

Une nouvelle approche du Surhumain

Keith Ansell-Pearson

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/noesis/502>

DOI : 10.4000/noesis.502

ISSN : 1773-0228

Éditeur

Centre de recherche d'histoire des idées

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2006

Pagination : 141-164

ISSN : 1275-7691

Ce document vous est fourni par University of Warwick

**Référence électronique**

Keith Ansell-Pearson, « Une nouvelle approche du Surhumain », *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 02 mai 2026. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/502> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.502>

Ce document a été généré automatiquement le 11 mars 2026.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Une nouvelle approche du Surhumain

Keith Ansell-Pearson

NOTE DE L'ÉDITEUR

(Trad. Yannis Constantinidès)

Ce fut là aussi que je ramassai le mot
« surhumain » au bord du chemin et où j'appris
que l'homme était quelque chose qu'il fallait
surmonter, – que l'homme est un pont et non un
but : qu'il se dit bienheureux de son midi et de
son soir, comme chemin vers de nouvelles
aurores¹.

Introduction

- ¹ Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche fait déclarer à Zarathoustra que le surhumain est son premier et unique souci, lui et non l'homme – ni le prochain, ni le plus pauvre, ni le plus souffrant, ni le meilleur². Dans *Ecce Homo*, Nietzsche insiste sur le fait que *Übermensch* est un « mot qui donne à réfléchir ». C'est en tout cas une notion dont de nombreux penseurs « post-nietzschéens » ont fait usage et qu'ils ont adaptée aux particularités de leur propre conception du projet et de la tâche philosophiques. Heidegger adopte différentes perspectives sur le concept et la métaphore à différents moments du développement de sa propre pensée. A un moment, cette notion est censée symboliser la « subjectivité consommée » du règne de la technologie planétaire ; ailleurs, elle apparaît comme le « berger de l'Être ». Dans les courants essentiels de la pensée française d'après-guerre, le « surhumain » joue un rôle emblématique et fait office de mot-clé pour désigner les nouveaux modes de penser, sentir et exister. Cette manière de se représenter le surhumain se rencontre dans les écrits de Deleuze, Foucault et Derrida. Dans *Les Mots et les choses* (1966) par exemple, Foucault affirme que le surhumain désigne la découverte par Nietzsche de la double mort de Dieu et de

l'homme, au point où « de nos jours on ne peut plus que penser dans le vide de l'homme disparu ». Pour Foucault bien entendu, « ce vide ne creuse pas un manque, il ne proscriit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus et rien de moins que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser ». Bien que ces figures intellectuelles aient exercé une immense influence sur mon propre travail philosophique, je souhaite dans cette étude mettre leurs conceptions de côté et revenir aux mots éminemment énigmatiques de Nietzsche lui-même, mots « qui donnent à réfléchir » de la manière la plus extraordinaire, dans un effort pour renouer avec sa pensée du surhumain.

- 2 Le surhumain n'est pas figuré par Nietzsche d'une seule manière. La figure sur laquelle je voudrais insister ici est celle qui est liée aux tâches de l'esprit libre telles qu'elles sont décrites dans la trilogie de 1878-1882. Je mettrai particulièrement l'accent sur la tâche d'incorporation de la vérité et de la connaissance. Si Nietzsche a bien une conception de la perfectibilité de l'humain, elle ne peut être pensée indépendamment de la reconnaissance de la complexité et de la difficulté de notre façon actuelle d'être humains. La déclaration du Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* que le surhumain « doit devenir le sens (*Sinn*) de la terre » ne doit pas, pour être comprise, être abstraite des tâches de l'esprit libre.

La connaissance la plus lourde

- 3 Dans la toute première esquisse de la doctrine de l'éternel retour du semblable ³ datée d'août 1881, Nietzsche fait intervenir cette pensée lorsqu'il met l'accent sur les questions fondamentales se rapportant au destin de l'être humain. Cette esquisse prend la forme d'un plan pour un livre en cinq parties et se trouve dans le cahier « M III, 1 ». La première partie projetée porte sur l'incorporation des erreurs fondamentales, la deuxième sur l'incorporation des passions, la troisième sur l'incorporation du savoir et du savoir qui renonce (Nietzsche appelle cela la « passion de la connaissance »), la quatrième sur « l'innocent » et « l'individu en tant qu'expérimentation » (Nietzsche y fait mention de « l'allégement de la vie, l'abaissement, l'affaiblissement » et parle d'un point de transition – *Übergang*), la cinquième, enfin, sur « le nouveau lourd fardeau (*Schwergewicht*) : l'éternel retour du semblable ». Le but, dit Nietzsche, est de démontrer « l'infinité importance de notre savoir, de notre errement, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui est à venir ». Puis est posée cette question : « Que faisons-nous du reste de notre vie – nous autres qui avons passé la majeure partie de celle-ci dans la plus essentielle ignorance ? Nous enseignons la doctrine – c'est le moyen le plus puissant de nous l'incorporer (*einzuverleiben*) à nous-mêmes. Notre genre de félicité (*Seligkeit*) comme docteur de la plus grande doctrine. » Suit la sublime signature : « Début août 1881 à Sils-Maria, 6000 pieds au-dessus de la mer et bien plus haut encore, par-delà toutes choses humaines ! »
- 4 Seule la quatrième partie du livre projeté est développée dans cette esquisse, et ce passage en constitue l'essentiel. Il mérite d'être intégralement cité :

Ad. 4. Philosophie de l'indifférence (*Gleichgültigkeit*). Ce qui jadis excitait le plus fortement, agit désormais tout autrement, n'est plus considéré qu'en tant que *jeu* et passe pour tel (les passions et les travaux), en tant qu'une vie dans le non-vrai réprouvée principiellement mais dont on jouit et que l'on cultive esthétiquement en tant que forme et charme, nous nous comportons comme des enfants à l'égard de ce qui constituait jadis le *sérieux de la vie*. Mais notre propre aspiration au sérieux est de tout comprendre en tant que devenir, de nous renier nous-mêmes en tant qu'individus, sonder le monde *par le plus d'yeux possible*, de *vivre* dans des impulsions et des occupations *de façon* à nous former des yeux, de nous abandonner

temporairement à la vie, afin de laisser ensuite *temporairement* se reposer notre œil sur elle ; *entretenir* les impulsions en tant que fondement de toute connaissance, mais savoir à partir de quel moment elles deviennent ennemies de la connaissance ; *in summa attendre pour voir* jusqu'à quel degré la connaissance (*Wissen*) et la vérité se peuvent incorporer – et dans quelle mesure une métamorphose de l'homme intervient, dès qu'enfin il ne vit plus que *pour connaître* (*erkennen*). — Ceci est la conséquence de la passion de la connaissance (*Erkenntnis*) : *pour que la connaissance existe, il n'est d'autres moyens* que de sustenter ses sources et ses puissances, soit aussi les erreurs et les passions dans la lutte desquelles la connaissance puise la force qui l'entretient. — Comment cette vie-là se comportera-t-elle quant à la somme de son bien-être ? *Un jeu d'enfants* sur lequel s'arrête l'œil du sage ; pouvoir disposer de *tel* ou *tel état* – et de la mort si cela n'est pas possible. — Or, voici la connaissance (*Erkenntnis*) la plus lourde, et qui rend tous les genres de vie terriblement aléatoires : il faut pouvoir démontrer un excédent absolu de plaisir, autrement il n'y aurait qu'à choisir l'anéantissement de nous-mêmes eu égard à l'humanité en tant que moyen d'anéantir l'humanité. Rien que ceci : nous avons à mettre en balance le passé, le nôtre et celui de toute l'humanité et aussi à le contrebalancer — non ! ce morceau d'histoire de l'humanité *se répétera* et il faut qu'il se répète (*wiederholen*) éternellement, il nous est permis de ne pas en tenir compte, nous n'avons aucune influence là-dessus ; nonobstant que cela accable notre compassion et nous prévienne absolument contre la vie. Pour que nous n'en soyons point consternés, il faut croire que notre compassion ne va pas loin. Que l'indifférence a profondément agi en nous et aussi la jouissance que nous prenons à la contemplation. De même la misère de l'humanité future ne doit-elle nous concerner *en rien*. Mais savoir si nous autres voulons vivre encore voilà la question : et comment !

- 5 Cette esquisse est l'une des plus extraordinaires qui se trouvent dans les cahiers posthumes de Nietzsche, et l'on pourrait consacrer un temps considérable à réfléchir au statut de la pensée à l'œuvre ici. « Incorporation » est clairement le mot-clé de cette esquisse, mais il est fait aussi d'importantes mentions à l'« indifférence », à l'« innocence » et à la passion de la connaissance. Tous ces motifs jouent un rôle important dans la philosophie de Nietzsche et il est possible de les suivre à la trace et d'en repérer les occurrences dans ses écrits. C'est en tout cas dans le dernier moment du texte, qui porte sur la « connaissance la plus lourde », que le mouvement de pensée essentiel de cette esquisse se révèle. Il s'agit d'un double mouvement : l'accent est mis sur l'incorporation de la vérité et de la connaissance en tant que tâche particulière et trait distinctif de l'humanité moderne, et il est affirmé que cette expérience singulière se répétera, et ce éternellement. La révélation de l'éternel retour du semblable nous charge d'un fardeau spécifique : il nous faut expérimenter « l'infinie importance » de notre savoir, de notre errer, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui est à venir (la pensée de l'éternel retour semble s'appliquer à notre présent de futurition, à son niveau le plus profond), et nous ne devons pas être consternés par cette révélation. La possible misère à venir de l'humanité – le fait qu'elle puisse régresser, être éradiquée ou souffrir de quelque manière impossible à prévoir – ne nous concerne pas. Nous devons nous préoccuper de nous-mêmes, savoir si nous autres, anti-métaphysiciens athées et idéalistes de la connaissance (ainsi que Nietzsche nous qualifie, nous modernes, dans la *Généalogie de la morale*), qui existons surtout pour connaître, souhaitons encore vivre et de quelle manière.
- 6 Cette première esquisse montre que Nietzsche a conçu l'éternel retour du semblable – quelle que soit cette pensée et son statut – au sein d'un ensemble de questions bien plus vaste qu'on ne le croit communément. Nietzsche la compose donc à Sils-Maria au début d'août 1881. C'est le premier été qu'il passe à Sils, où il résidera tous les étés

jusqu'en 1888. Il vient de découvrir qu'il a Spinoza pour précurseur, et de fait une inspiration spinoziste plane sur l'esquisse, qui est un plan pour un livre en cinq parties, tout comme l'*Éthique*, culminant en une méditation sur la sainteté ou béatitude (*Seligkeit*). Dans une lettre à son ami Franz Overbeck datée du 30 juillet 1881, Nietzsche énumère les points de doctrine qu'il partage avec Spinoza, comme la négation de la téléologie, de la liberté de la volonté, d'un ordre moral du monde et du mal, et mentionne également la tâche de « faire de la connaissance la *passion* la plus puissante ». Je pense que le livre que Nietzsche a intitulé *Le gai savoir* et qu'il a publié en 1882 est en réalité son « Éthique ». De nombreux aphorismes de cet ouvrage confirment cette opinion (voir par exemple le § 335, intitulé de manière significative « Vive la physique ! »).

- 7 Dans une note posthume de 1881, Nietzsche mentionne Spinoza et son propre projet : « Spinoza : dans notre agir nous ne sommes déterminés que par des convoitises et des affects. Il faut que la connaissance soit affect pour être motif. — Moi je dis : il faut qu'elle soit *passion* pour être motif. »⁵. Nietzsche évoque d'abord la « passion de la connaissance » (*Leidenschaft der Erkenntnis*) dans *Aurore* (1881) et en fait également mention dans le carnet « M III, 1 », avant qu'elle n'apparaisse dans l'esquisse sur l'éternel retour⁶. Dans le § 429 d'*Aurore*, Nietzsche note que la pulsion de connaître est désormais si fortement enracinée en nous que nous ne voulons plus d'un bonheur sans connaissance. La connaissance est devenue une passion profondément enracinée qui ne recule devant aucun sacrifice. En effet, notre passion de la connaissance est telle aujourd'hui que même la perspective de voir l'humanité en périr n'a aucun pouvoir sur nous. Dans l'esquisse portant sur l'éternel retour, Nietzsche emploie les deux principaux mots allemands pour connaissance, *Wissen* et *Erkenntnis*. *Wissen* désigne surtout l'incorporation de la connaissance alors qu'*Erkenntnis* renvoie à la passion de la connaissance et à la connaissance la plus lourde. On ne peut l'affirmer catégoriquement, mais il est clair qu'il y a une différence entre ces deux formes de connaissance : il s'agit de différents styles ou modes de connaissance, *Wissen* étant une connaissance plus immédiate et *Erkennen* impliquant un processus ; c'est une connaissance médiate et une forme de reconnaissance ou de compréhension, comme lorsqu'on parvient à connaître une vérité en comprenant que l'on a fait une erreur ou que l'on s'est trompé à propos de quelque chose. Ce n'est plus alors une connaissance familière, du bien connu, mais une connaissance réfléchie et bien comprise.
- 8 La quatrième partie du livre projeté sur la « philosophie de l'indifférence » et l'appel à un principe de l'« indifférence », qui doit nous imprégner profondément, nous renvoie au choix fait par Nietzsche dans la première section d'*Humain, trop humain* relativement aux principes et aux fins. Nietzsche rend le plus clairement compte de sa position post-métaphysique dans l'aphorisme 16 du *Voyageur et son ombre* intitulé « En quoi l'indifférence est nécessaire » (*Worin Gleichgültigkeit noth thut*). Il y affirme que la tendance à vouloir des certitudes dans le domaine des choses premières et dernières est une « séquelle de l'instinct religieux » et doit être comprise comme « une variété clandestine et sceptique, mais en apparence seulement, du “besoin métaphysique” ». Il insiste sur le fait que l'on peut vivre « une vie humaine pleine et excellente » sans ces certitudes. Il faut pour cela connaître l'origine de « l'importance fatale » que l'humanité a longtemps accordée à ces choses. Une histoire des sentiments et concepts éthiques et religieux, tels que la faute ou le châtement, nous fournira la connaissance que nous exigeons désormais. Les nouveaux « amants de la connaissance » pratiqueront l'indifférence à l'égard des prétentions de la foi comme du savoir dans le domaine des

fins (« quelle est la fin de l'homme ? Quel est son sort après la mort ? Comment se réconciliera-t-il avec Dieu ? », etc.).

- 9 Dans une note du carnet M III, 1, qui précède l'esquisse sur l'éternel retour, Nietzsche présente l'indifférence comme un phénomène spécifiquement moderne et propose qu'elle serve de fondement à l'esprit scientifique. Il soutient que le nombre de choses qui ne nous concernent pas et dont nous pouvons penser ce que nous voulons augmente : « le monde n'a cessé de se faire de plus en plus indifférent – de la sorte s'est accrue la connaissance impartiale, laquelle, devenue peu à peu un *goût*, devient enfin une passion. »⁷ Nietzsche suggère également que nous avons besoin d'une force régulatrice ou d'une influence contraire pour limiter cette passion de la connaissance afin de lui donner un but ou un sens et une direction (par la suite, cela prendra dans la *Généalogie de la morale* la forme d'une « critique » – au sens d'une tâche de raffinement et de limitation – de la volonté de vérité). Cela semble être le rôle de la doctrine de l'éternel retour, qui attire notre attention sur la question de savoir « comment » nous allons vivre à présent, au cas où nous aurions tranché en faveur de la vie.
- 10 Dans le fragment 11 [144], Nietzsche insiste sur l'innocence propre à sa pensée de l'éternel retour ; elle ne blâme pas ceux qui ne sont pas subjugués par elle, pas plus qu'elle n'attribue de mérite à ceux qui le sont. Il affirme qu'alors que nous sommes en droit de déplorer les erreurs incorporées par l'humanité primitive, nous ne pouvons en revanche lui reprocher sa « méchanceté ». Nous jugeons avec plus d'aménité nos ancêtres qu'ils ne se jugeaient eux-mêmes. Nietzsche y évoque ensuite « la plus puissante connaissance » et reconnaît la force transformatrice des erreurs incorporées (elles nous donnent de nouvelles impulsions) ; il conclut sur un appel au « jeu de la vie ». Cela s'accorde avec ce que l'on trouve dans la longue esquisse 11 [141] : nous devons adopter une attitude de jeu et d'innocence à l'égard du passé. C'est de cette manière que Nietzsche envisage de mettre en œuvre le projet de la gaie ou joyeuse science. Il s'agit de « l'idéal d'un esprit qui naïvement, c'est-à-dire involontairement et en vertu d'une plénitude et d'une puissance débordantes, joue avec tout ce qui fut jusqu'à présent qualifié de saint, bon, intangible, divin [...] ; l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains et surhumains qui apparaîtra assez souvent *inhumain*, par exemple lorsqu'il prendra place aux côtés de tout ce qui fut jusqu'à présent le sérieux terrestre. »⁸ Nietzsche insiste sur le fait que, même si ce bien-être et cette générosité de vie revêtent essentiellement le caractère d'une parodie involontaire et incarnée, « le véritable point d'interrogation est ici posé pour la première fois », « le destin de l'âme s'infléchit » et « la tragédie commence ».
- 11 Il est clair de ce fait que, pour Nietzsche, vérité et connaissance posent le problème de l'incorporation. Ce qui nous amène aux questions suivantes : (a) Que veut dire Nietzsche par « erreur » ? (b) Que signifient « vérité et connaissance » pour lui et à quoi renvoient-elles ? (c) Quel est le sens d'« incorporation » (*Einverleibung*) ?
Incorporation : erreur, vérité et connaissance
- 12 Bien qu'« incorporation » soit un terme décisif du vocabulaire philosophique de Nietzsche, il est rarement étudié en tant que tel (l'ouvrage d'Eric Blondel⁹ fait exception à cet égard). Dans son livre *Infectious Nietzsche*, David Farrell Krell a soutenu que l'apparition du thème de l'incorporation dans la pensée de Nietzsche en 1881 résulte directement de ses lectures en sciences naturelles, en physiologie notamment, tout particulièrement de l'ouvrage de 1881 de Wilhelm Roux, *La Lutte des parties dans l'organisme*. Toutefois, même si Nietzsche a effectivement lu Roux à cette époque, puis

encore de nombreuses fois au cours des années 1880, la notion d'incorporation apparaît chez lui dès ses premiers écrits publiés. Elle joue par exemple un rôle important dans sa réflexion sur l'utilité et les inconvénients de l'histoire pour la vie. Dans le premier chapitre de cette deuxième *Considération inactuelle*, Nietzsche situe l'incorporation dans le même cadre de problèmes que la future première esquisse de l'éternel retour de 1881 : la régulation de la connaissance, l'importance de l'oubli et le fait de fixer le temps de la mémoire et de l'oubli au sein de l'économie du vivant (Nietzsche parle d'être capable d'oublier et de se souvenir à point nommé). Il écrit ainsi : « C'est une loi générale : chaque être vivant ne peut être sain, fort, fécond qu'à l'intérieur d'un horizon déterminé ». La force de vie d'un être humain, d'un peuple et d'une culture est une force plastique, qui se forme à travers des processus d'assimilation et d'incorporation. Nietzsche écrit : « J'entends par force plastique (*die plastische Kraft*) la capacité de se développer de manière originale et indépendante, de transformer (*umzubilden*) et d'incorporer (*einzuverleiben*) les choses passées et étrangères, de guérir ses blessures, de réparer ses pertes, de reconstituer les formes brisées. » Nous sommes le produit des erreurs et passions de générations antérieures (de leurs « crimes » en fait) ; nous ne pouvons nous libérer miraculeusement de cette chaîne, mais nous pouvons en revanche opposer à cette nature héréditaire la discipline d'un mode de connaissance nouveau et rigoureux et implanter en nous une nouvelle habitude, une « seconde nature » ; ce faisant, nous nous rendons compte que la « nature première » fut jadis une seconde nature et que toute seconde nature victorieuse finit par devenir une nature première.

- 13 Tout comme ses équivalents anglais et français, *Einverleibung* veut dire littéralement passer dans le corps et dénote, sur le plan de l'existence humaine, une complexe pratique d'ingestion spirituelle. La complexité de l'« esprit » est peut-être le mieux exposée par Nietzsche dans sa réflexion sur la « volonté fondamentale » (*Grundwillen*) du § 230 de *Par-delà bien et mal*. Nietzsche y exige que l'homme soit retraduit (*übersetzen*) en nature et parvienne à une habile maîtrise des nombreuses interprétations et distorsions de sens vaines et imaginaires que l'on a projetées sur « l'éternel texte fondamental de l'*homo natura* ». De cette manière, l'homme se dressera face à lui-même, comme aujourd'hui déjà, « endurci par la discipline de la science » (*Wissenschaft*), il se dresse face au reste de la nature, « sourd aux accents charmeurs de tous les vieux oiseleurs métaphysiciens », qui lui ont seriné pendant une éternité qu'il était d'une nature plus élevée et d'une autre provenance. L'esprit de l'être humain est chose complexe, recouvrant d'une part une volonté de paraître, de rendre semblable, de simplifier et de masquer et, d'autre part, une volonté de connaître qui aborde les choses de manière profonde et multiple, pratiquant une sorte de « cruauté de la conscience intellectuelle ». Ce que Nietzsche appelle « esprit » dénote une volonté de maîtrise ; c'est une « volonté de ramener la multiplicité à la simplicité, une volonté qui lie, qui dompte, une volonté tyrannique et véritablement dominatrice ». Nietzsche affirme ensuite que les besoins et facultés de l'esprit peuvent être comparées à celles que la physiologie attribue à tout ce qui vit, croît et se reproduit. L'esprit met toute son énergie à s'approprier ce qui est étranger, sa tendance fondamentale étant de rendre le nouveau semblable à l'ancien et de simplifier la multiplicité qu'il rencontre. En résumé, l'incorporation procède selon une logique de l'identité et de la similitude. Pour Nietzsche, les plus hautes fonctions de l'esprit doivent être comprises comme des fonctions organiques sublimées, telles l'assimilation, la différenciation et la sécrétion.

Les êtres humains modernes sont les héritiers actifs de ces diverses tendances de l'esprit.

- 14 Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche fait un usage significatif de la notion d'incorporation dans un long aphorisme consacré à la vérité et à la connaissance (le § 110, intitulé « Origine de la connaissance »). Cet aphorisme nous aide à comprendre ce que Nietzsche entend par incorporation de la vérité et de la connaissance. Toutefois, Nietzsche laisse ses lecteurs en deviner le sens et s'y confronter aux questions les plus difficiles. Bien qu'aujourd'hui la connaissance elle-même soit partie intégrante de la vie, le souci de la vérité est en réalité apparu tardivement lors de l'évolution de la vie humaine et a été longtemps tenu pour « la forme de connaissance la plus dénuée de force », parce que les hommes supportaient mal de vivre avec elle. Si l'on se fie au récit de Nietzsche dans cet aphorisme, cela est dû au fait que, pendant une grande partie de son évolution, l'animal humain a survécu, et même prospéré, en incorporant un ensemble d'« erreurs fondamentales », qui sont devenues pour lui des « articles erronés de foi », comme la croyance en l'identité et la permanence des choses, et plus précisément encore la croyance à l'existence de substances et de corps, la croyance que les choses sont ce qu'elles nous paraissent être, que la volonté est libre, et ainsi de suite. Toutes les fonctions supérieures de notre organisme, y compris la perception sensible, ont œuvré avec ces erreurs fondamentales et les ont incorporées. Plus encore : ces principes se rapportant à la personne et au monde devinrent les normes en fonction desquelles on mesurait le « vrai » et le « non-vrai ». De fait, la vérité, au moins au départ et tout au long de cette période d'intense développement de l'évolution humaine, s'accomplit dans le cadre des erreurs incorporées. Dans le paragraphe qui suit immédiatement le § 110 du *Gai savoir*, Nietzsche présente un compte rendu quasi-darwinien de l'origine et du développement de nos manières fondamentales de penser. Par exemple, être capable de penser tout le temps en termes d'identité se révèle utile dans la lutte pour la survie puisque cela signifie que l'on peut reconnaître les choses de son environnement et agir sur elles rapidement et vivement. Ne voir qu'un devenir perpétuel partout serait en effet désastreux pour l'évolution d'une espèce animale. Comme Nietzsche le fait remarquer, « les êtres qui ne voyaient pas avec précision avaient un avantage sur ceux qui voyaient tout “en flux” »¹⁰. Ce qui a jusqu'ici déterminé la force ou la puissance de la connaissance n'est pas le degré de vérité, comme on pourrait le supposer, mais plutôt son « caractère de condition de vie » (les conditions de vie impliquent l'erreur). Là où la vie et la connaissance entraient en contradiction, la contestation et le doute passaient pour de la folie. Quand une humanité plus probe est venue à être – Nietzsche se réfère à l'école des Éléates (Parménide et ses disciples, tels que Zénon) –, elle n'est parvenue à la « vérité » qu'en se trompant sur son propre état, par exemple en affirmant une impersonnalité fictive et une durée sans changement. Ce faisant, elle s'est méprise sur la nature de l'homme de connaissance et a vécu dans la négation des pulsions qui animent le connaître. Bien que ces hommes cultivassent la probité et le scepticisme, ce furent ces vertus qui les menèrent à leur perte puisque leur vie et leurs jugements s'avérèrent alors dépendre de ces pulsions primordiales et erreurs fondamentales de l'existence sensible.
- 15 Un scepticisme plus subtil prit naissance là où deux principes opposés relatifs au monde parurent applicables à la vie, simplement parce que tous les deux s'accordaient avec les erreurs fondamentales et que l'on pouvait se quereller au sujet des degrés d'utilité pour la vie. Nietzsche note qu'il en alla de même là où apparurent des principes nouveaux, ni utiles ni nuisibles pour la vie. Cela laissa place à l'expression

d'une pulsion de jeu intellectuelle. Progressivement, le cerveau humain s'emplit de convictions et de jugements antinomiques – des propositions contradictoires qui prétendent à bon droit à la validité –, au point où un « désir de puissance » se manifesta dans ce fouillis de connaissance. C'est alors que la connaissance et l'aspiration à la vérité finirent par sous-tendre nos besoins et désirs les plus intimes : « tous les instincts “mauvais” furent subordonnés à la connaissance, mis à son service, et reçurent l'éclat de ce qui est permis, vénéré, utile »¹¹. A ce stade de notre évolution, nous nous trouvons dans une nouvelle situation où la quête de la connaissance et l'aspiration à la vérité ont pris la place qui leur revenait parmi les besoins les plus fondamentaux, au point où nous disposons à présent de techniques et de disciplines d'inspection, de négation et de défiance. Nietzsche conclut cet aphorisme en disant que le penseur est aujourd'hui « l'être chez qui la pulsion de vérité et ces erreurs conservatrices de la vie livrent leur premier combat ». Ce combat a désormais lieu parce que l'aspiration à la vérité a prouvé qu'elle était elle aussi une puissance de conservation et d'accroissement de la vie. Afin que la quête de vérité progresse encore, il est nécessaire de mener une expérience. Nietzsche s'interroge : « Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle (*verträgt*) l'incorporation ? »

- 16 Le sens précis de cette question n'est pas évident. Il semble laisser ouvert le résultat de l'expérience à mener. Comme le demandait Heidegger dans un de ses séminaires (1937) sur *Nietzsche*, quelle est cette « vérité » qui, au départ, échappe à l'incorporation et qui nous défie à présent de l'incorporer¹² ? Même si l'on peut dire que la vérité à laquelle Nietzsche pense ne renvoie ni aux articles de foi de l'humanité primitive ni à la connaissance que recherchent des amateurs de vérité raffinés tels les Éléates, il est très difficile de savoir exactement à quoi il pense. On pourrait suggérer que Nietzsche a à l'esprit un ensemble de *pratiques* de probité qui font désormais partie de notre passion de la connaissance, telles que le doute, la défiance, la distance critique, l'inspection de toutes choses, etc. Nous pourrions ici formuler la question de l'incorporation dans les termes suivants : peut-il y avoir un régime de connaissance ? Comment notre engagement à nous en tenir à la vérité prend-il place dans une juste appréciation de l'économie générale de la vie, qui comporte notre reconnaissance du besoin de vouloir l'illusion, l'apparence et la surface ?
- 17 Dans le fragment 11 [162] du cahier de 1881 (M III, 1), Nietzsche affirme que les organes d'un système vivant sont au service de l'erreur, et que de ce fait la « vérité dernière » (*die letzte Wahrheit*) de l'écoulement des choses *ne* supporte *pas* l'incorporation. Serait-ce là le type de vérité sur lequel Nietzsche nous invite à mener une expérience dans le § 110 du *Gai Savoir* ? Si c'est le cas, nous attribuerions à Nietzsche l'idée que l'humanité peut désormais incorporer quelque chose dont elle était incapable jusqu'alors. (Nietzsche soutient par ailleurs que l'incapacité de l'animal humain à incorporer une réalité en continuel changement et perpétuel devenir a facilité son évolution ; voir *Le Gai Savoir*, § 111). Quels sont donc la nature et le statut de la « vérité dernière » que Nietzsche invoque ?
- 18 Il est clair, me semble-t-il, que pour Nietzsche un nouveau mode d'incorporation se met actuellement en place. Nous nous tromperions toutefois si nous supposions que cela implique une immédiate et directe incorporation de la « vérité dernière ». Cette « vérité dernière » l'est peut-être en plus d'un sens : premièrement, en tant qu'elle dépasse les capacités de mesure de l'être humain et met de ce fait à l'épreuve la mesure humaine, deuxièmement en tant qu'elle fournit aux êtres humains une nouvelle et

décisive connaissance de leur « évolution » future. Jusque-là, les hommes ont incorporé des erreurs fondamentales et cela a facilité leur évolution. Une claire motivation sous-tendait cette incorporation : l'avantage évolutif. A présent toutefois, la nouvelle incorporation de la vérité et de la connaissance exige que l'on aille au-delà de ce que prescrit l'évolution, et c'est pour cette raison, au moins en partie, que Nietzsche est contraint de nous inviter à devenir *surhumains*. Ainsi qu'il le dit dans l'esquisse de 1881 sur l'éternel retour, nous devons désormais attendre et voir « jusqu'à quel degré » la vérité et la connaissance se peuvent incorporer. L'expérience est par définition ouverte et en cours, en rapport avec le type d'êtres que nous sommes, pris dans le cours du devenir. Nous autres modernes, animés par la « passion » de la connaissance, sommes en train de compliquer nos conditions d'existence du point de vue de l'évolution. En un sens, nous devenons *plus humains* et en un autre, *plus qu'humains*.

- 19 Je pense qu'il est possible de préciser l'idée d'une nouvelle incorporation de la manière suivante. L'humanité s'est élevée sur la base d'un ensemble d'erreurs fondamentales, et cela a entraîné le développement d'une certaine manière de sentir et de percevoir pour laquelle les changements au sein des choses passent inaperçus et les diverses influences ne sont pas ressenties. En sus, un certain mode de juger et d'évaluer a été éduqué, qui affirme plutôt que de suspendre son avis, qui erre et invente des choses plutôt que d'attendre, et qui juge plutôt que de tenter d'être juste ¹³. Nietzsche soutient que notre connaissance s'apparente à une humanisation des choses ; nous perfectionnons une image du devenir pour nous-mêmes, mais nous ne regardons pas au-delà ou derrière cette image. Nous l'avons fait par exemple en schématisant la réalité d'une manière spécifique, comme à travers « des lignes, des surfaces, des corps, des atomes, des temps divisibles, des espaces divisibles » ¹⁴. Dans le § 121 du *Gai savoir*, il écrit ainsi : « Nous nous sommes arrangé un monde dans lequel nous pouvons vivre – en admettant des corps, des lignes, des surfaces, des causes et des effets, le mouvement et le repos, la forme et le contenu : sans ces articles de foi, nul homme ne supporterait aujourd'hui de vivre ! Mais cela ne revient pas encore à les prouver. » Nos schèmes fondamentaux de pensée et nos habitudes de représentation sont imprécis et nous font dépendre de perceptions trop grossières. Nous avons par exemple développé l'habitude de poser des faits identiques et des faits isolés, ce qui prouve que nous sommes dépendants d'un atomisme fondamental en matière de vouloir et de connaissance ¹⁵.
- 20 Dans sa première esquisse sur l'éternel retour, Nietzsche évoque « notre aspiration au sérieux », qui est de tout comprendre en tant que devenir et de nous renier nous-mêmes en tant qu'individus. Le défi qu'il propose est de « vivre dans des impulsions » afin d'apprendre à voir à travers elles, et de faire de ce mode de vie le fondement de toute notre connaissance, mais de cultiver en même temps la connaissance supérieure qui nous permettra de déterminer à partir de quel moment les impulsions deviennent les ennemies du connaître. Notre pulsion de connaissance a ses présupposés dans les conditions de vie et ces conditions incluent l'erreur ¹⁶. C'est pour cela que Nietzsche affirme que la « meilleure science », la science vivante, aime l'erreur parce qu'elle aime la vie ¹⁷. Pour lui, les questions de la vérité et de l'erreur doivent être abordées à partir d'une perspective extra- ou supra-morale, une perspective « par-delà bien et mal », qui reconnaît « la non-vérité pour condition de vie » ¹⁸. Les interprètes se sont peut-être trompés en ne saisissant pas en quel sens Nietzsche s'autorise lui aussi une approche de la vérité et de la connaissance, qui prend pour lui la forme d'une incorporation, celle-ci étant par définition une *expérimentation*.

- 21 Plusieurs fragments du carnet M III, 1 nous éclairent sur ce qui est en jeu ici pour Nietzsche. En 11 [156], par exemple, il indique qu'il faut repenser de fond en comble l'individu, loin de la grossière « erreur » de l'espèce. L'individu combat pour son existence propre, pour son goût nouveau, pour sa position relativement unique à l'égard de toutes choses ; il méprise le goût général et veut dominer. Mais la notion d'individu comporte elle aussi une erreur, une erreur plus subtile à n'en pas douter et qu'il faut souligner : l'individu découvre qu'il est lui-même quelque chose qui change, que son goût est changeant ; dans le moindre instant, il est autre que dans l'instant suivant et ses conditions d'existence sont celles d'innombrables individus. Nietzsche déclare ainsi : « l'instant infinitésimal est la réalité, la vérité supérieure, une image-éclair surgie de l'éternel fleuve (*ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse*) ». Il conclut ce fragment par une réflexion sur ce que l'on peut apprendre de cela et soutient à cet égard que toute connaissance jouissive (*geniessende Erkenntnis*) repose sur la grossière erreur de l'espèce, sur l'erreur plus subtile de l'individu et sur la plus subtile de toutes les erreurs, celle de l'instant créateur. En 11 [162], Nietzsche affirme que « la vie est la condition du connaître » et que « l'erreur est la condition de la vie », à son degré le plus profond. Il est donc nécessaire d'aimer et de cultiver l'erreur parce qu'elle est le sein maternel (*Mutterschoß*) de notre connaissance. C'est pour cette raison que l'art peut être prisé comme l'activité créatrice d'illusions (comparer au § 107 du *Gai savoir* sur « notre ultime reconnaissance envers l'art »). Nous devons favoriser la vie par égard pour la connaissance et promouvoir l'illusion par égard pour la vie. Nietzsche soutient ensuite que la « condition fondamentale » de toute passion de la connaissance est de donner à l'existence une « signification esthétique » et d'« augmenter notre goût pour elle ». Ce que nous découvrons dans ce jeu de la vie, c'est la nuit et le jour, le flux et le reflux de notre vouloir-connaître et de notre vouloir-errer. Si l'un de ces deux désirs venait à prédominer absolument, l'homme et ses capacités périraient. En 11 [229], Nietzsche affirme que c'est seulement en s'adaptant aux vivantes erreurs que la « vérité, toujours morte a priori », peut être appelée à vivre. Cette adaptation (*Anpassung*) est évidemment un élément essentiel de notre incorporation de la vérité et de la connaissance. En 11 [325], il révèle ce que doit être la tâche de la science (*Wissenschaft*) : « La question n'est pas de savoir comment l'erreur est possible, mais : *comment un genre de vérité est-il seulement possible en dépit de la fondamentale non-vérité dans la connaissance ?* »
- 22 La « vérité dernière » ne peut être l'objet de notre incorporation parce que cela est organiquement impossible. Toutefois, cela ne veut pas dire pour Nietzsche que nous sommes condamnés à demeurer dans l'erreur et sommes incapables de cultiver une pratique de la connaissance (une pratique qui doit être menée comme une passion). Dans le § 115 du *Gai savoir*, Nietzsche parle des « quatre erreurs » par lesquelles l'homme a été éduqué : il ne se voit lui-même qu'incomplètement ; il s'attribue des qualités imaginaires ; il se place à un « faux rang » par rapport aux animaux et à la nature ; et, pour finir, il ne cesse d'inventer de nouvelles tables de biens et les considère ensuite comme éternelles et inconditionnées. En fait, comme nous l'avons vu, le problème de l'erreur est bien plus profond que cela, s'étendant à nos manières fondamentales de penser, nos habitudes foncières et nos représentations. Envisager une possible incorporation de la vérité et de la connaissance revient pour Nietzsche à penser quelque chose de radical. Si nous ne sommes pas faits pour la vérité et la connaissance, apprendre à les incorporer est dès lors quelque chose de signifiant, quelque chose qui transformera la vie humaine – et ce même si, bien entendu, la vérité et la connaissance ne peuvent apparaître sans l'erreur de la vie et la grande créature

trompeuse qu'est l'animal humain. Nous autres hommes modernes sommes désormais confrontés au défi de faire de nous des *corps* (expérimentaux) de la connaissance ; pour Nietzsche, cela doit être compris comme une « tâche », et c'est même là la tâche essentielle du surhumain.

Donner un corps à la vérité et à la connaissance

- 23 Nietzsche fait bien une série de remarques positives à propos de la tâche d'incorporation de la vérité et de la connaissance, qui sont largement développées dans des projets typiques des années 1880, tels que celui d'une gaie science et d'une généalogie de la morale. Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche envisage d'unir les forces artistiques et la sagesse pratique à la pensée « scientifique », pensant que cela mènera à la formation d'un « système organique supérieur »¹⁹. Dans le § 11, il parle de l'incorporation comme d'une tâche consistant à rendre la connaissance « instinctive » ; ce qui requiert, dit-il, de reconnaître que nous ne nous sommes incorporé jusqu'à présent que des erreurs et que la « conscience » se rapporte essentiellement à des erreurs. Incorporer la vérité suppose donc en définitive deux choses : d'abord, surmonter le primat accordé à la « conscience » sur le corps dans nos théories de la connaissance ; ensuite, apprécier cette conception authentiquement « scientifique », notamment les intuitions qui nous permettent de prendre la nécessaire distance d'avec nous-mêmes pour développer une pratique de vérité. Mais tout cela ne suffit pas pour s'émanciper. Bien que le détachement et la distance soient des réquisits de toute tentative de connaître, il est également nécessaire, comme le dit un commentateur, de faire passer nos intuitions « dans nos pulsions et nos habitudes, de leur donner là de la substance » pour, dès lors, « donner lieu à de nouvelles dispositions, avec de nouveaux buts et de nouvelles valeurs »²⁰. En résumé, nous devons tenter à présent d'incarner de nouvelles pratiques de vérité « dans le détail de nos vies »²¹. Comme Nietzsche l'a écrit dans une note posthume de 1883-84 :

L'organique gravite encore des niveaux supérieurs. Notre désir de connaître la nature n'est que le moyen par lequel le corps veut se parfaire. Ou au contraire : on fait des milliers d'expériences pour modifier l'alimentation, l'habitat, le mode de vie du corps : la conscience et les jugements de valeurs qui s'y effectuent, toutes les formes de goût et de dégoût ne sont que les *signes de ces changements* et de ces expériences. En fin de compte, ce n'est plus de l'homme qu'il s'agit. Il faut le dépasser²².

- 24 Dans *Le Gai savoir* même, Nietzsche écrit à propos de notre présente volonté de mieux nous connaître grâce à de meilleures descriptions²³. Il nous faut aussi forger de nouveaux systèmes d'évaluation fondés sur de nouveaux modes de perception et de jugement. C'est ce que nous ferons par exemple en cultivant et affinant les intuitions offertes par des sciences en plein développement comme la physiologie et la psychologie. La philosophie, pour Nietzsche, est cet art et science de la « perception spirituelle », et c'est ce mode de perception qui doit guider les nouvelles sciences²⁴. Nos normes découlent de nos conceptions de la vie et du vivant, qui tournent autour des questions de santé et de maladie (décadence), croissance et déclin, conservation et accroissement, etc. En parcourant Nietzsche, l'on trouve des traitements en cours pour les pathologies humaines, y compris les « téméraires folies de la métaphysique »²⁵, les idéaux ascétiques (l'intégralité du troisième traité de la *Généalogie de la morale*) et le nihilisme (qu'il dit être un « état intermédiaire pathologique » ; ce qui est pathologique ici, c'est la conclusion qu'il n'y a pas de « sens » (*Sinn*) du tout²⁶).
- 25 Dans le § 354 du *Gai savoir*, Nietzsche décrit le « phénoménalisme » et le « perspectivisme » tels qu'il les comprend, soutenant que le monde dont nous pouvons

avoir conscience n'est qu'un « monde de surfaces et de signes » qui, à strictement parler, appartient à notre existence grégaire et à l'espèce, et dans lequel le fait de « devenir conscient » repose sur une falsification, généralisation et superficialisation. Il note ensuite que ne lui importent pas, pour faire progresser cette critique, les distinctions faites par les épistémologues entre sujet et objet et entre chose en soi et phénomène – il ajoute, avec une grande touche d'esprit et d'ironie, que nous ne « connaissons » pas assez pour avoir le droit de faire cette dernière distinction –, mais plutôt le fait que « nous n'avons justement aucun organe pour la connaissance, pour la "vérité" » ; nous « connaissons » seulement ce qui se révèle utile dans l'intérêt de l'espèce ; cette connaissance pourrait être simple croyance ou imagination, mais nous confondons la « vérité » avec elles. Dans l'aphorisme suivant, il est clair que Nietzsche entend par « connaissance » (*Erkenntnis*) une pratique sociale évoluée qui vise à réduire l'étranger au familier. La connaissance que la philosophie a recherchée jusqu'ici est de cette sorte qui donne un sentiment de sécurité à l'espèce et lui permet de se sentir chez elle dans le monde. Nous abordons l'énigme entière du monde avec des règles dont nous sommes prisonniers et à partir de perspectives *habituelles*. Cela explique le choix de la philosophie de débiter par le « monde intérieur », les prétendus « faits de conscience ». Nietzsche qualifie cela d'« erreur des erreurs ! »²⁷. Il affirme ensuite que l'habituel est pour nous ce qu'il y a de plus difficile à connaître, tout simplement parce que nous manque la distance qui nous permettrait de le voir comme un problème ou quelque chose d'étranger. Il conclut en notant premièrement que les sciences naturelles tirent leur assurance (*Sicherheit*) du fait qu'elles prennent pour objet de leurs investigations ce qui est étranger et non familier et, deuxièmement, que, pour le sens commun, il est contradictoire de prendre le non-étranger comme objet d'investigation. La « gaie science » s'investit largement dans le développement de nouvelles techniques scientifiques de connaissance et d'investigation : « Nous voulons être nous-mêmes nos expériences et nos cobayes »²⁸. Cette tâche de connaître est à la fois « scientifique » (en tant qu'elle sonde les profondeurs) et phénoménologique (en tant qu'elle rend non familier ce qui apparaît, l'être apparent, *Schein*). Dans le § 283 du *Gai savoir*, Nietzsche évoque les hommes nouveaux, « qui recherchent en toutes choses ce qu'il faut surmonter ». A la toute fin de cet aphorisme, il invite en ces termes à connaître : « La connaissance (*Erkenntnis*) finira par tendre la main vers ce qui lui revient de droit : elle voudra devenir *maître* et *possesseur*, et vous avec elle ! » Dans un autre aphorisme du quatrième livre du *Gai savoir*, Nietzsche parle de la nécessité de faire « de la conscience (*Gewissen*) un objet de science (*Wissen*) »²⁹. C'est ce type de réflexion sur l'individu qui nourrit sa présentation de la pensée, inspirée par le démon, de l'éternel retour dans le § 341 du *Gai savoir*, avec cette question posée à propos « de tout et de chaque chose » : « Veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois ? » La tâche de l'éternel retour, lorsqu'on conçoit cette pensée en termes pratiques ou éthiques, consiste à faire subir à notre volonté désirante l'épreuve de l'incorporation de la vérité et de la connaissance. Que peut un corps ? Que peut-il endurer ? Quelles sont ses limites ? Dans *Ecce Homo*, Nietzsche met l'accent sur le fait que l'acquiescement à la vie, le « dire-oui », implique la « reconnaissance », c'est-à-dire la connaissance ; c'est « non seulement la compréhension la plus haute, mais aussi la plus *profonde*, celle qui est le plus rigoureusement confirmée et soutenue par la vérité et la science »³⁰.

26 Nietzsche nous enseigne à « concevoir ce qu'il y a toujours d'injustice *nécessaire* dans le pour et le contre [...], la vie elle-même est *conditionnée* par la perspective et son injustice »³¹. Cependant, le perspectivisme de Nietzsche s'engage à étendre notre

horizon de connaissance ; c'est pour cela qu'il parle dans la *Généalogie de la morale* de perspectives à la fois engageantes et peu attrayantes ³². La plus grande injustice se rencontre « là où la vie n'a atteint que son stade le plus bas, le plus mesquin, le plus pauvre... » Si nous souhaitons une vie « plus haute, plus grande et plus riche », il nous faut apprécier de voir « la puissance, le droit et l'étendue de la perspective s'accroître ensemble en même temps que l'altitude ». Nietzsche sait bien sûr que certains de nos besoins et pulsions œuvrent contre la vérité et la connaissance, que souvent nous ne voulons pas de la vérité et qu'elle peut être difficile à supporter. Toutefois, alors même que Nietzsche reconnaît la valeur des illusions et pense que nous ne pouvons (et ne devons pas) vivre sans elles, il est clair que pour lui la « vie » ne peut aujourd'hui s'accroître pour nous sans l'incorporation de la vérité et de la connaissance. Cette incorporation est l'art et la science de vivre à la fois « bien » et dangereusement ; c'est ce que Nietzsche appelle vivre « la grande santé » ³³. D'où son insistance sur les questions suivantes : « Quelle dose de vérité un esprit peut-il *supporter*, quelle dose de vérité peut-il *risquer* ? » ³⁴

- 27 Pour Nietzsche, les questions relatives au *Sinn* sont en définitive des questions de « vie ». D'où son appel aux « philosophes-médecins » – qui sont à l'évidence sa réponse au désir platonicien de philosophes-rois – qui seront capables « d'étudier le problème de la santé d'ensemble d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité » et porteront à son degré ultime le soupçon que, dans toute activité philosophique jusqu'à présent, il ne s'agissait pas tant de « vérité », mais plutôt « de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie » ³⁵. La « vérité » que Nietzsche critique ici n'est évidemment pas la pratique de vérité qu'il nous invite à incorporer ; c'est plutôt une volonté aveugle de « vérité ». L'attention critique de Nietzsche se concentre sur le caractère *inconditionnel* de notre moderne volonté de vérité et sur notre croyance en la nature *divine* de la vérité. Nous autres modernes surestimons la vérité ; notre foi en la vérité est telle que nous ne la croyons ni évaluable ni critiquable ³⁶. En affirmant que notre attachement à la vérité suppose une évaluation « métaphysique », Nietzsche met en avant un idéal de connaissance sans présupposés, une connaissance dénuée de direction, de sens, de limite, qui renonce à l'interprétation et à tout ce qui lui est essentiel ³⁷. La « vérité » qu'il nous demande d'incorporer, en dépit du fait qu'elle remet en cause ce que nous sommes et ce que nous croyons être, est une vérité à laquelle nous sommes attachés et qui nous tient à cœur désormais. Il s'agit de la « vérité » d'après laquelle nous devenons ce que nous sommes réellement, à savoir les surhumains ³⁸.
- 28 On le sait, la principale « perspective » à l'œuvre dans la pensée de Nietzsche est celle de la « vie ». Il affirme que, quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous leur inspiration, toujours dans la perspective de la vie : « C'est la vie elle-même qui nous force à poser des valeurs, c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous *quand* nous posons des valeurs » ³⁹. Si le problème de la « valeur de la vie » est hors de notre portée – car, pour l'aborder, il nous faudrait nous placer *hors* de la vie –, une des tâches de la pensée est alors de proposer une étude des différentes formes et types de vie (les types ascendants et déclinants, par exemple) qui soit attentive aux signes de vie. Nietzsche affirme que la morale n'est qu'une interprétation des phénomènes. Le généalogiste de la morale est en même temps un sémiologue, qui révèle que la morale est un langage symbolique et une symptomatologie, et sait ce que recouvre le jugement moral, dans la mesure où le philosophe qui se place « par-delà bien et mal » a « l'illusion du jugement moral » *au-dessous* de lui ⁴⁰. Selon le diagnostic de Nietzsche, au jugement moral, tout comme au jugement religieux, fait défaut précisément la connaissance, puisqu'il lui

manque l'importante distinction « entre le réel et l'imaginaire », de sorte que « vérité » à ce stade ne désigne rien d'autre que des « illusions » : « La morale et la religion relèvent de la *psychologie de l'erreur*. Dans chaque cas particulier, la cause et l'effet sont confondus : ou bien la vérité est confondue avec l'effet de ce que l'on *croit* vrai ; ou bien un état de la conscience est confondu avec le caractère causal de cet état. » ⁴¹

Conclusion

- 29 Nietzsche envisageait l'adoption de la pensée de l'éternel retour comme une lente imprégnation : « Il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées – afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute humanité encore à venir. » ⁴² Dans le fragment 11 [220] du cahier de 1881, Nietzsche écrit que « la plus puissante pensée » emploie la force qui, jusque-là, était au service d'autres buts (*Zielen*). Elle agit ainsi « de façon *transfiguratrice* », non en créant une force nouvelle, mais en créant « de nouvelles lois dynamiques ». C'est en ce sens qu'elle a « la possibilité de déterminer et d'ordonner d'une façon nouvelle les êtres particuliers dans leurs passions. » Devons-nous dès lors supposer que l'éternel retour est une erreur de plus, ou la correction d'une erreur par une erreur supérieure, disons plus subtile ? Nietzsche écrit en tout cas : « Il n'y aurait point de souffrance (*Leiden*), il n'y aurait rien d'organique, sans la croyance au semblable (*Gleiches*) ; c'est-à-dire que, sans *cette erreur*, il n'y aurait aucune douleur au monde ! » ⁴³ Quel est ce « semblable » ? Il renvoie d'une part à la *logique* de l'incorporation, qui est un rendre-égal et un rendre-identique ; d'autre part, s'agissant de la doctrine de « l'éternel retour du semblable », il renvoie au « jeu de la vie », à savoir le jeu des erreurs incorporées et la tentative d'incorporer la vérité et la connaissance (notre nuit et jour). C'est pour cela, me semble-t-il, que Nietzsche affirme que pour supporter la pensée de l'éternel retour, il faut la liberté à l'égard de la « morale » (*der Moral*), de nouveaux moyens contre le fait de la souffrance, la jouissance prise à tout genre d'incertitude et la volonté d'expérimenter. La « plus grande élévation (*Erhöhung*) de la conscience-de-force (*Kraft-Bewusstsein*) chez l'homme » se produit lorsqu'est créé le surhumain ⁴⁴.
- 30 Dans une note posthume, Nietzsche pose la question suivante : « L'erreur est-elle *née* en tant que propriété de l'être ? » Si c'est le cas, dit-il, « errer serait alors un devenir et un changement perpétuels ? » ⁴⁵ Cela rend difficile la compréhension de l'éternel retour en tant que doctrine du devenir, comme dans l'affirmation célèbre : « Que *tout revienne*, c'est le plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être* » ⁴⁶. Pour Nietzsche, dirais-je, l'éternel retour est bien une pensée de l'« être » (entendu comme une erreur) ; cependant, en tant que pensée de l'être dans son constant renouvellement et révision, c'est une pensée du « devenir » (il s'agit du devenir de l'être pris dans le jeu et la lutte des forces de vie, telles les appréciations perspectivistes et les apparences ⁴⁷). L'éternel retour du semblable ne peut se répéter et se renouveler que sur le *mode du devenir*.
- 31 Par cette doctrine, Nietzsche tente de nous montrer qu'il ne s'agit pas d'incorporer l'identique. Je mets à profit ici le riche exposé d'un commentateur, dont je trouve l'interprétation de la doctrine de Nietzsche particulièrement astucieuse ⁴⁸. Nous pouvons dire que nous expérimentons notre façon d'être dans le monde comme se rapportant à un ensemble récurrent d'identités, au sein desquelles nous vivons et devenons ce que nous sommes, à la fois d'un point de vue « historique » et temporel. Notre historicité n'est jamais abstraitement linéaire ; elle possède un caractère circulaire qui procède de l'identification des choses comme étant « semblables ». Ce

« semblable » est ce qui permet des interprétations plausibles et pratiques du monde et de nous-mêmes en dépit du changement, du mouvement et du devenir. Mais il n'est pas une essence fixe, quelque chose de donné, d'indépendant de nos pratiques mondaines. L'être semblable décrit ainsi notre relation au monde, notre manière d'interagir avec lui, de l'assimiler ou de l'incorporer. L'éternel retour se rapporte de ce fait à notre situation cognitive et affective dans un monde « historique » : *das Gleiche* ne signifie pas tant « identique » que « semblable » ou « similaire ». Des cas identiques n'existent ni ne se reproduisent à proprement parler. Nietzsche pense plutôt à des « cas similaires », interprétés selon la catégorie de l'« identité » (qui peut toujours être révisée et est dès lors « ouverte », au moins potentiellement). Nous nous *re-connaissions* toujours nous-mêmes et le monde, jamais sans surprise, quelquefois « douloureusement » – précisément parce que le monde et nous-mêmes subissons le changement et l'évolution de manière subtile, mais profonde. Certains événements qui surviennent nous forcent à re-connaître ce que nous sommes, ce que nous croyons être. Nous sommes donc fondamentalement des êtres de répétition ; mais la différence est à l'œuvre dans toute répétition et remet en cause la construction de l'identité de même que la logique de l'incorporation. Incorporer la vérité et la connaissance consiste en réalité à assimiler ce qui ne se plie pas aisément à nos habitudes de représentation et ne peut si facilement entrer dans nos catégories de l'identité et de la ressemblance. L'incorporation met ainsi à l'épreuve ce que nous croyons être, à la fois comme sujets de connaissance et comme acteurs de ce monde.

- 32 Si Nietzsche ne peut renoncer à la vie au profit de l'idéal ascétique de la vérité, c'est parce qu'il ne peut renoncer au corps et à son avenir :

Et si dans l'ensemble, ces sortes d'acquiescement au monde et de négation du monde ne contiennent, du point de vue scientifique, pas un grain de signification, elles fournissent néanmoins à l'historien et au psychologue des indications d'autant plus précieuses, en tant que symptômes, comme on l'a dit, du corps, de sa réussite et de son échec, de sa plénitude, de sa puissance, [...] ou bien de ses coups d'arrêt, de ses coups de fatigue, de ses appauvrissements, de son pressentiment de la fin, de sa volonté d'en finir ».

- 33 Cela fait-il de Nietzsche un philosophe de l'humain, qui ne peut renoncer aux espoirs mis en lui ? Très certainement, mais avec cette réserve que l'horizon de l'avenir ne peut être pensé indépendamment d'un certain devenir-surhumain. L'« homme » doit être dépassé en tant que représentation, c'est ce que nous devons aujourd'hui reconnaître. Le surhumain renvoie donc chez Nietzsche à la tâche d'incorporation de la vérité et de la connaissance, par laquelle nous devons, presque littéralement, nous constituer comme nouveaux corps de connaissance. Afin que les « humains-surhumains » puissent devenir ce qu'ils sont, à savoir des êtres uniques, incomparables, les créateurs et les législateurs d'eux-mêmes ⁵⁰, il leur faut devenir les corps de la vie à venir. Cette tâche est aux yeux de Nietzsche désormais nécessaire et possible, elle est à la fois notre destin et notre liberté. Il nous invite à nous interroger sur nous-mêmes, même si nous sommes des connaissant qui ne se connaissent pas eux-mêmes : souhaitons-nous vraiment *devenir* ce que nous sommes ? Telle est aujourd'hui notre séduction et notre tentation au regard de la vie : *déterminer comment nous allons vivre et ce que nous allons aimer* – à condition que nous désirions vivre et aimer la vie.

NOTES

1. *Za*, III, « Des vieilles et des nouvelles tables », § 3.
2. *Za*, IV, « De l'homme supérieur », § 3.
3. Sur l'éternel retour comme éternel retour du semblable plutôt que du même, cf. *infra*, p. 162-163.
4. *FP* du *GS*, 11 [141].
5. *Ibid.*, 11 [193].
6. Cf. *ibid.*, 11 [69].
7. *Ibid.*, 11 [110].
8. *GS*, V, § 382.
9. E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, PUF, 1986.
10. *GS*, § 111.
11. *Ibid.*, § 110.
12. Cf. M. Heidegger, *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.
13. *GS*, § 111.
14. *Ibid.*, § 112.
15. *VO*, § 11.
16. Cf. *FP* du *GS*, 11 [162].
17. *PBM*, § 24.
18. *Ibid.*, § 4.
19. *GS*, § 113.
20. John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2004, p. 101.
21. *Ibid.*, p. 102.
22. *FP* X, 24 [16].
23. Cf. *GS*, § 112.
24. *PBM*, § 252.
25. *GS*, Préface, § 2.
26. *FP* XIII, 9 [35].
27. *GS*, V, § 355.
28. *GS*, § 319.
29. *Ibid.*, § 308.
30. *EH*, « Naissance de la tragédie », § 2.
31. *HTH* I, Préface, § 6.
32. *GM*, III, § 12.
33. *GS*, V, § 382.
34. *EH*, Avant-propos, § 3.
35. *GS*, Préface, § 2.
36. *GM*, III, § 25.
37. *Ibid.*, III, § 24.
38. *GS*, § 335.

39. *Cid*, « La morale comme contre-nature », § 5.
40. *Ibid.*, « Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », § 1.
41. *Ibid.*, « Les quatre grandes erreurs », § 6.
42. *FP* du *GS*, 11 [158].
43. *Ibid.*, 11 [254].
44. *FP* *X*, 26 [283].
45. *FP* du *GS*, 11 [321].
46. *FP* *XII*, 7 [54].
47. Cf. *PBM*, § 34.
48. Cf. Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, surtout p. 200-203.
49. *GS*, Préface, § 2.
50. *Ibid.*, § 335.
-

AUTEUR

KEITH ANSELL-PEARSON

Titulaire d'une chaire de philosophie à l'Université de Warwick en Angleterre. Keith Ansell-Pearson est l'auteur de plusieurs ouvrages sur Nietzsche (*Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral & Political Thought*, Cambridge University Press, 1991 ; *Viroid Life : Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, 1997) ainsi que sur Bergson (*Philosophy and the Adventure of the Virtual : Bergson and the Time of Life*, Routledge, 2000) et sur Deleuze (*Germinal Life : The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, 1999). Il a aussi édité plusieurs collectifs, dont *The Nietzsche Reader* (Basil Blackwell, 2006) et *A Companion to Nietzsche* (Basil Blackwell, 2006).