

Nietzsche

Volonté de vie et volonté de puissance

Vincent Stanek

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Schopenhauer et Nietzsche ont tous deux placé la volonté au cœur de leur pensée, le premier sous forme de « volonté de vie » [*Wille zum Leben*], le second, de « volonté de puissance » [*Wille zur Macht*]. La proximité apparente des deux expressions invite d'elle-même à une confrontation, et ce d'autant que Nietzsche a été un lecteur fervent de Schopenhauer avant de s'en faire le critique intraitable. Mais de sérieuses difficultés semblent grever d'emblée notre projet : en effet, tandis que la volonté de vie figure au cœur d'une œuvre publiée — le *Monde comme volonté et comme représentation* —, c'est dans les *Fragments posthumes* que se trouvent les réflexions les plus nourries au sujet de la volonté de puissance. Il n'y a donc pas de *livre* intitulé « Volonté de puissance » édité par Nietzsche, l'ouvrage auquel ce titre a été donné se composant d'un assemblage de textes restés à l'état de manuscrits¹. Les passages de l'œuvre publiée se rapportant à la volonté de puissance figurent, pour l'essentiel, dans le *Zarathoustra* (1885), *Par-delà le bien et le mal* (1886), et la *Généalogie de la morale* (1887).

Sans entrer dans les raffinements exégétiques — tout à fait justifiés par ailleurs — du commentaire nietzschéen, il convient donc d'adopter une attitude de prudence quant au statut de la volonté de puissance. En nous appuyant sur les points les mieux établis par la tradition critique, nous essaierons de montrer qu'en dépit de différences notables qui tiennent à leur logique propre, les pensées de Nietzsche et de Schopenhauer rencontrent un certain nombre de difficultés similaires (que chacun résout à sa façon)

¹ Il s'agit de : *La volonté de puissance*, t. I et II, Paris, Gallimard, « Tel », 1995.

découlant d'une commune décision théorique : celle de sortir le concept de volonté du champ de la psychologie traditionnelle et de la morale pour lui donner une extension inédite.

I. La critique de la psychologie classique

Mais qu'entend-on exactement par volonté ? Schopenhauer comme Nietzsche doivent, avant de proposer une conception de la volonté de vie ou de la volonté de puissance, confronter leur propre doctrine de la volonté à celle que la tradition intellectualiste (celle de la scolastique et du kantisme) avait élaborée.

Chez Schopenhauer, la théorie de la volonté de vie se constitue ainsi par l'intermédiaire d'une vigoureuse critique de la conception intellectualiste (englobant, selon lui, à la fois la scolastique et la doctrine kantienne). Ces doctrines auraient en effet arbitrairement exagéré le rôle de l'intelligence dans les actes volontaires. Le reproche vaut pour le kantisme, qui, faisant de la volonté une « raison pratique » renoue, selon Schopenhauer, avec l'intellect pratique des scolastiques². La théorie kantienne de la volonté, avec son invraisemblable « impératif catégorique », monstre logique dissimulant assez mal une doctrine soumise à l'intérêt³, représente l'apogée de la tradition intellectualiste. Schopenhauer ne rejette pas la distinction entre volonté et intellect, mais renverse la hiérarchie couramment admise : l'élément premier, essentiel, et déterminant dans tout acte volontaire n'est pas l'intellect, mais la volonté, comprise comme impulsion [*Drang*], pulsion [*Trieb*], instinct [*Instinkt*] ou encore appétition [*Begierde*]. En toute décision, quand bien même nous croyons agir rationnellement, c'est toujours la volonté (à savoir une impulsion aveugle) qui nous pousse à agir. D'où le fait que seule l'action nous permet de déterminer ce que nous voulons vraiment : la volonté se constate après coup, une fois que j'ai agi, ou dans le moment où j'agis. Elle ne s'anticipe pas, ou seulement sur le mode tout à fait vague du futur antérieur (une fois l'action accomplie, je saurai ce que j'aurai voulu). Par suite, l'acteur est aussi spectateur de sa propre volonté : il y a en toute action, quelque chose qui est susceptible de surprendre mes calculs, ma décision⁴. A considérer cette critique de l'intelligence, on comprend que Schopenhauer se réfère souvent à l'*instinct*, en particulier à l'instinct

² *Le Monde comme volonté et comme représentation* (désormais abrégé en *MVR*), Paris, PUF, 1966, « Critique de la philosophie kantienne », p. 646. Sur ce rapprochement et ses limites, cf. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, p. 339.

³ Sur cette critique, cf. *MVR*, p. 658 ; sur la portée de cette critique, et sa postérité, voir Delbos, *op. cit.*, p. 294-95.

⁴ Cf. *MVR*, Suppl. XIX, p. 907 : « l'intellect reste tellement en dehors des résolutions [*Entscheidungen*] et des décisions [*Beschlüssen*] secrètes de la volonté, qu'il ne les apprend parfois que par surprise et en se mettant à les épier, comme s'il s'agissait d'une volonté étrangère ; il faut qu'il la prenne en flagrant délit pour deviner ses véritables intentions ».

animal⁵, pour mettre au jour l'efficace de la volonté dans sa pureté, puisque agir instinctivement consiste à agir sans préméditation, et donc sans que l'intellect vienne faire écran à la détermination de l'action par la volonté.

Quand Nietzsche à son tour met la pulsion au cœur de sa conception de la volonté, quand il fait de l'intelligence un simple instrument de l'instinct⁶, quand il décrit le travail de l'infraconscient, il emprunte donc une voie que Schopenhauer lui a ouverte⁷. Nietzsche s'avance cependant plus loin que Schopenhauer dans la critique systématique de la psychologie en dénonçant la croyance en l'unité de la volonté (unité d'un sujet voulant) qui la sous-tend⁸. Schopenhauer en serait resté à une conception encore naïve de la volonté :

« les philosophes ont l'habitude de parler de la volonté comme si c'était la chose du monde la mieux connue. Schopenhauer a même donné à entendre que la volonté était la seule chose qui nous fût vraiment connue, absolument connue⁹, sans que l'on en retranchât ou que l'on y ajoutât rien. Mais il me semble que Schopenhauer a procédé là aussi à la manière ordinaire des philosophes : il a tout simplement repris un *préjugé populaire* et l'a poussé à l'extrême. La volonté me semble être avant tout quelque chose de *complexe*, qui n'a d'unité que verbale, et c'est précisément dans l'unicité du terme que gît le préjugé populaire qui a surpris la vigilance toujours en défaut des philosophes »¹⁰.

Schopenhauer, comme le vulgaire, serait donc resté tributaire de la croyance en l'évidence de la volonté, liée à la représentation d'un sujet

⁵ Sur l'instinct animal, cf. *MVR*, Suppl. XXVII (« De l'instinct animal et de l'instinct d'industrie ») ; sur l'instinct sexuel, cf. *MVR*, Suppl. XLIV (« Métaphysique de l'amour sexuel » [*Metaphysik der Geschlechtsiebe*]).

⁶ *Aurore*, § 104, in *Œuvres*, I, Paris, R. Laffont, « Bouquins », 1993, p. 1031. Désormais, sauf pour les *Fragments posthumes*, toutes nos références à Nietzsche renvoient à cette édition, qui vaut essentiellement pour son caractère pratique et son index. L'édition la plus satisfaisante du point de vue scientifique est celle de G. Colli et M. Montinari, publiée chez De Gruyter et traduite en français chez Gallimard.

⁷ Voir *Par-delà le bien et le mal* (désormais abrégé en *PBM*), § 17, in *Œuvres*, II, p. 573.

⁸ Pour une étude plus détaillée de ce point, cf. P. Wotling, *La Pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Allia, 1999, pp. 17-58 (« la critique de la psychologie idéaliste »).

⁹ Sur ce point, Nietzsche est sans doute trop sévère. Certes, dans la première édition du *Monde*, Schopenhauer écrit encore que la volonté est « intimement, immédiatement, et mieux connue » que toute autre chose (*MVR*, § 21, p. 152), que sa connaissance n'est pas soumise à la forme de toute représentation (la dualité du sujet et de l'objet ; cf. *MVR*, § 22, p. 154). Mais il atténuera singulièrement ces déclarations dans la seconde édition : il insiste sur le fait que la connaissance de la volonté reste soumise à la dualité représentative, qu'elle n'est donc pas absolument immédiate (*MVR*, Suppl. XVIII, p. 892). On peut même mettre en évidence chez Schopenhauer une certaine méfiance à l'égard de l'introspection (voir la note, *MVR*, § 54, p. 354), une critique de la naïveté égologique (« le moi, voilà le point aveugle de la conscience... », *MVR*, p. 1237).

¹⁰ *PBM*, § 19, in *Œuvres*, II, p. 574.

unique, comme l'y incitait la « routine grammaticale »¹¹. Or, pour Nietzsche il faut maintenir :

- contre la croyance spontanée à la causalité de la volonté (la plus primitive des croyances dont dérive celle en un « esprit » et en un « moi »¹²), qu'« une pensée vient quand *elle* veut et non quand “je” veux »¹³, et que la prétendue causalité de la volonté n'est qu'un effet de surface, un symptôme d'un processus inconscient¹⁴ ;

- contre la croyance en la simplicité du sujet, que ce dernier est constitué d'une multiplicité d'instincts qui sont dans un rapport de lutte. Ce qui parvient à la conscience n'est donc que le résultat de la lutte des instincts pour la domination. Le « sujet » n'est donc qu'une fiction qui masque la multiplicité des instincts, structurés en une hiérarchie¹⁵.

La critique de Nietzsche met donc complètement à bas les croyances sur lesquelles s'était édifiée la psychologie traditionnelle, à tel point qu'on peut se demander ce qu'il reste de la « volonté » telle que cette dernière la concevait. A dire vrai, peu de chose, et c'est pourquoi Nietzsche se plaît à écrire à de nombreuses reprises que la « volonté n'existe pas », ou encore

¹¹ *PBM*, § 17, in *Œuvres*, II, p. 573.

¹² Sur la critique des trois « faits intérieurs » (la volonté, l'esprit, le moi), cf. *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », in *Œuvres*, II, p. 976.

¹³ *PBM*, § 17, in *Œuvres*, II, p. 573.

¹⁴ « Tout ce qui parvient à la conscience est le dernier maillon d'une chaîne, une conclusion. Qu'une pensée soit cause d'une autre pensée, c'est pure apparence. L'événement effectivement connexe se joue dans une zone inconsciente ; les séries et successions de sentiments, de pensées, etc... qui interviennent sont des symptômes de l'événement effectif » (*Fragments posthumes* – désormais abrégé en *FP* - , XII, I [61]. Le chiffre romain renvoie au tome de l'édition Gallimard des *Œuvres complètes*).

¹⁵ Sur l'idée de hiérarchie, cf. *FP*, XI, 40 [21]. On notera au passage que l'idée du corps comme structure hiérarchique de forces provient effectivement des lectures biologiques de Nietzsche (comme l'a bien montré B. Stiegler dans son *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, « Philosophies », 2001, p. 50 sq.), mais qu'elle trouve peut-être chez Schopenhauer ses prémisses : pour ce dernier en effet, le corps est une hiérarchie d'« Idées », et ne doit son statut d'organisme qu'à la domination des Idées supérieures sur les Idées inférieures : « l'organisme n'est pas un phénomène produit par l'activité combinée de ces forces, c'est-à-dire accidentellement, mais une Idée supérieure qui s'est soumise toutes les autres Idées par une *assimilation triomphante* [*überwältigende Assimilation*] [...] Il n'y a pas de victoire sans combat : comme l'idée supérieure [...] ne peut se produire qu'en triomphant des inférieures, et elle subit la résistance de celles-ci, qui, bien que réduites en servitude, aspirent toujours à manifester leur essence d'une façon indépendante et complète » (*MVR*, § 27, p. 193, trad. modifiée). Se trouvent donc ici esquissées deux idées chères à Nietzsche : que l'organisme est une multiplicité, et qu'en outre celle-ci est hiérarchiquement structurée par une relation de domination toujours susceptible d'être renversée.

qu'« il n'y a pas de volonté »¹⁶, ce par quoi il faut entendre non pas un rejet pur et simple du concept lui-même, mais celui de sa signification traditionnelle.

On se tromperait cependant sur la signification de la démarche de Nietzsche si on n'y voyait qu'une atomisation de la volonté en de multiples vouloirs partiels, comme si l'unité fictive de la volonté qu'avait instaurée la psychologie était simplement déplacée. L'atomisme psychologique, comme son parent scientifique d'ailleurs¹⁷, est une funeste erreur, qui fait ressurgir ce que Nietzsche veut précisément éviter : la croyance en une chose, en un substrat, un sujet dernier. Par conséquent, « point d'« atomes »-sujet »¹⁸. Pour autant que l'on puisse parler d'ontologie chez Nietzsche, il s'agit alors, selon l'expression de P. Montebello, d'une « ontologie de la relation », c'est-à-dire d'une pensée dans laquelle la multiplicité n'est pas celle de choses closes sur elles-mêmes, mais celle de *rappports de domination*. La plus petite unité chez Nietzsche, c'est donc l'antagonisme de deux instances opposées. Ainsi, les multiples instincts qui constituent le corps ne sont pas séparés les uns des autres, ils n'existent comme tels qu'en vertu de leur opposition mutuelle, dans un rapport de tension jamais résolu. On comprend alors pourquoi Nietzsche insiste sur la dimension *affective* qui se trouve à la racine de la volonté : « la volonté n'est pas seulement un complexe de sensations et de pensées, mais encore et surtout un état *affectif*, celui qui accompagne le commandement »¹⁹. Vouloir, c'est donc commander, et c'est faire l'épreuve du commandement, c'est-à-dire celle de la résistance de quelque chose (qui se plie, mais fait sentir sa soumission). Le fait qu'ordinairement je sois à la fois celui qui commande et ce qui se soumet ne doit pas nous conduire à « escamoter, en nous dupant nous-mêmes, ce dualisme au moyen de la notion synthétique du “moi” »²⁰ : « nous éprouvons dans notre obéissance, les sentiments de contrainte, de poussée, de pression, de résistance, de mouvement »²¹. La croyance au libre arbitre découle de l'oubli de cette dualité irréductible, d'une sorte d'ivresse de la puissance. De ce que je veux, il s'ensuit d'ordinaire une action, et la facilité avec laquelle j'agis me fait ainsi oublier que, pour agir, il a fallu *vaincre* une résistance.

Cette conception est d'une importance considérable pour toute la doctrine de Nietzsche, puisque dans la dernière période de sa pensée il fera très généralement de la volonté de puissance « non un être, non un devenir, mais un *pathos* », le « fait le plus élémentaire d'où ne fera que résulter un

¹⁶ P. Montebello donne toute une série d'occurrences dans son ouvrage *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, PUF, « Philosophies », 2001, p. 34. Cf. aussi *FP*, XIV, 14 [121].

¹⁷ « Et même votre atome, messieurs les mécanistes et physiciens, combien d'erreur, combien de psychologie rudimentaire y demeure encore ! » (*Crépuscule des idoles*, « les quatre grandes erreurs », § 3, in *Œuvres*, II, p. 976).

¹⁸ *FP*, XIII, 9 [98]. Sur la critique de l'atomisme psychique, cf. *PBM*, « Des préjugés des philosophes », § 12, p. 570.

¹⁹ *PBM*, « Des préjugés des philosophes », § 19, in *Œuvres*, II, p. 574.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

devenir, un “agir sur” »²². Ce n’est pas seulement la psychologie, mais encore la biologie nietzschéenne qui est imprégnée de cette pensée de la nature relationnelle de la volonté. Il y va de la multiplicité des organes comme de la multiplicité des instincts : l’organisme est « une mise en ordre [...] de milliers d’obéir [...] mais d’obéir qui résistent »²³. Ainsi peut-on étendre le concept de volonté (dans le sens que l’on vient de dire) à toute réalité vivante, et plus généralement — nous y reviendrons — à tout agir, à toute force : « la seule force qui existe est de même nature que celle de la volonté : un ordre donné à d’autres sujets, et suivant lequel ils se transforment »²⁴.

La conception nietzschéenne de la volonté de puissance comme multiplicité relationnelle permet de la distinguer radicalement de la volonté schopenhauerienne. En effet, quand Nietzsche parle de *la* volonté de puissance, celle-ci ne se rapporte pas aux « centres de domination », aux vouloirs subordonnés comme la volonté de Schopenhauer aux phénomènes qu’elle subsume. Chez Schopenhauer en effet, la volonté est en elle-même étrangère à toute multiplicité : elle est une, d’une unité qui n’a rien à voir avec celle que confère à la chose le principe d’individuation. Ce dernier, principe de l’unité, de la distinction et donc de la multiplicité des choses, opère grâce aux formes de la sensibilité, l’espace et le temps²⁵. Or ces dernières définissent de simples phénomènes — en langage schopenhauerien, de simples apparences²⁶. La chose en soi, la volonté, est étrangère au multiple²⁷. A l’inverse, chez Nietzsche, tout principe dominateur, et en général la volonté de puissance, ne tient son unité que de son appartenance au multiple : ce n’est que parce qu’elle tient le multiple sous sa domination qu’on peut éventuellement en parler au singulier. La pluralité n’est pas, comme chez Schopenhauer, l’indice d’une retombée de la chose en soi au niveau du simple phénomène. W. A. Kauffmann a donc quelques raisons de risquer le rapprochement entre la volonté de puissance et l’Absolu hégélien dans la mesure où Nietzsche comme Hegel, contrairement à Schopenhauer, « postulèrent une unique force fondamentale dont l’essence

²² *FP*, XI, 40 [61].

²³ *FP*, XI, 37 [4].

²⁴ *FP*, XI, 40 [42]. On notera la précision de la notation : l’ordre (c’est-à-dire la relation) n’est pas extérieur aux termes de la relation puisqu’il les transforme. Ceci est donc conforme à la maxime selon laquelle « il n’y a pas d’ « être en soi », ce sont les relations qui constituent des êtres » (*FP*, XIV, 14 [122]).

²⁵ Sur la question de l’individuation, *MVR*, § 23, p. 155.

²⁶ Sur l’assimilation du phénomène [*Erscheinung*] à l’apparence [*Schein*] et ses conséquences, cf. notre étude : *Le Monde comme volonté et comme représentation (livre I et II)*, Paris, Ellipses, 2002.

²⁷ Les choses sont, dans les faits, un peu plus compliquées. Il y a chez Schopenhauer deux types de multiplicités : celle des phénomènes et celle des « Idées ». Mais Schopenhauer n’a, de son propre aveu, jamais pu mener à son terme l’articulation de l’un et du multiple (voir la lettre à Frauenstädt du 21 août 1852, in *Correspondance complète*, trad. Ch. Jaedicke, Paris, Alive, 1996, p. 379 : « un problème que j’ai soulevé, mais que j’ai abandonné comme étant insoluble »).

propre consiste à se manifester de diverses manières et de créer le multiple — non pas *ex nihilo*, mais en le tirant d'elle-même »²⁸.

II. La volonté comme conservation ou dépassement de soi

Après nous être attardé sur la critique de la psychologie de la volonté, il reste encore à mettre au clair ce que signifie volonté *de vie* et volonté *de puissance*. La meilleure façon d'introduire notre propos est sans doute de se reporter à ce que Nietzsche lui-même a pu dire de l'opposition de ces deux concepts. On se reportera à cette fin au livre II (« Du dépassement de soi-même ») de *Ainsi parlait Zarathoustra* qui contient les premières occurrences de la volonté de puissance ainsi qu'une esquisse de débat avec Schopenhauer :

« Il n'a assurément pas touché la vérité, celui qui a lancé vers elle son mot "volonté d'existence" : cette volonté — il n'y en a pas !

En effet : ce qui n'est pas ne peut pas vouloir ; mais comment ce qui est dans l'existence pourrait-il encore vouloir l'existence ?

Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté : pourtant ce n'est pas la volonté de vie, mais — je te le dis — la volonté de puissance !

Il y a bien des choses que le vivant apprécie plus haut que la vie elle-même ; mais c'est dans les appréciations elles-mêmes que parle — la volonté de puissance²⁹ ! »

Il est très significatif de voir dans ce passage capital Nietzsche attribuer à Schopenhauer (puisque c'est de lui qu'il est question ici à mots voilés), un concept qui ne vient jamais sous sa plume : celui de « volonté d'existence » [*Wille zum Dasein*] — ce qui est malheureusement occulté par la plupart³⁰ des traductions françaises qui, ayant repéré l'allusion au *Monde*,

²⁸ Kauffman (W. A.), *Nietzsche : philosopher, psychologist, antichrist*, p. 208. Cité et traduit par J. Granier, in *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1966, p. 360. Sur le rapport entre la volonté de puissance, l'unité et le multiple, voir l'article de W. Müller-Lauter, « La pensée nietzchéenne de la volonté de puissance », in *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, textes réunis et préfacés par P. Wotling, trad. de J. Champeaux, Paris, Allia, 1998.

²⁹ « *Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom "Willen zum Dasein" : diesen Willen — giebt es nicht !*

Denn : was nicht ist, das kann nicht wollen ; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen !

Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille : aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich's dich — Wille zur Macht !

Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber ; doch aus dem Schätzen selber heraus redet — der Wille zur Macht ! » (Nous traduisons.)

³⁰ Celle des *Œuvres* chez R. Laffont (trad. H. Albert révisée par J. Lacoste), celle de M. de Gandillac chez Gallimard, celle de G. Bianquis chez Flammarion. Un exception : la traduction (partielle) de F. Guéry, in *Ainsi parla Zarathoustra*, Paris, Ellipses, 1999.

traduisent par « volonté de vie », ou « vouloir-vivre », comme si Nietzsche avait écrit ici « *Wille zum Leben* ». La méprise de Nietzsche est cependant riche d'enseignement, puisque le concept qu'il attribue à Schopenhauer reflète sa propre compréhension de la volonté de vie : elle n'est pour lui qu'une volonté d'existence, à savoir une simple tendance à l'autoconservation. Nietzsche avance deux arguments contre une telle volonté de vie.

Le premier est de type logique : la volonté de vie, comme volonté d'existence ne peut vouloir ce qu'elle a déjà (à savoir l'existence). Nietzsche critique ici la prétendue intentionnalité de la volonté *de* vie, « intentionnalité postiche, s'il est vrai que pour vouloir, il faut d'abord ... vivre³¹ ! » J. Granier, citant le § 349³² du *Gai savoir*, souligne alors que pour Nietzsche il n'y a pas de volonté *de* vie [*Wille zum Leben*] mais une volonté *de la* vie [*Wille des Lebens*] qui n'est autre que la volonté de puissance : la volonté n'est pas volonté de vie (puisqu'elle possède déjà cette vie), mais volonté de puissance, à savoir tendance au dépassement de soi-même, à l'intensification de la vie. On se gardera bien, cependant, d'interpréter cette tendance de la volonté à la puissance comme une relation entre deux termes extérieurs l'un à l'autre. Heidegger a donc raison de faire observer que « la puissance ne saurait être proposée comme le but de la volonté, comme si la puissance était quelque chose qui d'abord pût être posé en dehors de la volonté »³³. La puissance, c'est l'exercice de la volonté elle-même.

Cela nous conduit au second argument de Nietzsche, qui fait fond sur sa propre conception de la vie : à supposer que l'on admette quelque chose comme une volonté de vie, un « se-vouloir-soi-même » de la vie, on doit alors préciser que la vie elle-même n'est pas concevable comme une pure et simple répétition de soi : la vie est bien plutôt perpétuel dépassement de soi (d'où le titre du chapitre : « Du dépassement de soi-même », « *Selbstüberwindung* »), risque, goût pour l'aventure, c'est-à-dire *volonté de puissance*. Ainsi, la conception schopenhauerienne témoigne-t-elle d'une singulière mutilation de la vie, s'il est vrai que « vouloir se conserver soi-même, c'est l'expression d'un état de détresse, une restriction du véritable instinct fondamental de la vie qui tend à *l'élargissement de la puissance* et qui, fort de cette volonté, met souvent en question et sacrifie la conservation de soi »³⁴.

L'idée que la vie est dans son essence intensification aboutit à cette conclusion étonnante qu'il faut *aimer ses ennemis*, reprise très paradoxale de

³¹ J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1966, p. 388.

³² « La lutte pour l'existence n'est qu'une *exception*, une restriction momentanée de la volonté de la vie [*Lebenswillen*] ; la grande et la petite lutte tournent partout autour de la prépondérance, de la croissance, du développement et de la puissance, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie [*gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist*] » ; *Œuvres*, II, p. 214 (trad. modifiée).

³³ Heidegger, *Nietzsche*, I, Paris, Gallimard, p. 46.

³⁴ *Gai Savoir*, V, § 349, in *Œuvres*, II, p. 214.

la parole évangélique : en effet l'ennemi nous permet d'exercer notre puissance, de la déployer pour essayer de surmonter la résistance qu'il nous oppose. L'ennemi est un risque, donc une chance pour la volonté de puissance — sa chance consistant précisément à pouvoir se risquer. Ainsi Zarathoustra rend-il grâce à ses ennemis de pouvoir enfin jeter sa lance contre eux³⁵. Pour la même raison, il n'y a pas de meilleur ami que celui en qui je peux honorer un ennemi³⁶.

La douleur est, elle aussi, l'occasion d'intensifier la puissance³⁷. Sur ce point Nietzsche et Schopenhauer s'opposent radicalement. Pour le second, l'épreuve de la douleur offre la chance de renoncer complètement à l'affirmation de la volonté de vie³⁸, pour le premier, celle de porter la volonté de puissance à un niveau supérieur d'intensité. La démarche de Schopenhauer est régie par l'idéal ascétique, qui préconise de renoncer au vouloir pour éviter la douleur. A cela Nietzsche oppose un grief majeur : on ne voit pas comment la volonté pourrait renoncer à elle-même sauf, justement, en le voulant. Derrière l'abandon de la volonté se cache une volonté déguisée, une « volonté d'anéantissement, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie ; mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une *volonté* !... Et pour répéter encore en terminant ce que je disais au début : l'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne point vouloir du tout »³⁹. La volonté de Schopenhauer est

³⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra* (désormais abrégé en *ASZ*), II, « L'enfant au miroir », in *Œuvres*, II, p. 346-347. Notons au passage que, de ce point de vue, Schopenhauer est sans doute le meilleur ennemi de Nietzsche.

³⁶ *ASZ*, I, « De l'ami », in *Œuvres*, II, p. 325-326.

³⁷ Voir sur ce point les analyses convaincantes de B. Stiegler dans son *Nietzsche et la biologie* (Paris, PUF, 2001), qui montre bien, en s'appuyant sur les conceptions biologiques de Nietzsche, que la « grande santé » doit être pensée dans la perspective de « la corrélation et l'intensification mutuelle du souffrir et de l'agir que permet l'autorégulation » (p. 118). Cf. *FP*, X, 7 [95].

³⁸ « La souffrance est le moyen de purification seul capable, dans la plupart des cas, de sanctifier l'homme, c'est-à-dire de le ramener de la fausse voie de la volonté de vie. [...] Tout bien considéré, nous avons plus à espérer, pour notre salut et notre délivrance, de nos souffrances que de nos actions » (*MVR*, p. 1409, trad. modifiée). On remarquera que Nietzsche et Schopenhauer critiquent tous deux le stoïcisme au motif qu'il nous rend *insensible* à la souffrance : c'est donc se priver de la voie vers la rédemption par le renoncement (pour Schopenhauer) ou de la source même de l'exaltation de la volonté de puissance (Cf. *Parerga et Paralipomena, Sur la religion*, « Affirmation et négation de la volonté de vivre, trad. Dietrich, Paris, Alcan, 1907, p. 171 : « le stoïcisme qui défie le sort est évidemment une bonne cuirasse contre les maux de la vie, utile pour mieux supporter le présent ; mais il est opposé au salut véritable, car il enduret le cœur. Comment celui-ci devrait-il s'améliorer par la souffrance si, revêtu d'une enveloppe de pierre, il ne la ressent pas ? »). Reste qu'à la différence de Schopenhauer, Nietzsche ne conçoit pas la souffrance comme un passage nécessaire vers le salut, mais comme l'élément même dans lequel baigne son idéal d'une vie forte. Sur la critique du stoïcisme chez Nietzsche, cf. *Gai Savoir*, § 326, in *Œuvres*, II, p. 190.

³⁹ *Généalogie de la morale*, III, « Quel est le sens des idéaux ascétiques », § 28, in *Œuvres*, II, p. 889.

donc le modèle même de l'instinct nihiliste qui, fatigué de la vie, incapable de l'endurer, préfère déguiser la faiblesse de sa volonté sous les idéaux ascétiques, eux-mêmes symptômes d'une vie malade. Ainsi, malgré son insistance sur la douleur inhérente à l'existence⁴⁰, la philosophie de Schopenhauer ne connaît pas le véritable sentiment tragique, lequel est « l'affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardu ; la volonté de vie, se réjouissant de son caractère inépuisable dans le sacrifice de ses types les plus élevés »⁴¹. La volonté de Schopenhauer, elle, est trop faible⁴² pour connaître la grandeur du vrai sacrifice, puisque le renoncement auquel elle aspire n'est que le renoncement à une forme de vie déjà malade, qui n'a rien à offrir en sacrifice, mais veut seulement ne pas affronter la vie⁴³. Aussi est-elle étrangère à toute tentative de « spiritualisation » des instincts, par quoi Nietzsche désigne la volonté de puissance elle-même comme principe organisateur des pulsions, capable de les ordonner selon la loi de son auto-accroissement, et de sublimer la sensualité en amour, la haine en inimitié. Voilà pourquoi Schopenhauer méprise le corps (sa sexualité en particulier) plutôt que d'essayer d'en affiner les instincts⁴⁴.

La critique de Nietzsche est-elle cependant pleinement justifiée ? Sur l'analyse de la volonté de vie comme simple tendance à l'autoconservation, on ne peut nier qu'elle corresponde au sens même des analyses de Schopenhauer. Si Schopenhauer ne parle jamais de « volonté d'existence » [*Wille zum Dasein*], en revanche, il fait de sa volonté une

⁴⁰ « Toute vie est souffrance » [*Alles Leben ist Leiden*], *MVR*, § 56, p. 393 (trad. modifiée).

⁴¹ *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 5, in *Œuvres*, II, p. 1029.

⁴² Qu'est-ce une volonté faible chez Nietzsche ? « Faiblesse de la volonté : c'est une image qui peut induire en erreur. Car il n'y a pas de volonté, et, par conséquent, ni faible, ni forte. La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'un système les coordonnant donnent une "volonté faible" ; leur coordination sous la prédominance d'une seule impulsion donne la "volonté forte" ; dans le premier cas, c'est l'oscillation continue [*das Oscillieren*] et le manque de centre de gravité ; dans le second cas la précision et la clarté de la direction » (*FP*, XIV, 14 (219)). A propos de cette « oscillation » de la volonté, on peut se demander si Nietzsche n'a pas ici en tête le passage célèbre du *Monde* : la « vie donc oscille [*schwingt*], comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui » (*MVR*, § 57, p. 394).

⁴³ M. Haar note en ce sens : « ce qu'il y a de pathétique et d'affligeant dans la négation du vouloir-vivre, c'est qu'elle n'a rien de la vieille glorieuse victoire de la raison sur les passions, puisque ce dont se châtre le sage n'est pas grand ou séduisant » (*Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », p. 136).

⁴⁴ Cf. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7. A mettre en rapport avec *FP*, V, 11 [124] : « certaines pulsions, par exemple la pulsion sexuelle, sont susceptibles d'un grand affinement, d'une haute sublimation par l'intellect ». La théorie de la sublimation ou spiritualisation des instincts est d'une importance capitale chez Nietzsche. Nous renvoyons à M. Haar, *op. cit.*, p. 134 sqq. (pour le parallèle avec Schopenhauer), et P. Wotling, *op. cit.*, p. 96 sqq. Cf. aussi le *Vocabulaire de Nietzsche*, par P. Wotling, Paris, Ellipses, 2001.

« impulsion à l'existence » [*Drang zum Dasein*]⁴⁵, une « soif d'existence » [*Sucht nach Dasein*]⁴⁶. La volonté de Schopenhauer correspond bien à une fondamentale tendance à vouloir se conserver⁴⁷ et à rechercher son intérêt propre. Elle est donc synonyme d'*égoïsme*, lequel n'est pas un simple défaut de la volonté, mais est « étroitement lié à l'essence la plus intime de l'homme comme de l'animal », et « se confond même avec cette essence »⁴⁸.

La tendance à la rétractation de la volonté sur elle-même s'aggrave encore du fait qu'elle se trouve minée par la douleur et par le manque, à la recherche d'un objet comblant qu'elle ne peut jamais atteindre (ce pourquoi Nietzsche rapproche justement la volonté schopenhauerienne de la volonté pascalienne)⁴⁹. Toujours insatisfaite, la volonté de Schopenhauer n'est pas suffisamment riche d'elle-même pour pouvoir être généreuse, ou pour parvenir à cet égoïsme supérieur qui accompagne la marche de la vie ascendante⁵⁰. On notera cependant qu'il n'est pas exact que Schopenhauer n'ait pas réfléchi sur le sacrifice de soi : il a été au contraire très attentif aux manifestations de l'instinct spécifique qui peut pousser les animaux ou les hommes jusqu'à la mort pour la protection de leur progéniture. Mais cela n'a rien à voir avec le goût du risque de la volonté de puissance. Il s'agit ici d'une forme supérieure de l'instinct de conservation : l'instinct de conservation de l'espèce⁵¹.

Concernant le second axe de cette critique (la formule « volonté de vie » n'énonce qu'une apparence d'intentionnalité), on doit émettre quelques réserves. En effet, la volonté de vie possède effectivement une intentionnalité (non égologique) en tant que tendance de toutes choses vers la vie. La formule « volonté de vie » exprime l'élan vital, le dynamisme propre au monde, dont tous les phénomènes tendent aux formes les plus élevées de l'organisation, l'homme venant couronner le tout⁵². La volonté de vie de Schopenhauer n'équivaut donc pas à une simple redondance, puisque pour Schopenhauer, et contrairement à ce qu'écrit Nietzsche dans le passage cité plus haut, la volonté est présente ailleurs que dans les organismes

⁴⁵ MVR, Suppl. XXVIII, p. 1077, et *Fondement de la morale*, § 14, in *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Ch. Jaedicke, Paris, Alive, 1998, p. 171.

⁴⁶ MVR, p. 1377.

⁴⁷ « Si nous envisageons la volonté là où personne ne la conteste, c'est-à-dire dans les êtres doués de connaissance, nous lui trouvons partout, pour tendance fondamentale [*Grundbestrebung*], chez tous les êtres, sa propre conservation [*die Selberhaltung eines jeden Wesens*] [...] » (MVR, Suppl. XXIII, p. 1014).

⁴⁸ *Fondement de la morale*, op. cit., § 14., p. 171. Cf. MVR, § 61.

⁴⁹ Cf. notre article « L'objet de la volonté chez Schopenhauer », in *La volonté*, Paris, Ellipses, 2002.

⁵⁰ Sur cette « bonne » forme de l'égoïsme, cf. *Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 33, in *Œuvres*, II, p. 1007.

⁵¹ Voir le Supplément XXVII du MVR et notre article cité.

⁵² Ainsi, « la volonté de vivre [...] est au contraire la seule expression véritable de l'essence intime de ce monde. Tout se presse et se pousse vers l'existence [*alles drängt und treibt zum Dasein*], autant que possible vers l'existence organique, c'est-à-dire vers la vie [*wo möglich zum organischen, d.h. zum Leben*], pour en atteindre ensuite l'échelon le plus élevé » (MVR, Suppl. XXVIII, p. 1077).

vivants : c'est justement parce que Schopenhauer maintient fermement la distinction entre organique et inorganique⁵³ que la volonté de vie peut signifier la tendance ascensionnelle de toutes les formes vers la vie, c'est-à-dire vers la complexification des structures, et vers la conscience, en particulier la conscience raisonnable humaine.

Il est vrai que Nietzsche, quand bien même il aurait aperçu cette signification de la volonté de vie, n'aurait pu en ratifier les prémisses. En effet, la conception de Schopenhauer reste fidèle à l'idée traditionnelle d'une échelle des êtres dont l'homme serait le couronnement, conception que Nietzsche récuse farouchement : « nous nous défendons d'autre part contre une vanité qui [...] voudrait élever la voix : comme si l'homme avait été la grande pensée de derrière la tête de l'évolution animale. Il n'est absolument pas le couronnement de la création, chaque être se trouve, à côté de lui, au même degré de perfection »⁵⁴. Comme nous allons voir, l'attribution de la volonté de puissance à l'ensemble des phénomènes amène Nietzsche à brouiller la distinction entre les règnes organique et inorganique, que Schopenhauer voulait préserver.

III. L'extension au monde inorganique

L'extension de la volonté à l'ensemble des phénomènes vitaux chez Schopenhauer comme chez Nietzsche devait nécessairement s'accompagner d'une refonte radicale de la signification traditionnelle du concept. Peut-on aller plus loin encore et descendre encore d'un degré jusqu'à la nature inorganique ? Deux problèmes surgissent alors : tout d'abord, une telle extension ne vide-t-elle pas le concept de tout contenu ? Ainsi, Bergson note-t-il, à propos de Schopenhauer : « je sais ce qu'est la volonté si vous entendez par là ma faculté de vouloir, ou celle des êtres qui me ressemblent, ou même la poussée vitale des êtres organisés [...] Quand enfin le mot en vient à désigner tout ce qui existe, il ne signifie plus qu'existence. Que gagnez-vous alors à dire que le monde est volonté, au lieu de constater tout bonnement qu'il est ?⁵⁵ » Nietzsche avait lui-même perçu le problème quand il parle de la volonté de Schopenhauer comme d'un « mot vide »⁵⁶. Mais peut-il échapper à la même critique ?

Autre difficulté : toute pensée prétendant appliquer à toute réalité le concept de volonté ne rentre-t-elle pas dans les cadres d'une métaphysique

⁵³ « Depuis le début du siècle on a voulu voir de la vie dans le monde inorganique : bien à tort. [...] Dans la nature entière, il n'est pas de frontière plus nettement tracée qu'entre l'organique et l'inorganique » (*De la Volonté dans la nature*, «Astronomie physique », trad. E. Sans, Paris, PUF, « Quadrige », 1989, p. 138).

⁵⁴ *Antéchrist*, § 14, in *Œuvres*, II, p. 1049.

⁵⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, « De la position des problèmes », in *Œuvres* (édition du Centenaire), Paris, PUF, 1959.

⁵⁶ *FP*, XIV, 14 (121). Même reproche dans *Humain trop humain*, II, § 5 : « c'est faire de cette volonté une métaphore poétique que de prétendre attribuer à toutes choses de la nature une volonté » (*Œuvres*, I, p. 708).

assez classique, tentant de qualifier l'essence de toutes choses ? N'en découle-t-il pas nécessairement une scission entre le plan de l'essence et celui de l'existence ?

La position de Schopenhauer a le mérite d'être claire : il se réclame effectivement de la tradition de la métaphysique, et prétend à l'aide de la volonté combler la place laissée vide par Kant. La volonté est bien la chose en soi, étrangère aux formes de la sensibilité (espace et temps), et la doctrine schopenhauerienne, une nouvelle métaphysique. En outre, le *Monde* n'hésite pas à étendre la volonté à la nature inorganique — Schopenhauer se risquant à parler d'une « volonté du cuivre », ou encore d'une « volonté de l'eau »⁵⁷ — extension menée (assez rapidement⁵⁸, il faut bien le dire) sur les bases d'un raisonnement analogique qu'on pourrait résumer ainsi : de même que les mouvements corporels (phénomènes) nous sont directement connus, par une connaissance interne, comme identiques à des actes de volonté (chose en soi), de même les mouvements que nous observons dans la nature doivent avoir un même pendant nouménal, c'est-à-dire qu'il doivent être eux aussi des actes d'une volonté.

Qu'en est-il à présent de la volonté de puissance ? Nietzsche a eu le projet d'une extension de la volonté de puissance à l'ensemble des étants, projet dont témoignent nombre de fragments posthumes. Tentation funeste, pour certains interprètes, comme B. Stiegler, pour qui « en parlant de “puissance” et de “volonté de puissance” dans le monde inorganique, pourtant sans chute ni déclin, en louant dans la matière son absolue coïncidence avec elle-même, jamais en retard ni en avance sur sa propre puissance [...] en “fantasme” pourrait-on dire, sur ce monde chimique et minéral — sans souffrance, sans maladie, sans mensonge et sans problème — Nietzsche s'est lui-même exposé aux contresens dont il sera plus tard la victime⁵⁹. » Le *Gai savoir* (§ 127), avait dénoncé pourtant la démarche schopenhauerienne comme une régression animiste : « Schopenhauer, avec sa supposition que tout ce qui est est d'essence voulante, a élevé sur le trône une antique mythologie », celle de l'homme primitif qui « partout où il voyait une action, imaginait une volonté comme cause, un être doué d'un vouloir personnel agissant à l'arrière-plan ». Plus loin dans le même passage, il concluait, « en opposition avec Schopenhauer » : « pour qu'il y ait volonté, une représentation de plaisir et de déplaisir est nécessaire. [...] il n'y a que chez les êtres intellectuels qu'il y a plaisir, déplaisir et volonté ; l'énorme majorité des organismes n'en éprouve rien »⁶⁰.

Pourtant, le § 36 de *Par-delà le bien et le mal* semble reconduire Nietzsche à une pensée proche de celle de Schopenhauer :

⁵⁷ *MVR*, Suppl. XXIII, pp. 1013 et 1017.

⁵⁸ On se reportera pour l'essentiel aux §§ 23-27 du livre II du *MVR*, au *Supplément* XXIII, et au chapitre « Astronomie physique » de la *Volonté dans la nature*.

⁵⁹ Stiegler (Barbara), *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, « Philosophies », 2001, p. 83. À l'inverse, P. Montebello (*op. cit.*) construit toute sa réflexion en assumant parfaitement l'extension de la volonté de puissance au monde inorganique. Voir en particulier son analyse des « trois formes de la relation », pp. 75 sqq.

⁶⁰ *Gai savoir*, livre III, § 127, in *Œuvres*, t. II, pp. 134-135.

« A supposer que rien d'autre ne soit "donné" comme réel que notre monde de désirs et de passions [*Welt der Begierden und Leidenschaften*], que nous ne puissions nous abaisser ou nous élever à une autre "réalité" qu'à celle de nos instincts [...] n'est-il pas permis de risquer cette question : ce monde "donné" ne suffit-il pas à nous faire comprendre aussi, par un intermédiaire de même nature que lui, le monde dit mécanique (ou "matériel") <comme> [...] une forme plus primitive du monde des affects, où est encore inclus dans une puissante unité tout ce qui, dans le processus organique, se ramifie, prend forme [...] — une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques sont encore liées synthétiquement et confondues [...] bref une *forme préalable* de la vie [*als eine Vorform des Lebens*] ? [...] A supposer que l'on puisse ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance [...] on aurait par là acquis le droit d'appeler *toute* force agissante, sans ambiguïté possible, *volonté de puissance*. Le monde vu de l'intérieur, le monde désigné en fonction de son "caractère intelligible" serait tout simplement "volonté de puissance" et rien d'autre »⁶¹.

Pour Heidegger, il est clair que la théorie de la volonté de puissance relève de la grande tradition métaphysique, et un tel texte pourrait alors s'ajouter aux déclarations de Nietzsche qui autorisent une telle interprétation⁶². Par ailleurs, le passage cité évoque certaines des formules schopenhaueriennes : son argumentation générale fait songer à la démarche analogique de Schopenhauer (partir d'une vue interne, à savoir l'expérience de ma volonté, pour l'étendre à tout étant), tout comme la reprise (et le détournement) du thème du « caractère intelligible » kantien⁶³, qui fait craindre une résurgence inattendue chez Nietzsche du dualisme du phénomène et de la chose en soi.

Pour apprécier plus exactement la signification du § 36, il est nécessaire de faire quelques remarques. On relèvera avant tout le caractère hypothétique de l'argumentation. Les confirmations et développements de la thèse devront pour l'essentiel être tirés des *Fragments posthumes* (avec toutes les réserves que cela suppose). En outre la démarche de Nietzsche ne saurait consister à simplement rassembler des aspects donnés du réel sous une nouvelle dénomination, puisque la distinction des règnes organique et inorganique est elle-même mise en cause : « le simple fait de nommer ainsi le monde inorganique "préforme" de vie illustre la nécessité de penser la même chose ici et là »⁶⁴. Enfin, on notera que le § 36 de *Par-delà le bien et le mal* suit de près la déconstruction de la volonté de la psychologie classique des §§ 16 à 23. Ainsi donc, pour autant que l'on veuille suivre Nietzsche jusqu'au bout de son raisonnement, il faut, comme lui-même nous y invite, garder en mémoire que dans l'hypothèse d'une extension de la

⁶¹ *PBM*, § 36, in *Œuvres*, II, pp. 591-592.

⁶² Heidegger, *Nietzsche*, II, « La métaphysique de Nietzsche », p. 207 sqq.

⁶³ cf. *MVR*, § 28, p. 205 : « non seulement le caractère empirique de chaque homme, mais aussi celui de chaque espèce d'animaux et de plantes, celui même de toute force primitive du monde inorganique, peut être envisagé comme la manifestation d'un caractère intelligible, c'est-à-dire d'un acte de la volonté indivisible existant en dehors du temps ».

⁶⁴ P. Montebello, *op. cit.*, p. 100.

volonté au monde inorganique, les *termes* mêmes du problème ne recouvrent pas la conception vulgaire.

Mais alors, qu'est-ce donc que cette « préforme de vie » ? Pour P. Montebello, la différence entre l'inorganique et l'organique n'est que celle d'une capacité plus ou moins grande à former des synthèses intégratives, la vie étant une « intégration de forces dans une structure hiérarchique que couronne une domination provisoire, tandis que les forces du monde inorganique empiètent les unes sur les autres et constituent *le plus souvent* [...] une synthèse totale incapable d'intégration, parce que liquidant à chaque instant la totalité de l'énergie disponible »⁶⁵.

Cependant, si la pensée de Nietzsche se limitait à cela, elle s'inscrirait directement dans la continuité des spéculations romantiques, de la « *Naturphilosophie* », qui avait déjà parlé d'une « force formatrice », c'est-à-dire capable de créer des structures complexes⁶⁶. Mais, précisément, la pensée de Nietzsche se distingue par la mise en tension de deux idées : la première est celle, effectivement, de la coordination, de la mise en ordre, de la domination par intégration, qui fait le fond de toute volonté de puissance. La seconde idée est celle de la nature pathologique de la volonté de puissance, dont part d'ailleurs le § 36 de *Par-delà le bien et le mal* : la volonté de puissance est une épreuve, un *pathos*, une relation qui constitue ses termes dans un mutuel éprouver.

Ces deux dimensions (hiérarchisation et pathologisation) peuvent-elles coexister ? Cela peut se concevoir à propos d'un corps organique complexe (le corps humain). Ce n'est pas aussi évident pour les forces inorganiques, sauf à assumer jusqu'au bout la pathologisation de la volonté, c'est-à-dire à étendre la sensation, ou du moins une préforme de sensation, jusqu'aux phénomènes inorganiques⁶⁷. Toute la difficulté de la pensée de Nietzsche consiste précisément à tenter de penser ensemble deux concepts dont la logique propre est divergente. En effet, la pensée de la hiérarchisation a tendance à nous faire concevoir des structures, des

⁶⁵ P. Montebello, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁶ Il est à cet égard à noter que Nietzsche, comme Goethe, Schelling, Schopenhauer, etc..., s'est intéressé au cristal, comme témoignage visible de la puissance formatrice et pour donner à comprendre les états premiers des formes les plus complexes (*FP*, XI, 41 [11] : « *Penser à l'état primitif (préorganique) est un processus où des formes, se composant, s'imposent, comme dans le cristal* »).

⁶⁷ Quelques exemples, empruntés à l'édition thématique des fragments posthumes (*La Volonté de puissance* - désormais abrégée en *VP* -, Paris, Gallimard, « Tel », t. I, livre II, chap. II, 1 « le pouvoir créateur chez les êtres inorganiques ») : « tout notre système solaire pourrait en un seul et bref instant ressentir une excitation comparable à celle que le nerf exerce sur le muscle » (*VP*, I, livre II, § 60, p. 239) ; « le fait est que la volonté de puissance règne même dans le monde inorganique, ou plutôt qu'il n'y a pas de monde inorganique. On en peut éliminer l'« action à distance » ; *une chose en attire une autre, une chose se sent attirée*. [...] Pour que cette volonté de puissance puisse se manifester, elle a besoin de percevoir les choses qu'elle voit ; elle *sent* l'approche de ce qui lui est assimilable (*VP*, I, § 89, p. 248-249). Sur l'attribution d'une forme de perception au monde inorganique, cf. *VP*, I, livre II, § 86-88, p. 247-248.

différences morphologiques, bref à nous faire penser les choses *de l'extérieur*, tandis qu'à l'inverse le *pathos*, l'affect renvoie à une expérience intime, à une dimension intérieure.

L'ambiguïté de la doctrine de Nietzsche se condense dans le concept d'interprétation. Ce concept, en effet, désigne l'activité même de la volonté de puissance. Il en a toute l'extension. « Interprétation » ne signifie donc pas seulement « herméneutique », mais « appréciation » (comme dans le texte du *Zarathoustra* cité plus haut), et plus généralement assimilation organique :

« la volonté de puissance interprète (la formation d'un organe résulte d'une interprétation) : elle délimite, fixe des degrés, des différences de puissance. De simples différences de puissance ne peuvent être senties comme telles : il faut qu'il y ait une chose qui veut croître, qui interprète d'après sa valeur propre toute autre chose qui veut croître. [...] En vérité, interpréter un fait, c'est déjà un moyen de s'en rendre maître. (Le processus organique suppose une activité interprétative continue) »⁶⁸.

Si toute volonté de puissance est interprétation, ce concept doit avoir un usage coextensif à la réalité tout entière. Mais le perspectivisme, comme création d'un ordre, déçoit toute tentative d'imposition d'un point de vue unifié et extérieur vis-à-vis du réel (métaphysique). En effet, peut-il vraiment y avoir un ordre des ordres, dans la mesure où toute mise en ordre doit nécessairement nous reconduire à la dimension d'intériorité, à l'interprétation en tant qu'elle se trouve prise dans l'épreuve de la relation agonistique ? Aussi, au moment même où elle risque de se figer dans une entité de type schopenhauerien, la cime de la doctrine de la volonté de puissance nous ramène-t-elle au « chaos », au « labyrinthe de l'existence »⁶⁹.

Vincent Stanek

⁶⁸ *FP* ; XII, 2 [148].

⁶⁹ *Gai Savoir*, § 322.