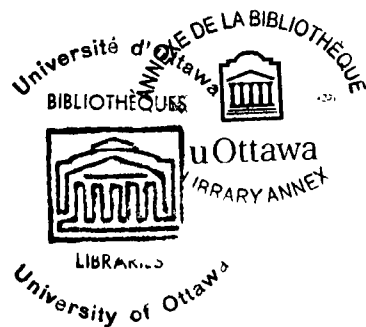


LA NOTION D'INSTINCT DANS LA PHILOSOPHIE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

par Marie Vachon

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du
M.A. en Philosophie



UMI Number: EC55311

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55311
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Ghyslain Charron, Ph.D., professeur à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa a dirigé la préparation de cette thèse.

CURRICULUM STUDIORUM

Marie Vachon naquit à Hull, Québec, le 20 décembre 1946.

Elle obtint son B.A. de l'Université Laval de Québec en 1967 et son B.Ph. de l'Université d'Ottawa en 1968.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION	iv
I.- LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE: NIHILISME	1
1. Complémentarité des contraires.	2
2. Explication de la complémentarité des contraires.	4
3. Nihilisme.	11
II.- LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DE NIETZSCHE: PERSPECTIVISME ...	14
1. Perspectivisme: vue d'ensemble.	14
2. Précisions sur le vocabulaire de Nietzsche.	21
III.- LA NATURE DE L'INSTINCT	35
1. Instinct comme unité. Instincts comme groupe.	35
2. Instinct fondamental.	41
3. Relations instinct-conscience-raison.	52
IV.- LE DIONYSIEN ET LE TROUPEAU	58
1. Portrait du Dionysien.	59
2. Portrait du Troupeau.	65
3. Distinction entre l'homme ascendant et l'homme décadent.	72
4. Causes de l'affaiblissement des forts et de la domination des faibles.	74
5. Nécessité des forts et des faibles.	77
CONCLUSION	79
BIBLIOGRAPHIE	81
APPENDICE	
Index du mot "instinct" dans la traduction française de <u>La Volonté de Puissance</u> .	82

INTRODUCTION

La philosophie de Nietzsche surprendra toujours par la richesse de ses thèmes, tous plus intéressants les uns que les autres: volonté de puissance, nihilisme, amor fati, retour éternel, surhomme, et combien d'autres encore.

Parmi ces thèmes, la notion d'instinct, moins connue mais non moins importante, occupe une place tout à fait particulière. Quelle est la nature de l'instinct chez Nietzsche et comment, par cette notion, remet-il en question les concepts classiques de conscience et de raison? Tel sera le sujet de cette thèse.

Mais avant de nous pencher sur la nature de l'instinct et afin d'en pouvoir saisir toute l'originalité, il nous aura fallu, en un premier chapitre, donner une vue d'ensemble de la philosophie de Nietzsche, vue d'ensemble qui sera suivie, en un second chapitre, d'un résumé de sa théorie de la connaissance. Alors serons-nous en mesure, en un troisième chapitre, de définir plus adéquatement la notion d'instinct et d'en évaluer toute l'importance par rapport à l'ensemble de la philosophie de Nietzsche. Nous verrons, en un quatrième et dernier chapitre, combien différemment, en pratique, les instincts agissent chez l'homme ascendant et chez l'homme décadent.

En appendice, nous avons cru à propos de retracer, dans le texte français de La Volonté de Puissance, tous les endroits où Nietzsche emploie le mot "instinct".

Qu'il soit opportun de faire une étude sur la notion d'instinct à travers les notes de Nietzsche groupées sous le titre de La Volonté de Puissance ne fait nul doute pour qui s'intéresse à ce philosophe.

D'abord, c'est à notre avis une notion à laquelle, jusqu'à maintenant, la plupart des commentateurs ne se sont guère intéressés lui préférant des notions, bien sûr très importantes aussi, mais beaucoup plus frappantes comme le surhomme, le retour éternel, le nihilisme, etc... Les études sur ces sujets pullulent. Il valait mieux, dans ce cas, choisir un sujet encore peu débattu, mais dont l'importance était manifeste, afin que cette étude fût de quelque profit pour l'avancement de la science.

En effet, la notion d'instinct est non seulement centrale dans la pensée de Nietzsche, mais tout à fait originale par rapport à la philosophie classique, si l'on considère les implications qu'entraînent sa conception de l'instinct. Pour lui l'instinct, qu'il définit comme volonté de puissance, est à la base du comportement humain. Chez lui, ce n'est plus la raison qui commande, mais l'instinct qui dicte la conduite humaine.

Devenir, non plus raisonnable, mais instinctif, ainsi pourrions-nous résumer le nouvel idéal proposé par Nietzsche.

La notion d'instinct remet ainsi en question toute la philosophie classique depuis Socrate, cette philosophie qui, soutiendra Nietzsche, a fait équivaloir l'homme à ses facultés intellectuelles, cette philosophie qui a tenté d'expliquer le comportement humain par la raison et la conscience: devenir conscient, devenir raisonnable, tel était l'idéal de cette philosophie classique.

Nietzsche rejettera cette schématisation, cette réduction de l'homme à ce qu'il considère n'être qu'un de ses éléments; il rejettera un tel parti pris pour ce qu'il y a d'intellectuel dans l'homme au détriment du reste: le corps, les sens, les passions, les désirs. L'instinct, pour sa part, n'est pas un simple élément du comportement humain, c'est le tout: il explique et englobe à la fois le corps et l'esprit.

La volonté de puissance, comme instinct fondamental en l'homme, utilise, au même titre, le corps et l'esprit, la raison et les sens pour dominer. Cette volonté de puissance s'exprime en chaque individu sous forme d'instinct dominant: l'un sera artiste, par instinct, l'autre homme de science, un autre encore artisan ou manoeuvre. Mais seul pourra atteindre à la perfection de l'acte et de la pensée, dans son domaine respectif, celui qui aura su obéir à son instinct dominant, c'est-à-dire qui aura su concentrer la puissance de ses multiples passions sous une seule passion dominante. C'est ce que Nietzsche qualifiera de "sublimation".

Si Nietzsche a toujours refusé de définir l'homme comme "animal raisonnable", c'est qu'il n'y voyait là que tartufferie, qu'incompréhension de l'homme total, tout autant corps que raison ou conscience.

Mais c'est contre Socrate surtout qu'il se dressera, Socrate qui, le premier, insuffla le virus de l'équation raison=vertu=bonheur; Socrate qui, par instinct, devint l'ennemi juré de tous les instincts au nom de la raison et de la conscience.

Aucun ouvrage spécialisé n'a encore été écrit sur la notion d'instinct jusqu'à maintenant. Les commentateurs qui parlent de la notion d'instinct le font très succinctement et ce, à l'intérieur d'un thème ou plus vaste ou très différent.

Georges Morel dans Nietzsche, création et métamorphoses¹ parle des instincts en relation avec le corps. Il note que tous les instincts sont au service de la volonté de puissance et qu'il y a souvent conflit entre eux. Enfin il aborde brièvement le problème de la maîtrise de soi qui, pour s'effectuer, exige la métamorphose des instincts ou sublimation.

Walter Kaufmann dans Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist² se penche lui aussi sur le problème du contrôle des passions par la raison, contrôle indispensable à toute véritable maîtrise de soi. Il fait ressortir l'originalité de la théorie de la sublimation de Nietzsche. Il souligne en outre que instincts et raison sont, au même titre, deux instruments de la volonté de puissance, ce qui rend possible l'auto-dépassement de cette volonté. Il parle enfin de la raison comme instinct de liberté.

Jean Granier dans Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche³ définit pour sa part la sublimation des passions comme "aufhebung", c'est-à-dire comme action de dépasser, de surmonter les passions en conservant leur puissance originelle. Il établit ensuite le fondement ontologique

1 Georges Morel, Nietzsche, création et métamorphoses, (T.III), Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 116 à 131

2 Walter Kaufmann, Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton University Press, Princeton, 1968, p. 221 à 227, 234-35, 230, 246, 248, 252

3 Jean Granier, Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 421 à 428, 209 à 234

de la sublimation: la sublimation étant l'essence de la volonté de puissance, c'est ce qui explique la possibilité de l'auto-dépassement de la volonté de puissance. Il signale lui aussi que instincts et raison sont, au même titre, des instruments de la volonté de puissance. Et c'est en abordant le thème de la décadence chez Nietzsche qu'il est amené à distinguer deux sortes d'instincts opposés, issus de la même volonté de puissance: les instincts d'ascension et les instincts de décadence qui se traduisent en pratique, de part et d'autre, par une volonté de vivre (volonté de puissance affirmative) et par une volonté de néant (volonté de puissance négative).

Signalons en dernier lieu Arthur C. Danto qui dans Nietzsche as Philosopher⁴ parle brièvement de la répartition des instincts en degré de puissance variable selon les individus, de la sublimation en rapport avec la morale et de la volonté de puissance comme instinct fondamental d'auto-dépassement.

Dans cet essai, nous étudierons les notes de travail de Nietzsche, groupées sous le titre de La Volonté de Puissance⁵. Ce recueil, on le sait, n'est pas un ouvrage sur un sujet précis. Il est constitué d'un assemblage

4 Arthur C. Danto, Nietzsche as Philosopher, The Macmillan Company, New York, 1965, p. 150-51, 178 à 180 & 215

5 Friedrich Nietzsche, La Volonté de Puissance, traduction française de Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1941, deux volumes: T.I, 345 pages, T.II, 318 pages.

de notes éparses sur des sujets diversifiés, notes qui devaient servir éventuellement à un ouvrage de plus grande envergure, mais que Nietzsche n'a jamais pu mettre en "oeuvre"⁶.

Pour cette étude, nous nous sommes servie de la traduction française de Henri Albert et de la traduction anglaise de Walter Kaufmann⁷, plus récente et beaucoup plus complète. Kaufmann, en effet, s'est basé sur plusieurs éditions allemandes du Will Zur Macht pour faire sa traduction anglaise, ce qui lui a permis d'établir les variantes entre ces diverses éditions. De plus, il a su mettre à profit les dernières découvertes philologiques relatives aux falsifications subies par le texte nitzschéen. C'est pourquoi certaines citations seront faites en anglais, la traduction française ne les contenant pas⁸.

Pourquoi, maintenant, avons-nous utilisé seulement le texte de La Volonté de Puissance, et qui plus est, seulement les notes de travail de Nietzsche?

Le style même de Nietzsche empêchait une étude exhaustive, complète et scientifique de la notion d'instinct à travers l'ensemble de son oeuvre. Une telle étude n'est pas impossible, mais elle aurait largement dépassée les cadres et les exigences de cette thèse⁹. Pour cette raison, nous avons

6 C.f. commentaire de Kaufmann dans The Will To Power, p. xiii à xxiii, pour détails concernant la falsification des notes de Nietzsche.

7 Friedrich Nietzsche, The Will To Power, trad. Walter Kaufman & R. J. Hollindale, Vintage Books, New York, 1968, 575 pages.

8 Afin de justifier l'emploi des citations françaises, nous avons ajouté la page et le numéro de la citation anglaise correspondante.

9 Il est à noter cependant qu'une étude portant sur La Volonté de Puissance, isolément, aurait été impensable sans une lecture préalable de l'ensemble de l'oeuvre, ce que, bien sûr, nous avons fait.

jugé préférable d'étudier les notes de travail de Nietzsche, plutôt que de choisir arbitrairement un ou quelques livres parmi l'oeuvre publiée par l'auteur lui-même. La justification d'un tel choix se fût avérée très difficile puisque Nietzsche traite de la notion d'instinct dans aucune oeuvre en particulier, mais dans toutes également.

Pour sa part, le choix de La Volonté de Puissance s'explique assez facilement. Premièrement, ce sont des notes de Nietzsche, par conséquent des hypothèses de travail, et il ne faut chercher en elles rien de définitif. Deuxièmement, un livre de cinq cents pages environ se prête à une étude beaucoup plus complète qu'une oeuvre entière ne totalisant pas moins de dix mille pages. Troisièmement, nous avons cru préférable de ne pas mêler de citations tirées de La Volonté de Puissance avec des citations tirées de ce que nous pouvons appeler l'"oeuvre définitive" de Nietzsche car, dans ce cas, nous aurions été nécessairement amené à parler de l'évolution de la notion d'instinct dans l'oeuvre de Nietzsche, problème trop important et trop vaste pour être escamoté en quelques lignes.

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE: NIHILISME

Comprendre la philosophie de Nietzsche n'est pas une tâche facile: il suffit de lire quelques-uns de ses écrits pour s'en rendre compte. Si, au premier abord, son style nous apparaît tout à fait exceptionnel, bien vite l'on commence à se sentir ou confondu ou désabusé par ce fouillis d'aphorismes et de petits textes variés aboutés les uns aux autres sans lien apparent. Rares, en effet, sont les livres de Nietzsche qui traitent le même sujet du début à la fin. Parmi ces derniers, l'on compte: La Naissance de la Tragédie, Ainsi parlait Zarathoustra, L'Antéchrist, Le Cas Wagner et Nietzsche contre Wagner. Pour leur part, les Considérations inactuelles et intempestives, Par-delà le Bien et le Mal, La Généalogie de la Morale, Le Crépuscule des Idoles, sont constitués de dissertations sur des sujets divers. Humain, trop humain, Aurore, Le Gai Savoir, La Volonté de Puissance, ne contiennent que des aphorismes ou des pensées plus ou moins développées. Enfin, Ecce Homo est une auto-critique de Nietzsche sur ses oeuvres passées (sur toutes les oeuvres mentionnées ci-haut, sauf L'Antéchrist et La Volonté de Puissance).

Notre but n'est pas de faire un procès d'intention à Nietzsche à savoir, si une telle façon d'écrire est, ou non, justifiable et les raisons qui la motivent; pour notre part, nous croyons que la préoccupation même de Nietzsche à engendrer le style qu'on lui connaît. Ce serait bien mal le comprendre que de regretter qu'il n'ait pas "systématisé" davantage sa pensée.

1. Complémentarité des contraires¹.

Ceci dit, cela ne nous empêche pas de nous demander comment procéder pour lire Nietzsche. Existe-t-il un fil conducteur, un présupposé de base, un point de départ sur lequel nous puissions nous appuyer pour pénétrer dans cet univers étrange et multidirectionnel?

A vrai dire, ce fil conducteur est très simple: c'est le "oui" inconditionnel de Nietzsche au Tout, sachant que ce Tout est composé d'éléments différents mais complémentaires, en lutte perpétuelle pour la domination: "Il n'existe rien en dehors du Tout... (...), c'est là que repose l'innocence de tout ce qui est"². Inutile, en ce cas, de vouloir exclure quelque chose du Tout car exclure une partie, c'est exclure le Tout lui-même: "Toute chose est tellement liée au Tout que, si l'on voulait exclure quelque chose, on exclurait en même temps le Tout"³. Ne rien vouloir exclure du Tout, c'est, par voie de conséquence, admettre que tous les éléments qui composent le Tout sont à la fois et en même temps nécessaires au Tout et complémentaires entre eux. En ce sens, il ne faut pas considérer "le bien et le mal comme des réalités en contradiction" mais bien "comme des valeurs complémentaires"⁴. Les éléments qui composent

1 A noter: nous emploierons désormais le sigle WP pour désigner la traduction anglaise de La Volonté de Puissance (The Will To Power) et VP (à l'occasion) pour désigner la traduction française du même livre. Cf. Introduction p. ix pour explications.

2 Friedrich Nietzsche, La Volonté de Puissance, traduction française de Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1941, T.I, p. 278 no. 212 (WP, traduction anglaise de Walter Kaufmann & R.J. Hollindale, Vintage Books, New York, 1967, p. 403 no. 765)

3 Idem, ibid., T.I, p. 278 no. 213 (WP, p. 165 no. 293)

4 Idem, ibid., T.I, p. 294 no. 223 (WP, p. 192 no. 351)

le Tout ne peuvent être en contradiction les uns avec les autres car, dans ce cas, il faudrait, continue Nietzsche, exclure nécessairement l'un des éléments; or exclure une partie, c'est exclure le Tout.

Ainsi l'existence contemporaine d'éléments différents n'engendre pas une contradiction entre ces divers éléments; pour cette raison, aucun élément n'est absolument et totalement contraire à un autre, ce qui aboutirait inévitablement à une annihilation du pôle opposé (les deux ne pouvant exister en même temps), donc à l'apparition de types purs -- parfaitement bons ou parfaitement mauvais. L'existence contemporaine d'éléments différents engendre plutôt une tension qui se manifeste par une lutte entre les éléments différents pour la domination, c'est-à-dire par une lutte des uns pour augmenter leur puissance aux dépens des autres (pour augmenter ma puissance sur quelque chose, il ne faut donc pas que ce quelque chose soit anéanti par moi, mais il faut qu'il existe en même temps que moi toujours pour que je puisse le dépasser et lui être supérieur: il m'est nécessairement complémentaire, ma puissance dépend de son existence.). Cette tension entre les éléments différents est, pour Nietzsche, le principe même de la vie: il n'y a de vie que là où des forces multiples et variables s'opposent et cherchent à réduire leur opposant à l'état d'esclave ou d'instrument.

Appliquons ce principe au comportement humain. Nous verrons alors que dans l'homme des instincts multiples se font la lutte, chacun cherchant à dominer les autres et à prendre le pouvoir. De sorte que le type pur de l'homme parfaitement bon ou parfaitement mauvais, n'existe pas. Nous devons plutôt conclure avec Nietzsche que "chaque fois que l'homme

grandit, le revers de ses qualités doit grandir également"⁵. C'est même un signe de médiocrité que "de ne pas comprendre que le revers des choses est nécessaire, et de combattre les inconvénients comme si l'on pouvait s'en passer; de ne pas vouloir accepter une chose avec l'autre"⁶.

En tout, vouloir le Tout. Non pas "contradiction" des parties mais "tension" entre les parties et "complémentarité" des antagonismes, les uns et les autres étant non seulement essentiels mais aussi désirables et nécessaires au Tout qu'à la vie "qui recelle dans tous ses instincts l'affirmation aussi bien que la négation"⁷.

2. Explication de la complémentarité des contraires.

2.1 Rien ne se perd, rien ne se crée.

La façon la plus simple d'expliquer le principe de la complémentarité des contraires est d'emprunter la formule scientifiquement admise du "rien ne se perd, rien ne se crée".

Ce qui existe, c'est le Tout. En dehors du Tout, rien n'existe. Puisque rien n'existe en dehors du Tout, toute l'énergie, toute la force qui est engendrée par le Tout se résorbe aussi dans le Tout.

Le Tout partage donc son énergie entre les différents éléments qui le composent. L'énergie ainsi répartie varie d'un élément à l'autre:

5 F. Nietzsche, *op. cit.*, T.II, p. 274 no. 475 (WP, p. 470 no. 881) c.f. aussi VP, T.I, p. 293 no. 223 (WP, p. 191 no. 351)

6 Idem, *ibid.*, T.II, p. 273 no. 475 (WP, p. 470 no. 881)

7 Idem, *ibid.*, T.I, p. 294 no. 223 (WP, p. 191 no. 351)

l'un pouvant en posséder davantage que l'autre et vice versa, de sorte que l'énergie totale du Tout demeure, pour sa part, toujours égale à elle-même. C'est justement cette répartition par degré (en plus ou moins de puissance) qui donne naissance à ce que l'on nomme, par abus de langage, des éléments "contraires". En réalité, aucun élément n'est contraire à un autre: les divers éléments du Tout se distinguent entre eux par le degré de force, d'énergie, de puissance qu'ils possèdent. Par conséquent, pour demeurer dans l'esprit nitzschéen, il convient de parler, non pas d'une tension entre les contraires, mais d'une tension entre des éléments ayant un degré différent de puissance.

Nous sommes donc en présence d'un Tout dont les éléments ont une quantité plus ou moins grande d'énergie. Cette situation engendre un état de tension entre les divers éléments car "le désir de devenir plus fort, dans chaque centre de force, est la seule réalité, -- non point conservation de soi, mais désir de s'approprier, de se rendre maître, d'augmenter, de devenir plus fort"⁸. C'est la lutte pour la domination qui s'engage. Voici quelles en sont les principales péripéties.

A partir de ce qui précède, il est facile d'imaginer que l'élément le plus fort va tendre à dominer les autres c'est-à-dire à augmenter sa puissance aux dépens des plus faibles. Il est facile de comprendre par ailleurs que cette domination du plus fort va déplaire à ceux qu'il opprime. D'où la mise en marche d'un second mouvement que l'on peut qualifier de "révolte des faibles regroupés" contre le fort, le maître, l'opresseur.

8 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 69 no. 296 (WP, p. 367 no. 689)

En effet, la seule façon pour les faibles de combattre l'élément qui les domine est de se regrouper, de s'unir contre lui: par la force de la majorité, du grand nombre, ils tenteront de s'accaparer la puissance du fort et ils y parviendront souvent en raison de l'équilibre complexe et très fragile du type supérieur; ce dernier représente, en effet, "une plus grande somme d'éléments coordonnés: c'est pourquoi la désagrégation est infiniment plus probable"⁹. Voici comment Nietzsche décrit le mouvement de regroupement des faibles ou types inférieurs:

C'est un fait que les opprimés, les inférieurs, toute la grande masse des esclaves et des demi esclaves veulent arriver à la puissance.

Premier degré: ils se libèrent,--ils se dégagent, en imagination d'abord, ils se reconnaissent les uns les autres, ils s'imposent.

Deuxième degré: ils entrent en lutte, ils veulent être reconnus; droits égaux, "justice".

Troisième degré: ils exigent les privilèges (--ils entraînent les représentants de la puissance de leur côté).

Quatrième degré: ils veulent le pouvoir à eux seuls, et ils l'ont.¹⁰

Nous remarquons ainsi un déplacement d'énergie ou de puissance du fort vers la masse des faibles. Tel le jeu du balancier "rien ne se perd, rien ne se crée", ce que le fort perd en puissance personnelle, la masse des faibles le gagne en puissance de groupe, et vis versa.

2.2 Rien ne se perd, rien ne se crée, mais rien n'a été créé: tout est en Tout de toute éternité.

L'affirmation de Nietzsche à savoir qu'il n'existe rien en dehors du Tout n'aurait rien en soi d'original si, à l'instar de nombreux autres ayant fait la même affirmation, il avait, tout comme eux, complété cette proposition en ajoutant: "Mais le Tout a été créé". Or Nietzsche soutient

9 F. Nietzsche, *op. cit.*, T.II, p. 109 no. 323 (WP, p. 363 no. 684)

10 Idem, *ibid.*, T.I, p. 202 no. 153 (WP, p. 363 no. 684)

justement le contraire: à savoir que rien n'a été créé et que tout est en Tout de toute éternité.

Ceci nous amène à parler brièvement du rejet par Nietzsche des concepts de "Dieu" et de "création divine". En effet, il a toujours refusé de justifier l'existence du Tout, de tout ce qui est, par la création divine. La justification de l'existence du Tout ne se trouve pas en Dieu, puisque Dieu n'existe pas¹¹, mais dans mon "oui" inconditionnel au Tout, ce qui implique du même coup mon acceptation tout aussi inconditionnelle du "retour éternel" de toutes choses, identiques à elles-mêmes:

En admettant que nous disions "oui" à un seul moment, nous avons par là dit "oui" non seulement à nous-mêmes, mais à l'existence tout entière. Car rien n'est isolé, ni en nous-mêmes, ni dans les choses: et, si notre âme a frémi de bonheur et résonné comme les cordes d'une lyre, ne fût-ce qu'une seule fois, toutes les éternités étaient nécessaires pour provoquer ce seul événement, et, dans ce seul moment de notre affirmation, toute éternité était approuvée, délivrée, justifiée et affirmée¹².

En quelques lignes nous voilà, comme dans un tourbillon, passé du rejet de Dieu à l'affirmation du retour éternel, notion centrale, s'il en est une, dans la philosophie de Nietzsche.

Pour ne pas tomber dans le nihilisme plat et sans issue du 'si Dieu n'existe pas, tout est vain', Nietzsche a développé la seule alternative possible pouvant laisser à l'homme un véritable désir de vivre, c'est-à-dire ce concept, pour le moins fascinant, de 'retour éternel'. Si tout revient identique à lui-même, rien n'est vain, tout est essentiel pour que le

11 Nous ne pourrions, sans déborder les cadres de cette thèse, justifier la négation de Dieu dans la philosophie de Nietzsche. Il n'est donc pas à propos non plus d'en critiquer la valeur.

12 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 277-78 no. 478 (WP, p. 532-33 no. 1032)

"grand anneau" tourne éternellement et pour que les éléments du grand anneau se reproduisent identiquement toujours: "Si le devenir est un grand anneau, toutes choses ont une égale valeur, elles sont également éternelles, également nécessaires"¹³.

Ce refus d'un créateur, d'un auteur divin, d'une volonté tout puissante à l'origine du monde, cette déclaration ouverte d'immoralisme entraîne avec elle le rejet d'un grand nombre de concepts reliés directement à ceux de Dieu et de création divine.

Ainsi Nietzsche sera-t-il amené à critiquer la conception classique du libre arbitre, de la volonté, de la responsabilité, de la causalité, de la liberté et du déterminisme. Tous ces concepts prendront, dans la bouche de Nietzsche, un sens nouveau et original. C'est en posant le problème de notre origine, --d'où nous vient ce que nous sommes, si personne ne nous a créés tels que nous sommes?--, qu'il entreprend son argumentation:

Aujourd'hui nous accueillons avec une légère ironie toute prétention à vouloir fixer la condition de l'homme, nous tenons à l'idée que malgré tout on ne devient que ce que l'on est (malgré tout: je veux dire l'éducation, l'instruction, le milieu, le hasard et les accidents)¹⁴.

Autrement dit, ce que nous sommes ne dépend de rien ni de personne et c'est abusivement, selon Nietzsche, que l'on parle d'injustice sociale "comme si le fait d'être né sous des conditions favorables, un tel sous des conditions défavorables constituait de prime abord une injustice"¹⁵.

13 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 278 no. 213 (WP, p. 105 no. 293)

14 Idem, ibid., T.I, p. 230-31 no. 170 (WP, p. 182 no. 334)

15 Idem, ibid., T.I, p. 272 no. 212 (WP, p. 400 no. 765)

Alors on cherche un bouc émissaire à cette injustice... A défaut de trouver le véritable coupable, on l'inventera... C'est Dieu, ou les maîtres que l'on qualifie de "méchants oppresseurs". De là naît le sentiment de vengeance: il faut se venger de ceux qui nous dominent, de ceux qui sont heureux et forts; nous avons contre leur bonheur et contre leur force une haine inextinguible; nous déclarons qu'ils nous lèsent dans nos droits, qu'ils sont coupables d'être tels qu'ils sont et responsables de notre malheur. Le sentiment de vengeance est l'une des pires maladies de l'humanité:

Il a privé l'existence entière de son innocence: et cela en ramenant tout état de faits à une volonté, à des intentions et des actes de responsabilité. Toute la doctrine de la volonté, cette falsification néfaste dans la psychologie tout entière, a été principalement inventée en vue de la punition. (...) Dans ce but l'homme était imaginé "libre"; dans ce but toute action devait être imaginée comme voulue, l'origine de toute action se trouvant dans la conscience¹⁶.

Si Nietzsche s'oppose à la psychologie traditionnelle de la volonté, c'est qu'il veut rendre à l'homme toute son humanité,

16 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 276 no. 212
(WP, p. 401-02 no. 765)

il veut lui redonner tout le crédit de son être-homme-tel-qu'il-est en lui-même et par lui-même:

Nous autres qui souhaitons que le devenir regagne son innocence, nous voudrions être les missionnaires d'une idée plus pure: l'idée que personne n'a donné à l'homme ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents, ni ses ancêtres, ni lui-même, que la faute de son existence n'incombe à personne... Il n'existe pas d'être qui puisse être rendu responsable du fait que quelqu'un se trouve là, que quelqu'un est fait de telle ou telle manière, que quelqu'un est né dans ces circonstances et dans ce milieu.--C'est une grande consolation de savoir qu'il n'existe pas de pareil être... Nous ne sommes pas les résultats d'une intention éternelle, d'une volonté, d'un désir, par notre moyen on ne fait pas la tentative de réaliser un "idéal de perfection", ou bien un "idéal de vertu"¹⁷.

On devient ce que l'on est, et ce que l'on est ne dépend de personne.

Ici une importante mise en garde s'impose. Il serait abusif d'interpréter cette affirmation de Nietzsche à savoir que notre existence ne dépend de personne comme la négation par Nietzsche de toute dépendance héréditaire, par exemple du fils envers son père. Il n'est pas naïf au point de croire que l'on est le fils de personne. Nous verrons d'ailleurs dans les chapitres subséquents combien la notion d'hérédité est importante dans sa philosophie.

C'est dans le cadre du problème de la création que Nietzsche enlève à l'homme son titre de "créature de Dieu". Par opposition à la thèse qui soutient que ce que l'on est dépend d'une volonté divine que Nietzsche rétorque "ce que l'on est ne dépend de personne". S'il refuse aussi catégoriquement l'existence d'un être divin, c'est parce

¹⁷ F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 277 no. 212
(WP, p. 402 no. 765)

que, selon lui, c'est faire affront à l'homme, à la vie, à l'existence tout entière que de faire reposer l'existence du monde sur un "extra-terrestre".

3. Nihilisme.

Nietzsche définit sa philosophie comme le "chemin nouveau" qui "mène à un oui et à un non": un non à "tout ce qui rend faible", un oui à "tout ce qui fortifie"¹⁸. Un mot résume cette définition: nihilisme. Le nihilisme nitzschéen, comparé au nihilisme bouddhiste et au nihilisme de la négativité, est d'un caractère tout à fait particulier, c'est un nihilisme positif.

En effet, le nihilisme bouddhiste ou nihilisme du vide nie la réalité du monde où nous vivons en le qualifiant d'illusion. Il porte l'individu au désir de se confondre avec le Tout par la négation de sa propre existence. Pour sa part, le nihilisme de la négativité se caractérise par son refus absolu de toute croyance et de toute morale. Il porte les individus à nier l'existence d'un au-delà mais en leur faisant déclarer d'autre part que notre monde ne devrait pas lui non plus exister. C'est le nihilisme du "tout est vain". De son côté, le nihilisme nitzschéen ou nihilisme positif se présente bien sûr lui aussi sous la forme d'une négation de l'au-delà et des valeurs anciennes, mais il ne s'arrête pas à ce non; s'il nie, s'il détruit tout sur son passage, c'est afin que de nouvelles valeurs puissent reflourir sur notre terre;

¹⁸ F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 126 no. 86
(WP, p. 33 no. 54)

loin de pousser l'individu à dénoncer la vanité des choses, il l'incite à dire un oui inconditionnel à la vie, au monde et à tout ce qui est. Ce oui inconditionnel, Nietzsche le qualifie d'"affirmation dionysienne du monde, tel qu'il est, sans défalcation, sans exception et sans choix", continuant à préciser sa pensée, il ajoute que cette affirmation "veut l'éternel mouvement circulaire: les mêmes choses, le même illogisme de l'enchaînement", et conclut: "Etat supérieur qu'une philosophie puisse atteindre: être dionysien en face de l'existence. Ma formule pour cela est amor fati"¹⁹.

L'affirmation dionysienne du monde, tel qu'il est, implique non seulement la reconnaissance de la nécessité que les choses soient telles qu'elles sont, mais bien plus encore, le désir qu'elles soient telles qu'elles sont, et pas autrement. Amor fati. Non seulement reconnaître que la souffrance vient à son heure, mais aussi et surtout désirer que la souffrance vienne à son heure. Amor fati.

Une telle philosophie est une oeuvre de courage: n'est capable d'une telle philosophie que celui qui ose tout remettre en question et rechercher volontairement la nécessité même des choses "les plus détestées et les plus infâmes"²⁰ et qui s'astreint à la plus dure des disciplines: la maîtrise de soi, car "toute conquête de la connaissance provient du courage, de la dureté à l'égard de soi-même"²¹.

19 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 276 no. 476
(WP, p. 536 no. 1041)

20 Idem, ibid., T.II, p. 275 no. 476 (WP, p. 536 no. 1041)

21 Idem, ibid., T.II, p. 275-76 no. 476 (WP, p. 536 no. 1041)

Devenir philosophe n'est pas une tâche facile. C'est une lutte solitaire et ardue car, non seulement le philosophe doit-il établir l'harmonie entre ses instincts par une discipline sévère de ses passions, mais encore doit-il supporter les reproches et la pitié de la masse des "bonnes gens", des gens respectables et bien pensants qui le prennent en pitié et tentent par tous les moyens de le ramener dans la "bonne voie" des vérités traditionnelles²².

Mais si la tâche du philosophe n'est pas de tout repos, l'idéal qu'il se propose mérite bien toute l'énergie qu'il y dépense. Car afin que naisse une humanité plus forte, une race d'êtres supérieurs qui se trouveraient "par-delà le bien et le mal", afin que des valeurs nouvelles puissent être créées et s'imposer, Nietzsche s'est fixé comme but de critiquer et de détruire les valeurs traditionnelles: transvaluation de toutes les valeurs, telle est la formule de cette tâche dionysienne.

22 Cf. F. Nietzsche, The Will To Power, p. 515 no. 985

LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE DE NIETZSCHE: PERSPECTIVISME

La théorie de la connaissance de Nietzsche peut être qualifiée de "perspectivisme", en ce sens que, pour lui, il n'y a pas qu'une seule façon de connaître le monde, ni qu'une seule explication possible des rouages de l'univers: diverses interprétations sont acceptables et même souhaitables afin d'élargir au maximum la vision d'ensemble de l'homme sur le cosmos.

1. Perspectivisme: vue d'ensemble.

En défendant le perspectivisme de la connaissance, Nietzsche refuse de s'enfermer dans les limites étroites d'une vision 'globale' du monde, vision qui serait seule à posséder toute la vérité sur toute chose. Il ne faut pas faire taire l'énigme du monde. C'est elle qui stimule l'esprit humain: toutes les interprétations sont permises car il n'y a pas de limites dans la manière d'interpréter le monde. Pluralisme. Perspectivisme. Le monisme appauvrit et restreint la connaissance humaine en sous-entendant que la vérité est une et totalement connaissable¹.

1 Nietzsche dans The Will To Power affirme en effet:
 "Profound aversion to reposing once and for all in anyone total view of the world. Fascination of the opposing point of view: refusal to be deprived of the stimulus of the enigmatic". p. 262 no. 470
 et ailleurs:
 "No limit to the ways in which the world can be interpreted, every interpretation a symptom of growth or of decline. Inertia needs unity(monism); plurality of interpretations a sign of strength. Not to desire to deprive the world of its disturbing and enigmatic character!" p. 326 no. 600

A partir de ce point de départ épistémologique², Nietzsche a élaboré une nouvelle conception de la vérité comme vérité pluraliste, critiquant pour ce faire d'une façon très acerbe la conception de la vérité comme une et unique. Si plusieurs interprétations du monde sont possibles, la vérité ne peut être "une": il y a plutôt des degrés différents de vérité. Nietzsche va même jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas de "vérité en soi", que la vérité, comme concept, n'existe pas justement parce qu'elle est une pure fiction inventée par l'esprit humain pour des fins de survivance. Il n'existe pas de "vérité en soi" mais des vérités particulières et multiples qui n'ont rien d'absolu ou de définitif, mais qui constituent des interprétations possibles du monde tel qu'il nous apparaît. La vérité est une interprétation du réel, une perspective sur le réel, qui ne coïncide nullement avec le réel: c'est une vue particulière que moi, individu particulier, situé dans l'espace et dans le temps, je porte sur le réel tel qu'il m'apparaît à moi, être sollicité par des désirs et des besoins qui n'ont rien d'universel³.

En ce qui concerne l'origine de la vérité, Nietzsche souligne que c'est une création de la volonté de puissance: la vérité est un

2 Ce point de départ est relié directement au présupposé philosophique de Nietzsche à savoir que le Tout est composé d'éléments différents, tous à la fois complémentaires et nécessaires en même temps. Dans cette optique, Nietzsche se devait de reconnaître la nécessité de plusieurs philosophies en même temps, aucune philosophie ne pouvant apporter une explication complète et exhaustive du monde, toutes néanmoins pouvant découvrir une perspective particulière du monde.

3 Nietzsche dans The Will To Power écrit à cet effet:

"There are many kinds of eyes. Even the Sphinx has eyes-- and consequently there are many kinds of "truths" and consequently there is no truth". p. 291 no. 540

instrument de domination au service de la volonté de puissance, un moyen d'étendre sa puissance sur les êtres et sur les choses qui l'entourent. C'est pourquoi toute vérité n'est nécessaire qu'en autant qu'elle est utile pour dominer, elle n'a pas d'autres fins:

La "vérité" n'est pas, par conséquent, quelque chose qui est là et qu'il faut trouver et découvrir, --mais quelque chose qu'il faut créer, qui donne son nom à une opération, mieux encore à la volonté de remporter une victoire, volonté qui, par elle-même, est sans fin: introduire la vérité, c'est un processus in infinitum, une détermination active, --et non point la venue à la conscience de quelque chose qui serait fixe et déterminé. C'est un mot pour la "volonté de puissance"⁴.

Puisque la vérité n'est qu'un simple instrument, qu'une pure invention de l'esprit comme volonté de puissance, c'est se faire illusion que de lui accorder tant d'importance. Ce n'est pas la vérité qui est importante, mais cette "puissance" qui travaille à se créer des vérités en vue de dominer.

Mais que l'on ait cru pendant si longtemps à la vérité "une", poursuit Nietzsche, est imputable à la croyance en Dieu comme seul garant de la vérité. En effet, nombre de philosophes avant Nietzsche, y compris Kant et Descartes pour ne nommer que ceux-là, ont fait reposer la vérité sur Dieu suivant le raisonnement: si Dieu est Dieu, il est Un et Vrai; donc la vérité est une et divine.

4 Friedrich Nietzsche, La Volonté de Puissance, trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1941, T.II, p. 36 no. 280 (WP, p.298 no. 552)

5 Nietzsche dans The Will To Power écrit à ce sujet:

"The deeper one looks, the more our valuations disappear--meaninglessness approaches! We have created the world that possesses values! Knowing this, we know, too, that reverence for truth is already the consequence of an illusion--and that one should value more than truth the force that forms, simplifies, shapes, invents.

"Everything is false! Everything is permitted!" p. 326 no. 602

De même que le concept de "vérité en soi", le concept de "chose-en-soi" relève lui aussi de la fiction pour Nietzsche. Et même si la chose-en-soi existait, nous ne pourrions, à proprement parler, la connaître⁶; Kant, lui aussi, devait en arriver à cette conclusion: seuls les phénomènes sont connaissables, les noumènes dépassent le domaine de l'entendement humain. L'essence d'une chose réside plutôt dans l'interprétation que j'en donne, d'où la possibilité d'interpréter de plusieurs façons la même chose⁷.

Si le concept de "vérité en soi" découlait de la croyance en Dieu, le concept de "chose-en-soi", pour sa part, découle de la croyance en un autre monde, le "monde-en-soi". Selon cette croyance, le monde-en-soi serait plus vrai, plus réel que le monde que nous habitons. Ce serait l'univers permanent du fixe, de l'absolu, par opposition à notre monde changeant, fluant, relatif. Croire à la chose-en-soi, de même essence que le monde-en-soi, c'est par conséquent désavouer notre monde en le qualifiant de simple "apparence" du monde-en-soi; c'est du même coup désavouer le corps, les sens, la matière et tout ce qu'il y a de plus humain dans l'homme.

6 Nietzsche dans The Will To Power affirme:

"One would like to know what things-in-themselves are; but behold, there are no things-in-themselves! But even supposing there were an in-itself, an unconditioned thing, it would for that very reason be unknowable! Something unconditioned cannot be known; otherwise it would not be unconditioned!" p. 301 no. 555

7 Idem, ibid., p. 302 no. 556

"The essence of a thing is only an opinion about the "thing". Or rather: "it is considered" is the real "it is", the sole "this is".

S'il n'y a pas de chose-en-soi, il n'y a pas non plus de réalité-en-soi sous l'apparence. L'apparence est, dans le langage nitzschéen, la formulation logique, la schématisation, l'interprétation logicisée que je me fais du monde véritable, chaotique et informulable en lui-même. Pour moi, le monde est apparence parce que c'est ma seule façon de pouvoir le connaître; l'apparence, c'est l'être stable et logique que mon esprit et que mes sens perçoivent, car il m'est impossible de connaître le monde véritable lui-même parce qu'il ne cesse de devenir.

En somme, l'apparence est le vague reflet du monde véritable qui devient sans cesse: c'est une tentative pour l'arrêter, pour le stabiliser, pour le fixer dans des structures logiques afin que je puisse par ce moyen le connaître. Mais ces structures logiques (que nous appellerions "concepts" ou "catégories de la raison" en termes de philosophie traditionnelle) n'ont rien de vrai en elles-mêmes; ce ne sont que de pures fictions (fictions nécessaires!) inventées par mon esprit pour survivre.

Car l'esprit est incapable de connaître le devenir, de percevoir le mouvement en mouvement; c'est pourquoi il doit s'inventer des formes logiques qui arrêtent le temps et l'espace pour pouvoir les connaître. Le monde véritable est donc très difficile à saisir: il n'a rien d'un "monde-en-soi" stable et arrêté; il bouge continuellement; il s'improvise à chaque instant fluent dans sa totalité insaisissable.

Poussant encore plus avant son refus des concepts dans leur acceptation classique, Nietzsche déclare pour des raisons que nous

expliquerons plus en détail un peu plus loin, qu'il n'existe ni esprit, ni raison, ni pensée, ni vérité, ni âme, ni volonté, que ce ne sont là que des fictions inutilisables.

Une fois de plus les dés sont jetés! Impossible de parler de la théorie de la connaissance de Nietzsche comme de celle des autres philosophes puisqu'il rejette a priori, comme fictions, tous les concepts que l'on pourrait normalement utiliser pour la décrire. Pour lui, la connaissance n'est pas seulement une activité d'abstraction: c'est avant tout un instrument de domination et une activité d'interprétation du réel-apparence.

D'autre part, ce ne sont pas les "faits" que nous connaissons: les faits n'existent pas pour Nietzsche. Seules les interprétations que nous en donnons existent et sont connaissables. C'est ici que le mot perspectivisme prend toute sa force: si les faits n'existent pas en soi et que seules les interprétations que nous en donnons constituent la connaissance de ces mêmes faits, il est naturel de supposer que plusieurs interprétations d'un même fait sont plausibles⁸. Car il est impensable pour Nietzsche d'enfermer le monde entre les barrières d'une seule interprétation, d'une seule définition: une même chose peut avoir une signification et un sens différents suivant la personne qui l'interprète.

⁸ Nietzsche dans The Will To Power écrit:

"I would say: No, facts is precisely what is not, only interpretations". p. 267 no. 481
et ailleurs:

"In so far as the word "knowledge" has any meaning, the world is knowable; but it is interpretable otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings.--Perspectivism". p. 267 no. 481

Le sens d'une chose est celui que je lui donne selon les circonstances. Or l'interprétation que je donne du réel-apparence est motivée par mes besoins souvent les plus primitifs (ces besoins varient selon chaque individu, faut-il même le souligner)⁹.

En somme la connaissance est une activité d'interprétation du réel-apparence qui a pour but d'augmenter notre emprise sur le monde et sur les êtres qui y habitent. Elle est donc avant tout un instrument de la volonté de puissance. D'autre part, nous connaissons parce qu'il nous est utile connaître pour augmenter notre puissance; sur ce point, Nietzsche est sans équivoque: nous n'aurions aucune raison de connaître si cela ne nous était utile pour dominer. La nécessité des facultés de connaissance telles la raison et la conscience provient aussi de leur utilité. Par exemple, on ne devient conscient que de ce qui peut nous être utile et nécessaire pour dominer: le reste demeure au niveau de l'inconscience. Si l'homme a réussi à se rendre maître de la terre, c'est d'ailleurs parce qu'il a compris que conscience et raison étaient les instruments les plus raffinés pour survivre, s'accroître et dominer¹⁰.

En terminant, signalons que puisque la connaissance est un instrument de la volonté de puissance, développé dans le seul but de

9 Nietzsche dans The Will To Power dit en effet:

"It is our needs that interpret the world; our drives and their For and Against. Every drive is a kind of lust to rule; each one has its perspective that it would like to compel all the other drives to accept as a norm". p. 267 no. 481

10 Idem, ibid., p. 276 no. 507 & p. 274 no. 503

dominer, elle s'accroît en fonction de l'accroissement du degré de puissance de la volonté: "La connaissance travaille comme instrument de la puissance. Il est donc évident qu'elle grandit à chaque surcroît de puissance"¹¹. Ainsi, plus une espèce tendra à dominer, plus elle perfectionnera ses moyens de domination: elle développera donc sa science au maximum et cela dans le plus de domaines possible.

Nous allons maintenant essayer de cerner comment la théorie de la connaissance de Nietzsche s'insère dans l'ensemble de sa philosophie. Pour cela, nous nous arrêterons plus longuement sur les principaux concepts énoncés dans cette vue d'ensemble.

2. Précisions sur le vocabulaire de Nietzsche.

2.1 Définition de la connaissance.

Nietzsche définit la connaissance comme 'instrument de la puissance; connaître, c'est dominer le réel en lui imposant des formes, c'est dompter le chaos du monde véritable afin de comprendre une partie de son énigme; connaître, c'est aussi dominer les êtres, car plus on connaît, plus on est en mesure de déjouer ses adversaires et de les réduire à l'état d'esclaves. Fait à noter cependant, ce n'est pas ma connaissance qui augmente ma puissance, mais ma volonté de puissance qui me pousse à accroître ma connaissance. Nietzsche conclut que si la connaissance est possible, c'est "en tant qu'erreur

¹¹ F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 19-20 no. 270 (WP, p. 266 no. 480)

au sujet de soi-même, en tant que volonté de puissance, en tant que volonté d'illusion"¹², entendant par là que la connaissance est une activité qui fonctionne à partir d'éléments purement fictifs, purement inventés (concepts, catégories, vérités, etc...) mais auxquels on accorde une croyance de principe --afin de survivre, de s'accroître et de dominer.

2.2 Les organes de la connaissance.

i) Leur importance.

Les principaux organes de la connaissance sont la raison, la conscience, les sens et les instincts. Raison et conscience n'ont pas dans l'homme une importance supérieure aux sens et aux instincts. Tous sont, au même titre, des instruments de connaissance au service de la volonté de puissance. Au niveau de l'adaptation biologique, par exemple, raison et conscience ne jouent pas de prime abord le rôle de coordinateurs: la systématisation primordiale appartient bien plus au système nerveux qu'à la pensée:

Partout où il y a une certaine unité dans le regroupement, on a toujours considéré l'esprit comme la cause de cette coordination: ce à quoi il n'y a aucune espèce de raison. (...)

(...) il n'y a aucune raison pour attribuer à l'esprit la particularité d'organiser et de systématiser. Le système nerveux possède un domaine beaucoup plus étendu: le monde de la conscience est surajouté. Dans le processus général de l'adaptation et de la systématisation la conscience ne joue pas de rôle¹³.

¹² F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 48 no. 286
(WP, p. 331 no. 617)

¹³ Idem, ibid., T.II, p. 11 no. 263 (WP, p. 285 no. 526)

Le processus d'adaptation s'effectue plutôt grâce à "une sorte de comité directeur où les différents appétits principaux font valoir leurs voix et leur puissance"¹⁴.

ii) Leur utilité.

Pourquoi possédons-nous des organes de connaissance? A quoi servent-ils?

Nos organes de connaissance sont, nous l'avons déjà dit, au service de la volonté de puissance qui les utilise pour des fins de conservation, de croissance et de domination. Leur fonction consiste à inventer des concepts, des structures logiques dans le but de nous garder en vie:

Tous nos organes de la connaissance et des sens sont seulement développés par rapport à des conditions de conservation et de croissance. La confiance en la raison et ses catégories, en la dialectique, donc l'évaluation de la logique, démontre seulement l'utilité de celle-ci pour la vie, utilité déjà démontrée par l'expérience et non point sa vérité. Qu'il faut qu'une quantité de croyance existe; qu'il faut que l'on puisse juger; que le doute à l'égard des valeurs essentielles fasse défaut:--ce sont les conditions premières de tout ce qui est vivant. Donc, il est nécessaire que quelque chose soit tenu pour vrai,--mais il n'est nullement nécessaire que cela soit vrai¹⁵.

L'erreur n'est donc pas pour l'homme de s'inventer des concepts ou des catégories et d'y croire (nous avons besoin d'eux pour connaître), l'erreur est de leur attribuer une réalité supérieure au monde réel, de les qualifier de monde-en-soi, de les prendre pour le monde-vérité

14 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 16 no. 266
(WP, p. 284 no. 524)

15 Idem, ibid., T.II, p.18 no. 268 (WP, p. 275-76 no. 507)

et de ce fait de dévaluer le monde où nous vivons en le qualifiant de monde-apparence:

L'intention, c'était de se duper d'une façon utile; le moyen c'était l'invention de formules et de signes à l'aide de quoi l'on put réduire la multiplicité troublante à un schéma utile et maniable.

Mais hélas! maintenant on fit entrer en jeu une catégorie morale; aucun être ne veut se tromper, aucun être ne doit se tromper,--par conséquent il n'y a qu'une volonté du vrai. Qu'est-ce que la "vérité"?

L'antinomie offrit le schéma: le monde-vérité vers lequel on cherche la voie ne peut pas être en contradiction avec lui-même, il ne peut pas changer, devenir, il n'a ni origine ni fin¹⁶.

Par cette critique, Nietzsche rejette la conception classique de la vérité comme adéquation de la pensée à l'être. Pour lui, il ne peut y avoir d'adéquation entre le monde des concepts et le monde réel: aucune adéquation n'est possible puisque tous les concepts, toutes les catégories de l'esprit sont de pures fictions inventées par nous pour nous permettre de vivre et d'organiser le chaos de la réalité:

De fait la logique (...) ne s'applique qu'à des êtres figurés que nous avons créés. La logique est la tentative de comprendre le monde véritable d'après un schéma de l'être fixé par nous, plus exactement: de nous mettre à même de formuler et de déterminer le monde véritable¹⁷.

D'où la définition de l'erreur comme "lâcheté" c'est-à-dire comme refus de reconnaître que la vérité est une fiction utile. De sorte que; ne sera tenu pour vrai par Nietzsche que ce qui élève le type humain, rien de plus.

16 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 52 no. 288 (WP, p. 315 no. 584)

17 Idem, ibid., T.II, p. 23 no. 271 (WP, p. 279-80 no. 516)

C'est dans cette optique qu'il pourra par la suite proclamer que "tout est faux" et que "tout est permis"; en effet, tout système conceptuel (scientifique, moral, religieux etc...) est équivalent à tout autre puisqu'ils sont tous également fictifs au point de départ, qu'ils nous permettent de vivre et qu'il n'y a pas de limites dans l'invention par l'homme de tels systèmes fictifs. *Perspectivisme de la connaissance*¹⁸.

2.3 Catégories de la raison. Monde véritable et monde-vérité.

En ce qui concerne les catégories de la raison, "leur utilité seule est leur vérité", c'est-à-dire qu'elles "ne sont des vérités qu'en ce sens qu'elles sont pour nous des conditions d'existence"¹⁹.

Pour sa part, le monde véritable c'est le monde du chaos, du changement, du devenir, de la multiplicité, des contrastes, des contradictions, de la guerre; c'est à ce monde que l'esprit vient imposer une régularité et des formes afin de satisfaire son besoin pratique de "comprendre, de résumer, de schématiser en vue de l'intelligence et du calcul"²⁰.

Par opposition au monde véritable, il y a le monde des phénomènes,

18 C'est au no. 271 p. 20 à 23 du T.II de La Volonté de Puissance (WP, p. 279-80 no. 516) que Nietzsche fait une critique très serrée du "principium contradictionis" d'Aristote, ainsi que de la thèse: "Les axiomes logiques sont-ils adéquats à la réalité, ou bien sont-ils des mesures et des moyens pour créer, à notre usage, les choses réelles, le concept "réalité"?" Il démontre l'impossibilité d'une telle adéquation et conclut que la logique ne s'applique qu'à des êtres figurés inventés par nous.

19 F. Nietzsche, op. cit., T.II, no. 272 p. 24 (WP, p. 278 no. 515)

20 Idem, ibid., T.II, p. 23 no. 272 (WP, p. 278 no. 515)

c'est-à-dire "l'infini et le chaos des impressions sensorielles"²¹ "logicisés"; le monde des phénomènes est le monde de l'être et de la stabilité; c'est lui que dans la philosophie traditionnelle on qualifie d'apparence et que l'on dit sous-tendu par un monde-en-soi ou monde-vérité. Mais; rétorque Nietzsche, le monde des phénomènes n'est qu'un monde imaginaire inventé par nous pour les besoins de la cause: la pensée ne peut penser que ce qui est stable et sans mouvement, elle ne peut penser le devenir, d'où la nécessité des catégories de la raison. D'où il résulte que la croyance aux catégories de la raison n'est pas une preuve de leur vérité mais une preuve de notre incapacité à penser le devenir: "La connaissance et le devenir s'excluent"²².

En résumé, le monde véritable pour Nietzsche c'est le monde informulable du chaos auquel s'oppose le monde des phénomènes ou chaos logicisé:

L'opposé de ce monde des phénomènes n'est point le "monde-vérité", mais le monde sans forme et informulable du chaos des sensations,--donc une autre espèce de phénomène, un monde qui, pour nous, n'est point connaissable²³.

Le fait d'avoir inventé le monde-vérité²⁴ a entraîné une dévaluation du monde dans lequel nous vivons. Qualifier notre monde

21 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 26 no. 275 (WP, p. 306 no. 569)

22 Idem, ibid., T.II, p. 25 no. 273 (WP, p. 280 no. 517)

23 Idem, ibid., T.II, p. 27 no. 275 (WP, p. 306-07 no. 569)

24 Pour plus de détails concernant l'origine psychologique du concept de monde-vérité, c.f. VP, T.II, p. 48 à 54 no. 287-288 (WP, p. 310-11 no. 579 & p. 314-15-16 no. 584); pour une critique exhaustive de ce même concept par Nietzsche, c.f. VP, T.II, p. 54 à 57 no. 289 & p. 60 à 67 no. 293-294-295 (WP, p. 313-14 no. 583 & p. 306 no. 568, p. 305-06 no. 567, p. 319 à 322 no. 586).

d'apparence et d'erreur, c'est, selon Nietzsche, manifester une impuissance à créer le monde d'ici-bas tel qu'il doit être en affirmant qu'un monde meilleur existe déjà ailleurs et que, par conséquent, il est inutile de travailler ici-bas à bâtir un univers plus humain pour l'homme:

Par l'idée d'un "autre-monde" on insinue que le monde pourrait être différent,--cette idée supprime la nécessité et la fatalité (--il est inutile de se soumettre, de s'assimiler--).

Par l'idée d'un "monde-vérité" on insinue que ce monde est mensonger, trompeur, déloyal, faux, inessentiel, --et que, par conséquent, il n'est pas attaché à nous être utile (--il faut éviter de s'assimiler à lui et il vaut mieux lui résister²⁵).

En somme, c'est notre lassitude de vivre, notre désespoir en face de la vie et du monde dans lequel nous vivons qui nous pousse à inventer un autre-monde plus vrai, plus beau, plus agréable que celui que nous habitons. Cet autre-monde, c'est ni plus ni moins que l'appel du néant, l'envoutante Circé des voyageurs égarés.

2.4 Sujet. Objet. Cause. Effet. Chose-en-soi.
Sujet-en-soi.

Pour Nietzsche, les concepts de sujet et d'objet n'ont pas plus de vérité que les autres concepts puisqu'ils sont eux aussi des inventions de l'esprit, des fictions utiles:

C'est nous qui avons créé "la chose", la "chose égale", le sujet, l'attribut, l'action, l'objet, la substance, la forme, après nous être longtemps contentés de rendre égal, de rendre grossier et simple. Le monde nous apparaît logique parce que c'est nous qui l'avons logicisé²⁶.

25 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 63 no. 295
(WP, p. 320 no. 586)

26 Idem, ibid., T.II, p. 32 no. 279 (WP, p. 283 no. 521)

D'où il découle que:

Si nous ne croyons plus au sujet qui agit, la croyance aux objets qui agissent, à l'action réciproque, cause et effet, entre ces phénomènes que nous appelons choses, tombe également.
(...)

Enfin disparaît de même la "chose-en-soi" parce qu'elle équivaut en somme à la conception de "sujet-en-soi". Mais nous avons compris que le sujet était imaginaire. L'antinomie entre la "chose-en-soi" et l'"apparence" ne peut pas se défendre; mais ainsi disparaît aussi l'apparence²⁷.

Que Nietzsche déclare enfin: "Il n'y a ni "esprit", ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité: ce ne sont là que des fictions inutilisables"²⁸, n'a désormais plus rien pour nous surprendre, si on replace cette déclaration dans son contexte. Ce que Nietzsche rejette ici, ce ne sont pas les organes de la connaissance, ni les concepts en tant qu'instruments utiles et nécessaires pour connaître, mais bien plutôt l'adulation, l'idéalisation outrée dont on a entouré les facultés intellectuelles et les catégories de la raison depuis des siècles. Au lieu de faire des mots "concepts", "raison" le symbole linguistique des instruments de la volonté de puissance, on en a fait le symbole fictif de facultés trop pures pour être humaines; le monde de vérité et de perfection que recherche la raison (au sens classique) est hors de toute ambition humaine. C'est pour cela que Nietzsche le rejette.

Nietzsche ne manifeste donc aucune volonté de dévaloriser la raison mais au contraire un désir ardent de replacer la raison dans l'optique générale de la volonté de puissance en lui redonnant toute sa dignité de

27 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 34 no. 280 (WP, p. 298 no. 552)

28 Idem, ibid., T.II, p. 19 no. 270 (WP, p. 266 no. 480)

raison humaine, c'est-à-dire faillible. Pour lui, la raison ne sera pas seulement une faculté d'inventer des fictions utiles, mais bien davantage une volonté d'"imprimer au devenir le caractère de l'être", donc la "volonté la plus haute"²⁹. A la raison, Nietzsche ne pouvait rendre un plus grand hommage.

2.5 La conscience.

La conscience est notre "moyen de communication" avec l'extérieur. Elle n'est nullement un centre de direction ou de coordination de l'organisme. Son rôle principal consiste à établir la relation entre notre monde intérieur et le monde extérieur, et vice versa.

Affirmant contre Socrate que la conscience ne possède aucune puissance créatrice, Nietzsche soutient au contraire "qu'elle ne fait que redire", que répéter l'acquis sans y ajouter quoi que ce soit. La conscience ne fait donc qu'enregistrer la succession des pensées, des sentiments, des idées, d'une façon qui semble "causale" mais en apparence seulement car la conscience n'est en aucune manière habilitée à dissocier la cause de l'effet, pas plus qu'une machine enregistreuse ne peut déterminer quelle chose découle de telle autre sur le ruban magnétique que pourtant elle transmet sans déformation aucune.

Pour Nietzsche, nous l'avons vu, les concepts de "cause" et "d'effet" sont purement fictifs: ils sont le fruit de notre besoin de trouver des

29 F. Nietzsche, op. cit.,

des raisons à tout ce qui arrive; ne pouvant trouver la cause véritable, nous en imaginons une de toutes pièces:

Toute "l'expérience intérieure" repose sur ceci qu'à une irritation des centres nerveux on cherche et imagine une cause--et que c'est seulement la cause ainsi trouvée qui pénètre la conscience; cette cause n'est absolument pas adéquate à la cause véritable,--c'est une sorte de tâtonnement basé sur d'antérieures "expériences intérieures" c'est-à-dire sur la mémoire. Mais la mémoire conserve aussi l'habitude des interprétations anciennes, c'est-à-dire de la causalité erronée, --en sorte que "l'expérience intérieure" portera encore en elle toutes les anciennes fausses fictions causales³⁰.

A l'encontre de Socrate³¹ qui considérait "la conscience comme l'état élevé, état supérieur, la condition de perfection"³², Nietzsche soutient pour sa part qu'en réalité, c'est le contraire qui est vrai:

Toute action parfaite est précisément inconsciente et non plus voulue; la conscience exprime un état personnel imparfait et souvent maladif. La perfection individuelle conditionnée par la volonté, sous forme de conscience, de raison, avec la dialectique, est une caricature, une sorte de contradiction en soi... Le degré de conscience rend la perfection impossible... Une des formes du cabotinage³³.

30 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 14-15 no. 265 (WP, p. 265-66 no. 479)

31 Pour Socrate l'idéal consistait à développer sa conscience au maximum, le maximum de conscience étant la clef de la perfection: en effet, ne pouvait devenir vertueux, c'est-à-dire parfait, que celui qui savait consciemment ce qui est le meilleur et ce que l'on doit faire pour l'atteindre. Socrate soutenait d'autre part que les instincts aveuglaient l'homme, empêchant ainsi le travail bénéfique de la conscience, et qu'il fallait de ce fait les anéantir: "L'intelligence, la clarté, la dureté et la logique considérées comme armes contre la sauvagerie des instincts" VP, T.I, p. 316 no. 237 (WP, p. 237 no. 433). "Etre raisonnable ou périr, telle était l'alternative" VP, T.I, p. 317 no. 237 (WP, p. 238 no. 433). Nietzsche a résumé la position de Socrate dans l'équation: conscience=vertu=bonheur.

32 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 319 no. 238 (WP, p. 238 no. 434)

33 Idem, ibid., T.I, p.229 no. 169 (WP, p. 163 no. 289)

La conscience ne peut engendrer la perfection de l'acte car, en plus de ralentir notre vitesse de réaction cérébrale, elle nous fait perdre la spontanéité et la sûreté de l'instinct:

L'intensité de la conscience est en rapport inverse avec la facilité et la rapidité de la transmission cérébrale. Là règne l'opinion contraire, relativement aux instincts: ce qui est toujours la preuve que les instincts sont affaiblis.

Il faut en effet que nous cherchions la vie parfaite là où elle est la moins consciente (c'est-à-dire là où elle s'aperçoit le moins de sa logique, de ses raisons, de ses moyens et de ses intensions, de son utilité (...)). Le désir d'une vertu qui raisonne n'est pas raisonnable.³⁴

La certitude de l'instinct est le fruit d'une discipline, d'un dressage très sévère: elle s'acquiert à force de répétitions. Une fois le dressage accompli, elle n'a plus rien de conscient, elle prend les allures d'un parfait automatisme. Prenons le cas de celui qui apprend à lire. Au début, il doit s'appliquer à distinguer les lettres ou les groupes de lettres qu'on lui présente. On ne peut parler encore de certitude d'instinct à ce niveau car la conscience y joue une trop grande part. Cependant, à force de répétitions, l'étudiant en vient à lire couramment, oubliant même qu'il utilise des lettres:

De même que le soldat fait l'exercice, l'homme devrait apprendre à agir. De fait, une pareille inconscience fait partie de toute perfection: le mathématicien lui-même agite inconsciemment ses combinaisons³⁵.

Ainsi, contre Socrate qui affirme que l'on agit bien parce que l'on a des raisons de bien agir, que l'on sait consciemment comment agir, Nietzsche soutient que l'on agit bien quand on est dressé à bien agir.

³⁴ F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 324-25 no. 242 (WP, p. 242 no. 439)

³⁵ Idem, ibid., T.I, p. 313 no. 235 (WP, p. 234 no. 235)

Il est aisé de comprendre à présent pourquoi, dans l'esprit de Nietzsche, nous avons conscience simplement de ce qu'il nous est utile que nous ayons conscience: "La mesure de ce dont nous avons généralement conscience est totalement dépendante de la grossière utilité de ce qui parvient à notre conscience"³⁶. Cette utilité, Nietzsche la voudrait réduite au stricte minimum puisque la perfection de l'acte dépend de la certitude de l'instinct, non de son degré de conscience: "La conscience qui vient, c'est l'indice que la véritable moralité, c'est-à-dire la certitude instinctive dans l'action, s'en va au diable..."³⁷. C'est pour cela que Nietzsche a toujours déploré les méprises énormes engendrées par la surestimation de la conscience. C'est cette surestimation de la conscience qui a fait naître la croyance absurde que "tout progrès réside dans le progrès vers la conscience; tout recul réside dans l'inconscience", que l'"on s'approche de la réalité de l'être véritable, par la dialectique; on s'en éloigne par les instincts, les sens, le mécanisme...", enfin que "le progrès vers le mieux ne peut être qu'un progrès vers le fait de devenir conscient"³⁸

La mise en lumière de la conscience telle que décrite ci-haut nous amène peu à peu à réaliser, par contrecoup, l'importance de la notion d'instinct chez Nietzsche. En effet, celui-ci tenait à redonner à l'instinct ce que Socrate lui avait enlever pour l'attribuer à la conscience.

36 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 17 no. 267
(WP, p. 263 no. 474)

37 Idem, ibid., T.I, p. 226 no. 168 (WP, p. 228 no. 423)

38 Idem, ibid., T.II, p. 13 no. 264 (WP, p. 285 no. 529)

Pour terminer, Nietzsche décrit le fonctionnement de la conscience comme un phénomène tout à fait externe à son origine, comme une vague conscience d'impressions qui, peu à peu, s'intensifie vers le centre que nous sommes, pour finalement s'intérioriser complètement et engendrer la conscience du moi par lui-même ou conscience de soi³⁹. Il ajoute cependant que la conscience est une fonction auxiliaire, temporaire et superflue, destinée sans doute un jour à disparaître au profit d'un automatisme parfait⁴⁰. Avoir conscience de quelque chose n'est donc pas un signe de perfection ou de supériorité. Bien au contraire: un excès de conscience est un signe de décadence: "Il faut, en effet, que nous cherchions la vie parfaite là où elle est la moins consciente"⁴¹.

La conscience n'est en réalité qu'un moyen de communication avec le monde extérieur et non, comme l'ont prétendu plusieurs philosophes, un centre de direction: elle n'est pas l'instance suprême dans l'homme, mais une simple fonction de communication au service d'une autorité plus haute: "Ce n'est pas un conduit, mais un organe conducteur"⁴². Considérée par rapport à la protection de l'organisme et à la survie de l'espèce, la conscience ne joue pas le premier rôle. Elle ne me protège pas, ne me garde pas en vie, ne me guide pas, ne me dirige pas, ne me dicte pas

39 C.f. F. Nietzsche, The Will To Power, p. 274 no. 504

40 C.f. Idem, La Volonté de Puissance, T.II, p. 11 no. 263 (WP, p. 283 no. 523)

41 Idem, ibid., T.I, p. 324-25 no. 242 (WP, p. 242 no. 439)

42 Idem, ibid., T.II, p. 17 no. 266 (WP, p.284 no.524)

l'attitude à prendre en cas de danger; "une sorte de comité directeur où les différents appétits principaux font valoir leurs voix et leur puissance"⁴³ s'occupe plutôt de la protection de mon organisme.

Comme Nietzsche le suggère, le comité directeur qui veille à la protection et au bon fonctionnement de l'organisme est constitué par les divers instincts en lutte les uns contre les autres pour dominer. Il n'y a aucune raison d'assigner à l'esprit ou à la conscience le rôle suprême de coordinateur et d'organisateur car "le système nerveux possède un domaine beaucoup plus étendu: le monde de la conscience est surajouté. Dans le processus général de l'adaptation et de la systématisation, la conscience ne joue pas de rôle"⁴⁴.

D'où il est possible à présent de conclure que, pour Nietzsche, l'instinct est la force primordiale en l'homme, celle qui le guide et le protège, le dirige et le pousse à agir avec sûreté et certitude. Il n'y a en réalité de perfection que dans les actes instinctifs, car l'instinct ne trompe pas; c'est la raison qui se trompe sur les instincts, c'est la conscience qui engendre l'erreur dans le comportement humain.

Le moment est venu de parler de la nature de l'instinct.

43 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 16 no. 266
(WP, p. 284 no. 524)

44 Idem, ibid., T.II, p. 11 no. 263 (WP, p. 285 no. 526)

CHAPITRE III

LA NATURE DE L'INSTINCT

Le bref aperçu que nous venons de donner sur la théorie de la connaissance de Nietzsche nous a permis de situer l'instinct par rapport à la raison et à la conscience. Nous aurons l'occasion d'approfondir encore davantage les relations qui existent entre raison, conscience et instinct. Pour l'instant, attachons-nous à dégager la nature de l'instinct.

1. Instinct comme unité. Instincts comme groupe.

L'instinct est une force ou quantité d'énergie qui pousse à agir dans un sens ou dans un autre. Il peut tout aussi bien être positif que négatif, ascendant que décadent, selon les circonstances.

Toute quantité d'énergie, toute force recherche une résistance quelconque pour pouvoir s'affirmer, se distinguer, dominer ou être dominée. En ce sens, c'est une puissance "violatrice" qui recherche l'opposition. L'instinct a nécessairement besoin d'un opposant pour se manifester¹. Plus son opposant sera puissant, plus l'instinct devra développer une grande quantité de puissance pour s'en rendre maître. Un instinct qui a peu ou point de résistance tend à s'affaiblir et à dépérir, faute d'opposant de taille: "Il faut avoir des tyrans contre soi, pour devenir tyran, c'est-à-dire libre"².

1 Friedrich Nietzsche écrit en effet dans The Will To Power, trad. Walter Kaufmann & R.J. Hollindale, Vintage Books, New York, 1967, p. 491 no. 931: "Our desires want to violate things with a protracted passion--their accumulated strength seeks resistance".

2 Friedrich Nietzsche, La Volonté de Puissance, trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1941, T.II, p. 124 no. 336 (WP, p. 404 no. 770)

Appliquant ce principe à l'individu et à la société, Nietzsche déclarera: "La mesure de la liberté, soit pour l'individu, soit pour la société, est donnée par le degré de résistance qui doit sans cesse être surmonté pour rester en haut", ajoutant pour éviter toute confusion possible: "La liberté considérée bien entendu comme force positive, comme volonté de puissance"³.

L'instinct est une puissance concrète et non une faculté d'abstraction. Il sait "intuitivement" ce qu'il veut, comment et pourquoi il le veut. En ce sens, il ne se trompe pas et ne peut pas nous tromper. Car à l'opposé des facultés d'abstraction qui doivent, pour se faire une opinion, se soumettre à tout le processus de la connaissance, processus impliquant nécessairement à cause de sa complexité quelques déformations du réel ou quelques erreurs d'interprétation, l'instinct ne "connaît" pas, il "sait" et son savoir est infaillible.

En effet, l'instinct précède l'abstraction: il agit avant la pensée, il ne pense pas. Il est plutôt à l'origine de la pensée. On ne peut donc le qualifier d'intelligent au sens où il raisonnerait son action à l'avance en pesant le pour et le contre. Si l'instinct agit avec sûreté, c'est sans réfléchir: il n'y a donc pas lieu de lui attribuer une moralité quelconque. L'instinct en lui-même n'est ni bon ni mauvais: il est amoral⁴.

3 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 124 no. 336 (WP, p. 404 no. 770)

4 Nietzsche écrit dans The Will To Power: "As every drive lacks intelligence, the viewpoint of "utility" cannot exist for it. Every drive, in as much as it is active, sacrifices force and other drives; finally it is checked; otherwise it would destroy everything through its excessiveness. Therefore the "unegoistic", self-sacrificing, imprudent, is nothing special--it is common to all drives--they do not consider the advantage of the whole ego (because they do not consider at all), they act contrary to our advantage, against the ego: and often for the ego--innocent in both cases!" p. 200 no. 372

Mais si l'instinct ne pense pas, ne réfléchit pas, n'est pas intelligent, il n'est pas pour autant totalement "irrationnel", ou "illogique". Sa raison, sa logique est d'un autre ordre. C'est une raison et une logique inconsciente qui se rapproche beaucoup de la nécessité: l'instinct agit de telle ou telle façon parce qu'il doit agir ainsi. C'est pour cela qu'il ne peut se tromper: il sait inconsciemment ce qu'il doit faire, comment et pourquoi il doit le faire et ce qu'il réclame.

Prenons, par exemple, l'instinct de conservation: ce dernier exige que l'on se protège contre tout ce qui pourrait anéantir. Jamais il ne nous incitera à risquer notre vie. Si nous risquons notre vie, c'est parce que nous allons contre notre instinct de conservation. Le problème n'est pas de déterminer si nous avons le droit ou non d'aller contre l'instinct de conservation, plusieurs motifs peuvent en effet justifier un tel geste, ce que nous cherchons à démontrer, c'est la nécessité inhérente à l'instinct, cette nécessité qui fait que l'instinct est infaillible.

Un autre phénomène prouve que l'instinct, par nature, n'est pas une force totalement irrationnelle: il lui est possible de juger. En effet, l'instinct est capable de porter des jugements à court terme: il dicte la conduite à prendre dans l'immédiat.

Par exemple, devant une peinture quelconque, l'instinct dictera à la personne un jugement immédiat d'appréciation ou de dégoût. Ce n'est que par la suite que l'entendement viendra corroborer ou rectifier cette première réaction en apportant des "raisons" ou des justifications à ce jugement instinctif. Nietzsche souligne à cet effet que "l'instinct esthétique qui parle brusquement (par exemple dans le dégoût) contient

un jugement", mais il ajoute une précision: "tous les jugements instinctifs ont la même vue courte par rapport à la chaîne des conséquences: ils conseillent ce qu'il s'agit de faire en premier lieu" et il conclut que "la raison est avant tout un instrument de ralentissement qui s'oppose à la réaction immédiate qui suit un jugement instinctif: elle arrête, elle réfléchit sur de longs espaces, elle prolonge la chaîne des conséquences"⁵.

Si l'instinct, considéré en lui-même comme quantité d'énergie, n'est pas une force totalement irrationnelle, s'il est infaillible, c'est que, nous dit Nietzsche, il possède un certain quantum de raison en lui:

La conception de la hiérarchie des passions tout entière: comme si être dirigé par la raison était chose juste et normale, --tandis que les passions sont immorales, dangereuses, mi-bestiales et comme si, conformément à leur but, celles-ci n'étaient pas autre chose que des envies de plaisir.

(...)

La méconnaissance de la passion et de la raison, comme si cette dernière était un être à part et non pas seulement un état de rapport entre différentes passions, et différents désirs: comme si toute passion ne renfermait pas en elle sa quantité de raison...⁶

C'est grâce à ce quantum de raison que l'instinct, comme "unité", n'est pas une force chaotique.

Là où s'installe le chaos, c'est quand on considère les instincts dans leur ensemble. Les instincts, pris comme "groupe", représentent en effet une masse chaotique et désordonnée parce que chacun "égoïstement" tente de dominer les autres. Livrés à eux mêmes, les instincts représentent le parfait exemple de la société anarchique. Nous verrons un peu plus

⁵ F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 147 no. 356 (WP, p. 423 no. 804)

⁶ Idem, ibid., T.I, p. 291 no 221 (WP, p. 208 no. 387)

loin comment l'ordre peut être établi dans ce chaos. Ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est la nature de l'instinct pris "isolément".

Nous savons jusqu'ici que l'instinct est une force qui cherche à dominer ce qui lui résiste. Nous savons aussi qu'il agit avec nécessité et avant toute réflexion, ce qui implique qu'il possède un certain quantum de raison inconsciente. Une dernière question se pose: les instincts sont-ils par nature tous nécessaires à l'homme et pourquoi? Sur ce point, pas d'équivoque possible: tous les instincts sont nécessaires à l'homme; mais le sont davantage, ceux qui développent une plus grande puissance:

Toutes les passions sont utiles, les unes directement, les autres indirectement; par rapport à leur utilité, il est absolument impossible de fixer une gradation de valeur,--bien qu'il soit certain qu'au point de vue économique toutes les forces de la nature sont bonnes, c'est-à-dire utiles, quelle que soit la part de fatalité terrible et irrévocable qui découle d'elles. Tout au plus pourrait-on dire que les passions les plus puissantes sont les plus précieuses: en ce sens qu'il n'existe pas de plus grande source de force⁷.

En somme, les instincts les plus forts sont ceux qui développent une plus grande puissance et qui, par conséquent, dominent les autres. Autrement dit, l'instinct dominant en l'homme est celui qui possède le plus de volonté de puissance effective. Car tout instinct dominant ne domine qu'en autant qu'il est plus puissant que les autres.

Jusqu'à présent nous avons considéré l'instinct en lui-même, comme unité. Toutefois, en l'homme, plusieurs instincts opposés se font continuellement la lutte pour la domination. Ainsi, pris comme groupe, les instincts sont dans un état chaotique --chacun mettant toute son énergie

⁷ F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 135-36 no. 351
(WP, p. 491 no. 931)

à dominer les autres. Car le but de tout instinct souverain est de se servir "des autres comme d'un instrument" et d'en faire "sa cour, ses flatteurs"⁸.

Mais ce chaos, tout homme qui veut parvenir à la maîtrise de soi devra le dompter. Pour cela, il devra d'abord écouter le langage incohérent de ses instincts multiples; puis il devra, à travers cette incohérence, distinguer la voix de son instinct dominant, cet instinct le plus fort en lui, cet instinct qui le constitue en tant qu'individu unique et différent des autres; enfin, il devra se soumettre à cet instinct dominant et lui obéir comme on obéit à un maître puissant et juste.

C'est, en quelques lignes, décrire l'ascèse aride et difficile à laquelle doit se soumettre tout homme qui veut parvenir à la maîtrise de soi,--tâche ingrate et pénible, mais combien enivrante pour celui qui s'attache à la mener à bout. Comment, en détail, s'effectue ce contrôle, cette maîtrise des instincts? C'est ce que nous verrons un peu plus loin.

Pour le moment, qu'il nous suffise de retenir que l'instinct dominant c'est, par exemple, l'instinct qui constitue l'artiste comme artiste, le philosophe comme philosophe, l'homme de science comme homme de science... C'est l'instinct auquel on sacrifie tout, mais qui, en retour, redonne au centuple en amenant l'homme à sa plénitude.

L'instinct dominant c'est, dans chaque individu, l'expression particulière de la volonté de puissance en tant qu'instinct fondamental en l'homme.

⁸ F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 260 no. 198
(WP, p. 203 no. 377)

2. Instinct fondamental.

L'être est essentiellement volonté de puissance: "L'essence de l'être est la volonté de puissance"⁹.

Tout ce qui est aspire à un plus-être. L'essence de tout ce qui est, est de ne pas vouloir demeurer ce qu'il est, mais de vouloir devenir un autre être plus être encore. Ce désir, cette aspiration de l'être à un plus-être, Nietzsche la qualifiera de volonté de puissance: "La volonté de puissance n'est point un être, point un devenir, mais un pathos,-- elle est le fait élémentaire d'où résulte un devenir et une action"¹⁰. La volonté de puissance est donc l'instinct le plus fondamental qui soit. Dans cette optique, il serait absurde de définir l'être comme être statique. Le mouvement, le changement, le devenir des choses prouvent justement que l'être est essentiellement dynamique:

C'est simple affaire d'expérience, si nous pouvons dire que le changement ne cesse pas: car nous n'avons pas la moindre raison de croire qu'à un changement en succède nécessairement un autre. Au contraire: un état une fois atteint, devrait se conserver, s'il ne renfermait pas un pouvoir qui consiste précisément à ne pas vouloir se conserver. (...). C'est précisément sur tout être vivant que l'on peut montrer le plus exactement qu'il fait tout ce qu'il peut pour ne point se conserver soi-même, mais pour devenir plus qu'il n'est...¹¹

Par la théorie de la volonté de puissance, Nietzsche rejette du même coup toute conception de l'être comme acte et puissance. Pour lui, l'être ne peut jamais s'actualiser, c'est-à-dire demeurer identique à lui-même une fois pour toutes. S'actualiser, c'est, dans son optique, mourir, s'anéantir, disparaître à l'être.

9 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 74 no. 297 (WP, p. 338 n0. 634)

10 Idem, ibid., T.II, p. 74 no. 297 (WP, p. 338 no. 634)

11 Idem, ibid., T.II, p. 82 no. 302 (WP, p. 369 no.692)

Tout ce qui est veut être plus qu'il n'est ou il périt, que ce vouloir s'exprime d'une façon positive ou d'une façon négative: d'une façon positive en agissant de l'intérieur sur l'extérieur; d'une façon négative en réagissant aux stimulus extérieurs. Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est toujours la même volonté de puissance qui s'exprime, mais sous des couverts différents: l'un cherchera à augmenter sa puissance en faisant des autres ses instruments, ses esclaves; l'autre cherchera à augmenter sa puissance en simulant l'obéissance, la servitude, mais pour mieux, par des moyens détournés, réduire le maître à l'état de "berger" docile au service de ses moutons. C'est presque le renversement hégélien de la dialectique maître-esclave que Nietzsche reprend ici, mais à sa manière.

La volonté de puissance est l'instinct le plus fondamental qui soit. Tout ce qui est est volonté de puissance, c'est-à-dire volonté de s'auto-dépasser:

J'é mets la théorie que la volonté de puissance est la forme primitive des passions, que toutes les autres passions ne sont que la transformation de cette volonté (...); que toute force est volonté de puissance, qu'il n'y a pas d'autre force physique, dynamique ou psychique¹².

La vie (l'organique) comme la matière (l'inorganique) sont deux manifestations équivalentes de cette volonté de puissance. En effet, tout

12 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 81 no. 302
(WP, p. 366 no. 688)

ne tend pas à devenir vie, la vie n'étant "qu'un cas particulier de la volonté de puissance"¹³; mais elle n'en demeure pas moins le plus bel exemple de ce "pathos":

La vie (...) aspire à un sentiment maximal de puissance; elle est essentiellement l'aspiration à un surplus de puissance; aspirer, ce n'est point autre chose que d'aspirer à la puissance; cette volonté demeure ce qu'il y a de plus intime et de plus profond¹⁴.

L'homme en tant que vivant est lui aussi soumis, comme tout ce qui est, à cet instinct primordial: "Ce que veut la plus petite parcelle d'organisme vivant, c'est une augmentation de puissance"¹⁵.

Notre but n'est pas d'expliquer comment Nietzsche en est arrivé à ce concept à la suite de ses observations expérimentales sur le comportement humain. Nous chercherons plutôt à expliquer quelle est la nature de cet instinct fondamental et à déterminer ses effets dans l'homme.

Dans l'homme, la volonté de puissance s'exprime sous forme d'instinct de domination, de vouloir de libération et d'auto-dépassement de soi-même, de volonté d'accroître toujours davantage sa puissance sur les autres hommes et sur la nature¹⁶: "Le désir de devenir plus fort, dans chaque centre de force, est la seule réalité,--non point conservation de soi, mais désir de s'approprier, de se rendre maître, d'augmenter, de devenir plus fort"¹⁷.

13 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 83 no. 302
(WP, p. 369 no. 692)

14 Idem, ibid., T.II, p. 70 no. 296 (WP, p. 368 no. 689)

15 Idem, ibid., T.II, p. 84 no. 303 (WP, p. 373 no. 702)

16 Nietzsche écrit dans The Will To Power p. 383 no. 720:
"The most fearful and fundamental desire in man, his drive for power". C.f. aussi La Volonté de Puissance, T.II, p. 94 no. 311
(WP, p. 356 no. 675)

17 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 69 no. 296
(WP, p. 367 no. 689)

En affirmant que la volonté de puissance est l'instinct fondamental en l'homme, Nietzsche s'oppose du même coup à tous ceux qui soutiennent au contraire que l'instinct de conservation est l'instinct primordial en l'homme¹⁸.

Pour sa part, l'instinct de reproduction (instinct sexuel) n'a pas lui non plus une importance supérieure à l'instinct de domination. Si l'homme attache une si grande importance à cet instinct secondaire, c'est qu'il exprime et concrétise la plus haute volonté de puissance qui soit et le plus parfait achèvement de l'homme: la conquête sur la matière et sur la vie¹⁹.

Comment agit la volonté de puissance en l'homme? La volonté de puissance pousse l'homme à dominer, à étendre son pouvoir sur les objets et sur les êtres qui l'entourent jusqu'à en prendre possession, jusqu'à s'en rendre maître. C'est par cette action, par l'accroissement de sa puissance que l'homme pourra s'accroître lui-même et, par conséquent, s'auto-dépasser: car nul ne peut parvenir à augmenter son être qui n'augmente

18 F. Nietzsche note dans The Will To Power:

"Physiologists should think before positing the "instinct of preservation" as the cardinal drive in an organic creature. A living thing wants above all to discharge its force: "preservation" is only a consequence of this", p. 344 no. 650

19 Nietzsche signale aussi dans The Will To Power:

"The tremendous importance the individual accords to the sexual drive is not a result of its importance for the species, but arises because procreation is the real achievement of the individual and consequently his highest interest, his highest expression of power (not judged from the consciousness but the center of the whole individuation", p. 360 no. 680

d'abord son avoir, affirme Nietzsche. Je suis ce que je possède et ne peux devenir que ce que je conquiers²⁰. La vie elle-même nous enseigne une telle attitude: elle ne cesse jamais d'empiéter sur les êtres qui l'entourent; elle cherche à s'implanter partout, par tous les moyens; elle veut que tout devienne vie, à tout prix, à n'importe quel prix, car "il n'y a rien dans la vie qui puisse avoir de la valeur, si ce n'est le degré de puissance"²¹.

Toutefois, dominer, s'accroître, s'auto-dépasser implique nécessairement: faire la guerre. Sur ce point, Nietzsche a beaucoup insisté critiquant vertement, par la même occasion, toutes les soit disantes théories pacifistes passées, présentes et à venir. Rien n'advient à qui n'accomplit rien, à qui ne lutte pour obtenir ce qu'il désire. Désirer la paix, c'est désirer que toute lutte cesse: que l'arbre ne puise plus sa sève aux sources de la terre, que l'animal ne dévore plus la plante ni l'animal, que l'homme se nourrisse désormais d'amour, qu'il n'essaie plus de bâtir un monde meilleur (car cela risquerait peut-être de détruire son environnement...). Désirer la paix, c'est, dans l'esprit de Nietzsche, désirer que tout cesse, qu'une rumeur de mort éventre toute vie... Or "la vie est une conséquence de la guerre"²². La guerre est le principe vital même de la vie, c'est un état

20 Nietzsche dans The Will To Power écrit:

"One must possess something in order to be something. But this is the oldest and healthiest of all instincts: I should add, "one must want to have more than one has in order to become more". For this is the doctrine preached by life itself to all that has life: the morality of development. To have and to want to have more--growth, in one word--that is life itself", p. 77 no. 125

21 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.I, p. 50 no. 10 (WP, p. 37 no. 55)

22 Idem, ibid., T.I, p. 280 no. 215 (WP, p. 33 no. 53)

dynamique qui pousse la vie à une lutte à mort pour vivre et pour dominer. Accepter de vivre, c'est accepter de lutter pour s'accroître et pour s'auto-dépasser. Paradoxalement, accepter de vivre, c'est accepter de mourir pour vivre, car nul n'est jamais certain de l'issue du combat.

La paix, au contraire, est un refus de vivre, un refus de prendre le risque: elle est synonyme d'inaction, d'arrêt, de mort, de la mort lente et bienheureusement stupide des gens qui ne risquent rien de peur de tout perdre. Mais par cette attitude négativiste et défaitiste, ils perdent beaucoup plus, ils perdent la chance de goûter aux joies suprêmes de la victoire après un dur combat. L'état de paix est, par conséquent, un état anti-naturel et anti-humain, c'est, poursuit Nietzsche, l'idéal chrétien par excellence.

Faire la guerre, c'est risquer, lutter, vivre dangereusement, attaquer surtout et se défendre quand il le faut. La guerre est une garantie de survivance et de domination tant pour un individu que pour une nation tout entière. Etre capable de faire la guerre est donc un signe de force et de bonne santé. Le contraire est une manifestation de faiblesse et de maladie:

Une société qui repousse, définitivement et par instinct, la guerre et l'esprit de conquête est en décadence: elle est mûre pour la démocratie et le régime des épiciers... Dans la plupart des cas, il est vrai, les assurances de paix sont de simples moyens d'engourdissement²³.

L'homme de la paix et l'homme de la guerre n'ont donc rien en commun, sinon d'être hommes et de participer "malgré tout" à la même volonté de puissance.

23 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 122 no. 334 (WP, p. 386 no. 728)

Insensiblement nous voilà passés de la découverte de l'essence de l'être comme volonté de puissance à l'affirmation de la volonté de puissance comme instinct fondamental dans l'homme. Qu'avons-nous constaté par la suite? Que la volonté de puissance est un instinct multiforme qui se manifeste tantôt sous forme d'instinct d'ascension, tantôt sous forme d'instinct de décadence, selon le type d'homme auquel elle s'adresse²⁴: "Toutes les passions peuvent se déduire de la même volonté de puissance: leur essence est identique"²⁵.

Les instincts d'ascension expliquent le comportement de l'homme "ascendant". Issus de la volonté de puissance affirmative, ils dictent à l'homme son vouloir vivre. Les instincts d'ascension proclament donc la vie. Ils sont l'apanage des êtres forts et le signe de leur bonne santé, tant physique que mentale. Ils prêchent que la vie vaut la peine d'être vécue et entraînent les êtres sains à combattre pour dominer, à se défendre pour survivre, à bâtir un monde meilleur et à augmenter leur puissance pour s'auto-dépasser sans cesse.

Les instincts de décadence, pour leur part, expliquent le comportement de l'homme "décadent". Issus de la volonté de puissance négative,

24 Nietzsche dans The Will To Power déclare:

"I distinguish between type of ascending life and those of descending life", p. 457 no. 857

Par ailleurs, dans La Volonté de Puissance, il décrit trois manifestations de la volonté de puissance comme désir de "liberté" chez les opprimés, désir de "justice" chez une espèce plus forte qui commence à s'élever, et "amour de l'humanité" chez les races les plus fortes, p. 128-29 no. 339 T.II (WP, p. 407 no. 776)

25 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 143 no. 354 (WP, p. 416 no. 786)

C.f. aussi VP, T.II, p. 81 no. 302 (WP, p. 366 no. 688)

ils engendrent en l'homme une volonté de néant. Ils sont le lot des êtres faibles et maladifs. Poussés par de tels instincts, les faibles aspirent (inconsciemment peut-être, mais non moins effectivement) au néant, à la mort, à la destruction de la vie et même à l'auto-destruction de leur propre existence. Eux aussi, pourtant, ils aspirent à la puissance, mais d'une façon hypocrite et détournée; ils prônent la non-violence, l'inaction, l'engourdissement, Dieu, l'au-delà...; ils camouflent leur crainte, leur peur du risque sous les appellations nobles et ronflantes d'"amour du prochain", d'"égalité entre les hommes", d'"altruisme". Mais ce n'est que pour mieux se faire prendre en pitié et toucher les coeurs de ceux qui leur ressemblent, ce n'est que pour mieux se protéger contre ce qui pourrait déranger leur petit confort quotidien inondé, baigné, noyé de bonheurs ordinaires. "Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit à toi-même", telle est leur douce loi.

Qu'est-ce alors qui distingue l'homme ascendant de l'homme décadent? D'où vient que l'un soit fort et l'autre faible?

Nous savons que le plus grand désir de l'homme est d'accroître sa puissance, de dominer les êtres et les choses et finalement de s'auto-dépasser lui-même. Nous savons aussi que ce désir se présente sous forme d'instinct d'ascension et d'instinct de décadence. Nous pouvons maintenant ajouter: ce qui distingue l'homme ascendant de l'homme décadent réside dans la quantité de puissance ascendante qu'il possède²⁶.

26 Nietzsche cite à cet effet dans The Will To Power:

"What determines rank, sets off rank, is only quanta of power, and nothing else", p. 457 no. 855; "What determines your rank is quantum of power you are: the rest is cowardice", p. 457 no. 858

Une question surgit alors à l'esprit: si c'est par la quantité de puissance qu'il possède qu'un être ascendant se distingue d'un être décadent, d'où vient que l'un possède plus de puissance que l'autre?

Si l'on suppose que tous les hommes sont égaux, il nous faut affirmer que tous naissent avec une quantité égale de puissance et que ce sont des causes extérieures, telles le milieu économique et social ou l'éducation, qui font que les uns développent leur potentiel tandis que ce même potentiel reste inexploité chez les autres. Nietzsche rejette cette hypothèse grossière à ses yeux: les hommes ne sont pas égaux²⁷; le milieu ne peut en aucun cas expliquer pourquoi un homme possède une plus grande quantité de puissance qu'un autre²⁸; de son côté, l'éducation ne vient que parfaire ce qui était déjà là.

Si la quantité de puissance possédée par un être n'est pas due à des causes extérieures, d'où vient-elle? Elle est héritée, répond Nietzsche. Les hommes ne naissent pas égaux: ils naissent forts ou faibles:

L'idée de l'homme fort et de l'homme faible se réduit à ceci que, dans le premier cas, une grande quantité de force est transmise par héritage--alors l'homme est une totalité: dans le second cas c'est une quantité petite encore--(héritage insuffisant, dilapidation de l'héritage). La faiblesse peut être un phénomène primordial: "quantité petite encore", ou un phénomène final: alors il n'y a plus de force²⁹.

En somme, un être fort se prépare de longue date. Il est le résultat, la somme des privations, des souffrances, de la ténacité, de la sévérité,

27 C.f. F. Nietzsche, The Will To Power, p. 411 no. 783

28 C.f. Idem, ibid., p. 47 no. 70

29 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.I, p. 123 no. 81
(WP, p. 459 no. 863)

du courage des générations qui l'ont précédé. A lui maintenant de mettre à profit son héritage de puissance. C'est là que se joue le drame de la liberté individuelle: si l'homme n'a pas choisi de naître fort ou faible, il peut néanmoins, dans le cas de l'homme fort, choisir d'exploiter ou non son potentiel; il peut demeurer fidèle à cette force héritée ou la trahir et ainsi se trahir lui-même par "lâcheté". Ainsi, celui qui a hérité d'une grande quantité de puissance peut devenir un maître, un créateur, un être exceptionnel, ou il peut, par lâcheté, laisser périlcliter sa force, dilapider sa puissance pour finalement se ranger parmi les esclaves et les faibles. A lui de dominer ou de se laisser dominer, de lutter ou de quitter la bataille en couard...

En ce qui concerne l'être faible, il est bien sûr lui aussi un résultat, mais c'est plutôt le résultat, la somme du relâchement, de l'hypocrisie, de la lâcheté, de la crainte des générations qui l'ont précédé. Fait à noter cependant, si Nietzsche affirme qu'il est possible à l'être fort de devenir faible, il ne soutient pas le contraire: un être faible ne peut jamais devenir plus fort par lui-même, il ne lui est pas possible d'augmenter sa quantité de puissance héritée. Ce n'est qu'en se regroupant que les faibles pourront dominer, mais nous y reviendrons. Il va sans dire que le degré de liberté du type inférieur sera proportionnel à son degré de non-puissance. Toutefois, si l'être faible possède une liberté très limitée, il n'en souffre pas pour autant, puisqu'il ne connaît pas mieux. Il n'est pas non plus "coupable" d'être faible, puisqu'il est né faible. Les seuls êtres "coupables" de faiblesse sont les êtres forts qui n'ont pas su exploiter leur puissance par lâcheté.

Ce qu'il nous faut retenir, en somme, c'est que la faiblesse peut être un point de départ ou un point d'arrivée. Un point de départ, comme état de celui qui vient au monde avec une très faible quantité de puissance ascendante; un point d'arrivée, comme état de celui qui, par lâcheté, passe du rang des forts au rang des faibles.

Un rapprochement entre cette théorie de Nietzsche et la théorie de la prédestination s'impose à notre esprit. Peut-on qualifier la théorie de Nietzsche de prédestination? Nullement. Le problème de Nietzsche est d'un autre ordre. Il a tenté d'expliquer un processus accompli ou en train de s'accomplir. En étudiant le comportement humain, expérimentalement, Nietzsche en est venu à la conclusion que seule la volonté de puissance pouvait l'expliquer. Il en déduisit que cette volonté de puissance s'exprimait en l'homme de deux façons différentes, poussant les uns à dominer, les autres à se laisser dominer. Par la suite, il lui fallut conclure que ceux qui dominaient devaient nécessairement posséder une plus grande quantité de puissance pour ce faire.

Le problème de Nietzsche ne s'est jamais posé au niveau de l'avenir d'un individu en particulier: à savoir si l'on pouvait déterminer à l'avance qui posséderait ou non la plus grande quantité de puissance, ou par comparaison avec la prédestination, qui serait ou non sauvé. Tout ce que Nietzsche peut affirmer, c'est que, si un individu particulier naît avec une grande quantité de puissance, il possède tous les attributs d'un maître en puissance. Mais il ne peut déterminer à l'avance qui possédera une telle puissance. Cela relève du hasard et non d'une volonté divine...

3. Relations instinct-conscience-raison.

Instinct, conscience, raison, trois concepts qui renvoient à trois réalités différentes mais complémentaires: ils représentent trois manifestations de la volonté de puissance et ne visent qu'un seul but: dominer.

Etre raisonnable ne signifie pas être conscient. D'autre part, l'instinct est dit "raisonnable", au sens de nécessaire, mais il n'est pas "conscient" par nature. Ce qui n'implique pas que nous sommes incapables de prendre conscience de nos instincts. Au contraire. Nous pouvons avoir conscience de posséder plusieurs instincts, mais cela ne leur confère pas pour autant la conscience, cela ne les rend pas plus conscients en eux-mêmes de leur mode de fonctionnement. D'ailleurs la conscience n'est pas nécessairement une faculté propre à l'homme dans l'optique nitzschéenne. L'animal possède aussi la conscience, celle-ci n'étant qu'un simple moyen de communication avec l'extérieur et qu'une simple faculté d'enregistrer la succession des impressions et des faits (et aussi des pensées dans le cas de l'homme).

Instinct, conscience, raison sont intimement liés. Ce sont trois modes différents pour l'homme de parvenir à une plus grande puissance, de se rendre maître des êtres et des choses, et par la suite de se surpasser lui-même.

A la différence de l'animal qui ne possède qu'un nombre restreint et bien défini d'instincts et qui, d'autre part, ne possède pas la "raison", c'est en accédant à la raison que l'homme a pu laisser se développer en lui un plus grand nombre d'instincts: il possédait dorénavant une faculté capable d'ordonner le chaos de ses instincts.

La raison, on le voit, joue un rôle prédominant par rapport aux instincts, considérés cette fois dans leur ensemble. C'est elle qui met de l'ordre dans le chaos "apparent" des passions, ce qui nous permet de vivre. Nous parlons de chaos "apparent" car, comme nous l'avons vu plus haut, ce n'est pas l'instinct, pris isolément, qui est désordonné. Le chaos surgit plutôt quand les instincts sont mis en présence les uns des autres. La raison a donc pour but d'équilibrer les forces instinctuelles contradictoires qui, autrement, s'entre-déchireraient³⁰.

Comment la raison effectue-t-elle ce contrôle? A cette question, Nietzsche apporte une réponse très originale. Il fut l'un des premiers à qualifier le contrôle des instincts par la raison de "sublimation".

Qu'est-ce qui se passe quand un instinct est sublimé par la raison? Pour l'expliquer, prenons l'exemple de l'instinct sexuel. Nietzsche explique que l'énergie de cet instinct peut être canalisée en une activité spirituelle créatrice, au lieu d'être satisfaite par les voies habituelles.

La sublimation consiste-t-elle alors simplement en une substitution d'un instinct à un autre? Sublimer signifie-t-il utiliser l'énergie d'un instinct à une autre fin que la sienne? Sublimer signifie-t-il encore annuler, refouler l'énergie d'un instinct pour en laisser parler un autre? Non point. Quel que soit l'instinct qui parle, c'est toujours la même volonté de puissance qui s'exprime par lui. Il n'y a donc point substitution d'un instinct à un autre, mais simple changement d'appellation du

30 Nietzsche écrit dans The Will To Power p. 506-07 no. 966:

"In contrast to the animal, man cultivated an abundance of contrary drives and impulses within himself: thanks to this synthesis, he his master of the earth. (...). Indeed, where the plant "man" shows himself strongest one finds instincts that conflict powerfully (...), but are controlled".

même instinct fondamental qu'est la volonté de puissance: et dans l'instinct sexuel, et dans l'activité créatrice qui le remplace, un seul but: la puissance. Instinct sexuel et activité créatrice sont deux expressions de la même volonté de puissance, deux expressions--non identiques dans leur formulation--mais équivalentes manifestant le même désir de dominer. Il n'y a donc pas non plus utilisation de l'énergie d'un instinct à une autre fin que la sienne puisque, dans chaque instinct, le désir, l'aspiration est la même: dominer. Il n'y a donc pas, enfin, annulation ou refoulement d'énergie, puisque c'est toujours la même énergie primitive, la volonté de puissance, qui, ne pouvant emprunter tel chemin, en emprunte un autre.

Il n'y a, en résumé, ni perte d'énergie, ni changement d'objectif de l'énergie, quand s'effectue la sublimation d'un instinct par la raison³¹. Qu'il importe, d'autre part, d'"employer l'énergie de nos instincts à notre service, cela se révèle primordial: "Il faut dominer les passions et non point les affaiblir ou les extirper! Plus grande est la maîtrise de la volonté, plus on peut accorder de liberté aux passions"³².

31 C.f. Walter Kaufmann, Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton University Press, New Jersey, 1968, p. 220 à 222 pour discussions sur ce problème.

32 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 272 no. 474 (WP, p. 492 no. 933); c.f. aussi T.I, p. 292 à 296 no. 223 (WP, p. 191-92-93 no. 351); dans The Will To Power, p. 207 no. 384-385, il écrit:

"Overcoming of the affects?--No, if what is implied is their weakening and extirpation. But employing them into service: which may also mean subjecting them to a protracted tyranny (not only as an individual, but as a community, race, etc.). At last they are confidently granted freedom again: they love us as good servants and go voluntarily wherever our best interests lie.

Moral intolerance is an expression of weakness in a man: he is afraid of his own "immorality", he must deny his strongest drives because he does not yet know how to employ them. Thus the most fruitful regions of the earth remain uncultivated the longest:--the force is lacking that could here become master" .

Le concept de sublimation accentue, d'autre part, la différence entre Nietzsche et Rousseau, comme prédicateur du retour à la nature. La sublimation des instincts défendue par Nietzsche s'oppose radicalement à cet abandon romantique à la nature et aux sentiments, prôné par Rousseau. Dans le premier cas, raison et instincts sont considérés comme également essentiels à la véritable maîtrise de soi. Rousseau, au contraire, voyait entre raison et sentiments (ou instincts) une contradiction irréconciliable. Pour résoudre son problème, il dévalorisa la raison au profit du sentiment. Nietzsche, pour sa part, s'est toujours opposé à ce sentimentalisme de mauvais aloi. Mais ne voulant pas non plus tomber dans l'extrême contraire du rationalisme, il résolut le conflit en élaborant sa très subtile théorie de la sublimation: "La grandeur du caractère ne consiste pas à ne point avoir ces passions,--il faut au contraire les posséder au plus haut degré: mais les tenir en laisse"³³.

Comment expliquer, après ce qui précède, cette déclaration de Nietzsche proclamant que "le génie réside dans l'instinct" et que "l'on agit avec perfection seulement lorsque l'on agit instinctivement"³⁴?

33 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 247 no. 443 (WP, p. 490 no. 928)

34 Nietzsche écrit dans The Will To Power, p. 243 no. 440:

"Genius resides in instinct; goodness likewise. One acts perfectly only when one acts instinctively. Even from the viewpoint of morality, all conscious thinking is merely tentative, usually the reverse of morality. Scientific integrity is always ruptured when the thinker begins to reason: try the experiment of putting the wisest men on the most delicate scales by making them talk about morality--

It could be proved that all conscious thinking would also show a far lower standard of morality than the thinking of the same man when it is directed by his instincts".

Que faut-il penser d'un texte aussi équivoque qui réclame à mots couverts un "retour" à l'instinct? Nietzsche contredirait-il ce qu'il affirmait plus haut au sujet de la raison? Non point. Mais il faut savoir interpréter ce texte dans l'optique nitzschéenne. Ici le mot instinct doit être entendu dans le sens d'instinct sublimé. Or l'instinct sublimé peut être compris à son tour dans le sens du mot latin "virtu".

Quand Nietzsche affirme que l'homme le plus parfait agit "instinctivement", il entend par là que l'homme le plus parfait est celui qui a su découvrir ses instincts et canaliser leur puissance à son propre profit grâce à sa raison; il entend par là que le travail de la raison sur les instincts chaotiques n'a pas été sans lutte, sans difficulté, mais que l'ordre est à présent rétabli; il entend par là que l'homme le plus parfait n'a plus qu'à suivre ses instincts puisque ceux-ci ne peuvent se tromper et sont à présent en harmonie (il est certain alors que les instincts ne pourront aller contre son intérêt); il entend par là que l'homme le plus parfait a redécouvert une seconde nature, celle de ses instincts sublimés, et que c'est avec joie et aisance, à présent, qu'il subit leur harmonieuse tyrannie.

Peut-on parler alors de "retour" à l'instinct dans le cas de Nietzsche par comparaison avec le "retour" à la nature et au sentiment de Rousseau? A vrai dire, le mot "retour" n'est pas très approprié dans le cas de Nietzsche. Ce qu'il souhaite, ce n'est pas un "retour" à l'instinct non sublimé, mais une "soumission" à l'instinct sublimé par la raison. Ce n'est pas un "retour" à l'avant, au chaos, que Nietzsche réclame, mais une découverte de l'après,

l'après d'une longue lutte: "L'homme arrive à la nature après une longue lutte--il ne fait jamais un "retour"... La nature: cela veut dire oser être immoral comme la nature"³⁵.

D'autre part, si on y regarde de près, on constate que dans la proclamation de Nietzsche: "Le génie réside dans l'instinct", la raison, comme volonté la plus haute de maîtriser et d'harmoniser le chaos des instincts n'est nullement visée, mais que c'est, une fois de plus, la conscience, au sens classique de ce terme, que Nietzsche fustige.

Ce qu'il nous faut retenir, en définitive, c'est l'effort de Nietzsche pour redonner à l'instinct la place qu'on lui avait enlevée. D'où la grande importance de sa théorie de la sublimation. Cette théorie implique en effet une réelle acceptation du corps, des sens et des instincts. Bien plus, elle leur confère une dignité que jusque là la plupart des philosophes lui avait refusée. Ce ne sont pas les sens qui nous trompent, mais la raison qui se trompe sur les sens, aurait pu dire Nietzsche. Pourquoi prétendrions-nous à la suprématie inviolable de la raison sur les instincts, puisque raison et instincts sont deux pôles équivalents d'un même pathos: la volonté de puissance? Pourquoi et au nom de quoi répudierions-nous les instincts et nous priverions-nous de leur puissance? La raison ne peut être pleinement raisonnable sans les instincts, ni les instincts pleinement en harmonie sans la raison.

35 F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.II, p. 232 no. 428 (WP, p. 73 no. 120)

CHAPITRE IV

LE DIONYSIEN ET LE TROUPEAU

Le moment est venu de faire le portrait de l'homme du "oui" total ou dionysien, cet homme qui a su découvrir son instinct dominant et lui obéir sans réserve.

A quoi ressemble cet homme qui seul est capable d'atteindre à la plus grande maîtrise de soi et qui, par voie de conséquence, peut dominer les êtres et les choses qui l'entourent? A quoi ressemble ce "surhomme" de l'humanité--car il s'agit bien de lui--même si Nietzsche le qualifie à présent de dionysien, de fort, de maître? Quelles sont les qualités spéciales de cet homme idéal dont Nietzsche n'a cessé de rêver tout au long de sa vie? Quels sont les rapports de cet homme exceptionnel avec la société qui l'entoure? Quelles sont les conditions, les circonstances qui favorisent sa croissance ou qui militent contre elle? Enfin, cet homme est-il vraiment nécessaire ou seulement utile à la société? Autant de questions auxquelles nous allons tenter de répondre dans les pages qui vont suivre.

1. Portrait du Dionysien.

Nietzsche a lui-même dressé le portrait du dionysien ou grand homme, comme il le nomme aussi. Il se résume ainsi: a) Le grand homme est l'homme du grand style. Il possède une largeur d'esprit exceptionnelle: il sait analyser avec circonspection toutes les situations qui se présentent à lui, tout en étant capable de prévoir les multiples conséquences de ses actes; b) Si le grand homme possède une largeur de vue aussi exceptionnelle, c'est que, avant tout, il est essentiellement un être auto-suffisant: il ne craint ni l'opinion des gens qui l'entourent ni d'être seul à soutenir ses idées. L'incommunicabilité et l'inaccessibilité sont les manifestations principales de son auto-suffisance¹.

Deux qualités majeures distinguent donc le grand homme: sa largeur d'esprit et son auto-suffisance.

1 Friedrich Nietzsche, dans The Will To Power, trad. Walter Kaufmann & R.J. Hollindale, Vintage Books, New York, 1967, écrit:

"A great man--a man whom nature has constructed and invented in the grand style--what is he?

First: there is a long logic in all of his activity, hard to survey because of its length, and consequently misleading; he has the ability to extend his will across great stretches of his life and to despise and reject everything petty about him, including even the fairest, "divinest" things in the world.

Secondly: he is colder, harder, less hesitating, and without fear of "opinion"; he lacks the virtues that accompany respect and "respectability", and altogether everything that is part of the "virtue of the herd". If he cannot lead, he goes alone; then it can happen that he may snarl at some things he meets on his way.

Third: he wants no "sympathetic" heart, but servants, tools; in his intercourse with men he is always intent on making something out of them. He knows he is incommunicable: he finds it tasteless to be familiar; and when one thinks he is, he usually is not. When not speaking to himself, he wears a mask. He rather lies than tells the truth: it requires more spirit and will. There is a solitude within him that is inaccessible to praise or blame, his own justice that is beyond appeal", p. 505 no. 962

a) Sa largeur d'esprit.

Le grand homme possède une vision lointaine des choses, due à une largeur d'esprit et à une lucidité tout à fait exceptionnelles. Parce qu'il a une vue à long terme des choses, il réagit avec lenteur; c'est un homme de réflexion qui se méfie des déclarations spontanées et des décisions rapides prises sous le coup d'une passion incontrôlée². Parce qu'il y met le temps nécessaire, ses décisions sont fermes et irrévocables: il sait où il s'en va et les conséquences que peuvent entraîner ses choix dans l'avenir.

Le grand homme possède non seulement une vision lointaine des événements, mais il possède encore une vision profonde de la nature humaine: il voit l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire ni Dieu, ni diable, ni bête, mais homme faillible et perfectible. Cette connaissance de l'homme ne le rend toutefois ni désabusé, ni compatissant envers l'homme, mais plus fort et plus fier encore. Il ne connaît pas la "pitié" pour l'homme, même s'il sait combien l'homme est souvent faible et méprisable. Font partie de cette race supérieure "ceux qui peuvent songer à l'homme, en réduisant quelque peu sa valeur, sans qu'ils se sentent par là diminués et affaiblis"³. Voir l'homme tel qu'il est, c'est par conséquent retirer à l'homme son "essence" divine pour le rendre à sa "nature" d'homme faillible et perfectible; c'est aimer l'homme dans sa faiblesse même au lieu de la lui reprocher.

2 C.f. F. Nietzsche, The Will To Power, p. 520 no. 1003 et aussi p. 486 no. 918

3 Idem, La Volonté de Puissance, trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1941, T.I, p. 53 no. 10 (WP, p. 38-39 no. 55)

b) Son auto-suffisance.

En somme ce qui caractérise l'homme supérieur, c'est surtout son auto-suffisance: il ne doit rien à personne, il se doit tout à lui-même; il n'est au service de personne, mais les autres sont à son service. Cette auto-suffisance de l'homme supérieur se manifeste de plusieurs façons.

D'abord par son égoïsme. Pour Nietzsche, l'égoïsme est la marque véritable d'un grand homme. Seuls les faibles sont altruistes parce qu'ils ont peur de souffrir. Ils camouflent leur lâcheté sous des principes moraux du genre: "Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse à toi-même". C'est, en déduit Nietzsche, une façon détournée de se protéger soi-même, c'est être faussement égoïste; si je laisse l'autre en paix, il me laissera en paix; ce n'est pas du tout l'"amour du prochain" qui me motive, mais le peur des représailles. De tels principes moraux encouragent l'hypocrisie et le mensonge, la haine secrète et le ressentiment. Ils sont le fruit d'un esprit malsain et décadent.

L'homme supérieur, parce qu'il possède un esprit sain et ascendant, est le plus égoïste des hommes et il est fier de l'être: il ne craint personne et recherche partout son propre intérêt qui est d'obéir à son instinct fondamental: dominer. Il fait donc des êtres et des choses qui l'entourent ses serviteurs et ses instruments.

Il n'y a rien de plus grave que de manquer d'égoïsme, continue Nietzsche, car l'égoïsme est la base essentielle d'un véritable amour de soi et du respect que les autres nous portent: nul ne peut exiger des autres le respect qu'il ne se porte pas d'abord à lui-même.

L'auto-suffisance du grand homme se manifeste d'autre part par son incommunicabilité. Comment, d'une part, un homme d'une telle envergure pourrait-il être compris par ceux qui le servent? Il leur est trop supérieur. Comment, d'autre part, pourrait-il s'abaisser à leur expliquer son mystère? Il lui suffit de s'auto-contempler, tel un Narcisse se mirant dans les eaux profondes d'un lac immobile...

Et s'il condescend, à l'occasion, à s'attarder à quelque mortel, combien ce dernier ne doit-il pas s'en flatter puisque le dionysien "honore en choisissant, en admettant, en faisant confiance"⁴. Condescendre est le seul geste de communication que l'homme supérieur consent à poser. Tout autre geste ne pourrait être que faiblesse, que compassion envers l'homme, que pitié pour sa condition misérable. Pourtant, l'homme supérieur ne souffre pas de cette situation, puisqu'il se veut incommunicable. Tel est son destin.

L'auto-suffisance de l'homme supérieur s'exprime en outre par sa grande solitude. Comment pourrait-il en être autrement? Puisque nul n'est apte à le comprendre et puisque, d'ailleurs, il ne tient pas à se faire comprendre. Il se retrouve seul et solitaire⁵. Considérant la communication comme un acte de faiblesse, il préfère souvent taire la vérité plutôt que de la voir violer par des oreilles indignes ou indiscrètes. Revêtu d'un masque, il laisse à sa suite l'image d'un être inaccessible et lointain, d'un être d'une autre espèce et d'un autre ordre...

4 F. Nietzsche écrit dans The Will To Power:

"He honors by choosing, by admitting, by trusting", p. 520 no. 1003

5 Idem, ibid.: "He is always in his own company, whether he deals with books, men, or landscapes", p. 520 no. 1003

Que le dionysien soit par conséquent un être sceptique et incroyant, cela s'explique assez facilement⁶. Pour Nietzsche, toute croyance est signe de faiblesse et de fanatisme: c'est penser que l'on est le seul à posséder la vérité, bien plus, c'est penser qu'il n'y a qu'une seule vérité. A cela, on le sait, Nietzsche s'est toujours opposé.

Le fanatisme témoigne d'un manque de largeur d'esprit et de distancement envers les événements. Le fanatisme est indigne d'un véritable dionysien. Il conduit à la négation des opinions contraires à la sienne, au point de vouloir anéantir ceux qui les prônent. C'est la voie royale de l'anarchie.

L'homme supérieur est tout le contraire d'un anarchiste. Qu'il dédaigne l'opinion des autres ne signifie pas qu'il veuille détruire les autres. Le grand homme est bien au-delà d'une passion aussi vile. Il n'a pas de temps à perdre à prouver son point de vue, à s'expliquer ou à réformer les moeurs. Il va son chemin, seul, délivré de toute passion de vengeance ou de destruction. Il est son propre monument. Il est son propre code moral.

⁶ Nietzsche écrit dans The Will To Power, p. 505-06 no. 963:

"The great man is necessarily a skeptic (which is not to say that he has to appear to be one), provided that greatness consists in this: to will something great and the means to it. Freedom from any kind of conviction is part of the strength of his will. Thus it accords with that "enlightened" despotism exercised by every great passion. Such a passion takes the intellect into its service; it has the courage even for unholy means; it removes scruples; it permit itself convictions, it even needs them, but it does not submit to them. The need for faith, for anything unconditional in Yes and No, is a proof of weakness; all weakness is weakness of will. The man of faith, the believer, is necessarily a small type of man. Hence "freedom of spirit", i.e. unbelief as an instinct (is a precondition of greatness)".

L'anarchiste au contraire demeure au stage de la passion vulgaire. Il veut imposer sa façon de penser à tout le monde et à tout prix: il refuse tout code moral et n'en possède aucun.

Ce qui résulte de l'incroyance et du scepticisme du grand homme, c'est un amour du hasard, de la fatalité, du destin: c'est l'amor fati. Il y a plus de courage, selon Nietzsche, à accepter le non-sens des choses qu'à vouloir leur imposer un sens à tout prix--un sens qui n'est, en somme, qu'une croyance de plus. Amor fati. Et c'est ici peut-être que la définition du grand homme comme homme du "oui" total prend toute sa force. Car accepter le non-sens des choses, c'est accepter que les choses soient telles qu'elles sont, c'est accepter que les choses demeurent comme elles sont, c'est accepter le pour et le contre des événements sans restriction aucune.

On reconnaît enfin le dionysien à son esprit dominateur et conquérant. Né pour gouverner, il possède tous les attributs d'un chef et les allures d'un maître. C'est pour cette raison qu'il ne craint pas l'opinion des autres. Il sait où il s'en va, ce qu'il a à faire et comment il doit le faire. Nul ne peut lui dicter sa conduite et il n'a à répondre de ses actes devant personne. Comment d'ailleurs pourrait-il mesurer la valeur de ses actions à l'échelle de valeurs du commun des mortels, lui qui leur est supérieur en tout? Il est sa propre loi, sa propre norme. Mais cette certitude qu'il possède, il l'a chèrement acquise par une auto-discipline, une maîtrise de soi très sévère. Il est allé à la dure école de l'obéissance car pour savoir commander, il faut savoir obéir.

2. Portrait du Troupeau.

A l'homme ascendant, au dionysien, au grand homme, s'oppose ce que Nietzsche appelle le troupeau, c'est-à-dire la masse des hommes serviles et faibles aux instincts décadents. Nous allons à présent esquisser le portrait de cette masse ainsi que des hommes qui la constituent.

Nietzsche distingue trois espèces d'instinct de décadence, la première touchant le troupeau (ou individus décadents pris comme groupe), les deux autres se rapportant à l'individu décadent lui-même:

- 1) L'instinct de troupeau dirigé contre les forts et les indépendants;
- 2) l'instinct de celui qui souffre et du déshérité dirigé contre les heureux;
- 3) l'instinct du médiocre dirigé contre les exceptions⁷.

Ce qui frappe d'abord dans la description de ces trois instincts de décadence, c'est leur caractère négatif et destructeur: ils se "dirigent contre", ils n'affirment rien, mais au contraire ils veulent détruire. En y regardant de plus près, on réalise et on doit conclure que dans cette volonté même de destruction, les êtres décadents expriment leur volonté de puissance: s'ils veulent détruire les forts, les heureux, les exceptions, c'est pour les remplacer, pour dominer à leur place.

C'est en ce sens que Nietzsche a soutenu que les instincts ascendants et les instincts décadents étaient issus de la même volonté de puissance. Le désir de puissance est le désir fondamental en l'homme, quelle que soit la manière dont ce désir s'exprime.

⁷ F. Nietzsche, La Volonté de Puissance, T.I, p. 240 no. 178 (WP, p. 156 no. 274)

Traçons à présent le portrait de l'homme décadent.

a) Sa dépendance.

Par opposition à l'une des qualités majeures de l'homme fort, son auto-suffisance, nous parlerons de la dépendance de l'homme faible. Cette dépendance s'exprime de plusieurs façons.

D'abord dans la façon dont l'homme décadent se définit lui-même. C'est toujours par opposition au fort et contre le fort que le faible s'évalue lui-même et qu'il établit son système de valeurs. Ainsi qualifiera-t-il de "mauvaises" les vertus du fort (égoïsme, esprit de domination, auto-suffisance) et prônera-t-il en retour les vertus affaiblissantes telles que la pitié, l'altruisme, l'égalité, la soumission, la non-violence, l'amour du prochain, etc...

Cette attitude négativiste est née du ressentiment du faible contre le fort qui le domine. Envieux de la puissance du fort et désireux de la lui arracher, il développe un esprit de vengeance: détruire le fort qui le maintient en esclavage, telle devient son ambition secrète.

Mais comment détrôner un maître aussi puissant? Contre la puissance du fort, une seule arme est disponible aux faibles: se regrouper:

C'est un fait que les opprimés, les inférieurs, toute la grande masse des esclaves et des demi esclaves veulent arriver à la puissance
Premier degré: ils se libèrent,--ils se dégagent, en imagination d'abord, ils se reconnaissent les uns les autres, ils s'imposent⁸.

Regroupés en troupeau, les êtres faibles et médiocres sont investis d'une

8 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 202 no. 153 (WP, p. 126 no. 215)

puissance nouvelle qui force les maîtres à s'incliner car "les forts et les plus heureux sont faibles, lorsqu'ils ont contre eux les instincts de troupeau organisés, la pusillanimité des faibles et le grand nombre"⁹. Les forts ont d'autre part une constitution trop complexe et trop fragile pour résister très longtemps à une opposition aussi massive¹⁰. D'où la rareté des êtres exceptionnels puisque, ironiquement, les mêmes conditions qui favorisent leur apparition provoquent d'autre part leur déchéance. (En effet, les êtres forts ne peuvent apparaître que là où règne une très forte opposition du troupeau, mais c'est cette même opposition qui risque à tous moments de miner la puissance du fort et de l'anéantir).

b) Son besoin de croyance.

Par opposition à l'homme fort et ascendant qui est son propre code moral, et qui, de ce fait, est au-delà de toute croyance, l'homme faible et décadent manifeste sa dépendance en ce qu'il a besoin qu'on lui impose un code moral ou une croyance: le troupeau doit, pour vivre, avoir foi en quelque chose; mais il doit d'autre part ignorer que cette croyance n'est qu'une pure fiction, comme le sont toutes les croyances. C'est à partir de cette constatation que Nietzsche a pu conclure qu'il sera toujours nécessaire qu'existent des lois, des codes moraux et des religions. Ces structures sociales, explique-t-il, empêchent le faible de sombrer dans le désespoir et par suite de s'auto-détruire. Si on lui enlevait ses croyances,

9 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 110 no. 324 (WP, p. 364 no. 685)

10 Contre l'évolutionisme de Darwin et l'idée de progrès, Nietzsche a toujours soutenu que "la sélection ne se faisait pas en faveur des exceptions et des hasards heureux", mais en faveur des individus moyens et médiocres ayant moins de chance d'être détruits vu leur constitution robuste; c.f. VP, T.II, no. 322-323-324 (WP, no. 684-685)

si même il apprenait que toute croyance n'est que "fiction", il ne pourrait résister à ce choc et serait encore moins capable, pour combattre son désespoir, de se construire son propre code moral. Le faible est un être dépendant qui a besoin des autres, de la masse et des croyances populaires pour survivre. Il ne se sent heureux que parmi la foule de ses semblables et de ses égaux, d'où sa croyance instinctive dans le principe d'égalité: "Au centre la crainte cesse; on n'y est seul avec rien et personne; il n'y a point de place pour le malentendu; là il y a égalité"¹¹. Le principe d'égalité encourage l'uniformisation des droits et privilèges, il confère à tout individu une valeur unique et irremplaçable, il fait égaliser devant Dieu l'homme médiocre à l'homme exceptionnel, il favorise, de ce fait, la masse des individus moyens contre les êtres supérieurs, il protège la foule contre les êtres a-sociaux, tant ceux d'en-haut que ceux d'en-bas, mais il va ainsi, conclut Nietzsche contre la survie d'une espèce forte, car accorder l'égalité à tous les individus, c'est laisser sous-entendre que tous les individus sont également nécessaires, au même titre, non simplement pour l'opposition qu'ils peuvent apporter dans un ensemble, mais pour eux-mêmes.

Or "l'espèce ne peut subsister que par des sacrifices d'hommes"¹². C'est pourquoi, "si l'on place les individus au même niveau, on met l'espèce en question et on favorise une pratique qui aboutit à la ruine de l'espèce" puisqu'il n'est plus permis de sacrifier personne. Or, considéré

11 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 269 no. 207 (WP, p.159 no. 280)

12 Idem, ibid., T.I, p. 198 no. 151 (WP, p. 141 no. 246)

par rapport à l'espèce, l'individu pour Nietzsche ne pèse pas bien lourd dans la balance, surtout s'il s'agit d'un déshérité: "Pour la prospérité de l'espèce, il est indifférent qu'un individu quelconque se sacrifie"¹³. Nietzsche va même jusqu'à déclarer: "Pour l'espèce, il est nécessaire que le mal-venu, le faible, le dégénéré périssent"¹⁴. (En lisant ce qui précède, il est facile de comprendre comment on a pu faire passer Nietzsche comme le philosophe officiel du IIIe Reich).

Mais plus profondément encore, si Nietzsche dénonce le principe d'égalité, c'est que ce dernier prend pour acquis que l'instinct de conservation est l'instinct fondamental en l'homme alors que, rétorque Nietzsche, l'instinct de conservation, loin d'être l'instinct fondamental, n'est qu'une expression particulière du véritable instinct fondamental: la volonté de puissance. Ce que désire l'homme, avant tout, ce n'est pas se conserver, mais dominer: c'est en dominant qu'il se conserve. La conservation n'est pas un but mais une conséquence de l'acte de dominer.

La solidarité des faibles entre eux entrave la sélection et exprime:

L'égoïsme collectif des faibles qui devine que si tous veillent les uns sur les autres, chacun sera conservé le plus longtemps... Si l'on ne considère pas un pareil état d'esprit comme le comble de l'immoralité, comme un attentat à la vie, on fait partie de ce ramassis de malades et on en a les instincts... Le véritable amour des hommes exige le sacrifice au bien de l'espèce,--il est dur, il est fait de victoires sur soi-même, parce qu'il a besoin du sacrifice humain¹⁵.

Mais l'être supérieur parce qu'il a une vue à long terme ne craint pas le sacrifice de sa personne: il voit bien au-delà de l'instant présent et fugitif.

13 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 199 no. 151 (WP, p. 142 no. 246)

14 Idem, ibid., T.I, p. 199 no. 151 (WP, p. 142 no. 246)

15 Idem, ibid., T.I, p. 200 no. 151 (WP, p. 142 no. 246)

c) Sa pauvreté intérieure.

Contrairement à l'homme fort qui agit de l'intérieur, qui est une plénitude qui se dépense, qui donne toujours plus qu'il ne reçoit, l'homme faible, lui, réagit aux stimulus extérieurs, il ne prend jamais les devants, toujours sur la défensive, il attend qu'on le provoque pour réagir. C'est un être influençable et maléable qui reçoit toujours et n'a jamais rien à donner puisqu'il ne possède rien en propre.

C'est pour cette raison que Nietzsche affirme que les faibles "appauvrissent, rapetissent, défigurent tout ce qu'ils touchent: ils affaiblissent leur entourage"¹⁶. Comme des parasites, ils vivent non seulement aux dépens des autres, mais ils leur arrachent peu à peu toute leur substance et les font mourir. C'est une autre façon pour les faibles de s'imposer peu à peu et de parvenir à la puissance. Mais fatalité¹⁷ ou hasard, à cela, ni l'être ascendant, ni l'être décadent n'y peuvent rien changer: pas plus que le fort ne peut s'empêcher de donner, le faible ne peut s'empêcher de recevoir: on est tel que l'on naît...

16 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 117 no. 77 (WP, p. 119 no. 203)

17 Le fatalisme de Nietzsche n'est toutefois pas le fatalisme d'impuissance qui avouerait que l'homme ne peut rien changer aux choses parce que "quelqu'un" l'a voulu ainsi. C'est bien plus un fatalisme dont l'homme se rend maître par sa volonté de puissance: on est tel que l'on naît, bien sûr, et l'on n'y peut rien changer, mais par contre, grâce à volonté de puissance, l'homme non seulement accepte mais veut et désire que les choses soient telles qu'elles sont et pas autrement: "Comme si cela ne dépendait pas de nous que tout aille bien--comme si c'était notre droit de laisser aller les choses comme elles vont: l'individu n'étant qu'un mode de la réalité absolue", VP, T.I, p. 208 no. 157 (WP, p. 140 no. 243)

d) Son étroitesse d'esprit.

Par opposition à l'auto-suffisance du fort nous avons parlé de la dépendance du faible dans sa façon de se définir, dans son besoin de croyance et dans sa pauvreté intérieure. Un autre trait distingue l'homme décadent de l'homme ascendant. Cette dernière caractéristique renvoie au présupposé de base de Nietzsche à savoir qu'en toutes choses, qu'en toutes situations, il faut accepter et comprendre la nécessité de la complémentarité des éléments différents. Or de cela, l'homme décadent est incapable. C'est pourquoi nous parlerons de son étroitesse d'esprit par opposition à la faculté de distancement de l'homme ascendant :

Qu'est ce qui est médiocre chez l'homme-type? De ne pas comprendre que le revers des choses est nécessaire, et de combattre les inconvénients comme si l'on pouvait s'en passer; de ne pas vouloir accepter une chose avec l'autre; de vouloir effacer le caractère typique d'une chose, d'une condition, d'une époque, d'une personne, en n'approuvant qu'une partie de ses qualités et en voulant supprimer les autres. Les "souhaits" des médiocres, c'est précisément ce que nous combattons, nous autres: l'idéal considéré comme quelque chose à quoi l'on enlève son côté nuisible, méchant, dangereux, problématique, destructeur. Nous possédons la conviction contraire: chaque fois que l'homme grandit, le revers de ses qualités doit grandir également¹⁸.

Homme à la vue courte, incapable de prendre ses distances devant les évènements, tel est l'homme dégénéré et médiocre. Comment d'ailleurs pourrait-il prendre ses distances? Celui qui n'est pas capable d'atteindre à la maîtrise de soi n'est préoccupé que par la satisfaction immédiate de ses passions désordonnées. Il n'a ni assez de patience, ni assez de puissance pour s'astreindre à une oeuvre à long terme dont il ne verrait pas les résultats immédiats.

18 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 273 no. 475
(WP, p. 470 no. 881)

3. Distinction entre l'homme ascendant et l'homme décadent.

Nous venons de dresser le portrait de l'homme ascendant et de l'homme décadent, énumérant pour l'un et l'autre leurs caractéristiques principales. Mais plus profondément, qu'est-ce qui fait que certains hommes sont des êtres ascendants et d'autres des êtres décadents?

a) La quantité de force héritée.

Certains hommes naissent avec une plus grande quantité de force que d'autres. C'est pourquoi, la formule "on ne devient que ce que l'on est" pourrait tout aussi bien se dire "on ne devient que ce que l'on a hérité":

L'idée de l'homme fort et de l'homme faible se réduit à ceci que, dans le premier cas, une grande quantité de force est transmise par héritage--alors l'homme est une totalité: dans le second cas c'est une quantité petite encore--(héritage insuffisant, dilapidation de l'héritage). La faiblesse peut être un phénomène primordial: "quantité petite encore"; ou un phénomène final: alors il n'y a plus de force¹⁹.

Si pour sa part la force ne peut être qu'héritée, la faiblesse, par contre peut être soit héritée, soit acquise: je peux naître avec une quantité moindre de force (ce à quoi je ne peux rien changer) ou je peux dilapider, gaspiller la quantité de force dont j'ai hérité (ce que j'aurais pu éviter si j'avais eu plus de courage: "L'épuisement peut être acquis; il peut être transmis par hérédité,--dans les deux cas il transforme la nature des choses"²⁰.

19 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 123 no. 81 (WP, p. 459 no. 863)

20 Idem, ibid., T.I, p. 117 no. 77 (WP, p. 30 no. 48)

b) Le contrôle des instincts.

Ce qui distingue, entre autre, les êtres ascendants des êtres décadents, c'est leur façon de traiter les instincts:

La multiplicité et la désagrégation des instincts, l'absence d'un système qui les unisse les uns aux autres aboutit à la "faiblesse de volonté"; la coordination de ces instincts sous la domination d'un seul aboutit à la "volonté forte";--dans le premier cas c'est l'oscillation et le manque d'équilibre; dans le second la précision et la clarté²¹.

L'être fort possède une grande maîtrise de soi ce qui fait qu'il peut établir un équilibre harmonieux entre ses instincts grâce à ce que nous avons précédemment appelé la "sublimation" des multiples instincts sous l'instinct dominant. Pour sa part, l'être faible est incapable d'un tel contrôle. Il lui est impossible de sublimer ses divers instincts sous un seul et d'utiliser leur puissance à son profit. Il laisse plutôt régner l'anarchie et le désordre entre ses passions: se livrant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, jamais à aucune pleinement, mais à toutes indifféremment. Il en résulte un être flou et maléable, sans grande puissance, prêt à succomber aux moindres tentations, incapable de se décider ou de tenir fermement à une décision, en somme un être irresponsable.

21 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 122 no. 80 (WP, p. 28 no. 46)

4. Causes de l'affaiblissement des forts et de la domination des faibles.

Plusieurs causes peuvent entraîner l'affaiblissement, le dépérissement, la dégénération de l'homme fort. Nietzsche signale d'abord des causes physiques (la mal nutrition, la précocité érotique, l'alcoolisme), puis des causes morales (la lâcheté, l'irresponsabilité, la pitié). Et ce n'est pas sans tristesse que Nietzsche souligne qu'il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus. Car, indépendamment des difficultés extérieures qui empêchent en partie l'apparition de grands hommes (telles par exemple l'opposition du troupeau contre les êtres exceptionnels, ou la vulnérabilité du fort due à sa constitution complexe et fragile), la plus grande entrave à l'apparition d'hommes forts est souvent la lâcheté de certains devant l'exigence de la tâche d'être un grand homme. Combien n'abandonnent-ils pas en route trouvant trop ardue, trop rude ce corps à coeur intérieur, cette lutte incessante de soi contre soi, trouvant inutile et fol cet appel des sommets profonds où les gouffres s'élèvent à la gorge des soleils arides.

Et que dire de la pitié pour l'homme, cette tentation la plus insinuante et la plus insinueuse qui soit, celle qui pousse à s'apitoyer sur le sort des faibles, celle qui porte à vouloir les prendre en charge et à vouloir leur garantir un sort meilleur. Voilà, selon Nietzsche, la pire des tentations de l'homme fort, celle qui souvent le fait succomber car les faibles ont l'art d'attirer la pitié, leurs larmes sont leur plus bel atout. Ils savent bien pleurer et bien souffrir, c'est leur plus grande force, leur arme la plus raffinée contre les forts au coeur fragile.

A leur propos, Nietzsche consacre plusieurs pages²². Pourquoi les faibles sont-ils victorieux?, se demande-t-il. A cette question, plusieurs réponses sont possibles:

Les malades et les faibles sont plus compatissants et plus humains.

(...)

Les malades et les faibles ont pour eux la fascination, ils sont plus intéressants que les bien portants.

(...)

Il y a aussi la femme qui, parce qu'elle est faible, enseigne la pitié à l'homme.

(...)

Il y a encore la civilisation qui va en augmentant. Elle apporte nécessairement avec elle l'augmentation des éléments morbides, la psycho-névrose et la criminalité.

(...)

Il y a enfin le brouillamini social, conséquence de la Révolution, de l'établissement des droits égaux, de la superstition de l'égalité entre les hommes²³.

D'où il résulte que "dans de pareilles circonstances, il appartient nécessairement aux médiocres de maintenir l'équilibre"²⁴, c'est-à-dire à cette classe moyenne ni assez vile pour être qualifiée de populace, ni assez brillante pour être considérée comme aristocrate. "Une haute culture ne peut s'édifier que sur un terrain vaste, sur une médiocrité bien portante et fortement consolidée"²⁵. La domination des faibles, des médiocres est nécessaire non seulement pour des raisons d'équilibre social (au centre les grandes passions se résorbent et finissent par se ressembler, c'est-à-dire par n'être que des passions quelconques inoffensives pour les autres), mais encore et surtout pour des raisons d'économie: la domination des forts

22 C.f. F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 194 à 200 no. 389 (WP, p. 460 à 463 no. 864)

23 Idem, ibid., T.II, p.194 à 196 no. 389 (WP, p. 460-61 no. 864)

24 Idem, ibid., T.II, p. 197 no. 389 (WP, p. 461 no. 864)

25 Idem, ibid., T.II, p. 198 no. 389 (WP, p. 462 no. 864)

coûte trop cher à l'espèce humaine, c'est pourquoi la domination des faibles s'impose pour des raisons de survivance de l'espèce. En effet, les grands hommes coûtent cher à l'humanité, l'élévation de leur type met en jeu la survivance de l'espèce. Or, on le sait, rien ne doit contrecarrer la survivance de l'espèce: l'espèce est primordiale. Il en va de l'homme lui-même de préserver l'espèce humaine. Pour cette raison, toute catégorie particulière d'hommes doit disparaître au profit de l'espèce "homme" plus universelle et plus durable. Le grand homme sait combien peu vaut l'individu comparé à l'espèce, mais cette connaissance, loin de l'affliger, le grandit encore parce qu'il accepte et désire qu'il en soit ainsi. Ils savent, ces grands hommes, que la préservation de l'espèce exige qu'à leur tour les faibles dominant afin de permettre à l'humanité de récupérer ses forces:

Réflexion.--Il est insensé de se figurer que toute cette victoire des valeurs pourrait être anti-biologique: il faut chercher à l'expliquer par un intérêt vital pour le maintien du type "homme", fût-ce par cette méthode de prépondérance des faibles et des déshérités. Dans d'autres cas l'homme n'existerait peut-être plus?--

Problème--L'élévation du type est dangereuse pour la conservation de l'espèce. Pourquoi?--

L'expérience de l'histoire montre que les races fortes se déciment réciproquement: par les guerres, les désirs de puissance, les aventures, les fortes passions, le gaspillage--(on ne capitalise plus de forces et il se forme des troubles intellectuels par une tension exagérée). Leur existence est coûteuse, bref--elles s'usent les unes les autres. Viennent alors de grandes périodes de profond abattement et de relâchement: toutes les grandes époques se payent... Les forts deviennent ainsi plus faibles, plus indécis, plus absurdes que la moyenne des faibles.

Les races fortes sont des races prodigues. La "durée" par elle-même n'aurait aucune espèce de valeur, on préférerait que l'espèce eût une existence plus courte; ce qui signifie que l'homme, considéré comme addition de forces, gagnerait ainsi une plus grande quantité de domination sur les choses, si cela se passait de telle ou telle façon... Nous nous trouvons devant un problème de l'économie²⁶.

26 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 199-200 no.389 (WP, p. 462 no. 864)

5. Nécessité des forts et des faibles.

Malgré l'allure peu reluisante des êtres décadents, malgré leur attitude négativiste, malgré leur apparente inutilité, Nietzsche, conséquent avec son présupposé de base, s'est appliqué à démontrer leur égale nécessité. Les êtres décadents sont aussi indispensables et nécessaires que les êtres ascendants: les uns sans les autres sont impensables.

"Il faut considérer l'espèce inférieure comme une base sur laquelle une espèce supérieure peut édifier sa propre tâche--une base nécessaire à sa croissance"²⁷. Ainsi le troupeau est-il aussi nécessaire à l'apparition de l'homme fort, du solitaire, que le solitaire à la conservation du troupeau. Toutefois, il faut toujours garder en mémoire que troupeau et individu sont deux réalités opposées et qui doivent le demeurer pour que l'une et l'autre persistent. Tenter un rapprochement entre ces deux entités, c'est leur enlever, à l'une et à l'autre, leur essence. C'est pourquoi, toute tentative de rapprochement doit être évitée à tout prix: l'élargissement du fossé qui les sépare est même fort souhaitable:

A considérer les choses de très haut, tous deux sont nécessaires; nécessaire aussi leur antagonisme. Et il n'y a rien de plus répréhensible que de souhaiter la venue d'un troisième type qui se développerait des deux autres. (...). Il faut développer davantage encore ce qui est typique et creuser toujours plus profondément le gouffre.

Dans les deux cas il y a dégénérescence: lorsque le troupeau s'empare des qualités des êtres solitaires et ceux-ci des qualités du troupeau,--bref, lorsqu'ils se rapprochent²⁸.

27 F. Nietzsche, op. cit., T.I, p. 54 no. 12 (WP, p. 479 no. 901)

28 Idem, ibid., T.II, p. 206 no. 394 (WP, p. 473 no. 886)

Si, d'une part, le troupeau est nécessaire à l'apparition de l'homme fort, si, d'autre part, il faut éviter un rapprochement entre les deux et même encourager un écart de plus en plus grand, c'est donc sous-entendre que plus le troupeau est fort dans sa médiocrité, plus les êtres forts auxquels il s'oppose devront devenir puissants pour le dominer; c'est à cette seule condition que pourra éclore une haute culture.

Notons, en terminant, qu'en ce qui concerne la nécessité des grands hommes, Nietzsche souligne qu'ils ne sont pas nécessaires en raison de leur utilité ou des effets qu'ils produisent sur la masse, mais pour ce qu'ils sont en eux-mêmes:

Apprécier la valeur d'un homme, selon qu'il est utile ou nuisible à l'humanité, cela a le même sens, ni plus ni moins, que d'évaluer une oeuvre d'art d'après l'effet qu'elle fait. Mais de la sorte on ne touche nullement à la valeur d'un homme par rapport à d'autres hommes. L'évaluation morale, en tant qu'elle est sociale, mesure absolument l'homme d'après ses effets sur ses semblables. Un homme possédant son goût propre, enveloppé et caché par sa solitude, ne pouvant ni se communiquer ni communiquer avec les autres, -- un homme nondéterminé, donc un homme d'une espèce supérieure et, en tous les cas, d'une autre espèce: comment voudriez-vous l'évaluer, alors que vous ne pouvez ni le connaître, ni le comparer aux autres?²⁹

Que la nécessité de l'existence du dionysien comme de celle du troupeau soit à présent justifiée, cela ne fait plus de doute.

Mais maintenant que tous les dés de l'idéal nitzschéen sont jetés, à nous de lui dire un "oui" inconditionnel ou de le rejeter tout aussi radicalement pour incohérence...

29 F. Nietzsche, op. cit., T.II, p. 227 no. 424 (WP, p. 469 no. 877) c.f. aussi The Will To Power, p. 468-69 no. 876-877

CONCLUSION

Ce que nous aura apporté cette étude de Nietzsche ne s'évalue pas en quelques pages... Et que nous ne soyons encore qu'à l'orée de la pensée nitzschéenne, nous le reconnaissons volontiers. Sous le verbe souvent trop éloquent, sous la parole souvent trop métaphorique se cache une profondeur de pensée qui se laisse parfois difficilement saisir.

Mais du moins pouvons-nous à présent saisir l'importance de la notion d'instinct dans la philosophie de Nietzsche et pouvons-nous présenter combien le débat mériterait qu'on le poursuive.

Il serait, par exemple, d'un extrême intérêt et même fort souhaitable que l'on puisse comparer cette étude avec une analyse de la notion d'instinct dans l'oeuvre définitive de Nietzsche. Des études comparatives entre Nietzsche et des psychologues de renom, relatives à la notion d'instinct, pourraient devenir d'un grand intérêt pour savoir si l'hypothèse de Nietzsche: "La volonté de puissance est l'instinct fondamental en l'homme", est, ou non, plausible pour expliquer le comportement humain. Comment ne pas songer en outre à des études plus spécialisées qui traiteraient, par exemple, de l'instinct esthétique et de la conception de l'art de Nietzsche; de l'instinct du troupeau et de la conception de la société chez Nietzsche; de la volonté de puissance comme instinct de conservation: individu ou espèce, problème de survivance.

A vrai dire, cet essai pourrait servir d'introduction à des études très différentes et très diversifiées puisque nous n'y avons, en somme, qu'isolé la notion d'instinct, cherchant à préciser quel sens elle avait

dans les notes de travail de Nietzsche et ne nous préoccupant pas, puisque ce n'était pas notre but, d'établir de relations entre ce concept et d'autres tout aussi importants dans la philosophie de Nietzsche.

Avons-nous seulement pénétré dans l'univers de Nietzsche? lui, qui toujours plus ou moins a écrit pour ses lecteurs futurs, pour ces parfaits lecteurs, ces lecteurs dionysiens, amalgames étranges de brutalité et de raffinement, de force et de faiblesse, ces êtres à la fois instinctuels et rationnels, dont il rêvait sans doute durant ses longues promenades solitaires.

Toutes les voies nous étaient permises. Il suffisait de se présenter avec une âme encore vierge, innocente, s'il se peut faire, de tous préjugés et de tout esprit faussement critique.

Car à vrai dire, Nietzsche ne s'étudie pas, il se vit. Son style aphoristique lui ressemble et c'est presque lui faire affront que de tenter de le résumer en quelques pages, que de tenter de le rendre logique, que de tenter de l'expliquer en concepts clairs et précis, lui qui toute sa vie s'est élevé contre cette méthode abusive du langage.

Nul essai ne remplacera la lecture de Nietzsche.

C'est même le trahir, je le reconnais à présent que de ne pas, ceci dit, mettre sur le champ un point final à cet écrit.

BIBLIOGRAPHIE

Danto, Arthur C., Nietzsche as Philosopher, The Macmillan Company, New York, 1965, 250 p.

Analyse critique de la pensée de Nietzsche sur la morale et sur la religion.

Granier, Jean, Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche, Editions du Seuil, Paris, 1966, 651 p.

Etude critique de la notion de Vérité dans la philosophie de Nietzsche, notion qui remet en question la certitude sur laquelle s'était édifiée la réflexion philosophique: à savoir, l'identité de l'Etre et de l'Idéal et la croyance en une harmonie préétablie du Bien et de la connaissance humaine. Contient une bibliographie des oeuvres de Nietzsche.

Kaufmann, Walter, Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton University Press, Princeton, 1968, x-524 p.

Analyse critique de la philosophie de Nietzsche dans son ensemble. L'auteur retrace la genèse de la pensée nitzschéenne qu'il situe par rapport à d'autres philosophes. Contient une biographie et une bibliographie complète des oeuvres de Nietzsche.

Morel, Georges, Nietzsche, création et métamorphoses, Tome IIIe d'une trilogie, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.

Résumé et étude critique de toutes les oeuvres de Nietzsche et des thèmes principaux de sa pensée. Le plus récent et le plus exhaustif des travaux sur Nietzsche.

Nietzsche, Friedrich, La Volonté de Puissance, trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris, 2 vol., T.I, 345 p., T.II, 318 p., 1941.

Notes de travail de Nietzsche.

-----, The Will To Power, trad. Walter Kaufmann et R.J. Hollindale, Vintage Books, New York, 1968, 575 p.

Notes de travail de Nietzsche.

APPENDICE

Index du mot "instinct" dans la traduction française de La Volonté de Puissance:

- Instinct allemand & Kant p. 80 no. 34 T.I
- Instinct animaux p. 69 no. 26 T.I
- Instinct anti-hellénique & décadence p. 307 no. 232 T.I
- Instinct anti-scientifique p. 342 no. 258 T.I
- Instinct aristocratique vs instinct du troupeau p. 289 no. 215 T.I
- Instinct chrétien & âme p. 274 no. 212 T.I
- Instinct dominant & artiste p. 168 no. 369 T.II
& chasteté chez l'artiste p. 166 no. 367 T.II
& domination des autres instincts p. 259 no. 198 T.I
- Instinct esthétique & jugement esthétique p. 146 no. 356 T.II
& jugement instinctif p. 147 no. 356 T.II
& sélection p. 107 no. 323 T.II
& tragique p. 175 no. 374 T.II
- Instinct féminin p. 261 no. 198 T.I
- Instinct fondamental p. 94 no. 311 T.II
& condition d'existence p. 265 no. 205 T.I
& connaissance p. 224 no. 168 T.I
du chrétien p. 193 no. 144 T.I
& épuisement p. 128 no. 86 T.I
& humanité p. 126 no. 85 T.I
& idéal chrétien p. 159 no. 107 T.I
& morale p. 49 no. 10 T.I
& perfection p. 158 no. 361 T.II
& pessimisme p. 58 no. 14 T.I
& pessimisme p. 61 no. 16 T.I
& santé p. 287 no. 218 T.I
& société p. 213 no. 403 T.II
& vie p. 240 no. 170 T.I
& vie p. 268 no. 466 T.II
- Instinct français p. 92 no. 50 T.I

- Instinct grec & culture p. 311 no. 233 T.I
& décadence p. 313 no. 235 T.I
& Pyrrhon p. 322 no. 240 T.I
- Instinct guerrier & christianisme p. 192 no. 143 T.I
- Instinct héroïque & christianisme p. 205 no. 155 T.I
- Instinct juif & christianisme p. 160 no. 108 T.I
p. 169 no. 118 T.I
p. 172 no. 120 T.I
p. 176 no. 125 T.I
- Instinct moral & action p. 226 no. 168 T.I
- Instinct naturel & amour de l'humanité p. 247 no. 185 T.I
& christianisme p. 202 no. 153 T.I
& société p. 81 no. 36 T.I
- Instincts nobles & christianisme p. 214 no. 161 T.I
- Instinct sexuel p. 92 no. 308 T.II
& christianisme p. 136 no. 89 T.I
& christianisme-modernité p. 85 no. 41 T.I
& plénitude p. 157 no. 361 T.II
- Instinct social & nihilisme p. 37 no. 3 T.I
& troupeau p. 36 no. 3 T.I
- Instincts vitaux p. 40 no. 282 T.II
& christianisme p. 185 no. 135 T.I
& christianisme p. 141 no. 354 T.II
& Darwin p. 207 no. 157 T.I
& santé p. 151 no. 358 T.II

- Instinct comme loi p. 282 no. 217 T.I
- Instinct comme volonté de puissance p. 287 no. 218 T.I

- Instinct d'auto-destruction p. 51 no. 10 T.I
- Instinct de bonheur & christianisme p. 204 no. 154 T.I
& nihilisme p. 37 no. 3 T.I
- Instinct de communauté & christianisme p. 204 no. 155 T.I
& morale p. 252 no. 191 T.I
- Instinct de connaissance p. 225 no. 168 T.I
& vérité p. 225 no. 168 T.I
- Instinct de conservation p. 55 no. 289 A T.II
& altruisme p. 301 no. 227 T.I
& christianisme p. 159 no. 107 T.I
& christianisme p. 217 no. 409 T.II
& décadence p. 120 no. 78 T.I
& égoïsme p. 302 no. 227 T.I
& morale p. 267 no. 205 T.I
& volonté de puissance p. 127 no. 338 T.II
- Instinct de crainte p. 210 no. 400 T.II
- Instinct de décadence p. 227 no. 168 T.I
p. 240 no. 178 T.I
& morale p. 226 no. 168 T.I
& morale p. 344 no. 259 T.I
& volonté de puissance p. 345 no. 259 T.I
- Instinct de destruction & christianisme p. 145 no. 96 T.I
- Instinct de désagrégation & décadence p. 279 no. 215 T.I
- Instinct de domination p. 260 no. 198 T.I
& égoïsme p. 205 no. 155 T.I
- Instinct de Nietzsche p. 26 no. 3 T.I
- Instinct de Platon p. 181 no. 130 T.I
- Instinct de Pyrrhon p. 321 no. 240 T.I
- Instinct de ressentiment p. 294 no. 223 T.I
p. 301 no. 227 T.I
- Instinct de solidarité & décadence p. 328 no. 245 T.I
- Instinct de Spinoza p. 48 no. 10 T.I

- Instinct de vengeance p. 68 no. 25 T.I
& altruisme p. 301 no. 227 T.I
& justice p. 121 no. 333 T.II
& responsabilité p. 275 no. 212 T.I
- Instinct de vérité p. 337 no. 255 T.I
& vie p. 36 no. 280 D T.II
- Instinct des dominants p. 204 no. 155 T.I
- Instinct des réformateurs p. 194 no. 146 T.I
- Instinct du troupeau p. 340 no. 256 T.I
& christianisme p. 203 no. 153 T.I
& Darwin p. 110 no. 324 T.II
& décadence p. 276 no. 476 T.II
& égalité p. 266 no. 205 T.I
& égalité p. 268 no. 207 T.I
& égalité p. 245 no. 441 T.II
& égoïsme p. 205 no. 155 T.I
& idéal p. 239 no. 433 T.II
& individu p. 138 no. 354 T.II
& morale p. 240 no. 178 T.I
& représentants du troupeau p. 139 no. 354 T.II
& vertu p. 237 no. 431 T.II
vs les forts p. 205 no. 394 T.II
vs les forts p. 206 no. 395 T.II
vs les forts p. 207 no. 395 T.II
vs instincts aristocratiques p. 289 no. 215 T.I
& volonté p. 93 no. 309 T.II

- Instinct et Art & amour p. 162 no. 364 T.II
 & musique p. 105 no. 66 T.I
 & sens p. 145 no. 355 T.II
 & tragique p. 161 no. 363 T.II
 & Wagner p. 99 no. 62 T.I
 & Wagner p. 100 no. 63 T.I
- Instinct et Automatisme p. 225 no. 168 T.I
- Instinct et Causalité p. 77 no. 298 T.II
- Instinct et Conscience p. 325 no. 243 T.I
 p. 13 no. 264 T.II
 p. 97 no. 314 T.II
 & automatisme p. 89 no. 46 T.I
 & perfection p. 324 no. 242 T.I
- Instinct et Contradiction p. 297 no. 224 T.I
- Instinct et Décadence p. 113 no. 75 T.I
 p. 195 no. 389 T.II
 p. 196 no. 389 T.II
 p. 255 no. 455 T.II
 & alcoolisme p. 124 no. 82 T.I
 & coordination-désagrégation des instincts p. 122
 no. 80 T.I
 & homme p. 231 no. 170 T.I
 & raison p. 328 no. 246 T.I
- Instinct et Dialectique & conscience-raison p. 326 no. 244 T.I
 & Socrate p. 314 no. 235 T.I
 & Socrate-intelligence p. 315 no. 236 T.I
 & Socrate-logique p. 316 no. 237 T.I
 & Socrate-raison p. 317 no. 237 T.I
- Instinct et Discipline p. 326 no. 243 T.I
- Instinct et Egoïsme p. 246 no. 185 T.I
 p. 139 no. 354 T.II
 p. 141 no. 354 T.II
 p. 254 no. 454 T.II
 & altruïsme p. 223 no. 167 T.I
 & altruïsme p. 300 no. 227 T.I
 & altruïsme p. 130 no. 341 T.II
 & individualisme p. 125 no. 337 T.II
 & socialisme p. 125 no. 337 T.II
- Instinct et Femme p. 261 no. 198 T.I

- Instinct et Finance p. 198 no. 389 T.II
- Instinct et Guerre p. 285 no. 217 T.I
 p. 122 no. 334 T.II
 & christianisme p. 253 no. 453 T.II
- Instinct et Humanité p. 252 no. 190 T.I
 & conservation de l'espèce p. 200 no. 390 T.II
- Instinct et Justice & criminel p. 118 no. 331 T.II
 & criminel p. 119 no. 331 T.II
- Instinct et Modernité p. 68 no. 25 T.I
 p. 94-95 no. 56 T.I
 & inconscience p. 91 no. 48 T.I
 & volonté de tradition p. 90 no. 47 T.I
- Instinct et Morale p. 70 no. 26 T.I
 p. 246 no. 184 T.I
 p. 262 no. 199 T.I
 p. 284 no. 217 T.I
 p. 54 no. 288 T.II
 p. 218 no. 411 T.II
 p. 220 no. 415 T.II
 & conscience p. 226 no. 168 T.I
 & décadence p. 290 no. 220 T.I
 & immoralité p. 234 no. 428 T.II
 & nature p. 282 no. 217 T.I
 & nature p. 208 no. 158 T.I
 & Rousseau p. 77 no. 30 T.I
- Instinct et Puissance p. 143 no. 354 T.II
- Instinct et Religion p. 278 no. 480 T.II
 & christianisme p. 159 no. 106 T.I
 & christianisme p. 161 no. 108 T.I
 & christianisme p. 172 no. 119 T.I
 & christianisme p. 189 no. 140 T.I
 & christianisme p. 140 no. 354 T.II
 & christianisme p. 141 no. 354 T.II
 & christianisme-nihilisme p. 183 no. 133 T.I
 & décadence p. 200 no. 151 T.I
 & égoïsme p. 200 no. 151 T.I
 & égoïsme p. 141 no. 354 T.II
- Instinct et Science p. 324 no. 242 T.I
 p. 198 no. 389 T.II

- Instinct et Société p. 216 no. 408 T.II
 & égalité p. 208 no. 397 T.II
 & Grecs-Socrate p. 320 no. 239 T.I
- Instinct et Spontanéité dans l'action p. 339 no. 256 T.I
- Instinct et Sublimation p. 293 no. 223 T.I
 p. 294 no. 223 T.I
 p. 90 no. 305 T.II
 p. 219 no. 412 T.II
 & décadence p. 121 no. 79 T.I
- Instinct et Utilité p. 24 no. 272 T.II
- Instinct et Vertu p. 230 no. 426 T.II
- Instinct et Vie p. 262 no. 199 T.I
 & affirmation-négation p. 294 no. 223 T.I
 & décadence p. 222 no. 167 C T.I
 & pessimisme p. 59 no. 14 T.I
 & protection de la vie p. 90 no. 46 T.I
 & tragique p. 161 no. 363 T.II
- Instinct et Volonté & Schopenhauer p. 84 no. 39 T.I

- activité instinctive p. 184 no. 134 T.I
 adversaire instinctif (Mozart vs Beethoven) p. 104 no. 65 T.I
 aversion instinctive p. 176 no. 127 T.I
 bien-être instinctif p. 246 no. 185 T.I
 choix instinctif p. 51 no. 10 T.I
 contrainte instinctive p. 51 no. 10 T.I
 enrégimentement instinctif p. 128 no. 339 T.II
 force instinctive p. 325 no. 243 T.I
 jugement instinctif p. 147 no. 356 T.II
 morale instinctive p. 227 no. 168 T.I
 pensée instinctive p. 160 no. 108 T.I
- chercher instinctivement p. 70 no. 26 T.I
 chercher instinctivement p. 133 no. 346 T.II
 chercher instinctivement p. 252 no. 450 T.II
 choisir instinctivement p. 133 no. 346 T.II
 déplaire instinctivement p.146 no. 356 T.II
 faire instinctivement p.225 no. 420 T.II
 se défendre instinctivement p. 88 no. 44 T.I
 se poser en égal instinctivement p.125 no. 337 T.II
 sembler...être instinctivement p. 240 no. 179 T.I

Equilibre des instincts & Socrate p. 321 no. 239 T.I

Passion & castratisme moral p. 285 no. 217 T.I
 & conservation-augmentation de la puissance p. 212 no. 402 T.II
 & décadence p. 95 no. 57 T.I
 & décadence p. 96 no. 57 T.I
 & dialectique-logique-Socrate p. 316 no. 236 T.I
 & dialectique-Socrate p. 318 no. 238 T.I
 & grande impulsion p. 227 no. 423 T.II
 & grande passion p. 103 no. 65 T.I
 & grande passion non brisée-Rousseau p. 77 no. 30 T.I
 & grande passion-artistes p. 167 no. 368 T.II
 & guerre p. 134 no. 348 T.II
 & modernité p. 85 no. 41 T.I
 & nihilisme p. 63 no. 19 T.I
 & passion dominante p. 121 no. 79 T.I
 & passion dominante-intellectualité p. 267 no. 206 T.I
 & raison p. 291 no. 221 T.I
 & réciprocité des passions p. 122 no. 79 T.I
 & société p. 114 no. 327 T.II
 & société p. 115 no. 327 T.II
 & société p. 215 no. 407 T.II
 & sublimation-sens p. 120 no. 79 T.I
 & sublimation p. 292 no. 222 T.I
 & sublimation p. 247 no. 443 T.II
 & sublimation p. 271 no. 469 T.II
 & sublimation p. 272 no. 474 T.II
 & utilité p. 135 no. 351 T.II
 & volonté de puissance p. 143 no. 354 T.II
 & volonté de puissance comme passion p. 81 no. 302 T.II

Sublimation p. 314 no. 235 T.I

Sûreté d'instinct et discipline p. 89 no. 46 T.I
 et discipline-perfection p. 313 no. 235 T.I

SOMMAIRE DE

La notion d'instinct dans la philosophie de Friedrich Nietzsche¹

Quelle est la nature de l'instinct chez Nietzsche et comment, par cette notion, remet-il en question les concepts classiques de conscience et de raison? Tel est le sujet de cette thèse. Pour ce faire nous avons étudié les notes de travail de Nietzsche groupées sous le titre de La Volonté de Puissance.

Afin de bien situer la notion d'instinct par rapport à la pensée nitzschéenne, un aperçu de sa conception de la philosophie ainsi que de sa théorie de la connaissance précèdent la discussion sur la nature de l'instinct. Les portraits de l'homme ascendant et de l'homme décadent, mus par des instincts opposés, permettent de voir, en pratique, l'effet des instincts chez l'homme.

La volonté de puissance est l'instinct le plus fondamental en l'homme. C'est lui qui est à la base du comportement humain et qui l'explique. Ainsi l'homme est-il une aspiration à dominer, à s'accroître et à s'auto-dépasser sans cesse. Ce désir de puissance se manifeste de façons différentes chez l'homme ascendant ou dionysien et chez l'homme décadent ou individu du troupeau, le premier étant mû par des instincts d'ascension, le second par des instincts de décadence. Ces deux types d'homme se différencient par leur quantité de puissance héritée et par le contrôle qu'ils exercent sur leurs instincts ou sublimation.

¹ Marie Vachon, thèse de maîtrise présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, 1972, x-89 p.

SOMMAIRE

En qualifiant l'instinct d'infaillible et d'énergie aspirant à la puissance et la conscience de simple moyen de communication devant sans doute un jour être remplacée par un automatisme parfait, Nietzsche transforme l'équation socratique de "conscience=vertu=bonheur" par celle de "instinct=vertu=puissance".