramatique par excellence. »⁶

Sans trop anticiper sur les conséquences générales de cette disparition du référent absolu, je conclurai cette première considération préalable en soulignant tout de même que cette « mort de Dieu » mène inévitablement à un moment assez angoissant au cours duquel le nihilisme devient roi et ouvre grand l'horizon à un relativisme philosophique et éthique

⁶ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige, PUF, 1998, p.175

extrême : le « Tout est permis ». Nietzsche le souligne habilement dans le passage du *Gai savoir* précédemment cité : le déicide entraîne la perte de ce que l'humain possédait de plus sacré et de plus puissant, l'humain se voit arraché à une force organisatrice hors pair, fût-elle une fiction, il en perd l'essence donnée de son être, il se retrouve sans autre repère que lui-même. Que faire à partir de ce moment d'angoisse et d'incertitude ? Où allons-nous ? Comment nous y rendre ? Le deuil d'un moteur si important laisse un profond vide, un abîme, cela est indéniable. Sommes-nous en mesure de le combler ? Sommes-nous aptes à repositionner l'humain au sein de cet univers métamorphosé, à saisir les limites et possibilités réelles de notre entendement, de notre compréhension du monde, à restructurer nos systèmes de valeurs ?

La question de la cohérence philosophique d'APZ

Existe-t-il un système philosophique au sein d'APZ ? Y a-t-il une structuration philosophique suffisante nous permettant d'identifier clairement une réponse à la question de la liberté humaine rendue possible par le retrait de l'absolu ? Répondre sérieusement à ces deux questions exige que l'on définisse, tout d'abord, ce que l'on entend par cette notion même de système philosophique. Car, en effet, il n'existe pas quelque chose comme une forme unique à l'intérieur de laquelle devrait se déployer l'appareil conceptuel du penseur. Il n'existe pas de cadre rationnel fixe et indépassable qui instaurerait une norme absolue en matière de réflexion. Par la suite, une réponse rigoureuse exigera que l'on considère APZ dans son ensemble, comme un tout, et non pas de manière décomposée tel un organisme mort disséqué laborieusement morceau par morceau.

Alors, qu'a-t-on devant les yeux sinon un ensemble de textes épars, un regroupement d'aphorismes, des envolées lyriques et critiques, un parcours narratif plus qu'original ? L'auteur lui-même annonce-t-il un système ? Loin de là, il en rejette radicalement la logique, infertile et anti-philosophique, selon lui.

Qu'est-ce, au juste, qu'un système philosophique ? Disons, tout d'abord, qu'il s'agit immanquablement d'une construction théorique que met en place la raison du penseur en s'interrogeant sur un sujet donné. Un système se développe à partir d'un ensemble de propositions, d'axiomes, de principes et d'intuitions formant un tout cohérent. Nous

pourrions également évoquer que le système est un ensemble de méthodes, de procédés organisés afin d'assurer une fonction précise, en vue d'une fin déterminée. En d'autres mots, un système philosophique se présente, dans son sens le plus large, en tant qu'organisation regroupant des objectifs, des outils conceptuels et des méthodes visant à réfléchir sur un sujet donné. Ainsi, pour le décrire en termes clairs, un système devrait se développer à partir d'une problématique initiale : l'objectif principal sera alors de traiter cette problématique (confirmer ou infirmer une prise de position par rapport à cette problématique) ou de la reconnaître comme aporie. Par la suite, il prendrait forme en exposant et en utilisant une ou des hypothèses, un appareil conceptuel et des arguments : voilà les outils nécessaires afin de prendre position face à la problématique initiale et d'ouvrir la voie à une réponse nouvelle et originale. Finalement, le système se structurerait et se déploierait pleinement par la mise en place d'une approche rationnelle cohérente : la méthode envisagée dirige et encadre la réflexion, donne une cohésion à l'ensemble de l'entreprise.

Y a-t-il alors quelque chose comme un système philosophique au sein d'APZ ? Selon moi, la réponse à cette interrogation ne laisse planer aucun doute, APZ est une réflexion philosophique cohérente et structurée : ma présente tâche sera d'ailleurs d'exposer cette cohérence de la réflexion nietzschéenne face à la problématique initiale de la « mort de Dieu » et d'expliquer qu'il existe un réseau de liens importants entre les concepts centraux, que je ne prétendrai pas être un système fort, se déployant à travers un univers philosophique complexe. En d'autres mots, mon objectif sera de démontrer qu'au-delà des tensions et contradictions apparentes, du style métaphorique d'accès difficile, du caractère explosé de la pensée, un rapport clair entre les concepts centraux habite ce texte « Pour tous et pour personne ». Quelle est la nature exacte de ce réseau conceptuel d'APZ et quelle est son originalité ?

Voici pour l'instant deux propositions. Fier porte-étendard de l'idée que la pensée de Nietzsche donne forme à une systématité ouverte, Gilles Deleuze qualifiait l'ordonnance de l'œuvre, avec humour et profondeur, de « chaos-errance ». Ainsi, selon lui, la recherche nietzschéenne accepte une méthodologie de la contradiction, du détour, du retour sur elle-même, de l'avancement et du recul, des cheminements qui sondent pour le plaisir de sonder, qui explorent non pas pour trouver, mais pour se comprendre comme chercheur. De manière moins métaphorique, mais selon la même ligne de pensée, Karl

Löwith traite le système de Nietzsche sans faire référence au concept commun de système, mais en désignant plutôt une construction philosophique ordonnée autour d'un désordre interne. Ainsi, Löwith écrit : « La philosophie de Nietzsche n'est ni un système fermé et cohérent ni une multitude d'aphorismes indépendants les uns des autres : c'est un système en aphorismes. »⁷

Si je comprends bien ces deux propositions et me permets d'en faire une brève critique en regard de leur pertinence face à mon actuelle entreprise, nous devons saisir qu'avec la « mort de Dieu » nietzschéenne, la philosophie veut retrouver enfin sa vocation première, dont la nature antique est de l'ordre du questionnement et de l'émerveillement. En se libérant des entraves du référent métaphysique qui lui donnait l'assurance de l'invariable et de l'inamovible, la philosophie se laisse emporter par les courants imprévisibles du devenir où tout est question et interrogation, où tout doit être interprété parce que tout est en continuel mouvement. Voici l'humain exposé à la fragilité du monde, aussi bien qu'à sa propre fragilité, qui le pousse irrémédiablement en avant de lui-même. Seul l'individu humain peut produire ponctuellement de la signification, interpréter le monde en lui donnant un sens. Alors, existe-t-il un système (ou systématisme ouvert) nietzschéen pour autant ? La démonstration de ce système me semble bien audacieuse et non nécessaire à mon travail puisqu'il suffit, à mon humble avis, d'exposer et d'apprécier le réseau conceptuel en place afin de juger de la pertinence de son œuvre philosophique et non pas de rechercher inlassablement une structure forte que l'auteur lui-même n'aurait pas annoncée.

Délaissons maintenant cette deuxième considération préalable puisque nous devons progresser davantage, c'est-à-dire dépasser l'intuition d'un système, d'un réseau conceptuel ou encore le mot d'esprit d'un commentateur, aussi prestigieux soit-il. Bien ! J'exposerai immédiatement mon hypothèse de travail et amorcerai d'un même souffle ma véritable entreprise.

⁷ LÖWITH, Karl, *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*, trad. Anne-Sophie Astrup, Pluriel, Calmann Lévy, 1991, p.19

L'univers du surhumain : hypothèse de travail

La « mort de Dieu » comprise dans toute sa complexité, c'est-à-dire comme transmutation des valeurs, comme bouleversement épistémologique, comme modification radicale du cadre cosmologique, mais par-dessus tout comme nouvelle disposition psychologique et éthique de l'humain interprète du monde, laisse entrevoir, du moins temporairement, un abîme considérable tant pour l'humain que pour l'univers dans son ensemble. L'assurance absolue de l'ordre des choses n'est plus acceptable, n'est plus crédible. Pire, cet ordre rassurant est maintenant conçu comme une menace à un projet de libération visant à faire de l'humain un réel créateur. Les possibilités de la vie ne sont plus fournies à travers l'acte de création d'un quelconque démiurge. L'humain n'est plus désormais créature, le mouvement de l'existence n'est plus dicté et parachevé, c'est maintenant la « vie » elle-même qui devient maîtresse de son existence. L'humain, par le fait même, est appelé à devenir sculpteur de sa réalité. Il doit se faire créateur de sens et assumer cette nouvelle immanence dans ses rapports au monde puisque le grand Créateur n'est plus et qu'avec sa disparition est menacée la conception du Dieu transcendant et du Créateur *ex nihilo*. Ce déicide est possibilité de devenir complètement autre, nouveau, créatif. C'est une nouvelle liberté d'agir selon des normes nouvelles et humaines, de rechercher des valeurs humaines, de contempler l'univers d'un œil humain, sans honte ni remord. Mais comment agir librement ? Sur quelles bases nouvelles devons-nous réfléchir et interpréter le monde ? Comment éviter le gouffre d'un relativisme chaotique ? Est-ce que tout est désormais permis ? Tel un funambule au-dessus d'un précipice, guettant sans cesse toute faute pouvant entraîner la chute et en même temps toujours sur sa voie, l'humain doit parcourir seul le chemin qu'il se tracera. « Il est temps que l'homme se propose un but. Il est temps que l'homme plante le germe de son espérance la plus haute. » « Je vous le dis : il faut porter en soi le chaos, pour être capable d'enfanter une étoile dansante. »⁸ La « mort de Dieu » n'est qu'un point de départ, de nouveau départ.

C'est à la « mort de Dieu » que répond la réflexion philosophique d'APZ, plus spécifiquement l'enseignement du surhumain prodigué par Zarathoustra. En effet, c'est à partir de la perspective de l'univers du surhumain que Nietzsche va combler le manque créé par le déicide et ainsi éviter, pour ceux qui supporteront la charge d'un tel projet, l'absurde

⁸ NIETZSCHE, APZ, p.23

relativisme. Ainsi, la structure de la pensée mise en place à travers la création de l'univers du surhumain dévoile une prise de position ontologique, mais, surtout un positionnement de l'humain dans son univers, face à la vérité devenue interprétation et face à lui-même, ou plutôt à la possibilité de se dépasser. Parce que ce que l'on ne peut, finalement, que voir le monde d'un œil humain, c'est à son univers que nous devons porter attention. Dans ce sens, il faut comprendre l'expression « univers du surhumain » comme un univers projeté par l'humain et pour le surhumain et non comme quelque chose qui lui serait totalement étranger à l'humanité ou à la surhumanité : l'univers du surhumain est une nouvelle perspective. Par ailleurs, cette mise en forme de l'univers du surhumain encadre l'ébauche d'un critère de jugement psycho-éthique favorisant une nouvelle interprétation créatrice. La « mort de Dieu » est, à ce titre, le fondement du projet philosophique d'APZ de transvaluation de toutes les valeurs. Mon hypothèse de travail se présente alors comme suit :

En dépassement de la problématique « mort de Dieu », Nietzsche développe une conception originale de la liberté humaine qui s'articule de manière cohérente au sein du APZ en prenant la forme d'une nouvelle interprétation de l'univers : la perspective du surhumain. Celle-ci se structure sur la base d'un réseau complexe de liens unissant, entre autres, les trois concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain. Trois concepts qui, selon l'analogie les comparant aux dimensions physiques, se superposeraient les unes aux autres en exposant un univers multidimensionnel dans lequel la complexité des rapports donne naissance à des possibilités sans cesse nouvelles. Trois concepts qui, toujours selon la même analogie, joueraient le rôle de forces motrices en éclairant de nouvelles réalités de par leur fondement propre, mais aussi à travers leurs rencontres nombreuses. Nous sommes loin d'une simple critique qui prendrait racine sur l'énoncé du déicide afin de simplement nier, détruire ou refuser l'absolu de Dieu. Nous sommes plutôt face à une volonté d'affirmer, de dire oui à la vie. Dans ce sens, c'est la volonté de créer et de se créer soi-même qui, pour Nietzsche, donne une valeur aux choses, aux êtres et aux actes. En d'autres mots, c'est à partir du réseau de liens unissant ces trois concepts que se déploie l'enseignement du surhumain en tant que réflexion philosophique globale et projet d'interprétation totale de la vie.

Dans le même ordre d'idées, mais en délaissant cette fois l'explication métaphorique, mon hypothèse que je nommerai triangle conceptuel veut apporter un

éclairage à une question principale : à savoir si il y a une cohérence au sein d'APZ, ainsi qu'à quatre sous-questions : (1) Comment s'organise de manière générale cet univers du surhumain ? (2) De quelle manière assure-t-il une alternative pertinente au règne de Dieu ? (3) Quel nouveau critère de jugement l'univers du surhumain offre-t-il en remplacement des valeurs morales axées sur le dualisme bien/mal ? (4) Quelle est la position de l'humain au sein de cet univers ? Voici donc, en référence à la question principale et aux sous-questions, mon hypothèse principale et mes quatre sous-hypothèses : APZ présente une cohérence interne s'articulant autour de la rencontre (réseau de liens) des trois concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain. À partir de ce cœur que je nomme triangle conceptuel se structure un univers du surhumain transfigurant l'ancien dualisme métaphysique dans lequel tout humain se trouvait être une créature déterminée par une volonté transcendante en un perspectivisme au sein duquel l'humain peut maintenant, en favorisant son dépassement, envisager une immanence de la volonté de puissance dans un univers où la liberté est possible. De plus, loin de sombrer dans un « Tout est permis » caractérisé par un relativisme total dans lequel règnerait seule la suspension sceptique du jugement et où toute action serait acceptable, ou bien de revenir à une forme modifiée du dualisme métaphysique, l'ouverture que permet le triangle conceptuel, bien que modeste, conduit vers la fondation d'une nouvelle éthique surhumaine à mille lieux des éthiques fondées sur les vérités absolues ou les postulats indémontrables.

Par ailleurs, afin de clarifier mon hypothèse davantage, attardons-nous maintenant au rôle spécifique de chacun des concepts visés au sein de cet univers du surhumain, dans sa relation particulière à cette nouvelle perspective libératrice. Par la suite, envisageons une explication du rôle du triangle conceptuel pour l'interprétation de cet univers surhumain.

En quoi, tout d'abord, le concept de volonté de puissance permet-il la mise en forme de cet univers libérateur ? Quelle alternative philosophique Nietzsche nous propose-t-il par ce recours conceptuel ? De quelle manière pouvons-nous déjà entrevoir ce réseau de liens entre les concepts ? Disons-le simplement, le concept de volonté de puissance est une interprétation de la catégorie classique de l'être. Ainsi, l'être lui-même est pour Nietzsche volonté de puissance, non pas en ce sens que toute chose voudrait la puissance, mais parce que toute chose est une puissance qui veut, qui veut nier ou affirmer, s'abriter ou se développer, se dépasser ou se laisser aller. En fait, la réalité la plus profonde des êtres est qu'ils doivent être considérés comme des ensembles de forces et non comme des objets

fixes et immuables. Ainsi, la volonté de puissance se présente également comme une clef d'interprétation et d'évaluation : comprendre une chose, c'est y discerner une ou des volontés de puissance ; et cette chose a, ou non, de la valeur selon le degré de volonté de puissance qui s'y exprime. Ainsi, à travers une analyse limitée de ce concept de volonté de puissance, nous remarquons déjà une certaine transfiguration de l'ontothéologie. Le rapport être/volonté se voit renversé : l'Être suprême (ou Être-Dieu) qui, de par sa nature profonde, transmettait sa volonté à sa création est remplacé par une volonté, qui n'existe pas en elle-même, mais en tant que pluralité, guidant toute forme de vie (les êtres) dans son devenir. Du règne de l'Être créateur, nous passons à celui des volontés de puissance des êtres. Au niveau du réseau de liens entre les concepts, du triangle conceptuel en fait, notons pour l'instant que cette volonté de puissance nous éclairera, en partie du moins, afin de bien comprendre l'énergie motrice à la base de l'éternel retour (l'énergie vitale du devenir), ainsi que la motivation profonde de l'humain qui veut se faire surhumain.

Dans un deuxième temps, en quoi le concept d'éternel retour vient-il permettre la mise en forme de cet univers surhumain ? De quelle manière le concept d'éternel retour vient-il prendre place au sein d'un éventuel réseau de liens ? Pour Nietzsche, la « mort de Dieu » consiste, entre autres, dans le rejet du principe cosmologique d'un *télos* transcendant. Le principe téléologique d'un univers recevant de l'extérieur (de manière transcendante) les conditions de son origine et de sa fin ne laisse aucune place au mouvement même de la vie, en d'autres mots à la force créatrice des êtres. Au niveau éthique, cette métaphysique de l'Être imprime de la même manière (à partir de la même substance, mais sous différents modes) son propre désir à chaque moment ou acte de sa création : les choses doivent s'accomplir selon l'intention motrice qui les a engendrées. Le *télos* transcendant marque chaque étape de développement ainsi que chaque être de sa logique et de son désir, de sa volonté unique et de sa puissance.

Dans cet ordre d'idées, la transmutation proposée par l'introduction du concept d'éternel retour est radicale. L'ordre cosmologique, ainsi que l'interprétation éthique du monde se voient renversés, défigurés totalement. Le concept d'éternel retour agit sur les deux niveaux à la fois. Tout d'abord, en écartant le postulat d'une création, il libère de l'embêtant *télos* transcendant et du développement programmé, il permet d'entrevoir l'univers comme une toile vierge ouverte au jeu de la volonté de puissance immanente. De plus, il repositionne chaque être comme perspective unique (et potentiellement surhumaine)

sur ce même univers qui devient du même coup pluridimensionnel, parce que sa réalité profonde réside maintenant dans un rapport complexe de multiples perspectives. Le devenir étant assuré éternellement en tant que réalité profonde de l'univers. Au niveau éthique, le rapport liant les êtres à leur univers est aussi métamorphosé. Dans ce sens, si l'univers en constant devenir n'a pas de but fixé, chaque acte est susceptible d'une interprétation nouvelle et originale selon la perspective de l'être qui le juge ou qui se juge. Le continuel dépassement exigé par la surhumanité est rendu possible. Ainsi, en tant que nouveau cadre cosmologique et éthique, l'éternel retour devient possibilité du jugement autonome⁹, voire même base à un critère de jugement pour le surhumain. Lorsque la réflexion kantienne, malgré ses efforts nombreux de rupture avec le transcendant et l'en-soi, repositionne la philosophie en relation avec l'absolu en fondant son éthique sur des postulats indémontrables, l'approche nietzschéenne, recherchant un dépassement de l'humanisme dans son surhumanisme, placera la philosophie en relation avec le perspectivisme et le subjectivisme en fondant son éthique surhumaine (la perspective surhumaine) sur des hypothèses et des conventions discutables (au sens qu'elles peuvent être débattues).

Dans un troisième temps, en quoi le concept de surhumain permet-il la mise en forme d'une toute nouvelle perspective de l'univers ? En d'autres mots, qu'apporte le surhumain que n'offrait pas déjà l'humain ? De quelle manière le surhumain, en tant que concept central, s'insère-t-il dans le triangle conceptuel ? Le surhumain propose comme dépassement principal la valorisation de son propre point de vue sur le monde. Son regard est à la fois une contemplation amusée, mais également une interprétation. Nietzsche le signale à plus d'une reprise et avec le plus grand sérieux : notre compréhension du monde demeura à jamais science humaine, dans ce sens que notre regard sur le monde donne aussitôt une teinte humaine et subjective au monde regardé. Dans le cas du surhumain, c'est-à-dire lorsque l'interprétation est également création immanente, le rapport s'établissant entre le monde et lui est beaucoup plus complexe. Dans ce sens, le surhumain est par-dessus tout celui qui accepte le monde dans son nouvel état indéterminé, c'est celui qui en comprend le jeu des puissances, qui accepte de se surpasser lui-même et, du même coup, dit oui à la vie. Le surhumain est également celui qui accepte de vivre en maître de ses actes, responsable des conséquences de ses actions, inventeur du sens profond de sa vie. En somme, le surhumain est celui qui rend tangible le renversement, comme l'humain était

⁹ Le terme autonome renvoie ici au terme grec *autonomos* mettant en relation l'individualité et la loi ou norme.

celui qui pliait l'échine sous le poids des commandements divins. Le surhumain permet le déploiement efficient des volontés de puissance et de l'éternel retour et plus encore, il les utilise pour construire un monde nouveau, son monde surhumain.

Finalement, l'avantage du triangle conceptuel pour notre compréhension de l'essence du projet même d'APZ, c'est-à-dire de la mise en forme d'un univers surhumain, réside dans le rayonnement des concepts qu'elle permet. Ainsi, un réseau complexe de liens est formé sur la base des rapports mutuels des concepts centraux (de l'éclairage qu'ils se fournissent les uns aux autres), une logique interne est déployée, nous permettant de préciser la nature de cet univers à la fois physique (en opposition à un système téléologique métaphysique) et psycho-éthique. Dans ce sens, c'est cette tension même entre les interprétations strictement physiques ou cosmologiques et les lectures axées sur une dimension essentiellement psychologique (subjectivisme) qui se voit relâchée, ou plutôt qui trouve son point d'équilibre au niveau de ce que l'on pourrait nommer une interprétation hypothétique psycho-éthique. Une philosophie non pas de l'action, mais en action. Une philosophie ancrée dans un réel immanent et forgeant ce même réel. J'entends par perspective cosmologique ou physique, une explication proposant un ou des principes, extérieurs à l'humain dans ce sens qu'ils n'émergent pas de sa propre volonté, mais plutôt d'une logique universelle qui l'englobe et le détermine, s'imposant à l'ensemble de l'Être comme un cadre fonctionnel indépassable. Cette perspective cosmologique prétend expliquer ce qu'est l'univers en-soi, ce qu'est sa nature essentielle. D'autre part, j'entends par perspective psychologique (ou subjectivisme), une explication se structurant à partir de la vision même de l'humain et en dépit du monde extérieur ou plutôt à partir de l'humain en lui-même vers le monde extérieur. C'est à ce titre, en tant que valorisation du monde à travers le seul regard individuel, que j'utiliserai l'expression perspective psychologique (ou subjectivisme). Finalement, par perspective hypothétique psycho-éthique¹⁰, j'entends une explication pouvant aussi bien prendre une forme cosmologique ou psychologique (ramenant tout à la subjectivité), ou plutôt pouvant se présenter, par moments, comme une tentative de réconciliation des deux tendances présentes dans les efforts de réflexion de Nietzsche aboutissant à un réseau ouvert de réflexion et à un critère de jugement purement fictionnel, mais effectif. Cette dernière perspective ne prétend en aucun temps expliquer la nature d'un univers en-soi, ni exposer les bases d'un système fort, mais ose proposer ce que

¹⁰ Un caractère non-hypothétique renverrait au dogme théorique, à la théorie ontologique ou métaphysique, et ultimement à cette prétention délirante, pour Nietzsche, à l'absolue vérité.

je présenterai comme un critère de jugement éthique et esthétique. Par ailleurs, il est important de préciser la subtile distinction entre la perspective psychologique et celle que je nomme psycho-éthique. Dans ce sens, il faut convenir dès maintenant que cette tripartition des perspectives (cosmologique, psychologique et psycho-éthique) ne présente pas une classification de trois perspectives complètement distinctes, mais plutôt, dans un premier temps, une dualité entre deux catégories, cosmologie et psychologie, et, dans un deuxième temps, une sous-division de la catégorie psychologique entre une vision strictement subjective et une seconde axée sur la subjectivité mais dépassant celle-ci de par une recherche de critère de jugement. Ainsi, il y aurait une perspective psychologique résultant de la « mort de Dieu » qui, sans surmonter le « tout est permis » retomberait dans une forme d'absolutisme inconciliable avec la réflexion nietzschéenne (voir les visions du Devin et du nain). Puis, il y aurait une perspective psychologique qui, désirant dépasser le stade intolérable du « tout est permis », proposerait une sortie partielle de la subjectivité en travaillant à la mise en place d'un critère de jugement éthique favorisant l'appréciation des forces de vie. C'est cette dernière perspective que je nommerai dorénavant perspective psycho-éthique.

En somme, mon hypothèse du triangle conceptuel doit être comprise et développée selon deux dimensions distinctes et complémentaires : 1) comme démonstration d'une cohérence interne de la pensée d'APZ, ainsi que de la dynamique complexe liant les concepts d'éternel retour, de volonté de puissance et de surhumain ; 2) comme prise de position et dépassement de l'absolu transcendant en stipulant que la croyance aveugle dans l'existence d'un tel Dieu, que cette foi n'est en fait qu'une fiction créée de toutes pièces par l'humain, fiction destructrice, nihiliste, prétendant à l'absolue vérité et imposant un *télos* inflexible et une vision métaphysique du monde. De plus, l'univers ou perspective du surhumain (ce qui revient au même) éclairé par le triangle conceptuel se propose, en tant qu'alternative et dépassement, comme une interprétation nouvelle ou fiction interprétative créative, parce qu'elle se reconnaît comme fiction, offrant potentiellement aux humains l'opportunité de se créer un espace de liberté, de jugement autonome et de création de valeur. Donc, tout en insistant sur la complémentarité des trois concepts à la base du triangle conceptuel, nous devons garder à l'esprit cette seconde démarche, probablement l'essentielle au point de vue philosophique, visant à résorber les fortes tensions opposant les interprétations contradictoires dans l'œuvre de Nietzsche. Je proposerai que ce projet de transvaluation, que je nomme univers ou perspective du surhumain, ne pouvant prétendre à

l'absolue vérité du dogme, se limite à être une interprétation valorisant l'effervescence du vivant, particulièrement à travers l'essor de l'humain affranchi d'un *télos* transcendant, d'un cadre théorique fixé, d'une vérité, d'une vision du monde qui ne lui appartient pas en propre.

En ce qui concerne l'approche strictement méthodologique, mon plan de travail sera relativement simple quant à la présentation des différents concepts et, j'ose l'espérer, claire et rigoureuse. Je privilégierai, en effet, une structure de développement divisant en quatre chapitres l'ensemble de ma réflexion, chaque chapitre correspondant alors à un des trois concepts étudiés, à l'exception du premier au cours duquel je tenterai de mettre le triangle conceptuel à l'épreuve du texte nietzschéen « Des trois métamorphoses ». Selon cette division (en excluant le premier chapitre), j'exposerai, dans une suite à la fois répétitive au niveau de la forme et progressive au niveau du fond, mon analyse et interprétation des concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain. Ainsi, chacun des trois moments de cette entreprise se structurera de la manière suivante : a) en situant le concept par rapport à la « mort de Dieu » dans son contexte de création chez Nietzsche, b) en définissant le concept et en soulignant les interprétations contradictoires et problématiques c) en analysant la présence et la compréhension du concept dans l'*APZ*. Dans le cas particulier du quatrième chapitre portant sur le concept de surhumain, mon hypothèse de travail sera alors appliquée pleinement afin de dépasser les tensions et contradictions des chapitres précédents, tout en exposant l'univers surhumain en tant que résultat de ce dépassement.

Par ailleurs, bien que cette entreprise soit entièrement mienne et que j'oserai en plusieurs occasions exposer une interprétation critique personnelle de la pensée de Nietzsche, je considère nécessaire de me référer ponctuellement aux réflexions incontournables de quelques commentateurs, bien que l'accent soit parfois mis sur l'un d'entre-eux. De plus, j'entends travailler en rapport direct avec l'œuvre de Nietzsche et m'y référer autant que faire se peut. Dans ce sens, des titres comme le *Gai Savoir*, la *Volonté de puissance* et les *Fragments posthumes* me semblent essentiels. Bien entendu, *APZ* sera ma référence centrale et le cœur même de ma réflexion. Ainsi, toutes les autres références utilisées le seront en tant que sources complémentaires.

CHAPITRE I
INTERPRÉTATION DU DISCOURS « DES TROIS MÉTAMORPHOSES »

Afin de mettre en action mon triangle conceptuel au-delà du jeu explicatif liant nos trois concepts centraux, attardons-nous dès maintenant à une mise en contexte de mon hypothèse de travail en la confrontant directement à la matière nietzschéenne d'APZ, plus spécifiquement au premier de tous les discours de Zarathoustra : « Des trois métamorphoses ». Discours mystérieux s'il en est un, « Des trois métamorphoses » incite au questionnement, puisqu'en plus d'ouvrir de manière pleinement métaphorique l'ensemble du texte (à l'exception du prologue), il livre une matière absolument centrale pour la compréhension de l'œuvre en offrant au lecteur les principales clefs de lecture et en brossant les grands traits de l'horizon à explorer. Selon moi, une interprétation lucide et délicate de ce texte exposera initialement mon hypothèse de travail en laissant entrevoir que par le triangle se dégage du discours un réseau complexe de liens entre les concepts centraux, ouvrant la voie à un monde structuré non pas sur une perspective purement cosmologique ou purement psychologique, mais sur la base d'une interprétation psycho-éthique : la perspective surhumaine. En fait, j'entends ici présenter une brève introduction de mon hypothèse de travail en situant dans la pensée même de Nietzsche ce triangle, ainsi contraint de respecter la narration et d'en expliquer la logique en surmontant l'apparente tension entre les perspectives cosmologique et psychologique qui y sont évoquées.

Méthodologiquement, je suivrai premièrement proposition après proposition le texte afin d'en décrire la moindre parcelle et d'y souligner la plus timide évocation de nos concepts centraux. Il ne s'agira pas encore d'une interprétation, mais, ce qui me semble plus approprié dans une première étape, d'une explication générale avec l'auteur. Par la suite, j'identifierai deux des grandes interprétations possibles, soient les perspectives cosmologique et psychologique. Finalement je mettrai en action mon hypothèse du triangle conceptuel, tenterai de dénouer cette tension et de surmonter cette apparente contradiction à l'aide de ce que nous avons précédemment nommé le réseau éclairant de liens. Pour ce faire, je me référerai à la traduction d'*Ainsi parlait Zarathoustra* de Georges-Arthur Goldschmidt parue à la Librairie Générale Française en 1972 (p.29 à 32).

« Je vous énonce trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit se mue en chameau, le chameau en lion et le lion, enfin, en enfant. » Remarquons tout d'abord, que Nietzsche signale initialement que cette suite de transformations touche spécifiquement un esprit. Nous pouvons alors envisager trois types d'entités subissant cette transfiguration en trois phases : l'esprit en tant que Dieu ou volonté suprême, l'esprit en tant que peuple ou volonté collective, l'esprit en tant qu'humain ou volonté individuelle. Une chose est certaine pourtant, c'est l'esprit et non le corps qui se voit métamorphosé : le changement en est un apparemment intelligible plutôt que sensible. Du moins, en profondeur plutôt qu'en surface. Certains insisteront tout de même et parleront de métamorphoses généralisées. Pour moi, cette option est invalide puisque, pour l'instant du moins, le processus de métamorphoses est directement associé à l'esprit sans laisser la moindre ouverture ou inclusion possible.

« Il y a beaucoup de pesants fardeaux pour l'esprit robuste, aimant à porter de lourdes charges et que le respect habite : c'est à un pesant fardeau qu'aspire sa force, le fardeau le plus lourd. » Déjà, nous ne sommes plus en face d'un esprit absolument dominant ou omnipuissant, l'hypothèse d'un esprit indépassable se voit rejetée. Ainsi, la simple mention d'un esprit seulement robuste, habité par un simple respect ne concorde pas avec l'idée d'un esprit absolu, bien que l'idée d'une force aspirant au plus lourd des fardeaux puisse encore s'y rattacher, quoique l'aspiration n'assure en rien le résultat. En fait, il est davantage question d'un esprit vigoureux qui demande à être entraîné, qui exige de repousser ses propres limites à travers une découverte et une démonstration de sa propre force. Ce pourrait être l'idée d'une éducation qui est évoquée en tant que recherche de connaissances. D'une éducation digne du potentiel de l'esprit, parce que Nietzsche parle ici de l'esprit et des métamorphoses qui peuvent s'y opérer et dans ce sens, le développement d'un esprit par accumulation de charges nouvelles se nomme élévation ou encore éducation. Ce pourrait aussi être l'idée d'une découverte de soi-même qui est proposée, une découverte liée à l'effort ou au surpassement. Cette découverte de soi serait alors une autre forme d'éducation ou d'élévation. Mais quel est exactement ce fardeau le plus lourd pour l'esprit ?

« Qu'est-ce qui est lourd ? demande l'esprit habitué aux lourdes charges, et le voici qui s'agenouille, pareil au chameau, il veut qu'on le charge bien. Qu'est-ce qui est le plus lourd, ô héros ? interroge l'esprit habitué aux charges pesantes, que je m'en charge, moi, et que je me réjouisse de ma force. N'est-ce pas cela : s'abaisser pour faire souffrir son orgueil ? N'est-ce pas cela : faire éclater sa folie pour se moquer de sa sagesse ? » Voici donc notre esprit aimant porter de lourdes charges qui revêt le masque du chameau, personnage sculpté par l'effort et la rudesse du désert. Peuple ou individu ? Peu nous importe pour l'instant. Par contre, portons attention à ce fardeau, à ce poids le plus lourd et à cet agenouillement de l'esprit. N'est-ce pas ici une marque de soumission plus encore qu'une marque de respect ? Devant qui se courbe l'échine de cet esprit ? L'esprit penche la tête devant ce monde qui le domine, fou et ambitieux projet, connaître et s'approprier. Parce qu'en fait, à ce stade, notre esprit n'est que potentiel de force et de puissance qui demande à s'exprimer et à se découvrir à travers cette expression. Ce n'est pas le monde que l'esprit désire. Il se désire plutôt au moyen du monde, et désire se rendre maître en servant, comme l'esprit dialectique du sage hégélien qui assume «le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif»¹¹. Pour l'instant, il doit se prosterner devant ce monde qu'il fera peut-être sien, du moins s'il ne se laisse pas écraser par lui. Il doit s'abaisser de tout son être, reconnaître son incomplétude et recevoir du monde son enseignement. En somme, le chameau est celui qui prend sur lui tout le poids de la tradition et qui tente de l'honorer. En effet, pour devenir chameau, l'esprit s'éprouve dans une confrontation avec la tradition, il tente de satisfaire à ces autorités normatives, de se mesurer à elles ; c'est l'apprentissage à proprement parler, où l'effort de connaissance équivaut à un effort d'être à la hauteur, un effort d'appropriation et d'adéquation.

« Ou bien est-ce cela : abandonner notre cause quand elle fête sa victoire ? Monter sur de hautes montagnes pour tenter le tentateur ? Ou bien cela : se nourrir des glands et de l'herbe de la connaissance et avoir faim dans son âme de l'amour de la vérité ? Ou bien cela : être malade, renvoyer les consolateurs et se lier d'amitié avec des sourds, qui jamais n'entendent ce que tu veux ? Ou bien cela : descendre dans de l'eau sale quand c'est l'eau de la vérité et ne pas écarter de soi les grenouilles froides et les crapauds fiévreux ? Ou bien cela : aimer ceux qui nous méprisent et tendre la

¹¹ Nietzsche renverse le sens de l'histoire de l'Esprit hégélien en commençant par ce chameau qui dit "oui" à la négativité dialectique.

main au fantôme quand il vient nous effrayer ? C'est de tout ceci, de tout ce qu'il y a de plus pesant dont se charge l'esprit qui aime à porter les fardeaux : tout pareil au chameau qui, une fois chargé se hâte vers le désert, lui aussi se hâte vers son désert. » Voici donc le fardeau du chameau, ou plutôt de l'esprit devenu chameau. C'est un apprentissage continu et parfois même humiliant qui attend cet esprit encore à la recherche de lui-même, c'est une quête laborieuse qui exige l'effort sans garantir la plénitude ou un idéal atteignable. C'est une recherche ardue et rigoureuse de l'inaccessible, dans ce sens que l'objectif premier réside non pas dans le but fixé vers lequel on semble tendre, mais dans la démarche de recherche elle-même, dans la mise en forme d'un esprit aventurier et nomade : découvreur. Par ailleurs, Nietzsche souligne également que cette aventure en dehors du monde connu est motivée ou doit être mue par un profond désir de vérité visant au-delà de la simple érudition, au-delà de l'absurde accumulation de connaissances. Que cette excursion vise avant toute chose l'isolement de l'esprit, le dépassement de soi à travers la quête, à travers la rencontre avec soi. C'est, en d'autres mots, l'expression de la volonté de puissance dans toute son étendue : la découverte de la puissance à travers son expression. C'est également une première esquisse du comportement surhumain à travers ce surpassement continu de la limite, ce déploiement illimité de la puissance. Bien entendu, nous pourrions aussi présumer, en nous limitant au stade du chameau comme si lui seul existait, qu'une certaine forme d'éternel retour se rattache à cette quête initiale de l'esprit par cette idée de montée et de descente, d'aller et de retour, de victoire et de défaite, bref de rencontre des contraires.

« Mais dans le désert le plus reculé se fait la seconde métamorphose : l'esprit ici se change en lion, il veut conquérir sa liberté et être le maître dans son propre désert. Son dernier maître, il le cherche ici : il veut devenir son ennemi et l'ennemi de son dernier Dieu, il veut se battre pour la victoire contre le grand dragon. Quel est ce grand dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni maître, ni Dieu ? « Tu dois », tel est le nom du grand dragon. » Deuxième figure de l'esprit dans cette série de métamorphoses, celle du lion rugissant. Ici, la symbolique est assez suggestive : l'esprit s'étant découvert dans un exercice d'expression de son potentiel général, à travers son aventure au sein d'un monde inconnu, veut dorénavant s'affirmer comme réalité originale et autonome. Il s'est découvert à travers le monde qu'il a porté sur son dos, maintenant il veut s'assumer en tant que puissance, il prétend à l'autocratie. Pour ce faire, il doit rejeter toute

forme d'autorité extérieure à lui-même, c'est-à-dire qu'il doit avant tout se libérer des entraves de l'absolu divin.

« Mais l'esprit du lion, lui, dit : « Je veux ». « Tu dois » l'attend au bord du chemin, couvert d'écailles, dorées, miroitantes et sur chaque écaille étincelle en lettres d'or : « Tu dois ». Des valeurs millénaires brillent sur ces écailles et ainsi parle le plus puissant de tous les dragons : « Toute valeur de toute chose, — elle brille sur moi. » Toute valeur a déjà été créée et toute valeur créée, c'est moi. En vérité, il ne doit plus y avoir de « Je veux ! » Ainsi parle le dragon. » Ainsi, c'est une opposition de volontés qui se dessine. Une opposition entre l'esprit qui désire et l'ordre qui l'oblige. Une confrontation entre une volonté d'obéissance et une volonté de détermination. Un conflit entre la loi divine et l'autonomie. Essentiellement, c'est une opposition structurée sur la base des valeurs : les valeurs nouvelles qui veulent s'affirmer à travers le rugissement féroce du lion et les valeurs cristallisées qui exigent un respect éternel. L'affirmation d'une volonté de puissance rencontre irrémédiablement sur son chemin d'autres volontés qui veulent également préserver leur statut. Par ailleurs, l'affirmation appuyée sur le « je » opposé à un « tu » semble, à mon avis, préciser que l'esprit dont on parle dans ce texte n'est ni celui d'une divinité absolue, ni celui d'un peuple ou d'une masse, mais bien celui d'une individualité. Dans ce sens, la seule présence de ce « je » appuie l'hypothèse que ce texte expose les métamorphoses d'un esprit particulier, fort probablement d'un esprit humain. Vouloir démontrer autre chose impose de faire de ce « je » un simple équivalent d'un « nous » ou encore d'un « on », ce qui me semble absurde, du moins périlleux.

« Mes frères, pourquoi est-il besoin du lion de l'esprit ? L'animal de bât ne suffit-il donc pas, lui qui renonce et qui est plein de respect ? Créer des valeurs nouvelles — le lion lui-même n'en est pas encore capable, — mais conquérir la liberté pour des créations nouvelles — voilà ce que peut la puissance du lion. Créer sa liberté et opposer même au devoir le « non » sacré : à cette fin, mes frères, il est besoin du lion. Prendre le droit de créer des valeurs nouvelles — c'est la conquête la plus terrible pour un esprit accoutumé aux fardeaux et au respect. À la vérité cela lui paraît être de la rapine et l'affaire des bêtes de proie. Il aimait jadis, comme son bien le plus sacré, le « Tu dois » : or le voilà obligé de trouver illusion et arbitraire jusqu'au cœur de ce qu'il y a de plus sacré, afin d'arracher sa liberté à son amour : c'est le lion qu'il faut pour un tel rapt. » Pourquoi proposer le lion comme élément de transition,

comme métamorphose du chameau ? Pourquoi une deuxième figure est-elle encore nécessaire ? La réponse de Nietzsche est sans équivoque : pour créer de nouvelles valeurs, ou plutôt pour préparer le terrain pour la création de nouvelles valeurs. Afin de prendre l'espace d'assaut, afin de prendre sa place et de créer sa liberté. C'est uniquement par la rage du lion que pourra être détrôné le divin « tu dois ». En d'autres mots, c'est en repoussant les puissances qui l'encerclent que la puissance de l'esprit peut s'exercer en toute liberté : elle doit prendre sa place. Toutefois, cette libération rendue possible par l'action révolutionnaire du lion n'est pas encore affirmation, ou du moins elle n'affirme pas encore qui elle est. Dans ce sens, l'action libératrice est négation et rejet. L'esprit qui porte la figure du lion veut prendre sa place, veut conquérir sa liberté, mais ne sait pas encore ce qu'est cette place et ce qu'est cette liberté. Il sait ce qu'il ne veut pas, ce qu'il ne tolère plus, ce qu'il ne peut accepter. Son « je veux » est en quelque sorte un « je ne veux pas » ou « je ne veux plus ». En somme, afin de devenir réellement lion, l'esprit qui s'était inscrit dans la continuité de la tradition doit maintenant s'en libérer. Cette émancipation est toujours un geste illégitime, l'esprit ne peut pas obtenir sa liberté de la tradition elle-même, il ne peut que voler son indépendance en se soustrayant à son emprise, en interrompant sa continuité, en assumant un affrontement. En fait, le lion doit briser la linéarité en marquant à jamais son passage. N'est-ce pas là également une marque tangible d'un processus d'éducation ou d'élévation, en ce sens qu'à la suite d'une accumulation de connaissances se pose une étape d'analyse critique et d'essor de la pensée libre ?

« Mais dites, mes frères, de quoi l'enfant est donc capable dont ne le fut pas le lion ? Pourquoi faut-il donc que le lion féroce devienne un enfant ? L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un « oui » sacré. Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il est besoin d'un « oui » sacré : c'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde. » La troisième figure de cette série de transfigurations est probablement la plus énigmatique : l'enfant. Par contre, la question que soulève Nietzsche nous dirige déjà vers une piste de solution : l'enfant apporte quelque chose de nouveau par rapport à ce que livraient le chameau et le lion et cette nouveauté ne réside pas dans une capacité, mais dans une manière d'être au monde. Dans cette optique, l'enfant est affirmation. C'est lui qui accomplit cette série de métamorphoses en acceptant les résultats du jeu. C'est également lui qui rend effective la libération parce que lui-même ne ressent plus le poids des choses. « Il est innocence et oubli ». Il se permet

ainsi de créer et de faire partie intégrante d'un univers en création. Alors que le lion contestait la tradition, lui opposait sa divine négation, l'enfant, lui, va jusqu'à oublier le « tu dois ». Dans le regain d'innocence qui marque cette troisième métamorphose, le mouvement général se révèle comme étant, dans un sens, celui d'un désapprentissage. En acceptant l'univers, l'enfant le transforme en son univers et en écarte le reste. L'affirmation de l'enfant est ainsi prise de possession par l'affirmation de sa volonté de puissance. De plus, la figure de l'enfant présente symboliquement et philosophiquement l'idée de l'éternel retour comme « un recommencement ». Car l'univers existe à nouveau à travers l'interprétation nouvelle qu'en fait l'enfant et par le « oui » sacré qu'il proclame. L'univers renaît à travers l'innocence et l'oubli de l'enfant. Il renaît différemment.

Maintenant, comment interpréter l'ensemble de ce discours ? Quelles sont les alternatives en jeu ? De quelle manière viennent se positionner nos trois concepts ? Comment s'applique ici l'hypothèse du triangle conceptuel ? Quatre questions qui devront être travaillées immédiatement. Dans ce sens, dépassons l'exercice de lecture afin d'identifier rigoureusement la logique interne de ce discours ainsi que son propos philosophique. Pour ce faire, je délaisserai tout d'abord mon hypothèse du triangle conceptuel en tant qu'interprétation cohérente d'APZ afin d'identifier quelques voies ouvertes aux lecteurs. Ainsi, je débiterai en proposant une interprétation strictement cosmologique du discours dans laquelle je ferai intervenir les concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain, sans positionner ceux-ci au sein d'une dynamique conceptuelle, mais en accentuant plutôt l'importance des deux premiers concepts aux dépens du troisième. Par la suite, je proposerai une interprétation strictement psychologique (subjectivisme) du discours mettant de l'avant le concept de surhumain par rapport aux deux autres. Finalement, je défendrai mon hypothèse en tentant de dépasser les incohérences et limites des deux premières interprétations et en démontrant l'efficacité de mon triangle positionnant les trois concepts au sein d'un réseau de liens. Cette démarche qui pourrait sembler laborieuse, me permettra de souligner l'avantage de ma proposition et surtout, l'importance de proposer une lecture s'appuyant sur la cohérence interne d'APZ. N'oublions pas que l'objectif principal de ce présent chapitre consiste à proposer une mise en contexte de mon hypothèse de travail en la confrontant directement à la matière nietzschéenne d'APZ et en l'opposant à des lectures ne se référant pas à cette idée de cohérence et de rapport des concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain.

Premièrement, sur la base d'une perspective strictement cosmologique, je propose une interprétation « Des trois métamorphoses » selon deux axes: l'avènement d'une surhumanité et le modèle téléologique d'une quête de l'esprit. J'essayerai, de cette manière, de juger de la pertinence d'une telle interprétation par rapport à mon hypothèse du triangle conceptuel. Ainsi, tout est volonté de puissance et cette volonté de puissance exige une croissance la menant vers son terme, la guidant vers son apogée. Dans ce sens, les efforts de métamorphose de l'esprit qui le conduisent progressivement vers son achèvement tendent clairement vers ce stade identifié comme le surhumain ou la surhumanité. Prise à un niveau strictement cosmologique, la volonté de puissance expliquerait la nature du mouvement poussant l'esprit à travers ce schéma de métamorphoses. Elle représenterait, en quelque sorte, cette énergie motrice assurant que le parcours soit bel et bien envisagé et effectué. Dans un sens, la volonté de puissance se poserait alors comme une détermination indépassable de l'esprit. Par ailleurs, le concept de surhumain ou de surhumanité désignerait le point culminant de cette ascension, l'objectif à atteindre. La surhumanité serait un but en-soi à atteindre ou un état indépassable. Du point de vue collectif, l'idée d'une race supérieure, développée sur la base de modifications ou mutations de l'espèce, peut être ici envisagée. Du point de vue de l'individu, c'est d'un état d'accomplissement dont il s'agit, c'est-à-dire de réalisation d'un projet fourni par des lois ou normes dépassant sa seule individualité. Un objectif suprême que fixe la volonté dans une démarche recherchant sa plénitude. Dans tous les cas, le schéma du développement est linéaire et impose un absolu nouveau à l'humain ou à l'esprit : être surhumain. Ainsi, tant pour la volonté de puissance que pour le surhumain, l'approche cosmologique renvoie à un *télos* (à la fois logique du mouvement et détermination de la finalité). Pour sa part, le concept d'éternel retour qualifierait seulement la reconstruction du monde rendue possible par l'action de l'enfant. Il s'agirait alors d'un éternel retour localisé dans la seule réalité surhumaine. Un éternel retour limité à décrire la potentialité créatrice du surhumain.

Bien que généralement intéressante, cette première interprétation cosmologique du discours « Des trois métamorphoses » doit, à mon avis, être rejetée, puisqu'elle ne peut se confronter à la logique de base du propos nietzschéen, qui se structure à partir de la « mort de Dieu » en expulsant radicalement la notion d'absolu et de *télos*. En fait, il y a ici une contradiction irréconciliable entre l'interprétation téléologique que propose cette lecture et la pensée nietzschéenne délaissant l'idée d'un quelconque créateur ou la perspective d'un

sens donné, d'une intentionnalité traversant l'ensemble du projet universel. Que le but soit carrément imposé de l'extérieur à l'individu ou qu'il soit déterminé par l'individu comme objectif incontournable, ce but s'impose comme absolu et, à la limite, comme idéal inaliénable. Finalement, le concept d'éternel retour n'y est pas véritablement traité, sinon comme un simple désir de reconstruction, comme un nouveau départ, tout au plus comme une métaphore. Pour un concept central, c'est un traitement assez superficiel remettant en cause l'importance que lui accorde Nietzsche partout ailleurs.

À l'opposé de cette première interprétation cosmologique, j'exposerai maintenant une interprétation psychologique du discours « Des trois métamorphoses » l'expliquant essentiellement en tant que processus de subjectivisation. Dans ce sens, j'avancerai l'idée que ce discours des métamorphoses de l'esprit se limite à exposer linéairement la sortie de l'individu de l'absolue vérité-réalité (ontologie et épistémologie). En d'autres mots, l'interprétation psychologique pourrait prétendre que l'épopée de l'esprit présentée n'est qu'une libération progressive de l'absolu divin, motivée par la « mort de Dieu », conduisant l'humain vers une reconnaissance du caractère relatif de toute connaissance, de toute réalité, et, en conséquence, de son droit d'être en tant qu'entité subjective. Est-ce là cohérent avec la vision globale que met en place Nietzsche ? Je ne le crois pas. Que Dieu se place au centre du monde en imposant une vérité absolue et en exigeant une foi aveugle, ou que le surhumain se fixe comme point de vue subjectif dans un univers où seule la subjectivité a droit de parole, cela revient à dire que l'univers a une valeur parce que Dieu lui en confère une, ou qu'il n'a pas de valeur parce que toutes les valeurs peuvent lui être données. Le « tout est permis » est, chez Nietzsche, un moment à dépasser au même titre que la « mort de Dieu » qui l'a engendré. Ainsi, le « tout est permis » n'est ni l'état final recherché, ni le type de devenir insignifiant qu'il envisage. De plus, l'attitude sceptique impliquée par le relativisme ou subjectivisme peut aussi être condamnée comme absolue puisqu'en affirmant qu'il n'y a plus aucune vérité, il évoque du même coup une vérité unique peut-être encore plus absolue, si cela est concevable, que toute autre. Pour ces raisons, ce second modèle doit également être rejeté. L'interprétation nietzschéenne n'est pas qu'une reconnaissance du caractère subjectif de nos rapports au monde, mais davantage une réaction à cet abîme vide de sens du relativisme ou subjectivisme absolu. Oui pour un jeu des perspectives, mais également pour une nouvelle recherche humaine de sens et de valeur.

Mon modèle du triangle conceptuel et l'interprétation philosophique que je nomme perspective du surhumain, à la fois cohérents avec chacun des concepts fondamentaux, mais également sensibles à leurs multiples relations, proposent une lecture nouvelle de ce discours si particulier « Des trois métamorphoses » axée, cette fois-ci, sur cette idée qu'un réseau de liens habite et éclaire *APZ*. Dans ce sens, considérant que cette ouverture aux discours de Zarathoustra annonce d'une certaine manière l'ensemble de cette vision philosophique et constitue, par ce fait même, un moment fort important à l'intérieur d'*APZ*, je ne saurais tolérer le moindre manquement ou la moindre contradiction dans l'interprétation que j'en proposerai.

Ma lecture basée sur l'hypothèse du triangle conceptuel propose alors de voir dans cet étrange récit l'exposition de l'univers du surhumain sous l'angle précis d'une seule des multiples phases d'un processus cyclique continu. Dans ce sens, ce texte qui pourrait nous apparaître, de prime abord, comme un simple développement linéaire de l'esprit à travers une suite finie de métamorphoses, ne serait en fait que la représentation d'une des multiples boucles forgeant la surhumanité. En effet, comment pourrait-on autrement concilier d'une part le caractère linéaire des métamorphoses avec l'idée centrale de l'éternel retour et, d'autre part, le surhumain compris comme achèvement avec l'idée du dépassement continu ? De plus, en nous basant sur l'argumentation de Müller-Lauter (le deuxième chapitre donnera lieu à une discussion avec ce commentateur) selon laquelle la volonté de puissance est un jeu constant d'interprétation du monde, comment pourrions-nous affirmer que l'épopée de l'esprit suit un chemin tracé, se structure sur la base d'un *télos* déterminé ? Par ailleurs, nous pourrions ici reprocher sévèrement à Nietzsche de ne pas fournir ces précisions fondamentales en choisissant volontairement de présenter un récit linéaire (qui ne pourrait l'être) et métaphorique, lorsque l'on serait en droit d'exiger un minimum de clarté conceptuelle.

Selon moi, il y a dans ce texte « Des trois métamorphoses » une synthèse imagée de ce que serait la conquête ou volonté de conquête de la surhumanité. Considérant pour débiter nos trois concepts centraux, j'affirme que : A) la volonté de puissance est interprétation constante du monde et vouloir plus ; B) l'éternel retour est interprétation du cadre temporel comme éternité et comme répétition ; C) le surhumain est le fruit d'une interprétation globale du monde sans cesse en construction. De plus, la surhumanité, par ce respect de l'essence la plus intime de l'Être qui n'est rien d'autre que volonté de puissance,

ne peut recevoir d'autre qualificatif ferme que celui de projet s'insérant dans une interprétation du monde comme éternel retour. Voici maintenant ma lecture du texte :

«Des trois métamorphoses» expose que l'esprit, à travers un cheminement de la volonté et en tant qu'individualité, passe par trois grands stades ou transfigurations. Il se fait d'abord volonté d'obéissance (chameau), à l'image de celui qui recherche des connaissances et qui veut s'instruire de ce que l'humanité reconnaît comme savoir, comme normes et comme lois. Par la suite, face à ces connaissances et à ces commandements, bref à ces «tu dois», l'esprit se fait volonté de révolte, à l'image de celui qui veut prendre son envol et qui désire s'individualiser. Il rejette, critique et crie haut et fort un «je veux» pouvant très bien résonner comme un «je ne veux pas». L'esprit, avec cette deuxième figure (lion), veut s'affirmer comme puissance de commandement, il veut dominer et montrer que sa volonté est volonté de puissance. Dernier stade de ces métamorphoses, l'esprit se fait enfant et adopte une perspective surhumaine, il veut, à cette occasion précise, d'un «oui sacré». Il affirme sa volonté d'être volonté de puissance et rien d'autre. Il reconnaît et accepte que le monde soit un jeu constant de création et de destruction. «...c'est *sa* volonté que l'esprit veut à présent, c'est *son* propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde.»¹² En d'autres mots, l'enfant accepte que son monde n'est rien d'autre qu'une interprétation et que cette interprétation doit être créatrice de nouvelles valeurs, créatrice de sens.

Je soulignais, dans la description précédente, de l'enfant qu'il adoptait une perspective surhumaine. Ainsi, l'affirmation d'un «oui sacré» est l'une des caractéristiques les plus fondamentales du surhumain, mais ne fait pas de l'enfant un surhumain en tant qu'état fixe et indépassable pour autant. Bien entendu, la volonté d'être sa propre volonté et la création de nouvelles valeurs sont au cœur de ce que l'on désigne comme surhumanité, mais ne font pas de l'enfant un point final dans la quête de la surhumanité. En fait, l'enfant tout comme le surhumain de mon triangle ne possède pas cette possibilité de fixer éternellement, cela il ne le peut et ne le veut pas. En vérité, le monde en changement ou, comme le propose Nietzsche, le monde comme chaos d'organisations complexes et instables de puissances en constante lutte et en continuelle transformation, suppose de la part du surhumain un travail d'interprétation et de création de valeur-sens sans fin. Ce

¹² *Ibid.*, p.32

monde de luttes continuelles implique non pas une éventuelle stagnation ou fixation d'un surhumain achevé et total, mais une constante réévaluation du monde. Dans ce sens, le récit linéaire «Des trois métamorphoses» n'est pas, pris tel quel, la présentation par étapes successives de l'avènement du surhumain, mais plutôt l'explication des phases nécessaires à une constante réinterprétation.

Conséquemment, afin de s'accorder à la fois avec cet univers de volontés de puissance en lutte constante et avec l'idée d'un éternel retour impliquant une certaine répétition, il faut que la conquête de l'esprit soit sans cesse reconduite ou que le processus des métamorphoses soit constamment repris. Dans ce sens, la volonté qui obéit (chameau), celle qui se révolte (lion) et celle qui se veut elle-même (l'enfant), sont toutes trois les étapes d'une interprétation du monde et reviendront à nouveau se poser comme étapes d'autres interprétations. Considérant que le surhumain est celui qui se crée tout en créant de nouvelles valeurs dans un univers où se côtoient volonté de puissance et éternel retour, j'introduirai l'affirmation de Müller-Lauter traitée plus largement dans le deuxième chapitre de cette présente réflexion : «Si un quantum de puissance qui fixe veut demeurer un quantum de puissance dominant, alors il lui faudra toujours à nouveau fixer ce qu'il domine mais qui se métamorphose, et le fixer de façon chaque fois nouvelle (parce que lui-même se métamorphose constamment, ce qui entraîne une modification de sa perspective).»¹³ Ainsi, il faut, selon moi, envisager que ce qui est «surhumain» ne se limite pas au «oui sacré», ni à la volonté d'être sa propre volonté, non plus à la création de nouvelles valeurs, mais prend réellement sens à travers l'acceptation d'un dépassement continu qui implique cette montée fulgurante de l'esprit depuis sa figure de chameau vers les stades nobles du lion et de l'enfant et, surtout, le retour de cette quête visant le surpassement de soi. En fait, si l'on veut être cohérent et respecter le réseau de liens entre les concepts centraux, la surhumanité doit être tout cela à la fois.

Ce que mon triangle conceptuel propose comme perspective psycho-éthique, c'est effectivement cet ensemble de positions, d'attitudes et de comportements précédemment présentés, mais plus encore. En tant que projet d'interprétation du monde, la perspective psycho-éthique reconnaît qu'il y a monde ou plutôt qu'il y a un interprète et un interprété. La recherche même de connaissances ne se limite pas à un regard porté vers l'intérieur de

¹³ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche: Physiologie de la volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Éditions Allia, 1998, p.83

l'individu, mais également vers l'extérieur. Ce monde extérieur n'est pas une détermination indépassable, mais est là lui aussi comme volonté de puissance, en fait comme volontés de puissance. Je reviendrai sur le premier élément de ma perspective psycho-éthique ultérieurement. Deuxièmement, ce que je propose comme perspective psycho-éthique respecte également cette idée selon laquelle il n'y a pas de vérité absolue (Dieu est mort) et que, par conséquent, tout questionnement se développe à partir du sujet. Je reviendrai également de manière plus détaillée sur ce deuxième élément. Troisièmement, en tant que dépassement de l'opposition entre les perspectives cosmologique et psychologique (subjectivisme), parce que c'est cela précisément que je traitais à l'instant, la perspective psycho-éthique se présente comme un projet de revalorisation du monde en devenir s'ancrant sur une éthique propre à chaque individu (l'éthique surhumaine sera décrite dans le dernier chapitre de cette réflexion). Globalement, ma perspective psycho-éthique, en s'élaborant sur la base du triangle conceptuel, reconnaît la pertinence du « oui sacré », de cette volonté d'autocratie, de ce désir de création de nouvelles valeurs (autonomie) et de cette acceptation du cycle mu par une volonté en devenir. Encore une fois, j'insiste pour avertir le lecteur que chacun de ces éléments se verra expliqué et justifié dans les chapitres suivants et que je me limiterai ici à ce bref portrait esquissé sommairement.

Par ailleurs, s'il est effectivement question dans le texte « Des trois métamorphoses » d'un quelconque processus d'apprentissage et d'élévation, celui-ci peut être éclairé par l'adage socratique « si je sais une chose, c'est que je ne sais rien ». Dans ce sens, un processus de métamorphoses ou d'apprentissage s'inscrivant dans l'éternité porte un regard à la fois vers le passé et vers l'avenir. Ainsi, un jeune étudiant du primaire et du secondaire se soumet une fois à l'apprentissage d'un ensemble de connaissances. Sur un parcours linéaire il prendrait inmanquablement l'image du chameau, c'est-à-dire le visage de celui qui subit et à qui on inculque un savoir. Mais cette linéarité est trompeuse puisque face aux apprentissages à venir, il est effectivement chameau, mais en regard de ceux passés, il est déjà autre; l'étudiant adolescent et jeune adulte du cégep et du baccalauréat universitaire choisit à partir de l'ensemble des connaissances accumulées une voie qu'il privilégiera ou une voie nouvelle dans laquelle s'inscriront les apprentissages à venir. En regard de son parcours antérieur, il n'est plus chameau, mais déjà lion. Mais en face de ce qui s'ouvre devant lui, il n'est rien d'autre que ce chameau qui se penche pour mieux recevoir ; l'étudiant mature aux études universitaires avancées et le chercheur professionnel, semblables à l'enfant, peuvent maintenant, par rapport au champ de savoir travaillé, innover

et repousser les limites mêmes d'un savoir spécifique. Mais à chaque fois qu'il y a avancement, un horizon d'inconnu s'ouvre devant ceux qui cherchent à savoir et ceux-là qui, tantôt étaient des enfants face aux connaissances acquises, font figures de chameaux face à ce qu'il reste à faire, c'est-à-dire face à l'impossibilité de mettre fin à la quête globale du savoir.

Conséquemment, si le texte «Des trois métamorphoses» expose un tant soit peu ce surhumain, ce n'est que comme projet impliquant la boucle sans cesse renouvelée des métamorphoses de l'esprit¹⁴. Nous pourrions alors conclure qu'en tant qu'interprétations du monde, la volonté de puissance et l'éternel retour peuvent être supportées et acceptées par le surhumain, mais que celui-ci en tant qu'interprète de l'interprétation du monde interprété, n'est ni un idéal, ni un état supérieur, mais uniquement une manière constamment réitérée de vivre au sein de ce monde complexe en tant que réalité humaine complexe.

¹⁴ Il est important ici de ne pas confondre le potentiel surhumain d'interprétation et la capacité de création du monde. Ainsi, il est clair pour Nietzsche que la force ne peut être vue comme infinie et que « ... le monde n'est pas capable non plus d'une éternelle nouveauté. » (*Volonté de puissance I*, Livre I, chapitre IV, § 330, p.341). Cela n'interdit aucunement que le processus d'interprétation puisse se répéter sans cesse pour un même donné par exemple. Dans ce sens, interprétation et réinterprétation n'impliquent pas ontologiquement une éternelle nouveauté. C'est plutôt au niveau de la valeur donnée au monde que s'inscrit le processus de surhumanité. Que « ... le monde n'est pas capable non plus d'une éternelle nouveauté. » n'empêche aucunement que les perspectives sur ce monde soient infinies en nombre.

CHAPITRE II

LE CONCEPT DE VOLONTÉ DE PUISSANCE

La conception de la vie que développe Nietzsche dans ses écrits, particulièrement dans les œuvres antérieures à *APZ*, a été largement teintée par la lecture des grands biologistes de son époque (Wilhelm Roux et William Henry Rolph). Nous en retrouvons des traces marquées à travers tout l'arsenal du vocabulaire qui est alors déployé à la fois dans la formulation des grandes intuitions nietzschéennes portant sur la structure de cette « vie », mais également à travers le développement plus raffiné de nombreuses hypothèses et raisonnements. Toutefois, ce partage intéressant entre le langage proprement philosophique et celui plus « physique » de l'approche des sciences naturelles, même s'il démontre un intérêt certain de la part de Nietzsche pour l'explication mécaniste du monde, ne doit pas être traité comme une adéquation parfaite entre deux tendances d'interprétation. Dans ce sens, l'approche des sciences naturelles, bien que passionnante et riche de contenu pour le Nietzsche lecteur, ne l'a jamais pleinement satisfait non plus. Ainsi, son concept de volonté de puissance ne doit pas être trop rapidement interprété comme la compréhension nietzschéenne de la biologie de la fin du 19^e siècle. En fait, le concept de volonté de puissance, j'essayerai de le démontrer dans ce présent chapitre, représente une double réaction : d'un côté, l'essentiel, il veut combler le gouffre béant laissé par le retrait forcé de Dieu, de l'autre, il entend dépasser l'explication matérialiste qui, selon lui, se débat encore dans les vestiges du dualisme. Son concept, s'il veut surmonter efficacement le règne métaphysique en effectuant une transvaluation, devra également dépasser ce que la science de son époque s'est donnée comme projet et se positionner au-delà des catégories du monde vrai et du monde apparent, que ces catégories soient travaillées à partir de leur opposition ou même isolément en tant que seule catégorie survivant à un dualisme révolu. « Ce victorieux concept de « force », grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément : il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai « volonté de puissance », c'est-à-dire appétit insatiable de démonstration de puissance ; ou d'usage et d'exercice de puissance, sous forme d'instinct créateur, etc. »¹⁵

Dans ce deuxième chapitre, je positionnerai tout d'abord brièvement le concept de volonté de puissance dans son contexte historique, philosophique et scientifique, mais sans

¹⁵ NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, tome XI (fragments posthumes), trad. Michel Haar et Marc de Launay, Gallimard, 1982, p.295

trop insister, plutôt en esquissant des grands traits. Par la suite, je préciserai sa définition en identifiant quelques ambiguïtés, tensions et problématiques qui l'accompagnent inmanquablement. Finalement, je travaillerai le concept de volonté de puissance en limitant l'analyse à sa présence dans *APZ*. Notons, avant d'aller plus loin, que la majeure partie de ce premier volet de mon travail suivra l'incontournable réflexion de Wolfgang Müller-Lauter : *Physiologie de la Volonté de Puissance*, tout en considérant de manière ponctuelle d'autres analyses de commentateurs.

Pourquoi ce choix ? Premièrement, parce qu'à un moment, il faut bien choisir. En effet, lorsque vient le temps de dénombrer les commentateurs actuels et plus anciens méritant que l'on s'y arrête quelque peu, il est troublant de constater, qu'en langue française seulement, ils sont plus que nombreux. Par ailleurs et de manière plus sérieuse, le choix d'un ou des commentateurs doit être validé par l'ambition ou l'objectif d'un projet. Dans ce cas précis, mon objectif est de définir le concept de volonté de puissance en mettant l'accent sur les différentes compréhensions possibles, compréhensions proposées par Nietzsche lui-même, par des commentateurs, ou seulement rendues possibles par l'ambiguïté même du concept ou d'un passage le décrivant. Ainsi, je me devais de choisir un commentateur qui, comme Müller-Lauter, a travaillé à l'interprétation d'un élément spécifique de l'œuvre, et l'a fait de manière suffisamment pertinente pour nourrir une discussion déjà riche en contenus. Dans cet ordre d'idées, Müller-Lauter n'est certainement pas le seul à avoir traité de la question de la volonté de puissance de manière aussi exhaustive, mais son travail est à la fois rigoureux et reconnu, bien que fortement discuté. Certains pourraient réagir vivement à la mise au rancart d'un commentateur comme Heidegger au profit d'un Müller-Lauter n'ayant évidemment pas sa renommée et son prestige. J'accepterai les reproches et y répondrai en poursuivant sur la veine précédemment explorée : Heidegger qui, que l'on partage ou non son approche, demeure un des commentateurs incontournables de Nietzsche, s'est attaqué non pas à une dimension de l'œuvre, mais à l'entièreté du projet, et même plus : à l'ensemble Nietzsche. Ainsi, aborder le Nietzsche de Heidegger exigerait un mémoire à lui seul. Que ce soit à cause des liens importants entre les différentes facettes de son analyse ou parce que le parcours du commentateur se développe progressivement, toujours est-il que je ne trouve pas adéquat de résumer sa participation à quelques lignes, au plus quelques pages dans ce présent travail de réflexion. Un raisonnement similaire s'applique pour expliquer la quasi-absence de Gilles Deleuze. Sa participation à la compréhension de l'œuvre nietzschéenne est pour moi irremplaçable, mais encore une fois

vaste et générale, du moins en ce qui concerne le travail centré spécifiquement sur l'étude d'un concept que je me propose. Bien entendu, ce travail de définition, par la participation même de quelques intervenants, me donnera l'occasion d'introduire des éléments critiques, plus souvent qu'autrement à l'égard de commentateurs, mais, parfois, de Nietzsche lui-même.

2.1-Influences, contexte et positionnement face à la «mort de Dieu»

Déjà dans ses premiers écrits de jeunesse, puis dans son importante *Naissance de la tragédie*, Nietzsche traite de cette intuition bouleversante et radicale selon laquelle la vie ne serait que volonté, que l'on ne peut comprendre l'élan vital du monde qu'en tant que mouvement de la volonté. L'influence de Schopenhauer sur ce point est cruciale et évidente, plus particulièrement sur la base de son œuvre majeure *Le Monde comme volonté et comme représentation (Die Welt als Wille und Vorstellung)*. Toutefois, Nietzsche, si je puis dire, est un mauvais élève. Selon moi, il ne faut pas voir dans la similarité des concepts de volonté chez Schopenhauer et Nietzsche une adéquation ou une simple continuité. Au contraire, il y a une rupture importante à saisir si l'on veut, tout d'abord, distinguer les deux pensées, puis, dans un deuxième temps, considérer l'originalité de la pensée nietzschéenne de la volonté de puissance. Ainsi pouvons-nous souligner quelques différences majeures entre les deux interprétations du monde en tant que volonté. Lorsque Schopenhauer décrit l'histoire et les mouvements du cœur humain comme toujours pareils mais autrement (*eadem, sed aliter*), lorsque Schopenhauer, d'une certaine façon nie l'histoire, Nietzsche rétorque en proposant, principalement dans son *APZ*, une vision créatrice de l'histoire, puisque jumelée à l'éternel retour, la volonté de puissance s'imprime dans une histoire, réplique à l'histoire et se projette en projetant du même coup une narration d'avenir. «Je suis d'aujourd'hui et je suis de jadis, dit-il ; mais il y a quelque chose en moi qui est de demain et d'après-demain et de toujours.»¹⁶ Lorsque Schopenhauer regarde l'homme comme un fait donné, Nietzsche le présente comme un fait à réaliser sous tous les rapports. «*Je vous enseigne le surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté.*»¹⁷ Lorsque Schopenhauer se fait philosophe de la «mort», Nietzsche se donne comme tâche une philosophie de la «vie». C'est aux différences face aux autres pensées

¹⁶ NIETZSCHE, *APZ*, p.179

¹⁷ *Ibid.*, p.7

que nous devons porter attention et non seulement aux similitudes trompeuses et aux illusions de ressemblances.

Bien entendu, tant chez Nietzsche que chez Schopenhauer, l'idée de volonté joue un rôle prépondérant dans l'explication globale de l'univers. Ceci me semble incontestable. Par contre, en tant que projet philosophique répondant à la «mort de Dieu», l'interprétation nietzschéenne nous dirige vers une toute autre voie, en fait vers une voie nouvelle et unique¹⁸. Ce qu'il me semble important de saisir à ce sujet, c'est ce rapport intime entre l'idée de volonté de puissance, qui deviendra vite concept, et la rupture ontologique, métaphysique et épistémologique provoquée par le déicide. Cette considération me semble importante, à la fois pour distinguer Nietzsche de Schopenhauer sur cette question précise de la volonté, mais également pour positionner de manière pertinente Nietzsche et sa pensée face au contexte philosophique et scientifique de son temps. La «mort de Dieu» n'étant ni un simple fait physique, ni uniquement une considération métaphysique, il nous faut traiter la volonté de puissance non pas comme une théorie métaphysique nouvelle, ni comme un postulat philosophique nouveau, mais comme une interprétation philosophique de l'être et de son fonctionnement.

Ce qu'il nous faut par-dessus tout percevoir, c'est le passage chez Nietzsche d'une hiérarchisation de l'univers selon une représentation verticale vers une interprétation de ce même univers comme horizontalité. Pour le dire de manière plus précise, il nous faut maintenant porter attention à ce dépassement qui n'implique pas seulement un rejet de la hiérarchisation verticale, ce qui ouvrirait grandes les portes d'une anarchie de l'horizontalité, mais d'un dépassement de la verticalité vers une horizontalité dénuée de hiérarchisation radicale et soustraite à l'anarchie du «Tout est permis». Nietzsche n'a jamais caché, bien au contraire, qu'une des dimensions les plus radicales de son attaque contre le dualisme platonicien et la pensée chrétienne visait directement cette

¹⁸ En désignant à de nombreuses occasions Schopenhauer comme un grand romantique, Nietzsche met la table à une sévère critique de ce théâtre que met en scène son compatriote qu'il qualifiera dans *Par-delà bien et mal* (#47) de névrose religieuse. Ainsi, selon Nietzsche, en réduisant la volonté à un simple désir de vivre, Schopenhauer met en place un nihilisme radical qui, afin de suppléer à l'absence de Dieu, s'impose le calmant de l'idéal ascétique. Dans ce sens, il écrira (*Par-delà bien et mal* #47) «La dernière venue d'entre les philosophies, celle de Schopenhauer, garde encore à l'arrière-plan, presque comme son problème essentiel, cette question effrayante de la crise et du réveil de la religion. Comment peut-on tuer le vouloir?» Dans ce sens, de par l'appauvrissement de la vie qu'il propose et l'idéal ascétique qu'il offre comme remède, Schopenhauer invente une fiction que Nietzsche aura tôt fait de décrier comme une autre Idée de Dieu, comme une nouvelle idole nihiliste.

hiérarchisation du monde, cette valorisation de l'être opposant un absolu transcendant et une réalité corruptible immanente. C'est peut-être même là l'essentiel de son attaque. En effet, ce qu'annonce la «mort de Dieu», c'est avant tout le renversement des valeurs, le «retour à la terre». Cette question ne devant pas être prise à la légère ou comprise vulgairement comme une divinisation de l'homme, j'y porterai un regard des plus attentifs dès maintenant. Pour cette raison, je laisserai de côté la problématique des influences, afin de me consacrer entièrement aux questionnements suivants : Que signifie chez Nietzsche le renversement de la hiérarchie verticale au profit d'une certaine horizontalité du monde ? De quelle manière s'articule ce renversement ? Qu'est-ce qui est renversé et pour quelles raisons ? Quelles problématiques sont engendrées par cette nouvelle conception philosophique ? Voici les questions qui traverseront ma mise en contexte du concept de volonté de puissance.

Que l'on considère le modèle platonicien du «monde des idées» ou, à un autre niveau, la représentation transcendantale du Dieu chrétien dans son rapport au monde terrestre, une structure identique divise l'ensemble de ce qui existe en catégories radicalement opposées, bien que sous un certain angle complémentaires. Chez Platon, tout ce que l'on pourrait nommer «actualisation de l'Idée» est orienté vers une même source et par une même source, l'idée parfaite et transcendantale. Ce modèle, à la fois ontologique et épistémologique, se résume par l'opposition d'un «monde» sensible et d'un «monde» intelligible. Au niveau ontologique, la verticalité du modèle, posant aux échelons inférieurs les images, les représentations et l'ensemble des choses sensibles et, aux échelons supérieurs, les objets mathématiques et les formes intelligibles (Essences, Idées ou genres intelligibles), marque une brisure radicale entre le monde vu comme devenir et multiplicité et le monde en tant qu'Être réel. Au niveau épistémologique, cette même verticalité, posant aux échelons inférieurs l'illusion, les conjectures, l'opinion (*doxa*) et la croyance (*pistis*) et, aux échelons supérieurs, la connaissance dialectique (*dianoia* et *logismos*) et la pensée pure (*noesis*), implique qu'une ascension est nécessaire pour l'homme qui veut réellement connaître. L'allégorie de la caverne est parfaitement claire à cet égard, le monde d'en bas, c'est-à-dire le monde sensible, n'est rien d'autre qu'une prison d'illusion pour l'homme, tandis que le monde d'en haut, le monde intelligible, est le lieu de la vérité. Le message de Platon ne laisse planer aucun doute : il faut délaisser le monde sensible au profit de l'intelligible. Dans ce sens, la représentation du Dieu chrétien relève en totalité de ce modèle vertical. En effet, l'incarnation n'est qu'un passage de l'esprit dans la matière. Un passage qui implique

douleur, péché et limitation de l'être réel. Ce qui s'offre ultimement à l'homme comme perspective n'est rien d'autre qu'un au-delà, qu'une sortie du monde sensible et qu'une ascension vers la quiétude absolue d'un monde purement intelligible.

Ce qu'il est particulièrement important de souligner, c'est de quelle manière s'impose «l'Idée» et sur quel fondement s'appuie l'actualisation dans le monde du sens et des valeurs. Dans ce sens, le modèle platonicien explique très clairement que le sommet de la hiérarchie, tant épistémologique qu'ontologique, appartient tout entier à la dimension intelligible du monde. Plus encore, c'est à partir de ce monde intelligible que se structure toute actualisation de sens et de valeurs. Ainsi, toute valeur, chez Platon, est créée et s'impose, par sa position épistémologique et ontologique à l'ensemble du réel. Il n'y a qu'un fondement : l'Être transcendant. Il n'y a qu'une source : le monde intelligible. Ainsi, l'univers présenté est téléologique dans ce double sens qu'il existe et prend forme en fonction de cet être transcendant, et qu'il prend toute sa valeur (sens, but, intention) de par l'actualisation de cet être absolu au-delà de tout. La verticalité n'est alors pas seulement la représentation du monde selon une hiérarchie divisant le monde en niveaux inférieurs et supérieurs, mais principalement cette détermination du monde provenant de l'instance supérieure et s'imposant à l'ensemble de ce qui existe.

En réaction à cette «verticalité» du monde, Nietzsche entend accomplir un renversement global, une transfiguration de toutes les valeurs. Faut-il comprendre alors que la verticalité du modèle sera conservée, cependant que ses éléments constitutifs se retrouveront inversés ? Faut-il entrevoir un renversement plus complexe impliquant un tout nouveau modèle de représentation ? Regardons les deux avenues avant de prendre position.

Considérant le renversement comme réduit à sa plus simple expression, c'est-à-dire comme inversion des éléments constitutifs, nous avons devant les yeux un modèle qui, en positionnant le monde sensible comme instance supérieure et le monde intelligible comme base à dépasser, maintient l'idée métaphysique des deux mondes, absolutise le monde sensible au détriment du monde intelligible et conserve le schéma téléologique de tout devenir. Le monde sensible deviendrait alors la première et seule réalité digne d'être nommée être, tandis que le monde intelligible serait relégué dans le domaine de la tromperie et de l'illusion : un platonisme inversé. En fait, ce premier type de renversement doit être immédiatement rejeté puisqu'il ne prend aucunement en considération la profondeur de

l'idée nietzschéenne de «mort de Dieu». En effet, cette mort ne serait alors qu'une parenthèse dans un processus de renaissance de la divinité. Une annonce prématurée négligeant la possibilité d'absolutisation du monde sensible au détriment du monde intelligible et, en quelque sorte, la naissance d'un Dieu immanent. Ainsi, le renversement réduit à sa plus simple expression ne fait rien d'autre que de remplacer un Dieu par un autre, un absolu par un absolu. Cette «mort de Dieu» ne serait alors qu'anecdote théologique. Problématisons un peu plus: réduit à sa plus simple expression, c'est-à-dire en tant que renversement de l'ordre des éléments constitutifs de la hiérarchisation verticale, le renversement nietzschéen ne serait rien d'autre à son extrême absolutisation du monde sensible au détriment du monde intelligible. S'il en était ainsi, la critique nietzschéenne construite autour de l'idée forte de la «mort de Dieu» bien qu'elle annonce la suppression de tout absolu, ne rencontrerait pas ses objectifs, du moins pas sur la base de ce renversement hiérarchique. Au plus, cette tentative infructueuse fondée sur le déicide laisserait place à une nouvelle dualité, pire, à un nouveau dualisme, à une nouvelle possibilité de dogmatisme des corps, à une liberté déterminée par l'univers du sensible et ultimement du subjectivisme. Mais qu'en est-il vraiment ? Est-ce là la solution avancée par Nietzsche ? Dans le discours «Des contempteurs du corps», une réponse originale et, malheureusement partielle est fournie. Celle-ci semble indiquer clairement de quelle manière seraient réarticulés les éléments de l'ancienne hiérarchie verticale afin que l'on puisse effectivement songer à un renversement significatif: « "Je suis corps et âme", voilà ce que dit l'enfant. Et pourquoi ne devrait-on pas parler comme les enfants ? Mais celui qui est éveillé, celui qui sait dit : "Je suis corps de part en part, et rien hors cela ; et l'âme ce n'est qu'un mot pour quelque chose qui appartient au corps." Le corps est raison, une grande raison, une multiplicité qui a *un* seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. »¹⁹ Nous l'avons précédemment souligné, la «mort de Dieu» implique, entre autres, un rejet radical de tout absolu et, dans ce sens, n'est pas compatible avec ce premier modèle explicatif du renversement nietzschéen que nous rejetterons. Notons que ce rejet est également motivé par le texte d'APZ qui, si l'on suit la présentation de l'extrait cité ci-haut, conçoit non pas un dualisme nouveau, mais bien une alliance des termes sous une réalité plus globale. La grande raison du corps, conception vague et peu développée dans cet extrait, pourrait mériter à Nietzsche de nombreuses critiques, mais non celle de revenir par

¹⁹ *Ibid.*, p.41

le renversement qu'elle implique à une forme de hiérarchisation verticale ou à un dualisme réinventé.

Le renversement que propose Nietzsche, ce que je pointe du doigt comme horizontalité, est avant tout un dépassement de cette possibilité d'un règne de l'absolu et, par la suite, de cette métaphysique du monde double. Dans ce sens, l'idée qu'un Dieu ou un monde supérieur, ce qui revient au même, puisse imposer sa volonté de puissance à tout ce qui existe parce que, fondamentalement, elle est la seule véritable volonté de puissance créatrice n'est, pour Nietzsche, rien d'autre qu'une fiction nihiliste dépossédant l'homme de ce qu'il a de plus précieux : sa volonté et son potentiel de liberté. Un renversement pertinent doit, au contraire de cette dévalorisation du monde au nom d'un arrière-monde, revaloriser l'ensemble du monde en rejetant toute possibilité de transcendance et d'absolu.

Dans cet ordre d'idées, l'horizontalité représente la mise à un même niveau de tout ce qui existe. Toute cette «tour de Babel», tant comme ontologie que comme épistémologie, qu'a édifiée Platon s'écrase ainsi sur elle-même et s'étale de tout son long. Néanmoins, cette chute du modèle vertical et cette constitution d'un modèle horizontal impliquent obligatoirement d'importantes modifications. Tous les éléments constitutifs du premier modèle ne peuvent supporter ce déplacement, ce renversement. Étant maintenant sur une base commune, les uns en face des autres, aucun ne peut se présenter comme supérieur ou inférieur aux autres, du moins ontologiquement et épistémologiquement parlant. Il ne peut plus y avoir d'absolu, ni en tant que transcendance, ni comme principe téléologique, non plus comme volonté de toutes les volontés. L'absolutisme de la Vérité laisse temporairement place au relativisme du sens-valeur. La transcendance dualiste de l'ontologie métaphysique est remplacée par une immanence moniste. Du Créateur *ex nihilo* de toute vie, nous passons à la vie perpétuellement autocréatrice et autodestructrice de la volonté de puissance. Ainsi, c'est l'idée de vie qui se substitue à l'idée de Dieu, de l'Être que Nietzsche dit mort. Ce déplacement, en plus d'être une sortie du gouffre métaphysique, représente l'entrée en scène philosophique d'une nouvelle anthropologie (cette idée sera exposée au quatrième chapitre). Le monde tout entier devient volonté de puissance et plus seulement le résultat d'une volonté divine. N'ayant plus d'au-delà, d'en dessous, d'en dehors, ce nouveau monde doit trouver en lui-même son sens, sa valeur et la motivation de sa persistance. Ce monde doit assumer sa volonté de puissance, parce qu'il n'est rien d'autre que cela, volonté de puissance.

2.2-Définition du concept

Comment comprendre le concept de volonté de puissance ? N'y a-t-il pas un piège derrière cet assemblage de mots ? En revendiquant un langage nouveau, c'est-à-dire actualisé et même transfiguré, et une philosophie nouvelle, Nietzsche annonce à ses futurs lecteurs la difficulté «philologique» de ses réflexions et de ses concepts. «*Wille zur Macht*», l'allemand est ici déjà problématique. Comment pouvons-nous seulement traduire cette expression, en gardant en tête la question du style, de la musicalité et celle du sens, du caractère philosophique de la dénomination. «*Wille zur Macht*» : volonté de puissance, volonté vers la puissance, volonté tendant à la puissance, *will to power* ? Certains diront que traduire est toujours un peu trahir, pourtant ce n'est pas aux traducteurs que Nietzsche fait de nombreuses mises en garde, c'est au lecteur. Faut-il alors se questionner sur le rapport entre traduire, lire et trahir ? Ce n'est vraiment pas l'objectif de ce présent travail. Je me limiterai, pour ma part, en ce qui concerne la question de la traduction, à une brève considération de l'expression allemande. Certains n'y verront qu'ineptie, qu'à cela ne tienne, cet exercice de définition demande que l'on s'élançe à partir de cet ancrage de la pensée qu'est le langage. Conséquemment, je justifierai cette courte parenthèse en arguant seulement, qu'étant donné le nombre de traductions existantes et la complexité d'interprétations que chacune dégage, (ex : l'expression française *volonté de puissance* ne résonne pas de la même manière que l'expression anglaise *volonté vers la puissance*) cet exercice provoquera, si ce n'est pas un éclaircissement, au moins une réflexion.

L'expression française «volonté de puissance», analysée à partir de six questionnements grammaticaux simples (à qui, à quoi, de qui, de quoi, pour qui, pour quoi), peut mener à la considération que l'expression signifie soit: a) une volonté appartenant à la puissance (c'est la volonté à qui ou à quoi : de la puissance); b) une volonté «désirant» la puissance (c'est une volonté de qui ou de quoi : de puissance); c) une volonté appartenant et désirant la puissance. Dans tous ces cas, c'est une puissance se désirant elle-même pour elle-même, dont il s'agit. Le danger «philologique» de cette traduction réside dans le fait qu'en enroulant la volonté de puissance sur elle-même, en la définissant de manière circulaire, elle ne l'explique pas autrement qu'en faisant de ce vouloir une volonté totalement libre. Nous verrons que cette idée d'une liberté en dehors de toute contrainte extérieure est difficilement envisageable pour Nietzsche, elle est même problématique puisqu'elle ne saurait, en se courant après la queue tel un chien excité, répondre à sa plus centrale exigence de

dépassement. Une volonté se désirant elle-même ne saurait être qu'une forme narcissique de stagnation, mais pas une possibilité de dépassement et de transfiguration continue. Par contre, il y aurait ici matière pour défendre l'hypothèse que nous discuterons au prochain chapitre d'un éternel retour du même motivé par une volonté se voulant éternellement. Ainsi, afin de revenir à notre problème initial, le piège de traduction auquel je m'attarde actuellement est ce «de» liant la volonté à la puissance. Comment saisir ce «de», ou plus directement, le «zur» allemand ? Le «zur» allemand est en fait une contraction de «zu der», qui signifie, entre autres, «vers». Alors, il n'y a pas dans l'expression allemande «volonté vers la puissance» ou «volonté tendant vers la puissance» cette idée d'adéquation ou d'auto-complétude. Au contraire, si nous comprenons «volonté de puissance» dans ce sens qu'il y a une volonté recherchant une puissance nouvelle et supplémentaire en dehors d'elle-même, c'est-à-dire en étendant son territoire de rayonnement, alors nous nous rapprocherons, selon moi, du sens nietzschéen de l'expression.

2.2.1-Principes «externe» ou «interne» et dépassement du mécanisme scientifique

Débutons notre analyse du concept par cette remarque que j'ai précédemment notée : « Ce victorieux concept de force, avec lequel nos physiciens sont venus à bout de Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément : il faut lui attribuer un monde interne que je désigne comme « volonté de puissance. » »²⁰ Qu'entend Nietzsche par ce monde interne complémentaire ? Pour Nietzsche, l'approche mécaniste, en remplaçant Dieu par un système de lois universelles, maintient comme caractéristique principale de l'explication du monde cette «extériorité» de la loi face au réel qu'elle explique. Bien qu'il ne soit plus question de pure transcendance, puisque ces lois sont inscrites dans le monde, cette description du réel s'attarde à la forme et non au fond, à la surface plutôt qu'au contenu. Dans une réflexion qui sera approfondie au point suivant, Wolfgang Müller-Lauter explique que pour Nietzsche : «La "mécanique" réduit le monde "à sa surface" afin de le rendre "compréhensible"(...) Le mode de pensée mécaniste "imagine" le monde de telle sorte "qu'il devienne calculable". Elle invente des unités causales, des choses (atomes), dont l'effet reste constant.»²¹ La «mécanique», pour Nietzsche, est «... en réalité, simplement un art de schématiser et d'abrégé, une maîtrise de la diversité par un art de l'expression, non

²⁰ *Ibid.*, p.295

²¹ MÜLLER-LAUTER, *Physiologie*, p.75

une «saisie intellectuelle», mais une désignation en vue de la compréhension.»²² En d'autres mots, pour Nietzsche, réduire les «mécanismes» du monde à des causes et des effets, c'est voir ce monde comme une unité simple alors que celui-ci est complexe et ne se réduit pas à une extériorité. L'interprétation qu'entend proposer Nietzsche, en plus de schématiser le monde de manière externe, saisira sa réalité complexe en expliquant les multiples causes liées à des effets multiples.

Bien que Nietzsche ait à plus d'une reprise exprimé sa sympathie et son intérêt pour le mécanisme en tant que celui-ci constitue une conception du monde antithéologique et antitélologique, proche en cela de son propre projet philosophique, une critique sévère demeure quant à son insuffisance. Pour Nietzsche, la « mort de Dieu » aurait dû, en même temps qu'elle supprimait le supposé monde « vrai », transformer en profondeur le statut (ontologique et épistémologique) du monde « apparent » qui lui était subordonné. Or, la substance spirituelle a bien été écartée, mais la modification en profondeur du modèle dualiste n'a pas eu lieu. Dans ce sens, le mécanisme matérialiste a tout simplement pris la place du « mécanisme » spiritualiste. En délaissant le deuxième monde, c'est également du sens, de la finalité et, surtout, de la créativité dont nous nous sommes départis. En fait, Nietzsche remarque que le passage du modèle purement dualiste (monde réel/ monde apparent) au modèle du matérialisme mécaniste, bien qu'il éradique la dimension du monde réel, conserve le monde apparent. Ainsi, le monde du mécanisme matérialiste est, pour Nietzsche, toujours le monde apparent tel que le concevait le dualisme. Préserver alors intact le statut du monde apparent, lorsque son opposé « réel » a été délaissé, est extrêmement risqué pour l'humain. Premièrement, parce que le vide laissé par la disparition de l'absolu est alors occupé de fait par un terrible relativisme où tout est permis (voir le dernier humain en 4.2.3). Deuxièmement, parce que la possibilité qu'un nouveau mythe transcendant vienne alors prendre place est bien réel. Pour Nietzsche, il faut donc dépasser le mécanisme « nouveau » et « abolir le monde apparent. »

« Parmi les *explications du monde* qui ont été tentées jusqu'à ce jour, l'explication *mécaniste* paraît aujourd'hui triomphante. Elle a visiblement pour elle l'approbation de la bonne conscience ; et aucune science ne croit pouvoir progresser ni réussir par elle-même sans l'aide des procédés

²² NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, tome XII (Fragments posthumes), trad. Julien Hervier, Gallimard, 1978, p.192

mécanistes. (...) Cependant, chez les esprits d'élite qui adhèrent à ce mouvement, on discerne un pressentiment, une inquiétude ; il semble que la théorie ait un trou qui doit tôt ou tard lui devenir fatal (...) On n'arrive pas à "expliquer" la pression et le choc, on ne se débarrasse pas de l'*action à distance* ; on ne croit même plus à une possibilité d'explication et l'on avoue d'un air aigre-doux que décrire n'est pas expliquer, que l'interprétation dynamique du monde, qui nie "l'espace vide" et croit aux atomes matériels triomphera bientôt des physiciens ; en quoi on ajoute sans doute au dynamisme une qualité interne... »²³

Sans approfondir davantage cette considération, parce que ce chapitre ne vise pas à explorer les intérêts et critiques de Nietzsche pour la science de son époque, mais bien à définir le concept de volonté de puissance, concluons que pour Nietzsche, l'effort inspirant de la science, plus particulièrement de la physique mécaniste, est incomplet et, par l'oubli ou le déni de sa nature interprétative, se limite à aborder le monde de l'extérieur sans lui redonner sa valeur perdue. En effet, en tant qu'initiative visant à remplacer l'explication mythologique ou théologique, l'approche mécaniste de la science s'ébauche à partir de cette «mort de Dieu» constatée par Nietzsche, mais au contraire du projet nietzschéen qui entend revaloriser le monde par ce qu'il est en lui-même, elle se limite à schématiser, mesurer, ordonner ce monde dorénavant sans signification. La critique que fait Nietzsche de la «mécanique» scientifique consiste donc à dire qu'un renversement partiel (sans dépassement) n'est pas une solution convenable à une problématique philosophique aussi lourde de portée que la «mort de Dieu», qu'un travail de réflexion sérieux impose la prise en considération de tous les paramètres de ce déicide, dont le plus important est la transvaluation. Reste à voir si ces éléments de critiques seront surmontés par l'alternative que met en place Nietzsche lui-même, ou s'il retombera aussi dans les pièges où il voit les autres se débattre.

²³ NIETZSCHE, *La volonté de puissance 1*, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, 1995, p.353-354

2.2.2-Physiologie de la Volonté de Puissance de Wolfgang Müller-Lauter

Afin d'appuyer solidement mon ébauche d'une définition du concept de volonté de puissance dans l'œuvre de Nietzsche tout en considérant les différentes compréhensions, souvent contradictoires, de cette idée centrale, je me propose maintenant d'exposer les grandes lignes du raisonnement que développe Wolfgang Müller-Lauter dans son texte *Physiologie de la Volonté de puissance*. Dans ce sens, je me propose de résumer les différentes étapes par lesquelles passe Müller-Lauter pour défendre son explication du concept de volonté de puissance en tant qu'interprétation et non comme principe d'unité ou principe métaphysique. Méthodologiquement, c'est la confrontation entre ce que je nomme les perspectives cosmologique, psychologique et psycho-éthique que je garderai en tête et que je tenterai d'explicitier.

La réflexion de Müller-Lauter s'ouvre sur la considération que l'affirmation fondamentale de Nietzsche selon laquelle «Ce monde, c'est la volonté de puissance – et rien d'autre!»²⁴ s'impose trop souvent, chez de multiples lecteurs, comme la porte d'entrée privilégiée au cœur de la pensée la plus profonde de l'allemand. Subséquemment, pour la plupart des commentateurs et interprètes, il y a dans cette proposition bien générale une clé de compréhension essentielle et incontournable de la pensée de Nietzsche fournie par l'auteur lui-même, sans voile et sans piège. Une lecture superficielle et rapide de la proposition de Nietzsche conduit alors à cette conclusion fortement partagée selon laquelle le penseur dévoile sa volonté de puissance en tant que fondement de l'étant et détermine, sur cette base, ce qu'il est dans son intégralité, dans son ensemble. Cette pensée que «le monde est volonté de puissance et rien d'autre», du moins considérée sans davantage d'investigation, c'est-à-dire au pied de la lettre, est métaphysique et s'ajoute logiquement à la longue liste des pensées métaphysiques de la tradition occidentale. Plus important encore, en tant que pensée métaphysique s'inscrivant dans une logique «traditionnelle», elle ne traite et discute d'aucun nouveau problème fondamental. L'originalité de la pensée nietzschéenne, là où elle se distinguerait un tant soit peu de cette métaphysique occidentale, se limiterait alors, mais sans plus, à son rejet radical de la théorie des deux mondes, héritage laissé à la pensée dite rationaliste par Parménide et Platon, pour ne citer que ces deux précurseurs. Par ailleurs, la revendication de Nietzsche, plus d'une fois énoncée,

²⁴ NIETZSCHE, *OC6*, p.344

d'une philosophie unique, originale et non-métaphysique serait tout simplement irrecevable, quoi qu'il en pense ou en dise. Dans cet ordre d'idées, Müller-Lauter reconnaît d'entrée de jeu que Heidegger a, sous cet angle du moins, raison de qualifier l'œuvre de Nietzsche d'autodestruction de la métaphysique par elle-même ou de dépassement et achèvement de la métaphysique par la métaphysique. Malgré cela, à ce moment, n'y a-t-il pas la possibilité d'une autre interprétation de la proposition nietzschéenne si rapidement élucidée ? Müller-Lauter se propose d'en faire l'essai en problématisant ce qui se cache derrière l'énoncé apparemment anodin et clair de Nietzsche.

Toutefois, avant de passer à cette lecture de Müller-Lauter, problématisons quelque peu sur ce premier point, sur cette première affirmation majeure de Nietzsche selon laquelle le monde serait rien d'autre que volonté de puissance. En fait, lions immédiatement cette première affirmation avec une deuxième qui sera traitée postérieurement et selon laquelle tout ce qui est vivant est volonté de puissance. Quel est le lien entre ces deux propositions nietzschéennes ? L'une contredit-elle l'autre ? Y-a-t-il complémentarité, inclusion ou retranchement et exclusion ? Qu'entraînerait la validation de l'une plutôt que de l'autre ? Voici quelques questions que j'aimerais rapidement aborder avant de passer à notre exercice de lecture.

Notons tout d'abord que rien n'empêche Nietzsche de maintenir les deux propositions, puisque nous pourrions considérer sans problème l'idée d'un ensemble général (le monde) englobant un sous-ensemble (le vivant) et laissant place, telle la substance spinozienne, à des modes différents selon l'ensemble concerné. Ainsi, si le monde est volonté de puissance, conclure que le vivant qui participe au monde l'est également est fort acceptable. Mais là n'est pas la question ! La question qui me vient à l'esprit est plutôt la suivante : existe-t-il une volonté de puissance pour l'inorganique, pour la pierre, pour le crayon ?

Premièrement, parlons de ce retranchement du monde vers le vivant. Quelle raison pourrait motiver Nietzsche dans cette approche ? Sachant qu'il passera même, après avoir parlé de la volonté de puissance du vivant, à la volonté de puissance beaucoup plus spécifique de l'humain, je dirais que ce qui motive cet apparent retranchement, est qu'il ne veut pas décrire la structure du monde, ni celle du vivant, mais bien démontrer que toute perspective sur le monde est interprétation et qu'en ce qui nous concerne, toute interprétation renvoie à l'humain.

Deuxièmement, si l'on maintient la cohabitation des deux propositions, quelle pourrait être cette volonté de puissance de ce qui n'est pas vivant, ou pour le dire dans des termes proches du vocabulaire nietzschéen, de ce qui n'est pas organique ou organisme ? Signalons tout d'abord, que Nietzsche reste assez vague à ce sujet. Une compréhension de ce seul élément nécessite une recherche rigoureuse et laborieuse dans les différents textes qui composent son œuvre. Il faut être alerte et déterminé, cela on peut le lui reprocher certainement. Autrement, la volonté de puissance n'a pas, dépendamment des formes ou réalités qu'elle « habite », une définition générale variable, ce qui serait insensé, voire amateur. En effet, dire que « tout » est volonté de puissance implique qu'une même définition du concept est en mesure de « tout » éclairer. Pour reprendre le vocabulaire spinozien, ce n'est pas la substance qui est modifiée, mais les modes de la substance qui varient. En somme, tout est une question de degré d'application. S'il en était autrement, un débalancement en serait la conséquence et c'est d'un nouveau dualisme organique/inorganique dont nous parlerions maintenant. Qu'en pense Nietzsche ? Voici quatre extraits qui peuvent nous éclairer à ce sujet :

« À l'intérieur de la molécule se produisent des explosions, des changements de direction de tous les atomes et de soudains déclenchements de force. Tout notre système solaire pourrait en un seul et bref instant ressentir une excitation comparable à celle que le nerf exerce sur le muscle. Il n'est pas prouvé que ce ne soit *jamais* arrivé, ni que cela ne doive jamais arriver. »²⁵

« Ramener la génération à la volonté de puissance (il faut donc qu'elle ait été présente même dans la *matière inorganique* assimilée !)... »²⁶

« Le fait est que la volonté de puissance règne même dans le monde inorganique, ou plutôt qu'il n'y a pas de monde inorganique »²⁷

²⁵ NIETZSCHE, *VP1*, p.239

²⁶ *Ibid.*, p.244 #76 (III-XII 1884 : XIII, § 626)

²⁷ *Ibid.*, p.248 #89 (IV-IX 1885 : XIII, § 204)

« Le lien entre l'inorganique et l'organique consiste nécessairement dans la force répulsive qu'exerce chaque atome de force. La "vie" se définirait comme la forme durable d'un *règlement d'équilibre entre des forces*, mais au cours duquel les divers combattants, de leur côté, croîtraient de façon inégale. »²⁸

Mais laissons sans plus tarder cette courte problématisation qui, comme je l'ai mentionné précédemment, exigerait une recherche importante à elle seule, ce qui me porterait en dehors du cadre de ce présent travail, et revenons à la présentation du concept de volonté de puissance selon ce qu'en présente Müller-Lauter dans son ouvrage largement discuté *Nietzsche : Physiologie de la Volonté de puissance*.

Définition préalable du concept de volonté de puissance

Dans un premier temps, c'est en faisant référence de manière générale à la pensée de Nietzsche que Müller-Lauter propose quelques caractéristiques et distinctions de cette volonté de puissance et, par le même effort, construit une première ébauche du concept sur laquelle reposera la suite de sa réflexion. Ainsi, sa démarche d'exploration de la proposition selon laquelle «le monde est volonté de puissance et rien d'autre» débute en stipulant que pour Nietzsche, l'essence la plus intime que l'on pourrait reconnaître à l'Être est la volonté de puissance. De plus, la volonté de puissance n'est pas un cas particulier d'un vouloir plus global, même si elle est reconnue comme l'essence la plus intime de l'Être. Dans ce sens, selon Müller-Lauter, rechercher chez Nietzsche une volonté «en soi», reviendrait à rechercher une pure abstraction. La volonté n'existe pas «en soi» chez Nietzsche, mais toujours et uniquement «en fait» ou «en action». Parce que pour Nietzsche, tout vouloir est un vouloir quelque chose. Tout vouloir n'existe que parce qu'il s'inscrit «en fait» dans un vouloir quelque chose. Le quelque chose essentiel serait alors la puissance. Mais encore, que signifie ce vouloir de puissance ?

²⁸ *Ibid.*, p.249 #91 (1885 : XVI, § 642)

La volonté de puissance, en tant que vouloir qui s'inscrit «en fait» et jamais «en soi», veut dominer et étendre, par conquête, le domaine de sa puissance. Cette idée de conquête ouvre alors une double voie : le commandement, aussi bien que l'exécution ou obéissance cohabitent dans cette conception de la volonté de puissance. En d'autres mots, la volonté de puissance est présente et active à la fois dans ce qui domine et fait croître sa domination, et dans ce qui subit, ce qui est dominé, ce qui est, momentanément réduit à l'obéissance. Dans ce sens, Nietzsche écrit qu'un quantum de puissance se définit par l'effet qu'il produit et auquel il résiste (FP XIV, 14 [79]). De plus, la volonté de puissance comme essence la plus intime de l'Être et non pas comme le cas particulier d'un vouloir «en soi» abstrait, est partout à l'œuvre, son domaine s'étend à l'ensemble de ce qui existe. Là où il y a quelque chose, il y a volonté de puissance. De ce fait, la vie ne serait qu'un exemple particulier de volonté de puissance et non son domaine par excellence. Depuis le monde inorganique, au sein duquel le seul mode d'activité est volonté de puissance, aux êtres vivants qui ne veulent pas se conserver mais devenir plus, puis à l'homme qui, par son activité intellectuelle, sa réalité psychique, ses jugements de valeur et ses pulsions, présente une réalité complexe, c'est partout la volonté de puissance qui est en action, c'est partout la volonté de puissance qui représente l'essence la plus intime de l'Être. Bien que, comme nous l'avons noté précédemment, cette volonté de puissance de l'inorganique soit plus complexe à saisir ou, comme le diraient certains commentateurs acerbes, fort problématique.

Le concept de volonté de puissance interprété comme principe métaphysique

Dans un deuxième temps, Müller-Lauter examine l'interprétation très répandue parmi les commentateurs de l'œuvre de Nietzsche : la volonté de puissance en tant que principe métaphysique. Considérant les points de vue particuliers de Weischedel (*Der Wille und die Willen*) et Schultz (*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*) qui, tous deux, bien que refusant de parler d'une volonté de puissance incontestablement métaphysique, maintiennent l'idée d'une volonté de puissance en tant que principe unitaire, il aborde la question du «principe» et de «l'unité» du concept en s'assurant de garder bien ouvertes les avenues de la réflexion et en prévenant le lecteur des subtilités présentes à travers chaque énoncé de la pensée de Nietzsche.

Regardons tout d'abord, tel que le propose Müller-Lauter, ces deux interprétations particulières qui, tout en délaissant l'idée d'un «au-delà» ou d'un «au-dessus», nous rappellent l'exigence «philologique» sévère de Nietzsche envers le lecteur, c'est-à-dire cette capacité à reconnaître, par-delà le langage, l'originalité d'une pensée. Ainsi, Weischedel, refuse l'interprétation métaphysique d'une volonté de puissance comme principe substantiel et transcendant de la réalité fondé en lui-même en proposant comme alternative un monde de pure immanence dans lequel l'Être serait substantialisé sous la forme de la volonté de puissance. Le renversement nietzschéen, pour s'extraire du langage métaphysique, impose alors au monde, comme principe unique, une volonté de puissance immanente en délaissant l'idée d'une réalité transcendante. Pour sa part, Schultz propose une réflexion dans la même veine en expliquant que ce à quoi s'oppose la volonté de puissance n'est jamais rien d'autre qu'elle-même. Il n'y a pas d'opposition avec quelque chose d'extérieur : chaque bataille est une lutte remportée par la volonté de puissance sur elle-même à travers un continuel autodépassement.²⁹

Que désigne alors Nietzsche en utilisant l'expression «la» volonté de puissance ? Peut-on trancher entre ces interprétations si opposées (la volonté de puissance comme unité transcendante et comme unité immanente) ? Existe-t-il un compromis possible entre cette première «unité» transcendante et cette seconde immanente ? Doit-on seulement s'attarder à cette apparente contradiction ? Pour Müller-Lauter, l'investigation ne fait que prendre son envol et il serait, à ce stade, prématuré de prendre position et de prétendre posséder cette pensée si volatile. Gardons tout de même à l'esprit ce premier «réflexe» interprétatif.

La volonté de puissance comme Une et comme Multiple

Dans un troisième temps, toujours préoccupé par cette problématique portant sur la supposée «unité» de la volonté de puissance, la réflexion de Müller-Lauter, tout en se basant sur la proposition «le monde est volonté de puissance et rien d'autre», s'ouvre à un deuxième énoncé fondamental selon lequel «le monde est un et multiple». Liant alors les deux propositions, il laisse entendre que l'on est en droit de supposer que la volonté de

²⁹ Traiter de ces deux interprétations fidèlement exigerait un plus ample développement, ce que je ne ferai pas ici puisque l'objectif premier de cette lecture de Müller-Lauter est de présenter les différentes compréhensions possibles du concept, sans pour autant opter pour l'une d'elles. Présenter la multiplicité parfois contradictoire des compréhensions me satisfait pleinement pour l'instant.

puissance serait elle aussi une et multiple. Voilà déjà une partie de ce nouveau terrain de jeu de la réflexion ou de ce dépassement de l'interprétation «unificatrice». Suivons son argumentation.

Si la volonté de puissance est une et qu'elle ne peut être comprise que comme unité, comment comprendre alors cette unité de l'Un, sans signaler le raisonnement tautologique ? J'ajouterais à ce raisonnement de Müller-Lauter, qu'il n'y a unité que de ce qui pourrait se désunir. Ainsi, il y a unité, parce qu'il pourrait aussi y avoir pluralité. Conséquemment, l'unité de ce qui ne pourrait être désuni, lorsqu'elle veut expliquer le monde dans sa totalité, devient une aberration logique. À moins, bien entendu, que l'on ne se réfère ici qu'au sens de l'unité comme caractère de ce qui est unique ou uniforme en superficialité et non en profondeur. En d'autres mots, quels détours vertigineux doit faire la raison afin de saisir cette tautologie sans fondement de l'unité de ce qui est unique et uni face à elle-même ? Ne devrait-on pas déjà entendre Zarathoustra («Sur les îles bienheureuses») nous mettant en garde contre ce type d'interprétation unificatrice ? «J'appelle mauvaises et inhumaines : toutes ces doctrines sur l'Un plein, immobile, rassasié et impérissable ! Tout ce qui est impérissable, n'est que parabole ! Et les poètes mentent trop.»³⁰

Et encore, que signifie cette idée d'unité pour Nietzsche ? N'y a-t-il pas déjà problème à parler d'unité dans un sens strict de regroupement cohérent et uniforme. Nietzsche ne dit-il pas que : «Toute unité n'est unité qu'en tant qu'organisation et jeu d'ensemble : tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement...»³¹ Dès lors, selon Müller-Lauter, nous devons penser l'unité de la volonté de puissance en respectant les contraintes suivantes :

- a) C'est ce qui est multiple qui doit avant tout nourrir notre réflexion, parce que l'unité n'est jamais rien d'autre qu'un regroupement du multiple. À moins de limiter, comme je l'ai noté précédemment, la définition de l'unité à une quelconque uniformité.
- b) Seul ce qui est divers offre la possibilité d'être organisé sous forme d'unité. L'unité n'est pensable et logiquement acceptable qu'en tant que regroupement ou organisation de ce qui, par ailleurs, pourrait être appréhendé comme distinct.

³⁰ NIETZSCHE, *APZ*, p.115

³¹ NIETZSCHE, *OC7*, p.111

À ce stade, une première série de conclusions s'impose, pour autant que l'on se laisse toujours guider par Müller-Lauter. Premièrement, «la volonté de puissance est la multiplicité des forces dont le mode relationnel est la lutte. L'unité ne peut être entendue dans le domaine de la force lui-même que comme organisation.»³² Dans ce sens, le monde est une somme fixe de forces ou un quantum de forces, mais ce quantum n'est concevable, comme «unité», que parce qu'il y a, en profondeur, un jeu d'opposition de quanta. Deleuze est alors cité en appui : «Toute force est... dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le multiple ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier.»³³ Deuxièmement, le monde de Nietzsche ne peut être compris que comme un jeu réciproque de forces ou comme opposition mutuelle de volontés de puissance. En conséquence, la volonté de puissance n'est pas une. Dans ce sens, selon Nietzsche, l'être comme unité est une pure fiction et il ne peut y avoir d'être compris en tant que permanence. «Avant tout, il me semble que la volonté est quelque chose de complexe, dont l'unité est purement verbale, et c'est effectivement dans l'unicité du mot que se dissimule le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours médiocre des philosophes.»³⁴ Il en va de même pour «le monde». En somme, Nietzsche appréhende uniquement des multiplicités concrètes de volonté de puissance qui « ... signifient chaque fois une unité comprise comme simplicité, c'est-à-dire comme stabilité, même si elles ne sont en fait que des configurations complexes qui évoluent perpétuellement sans permanence aucune, au sein desquelles se déroule une confrontation de quanta de force organisés sur divers niveaux.»³⁵

Avant de passer au prochain chapitre de la lecture de Müller-Lauter, prenons encore une fois le temps de problématiser ces informations présentées de manière fort expéditive. En fait, discutons maintenant, en regard de mon hypothèse du triangle conceptuel spécifiquement, des conséquences d'une telle compréhension de la volonté de puissance sur les concepts d'éternel retour et de surhumain.

Ainsi, lorsque Müller-Lauter souligne que pour Nietzsche, la volonté de puissance représente une multiplicité des forces mises en relation sur un principe de lutte, sommes-nous alors dirigés vers deux nouvelles propositions : a) que l'éternel retour implique également cette lutte entre l'aller et le retour puisqu'il est soumis au moteur de la volonté de

³² MÜLLER-LAUTER, *Physiologie*, p.47

³³ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, p.7

³⁴ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, Gallimard, 1971, 1ere partie § 19, p.36

³⁵ MÜLLER-LAUTER, *Physiologie*, p.52

puissance ; b) que le dépassement proposé par la quête d'une surhumanité est également à considérer comme lutte ? Cela tient-il la route ? Par ailleurs, lorsque Müller-Lauter explique que le monde est, pour Nietzsche, une somme fixe de forces dans une relation de lutte, doit-on entendre que l'éternel retour est alors réduit à un éternel retour du même ou éternelle stagnation ? Est-ce plutôt que cette somme fixe, insérée dans un jeu complexe d'opposition et de lutte, implique une double réalité de l'éternel retour : a) un éternel retour du même dans le sens que la somme des forces en jeu reste toujours égale à elle-même et, que sur cette base, il y a unité indépassable ; b) un éternel retour du nouveau en tant qu'assemblages sans cesse renouvelés des éléments constitutifs de la somme fixe ? « Notre univers entier est la *cencre* d'innombrables êtres *vivants* ; et si minime que soit la part de la vie dans l'univers, toute chose a déjà passé par l'état vivant, et ainsi de suite. Il faut admettre une durée éternelle, donc une éternelle métamorphose de la matière. »³⁶ La discussion s'ouvre alors, sans se refermer aussitôt comme pourrait le laisser croire Müller-Lauter.

L'utilisation du singulier

Si l'unité apparente de la volonté de puissance doit être comprise comme une fiction regroupant en fait une multiplicité complexe de volontés, comment comprendre alors l'utilisation fréquente que fait Nietzsche du singulier lorsqu'il présente le concept par les expressions «la volonté de puissance» ou «volonté de puissance» ? Müller-Lauter propose alors trois significations possibles à ces expressions au singulier.

Dans le premier cas où l'expression «La volonté de puissance» se rapporte à la totalité de la réalité ou représente le nom donné au tout dans sa diversité, l'utilisation du singulier renvoie à l'idée d'une qualité unique plutôt qu'à un unique principe métaphysique. Dans ce sens, l'utilisation de l'expression «La volonté de puissance» par Nietzsche sert à désigner la volonté de puissance comme l'unique qualité que l'on puisse découvrir quoi que l'on prenne en considération. Ainsi, Nietzsche écrit, dans *Par-delà bien et mal* : «... un monde dont l'essence est la volonté de puissance»³⁷ Notons alors qu'en rejetant précédemment la volonté comme un «en soi», nous délaissions déjà l'idée d'un «en soi» quelconque et que

³⁶NIETZSCHE, *VP1*, p.237

³⁷NIETZSCHE, *PDBM*, p.99

pour cette raison, la volonté de puissance comprise comme «La» qualité unique présente dans l'univers ne peut être conçue en elle-même. Cette qualité n'existe pas en elle-même, mais uniquement à travers sa présence et son action dans chaque réalité observée ou dans chaque ensemble et organisation. À ce niveau, l'expression représente davantage un regroupement abstrait ou une simplification descriptive, qu'une prise de position sur la nature immobile et indépassable de l'Être en soi.

Dans cet ordre d'idées, la deuxième utilisation du concept au singulier, «volonté de puissance», procède selon le même type de regroupement ou d'abstraction de la complexité et vise davantage à brosser un portrait sommaire et général qu'à théoriser le concept lui-même. Ainsi, afin de souligner des déterminations générales de la volonté de puissance, Nietzsche utilise l'expression «volonté de puissance» pour en exposer différents grands champs d'activité : volonté de puissance comme vie, volonté de puissance comme morale, volonté de puissance comme science,... Autant d'exemples de l'utilisation du singulier ne visant pas l'unification de la volonté de puissance, mais démontrant au contraire sa complexité et la multiplicité de ses applications, ou niveaux d'application. C'est en fait une forme basée sur le singulier et «l'individualité» d'une volonté de puissance visant à décrire la multiplicité à partir de ces infimes composantes.

La troisième forme d'utilisation du singulier, «une volonté de puissance», s'inscrit également dans la même lignée vulgarisatrice. Dans ce sens, «une» volonté de puissance n'est rien d'autre qu'un vouloir-de-puissance particulier, isolé et distinct des autres. Il y a dans cette troisième utilisation, comme dans les deux précédentes, l'illusion d'une simplicité parce que ces distinctions entre volontés de puissance particulières et distinctes des autres demeurent des généralités. De la sorte, Müller-Lauter écrit : «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-mêmes organisées en unités. Chaque volonté de puissance est à son tour insérée dans la trame des oppositions et des alliances d'une volonté de puissance plus vaste».³⁸

En conclusion, partant du fait que a) le monde est un et multiple et b) le monde est volonté de puissance et rien d'autre, Müller-Lauter a supposé que la volonté de puissance

³⁸ MÜLLER-LAUTER, *Physiologie*, p. 65

était également une et multiple. En fait, pour lui, seule existe la multiplicité des volontés de puissance et rien d'autre, du moins le reste n'est qu'illusion ou vulgarisation. Comme le souligne Nietzsche à différentes occasions, mais toujours avec la même insistance, le monde est chaos. Il n'est en fait ni unité, ni ensemble simple, mais agrégations et désagrégations anarchiques de forces. Dans ce sens, puisque le monde n'est pas cette totalité organisée qui pourrait nous apparaître lorsque nous oublions sa complexité, la volonté de puissance ne pourrait exister comme l'*ens metaphysicum* qui le constituerait et qui en serait l'unique principe. En somme, il n'existe que de multiples volontés de puissance, la volonté de puissance n'existe pas en dehors de cette multiplicité.

Les volontés de puissance dans le monde

«Nietzsche conçoit *tous* les étants comme des structures de domination, comme quanta de puissance organisés de manière hiérarchique. *L'homme* est lui-même une telle structure.»³⁹ Subséquemment, toute réalité, quelle qu'elle soit, n'est unité qu'à travers une forme globale apparente. En profondeur, toute réalité n'est que structuration du multiple. Chaque réalité est ainsi composée d'un nombre variable de «sous-réalités» qui s'organisent et se réorganisent continuellement de manière hiérarchique. La forme globale apparente peut bien ne dévoiler aucune transformation majeure, il n'en demeure pas moins que chaque réalité, en tant que multiplicité organisée, n'est que luttes internes, métamorphoses continues. Au sein même de ce «système» de luttes, il n'y a pas d'opposition définitive qui se fige et s'enracine dans ce qui deviendrait alors la nature première d'une réalité. Au contraire, ce qui s'oppose à l'instant peut aussi bien se réconcilier demain ; ce qui s'affiche comme volonté dominante aujourd'hui peut se voir réduit à dominée le moment suivant. De quelle manière s'articule maintenant cette lutte continue entre les multiples volontés de puissance à la base de toute réalité ?

«L'appropriation et l'incorporation constituent avant tout un vouloir surmonter, former, qui transforme et adapte jusqu'à ce qu'enfin ce qui est surmonté soit totalement passé dans la puissance de l'agresseur et ait augmenté celui-ci.»⁴⁰ L'un des traits fondamentaux d'une volonté de puissance (et de la volonté de puissance en général) est alors de fixer sa

³⁹ *Ibid.*, p.72

⁴⁰ *Ibid.*, p.74

domination sur l'ensemble de la réalité dont il n'est en fait qu'une partie. L'illusion de stabilité se présente alors comme une nécessité, bien qu'elle ne soit tout au plus que fiction créatrice. Dans ce sens, fixer sa domination doit être compris comme rechercher la permanence de sa domination. Ce que recherche une volonté de puissance n'est, en effet, rien d'autre qu'une domination totale et continue. Objectif utopique s'il en est un, parce qu'à la base de cette recherche d'une stabilité de la domination se cache, inexorablement, un flux constant de changement et de métamorphose. En effet, comment une domination pourrait-elle seulement être stabilité et permanence quand ce qui domine, aussi bien que ce qui est dominé, ne cesse d'être autre ? N'oublions pas que l'unité, qu'elle soit générale ou particulière n'est que simplification et qu'en conséquence, il n'y a pas d'unité constante ni de ce qui se présente comme dominant, ni de ce qui apparaît comme dominé. «Si un quantum de puissance qui fixe veut demeurer un quantum de puissance dominant, alors il lui faudra toujours à nouveau fixer ce qu'il domine mais qui se métamorphose, et le fixer de façon chaque fois nouvelle (parce que lui-même se métamorphose constamment, ce qui entraîne une modification de sa perspective).»⁴¹

En somme, concevoir le monde comme multiple et en conséquence que la volonté de puissance est elle aussi multiple, c'est introduire à une vision où le changement fait que cette multiplicité, qui pourrait être réduite à «de nombreuses unités», s'impose comme multiplicité du multiple ou comme complexité de la multiplicité en changement. Nous sommes alors à des années lumières du principe unitaire proposant «la volonté de puissance» comme principe métaphysique unique. De manière plus subtile cette fois, nous sommes également en retrait d'une interprétation qui expliquerait le monde nietzschéen comme un monde organique. Dans ce sens, un monde structuré sur la base «des volontés de puissance» est, en simplifiant un peu les choses, un monde «d'organismes». L'affirmation de Nietzsche selon laquelle le monde est chaos est maintenant complétée par cette idée d'un chaos d'organisations complexes et instables de puissances en constante lutte et en continuelle transformation.

⁴¹ *Ibid.*, p.83

Volonté de puissance en tant qu'interprétation

Finalement, la réflexion de Müller-Lauter nous conduit à une toute nouvelle interprétation du concept de volonté de puissance dans l'œuvre de Nietzsche, interprétation que je ne peux m'empêcher de qualifier d'ingénieuse et de révolutionnaire, proposant que celle-ci est, au-delà de toute caractéristique fondamentale, interprétation. De quel type d'interprétation s'agit-il alors ? Qu'est-ce qui distingue l'interprétation de Nietzsche de toutes les autres interprétations ? En quoi une volonté de puissance comme interprétation peut-elle fonder cette pensée centrale de Nietzsche ? Voilà les questions qui seront abordées dans cette dernière partie de ma synthèse de la réflexion de Müller-Lauter.

Considérant que fixer n'est jamais rien d'autre qu'interpréter une réalité en tant que stabilité de domination et que cet acte de fixer est une caractéristique fondamentale de la volonté de puissance, alors la volonté de puissance n'est jamais rien d'autre qu'une interprétation. Par ailleurs, comme toute réalité est constituée de multiples volontés de puissance et comme l'interprétation est une nécessité de toute volonté de puissance, nous devons envisager qu'il peut exister une multitude d'interprétations. Ainsi, lorsque Nietzsche décrit la volonté de puissance comme loi de la nature, comme vie, comme art, comme morale, comme politique, comme religion, comme philosophie, comme science, il dit que ces différentes manifestations de la volonté de puissance sont des interprétations du monde ou des tentatives de saisir le monde comme unité et stabilité. En quoi alors l'interprétation du monde comme volonté de puissance se démarque-t-elle des autres interprétations du monde ? Qu'apporte l'interprétation nietzschéenne que n'offraient pas déjà les autres interprétations ou que ne pourraient offrir d'autres interprétations ? Afin de répondre à cette interrogation et ainsi préciser la nature particulière de l'interprétation de Nietzsche, Müller-Lauter insiste sur la critique nietzschéenne de la théorie mécaniste. Sans entrer dans les détails de cette critique, je me rapporterai à son sens général.

Ainsi, Nietzsche reproche aux scientifiques, particulièrement aux physiciens promulguant la logique implacable des lois de la mécanique comme théorie de la nature, leur mauvaise philologie ou, pour le dire autrement, leur déni de la nature même de toute interprétation. «Les lois de la nature ne sont pas un fait, pas un texte, mais une

interprétation.»⁴² L'interprétation, en tant que généralisation, vulgarisation ou simplification, s'avère elle-même avoir ce besoin d'être interprétée. La proposition nietzschéenne se distingue alors de toutes les autres propositions d'interprétation par ce retour à elle-même, à cette auto-compréhension et à cette interprétation de l'interprétation. Müller-Lauter cite alors Karl Jaspers : «L'interprétation nietzschéenne sachant que tout savoir est interprétation [intègre] ce savoir dans l'interprétation qu'elle est, par l'idée selon laquelle la volonté de puissance [est] elle-même cette pulsion de l'interpréter partout à l'œuvre sous des formes variées. L'interprétation que donne Nietzsche est en réalité une interprétation de l'interpréter et c'est en cela qu'elle se distingue selon lui de toutes les autres interprétations antérieures qui, en comparaison, étaient des interprétations naïves qui n'étaient pas conscientes de leur interpréter.»⁴³

Dans un autre ordre d'idées, en tant qu'interprétation, la volonté de puissance appartient à l'humain qui interprète le monde qui l'englobe. Cet humain, qui n'est en fait qu'un jeu instable de multiples volontés de puissance, donne une valeur au monde et tente d'en extraire des connaissances en l'interprétant. Le rapport s'établissant entre celui qui interprète et ce qui est interprété est alors des plus complexes. C'est un interpréter multiple : «... parce que l'homme est lui-même un être interprétant et qu'il ne saurait être autre chose parce que ce qui conflue en lui, que ce soit de l'étant inorganique ou organique, interprète déjà de soi-même. L'homme, comme synthèse et multiplicité d'interprétations, peut prendre conscience de son interpréter perspectiviste dans la mesure où "le centre de gravité est instable" et où la perspective change à chaque nouveau centre. (...) La possibilité d'interpréter l'interpréter vient de cette variation des interprétations.»⁴⁴

En somme, la volonté de puissance entendue comme interprétation renvoie simultanément à deux paliers de compréhension : A) la volonté de puissance comme interprétation du monde en tant qu'explication du monde comme volonté de puissance. B) la volonté de puissance comme interprétation en tant que fonctionnement de ce vouloir-de-puissance. En ce qui concerne spécifiquement le second palier de compréhension, Müller-Lauter conclut que cette recherche du dépassement continu, que cette quête de l'augmentation de puissance ou du domaine de la puissance, signifie, en tant

⁴² *Ibid.*, p.85

⁴³ JASPERS, KARL, *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*, trad. Henri Niel, Gallimard, 1950, p.299

⁴⁴ MÜLLER-LAUTER, *Physiologie*, p.107

qu'interprétation de l'interpréter, l'acquisition continue de nouvelles perspectives. L'élévation de l'humain, en tant que volonté de puissance complexe, se structure donc sur la base de cette quête continue, de cette reconnaissance du caractère instable et changeant de toute réalité, de cette compréhension de lui-même comme forces changeantes.

« Sous un titre qui n'est pas sans danger : "La Volonté de Puissance", c'est une philosophie nouvelle ou, plus précisément, l'*Essai d'une interprétation nouvelle de l'évolution* qui compte s'exprimer ici, de façon provisoire, sans doute, et à titre d'expérience, de préparation, d'interrogation, de prélude à des choses graves qui exigeront des oreilles initiées et choisies ; cela va de soi, ou *devrait* aller de soi, chaque fois qu'un philosophe prend la parole *en public*. »⁴⁵

2.2.3-La volonté de puissance dans APZ

Afin de considérer maintenant la présence du concept au sein d'APZ, je me référerai plutôt à cette volonté de puissance comprise comme interprétation de l'univers, de l'humain et de la vie. Par ailleurs, je concentrerai mon approche du concept de volonté de puissance dans APZ sur la deuxième partie de l'œuvre, plus spécifiquement sur le douzième chapitre de cette deuxième partie : «Du surassement de soi». De la sorte, c'est à Nietzsche que je laisserai la parole, au lieu de toute autre contribution, de tout autre commentaire. Ainsi, disons-le clairement, le concept de volonté de puissance est présent dans l'ensemble de l'œuvre, mais sous des formes variées et, parfois, problématiques. Souvent, les références qui y sont présentées évoquent tout au plus cette intuition. À d'autres moments, la métaphore, l'image et l'exposition non argumentée situent le concept sans pour autant exposer sa logique ou son sens profond. Ce n'est ainsi qu'en deuxième partie de l'œuvre que l'on trouvera un traitement plus direct et une exposition plus limpide de ce qu'entend Nietzsche par «volonté de puissance». Dans cet ordre d'idées et afin de situer clairement le propos du présent exercice, j'examinerai immédiatement et spécifiquement la réflexion que propose Nietzsche dans la deuxième partie d'APZ, plus précisément entre les huitième et douzième discours («Des sages illustres», «Le chant nocturne», «Le chant de la danse», «Le

⁴⁵ NIETZSCHE, *VP1*, p.3

chant du tombeau», «Du surpassement de soi»), en développant progressivement son concept jusqu'à lui imprimer une marque indélébilement originale.

La réflexion de Nietzsche débute, dans le discours «Des sages illustres», par une critique de ceux qui, au détriment de la vérité, se consacrent au service du peuple, à sa vénération, au développement effrayant de sa superstition. Telle une attaque du philosophe antique contre l'essor de la sophistique, Nietzsche entend distinguer radicalement l'esprit libre du simple et vulgaire flatteur prétendant à la vérité. Mais ce n'est pas à une anecdotique pulsion «populaire» ou «démocratique» qu'il fait alors face, mais bien à un des sophismes forts : l'appel au grand nombre ou à la majorité. Un sophisme que le peuple et ses serviteurs dévoués fredonnent machinalement et avec grande conviction : «Car la vérité est là : puisque le peuple est là ! Malheur, malheur à celui qui cherche !»⁴⁶ Ainsi, à ceux qui de ces grands sages illustres prétendent à une «volonté de vérité», Nietzsche reproche la démagogie et oppose, comme modèle du chercheur, cet esprit libre haï du peuple, ennemi de la flatterie prétentieuse et de la vénération dogmatique. Il oppose en fait une volonté de vénération aspirant par le peuple à la vérité absolue et une volonté de vérité libre d'entrave, se suffisant à elle-même. «J'appelle véridique, celui qui s'en va dans des déserts d'où Dieu est absent et qui a brisé son cœur vénérateur.»⁴⁷

En s'attaquant à ces illustres sages, Zarathoustra leur reproche de ne pas reconnaître la «nature» même de l'esprit, de n'être que des ânes malins et endurants, malgré la parure de lion qu'il arborent si souvent pour séduire. «Et maintenant je voudrais, sages illustres, que vous rejetiez enfin loin de vous le pelage du lion ! Le pelage tacheté et les touffes de poils du fauve qui cherche, explore, conquiert.»⁴⁸ Zarathoustra les accuse encore d'avoir transfiguré l'antique sagesse en asile pour les faibles et les mauvais poètes. Dans ce sens, il qualifie sa sagesse de véritablement féroce et sauvage. Sa sagesse véritable est pour lui frémissante, en accord avec la «nature» de l'esprit, incomprise et étrangère au peuple et serviteurs de la vénération. «L'esprit est la vie qui taille elle-même au vif de la vie ; son propre savoir s'accroît de sa propre souffrance...»⁴⁹ «Vous ne connaissez que les étincelles de l'esprit : mais vous ne voyez pas l'enclume qu'il est, ni la cruauté de son marteau !»⁵⁰

⁴⁶ NIETZSCHE, *APZ*, p. 140

⁴⁷ *Ibid.*, p. 141

⁴⁸ *Ibid.*, p. 141

⁴⁹ *Ibid.*, p. 142

⁵⁰ *Ibid.*, p. 143

À ce moment, la volonté de puissance n'est que pressentie, tout au plus. Du moins, nous sommes informés sur ce qu'elle n'est pas, sur ce qu'elle ne saurait être : une volonté d'être reconnu comme puissant ou pire, vénéré comme puissance. Si nous acceptons que la sagesse défendue par Zarathoustra n'est rien d'autre que cette volonté de puissance, nous pouvons également comprendre qu'elle est simultanément une force de construction et de destruction, que son action bouscule et dérange, que son élan vital ne cherche rien d'autre que son propre accroissement. Mais nous ne sommes pas encore face à cette volonté de puissance puisque Zarathoustra ne nous parle que de l'esprit et de sa sagesse. C'est sur cette base, par contre, qu'il ébauchera l'idée forte de volonté de puissance au cours des discours suivants.

Tout d'abord, «Le chant nocturne» revient sur l'idée de l'esprit libre et l'approfondit quelque peu sans encore parler de volonté de puissance. Dans ce sens, l'esprit assoiffé du chercheur est maintenant comparé à un soleil solitaire. Ne devant pas chercher à éclairer tout ce qui passe à sa portée, le soleil solitaire doit se concentrer sur son orbite, sur cette orbite qu'il trace inexorablement. L'esprit libre doit accepter que son rayonnement de sagesse ne brille pas pour tous, qu'il ne soit pas apprécié de tous. Sa recherche est sa route et il n'est poussé que par sa propre volonté. L'esprit libre est tout aussi bien chaleur et lumière que froideur et obscurité.

Par la suite, «Le chant du tombeau», en répondant aux interrogations sur la vie et la sagesse émises au chant qui le précède («Le chant de la danse»), dévoile ce qui, au sein même de l'esprit véritable et de l'humain qui recherche ce qu'est la vie en l'aimant, le définit profondément et le caractérise comme force en continuel devenir. «Oui, il y a en moi quelque chose d'invulnérable, que rien ne saurait recouvrir, quelque chose qui fait éclater les rochers : cela a pour nom ma volonté, quelque chose qui marche en silence et immuable à travers les années. Elle veut aller à son pas, sur mes jambes à moi, ma vieille volonté ; son esprit est dur de cœur et invulnérable.»⁵¹

Enfin, c'est avec le discours «Du surassement de soi» que tous les morceaux précédemment présentés finissent par se mettre en place en donnant alors forme à cette

⁵¹ *Ibid.*, p.155

volonté de puissance nietzschéenne. Une volonté de puissance liée à la valorisation du monde et à son interprétation, mais aussi à son dépassement continu. Une volonté de puissance n'existant pas en soi, mais en action uniquement. Une volonté de puissance ayant une place spécialement importante dans la vision du monde que livre Zarathoustra. Ainsi cet enseignement spécifique débute de manière éloquente et indique clairement sa portée globale: «...je veux aussi vous dire un mot de la vie et de ce qui caractérise tout ce qui vit.»⁵² Voyons donc maintenant ce contenu conceptuel.

Pour Nietzsche, du moins pour Nietzsche-Zarathoustra si je peux me permettre l'expression, la volonté de puissance est une volonté profonde que rien n'épuise, que rien ne peut dépasser. Cette volonté de puissance inaliénable est présente dans toute forme de vie, que celle-ci semble dominante ou dominée. Même lorsque c'est de la domination et de l'obéissance qui transparaît, c'est encore la volonté de puissance qui est au centre du jeu vital. D'ailleurs, pour Nietzsche, la volonté de puissance s'impose par ce jeu de commandement et d'obéissance, aussi bien dans ce qui est commandé que dans ce qui est commandant. À ce titre, il écrit que là où nous trouvons du vivant, qu'il ne soit que trace infime ou présence remarquable, microscopique ou macroscopique, il y a obéissance. Le commandement est imposé à ceux-là qui ne peuvent s'obéir à eux-mêmes. C'est une caractéristique du vivant en tant que volonté de puissance. Conséquemment, il est plus difficile d'instaurer un commandement que de le subir. Il en est ainsi tout d'abord parce que le poids de tous ceux qui obéissent pèse lourd sur les épaules de celui qui ose commander. C'est un poids qui menace constamment d'écraser celui qui prétend le porter. Par la suite, le commandement implique également le risque et la tentative de se diriger soi-même et de s'exposer. Ainsi, même lorsqu'il porte son commandement sur sa propre personne, sur sa réalité individuelle, celui qui commande doit devenir, selon l'expression de Nietzsche, le juge et le vengeur et la victime de sa propre autorité.

«Qu'est-ce qui persuade le vivant d'obéir et de commander et que, commandant, il pratique encore l'obéissance ?»⁵³ Nietzsche répond à cette interrogation en revenant sur sa proposition la plus générale : là où nous trouvons du vivant, qu'il ne soit que trace infime ou présence remarquable, microscopique ou macroscopique, il y a volonté de puissance. Alors, qu'il soit question d'obéissance ou de commandement, ce n'est, à la base, que conséquence

⁵² *Ibid.*, p.157

⁵³ *Ibid.*, p.158

de la vie en tant que volonté de puissance. Afin de pouvoir en tout temps rester vie, la vie elle-même doit se surmonter et s'obliger à devenir plus ou autre. La vie elle-même doit se commander et s'obéir. «C'est là le don de soi de ce qui est plus grand d'être à la fois risque et péril et une partie de dés avec la mort pour enjeu.»⁵⁴ Ainsi, vivre n'est jamais un état de fait, ce n'est qu'un projet fragile du devenir. En tant que volonté de puissance et rien d'autre, la vie est ce qui doit toujours se surmonter. Cela est une condition *sine qua non* de la vie en tant que volonté de puissance. La vie se sacrifie ainsi à la puissance. En tant que combat, lutte, devenir et but et contradiction des buts, elle est en même temps celle qui construit et celle qui porte la destruction. Elle est celle qui, par sa volonté de puissance, donne sa valeur aux choses du monde.

Mais qu'est-ce encore que cette volonté de puissance ? La volonté de puissance est également ce que certains aiment nommer volonté d'enfanter, considérant l'enfantement comme ce mélange de douleur et de joie, de destruction de l'équilibre et de création du nouveau. La volonté de puissance englobe aussi ce que d'autres désignent comme volonté de vérité. Dans ce sens, toute quête de sens et de valeur est volonté de puissance. Toute recherche de fondement et d'origine est également volonté de puissance. Par contre, la volonté de puissance n'est jamais réductible à une volonté d'être là. Pour Nietzsche, cette volonté de perdurer tel quel, de survivre, n'est qu'une ombre de la volonté de puissance. «Pour le vivant bien des choses comptent plus que la vie elle-même ; mais ce qui parle dans cette estimation, c'est la volonté de puissance.»⁵⁵ Ainsi, l'idée de se surmonter soi-même entre même en contradiction avec l'idée de fixité. En tant que volonté de surmonter et de se surmonter, la volonté de puissance implique un devenir autre ou, pour le dire dans des termes nietzschéens, une transvaluation et une réinterprétation de toutes les valeurs. De plus, il ne pourrait y avoir dans ce jeu des affrontements et des dépassements continuels la moindre stagnation ou cristallisation. Ce qui est continuellement remis en cause, c'est aussi bien l'être vivant, que sa situation de vie, que son interprétation de lui-même, que son interprétation de sa situation de vie. Ainsi, la volonté de puissance comme caractéristique générale de tout ce qui est vivant, comme caractéristique englobant toutes les caractéristiques, ne pourrait supporter aucune balise ou cadre fixe, ni bien ni mal impérissables. La «mort de Dieu» comprise sous cet aspect de la volonté de puissance est alors incompatible avec la subsistance d'une «moralité absolue» quelconque. Le bien et le

⁵⁴ *Ibid.*, p.159

⁵⁵ *Ibid.*, p.160

mal, en tant que valeurs, doivent aussi subir et commander ce dépassement continu qui implique leur transfiguration constante. Le bien et le mal doivent aussi être l'objet d'une réévaluation et d'une réinterprétation. «Et celui qui doit être un créateur dans le bien et le mal ; en vérité celui-là doit d'abord être un anéantisseur et briser des valeurs.»⁵⁶

⁵⁶ *Ibid.*, p.161

CHAPITRE III

LE CONCEPT D'ÉTERNEL RETOUR

Tout à l'image du concept de volonté de puissance, le concept d'éternel retour propose, une nouvelle conception du monde, une nouvelle interprétation du *kosmos* controversée. De par sa nature même d'interprétation, le concept d'éternel retour se positionne dans le jeu des perspectives visant à comprendre et expliquer notre univers, ce qui suppose déjà une confrontation interprétative ou communicationnelle. Néanmoins, la controverse naît principalement de la nature double de ce concept ou, comme le nomme Nietzsche, de cette pensée la plus lourde. En fait, le concept d'éternel retour renferme en son sein au moins deux concepts ou, ce qui se rapproche plus du langage de mon analyse, au moins deux perspectives apparemment contradictoires : une perspective cosmologique et une deuxième perspective psycho-éthique (l'éternel retour naît d'une vision tragique de la liberté, de la responsabilité lourde). Il y a dans l'ensemble des textes où apparaît ce concept, dont *APZ*, une évidente tension entre ces deux manières de comprendre la réflexion liée à la mise en place de cet important élément de la pensée de Nietzsche.

Au cours de ce troisième chapitre, je positionnerai ce concept d'éternel retour dans son contexte de création tout en interrogeant la réalité historique de sa genèse en philosophie. Ainsi, je tenterai de dégager l'originalité de ce concept dans l'œuvre de Nietzsche par rapport à toute autre utilisation du concept (répertoire mythologique grec, présocratiques...). Par la suite, je préciserai sa définition en explorant et en confrontant les perspectives interprétatives cosmologique et psycho-éthique. Finalement, je considérerai l'éternel retour dans le contexte particulier d'*APZ*.

3.1-Contexte et positionnement face à la «mort de Dieu»

« J'ai dévoilé la Grécité : ils croient à l'éternel retour ! C'est la croyance des Mystères ! »⁵⁷

Depuis sa mise en forme à travers les explications des premiers créateurs de mythes grecs ainsi qu'au sein du discours poético-philosophique de Héraclite, le concept d'éternel retour s'est inséré dans le vocabulaire conceptuel de la réflexion philosophique occidentale.

⁵⁷ NIETZSCHE, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Éditions Allia, 2003, p.62

Pourtant, avant même cette incursion au sein du langage philosophique, nous retrouvons déjà en Grèce, au cœur même d'une tradition orale millénaire, dont les seuls témoins demeurent malheureusement les cristallisations de ces chants mythologiques dans les textes, une vision du monde s'opposant radicalement au modèle de linéarité d'une explication téléologique. En dehors du champ grec, le concept ou plutôt l'idée de l'éternel retour est également présente dans de nombreuses cultures tant protohistoriques, qu'historiques. Par ailleurs, l'omniprésence du concept dans la philosophie grecque deviendra l'héritage de nombreux penseurs et ce, jusqu'à toucher Nietzsche au plus profond de son être. Parlons-nous alors d'un ou de plusieurs concepts d'éternel retour ? Je me pencherai, dans les lignes qui suivent, sur cette problématique du caractère pluridimensionnel du concept d'éternel retour.

C'est au mythe grec que je m'attarderai tout d'abord afin d'esquisser une première ébauche de cette idée d'éternel retour, mais également à quelques élaborations du concept d'éternel retour proposées par Héraclite. De ce fait, je considérerai comme une influence incontournable sur la pensée de Nietzsche ces différentes interprétations ou mises en scène de l'idée d'un univers «éternel et circulaire». Il est à noter que ces influences sans expliquer la signification originale que donne Nietzsche à son concept, permettent, j'ose le croire, de saisir l'ambiguïté et l'originalité de celui-ci. Dans cet ordre d'idées, l'analyse des différentes compréhensions du concept d'éternel retour dans *APZ* s'appuiera en grande partie sur la diversité d'interprétations déjà présente dans cette culture mythologique et philosophique de la Grèce antique, culture qui passionnait Nietzsche au plus haut point.

Le concept d'éternel retour est à la base un concept double qui implique d'un côté cette notion d'infinité ou d'éternité et, d'un autre côté, cette deuxième notion de circularité ou de retour. Il est important de faire dès maintenant cette distinction qui sera à la base des différents groupes d'interprétations. Parce qu'en effet, nous retrouvons cette opposition importante entre les tenants d'un univers éternel mais linéaire et ceux qui, à l'inverse, proposent un modèle de l'univers éternel mais répétitif (l'éternel retour du même), sans parler ceux qui défendent le modèle d'un univers éternel comprenant une portion cyclique et une portion linéaire.

3.1.1-L'éternel retour linéaire

Les différentes conceptions de l'éternel retour qui seront présentées dans les points suivants (3.1.1 à 3.1.4) reflètent une explication partielle ou limitée et, surtout, un désir de mise en contexte du concept nietzschéen. En aucun temps, je ne prétendrais à l'interprétation ultime, non plus au recensement exhaustif en ce qui concerne chaque modèle ou conception de l'éternel retour évoqué. Mon ambition n'étant pas de tracer un portrait généalogique du développement de ce concept, je ne proposerai, pour le redire une dernière fois, qu'une lecture sommaire des mythes et philosophies abordés. Par ailleurs, concernant cette première partie traitant de l'éternel retour linéaire, j'élaborerai ma présentation à partir de trois pôles centraux : premièrement l'ouvrage de Jean-Pierre Vernant : *L'univers, les dieux, les hommes*⁵⁸, deuxièmement, l'incontournable travail de Robert Graves : *Les mythes grecs*⁵⁹, finalement, la courte mais précise réflexion de Mircea Eliade : *Le mythe de l'éternel retour*⁶⁰.

L'interprétation du concept d'éternel retour la moins complexe, si ce qualificatif peut convenir à une réflexion transportant l'humain en dehors de son cadre limité de mortel, est celle qui présente l'univers ou *phusis* en tant que forme sans début et sans fin, en tant que présence inaliénable et éternelle de l'être. Cet éternel retour, insistant davantage sur la nature éternelle de l'univers, se représente l'idée de retour⁶¹ au mieux comme une suite linéaire de construction et de déconstruction, ou plutôt d'organisation (*kosmos*) et de désorganisation (*chaos*). Ainsi, l'histoire de l'univers qui ne comporte ni origine ni fin, correspond à cette épopée cosmique à travers laquelle un chaos primitif se voit mis en chantier, organisé, par des puissances primordiales (Gaïa et Éros) issues mystérieusement de cette béance, puis par des êtres divins : les Titans et les Olympiens. C'est une histoire linéaire qui mène cette *phusis* vers une mise en forme de sa réalité toujours plus précise, malgré une part constante de chaos blottie dans ses plus profonds retranchements et prête à refaire surface à tout moment. Dans ce sens, il n'y a pas dans ce premier modèle mythologique, la moindre trace de créateur originel, seuls un chaos et deux puissances s'en échappant inexplicablement. Les Dieux grecs ne sont pas à l'origine de cette *phusis*, mais

⁵⁸ VERNANT, Jean-Pierre, *L'univers, les dieux, les hommes*, Éditions du Seuil, 1999, p.15 à 27

⁵⁹ GRAVES, Robert, *Les mythes grecs*, trad. Mounir Hafez, Fayard, 1967, p.39 à 63

⁶⁰ ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969, p.107 à 110

⁶¹ En fait, nous pourrions aussi bien défendre ici l'idée d'un éternel linéaire et argumenter en faveur de l'exclusion du terme « retour » qui cause problème.

représentent les forces d'organisation et l'assurance temporaire et fragile de l'équilibre entre ces deux réalités opposées que sont l'ordre et le désordre.

Par ailleurs, il est important de signaler que ce premier modèle d'éternel retour, bien qu'il rejette l'idée d'une origine, conçoit malgré tout un certain *télos* qui s'affirme à travers cet idéal essentiel d'ordre et de maîtrise. Parce qu'en fait, cet ordre et cette maîtrise est essentielle au développement humain et se voient, pour cette raison sans doute, projetés dans un univers où les dieux les poursuivent également. De par sa sortie du chaos primitif, l'univers s'est donné une impulsion, un élan qui le lance dans cette course effrénée vers son idéal, vers son but. Le sens profond de cet univers est alors dicté par cette marche même qui le mène à devenir sans cesse et à s'affirmer en réaction à ce chaos menaçant. Parce qu'en effet, de par sa subsistance continue, le chaos ne se limite pas à une quelconque présence primitive, mais continue d'agir contre la pulsion organisatrice en rappelant ainsi aux hommes et aux dieux la fragilité de ce cosmos. L'espoir majeur réside dans cette persistance de l'effort d'individualisation et dans la force et la volonté des Dieux et des hommes qui poursuivent sans relâche cette entreprise de fondation perpétuelle du monde. Il n'en demeure pas moins que cette version de l'éternel retour, version mythologique il va sans dire, développe le concept dans une linéarité n'échappant pas totalement au schéma téléologique que remet en question Nietzsche à travers cette problématique de la «mort de Dieu». En effet, la libération de l'humain ne peut être effective qu'au moment où cet humain détiendra la capacité de donner lui-même un sens à son monde et non pas en étant cet être craintif s'imaginant un univers capable de dislocation et de chaos. Je retiendrai tout de même, en guise de base à la compréhension de la perspective cosmologique du concept, cette vision de l'éternel retour en tant qu'univers n'ayant ni origine, ni fin, se développant à travers cette opposition inégale entre un chaos originel et un désir humain et divin d'organisation.

3.1.2-L'éternel retour répétitif

Ce deuxième modèle du concept d'éternel retour relevant du mythe grec se particularise par rapport au modèle précédent par ce caractère répétitif à travers lequel il faut percevoir un univers sans début et sans fin, mais un univers se développant en reprenant ou revivant sans fin, donc de manière circulaire, les mêmes événements, les mêmes épisodes. Ce modèle d'inspiration orphique peut prendre différentes variantes, je

tenterai simplement d'en évoquer les principales dimensions sans entrer dans le domaine de l'érudition ou de l'étude comparative. Notons simplement que mes références principales se limitent cette fois-ci à l'ouvrage précédemment cité de Robert Graves, ainsi qu'à celui de Frazer (*The golden bough*)⁶²:

L'éternel retour s'explique ici, du moins dans un premier temps, par son opposition avec l'idée d'un néant. C'est effectivement par la réflexion opposant l'être (tout ce qui existe) et le néant (ce qui n'existe pas et n'existera jamais) qu'est dégagée cette conception d'un univers éternel. La vie est origine de la vie. Comment l'être pourrait-il un jour ne pas avoir existé ? Comment du non-être l'être peut-il un jour surgir ? Comment dans le non-être l'être pourrait-il sombrer ? Du non-être tu ne puiseras jamais rien et de l'être tu ne pourras te débarrasser. Par ailleurs, bien que ce deuxième modèle ne s'accorde pas avec la notion d'origine, il met en place une notion de mouvement circulaire où l'être est à la base (ou principe) de l'être, où le devenir n'est pas une ouverture quelconque ou un ajout à la matière primordiale, un changement, mais une répétition périodique. Telle l'infinité proposée par les nombres périodiques en mathématique, l'éternel retour orphique s'étend à travers temps et espace en jouant sans erreur les mêmes partitions, en posant des fondations identiques sur celles déjà en place.

C'est principalement à travers les figures de Déméter, de Perséphone et de Dionysos, que nous retrouvons une représentation évocatrice de ce deuxième modèle de l'éternel retour. Qu'il soit question de mythe ou de rituel, cette idée d'éternel retour, à travers ces figurations divines, évoque avant toute autre chose, le cycle des récoltes et des saisons. Donc, c'est à partir du sol même que se développe ce modèle cosmologique orphique. En effet, que l'on porte attention à la figure double de Déméter-Perséphone ou que l'on s'attarde davantage aux légendes thébaines de Dionysos, c'est à ce rapport au sol, à cette réalité végétale que la référence est la plus directe et la plus cohérente. Ainsi, dans le cas de Dionysos, tout débute par une naissance, par une apparition de la vie : le Dieu issu de l'union de Sémélé (Perséphone dans le mythe orphique) et de Zeus se voit rescapé du corps inerte de sa mère. Porté une seconde fois par Zeus, la pleine reconnaissance de son culte ne commencera vraiment qu'après son retour en force vers cette ville, Thèbes, qui l'a vu naître. Le cycle dionysiaque débute à Thèbes et s'y répète avec un même cadre tragique, une même

⁶² FRAZER, James G, *The golden bough*, Avenel books, 1981

tension. À un autre niveau, peut-être plus évocateur, c'est bien entendu l'existence de cette vigne qu'il nous faut prendre en considération. Cette vigne qui pendant une période n'est qu'arbrisseau développera sa tige ligneuse en s'accrochant aux surfaces lisses par des vrilles formant des ventouses. Elle produira alors le raisin, pouvant être le fruit d'une consommation immédiate, dont le moût fermenté fournit le vin. Au terme de cette période, de cette première saison, cette vigne qui est devenue une toile de vie végétale subira un émondage complet la renvoyant à son état antérieur de tige fragile. Puis le cycle recommence, imperturbable. À l'image de Dionysos qui naît et renaît, la vigne réitère sa vivacité selon une reproduction du même cycle périodique. Dans le cas de Déméter-Perséphone, déesse associée au retour des saisons, son culte est associé de manière plus directe avec l'espérance d'une vie éternelle. Ainsi, les champs travaillés fournissent, à la suite d'une période infertile interprétée comme un passage au royaume d'Hadès, des récoltes idéalement abondantes.

En somme, ce deuxième modèle de l'éternel retour, bien que libre de toute origine et de toute fin indépassables, n'en demeure pas moins une explication téléologique du monde dans laquelle seule la répétition des cycles périodiques est porteuse de sens en tant qu'elle remet au monde des modèles d'êtres calqués sur un idéal déjà atteint, éternellement présent. Nietzsche, très sensible à la puissance évocatrice de la figure dionysiaque, ne pourra pas totalement souscrire à ce modèle qui, bien que présentant cet univers éternel, impose à celui-ci sa réalité indépassable. C'est en effet un être éternel qui revient sans cesse, sans espoir de changement quelconque.

3.1.3-L'éternel retour linéaire et répétitif

Une troisième version du concept de l'éternel retour peut également être considérée comme provenant de la source grecque, mais cette fois-ci non plus de récits mythiques, tels que ceux proposés dans les modèles précédents du concept, mais plutôt du discours de quelques penseurs présocratiques, plus précisément de l'école dite de Milet (Thalès, Anaximandre et Anaximène) et d'Héraclite. Je mettrai ici l'emphase sur la vision du concept proposée par Héraclite (Jean Bouchart D'Orval : *Héraclite la lumière de l'obscur*). Connaissant l'importante proximité liant Nietzsche à Héraclite, il sera particulièrement

intéressant de s'arrêter quelques instants à quelques distinctions frappantes entre leurs visions de l'éternel retour. Pour l'instant je qualifierai simplement cette troisième forme d'éternel retour à la fois linéaire, dans ce sens qu'il implique une part de transformation ou changement (devenir), mais également répétitif ou cyclique, en ce sens qu'une large part de ce modèle explicatif implique une récurrence de certains éléments centraux.

Nous retrouvons chez Héraclite de nombreux fragments m'apparaissant convenir à cette appellation de concept d'éternel retour linéaire et répétitif. D'un part, de par la trame temporelle s'étendant selon un cycle bien précis, mais d'autre part par cette présence d'un certain *télos* qui, sous les traits d'un logos intemporel rend compte de toute réalité dans l'univers. Qu'expose alors Héraclite à travers ce discours que j'ai qualifié plus tôt de poético-philosophique ?

Concernant tout d'abord le *télos*, deux fragments m'ont semblés particulièrement évocateurs : le fragment §41 : «L'Unique est cela qui est sage : savoir que cela qui connaît gouverne toutes choses à travers toutes choses.»⁶³ ainsi que le fragment §33 : «La loi c'est aussi avoir confiance dans la volonté de l'Unique.»⁶⁴ N'avons-nous pas là ce *télos* menant le monde selon sa volonté telle une loi relevant indépassable ? À mon humble avis, il s'agit bel et bien de ce *télos* qui guide le devenir du monde et que l'on pourrait qualifier d'immanent puisqu'il s'insère à l'intérieur même du réel et, plus encore, à l'intérieur même de toutes choses.

Concernant maintenant l'éternel retour, je me référerai également à deux fragments. Tout d'abord au fragment §90 : «Toutes choses deviennent feu et le feu devient toutes choses, tout comme des marchandises s'échangent contre de l'or et de l'or contre des marchandises.»⁶⁵ et, par la suite, le fragment §103 : «Sur le tracé circulaire, le commencement et la fin se confondent.»⁶⁶ Ainsi, me semble-t-il, c'est sans encombre et de manière parfaitement naturelle que ce cycle cosmologique s'impose au monde depuis toujours et pour toujours. Le retour s'effectuant même sans aucune rupture temporelle, puisqu'il n'y a pas d'étape «fin» laissant place à une étape «début», mais une fin et un début qui sont une seule et même chose ou, du moins, qui cohabitent en se confondant.

⁶³ D'ORVAL, Jean Bouchart, *Héraclite la lumière de l'obscur*, Les éditions du Relié, 1997, p.215

⁶⁴ *Ibid.*, p.217

⁶⁵ *Ibid.*, p.217

⁶⁶ *Ibid.*, p.218

Alors, ma lecture, en travaillant sur ces deux plans (éternel retour linéaire et répétitif et *télos*), me porte vers cette interprétation qu'il y a, chez Héraclite, cette conception alliant sur la trame éternelle du temps une série de constructions et de déconstructions, une organisation et une désorganisation de toutes choses. De plus, ce mouvement sans fin passant du feu à la multiplicité des formes, puis de celle-ci au feu, me semble être guidée par une volonté claire associée à une grande sagesse que Héraclite ira jusqu'à nommer *Logos*. Ainsi, l'univers ou la marche du monde est simultanément linéaire à travers un devenir sans borne et cyclique sous l'emprise d'un feu destructeur garant d'une nouvelle reconstruction. Deux idées fortes qui font de Nietzsche un émule d'Héraclite : le devenir perpétuel (l'éternité de l'univers) et l'impossibilité d'un être fixe et absolu.

La vision héraclitéenne de l'éternel retour s'éloigne par contre de celle de Nietzsche lorsque le penseur grec insère au cœur de cette vision de monde en devenir ce qu'il désigne comme l'Unique, la sagesse immanente : le *Logos*. Lorsque Nietzsche affirmait que le monde, dans sa quête inlassable de la vérité, éprouverait continuellement le besoin d'Héraclite, prenait-il en considération cette réalité incompatible avec sa propre interprétation de l'univers et de l'homme, ou bien se contentait-il de rendre un éloge général à la pensée dense, diverse et fluide d'un incontournable penseur ? À mon humble avis, le *Logos*, réalité absolue en quoi toutes choses se rassemblent, n'est pas cohérent avec la vision de Nietzsche relative à l'après «mort de Dieu».

Toutefois, il est possible d'évoquer une lecture moins radicale qui ne réduirait pas le *Logos* héraclitéen à une Identité cristallisée et, de ce fait, indépassable. En effet, une lecture plus ouverte des aphorismes du philosophe obscur pourrait proposer une intéressante association du *Logos* et d'un *Polemos* le transfigurant, du moins par rapport à son portrait précédemment évoqué. Dans ce sens, considérer le combat comme père de toute chose ne reviendrait-il pas à considérer la différence conflictuelle comme principe moteur d'une identité mouvante ? Associer le *Logos* au *Polemos* revient à suggérer une logique presque paradoxale proposant une quête sans sujet, un vol sans trajectoire, une route sans destination ou un essai sans objectif. À vrai dire, cela reviendrait aussi à suggérer une quête de tous les sujets, un vol aux multiples trajectoires, une route menant partout et un essai aux objectifs infinis. Associer le *Logos* au *Polemos* revient, il me semble, à neutraliser toute téléologie trop envahissante. De nombreux aphorismes du penseur grec proposent d'ailleurs ces jeux

d'association des contraires comme étant les moteurs mêmes du changement, voire du devenir général. Ne limitons pas la portée du discours d'Héraclite en réduisant ces oppositions dichotomiques et fondatrices à de simples figures de style évoquant les guerres et autres querelles humaines. Restons ouverts et acceptons, pour le plaisir d'une courte réflexion, l'idée selon laquelle le *Logos* lui-même, cette sagesse immanente, loin de limiter son «action» à une unidimensionnalité téléologique, serait *Polemos*. Ainsi, en posant l'hypothèse plausible d'un *Logos-Polemos*, nous effectuons du même élan un rapprochement fort entre l'unité des contraires héraclitéenne et la sagesse tragique d'un Nietzsche pensant son éternel retour comme meut par une volonté de puissance plurielle et conflictuelle.

3.1.4- Conclusion : les modèles variés d'éternel retour

Tel que souligné en introduction, à l'affaiblissement et à la limitation de l'humain, par une soumission totale à une autorité absolue fictive, Nietzsche réplique par une destruction des contraintes entravant la pleine expression de la créativité et de la liberté humaine. À l'intransigeance et l'inflexibilité d'un *télos* divin ou d'une rationalité présentée comme absolue, il oppose le devenir de la volonté et la perspective surhumaine d'une libération, d'une mise en chantier de l'humain par lui-même. Ainsi, le projet venant en réponse à cette «mort de Dieu» nécessaire doit, tout en interprétant le monde d'une tout autre manière, où l'humain deviendrait le constructeur de sens, éviter le piège métaphysique et épistémologique d'un *télos*. En fait, nous pourrions comprendre par «mort de Dieu», mort du *télos* en tant que détermination du sens de la vie émanant d'une force extérieure à la vie elle-même ou d'un absolu garant de la vie.

Parce que le sens véritable de cette vision téléologique du monde ne se limite pas à postuler un début et une fin à l'univers, mais propose également que le monde a une origine, cela implique de facto une cause première de cette origine. De plus, cette cause créatrice ne se conçoit pas uniquement à l'intérieur d'un cadre temporel linéaire, mais, comme nous l'avons remarqué, également comme récurrence fondatrice d'un cycle du temps éternel. En fait, qu'il soit créateur ou démiurge, qu'il soit fondateur et récurrent, ne change rien à l'affaire, parce qu'au fond le *télos*, en donnant son élan au monde lui transfère également ce que je nommerais une intention, un but, en définitive : un sens et une valeur. C'est à ce

niveau qu'il est totalement inconcevable et incohérent avec la pensée que met en place Nietzsche, particulièrement dans *APZ*.

Dans un autre ordre d'idées, j'aimerais pousser davantage la problématisation de ce point portant sur les multiples interprétations du concept d'éternel retour et ouvrir un peu plus les limites de notre horizon. Toutefois, je limiterai cette ouverture à un contexte strictement nietzschéen. Dans ce sens, je me propose maintenant d'examiner trois extraits de Nietzsche où l'éternel retour est présenté, sans la moindre confusion possible, sous une perspective cosmologique forte. Étant donné qu'au point suivant (3.2) je mettrai l'emphase sur l'importance de la perspective psycho-éthique, et qu'une apparente contradiction devra alors être débattue, je me contenterai pour l'instant d'exposer ces extraits en les commentant très brièvement.

« Autrefois, on pensait qu'à l'*infinie* activité appartient, dans le temps, une force illimitée qu'aucune consommation ne saurait épuiser. Aujourd'hui, on pense que la force reste égale à elle-même et qu'elle n'a pas besoin de devenir *infiniment grande*. Elle est éternellement active mais ne peut plus produire un nombre illimité de cas, elle doit se répéter : ceci est ma conclusion. »⁶⁷ Que devons-nous comprendre ? Qu'ici Nietzsche associe la volonté de puissance sous son appellation de force à un éternel retour du même assurant à la finitude une continuité sans stagnation. En d'autres mots, une fois que les possibilités de rapports finis ont tous été exploités par les volontés de puissance, c'est le cycle de l'éternel retour qui est garant de la réouverture de l'horizon des luttes. Chaque cycle étant l'exploration jusqu'à épuisement des possibilités d'oppositions et d'associations des forces. Il existerait à ce moment « une » volonté de puissance éternelle se réactualisant à travers de longs cycles de métamorphoses. À la fois l'un et le multiple !

« L'*infinité* des variations et des situations nouvelles d'une force *déterminée* est une contradiction, si grande et si économe que l'on conçoive cette force dans son changement, en supposant qu'elle soit éternelle. Ainsi faudrait-il conclure 1) ou bien qu'elle est devenue active à un moment déterminé et cessera son activité de la même manière □ mais il est *absurde* de penser le commencement de l'être actif ; si la force était en équilibre, elle le serait éternellement ! 2) ou bien qu'il *n'y a pas* de nouvelles variations à l'infini, mais un

⁶⁷ NIETZSCHE, *FPÉ*, p.35

cycle d'un nombre déterminé, qui se déroule sans cesse : l'activité est éternelle, le nombre des produits et des formes de la force est fini. »⁶⁸ Tout en accord avec l'extrait précédent, celui-ci a l'avantage d'opposer radicalement d'un côté l'univers téléologique et, de l'autre, les variations finies de la volonté de puissance dans un cycle temporel éternel. En fait, ce qui est particulièrement intéressant dans ce deuxième extrait, ce n'est pas tant l'opposition mais le choix : c'est l'un ou l'autre, il n'y a pas d'autre option à espérer !

« Je vous enseigne la solution de l'éternel écoulement : le fleuve revient toujours de nouveau à sa source, et vous, toujours de nouveau, vous entrez dans le même fleuve, car vous êtes identiques à vous-mêmes. »⁶⁹ Alors que l'on croyait Nietzsche en faveur d'Héraclite et des ses aphorismes obscurs, le voilà le parodiant, et même pire ! Ne le voit-on pas là en pleine discussion avec Parménide au sujet d'une « identité » ? Ce qui est certain, c'est que nous sommes au-dessus d'un abîme : Ni sur la terre ferme et fixe de l'identité et de l'unité parménidienne, ni sur le flux ininterrompu du fleuve héraclitéen et de son devenir inconditionnel. Bien que les cycles destructeurs du feu d'Héraclite peuvent aussi présager ces cycles originaux de la pensée nietzschéenne.

3.2-La tension des perspectives cosmologique et psychologique ou subjectiviste

Les modèles issus du mythe grec insistent essentiellement sur la dimension cosmologique de ce concept d'éternel retour en le décrivant comme le mode de fonctionnement et d'existence de l'univers dans son ensemble. Dans ce sens, peu importe le modèle que l'on privilégie, une certaine forme de téléologie est présente et s'impose à l'homme telle une loi (*nomos*) extérieure à lui. L'ordre cosmique ou universel s'impose d'abord au chaos primordial pour ensuite diriger les guerres divines et finalement s'imposer au niveau de la *polis* comme essence cosmique de l'humain ou comme modèle du politique. En fait, la place concédée à la vie psychologique de l'individu, à une quelconque recherche de l'indépendance et de l'autonomie (*auto-nomos*) est limitée par cette détermination qui le dépasse et l'englobe inexorablement. À ce titre, Nietzsche ne peut conclure le moindre accord total avec ces différentes visions, il ne peut les concilier avec ce projet de dépassement de la « mort de Dieu » qui est le sien, puisque cette « mort de Dieu »

⁶⁸ *Ibid.*, p.36-37

⁶⁹ *Ibid.*, p.55

doit implacablement, pour être efficace et pertinente philosophiquement, mener à tout le moins à une sortie de l'univers téléologique. Toutefois, ces différents modèles maintiendront une influence certaine sur le penseur allemand formé par une approche philologique stricte et rigoureuse. Dans ce sens, on retrouve dans l'œuvre de Nietzsche ces deux tentatives explicatives de l'éternel retour visant d'un côté à réduire le moi au monde (perspective cosmologique) et d'un autre à réduire le monde au moi (perspective subjectiviste ou individualisante). Est-il possible de concilier ces deux orientations sans vivre en pleine contradiction? Doit-on nécessairement opter pour l'une ou pour l'autre? Je tenterai de répondre à ces questions dans la quatrième partie de cette présente réflexion. Pour le moment, mon objectif se limitera à brosser un portrait général, à partir des œuvres complètes de Nietzsche, de ces deux interprétations apparemment contradictoires. Afin d'exposer ces deux perspectives, j'utiliserai principalement comme outils de travail, les réflexions de P. D'Iorio (*Cosmologie de l'éternel retour*), de T.A. Long (*Nietzsche's Eternal recurrence*), ainsi que de S.G. Brush (*Nietzsche's Recurrence Revisited : the french connection*)

Du point de vue cosmologique, l'éternel retour Nietzscheen est tantôt exposé comme un cadre général qui implique un univers éternel en devenir linéaire, tantôt comme une éternité cyclique qui implique une récurrence du même (éternel retour du même). Sont-ce là les traces d'une réflexion en mouvement qui explore les avenues du possible sans crainte de se contredire et en espérant, par cette recherche ouverte, aboutir à une vision finalisée de l'univers? Est-ce plutôt la preuve même de l'incohérence de la pensée nietzschéenne et la démonstration évidente de contradictions insurmontables même pour celui qui danse au-dessus des abîmes? Je tenterai de répondre à ce questionnement au chapitre suivant. Pour l'instant limitons-nous à une présentation de la théorie nietzschéenne et aux avis nombreux, peut-être trop nombreux, de quelques commentateurs.

Premièrement, dans son article "Cosmologie de l'éternel retour", P. D'Iorio défend la thèse selon laquelle l'interprétation nietzschéenne de l'éternel retour aurait une nature essentiellement physique ou cosmologique et que sa tentative d'explication serait motivée par les réflexions sur l'extension de l'univers de la deuxième loi de thermodynamique, développées quelques années avant lui, ou bien au même moment où il mettait en forme sa réflexion. Lorsque l'on connaît son ouverture à la biologie de son temps, ses lectures de

scientifiques tels que Roux et Rolph, l'envie de reconnaître un côté fondamental à ses lectures en physique n'est pas fortuite et fort compréhensible.

Qu'entend-on par cette deuxième loi de la thermodynamique ? C'est une vision révolutionnaire du monde que proposeront successivement d'importants physiciens tels que Carnot (1828), Clapeyron (1834), Clausius (1850) et Boltzmann (1873). Cette loi est en fait un principe d'évolution selon lequel il y a une irréversibilité des phénomènes physiques. Les éléments constitutifs de la matière, en se rencontrant, donnent forme à des réalités qui ne peuvent se fixer et ne peuvent être intégralement reproduites (un réel ni conservable, ni reproductible). L'interprétation nietzschéenne de l'éternel retour, en visant un devenir à l'image du fleuve d'Héraclite, trouve dans cet apport scientifique une motivation l'autorisant à défendre un principe personnel et original selon lequel si l'univers avait à produire un état définitif, fixe et absolu, cet état serait déjà atteint et nul mouvement ne serait alors perceptible ou même possible. L'être transcendant le devenir est mort, c'est-à-dire qu'il n'y a de l'être que dans un état où plus rien ne participe au mouvement.

Dans le même esprit, Brush, dans son article "Nietzsche's recurrence revisited : the french connection", met également l'accent sur cette conception cosmologique en poussant plus loin la démarche par un appel aux recherches de Poincaré. Au-delà de l'opposition entre Poincaré et Boltzmann sur la question de l'état final au niveau macroscopique (Boltzmann soutenant qu'à un certain niveau un état initial et un état final peuvent être présentés sous forme d'équation, alors que Poincaré exposait de manière plus schématique que l'origine était asymptote), Poincaré, par son théorème de récurrence (1890), argumente de manière cohérente avec l'idée de retour différencié ou linéaire en soutenant que tout système macroscopique, se transformant éternellement, repassera une infinité de fois près de son état initial sans jamais s'y fixer de manière totale et absolue. Bien que Brush note à l'intention du lecteur que la signification philosophique de cette théorie positionnait Nietzsche et Poincaré à mille lieux l'un de l'autre, il dénote tout de même l'intérêt d'un tel rapprochement.⁷⁰

⁷⁰ BRUSH, Stephen, "Nietzsche's recurrence revisited: the French connection.", *Journal of History of Philosophy* 19, Avril 1981, p.235

Avons-nous alors devant les yeux une confirmation de l'interprétation de Gilles Deleuze selon laquelle le concept d'éternel retour ne doit pas inclure l'idée de retour du même, que ce n'est pas le même qui reviendrait, mais plutôt le différent qui s'affirmerait sans cesse ? Avons-nous affaire à cette concrétisation de l'hypothèse de D'Iorio selon laquelle l'explication de Nietzsche est strictement cosmologique laissant place à une récurrence éternelle du même, à un cycle qui impose périodiquement le retour au même ? Sommes-nous plutôt confrontés à une réflexion hypothétique ? La réponse peut varier dépendamment que l'on considère les aphorismes nietzschéens comme de pures théories ou comme des questionnements plus larges et exploratoires. À ce titre, deux fragments posthumes de Nietzsche et un extrait du *Gai Savoir* nous amènent vers cette tension de manière directe en penchant tout d'abord vers l'option de D'Iorio, puis vers celle de Deleuze. Voici ces trois extraits apparemment contradictoires ou problématiques, non pas seulement entre eux, mais déjà en eux-mêmes :

« Si le monde pouvait être pensé en tant que grandeur de force et nombre de points de force déterminés ; et toute autre représentation rester indéfinie et *inutilisable* ; il s'ensuit qu'il est passé à travers un nombre calculable de combinaisons, dans le grand jeu de dés de son existence. Dans un temps infini, chaque combinaison possible s'est une fois produite à quelque moment que ce soit ; mieux, elle le sera encore une infinité de fois. Et comme entre chaque "combinaison" et son prochain "retour", toutes les combinaisons encore possibles devraient de toute façon être parcourues, et que chacune de ces combinaisons implique à sa suite toutes les combinaisons de la série, ainsi serait prouvée par là une course circulaire de séries absolument identiques : l'univers comme course circulaire, s'étant déjà répété une infinité de fois et jouant son jeu *in infinitum*. »⁷¹

« *Le poids le plus lourd.* — Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout

⁷¹ NIETZSCHE, *FPÉ*, p.94

ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession — cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau — et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière !»⁷²

«Observons comment a agi sur nous la *pensée que quelque chose se répète* (...) Même si le cercle de la répétition est tout au plus vraisemblable ou possible, l'idée d'une telle possibilité n'en garde pas moins le pouvoir de nous bouleverser et de réformer non seulement nos sentiments et nos espoirs arrêtés, mais aussi totalement nous-mêmes ! O combien la *possibilité* de la damnation éternelle a su œuvrer !»⁷³

Ces trois extraits présentent à différents degrés, de manière tantôt poétique ou symbolique, tantôt scientifique, une explication cosmologique de l'éternel retour, sans pour autant réussir à présenter le concept de manière uniforme et définitive. À ce titre, bien que l'on soit fort probablement⁷⁴ face à une tentative d'explication cosmologique, Nietzsche est en recherche : sa vision du concept n'est pas arrêtée, loin de là. L'interrogation est flagrante : s'il y a éternel retour, de quelle manière cette éternité se met-elle en place ? Nombreux sont les aphorismes qui rendent ce questionnement difficile à synthétiser, pour la simple et bonne raison qu'on ne peut prétendre avoir devant les yeux la position définitive de Nietzsche sur la question. La seule alternative qui me semble honnête intellectuellement et convenable pour ma réflexion est de considérer que Nietzsche ouvre sa recherche dans toutes les directions, qu'il tente sans cesse d'enrichir sa position ouverte par de nouvelles interprétations, qu'au-delà des contradictions, qui ne seraient alors aucunement limitatives, il y a une pensée en route ou, comme le dit Jaspers à propos de la philosophie, une quête de raisonnements plutôt que de réponses. Je signalerai malgré tout un élément qui, pour l'instant, me laisse quelque peu perplexe : la présence d'un conditionnel «si» dans les deux premiers extraits, ainsi que d'une interrogation très ouverte, dans le troisième.

⁷² NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982, L. IV §341, p.232

⁷³ NIETZSCHE, *FPÉ*, p.33

⁷⁴ Cette tentative d'explication cosmologique m'apparaît clairement dans le premier extrait, de manière plus subtile dans le deuxième et comme possibilité seulement dans le troisième.

Au niveau de la perspective psychologique, la tension est moins évidente entre les différentes explications que j'examinerai. Par contre, j'insisterai sur ce point, une forte contradiction, que j'exposerai par la suite, se développe avec le modèle cosmologique précédemment présenté. Dans ce sens, ce n'est plus un cadre extérieur qui détermine la créature humaine, mais une vision individuelle qui se pose sur le monde. En opposition radicale avec le précédent modèle, ce deuxième modèle est tout aussi présent dans l'œuvre de Nietzsche et, inévitablement, dans certaines lectures de commentateurs. Portons maintenant une attention particulière à ce second modèle.

« "Lois naturelles". Rien que des relations entre elles et avec l'homme. L'homme, *mesure des choses*, achevée et durcie. Dès que nous l'imaginons fluide et mobile, la rigueur des lois naturelles est abolie.»⁷⁵

«Ne pas attendre de lointaines, d'inconnues béatitudes, bénédictions et grâces, mais vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre ainsi pour l'éternité ! Notre tâche nous réclame à chaque instant.»⁷⁶

Humain, trop humain. Ce n'est pas ici à un titre que nous sommes référés, mais plutôt et surtout à une conception psychologique de la vie humaine du monde. Notre vision du monde, quelle qu'elle soit, ne peut être qu'humaine. Nous interprétons le monde selon notre propre humanité. S'il peut y avoir, sous quelque forme que ce soit, une alternative à la vérité absolue, cette alternative renvoie à une «vérité» strictement humaine, donc limitée, conventionnelle, provisoire. T.A. Long, dans son article «Nietzsche's eternal recurrence, yet again», développe clairement cette position, en expliquant que la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour ne peut pas être reçue comme une thèse discursive sur la nature cosmologique du monde parce que le critère de jugement défendu par Nietzsche est avant tout esthétique et individuel.

En tant que critère esthétique et individuel, l'éternel retour comme perspective psychologique est création de sens et de valeur. Le monde est devenir, mais également retour. Chaque moment présent doit être assumé parce qu'irréremédiablement, nous devons

⁷⁵ NIETZSCHE, *VPI*, p. 343

⁷⁶ NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, tome V (Fragments posthumes), trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1982, p.372

le revivre encore et encore. C'est par cette tragique répétition, ou à partir de cette tragédie humaine, Nietzsche dirait de ce *Fatum*, que la création continuelle de sens et de valeur, que la mise en place d'une constante transvaluation, s'impose comme une nécessité à la vie. L'éternel retour, dans ce sens, est le poids le plus lourd. Sommes-nous en mesure de supporter cette continuelle remise en question ? Sommes-nous prêts à affirmer notre volonté dans ce cadre d'éternel retour ? Voyons-nous clairement cette nécessité de fournir à la vie un sens qui n'existe pas en-soi, mais sans lequel elle nous serait insupportable ou, cela me semble évident, insignifiante et insensée ? La perspective psychologique, par cette considération de l'impact d'un déterminisme extérieur sur la vie intérieure de l'humain, se limite alors à n'être qu'une médecine de l'âme. En d'autres mots, nous ne créons pas du sens parce que nous sommes des créateurs qui nous affirmons, mais parce qu'un *pathos* nous y pousse. Dans cet ordre d'idées, la critique de Nietzsche portant sur la faiblesse humaine, se développant dans sa présentation du dernier homme et de l'homme supérieur, propose ce genre de psychologie des profondeurs où le *pathos* ou pulsion est désigné comme source de création au détriment d'une volonté franche et pleinement assumée. En effet, le comportement du dernier homme face à la «mort de Dieu» et à l'horizon que celle-ci ouvre, loin de s'enraciner dans une réflexion philosophique, se restreint à un soupir de soulagement face à cette soudaine et surprenante suppression d'un maître trop exigeant. Subséquemment, pour le dernier homme, le modèle de l'éternel retour, bien que son poids soit considérable, n'en est pas moins une porte de sortie inespérée de l'univers pesant du Dieu transcendant vers un «Tout est permis». Pour l'homme supérieur, l'éternel retour, aussi bien que ce que je nomme la perspective surhumaine, mais également la problématique «mort de Dieu», sont des éléments dont il refuse de tenir compte. L'homme supérieur est informé de ce déicide, mais n'arrive pas à s'en convaincre ou ne veut pas s'en convaincre et continue à agir comme si ce Dieu était bien vivant. En fait, son comportement d'indifférence l'amène à remplacer, probablement de manière inconsciente ou involontaire, le fondement absolu des valeurs par un fondement humain, mais la transvaluation et le dépassement des valeurs anciennes ne sont pas accomplis et on retrouve, au niveau humain, les mêmes systèmes de valeurs qui agissaient auparavant.

Dans un autre ordre d'idées, nous pourrions remettre en question la croyance de Nietzsche en une interprétation strictement cosmologique de l'éternel retour, en prétextant tout simplement qu'il n'est pas certain qu'il ait réellement cru à cette conception du cadre universel puisqu'il lui suffisait de la considérer comme une fiction créatrice amplement

suffisante pour favoriser l'essor de la vie. Par ailleurs, il me semble important, si nous voulons saisir en profondeur cette interprétation psychologique en tant que critère esthétique et individuel, d'y juxtaposer une dimension éthique qui la transformera considérablement. À mon avis, nous ferions une grave erreur en essayant de scinder la dimension esthétique et éthique. Pour la simple et bonne raison que chez Nietzsche, la création de sens est simultanément une création de l'artiste et du législateur. La fiction créatrice est à la fois fiction artistique et création d'impératif ; la valeur est à la fois vision du monde et éthique du devenir. Dans ce sens, l'éternel retour, au point de vue psycho-éthique, se pose comme critère de sélection. Deleuze, dans son *Nietzsche et la philosophie*, insiste sur ce point en développant son deuxième aspect de l'éternel retour en tant que pensée éthique et sélective. Pour lui, l'éternel retour, au même titre que l'impératif catégorique kantien, donne à la volonté une règle de conduite. «Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique : ce que tu veux, veuille de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour.»⁷⁷

J'aimerais maintenant axer l'analyse de cette tension entre les lectures du concept d'éternel retour cosmologique et psychologique en me concentrant exclusivement sur *APZ*, soulignant tout d'abord qu'elle y est bien présente, peu être plus forte que jamais, et qu'une issue à ce débat me semble poindre à l'horizon, non pas en tant que fuite, mais comme conciliation des perspectives apparemment contradictoires. Ainsi, je développerai davantage les questionnements précédents, laissés ouverts bien volontairement.

3.3-L'éternel retour dans APZ

L'idée de l'éternel retour, apparue pour la première fois dans une publication à la fin du quatrième livre du *Gai Savoir* (# 341), deviendra, au dire de Nietzsche lui-même, l'idée fondamentale de son *APZ*. Ainsi, c'est dans son *Ecce homo* que Nietzsche en fait l'aveu en remontant, cette fois-ci, en août 1881. « La conception fondamentale de l'œuvre (*APZ*), l'idée de retour éternel, la forme la plus haute d'acquiescement, qui puisse être atteinte, remonte au mois d'août 1881 : elle a été griffonnée sur un feuillet, avec la mention : 6000 pieds au-dessus de l'homme et du temps. Ce jour-là, j'allais à travers bois, le long du lac de

⁷⁷ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p.77

Silvaplane ; je fis halte près d'un énorme bloc de rocher dressé comme une pyramide non loin de Surléi. C'est alors que me vint cette pensée. »⁷⁸ Dès lors, jamais cette pensée obsédante n'abandonnera Nietzsche, du moins si l'on se fie à la récurrence du thème dans les fragments posthumes, c'est-à-dire dans ces réflexions s'étalant du printemps 1880 à l'été 1888.

En ce qui concerne *APZ*, le concept d'éternel retour y est présent du début à la fin, mais de manière fort problématique. En effet, il n'y est jamais clairement défini, abordé tantôt en relation indirecte avec d'autres pensées, tantôt de manière métaphorique en mélangeant les compréhensions acceptables et non acceptables selon Nietzsche. Des quatre-vingt livres qui forment *APZ* (en excluant le prologue), aucun n'est consacré strictement, ni au concept de volonté de puissance ou de surhumain, ni à celui d'éternel retour. En fait, cinq discours peuvent être considérés comme plus solidement attachés au concept d'éternel retour : «Le devin», «De la vision et de l'énigme», «Le convalescent», «Midi» et «Le signe». C'est donc sur cette présence plus distinctive que je me baserai pour concentrer mon analyse.

Dans ce sens, je considérerai maintenant, en regard de ces cinq discours, les différentes expositions du concept le présentant tantôt sous sa forme «positive», c'est-à-dire sous l'angle véritable que lui donne Zarathoustra, tantôt sous une forme d'avertissement critique mettant en garde contre les interprétations «négatives ou nihilistes», c'est-à-dire sous un angle qui ne répond pas à la vision de Zarathoustra et, dans certains cas, qui entre en contradiction avec cette vision «lumineuse» du concept. Pour ce faire, je présenterai et analyserai brièvement les cinq discours, en exposant les liens les unissant, c'est-à-dire le fil logique qui nous conduit de l'un à l'autre, puis tenterai de dégager, sans résumer l'ensemble, les enseignements qui y sont révélés.

«Le devin»

Qu'enseigne le devin, quelle est cette doctrine insensible à la «mort de Dieu» de Zarathoustra? Quelle est cette doctrine qui, s'emparant de l'éternel retour, projette un univers où s'imposent un regard nostalgique (d'un passé où tout fut déjà), une volonté

⁷⁸ NIETZSCHE, *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, trad. Jean-Claude Hémery, « Ainsi parlait Zarathoustra » §1 Gallimard, 1994, « Ainsi parlait Zarathoustra » §1, p.160

nihiliste et une ambiance fade de complète neutralité ? « Tout est vide, tout est pareil, tout a été. »⁷⁹ La vie n'est qu'une pénible épreuve à affronter. Plus rien n'a de valeur, il n'y a plus de ces bases sur lesquelles juger. Une action en vaut une autre, tout peut alors arriver. « Tout est permis ».

Tout revient tel qu'il a été, plus rien ne reste à faire. Il n'y a plus de *télos*, il n'y a qu'une éternité. Il n'y a plus de sens, toute volonté créatrice est fondamentalement insensée. Tel est l'enseignement du Devin, enseignement à la base du bouleversement que subit en le découvrant Zarathoustra. Cauchemar (réf. « Le devin »), vision et énigme déstabilisantes (réf. « De la vision et de l'énigme »), convalescence : longue et laborieuse démarche où se confrontent différentes figures de l'éternel retour.

La confrontation ontologique et métaphysique s'entame véritablement lorsque Zarathoustra, hypnotisé par la doctrine du devin, voit apparaître à son tour une ombre démesurée s'étendant sur le fragile territoire humain. Qu'est-ce que cet éternel retour qui vient me hanter à la fois par toute sa gaie lumière et par toute sa tragique noirceur ? « En vérité, dit-il à ses disciples, il s'en faut de peu pour que vienne ce long crépuscule. Comment vais-je faire pour sauver ma lumière et l'emporter de l'autre côté ? »⁸⁰ Comment ne pas tomber, comment ne pas atteindre l'*epochè* et ainsi ne plus porter attention à tout le sens à créer ? « Le devin » présente ainsi ce difficile cheminement qu'emprunte la réflexion de Nietzsche visant à délimiter son concept d'éternel retour. Car, c'est en grande partie par cette confrontation que se distinguera plus clairement le projet nietzschéen et qu'il s'affirmera comme quête de sens et proposition de liberté.

L'éternel retour nietzschéen, en tant qu'interprétation lourde à supporter, est opposé à un éternel abandon, à une tentation de ne plus aimer exister. En racontant « Le devin » Nietzsche semble prendre plaisir à démasquer sous un apparent éternel retour, pouvant très bien passer pour une hypothèse de réflexion pertinente, un retour en force de l'absolu et une réduction de toute vie aux mécanismes d'un déterminisme universalisé. Regardons d'un peu plus près les deux modèles proposés du concept en tâchant de souligner les ressemblances et les distinctions, les points d'entente et de confrontation. Lorsque pour

⁷⁹ NIETZSCHE, *APZ*, p.187

⁸⁰ *Ibid.*, p.188

Nietzsche l'univers de l'éternel retour est rempli de volontés de puissance, celui du devin est vide de tout. Lorsque Nietzsche propose que chaque mouvement du devenir peut s'interpréter comme un devenir autre, le devin rétorque que tout est pareil. Lorsque Nietzsche nous dit que si l'univers avait à se figer, il l'aurait déjà fait, le devin riposte que tout a été. Par ailleurs, la « mort de Dieu » implique, pour Nietzsche, qu'il n'y a plus d'absolu ordonnant l'univers ; que l'univers n'a ni signification, ni objectif déterminé ; que pour accéder à une certaine forme de liberté, l'humain doit se surpasser en créant de nouvelles valeurs et en donnant au monde un sens qu'il n'a pas en-soi. En ce qui concerne le devin, cette « mort de Dieu » n'est pas affirmée, mais ses conséquences sont tout de même visibles. Ainsi, l'univers du devin n'a pas de valeur, donc pas de valeur suprême ; il n'est ni devenir, ni *télos* : l'univers est un être figé et mort. Remarquons ici le paradoxe qui me rappelle l'insoutenable *epochè sceptique* de Pyrrhon ou de Sextus Empiricus : en n'entrant pas dans le domaine de l'interprétation comme le propose Nietzsche, le devin se limite à affirmer qu'il n'y a pas d'absolu et, par conséquent, fait de cette proposition un postulat indémontrable. Ainsi, le « Dieu-Tout » est vulgairement remplacé par le « Dieu-Rien ». Finalement, soulignons que pour Nietzsche, l'éternel retour est une interprétation permettant la valorisation d'un monde immanent. Tandis que pour le devin, l'éternel retour répétitif du même ouvre deux voies : a) tout est toujours, donc le monde n'a plus de valeur parce que l'être qui est fixe ne se compare plus qu'à lui-même ; b) rien n'est jamais, donc le monde n'a pas de valeur puisqu'il n'en a jamais créée.

«De la vision et de l'énigme»

Faisant figure de suite logique au discours du devin, le discours «De la vision et de l'énigme» revient sur cette confrontation entre les interprétations «nihilistes», «réductrices» et «créatrices» du concept d'éternel retour en la mettant cette fois-ci en scène dans un théâtre imaginaire, cauchemardesque. Le nain reprend à cette occasion le discours du devin qu'il opposera farouchement à la vision d'un Zarathoustra ébranlé et déstabilisé.

Aux passagers du bateau partageant avec lui cette traversée de la mer, Zarathoustra adressa un message fort mystérieux. «À vous, les chercheurs, vous les explorateurs audacieux et à tous ceux qui se sont, un jour, embarqués avec des voiles rusées sur des mers

terrifiantes, à vous qui êtes ivres d'énigmes(...) à vous seuls, je vais raconter l'énigme que je *vis*, — la vision du plus solitaire.»⁸¹

Pendant qu'il marchait sur un sentier de montagne, en pleine ascension de hautes cimes, l'esprit de pesanteur, son pire ennemi, s'installa sur son dos afin de cheminer avec lui. Cet être étrange avait alors l'apparence d'un «mi-nain, mi-taupe, paralytique, paralysant, instillant du plomb à travers mon oreille, instillant des pensées comme des gouttes de plomb dans mon cerveau.»⁸² Présentant, comme le devin plus tôt, un éternel retour étranger à celui de Zarathoustra, le nain laissa planer l'idée que l'éternel retour n'est pas tel que l'imagine le sage de Nietzsche. Ainsi, le nain enseigna de force à Zarathoustra que toute tentative d'élévation se situant dans le cycle de l'éternel retour doit mener, tôt ou tard, à une chute. Dans ce sens, le nain posa le nihilisme au cœur même de l'éternel retour comme une étape incontournable. Parce que pour ce nain, le cycle du temps forme un cercle. Le temps se referme sur lui-même et se répète invariablement. Zarathoustra avait beau s'opposer et rire de cet être atroce, celui-ci ne le quitta pas et continua sa rengaine jusqu'au moment où un hurlement de chien se fit entendre. C'est alors que la vision de Zarathoustra prit un tournant nouveau. Zarathoustra voyait maintenant devant lui un berger. Ce berger, un serpent lui étant entré dans la gorge, se débattait pour survivre. Sur les conseils de Zarathoustra le berger mordit la tête du serpent et s'en libéra, se métamorphosant, du même coup, en être plus tout à fait humain.

«Le convalescent»

Dans ce discours, c'est la chute de Zarathoustra qui nous est présentée. Happé sévèrement par cette remise en cause du devin, puis du nain, Zarathoustra s'écroule et se perd jusqu'au point où sa propre mort se voit sur la ligne de l'horizon. Notons que le discours intitulé «Le convalescent» s'inscrit dans la suite des discours «Le devin» et «De la vision et de l'énigme» puisque, en plus d'amener un éclaircissement majeur à l'énigme, il poursuit la remise en question de la pertinence du projet de transvaluation et l'espoir de Zarathoustra dans la venue prochaine du surhumain.

⁸¹ *Ibid.*, p.216-217

⁸² *Ibid.*, p.217

Endormi dans sa caverne, Zarathoustra est réveillé par un cri effrayant. Ouvrant à peine les yeux, remettant en ordre ses pensées, il s'effondre alors sur le sol, semblable à un mort et demeure ainsi, blême et tremblant, pendant sept jours. Revenu enfin de ce périple de l'inconscience, Zarathoustra entreprend une discussion avec ses chers animaux, qui joueront ici le rôle de partisans de cet éternel retour étranger à l'idée que s'en fait Zarathoustra. Ainsi, les argumentations du devin et du nain se voient encore une fois actualisées et le doute de Zarathoustra se prolonge encore un peu. Qu'expriment alors l'aigle et le serpent ? L'éternel retour est un cycle de répétition où reviennent sans cesse ce qu'il y a de plus haut et ce qu'il y a de plus bas. « Tout s'en va, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refléurit. Éternellement se déroule l'année de l'être. »⁸³ Ainsi, comme le disait le devin, tout a déjà été. Brusqué par la moquerie de ses animaux, parce qu'en effet les sages camarades de Zarathoustra ne sont pas de ceux qui s'opposent violemment à leur maître, Zarathoustra comprit les raisons de son trouble, de sa chute et reprit quelques forces. Il ne pouvait tolérer l'enseignement du devin selon lequel le savoir étouffe. Tel le berger qui, mordant la tête du serpent s'en libéra aussitôt, Zarathoustra rejeta alors ce qu'il ne pouvait recevoir, à savoir que l'éternel retour entraîne à sa suite ce qui est le plus vil, le plus ignoble, le plus petit. Il ne pourra plus accepter dorénavant que le retour éternel soit synonyme de retour du même.

Il est intéressant de noter ici, au-delà de la continuité logique des discours, cette lumière proposée par rapport à l'énigme du nain et à la vision du jeune berger. Dans ce sens, le nain sur le dos de Zarathoustra n'est nul autre que ce Zarathoustra bouleversé et hésitant face à son projet. Le nain n'est nul autre que cet esprit de pesanteur, que cette volonté destructrice faisant partie de tout homme. Le combat entre le nain et Zarathoustra n'est rien d'autre qu'un combat interne entre interprétations du concept d'éternel retour. Par ailleurs, le berger est également un dédoublement de Zarathoustra. Mais cette fois-ci, nous retrouvons dans cette image le retour en force de l'espoir et de la conviction. Ainsi, Zarathoustra étouffe littéralement sous le poids de cette remise en question, il est désarçonné par la puissance des interprétations du devin et du nain. Tel un serpent meurtrier, symbole par excellence de ce cycle sans fin, l'éternel retour du devin, en tant qu'éternel retour du même et perte du sens, entre en Zarathoustra et met sa «vie» en péril. Mais comme le berger, Zarathoustra mord la tête du serpent à pleines dents et la recrache au loin, s'en débarrasse

⁸³ *Ibid.*, p.312

avec une certaine aisance. Ce qui semblait destructeur et insurmontable est alors brisé par un simple geste démontrant sa grande détermination. Le nihilisme qui annonçait, par les bouches du devin et du nain, son retour triomphal et son incrustation dans le processus de la surhumanité, est potentiellement mis en déroute et écarté.

«Midi»

Le discours du «Midi», tel une conclusion de ce combat d'interprétations, vient mettre un point final à cette remise en question de Zarathoustra. L'interprétation exposant un éternel retour constructif et créateur de sens est à ce moment déclarée victorieuse. Par-dessus tout, Zarathoustra reconnaît que cette conception de l'éternel retour comme éternelle stagnation du même n'était que tromperie et divagation, dans ce sens qu'un retour éternel de la création est envisageable et que le rêve du surhumain peut se faire réalité. «“Bonheur, qu'il faut peu de choses pour le bonheur !” Ainsi parlai-je un jour et je me trouvai intelligent. Mais ce n'était que blasphème : *cela*, je l'ai appris maintenant.»⁸⁴

«Le signe»

Finalement, «Le signe», ce dernier discours d'APZ, réitère une fois pour toutes la conviction de Zarathoustra dans sa conception philosophique du monde. L'éternel retour, s'il peut parfois se faire retour du plus petit et du plus laid, ne pourra jamais exclure de son champ d'action la créativité et le dépassement incarnés par le surhumain. De plus, en tant que suite logique et critique à la «mort de Dieu», cet éternel retour ne pourra jamais être considéré comme disparition ou absence de sens, mais au contraire, il exigera cette mise en place éternelle d'un univers de signification, d'interprétations appelant d'autres interprétations, d'évaluation et de transvaluation.

Ainsi, en caressant le lion qui s'était rendu à sa caverne, Zarathoustra réalisa que l'éternel retour n'est pas le même pour celui qui le subit et celui qui le désire ainsi. Tant que n'interfère aucune volonté absolue entre le surhumain et le monde de contraintes et de déterminismes, son acceptation et son affirmation de la perspective surhumaine de l'interprétation constante seront garants de la possibilité de créer sens et valeur et d'ouvrir

⁸⁴ *Ibid.*, p.392-393

dans le monde un espace de liberté. Dans ce sens, le poids le plus lourd ne se réduit pas au monde que le surhumain doit tolérer, mais s'étend davantage à ce travail d'acceptation (le « oui » sacré) et de réinterprétation du monde comme interprétation. Ainsi, peu importe les abîmes et les menaces, tant qu'un « oui » surhumain se fera entendre, ceux-ci seront déjoués. Dans ce sens, il comprit que le message du devin parlait de la détresse des hommes supérieurs et des derniers hommes. Que ce n'était qu'un piège tendu pour lui, Zarathoustra, ce devin qui voulait attirer Zarathoustra vers cette détresse et le tenter. « Ô Zarathoustra, me dit-il, je viens pour ton dernier péché. »⁸⁵

3.4-L'éternel retour et la volonté de puissance : opposition ou complémentarité ?

Il est possible de discerner une contradiction majeure entre les concepts de volonté de puissance et d'éternel retour et d'accuser, sur cette base, Nietzsche d'incohérence et de faiblesse logique. Ainsi, la volonté de puissance vue sous un aspect téléologique de finalité universelle et de principe de l'étant ne pourrait souffrir un cadre circulaire tel que l'impose l'éternel retour. Comme si cette volonté de puissance n'était que simple finalité indépassable de l'univers et que l'éternel retour, de son côté, donnait au devenir un encadrement restrictif de par sa répétition. Selon moi, la relation générale des deux concepts renvoie effectivement à cette notion d'éclairage réciproque, mais loin d'engendrer ainsi une contradiction entre un quelconque *télos* et une circularité éternelle, elle ouvre plutôt la réflexion vers l'étroite complémentarité des deux concepts. Ainsi, dans une perspective liant les interprétations cosmologique et psychologique, c'est-à-dire dans une perspective psycho-éthique, l'éternel retour offre un cadre assurant un devenir éternel à cette volonté de puissance afin qu'en aucun temps celle-ci ne puisse se figer et s'épuiser, envahie de ce que Nietzsche désigne comme une grande fatigue. Examinons donc cette alternative que je me propose maintenant de défendre et de faire mienne.

Considérant tout d'abord les deux concepts sous une perspective strictement cosmologique, c'est en tant que réalités universelles qu'il nous faut saisir leur interaction. Dans ce sens, en tant que principe métaphysique, la volonté de puissance, qu'elle soit interprétée comme un « principe de la réalité substantiel et transcendant, fondé en lui-même »

⁸⁵ *Ibid.*, p.466

ou bien comme une multitude de volontés de puissance concrètes, peut être comprise comme un principe unitaire non pas de conservation, mais à l'inverse comme une quête pour devenir plus, comme une recherche de l'intensification. Tant qu'elle est présente comme réalité la plus profonde des êtres (êtres matériels, êtres vivants, faits historiques, comportements humains, pensées, ...), cette volonté de puissance mène invariablement vers l'action ou la réaction, vers le commandement ou l'obéissance. De plus, tant qu'elle est multiple et propre à tout ce qui existe, cette volonté de puissance ne peut connaître de fin, ni de pleine satisfaction. Au contraire, l'idée même d'intensification implique un dépassement de soi-même qui ne connaît aucune limite, qui ne saurait atteindre aucun état stable, qui implique une lutte continuelle. Comment alors pourrait-on situer cette volonté de puissance dans un monde téléologique, où le but même de ce monde réfuterait la pertinence de l'exercice de dépassement continu ? Soit il y a dépassement vers quelque chose, soit il y a dépassement continu. L'éternel retour, en tant que cadre «temporel», permet une première conciliation.

L'éternité, quel terrain de jeu ! Ce qu'exige la volonté de puissance, n'est rien d'autre que ce temps et cet espace nécessaire à son déploiement sans fin. Ce qu'implique la volonté de puissance comprise comme lutte, c'est cette sortie des contraintes d'un temps linéaire s'épuisant d'autant qu'il se rapproche sans cesse de sa fin. Ce qu'offre le concept d'éternel retour, c'est ce terrain où chaque lutte doit être faite, où une bataille mène à une autre, où l'horizon ne tolère l'épuisement des combinaisons que parce qu'elles se répèteront éternellement. Ainsi, c'est la volonté qui met la vie en mouvement, c'est elle qui en est le principe de devenir, mais non le garant. Le devenir exige encore un cadre où devenir. Le devenir exige l'éternité. Ainsi, loin de se contredire dans leur compréhension cosmologique, les concepts d'éternel retour et de volonté de puissance se complètent. Voyons les choses à l'envers, c'est-à-dire en partant de l'éternel retour. L'éternel retour, nous l'avons précédemment souligné, du moins sur la base d'une interprétation cosmologique, est ce cadre infini au sein duquel un nombre limité de combinaisons se verront répétées infiniment. Le retour éternel dépend de ce nombre limité de combinaisons possibles qui, au bout d'une longue séquence, reviennent et reviendront sans cesse. Par quel principe ces combinaisons se forment-elles et se désorganisent-elles ? Qu'advierait-il s'il n'y avait qu'une combinaison ? Les combinaisons se forment et se désorganisent parce qu'elles sont, essentiellement, volontés de puissance. C'est effectivement comme «instinct de liberté» que cette volonté de puissance engendre les combinaisons : aucune

combinaison n'est le simple fruit d'un hasard mystérieux, le monde est volonté de puissance. Par ailleurs, si cette volonté de puissance s'effaçait, qu'elle laissait place à une harmonisation totale, une disparition de toute lutte, une cohabitation permanente et stable des forces maintenant apaisées, l'éternel retour en serait quitte à n'être que le retour du même ou le retour au même. Pire encore, il n'y aurait aucun retour, puisqu'il n'y aurait aucun changement, pas la moindre transformation. On ne revient pas à ce que l'on a toujours été, on est c'est tout. Dans ce sens, l'éternel retour exige également la volonté de puissance. Le cadre implique le principe et le principe est dépendant du cadre. Il n'y a donc pas d'éternel retour sans volonté de puissance, ni de volonté de puissance sans éternel retour.

Dans un tout autre ordre d'idées, j'aimerais maintenant considérer ces deux concepts sous une perspective psycho-éthique. Peut-on concevoir qu'il y ait contradiction à ce niveau ? Peut-on envisager un rapport de cohérence aussi important que celui aperçu au niveau cosmologique ? Selon moi, l'élan de réflexion précédemment utilisé s'applique tout autant à la perspective humaine, qu'elle soit psychologique, épistémologique, esthétique, éthique ou tout cela à la fois. Dans ce sens, que la volonté de puissance soit comprise comme volonté d'interprétation, volonté d'affirmation et de dépassement personnel, n'empêche aucunement qu'elle est avant tout dépassement continu et lutte constante. Au même titre, l'éternel retour, en tant que principe éthique et esthétique, n'en est pas moins un regard sur le monde en tant qu'éternité et devenir perpétuel. La répétition même est éternelle et rien d'autre. Ainsi, sous l'angle psycho-éthique, volonté de puissance et éternel retour cohabitent de manière cohérente. Plus encore, ils sont indispensables l'un pour l'autre. Voilà présentée de manière trop brève cette relation conceptuelle, mais j'explorerai davantage cette dernière perspective dans le chapitre suivant (voir 4.3- L'univers du surhumain et la mise en place d'un éclairage conceptuel cohérent).

CHAPITRE IV

LE SURHUMAIN ET LE TRIANGLE CONCEPTUEL

Le concept de surhumain, tout aussi problématique et critiqué que ceux de volonté de puissance et d'éternel retour, prend au sein d'*APZ* une importance si grande, que l'ignorer ou simplement ne pas tenter d'en saisir le sens équivaldrait à délaissier volontairement ce que nous dévoile Nietzsche comme essentiel. «*Je vous enseigne le surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté.*»⁸⁶ Ainsi ne devons-nous pas seulement tenter de saisir ce concept ambigu présenté de manière métaphorique, mais également de le mettre en relation avec nos deux concepts précédents afin de mettre en place le triangle conceptuel. Qui est ce surhumain ? De quelle manière doit-on le situer par rapport à la «mort de Dieu» ? Qu'offre le concept de surhumain, que n'offraient pas déjà ceux d'humain et d'humain supérieur ? Ces différentes interrogations seront les principales préoccupations de ce dernier chapitre où je tenterai enfin d'exposer l'univers du triangle ou univers du surhumain.

Pour une troisième et dernière fois, j'examinerai la tension entre les interprétations cosmologique et psychologique, mais, cette fois-ci, je prendrai clairement position face à ce débat diviseur. Dans ce sens, deux grandes lectures se confrontent encore une fois. D'un côté il y a celles qui prétendent retrouver sous la figure du surhumain l'espérance d'une race supérieure qui, soit en dominant le reste de l'humanité par une politique aristocratique (domination culturelle), soit en dépassant l'humanité actuelle par un développement physiologique et biologique (domination «naturelle»), installerait un règne nouveau et donnerait à notre monde une structure humaine révolutionnaire. De l'autre, certaines lectures proposent plutôt une compréhension du concept qui, sans l'ancrer au niveau d'une quelconque évolution de la matière humaine, lui confère une réalité proprement psychologique (subjectivisme). Dans ce sens, le concept de surhumain pourrait n'être qu'un cheminement intellectuel visant une compréhension nouvelle de notre réalité, une quête existentielle menant à une nouvelle forme de bien-être ou encore une démarche visant à «se comprendre soi-même».

⁸⁶ *Ibid.*, p.7

4.1-Contexte et positionnement face à la «mort de Dieu»

L'apparent déclin des valeurs aristocratiques et l'avènement d'une société nouvelle dans laquelle s'imposent en dominantes les valeurs bourgeoises, en plus de secouer et stimuler à l'action un nombre important d'intellectuels et d'artistes de son époque, a perturbé de manière radicale la vision de Nietzsche par rapport à l'avenir de l'Allemagne, de l'Europe et, plus globalement, de l'humanité entière, au point où cette perturbation peut être comprise comme une hantise déstabilisante. Intimement préoccupé par le problème de la valeur et de la qualité du devenir de l'humain, Nietzsche s'interrogeait déjà dans son *Schopenhauer éducateur*, sur cet avenir fragile : «C'est beaucoup déjà que nous puissions nous hausser parfois un peu et redresser la tête pour nous rendre compte que nous sommes profondément enfoncés dans le fleuve. Et, même pour cela, notre propre force ne suffit pas. Si nous émergeons à la surface, si nous nous éveillons pour un court moment, c'est parce que nous avons été soutenus et élevés. Quels sont ceux qui nous élèvent ? Ce sont ces hommes véridiques, ces hommes qui ne sont plus des animaux, les philosophes, les artistes, les saints.»⁸⁷ Ainsi, cette vision effrayante d'un déclin de la civilisation occidentale, mais surtout cette agitation d'êtres bouleversés par les lendemains moroses qui s'annoncent, serviront à Nietzsche d'intense motivation et d'exemples évocateurs pour stimuler sa recherche d'alternative.

La conception nietzschéenne de la nature en sera alors grandement influencée, au point où celle-ci sera dorénavant explicitement présentée comme ayant pour fin de se dépasser en produisant, entre autres, des humains supérieurs, appuyée dans cette tâche par une culture favorisant ce formidable enfantement. Dans ce sens, le problème de la valeur et de la qualité de l'humain renvoie directement à cet humain supérieur, qui parmi tous mérite le plus d'attention et dont, paradoxalement, l'existence est la plus fragile et menacée. Notons toutefois que cet humain supérieur, en tant que préoccupation importante, ne pourrait être une fin en soi, ne saurait pallier totalement à ce déclin généralisé de la civilisation. Nietzsche proposera alors que la reconnaissance de la «mort de Dieu», que sa prise de conscience profonde et véritable, devrait conduire l'humain à se donner comme voie une plus grande possibilité d'élévation, une voie de dépassement et de transfiguration encore jamais imaginée : le surhumain et perspective surhumaine de l'univers. « La beauté du

⁸⁷ NIETZSCHE, *Œuvres, (Considérations inactuelles III : Schopenhauer éducateur)*, trad. Henri Albert, Éditions Robert Laffont, 1993, p.319

surhumain est venue à moi comme une ombre. Ah ! Mes frères ! Que peuvent bien m'importer encore les Dieux !»⁸⁸

4.2-Le surhumain dans APZ

Dans *APZ*, aucun discours ne lui est spécifiquement consacré, nul enseignement n'en dessine clairement les contours. Il faut le reconnaître, le concept de surhumain est à la fois présent parce qu'il traverse l'œuvre entière, mais également absent en ce sens qu'on ne l'aborde jamais de face, qu'on s'en approche sans jamais y toucher totalement. C'est pourtant de l'enseignement premier de Zarathoustra dont il s'agit ! Qui est donc ce surhumain ? Voilà le mystère que j'essaierai maintenant d'élucider en me référant spécifiquement au texte d'*APZ*. Pour ce faire, j'exposerai tout d'abord, sans les commenter, quelques unes des plus caractéristiques citations concernant le surhumain dans *APZ*. Afin d'alléger la présentation de cet ensemble, j'indiquerai entre parenthèses la page visée par la citation et, il va sans dire, me référerai en tout temps à la même édition du texte. Dans un deuxième temps, je proposerai, en guise d'analyse sommaire de cet appareil de citations, un commentaire général sur la présence du concept de surhumain dans *APZ* et développerai alors ma pensée en trois axes : a) la dénomination variable du concept, b) les différents types d'humanité, c) le concept non-défini.

4.2.1-Références multiples au concept de surhumain dans APZ

Voici maintenant, en guise de survol de l'ensemble d'*APZ*, un échantillon regroupant une trentaine d'extraits se référant au concept de surhumain. Remarquons le style et les métaphores de Nietzsche qui nourrissent ce projet apparemment « vaporeux ». Portons une attention particulière aux caractéristiques réitérées de ce surhumain qui se pose tantôt comme dépassement, tantôt comme bouleversement, souvent comme création pure. Soyons finalement sensible aux images de l'enfance innocente et amusée, de l'adolescence rebelle et affirmative, de la maturité tranquille et quiète.

⁸⁸ NIETZSCHE, *APZ*, p.117

Prologue d'APZ

- «*Je vous enseigne le surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté.*»⁸⁹
- «...l'homme doit être pour le surhomme : un objet de risée ou une honte douloureuse.»(p.7)
- «Le surhumain est le sens de la terre.»(p.8)
- «...c'est lui, cet Océan, en lui peut s'abîmer votre grand mépris.»(p.9)
- «...c'est lui, cet éclair, c'est lui cette folie» (p.10)
- «L'homme est une corde tendue entre l'animal et le surhumain — une corde par-dessus un abîme.» (p.10)
- «...cette foudre a pour nom le surhumain.» (p.13)
- «Je veux apprendre aux hommes le sens de leur existence : qui est le surhumain, la foudre issue du sombre nuage humain.» (p.18)
- «Celui qui brise les tables de leurs valeurs, le destructeur, le criminel, — mais celui-là, c'est le créateur.» (p.22)

Des contempteurs du corps

- «“Je suis corps et âme”, voilà ce que dit l'enfant.» (p.41)
- «Je ne suis pas votre route, contempteurs du corps. Pour moi, vous n'êtes pas des ponts vers le surhumain !.» (p.43)

Lire et écrire

- «On ne tue pas par la colère, mais on tue par le rire. Allons, tuons l'esprit de pesanteur.» (p.52)

Des prédicateurs de la mort

- «Celui qui est noble veut créer quelque chose de nouveau et une nouvelle vertu.» (p.56)

Des mouches du marché

- «C'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que tourne le monde, il tourne de façon invisible. Mais la foule et la gloire tournent autour des comédiens : tel est le cours du monde.» (p.68)

Des mille et un buts

- «Évaluer, c'est créer : écoutez-vous les créateurs ? L'évaluation, c'est le trésor et joyau de toutes les choses évaluées. Ce n'est que par l'évaluation que se fixe la valeur : et sans l'évaluation l'existence serait une noix creuse. Écoutez-le, vous, les créateurs. Le changement des valeurs, c'est le changement des créateurs. Celui qui doit être un créateur, celui-là détruit toujours.» (p.79)
- «Pour l'instant encore l'humanité n'a pas de but.» (p.80)

De l'amour du prochain

- «L'avenir et ce qu'il y a de plus lointain, que ce soit pour toi la cause de ton aujourd'hui : dans ton ami, tu dois aimer le surhumain comme la cause de toi-même.» (p.83)

⁸⁹ NIETZSCHE, APZ, p.7

De la vertu qui prodigue

- «Vous, les solitaires...de vous qui vous êtes vous-même élus, naîtra un peuple élu, et de lui naîtra le surhumain.» (p.105)
- «Et le grand midi c'est le moment où l'homme se trouve à mi-voie entre l'animal et le surhomme...Tous les Dieux sont morts ; nous voulons à présent que le surhumain vive, que ceci soit au grand midi, notre volonté dernière.» (p.106)

Sur les îles bienheureuses

- «Jadis on disait Dieu, en regardant vers des mers lointaines ; maintenant, je vous apprends à dire : le surhumain.»(p.113)
- «Pourriez-vous créer un Dieu ? Alors cesser donc de parler des Dieux quels qu'ils soient ! Mais vous pourriez, certes, créer le surhumain.» (p.114)

Des compatissants

- «Mais tous ceux qui créent sont durs.» (p.121)

Des tarentules

- «Les hommes ne sont pas égaux. Et il ne faut pas qu'ils le deviennent ! Qu'en serait-il de mon amour du surhumain, si je tenais un autre langage ?» (p.138)

De l'immaculée connaissance

- «Où y a-t-il innocence ? Là où il y a volonté de génération. Et celui qui veut créer au-delà de lui-même, celui-là possède, à mes yeux, la volonté la plus pure.» (p.171)

Des poètes

- «Je suis d'aujourd'hui et je suis de jadis, dit-il ; mais il y a quelque chose en moi qui est de demain et d'après-demain et de toujours.» (p.179)

De la rédemption

- « Délivrer ceux qui sont passés et métamorphoser tout «c'était» en un «je le voulais ainsi !», voilà seulement ce qui, pour moi, pourrait s'appeler rédemption !» (p.196)

Du discernement humain

- «Vous êtes à ce point, dans votre âme, étrangers à ce qui est grand, que le surhumain vous semblerait terrible dans sa bonté. Et vous sages, et vous qui savez, vous vous enfuiriez devant l'incandescence du soleil et de la sagesse, dans laquelle le surhumain baigne avec volupté sa nudité.» (p.203)

Des vieilles et des nouvelles tables

- «Ce fut là aussi que je ramassai le mot «surhumain» au bord du chemin où j'appris que l'homme était quelque chose qu'il fallait surmonter, que l'homme est un pont et non un but : qu'il se dit bienheureux de son midi et de son soir, comme chemin vers de nouvelles aurores...» (p.280)
- «Brisez, brisez, vous qui accédez à la connaissance, brisez les vieilles tables.» (p.284)
- «C'est cela la divinité, qu'il existe des Dieux, mais pas un Dieu.» (p.288)

4.2.2-Surhumain ou surhomme ?

Dans le cadre de cette réflexion, où nous cherchons à définir sans trop d'ambiguïté les principaux concepts nietzschéens, la question de la dénomination variable d'un concept me semble particulièrement importante. Dans ce sens, le terme allemand *Übermensch* tantôt traduit comme surhomme, tantôt comme surhumain, impose à chaque commentateur un questionnement et demande une prise de position éclairée. Car ce n'est pas uniquement à une question de style que nous avons à faire, mais plus fondamentalement à une question d'interprétation et, surtout, d'évocation. Parce qu'en effet, ces deux traductions dans la langue française ne laissent pas entendre exactement la même chose. Lorsque l'idée de surhomme semble s'ancrer dans une masculinité, c'est un spectre s'étalant de l'individu mâle dominant à la domination patriarcale généralisée qui peut être évoqué. Lorsque l'idée de surhumain semble se retirer dans une certaine indétermination sexuelle, c'est l'individu qui est alors évoqué, sans allusion à une quelconque virilité, non plus qu'à une domination sociale. La différence est grande entre ces deux termes apparemment si familiers.

Personnellement, j'utilise dans ce présent travail la forme «surhumain» tout en respectant les traductions diverses qui me servent de références. Mon choix quant à cette expression repose entièrement sur la compréhension que je propose du concept dans sa relation avec les deux autres concepts centraux de Nietzsche. J'expliquerai en détail cette prise de position au point 4.3-L'univers du surhumain et la mise en place d'un réseau conceptuel cohérent. Pour l'instant, je me limiterai donc à poser qu'en relation avec la problématique de la «mort de Dieu» et la mise en place d'un univers se déployant sur la base d'une volonté de puissance et d'un éternel retour, l'expression «surhomme» comprend trop de sous-entendu pour être utilisée sans ambiguïté. Il s'agit pour moi davantage d'une question de cohérence que d'une question de traduction. En fait, peu importe la forme utilisée, c'est le sens donné à l'expression qui est fondamental à toute compréhension ou interprétation sérieuse de l'œuvre de Nietzsche.

4.2.3-Du dernier humain au surhumain

Nous l'avons souligné précédemment (point 4.2- Le surhumain dans *APZ*), l'idée d'une surhumanité ou, plus précisément, l'enseignement qu'expose Zarathoustra sur le surhumain implique un cadre large de référence et de comparaison. Ainsi, le surhumain est mis en relief par ses distinctions caractéristiques face à l'humain, au dernier humain, au créateur et à l'humain supérieur. Dans certains cas, les distinctions sont subtiles et il y a complémentarité évidente. Dans d'autres situations, il y a plutôt comparaison, critique et, ultimement, dépassement radical. Une chose me semble pourtant certaine, comprendre le surhumain implique que l'on définisse également chacune des autres formes qui lui sont relatives. Ma présente tâche sera donc d'exposer les unes après les autres ces différentes formes d'humanité présentes dans *APZ* en relation avec les concepts nietzschéens de volonté de puissance, d'éternel retour, mais également d'action et de réaction, de nihilisme, de métaphysique et de morale.

Premièrement, l'humain, particulièrement bien dessiné dans le prologue d'*APZ*, est ce type que Nietzsche désigne par ailleurs par l'expression «humain, trop humain» qui sert déjà de titre à l'un de ses ouvrages. Habitant par excellence de cette ville mystérieuse et effrayante nommée la «Vache multicolore», l'humain est décrit comme un pont vers le surhumain. Plus encore, il est un déclin nécessaire vers cette surhumanité convoitée. La volonté de puissance de l'humain est, pour Nietzsche, volonté nihiliste parce qu'elle est ancrée dans d'anciennes valeurs et empêtrée dans le cadre religieux qui lui est imposé. La volonté de puissance de l'humain est nihiliste et réactive : elle nie tout d'abord l'importance de l'humain qui la véhicule et réagit tout bonnement à une volonté plus grande qui le détermine et le guide. Ainsi, l'annonce de la «mort de Dieu» n'a rien de perturbateur pour cet être qui associe l'évènement tragique au passage sur la croix de Jésus-Christ. Dieu est mort ! «Bien entendu» répond l'humain, «il est mort pour racheter nos péchés, il est mort pour notre pardon, il est mort pour nous et pour cette raison nous lui rendons gloire». Cette «mort de Dieu», loin de remettre en question le système métaphysique valorisant l'autre-monde, fournit les raisons ultimes pour le vénérer et espérer, un jour, accéder à son niveau supérieur. Dans ce sens, pour l'humain qui s'inscrit dans ce paradigme métaphysique, le monde (ou la vie immanente au monde physique) est sans valeur par rapport à cet au-delà accessible aux croyants.

En ce qui concerne la création de valeur ou la transvaluation, l'humain ne se sent en aucun temps concerné par ces préoccupations qui n'ont pas lieu d'être pour lui. En effet, il adopte la morale dite traditionnelle du bien et du mal. Il accorde aux réalités du monde une valeur liée à la valeur absolue d'un autre-monde d'Idées: la recherche de l'idéal de type platonicien. Il existe pour lui un bien «en soi», un beau «en soi», une justice «en soi» et ces attributs existent, sous leur forme d'absolue excellence, en opposition avec un mal comme absence de bien, un laid comme absence de beau et une injustice comme absence de justice.

Deuxième figure de cet étrange «bestiaire», le dernier humain. Mue par une volonté nihiliste, ce dernier humain n'est plus en simple réaction, mais en pleine action. Il est en fait dans cette «zone» où la «mort de Dieu» entraîne un relativisme global où tout est permis. Il ne nourrit pas sa propre vie de création et de dépassement, mais profite du vide laissé par le départ de l'être divin pour se laisser guider par ses désirs et ambitions du moment. Pour lui, la «mort de Dieu» est synonyme de suppression d'un maître trop exigeant et d'un témoin gênant de ses actions. Sans Dieu, sans absolu, il n'y a plus de compte à rendre à personne. Tout se vaut : tout est permis. Délaissant bien volontiers l'explication théologique du monde, il se replie vers un matérialisme que Nietzsche qualifie maintes fois de réductionniste. Ce monde est sans valeur, et il n'y a pas d'autre monde. Le dernier humain est celui pour qui la notion de devoir n'existe plus.

Le dernier humain est une hantise constante pour Zarathoustra qui sait pourtant que l'humanité se dirige inexorablement vers lui. L'humain est un pont qui peut conduire vers le surhumain, mais qui souvent se dirige aveuglément vers le dernier humain.

Troisièmement, c'est l'humain supérieur qu'il nous faut examiner. L'humain supérieur pouvant être également le premier créateur est représenté par le lion «Des trois métamorphoses». Pour lui, «Dieu est mort», mais son ombre survit semblable à un fantôme omniprésent. Sa volonté, négatrice, est à la fois action et réaction. Il réagit à ce fantôme qui le hante toujours, mais est capable, parfois, de l'affronter et, ainsi, de préparer le terrain au coup fatal, à la «mort définitive de Dieu». Semblable au lion, il ne veut plus tout simplement subir la volonté divine et il affirme sa contestation haut et fort. Comme le lion, il rugit son «je veux» à cet énorme monstre fictionnel qui lui rappelle sans cesse les «tu dois» auxquels il tente d'échapper. Nihiliste, il l'est parce que pour lui ce monde est sans valeur, et que l'autre n'en a pas non plus. Actif, il veut créer son espace, il veut donner

libre cours à sa volonté de puissance. Certes, il conserve tout de même, sans leur fondement, les devoirs et codes moraux traditionnels, mais il est créateur. L'humain supérieur n'est plus seulement un pont vers le surhumain, il en construit les assises, aiguise les armes. Sa volonté préfigure ce qui pourrait advenir.

Enfin, le surhumain représente pour sa part cette volonté affirmative, cette action et cette réaction face à lui-même, face à sa nouvelle vision ou interprétation du monde. Pour lui, la «mort de Dieu» n'est, en tant que destruction des anciennes tables de lois et de valeurs, qu'une première étape de la transmutation et du renversement. Pour le surhumain, tout reste à faire. La destruction de l'autre monde implique pour le surhumain qu'il n'y a plus que ce monde qui existe et il a besoin de valeur. Ainsi, l'ancien système métaphysique n'est pour lui qu'un tombeau commémorant le Dieu mort. La *Gaya Scienza* (Gai savoir) de l'éternel retour et de la volonté de puissance donne forme à son univers mental. Il interprète maintenant le monde afin de le construire. Il est le créateur des nouvelles tables de valeurs et de morales nouvelles. La volonté de puissance est son unique vertu.

4.2.4-Le surhumain : concept vide ou projet ?

«La question que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une fin), mais bien quel type d'homme il faut élever, il faut vouloir, comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir.»⁹⁰ Par ces mots, Nietzsche indique clairement que le surhumain n'est ni une suite logique, ni une prédétermination de l'humanité. Au contraire, c'est un projet à construire de toutes pièces, c'est un devenir libre qui est envisagé. À ce titre, on reproche souvent à Nietzsche de ne pas fournir de définition claire de ce concept présenté avec tant de bruit dans *APZ*. On l'accuse de manquer à son devoir de philosophe. On regarde avec mépris sa pensée. On positionne son œuvre en dehors de la philosophie, parfois à sa limite. Est-ce que le surhumain est ce concept vide qui fournit la preuve de l'impertinence rêveuse du penseur allemand ? Je ne le crois pas. Comment un projet qui entend rejeter toute forme de détermination et tout absolu pourrait-il seulement en

⁹⁰ NIETZSCHE, *AC*, p.16

créer un sur une base nouvelle en proposant le surhumain comme but à l'humanité en devenir ? Nietzsche ne peut et ne veut pas créer ce nouveau monstre de vérité.

C'est effectivement vrai que toutes les références à ce concept que l'on peut déceler dans l'œuvre de Nietzsche ne fournissent pas un contenu riche au concept. Telle n'était pas la prétention du penseur. Rechercher à comprendre le surhumain ne pourrait être rechercher ce contenu fixe et immobile, cet être cristallisé. Rechercher dans l'œuvre de Nietzsche, c'est rechercher des qualités, des contours, des horizons. Comprendre le surhumain, c'est avant tout comprendre la critique de l'humain, du dernier humain et de l'humain supérieur afin de dépasser ces formes et construire quelque chose de plus noble. Il y a derrière la critique nietzschéenne un projet et une affirmation. Le surhumain n'est rien d'autre que celui qui fera sienne cette critique tout en construisant, sans préjugé et sans amertume, un monde nouveau qu'il fera sien.

4.3-L'univers du surhumain et la mise en place d'un réseau conceptuel cohérent

Considérant que la réalité du monde passe inévitablement par l'humain qui y vit, et que cette réalité n'est en fait qu'interprétation humaine du monde, Nietzsche repositionne les deux grandes conceptions cosmologiques de volonté de puissance et d'éternel retour dans un contexte où le surhumain devient le centre interprétatif, le cœur du monde. Ce que je me propose maintenant de démontrer, c'est de quelle manière se structure le jeu conceptuel liant les trois grands concepts. En d'autres mots, de quelle manière, par le regard du surhumain sur le monde, se repositionnent les idées de volonté de puissance et d'éternel retour pour donner forme à une interprétation nouvelle du monde, globale, que je nomme univers ou perspective psycho-éthique du surhumain ?

Zarathoustra enseigne le surhumain en répétant, inébranlable, que l'homme est quelque chose qui doit être surmonté ou dépassé. Mais ce n'est pas que l'homme qui est engagé dans cette reconfiguration du monde imposée par la «mort de Dieu», c'est l'ensemble de son système de valeur, son esthétique, son éthique, sa politique, bref ses conceptions les plus générales de son univers et de sa position dans cet ensemble qui le dépasse et l'englobe. En fait, c'est la transition d'un mode de représentation vertical à un autre, nouveau, d'horizontalité qui impose cette reconfiguration ou réinterprétation. Le surhumain

n'est rien d'autre que celui qui acceptera ce nouveau projet humain et qui y jouera le rôle prédominant d'acteur à la fois humain et «divin». Le dépassement de la transcendance appelle le surhumain et l'incite à un engagement radicalement original. La transvaluation de toutes les valeurs, le renversement du monde, est globale.

Face à cette reconfiguration du monde, l'intervention du surhumain consiste, avant tout, à mettre en place les deux paramètres fondamentaux de la pensée de Nietzsche, la volonté de puissance et l'éternel retour. À ce titre, il n'est pas celui qui subit des lois extérieures qui lui seraient imposées, l'homme se charge déjà de ce fardeau, mais plutôt celui qui, acceptant ces deux interprétations, construit un modèle de vie répondant en tout au vide laissé vacant par la «mort de Dieu». Le surhumain, à travers son acceptation des paramètres de volonté de puissance et d'éternel retour, est celui qui redonnera au monde sens et valeur en l'interprétant et en créant de toutes pièces ce sens et ces valeurs. Suivant cette ligne de pensées, le surhumain ne contredit pas la possibilité d'un ordre cosmologique quelconque, mais se l'approprie et le transforme à sa mesure. L'horizontalité du nouveau modèle surhumain est alors et avant tout l'immanence au monde de l'humanité.

En ce qui concerne premièrement le concept de volonté de puissance, l'intervention du surhumain nous dirige vers une compréhension psycho-éthique de la création de sens et de valeur. Dans ce sens, si cette volonté de puissance peut l'intéresser, c'est en tant que libération et possibilité de construction. C'est de cette volonté appréhendée par le surhumain dont nous parle Zarathoustra lorsqu'il enseigne que «vouloir libère». «Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il est besoin d'un "oui" sacré : c'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde.»⁹¹ Que l'on fasse référence à l'image métaphorique de l'enfant ou que l'on se réfère aux extraits évoquant directement le surhumain, c'est avant tout d'un projet humain, d'une ouverture vers la création humaine dont il s'agit, non pas d'une nouvelle métaphysique. Ainsi, dans une perspective surhumaine, le concept de volonté de puissance n'a pas besoin d'intervenir comme principe extérieur de la vie, mais peut simplement être appréhendé comme manière de se comprendre soi-même en tant que force tragique, tantôt puissance de construction (pro-jet), tantôt comme possibilité destructrice ou nihiliste. À ce titre, le surhumain est celui qui veut à la fois construire et détruire, celui qui ébauche à coups de

⁹¹ NIETZSCHE, APZ, p.32

marteau une critique sévère et rigoureuse et celui qui repositionne de nouvelles fondations. Nul ne saurait déterminer le surhumain comme lui-même : c'est une volonté de vouloir devenir qu'il revendique et applique à sa propre existence. De manière plus générale, en acceptant l'idée que la volonté de puissance est présente tant chez l'humain que chez toute autre forme de vie, il s'agit de comprendre que le réel est volonté de puissance, non pas en ce sens que toute chose veut la puissance ou désire avoir plus de puissance, mais en ce sens que toute chose est une puissance qui veut, qui veut se nier ou s'affirmer, se conserver ou se développer, se dépasser ou se laisser choir («Du surpassement de soi»). Le surhumain est celui qui se voit et se veut comme puissance de volonté.

Par ailleurs, en tant qu'ensemble de forces fini dans un univers en devenir, la volonté de puissance se comprend bien dans une perspective humaine. L'humain et le surhumain de Nietzsche ne sont pas de cette race d'immortels qui dirigent de haut la destinée cosmique, c'est plutôt de par cette tragique finitude, de par cette corruptibilité infaillible, qu'ils s'engagent, en tant que volonté, à participer au devenir général. Le surhumain nietzschéen est volonté de puissance surhumaine, c'est-à-dire que cette volonté est sienne du moment qu'il en accepte les enjeux et conséquences multiples. Tout tourne autour de l'affirmation, de la reconnaissance et du «oui sacré». L'énigmatique chapitre «Des trois métamorphoses» présente, selon moi, admirablement ce «processus» d'acceptation et de dépassement de la fatalité par cette acceptation, en évoquant les trois transfigurations de l'esprit. Cette fable où se suivent le chameau, le lion et l'enfant, en mettant en scène la volonté humaine, nous présente les étapes par lesquelles cette volonté éphémère passe de contrainte à voulue, du fatalisme à la liberté et, par le fait même, nous explique en quoi «vouloir libère».

Tout d'abord, l'esprit est chameau. Sous cet aspect initial, il veut qu'on le charge bien, il cherche à porter de lourds fardeaux. Sa volonté tout entière est axée vers ce travail laborieux qui consiste à charger l'esprit et, une fois bien chargé, à le diriger vers son désert. Dans un deuxième temps, sous l'aspect du lion, il veut devenir l'ennemi de ses maîtres, il veut se libérer du joug et de l'esclavage, il veut rejeter tous les «tu dois» qu'on lui impose. Sa volonté est avant tout critique et négation. Il doit détruire afin de conquérir la liberté nécessaire aux nouvelles créations. À ce stade, sa volonté ne peut créer de nouvelles valeurs, mais libérer le terrain pour cette création à venir. La volonté du lion est le «non sacré», le rejet de l'absolu et la déclaration de la «mort de Dieu». Finalement, sous l'aspect déconcertant de l'enfant, la volonté se fait innocence et oubli. La volonté n'est plus ni

soumission, ni révolte, elle est maintenant et pour elle-même un jeu et un premier mouvement. L'enfant, dans ce sens, est celui qui mène sa volonté vers une totale liberté. En disant «oui» au monde, en l'acceptant tel qu'il s'offre à lui, il dépasse du même coup tout déterminisme en créant l'espace de la liberté. Vouloir libère, enseigne Zarathoustra.

Ultimement, cette volonté de puissance en tant que volonté de création, pourrait aussi bien n'être qu'une fiction, fiction créatrice bien entendu. Nul besoin d'un ancrage physique ou cosmologique, nul besoin non plus d'un principe métaphysique unique et fixe. En tant qu'interprétation, la volonté de puissance s'intègre au concept de surhumain comme mode de compréhension du monde, comme base psycho-éthique de jugement. Comprendre une chose c'est y discerner une volonté de puissance ; et cette chose a, ou non, valeur selon la volonté de puissance qui s'y exprime.

Considérant que le rôle premier du surhumain, en tant que dépassement de l'humain, est de créer de nouvelles valeurs, la volonté de puissance peut être interprétée comme critère de jugement et, à ce titre, comme élément de la perspective surhumaine. La volonté de puissance est une des dimensions de l'univers du surhumain ou, en d'autres termes, de la vision que construit le surhumain de son univers.

En ce qui concerne maintenant le concept d'éternel retour et son rapport au concept de surhumain, l'analyse précédente a posé quelques bornes importantes. Dans ce sens, au-delà des interprétations cosmologique et psychologique du concept, que l'on ne remet aucunement en question parce qu'elles sont défendables, se dresse une interprétation psycho-éthique plus globale liant le concept de surhumain et celui d'éternel retour de manière cohérente et complémentaire, mais surtout en ouvrant une nouvelle possibilité d'interprétation du monde. L'aphorisme 341 du *Gai Savoir* est assez révélateur sur ce point, la seule possibilité que notre univers puisse être éternel retour est suffisante pour que l'on y porte attention. Celui qui porte cette attention vers la possibilité et les conséquences de l'existence d'un tel univers est le surhumain. C'est donc par le regard du surhumain que nous saisissons toute la pertinence «philosophique» du concept d'éternel retour.

Tout comme l'était auparavant la volonté de puissance, l'éternel retour comme poids le plus lourd peut être conçu comme une catégorie extérieure à l'homme, du moins en tant qu'interprétation cosmologique, et imposé en tant que déterminisme insurmontable. Au

même titre, l'interprétation psychologique du concept d'éternel retour nous dirige vers un relativisme ou subjectivisme si large que s'il y a retour, c'est un retour de cette subjectivité indéterminée et rien d'autre. À moins que l'on fasse subir une importante distorsion à l'idée de retour en le réduisant à un éternel « Tout est permis ». Par l'acceptation et le «oui sacré», le surhumain dépasse ces deux interprétations et repousse les limites mêmes de son rapport au monde. En effet, le surhumain ne s'arrête pas à considérer les explications cosmologique et psychologique comme des interprétations descriptives d'un état final des choses, mais comme des interprétations lui permettant d'interpréter le monde. La subtilité du dépassement est ici essentielle. L'aspect cosmologique n'est plus, du moment qu'il est appropriation et acceptation du surhumain, une limitation ou un déterminisme extérieur, mais un point de départ et un critère d'évaluation du réel. L'aspect subjectiviste ne renvoie plus à un absurde «tout est permis», mais impose une nouvelle et constante interprétation du monde. Considérer le discours philosophique comme interprétation est une chose, interpréter le monde à partir d'interprétation en est une autre. Là où l'intervention surhumaine est considérable, c'est justement au niveau où la considération du monde comme interprétation mène inévitablement au travail interprétatif et à l'évaluation constante de toute construction de sens et de valeurs. C'est sur cette base que la présence du «*what if*» ou si vous préférez du «que dirais-tu si un jour» en ouverture de l'aphorisme 341 du *Gai Savoir* positionne le surhumain dans une étroite relation avec le concept d'éternel retour. Que dirais-tu si... ?

Le surhumain est celui qui, en tant que dépassement de l'humanité, surmonte la «mort de Dieu» et repositionne l'univers sous un éclairage nouveau. Le surhumain est celui qui, de par un «oui sacré» lancé à la face du monde, sans surmonter la fatalité et le tragique de toute existence, surpasse la simple détermination pour en faire un espace de liberté. Mais les choses ne sont pas aussi simples qu'elles pourraient nous apparaître. Dans ce sens, le rapport psycho-éthique du concept de surhumain à celui d'éternel retour est double. D'une part, il faut redéfinir la nature exacte de cette affirmation ou acceptation dans sa relation avec l'éternité. D'autre part, il faut expliquer ce qui advient de l'éternel retour en tant qu'interprétation surhumaine du monde visant l'interprétation de toutes les valeurs.

Dans sa relation avec l'éternel retour et en considérant sur cette base un rejet radical du *télos* comme début, fin et finalité, l'acceptation ou le «oui sacré» du surhumain ne saurait être une prise de position définitive. Il n'accepte pas une fois pour toutes de s'immiscer sur

la voie de la liberté. La libération n'est pas qu'une étape, elle doit être éternelle ou, pour cet humain mortel, constante. Dans ce sens, le surhumain, dans sa relation avec l'éternel retour, est celui qui, à chaque moment de sa vie réitère son acceptation et réaffirme sa liberté. Le poids le plus lourd exige ce retour constant du questionnement, de l'hésitation, de la recherche et de l'acceptation. Ce qui est lourd, en fait, n'est pas d'accepter, mais plutôt d'accepter éternellement ou d'accepter pour l'éternité. L'image du voyageur sur la grande mer est à la fois belle et révélatrice : une fois embarqué sur cette voie de la libération, le repos n'est que relâchement temporaire, l'horizon n'est plus donné, la lutte est toujours présente parce que le danger de tomber à l'eau est indubitable. Il n'y a de surhumain qu'à travers l'affirmation toujours renouvelée de la surhumanité ; il n'y a de surhumain que lorsque l'on en assume la quête de liberté comme devenir et non comme être. Le surhumain ne saurait alors être un état que l'on atteint définitivement. J'aimerais ici citer Nietzsche sur la question : parfois la clarté de ses métaphores doit prendre toute la place. Premièrement, l'aphorisme 124 du *Gai Soir* : «*Sur l'horizon de l'infini* — Nous avons quitté la terre, nous nous sommes embarqués ! Nous avons coupé les ponts — bien plus, nous avons laissé derrière nous la terre ! Dès lors, petit navire, prends garde ! À tes côtés s'étend l'Océan : sans doute ne hurle-t-il pas toujours et parfois s'étale-t-il comme de la soie et de l'or et comme une rêverie de la bonté. Mais des heures viennent où tu reconnaîtras qu'il est sans limite et que rien n'est plus effrayant que l'infini. O pauvre oiseau qui t'es senti libre et qui désormais te heurtes aux barreaux de pareille cage ! Malheur à toi, si le mal du pays te saisit, comme s'il y avait eu plus de *liberté* là-bas — alors qu'il n'est plus de "terre" !»⁹² Deuxièmement, un extrait du chapitre «le voyageur» dans la troisième partie d'*APZ* : «Et je sais encore une chose : maintenant je me trouve devant mon dernier sommet et devant tout ce qui m'a été réservé le plus longtemps. Hélas ! il faut que je suive mon chemin le plus dur ! J'ai commencé mon voyage le plus solitaire. Mais celui qui est de mon espèce, celui-là n'échappe pas à une telle heure : l'heure qui lui dit : «C'est maintenant seulement que tu vas ton chemin de la grandeur ! Sommet et abîme, tous deux maintenant sont confondus. Tu vas ton chemin de grandeur : maintenant ce qui était ton suprême danger est devenu ton suprême refuge. Tu vas ton chemin de grandeur : il faut que ce soit maintenant ton courage le meilleur de n'avoir plus de chemin derrière toi !...»⁹³

⁹² NIETZSCHE, *GS*, p.149

⁹³ NIETZSCHE, *APZ*, p.212

Comment maintenant considérer l'éternel retour dans une perspective surhumaine, c'est-à-dire ni cosmologique, ni psychologique, mais en tant que critère esthétique et éthique de jugement, en tant qu'interprétation psycho-éthique d'un monde de volontés en devenir ? Tout repose en fait sur le caractère hypothétique de cet éternel retour présenté tantôt comme concept cosmologique et tantôt comme explication psychologique. En fait, parce qu'il y a cette possibilité d'un concept hypothétique, nous devrions nous poser la question suivante : qui pose l'hypothèse de l'éternel retour et comment, en tant qu'hypothèse et rien d'autre, ce concept intervient-il dans une vision plus globale ?

En tant qu'interprétation du devenir et en tant qu'hypothèse, le concept d'éternel retour est entièrement surhumain, dans ce sens qu'il est proposé pour le surhumain bien que Nietzsche, qui en est le porteur, ne prétende pas lui-même être de cette surhumanité. Seul celui-ci peut en comprendre tous les enjeux réels parce qu'il reconnaît ce à quoi il s'oppose. Seul celui-ci peut en assumer les conséquences sans sombrer, parce qu'à travers son action et son devenir propre, il le prend continuellement en considération. Dans ce sens, il n'y a pas d'un côté le surhumain et de l'autre l'éternel retour : il y a surhumain parce qu'il y a éternel retour et inversement. En effet, distinguer l'un de l'autre revient à considérer qu'ils peuvent exister l'un sans l'autre, ce qui n'est pas le cas. Le surhumain est surhumain parce qu'il accepte d'entrevoir et d'interpréter le monde selon l'éternel retour, parce que ses jugements et ses actions reposent sur ce nouveau critère de jugement. L'éternel retour est interprétation du monde parce qu'il y a celui qui interprète le monde sous ce regard d'éternité. Partant donc de cette reconnaissance du rapport mutuel entre les concepts de surhumain et d'éternel retour, expliquons maintenant l'articulation de cet éternel retour surhumain.

L'éternel retour devient un critère de jugement, à la fois esthétique et éthique, lorsque, par la reconnaissance de la part du surhumain de son caractère interprétatif, il appuie l'interprétation nouvelle du monde que met en place ce même surhumain. L'interprétation du monde comme éternel retour entraîne alors l'interprétation de l'interprétation, c'est-à-dire que l'éternel retour devient une hypothèse permettant de considérer le monde non plus comme un fait, ni comme une réalité absolue, mais plutôt comme une matière en devenir exigeant une constante réflexion. Dans ce sens, le surhumain étant celui qui réinterprète sans cesse le monde qui l'entoure, et qui l'inclut, l'interprétation du monde comme éternel retour vient appuyer ou outiller cette continuelle réévaluation. C'est effectivement en tant

que critère «hypothétique» qu'il guidera les choix et actions du surhumain. Ainsi, parce que le monde «pourrait» être éternel retour, chaque nouvelle interprétation devra rendre compte de cette possibilité. En fait, chaque nouvelle interprétation (chaque tentative de fixer le monde par l'interprétation) devrait s'ébaucher en considération de cet éternel retour.

Disons-le clairement, l'éternel retour, en tant que critère de jugement, implique que chaque action ou interprétation nouvelle soit questionnée comme si elle devait se reproduire et être revécue une infinité de fois. Semblable en ce sens à l'impératif catégorique kantien, l'éternel retour est cette question qui fonde et valorise toute action, toute interprétation. Si tu avais à revivre cette pensée, cette interprétation, cette action, une infinité de fois, la voudrais-tu ainsi ? Serais-tu prêt à l'inscrire dans l'éternité et à en subir les conséquences éternellement ? Es-tu assez fort pour en supporter le poids éternellement ? Si oui, alors par cette action tu affirmes l'éternité. Sinon, cette action n'en vaut pas la peine, elle ne vaut pas ta peine.

Dans ce rapport à l'éternité, le surhumain s'affirme surhumain. Ce n'est qu'à travers cette remise en cause de son action qu'il atteint ponctuellement cette éternité. Bien entendu, il partage tout de même avec tous les vivants mortels l'éternité immanente du monde, celle du devenir-revenir de la vie-mort au monde, mais se distingue par sa capacité de transmutation de la négation, humaine trop humaine, en affirmation de cette vie-mort. Ainsi, jamais le surhumain ne peut se faire éternité, il est mortel et ne peut que toucher, partiellement, momentanément, à cette éternité. Pour lui, tant que l'éternel retour demeure une description de son en-dehors, du cosmologique, d'une autre vie répétitive, cela ne le concerne pas directement. Le surhumain rencontre vraiment l'éternel retour lorsque celui-ci est appliqué, ici, maintenant et pour toujours, à sa propre vie. En tant qu'action surhumaine, cette inscription dans l'éternité à travers l'affirmation et l'acceptation doit être continuellement réitérée. Ainsi, le surhumain n'est pas surhumain sur la base d'une seule action posée à une seule occasion. On ne se libère pas si facilement du poids le plus lourd. Il faut le porter toute une vie et savoir (hypothétiquement) qu'on le portera encore et encore. La surhumanité n'est pas un état à atteindre, mais une quête continue visant à s'affirmer face à l'éternité et à assumer cette éternité par notre action. Dans ce sens, l'articulation liant le concept d'éternel à celui de surhumain crée un rapport double. L'éternel retour s'actualise par sa reconnaissance dans l'action du surhumain et le surhumain devient surhumain à travers cette rencontre continuellement réactualisée avec l'éternité.

Enfin, en tant que concepts faisant partie d'un triangle conceptuel, l'éternel retour, la volonté de puissance et le surhumain, ne prennent leur pleine signification qu'en relation les uns avec les autres. Les interprétations purement cosmologiques sont applicables tant et aussi longtemps que l'on reste en dehors du sujet qui intègre les paramètres d'éternel retour et de volonté de puissance, tant et aussi longtemps que l'on perçoit ces paramètres comme des déterminations extérieures, ou que l'on s'attarde à une description du monde dans son ensemble. Dès que l'on s'engage vers une certaine reconnaissance du rôle déterminant du surhumain dans cette complexe dynamique, rôle que lui donne clairement Nietzsche, nous sommes forcés soit de rejeter ces interprétations purement cosmologiques, soit d'en élargir l'application en introduisant une vision psycho-éthique à leur compréhension. Il en va de même pour les interprétations strictement psychologiques. La vision philosophique de Nietzsche est loin de proposer un relativisme ou subjectivisme absolu. C'est même l'étape tant redoutée qui suit la «mort de Dieu» que Nietzsche veut dépasser. À cette dimension psychologique doivent se greffer les dimensions cosmologique et, surtout, psycho-éthique du projet.

Qu'a-t-on alors devant les yeux ? Au premier plan, une description du réel en tant que volonté de puissance et éternel retour. Au deuxième plan, complémentaire et inséparable du premier, une tentative de création de sens et de valeur. Ce n'est jamais l'univers qui est créateur de sens, l'univers se donne tel qu'il est, ou tel qu'il devient. L'idée nietzschéenne tragique est justement que cet univers n'a, en soi, aucun sens spécifique à donner à la réalité humaine, en dehors de cette éternité de la volonté de puissance. Ainsi, décrire l'univers comme éternel retour et volonté de puissance, revient à donner du sens à l'univers en tant qu'éternité et terrain de jeu de la volonté de puissance, et rien d'autre. Pourtant, la critique nietzschéenne du matérialisme mécaniste se basait sur cette réinterprétation schématique du monde comme extériorité. Il fallait y ajouter encore un monde interne, un monde créateur de sens. Ce monde interne de la volonté de puissance créatrice de sens est entièrement porté par le surhumain et nul autre que lui. En fait, cette entreprise tragique de création de sens exige, dans l'œuvre de Nietzsche, cette cohabitation des dimensions de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain. Et loin de donner un sens au monde, le surhumain, par ses interprétations de volonté de puissance et d'éternel retour, donne un sens à son monde. Nous ne parlons plus alors d'un monde incluant le surhumain, mais plutôt du monde du surhumain ou de la perspective surhumaine. Donc, en plus de s'approprier le

monde qu'il conçoit comme monde qui le conçoit physiquement et psychologiquement, le surhumain s'approprie le monde qu'il comprend comme monde qui le contient. Il n'y a pas de négation du monde, ni de remise en question du rapport physique de l'individu au monde, mais plutôt une acceptation lucide de la dynamique monde-surhumain laissant place à une réinterprétation créatrice de liberté. L'univers du surhumain que je perçois dans l'association des trois concepts est une réponse philosophique à la «mort de Dieu» prise comme problématique. Plus qu'une simple réponse, qui pourrait être comprise comme définitive, c'est une hypothèse exigeant une continuelle confirmation.

CONCLUSION

En ouverture de cette réflexion, j'ai présenté mon hypothèse de travail, le triangle conceptuel, comme une entrée dans l'œuvre de Nietzsche permettant tout d'abord un éclairage original des grands concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain, sur la base de l'analyse des rapports mutuels qu'ils entretiennent dans l'ensemble de l'œuvre. Deuxièmement, comme une démonstration de la cohérence interne à l'œuvre de Nietzsche. Finalement, comme une prise de position philosophique par rapport à l'importante problématique de la « mort de Dieu ». Telle était alors l'ambition de cette réflexion. Y sommes-nous parvenus ? Voici le moment de faire un bref bilan des différentes voies explorées. Pour ce faire, je me propose maintenant de revenir sur chacune des trois prétentions avancées lors de la présentation initiale de l'hypothèse du triangle conceptuel.

Définition des concepts

La première ambition et prétention de cette réflexion était de proposer une définition nouvelle des trois grands concepts en établissant des liaisons intimes entre chacun d'eux. Démontrer que chacun de ces concepts ne pouvait être éclairé complètement sans avoir recours aux deux autres, pour le compléter et le limiter. En fait, je voulais démontrer que la pensée de Nietzsche elle-même ne concevait pas ces concepts comme indépendants les uns des autres, mais comme complémentaires. À ce propos, laissant tout de même la porte ouverte à d'éventuelles critiques, je confirme mon hypothèse de travail en affirmant sur la base de ce travail de réflexion, que les trois concepts doivent s'enrichir de leurs rapports mutuels. Que seule une confrontation continue entre ces trois concepts incontournables, entre leur développement respectif au sein de la pensée de Nietzsche et dans l'ensemble de l'œuvre, est garante d'une compréhension fine de chacun d'eux.

Considérons tout d'abord le caractère exposé de la pensée de Nietzsche et le fait que son œuvre entière ne se limite pas à une suite de propositions définitives, mais développe plutôt une recherche constante impliquant des transformations de surface et de profondes remises en question. Considérons ensuite que chacun des grands concepts n'est pas traité de manière isolée au sein d'une œuvre particulière, mais qu'au contraire il traverse la pensée entière, ou du moins un large pan de cette pensée. Considérons finalement la pluralité des

approches, des traitements thématiques et des questionnements philosophiques qui, depuis les premiers textes jusqu'aux dernières œuvres, donnent son impulsion au projet philosophique nietzschéen. Maintenant, convenons que les trois concepts visés par cette présente réflexion ont, depuis l'intuition initiale qui les a mis au jour, subi de nombreuses transformations et se sont vus enrichis du développement des autres. Ainsi, chaque nouvelle piste défrichée pour la compréhension d'un concept spécifique ouvre une nouvelle perspective d'interprétation pour les deux autres. Chaque hésitation ou changement de cap dans l'explication d'un concept se répercute sur l'analyse et la mise en forme des deux autres. Il en va ainsi pour l'ensemble des textes qui se font écho et entrent en dialogue, comment en serait-il autrement au niveau conceptuel ? N'est-ce pas là le *leitmotiv* le plus évident chez Nietzsche que toute forme de vie doit continuellement se remettre en question sur la base de ses caractéristiques changeantes, de ses visions du monde nouvelles et de ses aspirations au devenir plus ? Personnellement, j'assume et défends ces considérations et cette thèse selon laquelle lire Nietzsche consiste avant tout à établir un réseau de connexions complexes sans lequel l'œuvre entière nous échappe et ne livre que d'étonnantes et percutantes réflexions, mais non pas un réseau complexe et riche de liens. Pour moi, comprendre l'appareil conceptuel de Nietzsche implique une mise en relation et une confrontation de chacune des voies ouvertes, fut-elle sombre et repoussante ou large et invitante.

Cohérence d'APZ

La deuxième ambition et prétention de cette réflexion était de démontrer la cohérence interne d'APZ en expliquant que certaines des contradictions soulignées par de nombreux commentateurs touchant la compréhension des trois grands concepts pouvaient être éclairées par une lecture basée sur mon triangle conceptuel. Dans ce sens, je crois avoir relâché les tensions entre les interprétations purement cosmologique et psychologique en proposant une lecture psycho-éthique plus globale. De plus, je crois avoir démontré que certaines des tensions importantes entre ces concepts étaient dues à une analyse qui disséquait l'œuvre, plutôt qu'à une lecture liant ensemble les grandes pensées. Ainsi, considérant que les trois grands concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain sont à la base de l'enseignement de Zarathoustra, et qu'une lecture basée sur le triangle laissait apparaître de nombreuses liaisons entre ces concepts, je prétends avoir

démontré qu'il y a bel et bien une cohérence interne, au-delà de tout éparpillement des pensées, dans *APZ* de Nietzsche.

Dans cet ordre d'idées, le réseau conceptuel de liens d'*APZ*, bien qu'ouvert et en mouvance, met en place de manière logique et cohérente une articulation répondant à une problématique philosophique définie. Ainsi, l'élaboration de chacun des concepts visés par ma réflexion se fait en relation à cette «mort de Dieu» annoncée dès l'ouverture de l'œuvre. Par la suite, la dynamique liant les trois concepts dans ce que je nomme le triangle conceptuel enrichit la réponse globale à la problématique identifiée et détermine des enjeux tant universaux que particuliers. Finalement, c'est un retour à l'humain qui est ainsi effectué en établissant les caractéristiques mêmes de la vie humaine et les possibilités de liberté réelles qui en découlent.

«Mort de Dieu»

Finalement, la dernière ambition et prétention de cette réflexion était d'expliquer qu'au-delà d'une quelconque description du monde, la pensée de Nietzsche, dans le *Zarathoustra* et à travers les trois concepts, représente une hypothèse développée en réponse à la problématique de la «mort de Dieu». Dans ce sens, *APZ* ne se limite pas à un projet littéraire comme plusieurs aiment à le dire, ni à une recherche sans queue ni tête à prétention philosophique, mais représente un véritable projet philosophique à la fois critique et constructeur. Bien au-delà d'une quelconque ambition, le cœur de cette réflexion, plus précisément, le centre primordial de cette entreprise était d'ailleurs d'exposer le travail proprement philosophique de Nietzsche. Dans ce sens, je crois avoir démontré tout au long de cette réflexion, qu'en regard de cette «mort de Dieu» comprise dans son sens le plus large, c'est-à-dire en tant que base à une transvaluation du monde, l'univers du surhumain représente une proposition philosophique globale.

Dans cet ordre d'idées, le rapport entre les trois concepts visés par ma réflexion et la problématique établie de la «mort de Dieu» est beaucoup plus complexe qu'un simple rapport que l'on pourrait qualifier, à un premier niveau, de liaison logique (conséquence logique) ou de réaction à la «mort de Dieu». Dans ce sens, l'on cible par ce rapport entre les concepts et la problématique, un projet philosophique complexe comprenant de multiples niveaux. Un projet philosophique pour lequel la «mort de Dieu» est à la fois

élément de la critique, critique d'un état des choses où l'absolu considéré comme base de détermination de l'être et de tout l'étant qui en découle est fixé, stable et indépassable, mais également premier moment d'une démarche constructive. En tant que critique, l'œuvre philosophique de Nietzsche relative à ce décide n'entend pas seulement affirmer la disparition du divin créateur en introduisant des concepts en guise d'alternative ou de remplacement direct, mais entend présenter un projet de construction sur la base même de la critique, c'est-à-dire en cohérence totale avec celle-ci. Dans ce sens, lorsque Nietzsche parle d'une philosophie à coups de marteau, il sous-entend, ce qui pourrait apparaître évident à certains, le côté destructeur de la massue qui écrase et pulvérise, mais également ce qui est impliqué par un deuxième niveau de compréhension en relation directe avec le premier, comme un coup frappé positionnant les premiers échelons d'une construction à venir, d'un projet. Dans cette optique de dépassement de la problématique de la «mort de Dieu», il s'agit bien entendu d'un projet philosophique de création de sens, venant non pas pallier, mais renverser ou, comme dirait Nietzsche, transfigurer l'état des choses qui n'était jusqu'alors, sous l'emprise de Dieu, que limitation du potentiel humain, que détermination extérieure de l'activité humaine et impossibilité de dépassement et de création purement autonome, donc du jeu complet et total de la liberté. Par la mise en place d'un triangle conceptuel, par la mise en place d'un jeu complexe entre les trois concepts de volonté de puissance, d'éternel retour et de surhumain, Nietzsche nourrit sa critique destructrice, que certains qualifient même de nihiliste, de Dieu représentant, comme nous l'avons souligné à plus d'une occasion déjà, beaucoup plus qu'un être suprême, à savoir un ensemble de normes, une vision de l'être du monde, une conception précise de l'humanité et de son rapport au monde.

De manière strictement philosophique, il est tout à fait légitime de s'interroger sur le sens qu'accorde Nietzsche à cette «mort de Dieu» et, par le fait même, sur la pertinence de l'entreprise de réflexion qu'il met en place à partir de cette radicale proposition. De quelle manière, en d'autres mots, la «mort de Dieu» suscite-elle chez Nietzsche une réflexion large sur de grandes questions incontournables en philosophie, malgré le fait que certains les qualifient d'insolubles et de non philosophiques, traitant de la nature profonde de la «vie», de l'humain, des possibilités de l'humain en tant que «vie» à l'intérieur même de l'univers qui l'englobe ? La réponse la plus générale que propose Nietzsche, irréductible à une simple proposition sur la forme, se structure sur la base des trois concepts étudiés dans le cadre de ce présent travail.

Dans un premier temps, la volonté de puissance, du moins en regard de la lecture que j'en ai présentée, est avant tout et au-delà de tout son interprétation du monde. Tout, selon Nietzsche, est volonté de puissance et rien d'autre. Bien que l'on reconnaisse ici l'originalité propre à chaque forme de vie et le caractère unique de chaque événement, il demeure malgré tout qu'une volonté de puissance générale, se posant non pas en tant que loi métaphysique ou comme une donnée ontologique propre à l'Être, mais comme catégorie de compréhension, comme regroupement de l'ensemble des volontés de puissance, est présente partout et en tout comme «essence» profonde. Par contre, cette volonté de puissance générale n'existe en fait que comme multiplicité des volontés de puissance réelles. Dans ce sens, la «mort de Dieu» représente la mort de cette volonté extérieure et surpuissante capable de déterminer toute réalité et de lui insuffler sens, en tant que direction, et signification. La «mort de Dieu» n'est, en effet, rien d'autre que ce renversement de la volonté qui, de transcendante, se repositionne dans l'immanence du monde. De plus, le renversement «ontologique» de la transcendance vers l'immanence sous-entend non seulement un changement de position de la volonté, mais un changement de caractéristique. Celle-ci n'est plus ni absolue, ni indépassable, mais relative et temporaire et fragile. Du moins, une volonté de puissance immanente implique nécessairement une lutte avec d'autres volontés et la possibilité réelle d'un profond bouleversement de l'état sans cesse précaire des choses. En somme, l'idée de volonté de puissance est une vision de la vie comme force d'interprétation sans cesse renouvelée du monde et d'elle-même. La volonté de puissance est ainsi double : a) tout d'abord interprétation du monde comme volonté de puissance ; b) ensuite, interprétation des volontés de puissance à travers leurs prises de position sur le réel et leurs conflits inévitables.

Dans un second temps, l'éternel retour est lui aussi, en tant que concept philosophique, à la fois critique et dépassement, puisqu'il implique un rejet de la temporalité téléologique et la mise en place d'une nouvelle perspective sur le monde. Dans ce sens, le concept d'éternel retour se situe, tout d'abord, en opposition à la linéarité temporelle puisqu'il en rejette le caractère téléologique en proposant un univers éternel et non créé. De plus, ne laissant plus de place aux spectres d'une origine et d'une fin, il ouvre un espace d'indétermination nouveau. À ce titre, ce n'est donc pas en tant que répétition effective du temps qu'il se fait dépassement du règne divin, mais comme hypothèse ou critère de jugement et d'action. Dans ce sens, nous avons retenu le caractère interprétatif du concept

nietzschéen d'éternel retour au-delà de toute autre compréhension, dans la mesure où la critique se voit ainsi appuyée par un réel projet de transvaluation et de repositionnement face au réel et à l'action humaine dans et sur ce réel. En fait, ce n'est qu'en tant que projet interprétatif et critère de jugement que ce concept entre en cohérence avec l'ensemble de la réflexion philosophique liant volonté de puissance, éternel retour et surhumain. Ce n'est qu'en tant que jeu d'interprétation du monde qu'il se donne à l'humain comme outil de chute et de déclin ou comme outil d'affirmation de la liberté. En somme, l'éternel retour, de par sa remise en cause de l'absolu temporel et sa transfiguration sous la figure d'un jeu des perspectives (jeu d'interprétation), est indubitablement critique et dépassement.

En ce qui concerne finalement le concept de surhumain dans sa relation avec la «mort de Dieu», les éléments philosophiques de critique et de dépassement sont encore une fois centraux, mais cette fois-ci de manière encore plus essentielle. Dans ce sens, le projet nietzschéen s'adresse aux humains. Pour Nietzsche, l'interprétation du monde par les humains ne peut créer de sens que pour eux. La création de sens par les humains ne peut s'imposer qu'à eux. *APZ* est d'ailleurs présenté par ce sous-titre «Pour tous et pour personne» qui, bien qu'effectuant une sélection du lectorat, indique clairement qu'il s'adresse aux humains capables de le recevoir. Ainsi, nos connaissances sont connaissances humaines, nos vérités sont vérités humaines, nos craintes et espoirs sont craintes et espoirs humains, notre philosophie n'est rien d'autre que philosophie humaine. Humain, trop humain : s'il y a une quelconque possibilité de dépassement envisageable, celle-ci est fondamentalement à enraciner dans l'humanité même qui la porte. Nous parlons alors d'un concept de surhumain vu comme possibilité humaine de dépassement. Nous parlons alors d'une critique du règne divin et d'une suite à la «mort de Dieu» déjà présente implicitement dans les caractéristiques mêmes de l'humanité. Le passage de la transcendance à l'immanence est ici poussé jusqu'à l'incorporation et l'incarnation radicale.

Par ailleurs, en tant que projet d'une humanité nouvelle, le surhumain est la concrétisation par excellence des interprétations du monde comme volonté de puissance et éternel retour, puisqu'il est celui-là seul qui peut en endosser les répercussions et conséquences. Dans ce sens, la «mort de Dieu» ne prend réellement sens, en tant que critique et dépassement, que par l'action du surhumain qui actualise le renversement et la transvaluation. En fait, il n'y a transfiguration et transvaluation que parce qu'il y a un surhumain pour en supporter le fardeau et le poids. Conséquemment, le concept de volonté

de puissance n'a de pertinence pour Nietzsche au niveau philosophique qu'en autant qu'il s'incarne dans l'humain et qu'il permette à celui-ci de s'engager dans cette lutte interne pour l'autonomie et la liberté. Il en va de même pour le concept d'éternel retour qui n'est acceptable et pertinent que dans la mesure où il peut être accepté et affirmé par le surhumain. L'univers du surhumain n'est, dans ce sens, rien d'autre que ce réseau complexe de liens, que ce triangle émanant de la seule présence du surhumain comme possibilité de mise en place du renversement. En somme, être surhumain est encore une fois interprétation du monde. Plus précisément, être surhumain, c'est devenir surhumain selon une triple interprétation du monde alliant les concepts interprétatifs de volonté de puissance et d'éternel retour dans une quête constante de dépassement et de création par l'humain d'un monde pour l'humain.

« Quand nous sentons que nous agissons avec un excédent de force, nous nous sentons libres ; là où l'action jouit d'elle-même et n'est pas uniquement motivée par la vue d'une fin réjouissante, naît le sentiment de la liberté et du vouloir. Certes, nous voulons ici atteindre un but, mais celui-ci ne nous détermine pas pour autant, il donne uniquement l'occasion à notre force de jouer avec elle-même, nous savons qu'il y a encore beaucoup d'occasions pour cela ; puisque nous considérons le but de l'action comme quelque chose de facultatif et d'insignifiant, nous ne nous sentons plus ses esclaves, autrement dit nous nous sentons vouloir en relation avec ce but, mais aussi libres à son égard. »⁹⁴

⁹⁴ NIETZSCHE, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Éditions Allia, 2003, p.19

Bibliographie sélective

a) Monographies :

1-* Les œuvres complètes de Nietzsche :

- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne), Reclam, 1994
- *Der Antichrist. (L'Antéchrist)*, Insel Taschenbuch, 1986
- *Der Fall Wagner* (Le cas Wagner) et *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche contre Wagner), Goldman, 1999
- *Die fröhliche Wissenschaft* (Le Gai savoir), Reclam, 2000
- *Die Geburt der Tragödie* (La naissance de la tragédie), Frankfurt Insel, 2000
- *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La philosophie à l'époque tragique des grecs), Verlag der Nietzsche-Gesellschaft, 1923
- *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est), Insel verlag, 2000
- *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem hammer philosophirt* (Le crépuscule des idoles. Comment philosopher à coups de marteau), Anaconda, 2008
- *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir), Reclam, 1988
- *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (Humain trop humain. Un livre pour esprits libres), Anaconda, 2006
- *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (Aurore. Pensées sur les préjugés moraux), Anaconda, 2008
- *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Considérations inactuelles), Insel Verlag, 2009
- *Zur Genealogie der Moral* (La généalogie de la morale), Reclam, 1997

2- NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Tomes I à XIV, Gallimard

- a) *La Naissance de la tragédie et Fragments posthumes 1869-1872.*
- b) *Considérations inactuelles I et II et Fragments posthumes 1872-1874. Considérations inactuelles III et IV et Fragments posthumes 1874-1876*
- c) *Humain, trop humain et Fragments posthumes 1876-1879* (2 vol)
- d) *Aurore et Fragments posthumes 1879-1881*
- e) *Le Gai Savoir et Fragments posthumes 1881-1882*
- f) *Ainsi parlait Zarathoustra*
- g) *Par-delà bien et mal et Généalogie de la morale*
- h) *Le cas Wagner; Crépuscule des idoles; L'Antéchrist; Ecce Homo; Nietzsche contre Wagner.*
- i) *Fragments posthumes Été 1882-printemps 1884*
- j) *Fragments posthumes Printemps-automne 1884*
- k) *Fragments posthumes Automne 1884-automne 1885*
- l) *Fragments posthumes Automne 1885-automne 1887*
- m) *Fragments posthumes Automne 1887-mars 1888*
- n) *Fragments posthumes Début janvier 1888-début janvier 1889*

- 3- NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Librairie Générale Française, 1972
- 4- NIETZSCHE, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Éditions Allia, 2003
- 5- NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Gallimard, 1977

- 6- NIETZSCHE, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Gallimard, 1974
- 7- NIETZSCHE, *La volonté de puissance I*, Gallimard, 1995
- 8- NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Denoël et Gonthier, 1980
- 9- NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1982
- 10- NIETZSCHE, *Œuvres*, Éditions Robert Laffont, 1993
- 11- NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Gallimard, 1971
- 12- BALAUDE, Jean-François et WOTLING, Patrick (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Le Livre de poche, 2000
- 13- BARONI, Christophe, *Nietzsche éducateur. De l'homme au surhomme*, Buchet-Chastel, 1961
- 14- BERTRAM, Ernst, *Nietzsche, Essai de mythologie*, Paris, Rieder, 1932
- 15- BOUDOT, Pierre, *Nietzsche en miettes*, Quadrige, PUF, 1993
- 16- CARROUGES, Michel, *La mystique du surhomme*, Gallimard, 1948
- 17- CORMAN, Louis, *Nietzsche, psychologue des profondeurs*, PUF, 1982
- 18- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige, PUF, 1998
- 19- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, coll. « Philosophes », PUF, 1997
- 20- D'ORVAL, Jean Bouchart, *Héraclite la lumière de l'obscur*, Les éditions du Relié, 1997
- 21- DREWS, Arthur, *Nietzsche's Philosophy*, Heidelberg, 1904
- 22- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969
- 23- FINK, Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Éditions de Minuit, 1965
- 24- FRAZER, James G., *The golden bough*, Avenel books, 1981
- 25- GRAVES, Robert, *Les mythes grecs*, trad. par Mounir Hafez, Fayard, 1967
- 26- HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993
- 27- HAAR, Michel, *Par-delà le nihilisme*, PUF, 1998
- 28- HÉBERT-SUFFRIN, Pierre, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, 1992
- 29- HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962
- 30- HEIDEGGER, Martin, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », dans *Essais et conférences*, Gallimard, 1958
- 31- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche (I et II)*, Gallimard, 1971
- 32- JASPERS, Karl, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Gallimard, 1950
- 33- JURANVILLE, Alain, *Physique de Nietzsche*, Denoël et Gonthier, 1973
- 34- KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969
- 35- LOWITH, Karl, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Pluriel, Calmann Lévy, 1991
- 36- MONTINARI, Mazzino, *Friedrich Nietzsche*, PUF, 2001
- 37- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche: Physiologie de la volonté de puissance*, Éditions Allia, 1998
- 38- SCHLECHTA, Karl, *Le cas Nietzsche*, Gallimard, 1960
- 39- SCHOPENHAUER, *Métaphysique de l'amour ; métaphysique de la mort*, Union Générale d'Éditions, 1964
- 40- STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001
- 41- TANNER, Michael, *Nietzsche : a very short introduction*, Oxford University Press, 2000
- 42- VERNANT, Jean-Pierre, *L'univers. Les dieux, les hommes*, Éditions du Seuil, 1999
- 43- WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995
- 44- WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol*, Allia, 1999

b) Articles:

- 1- BRUSH, Stephen, "Nietzsche's recurrence revisited: the French connection.", *Journal of History of Philosophy* 19, Avril 1981, p.235 à 238
- 2- CLEGG, Jerry, "Nietzsche and the ascent of man in a cyclical cosmos.", *Journal of History of Philosophy* 19, Janvier 1981, p.81 à 94
- 3- D'IORIO, P., "Cosmology of the eternal return", *Nietzsche-Studien*, 1995, vol. 24, p.62 à 123
- 4- LONG, T.A., "Nietzsche's eternal recurrence- Yet again", *Nietzsche-Studien*, 1987, vol. 16, p.437 à 443
- 5- MAGNUS, Bernd, "Perfectibility and attitude in Nietzsche's Übermensch", *Review of metaphysics* 36, Mars 1983, p.633 à 659
- 6- MOLES, A., "Nietzsche eternal recurrence as Riemannian cosmology", *International studies in philosophy*, 1989, vol. 21 (n2), p.21 à 40