

## 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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)

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 manuscrits<sup>1</sup>. 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) découlant d'une commune décision théorique : celle de sortir le

---

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

concept de volonté du champ de la psychologie traditionnelle et de la morale pour lui donner une extension inédite.

## 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 scolastiques<sup>2</sup>. La théorie kantienne de la volonté, avec son invraisemblable « impératif catégorique », monstre logique dissimulant assez mal une doctrine soumise à l'intérêt<sup>3</sup>, 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 décision<sup>4</sup>. A considérer cette critique de l'intelligence, on comprend que Schopenhauer se réfère souvent à l'*instinct*, en particulier à l'instinct animal<sup>5</sup>, 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'instinct<sup>6</sup>, quand il décrit le travail de l'infraconscient, il emprunte donc une voie que Schopenhauer lui a ouverte<sup>7</sup>. 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-tend<sup>8</sup>. 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

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 ».

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 Geschlechtsliebe]).

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 »).

nous fût vraiment connue, absolument connue<sup>9</sup>, 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 »<sup>10</sup>.

Schopenhauer, comme le vulgaire, serait donc resté tributaire de la croyance en l'évidence de la volonté, liée à la représentation d'un sujet unique, comme l'y incitait la « routine grammaticale »<sup>11</sup>. 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 »<sup>12</sup>), qu'« une pensée vient quand *elle* veut et non quand «je» veux »<sup>13</sup>, et que la prétendue causalité de la volonté n'est qu'un effet de surface, un symptôme d'un processus infraconscient<sup>14</sup> ;

— 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 hiérarchie<sup>15</sup>.

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 qu'« il n'y a pas de volonté »<sup>16</sup>, 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'ailleurs<sup>17</sup>, est une funeste erreur, qui fait ressurgir ce que Nietzsche

---

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.

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 infraconsciente ; 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 : aucune 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.

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).

veut précisément éviter : la croyance en une chose, en un substrat, un sujet dernier. Par conséquent, « *point* d’“atomes”-sujet »<sup>18</sup>. 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 *rapports 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 »<sup>19</sup>. 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” »<sup>20</sup> : « nous éprouvons dans notre obéissance, les sentiments de contrainte, de poussée, de pression, de résistance, de mouvement »<sup>21</sup>. 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 devenir, un “agir sur” »<sup>22</sup>. 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 »<sup>23</sup>. 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 »<sup>24</sup>.

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 temps<sup>25</sup>. Or ces dernières définissent de simples phénomènes — en langage schopenhauerien, de simples apparences<sup>26</sup>. La chose en soi, la volonté, est étrangère au multiple<sup>27</sup>. A l’inverse, chez Nietzsche, tout principe dominateur, et en général la volonté de

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.*

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 »).

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

### 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 puissance<sup>29</sup> ! »

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 plupart<sup>30</sup> des traductions françaises qui, ayant repéré l'allusion au *Monde*, 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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)

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 nietzschéenne 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 — gibt 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. Une exception : la traduction (partielle) de F. Guéry, in *Ainsi parla Zarathoustra*, Paris, Ellipses, 1999.

