



# **La volonté chez Schopenhauer et Nietzsche**

**Mémoire**

**Simon Jomphe**

**Maîtrise en philosophie**  
*Maître ès arts (M.A.)*

Québec, Canada

© Simon Jomphe, 2015



## Résumé

Ce mémoire vise à comparer le concept schopenhauerien de « volonté de vivre » au concept nietzschéen de « volonté de puissance ». En les analysant sous différents angles, nous cherchons à montrer que le rapport entre les deux est complexe, qu'il change selon les perspectives et qu'il ne se résume pas à un problème particulier, notamment celui de la chose en soi. La volonté de vivre et la volonté de puissance, montrons-nous, se distinguent l'une de l'autre sous bien des aspects, mais elles ne conservent pas moins un visage extrêmement similaire sur plusieurs sujets et sont les interprétations d'une seule et même réalité, celle du corps comme passion et comme instinct. Il en ressortira que malgré toutes ses critiques et prises de distance, parfois très fortes, Nietzsche, sur le problème de la volonté, est toujours demeuré un héritier de Schopenhauer – un héritier, cependant, qui ne voulait pas l'être.



# Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>III</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>V</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>VII</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
<b>1. LE CORPS : POINT DE DÉPART ET MÉTHODE</b> .....	<b>11</b>
<b>2. LA VOLONTÉ</b> .....	<b>29</b>
2.1 Le monde en tant que volonté .....	<b>53</b>
2.2 Le « but » de la volonté.....	<b>63</b>
<b>3. LA GUERRE</b> .....	<b>77</b>
<b>4. LA CONNAISSANCE</b> .....	<b>97</b>
4.1 L'intellect comme instrument .....	<b>97</b>
4.2 Volonté et inconscient.....	<b>105</b>
4.3 Volonté et liberté .....	<b>114</b>
<b>5. NIETZSCHE CONTRE SCHOPENHAUER</b> .....	<b>133</b>
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>153</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>163</b>



## **Remerciements**

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, M. Gilbert Boss, pour avoir accepté de diriger mon mémoire de maîtrise, pour sa grande disponibilité et pour ses commentaires qui m'ont à maintes reprises lancé sur de nouvelles pistes de réflexion. Je sais aussi gré à Messieurs Clément Rosset et Christophe Bouriau d'avoir accepté d'évaluer mon mémoire. Je remercie aussi Mme Sophie-Jan Arrien ainsi que Messieurs Philip Knee, Luc Langlois, Bernard Colette et Pierre-François Noppen pour l'impact positif et enrichissant qu'ils ont eu sur mes études lors des dernières années. Un immense merci également à l'ensemble du personnel administratif de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, qui m'a été d'une aide précieuse dans toutes les difficultés qui ont marqué ce long parcours.

Je remercie Mélanie et toutes ces précieuses amitiés que j'ai tissées au cours des dernières années, et plus que tout, je remercie ma famille pour son immense soutien.



## Introduction

L'histoire du concept de « volonté », au sein de la philosophie occidentale, est si longue et changeante qu'il faudrait bien davantage qu'un mémoire de maîtrise pour la traiter avec justesse. Aussi ce mémoire, tel que l'indique le titre, ne se concentrera que sur un seul moment, essentiel, de cette histoire: celui marquant les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche, où la notion de « volonté » est, dans un cas comme dans l'autre, au centre de leur pensée. Sans doute, ce choix mérite une justification. Pourquoi, en effet, prendre cette direction plutôt qu'une autre? Bien d'autres penseurs ayant considéré la question du vouloir avec sérieux et attention, n'est-il pas purement arbitraire de se limiter à Schopenhauer et à Nietzsche? Peut-être ; mais à considérer de près l'histoire de ce concept et ses évolutions, il ne saurait être plus clair qu'avec eux se joue définitivement quelque chose, même quelque chose d'essentiel : l'un et l'autre s'opposeront à la conception de la volonté qui la lie essentiellement à l'intellect et la réduit à être une sorte de pouvoir conscient de détermination (conception qui est, à leur yeux, celle d'à peu près tous leurs prédécesseurs), et la volonté sera, chez eux, avant tout quelque chose d'inconscient. Schopenhauer, soucieux qu'on ne comprenne surtout pas son concept de volonté de la première façon, fera d'ailleurs de la distinction entre la volonté et la connaissance un point crucial de sa pensée : « le trait fondamental de ma doctrine, qui l'oppose à toutes celles qui l'ont précédée, c'est la séparation complète entre la Volonté et la connaissance : jusqu'ici, tous les philosophes les considéraient comme inséparables, estimant même que la Volonté était conditionnée par la connaissance, élément premier de notre être spirituel ; on est allé jusqu'à en faire une simple fonction de cette dernière<sup>1</sup> ». Or non seulement la volonté, selon lui, ne dépend pas de la connaissance, mais c'est même l'inverse qui est vrai : « la connaissance et son substrat, l'intellect, sont totalement séparés de la Volonté ; [...] au contraire de l'opinion qui a régné jusqu'ici sans exception aucune, je dis que la connaissance ne conditionne pas la Volonté, [mais] bien que la Volonté conditionne la connaissance<sup>2</sup> ». Ne serait-ce que pour ce retournement du lien traditionnel entre volonté et intelligence, les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche sont d'un intérêt particulier. Que l'un comme l'autre interprète le monde en son entier à la lumière de cette volonté désormais désunie de

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, p.76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

l'intelligence ne fait, par ailleurs, qu'augmenter leur importance relativement à l'histoire de ce concept, qui a une place, au sein de la philosophie occidentale, tout à fait centrale.

Voilà pour la justification « historique » de ce mémoire. Encore lui faut-il un problème à résoudre. Et ce problème, tout simplement, est celui du rapport entre ces deux philosophies. Comme l'on essaiera de montrer au cours de ce mémoire, le point central de la philosophie schopenhauerienne est que toute chose, en son essence, est « volonté de vivre », alors que celui de la philosophie nietzschéenne est que toute chose est « volonté de puissance ». N'est-ce pas similaire, mis à part ce à quoi aspire la volonté que chacun décrit? À étudier les deux concepts de près, l'on remarque qu'en effet, plusieurs éléments sont semblables, bien qu'il y ait aussi quelques différences, parfois importantes (sur la question de la *chose en soi*, notamment). Pourtant, plusieurs penseurs et commentateurs sont allés jusqu'à prétendre qu'entre la volonté de vivre et la volonté de puissance, il n'y avait aucune parenté – Martin Heidegger, par exemple, affirmera que bien qu'ayant débuté en philosophie sous l'inspiration de l'œuvre maîtresse de Schopenhauer, le *Monde comme volonté et comme représentation*, « ce que Nietzsche lui-même entend par volonté est quelque chose de foncièrement différent<sup>3</sup> » de ce qu'en entend Schopenhauer ; et Nietzsche lui-même, à vrai dire, a tout fait pour distinguer sa théorie de celle de Schopenhauer, allant même jusqu'à affirmer que la « volonté » que ce dernier s'évertue à décrire n'existe pas. Il en est peut-être ainsi, mais en quoi, précisément, les deux théories sont-elles distinctes l'une de l'autre, d'autant que, comme l'on vient tout juste de dire, il y a entre elles maintes similitudes?

C'est une question qui, malheureusement, a rarement été traitée avec grand sérieux. Certains se contentent d'affirmer que les deux concepts sont totalement différents, mais sans trop expliquer pourquoi – l'on peut renommer, ici, Heidegger. D'autres tentent de l'expliquer, mais à l'aide d'éléments pourtant complètement étrangers à la question. José Thomaz Brum, pour prendre un exemple précis, dira dans son *Schopenhauer et Nietzsche – Vouloir-vivre et volonté de puissance*, après avoir montré quelques différences bien réelles entre les deux concepts, que

---

<sup>3</sup> Heidegger, *Nietzsche I*, p. 39.

la grande différence entre volonté de vivre et volonté de puissance dérive du fait que Schopenhauer a prononcé une accusation contre la volonté qu'il avait décrite comme insatiable et affamée. [...] Il arriva au concept de négation de la volonté. Cela a été sa manière à lui de nier le monde tragique qu'il a dépeint. Nietzsche, de son côté – avec sa notion de volonté de puissance –, ne veut pas écarter les aspects terribles ou souffrants du monde. [...] L'erreur, selon Nietzsche, c'est que de la doctrine de la Volonté de Vivre s'ensuit le postulat de la négation de la volonté – sommet eudémoniste et pessimiste de la métaphysique de Schopenhauer.<sup>4</sup>

Schopenhauer a prôné la négation de la volonté alors que Nietzsche a plutôt valorisé son affirmation, certes; mais quand le problème est de savoir ce qui permet de différencier la volonté de vivre de la volonté de puissance du point de vue de ce qu'elles *sont*, c'est une différence, qui, en elle-même, est très peu éclairante et revient à confondre le concept de volonté avec le jugement de valeur posé à son endroit. D'autres encore noteront quelques différences bien réelles et pertinentes, mais pour ne voir *que* celles-ci et donc nier toute parenté entre Schopenhauer et Nietzsche. C'est le cas, notamment, de Jean Lefranc, qui, du fait que Nietzsche a de tout temps nié la différence entre « phénomène » et « chose en soi », en déduit qu'« il n'y a pas vraiment de période schopenhauerienne de Nietzsche. [...] [Car] dès lors que s'efface le dualisme métaphysique de l'en soi (volonté) et du phénomène (représentation), que reste-t-il de la volonté dans l'acception de Schopenhauer? Une généralité indéterminée, sans contenu, sans direction – bref, un mot vide<sup>5</sup> ». Nietzsche nie cette différence, c'est vrai; mais de là à soutenir que pour cette raison, il ne reste rien de la volonté schopenhauerienne chez lui, voilà qui témoigne d'un profond manque de sérieux<sup>6</sup>: le concept de volonté, tant chez Schopenhauer que chez Nietzsche, ne découle pas de l'expérience de la conscience raisonnable et délibérative, mais bien de celle du corps tel qu'il est senti de « l'intérieur », c'est-à-dire de sa réalité affective, pulsionnelle, énergétique, instinctive et passionnelle; l'un comme l'autre prend cette réalité comme

---

<sup>4</sup> José Thomaz Brum, *Schopenhauer et Nietzsche – Vouloir-vivre et volonté de puissance*, p. 76.

<sup>5</sup> Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche*, p.91.

<sup>6</sup> Notons que l'on est ici un peu injuste envers Jean Lefranc, car lui-même conclura la section où se trouve le passage tout juste cité par des affirmations qui lui sont presque contradictoires (et qu'il dira presque « en passant », se gardant bien d'en examiner toute la portée): le concept de volonté de puissance, selon lui, servirait au « déchiffrement de l'unique réalité immédiatement donnée, celle des désirs et des passions, élargie au corps de l'expérience interne et enfin au monde lui-même en son entier, en quelque sorte « vu » de l'intérieur. Telle était déjà la réalité que Schopenhauer dénommait « volonté » et dans laquelle il reconnaissait la chose en soi ou du moins son approximation. [...] Ce que nous retrouvons dans la pensée de Nietzsche est bien d'une certaine façon la « pensée unique » de Schopenhauer: le monde en tant que volonté (approfondie en volonté de puissance) et en tant que représentation (soumise aux catégories de l'objectivité scientifique). En définitive, et quoi qu'on ait dit, la référence à Schopenhauer est restée aussi fondamentale en 1886 qu'elle l'avait été en 1872: le débat « sur les cimes » entre les deux penseurs n'a jamais cessé » (*Ibid.*, p.103-104).

guide et l'étend, par voie analogique, au reste de la nature, c'est-à-dire vise à interpréter le monde en son entier à l'aune de ce vouloir conçu en tant que passion et instinct aveugle ; chacun a une conception du monde où il n'y a que des « forces » (notion qui tire toute sa signification de la même réalité interne du corps) en lutte perpétuelle les unes contre les autres (pour la « vie », chez l'un, pour la « puissance » chez l'autre), lutte qui induit au fil du temps diverses structures hiérarchiques de domination entre les forces, où les plus puissantes dominant et donnent direction aux plus faibles, la vie organique étant la forme la plus achevée et évidente de cela ; l'intellect, chez l'un comme chez l'autre, est un produit tardif de cette lutte et n'a valeur qu'en tant qu'instrument de l'organisme auquel il est joint (aucune liberté, chez Schopenhauer comme chez Nietzsche, de la « volonté consciente », de l'« arbitre »), asservissement qui lui est en grande partie inconscient, la « conscience » n'étant qu'une sorte d'effet de surface de la lutte inconsciente et occulte que se livrent entre elles les différentes passions du corps. Nietzsche, malgré les sévères critiques qu'il adresse à son maître – et il y en a beaucoup : sur l'opposition du phénomène et de la chose en soi ; sur ce que « vise » la volonté des différentes forces de la nature ; sur l'instinct de conservation et celui de reproduction ; sur l'interprétation du plaisir et de la douleur ; sur le « non-vouloir » (l'idéal ascétique) ; etc. –, en reste très près, et c'est sérieusement manquer de rigueur que de ne pas le voir.

L'idée ici est donc, tout simplement, de comparer la volonté de vie schopenhauerienne à la volonté de puissance nietzschéenne, de voir en quoi elles se rapprochent et en quoi elles s'éloignent. La méthode, pour se faire, sera elle aussi assez simple : en suivant un schéma analogue à celui qui vient d'être utilisé pour présenter les principales similitudes entre les deux concepts – c'est-à-dire en abordant, tour à tour, la question du corps, celle de la volonté en tant que telle, celle de la guerre puis celle de la connaissance –, l'on tentera, à chaque point, d'à la fois présenter et comparer les volontés de vivre et de puissance, et ainsi de cerner leurs principales ressemblances et différences. Sera aussi abordée, bien sûr, la critique explicite que fait Nietzsche de la philosophie de son maître, critique que l'on tentera, en conclusion, d'évaluer afin de voir à quel point elle peut être juste ou injuste à l'égard de Schopenhauer. L'on verra, si du moins la démonstration est suffisante, que malgré tout ce que l'on a pu en dire, malgré toutes les différences (la plus importante étant en effet celle relative à la « chose en soi ») et toutes les critiques (parfois injustes) que

Nietzsche adresse à l'égard de Schopenhauer, ce dernier n'en demeure pas moins, sur à peu près tous les sujets, son précurseur, si bien qu'il en va presque de Nietzsche à l'égard de Schopenhauer comme d'Aristote à l'égard de Platon : critique sévère sur à peu près tous les sujets, mais à partir des mêmes fondamentaux.

Mais quelques mots, avant de commencer, sur notre approche et notre méthodologie. L'on a choisi, pour présenter de façon claire le sujet qui est le nôtre, un ordre (car il en faut bien un) qui, d'une certaine façon, laisse penser que l'on va du plus simple au plus complexe, comme si l'on suivait une chaîne déductive où chaque maillon suppose le précédent et entraîne nécessairement le suivant. Il n'en est rien : nos deux philosophes n'ont pas procédé ainsi, et nous non plus. Il s'agit par cet ordre d'exposer, en différentes étapes et selon différents points de vue, une seule et même idée : à savoir qu'interpréter le monde en tant que volonté (de vie ou de puissance), c'est l'interpréter à la lumière de la réalité instinctive et passionnelle du corps, réalité qui est d'emblée « volonté » et « guerrière » (au sens où les différentes forces du corps luttent les unes avec les autres et sont en relation de domination). Nos différentes sections sont donc, au mieux, le fruit d'une abstraction, mais elles ne supposent en aucun cas un enchaînement logique (où, par exemple, de l'idée que la nature est en son essence « volonté » *s'ensuivrait* celle que ses différentes formes sont en guerre les unes avec les autres) : elles visent plutôt à être les différentes facettes d'une idée unique et cohérente. Procéder autrement serait trahir la pensée de nos deux auteurs, qui est, aux yeux de chacun, *une* et cohésive, et ne prend jamais la forme d'une chaîne déductive où un système se bâtirait peu à peu de façon pyramidale.

Chez Schopenhauer, la chose est extrêmement claire. Toute son œuvre, soutient-il, est l'expression d'une seule et même pensée et a un ordre *organique*, où toutes les parties se supposent l'une l'autre également et forment un tout cohérent. Elle ne forme pas, en aucune façon, un « ordre architectonique ; [où] chaque partie du système doit supporter une autre, sans que la réciproque soit vraie ; la pierre de base supporte tout le reste, sans que le reste la supporte, et le sommet est supporté par le reste, sans supporter rien à son tour<sup>7</sup> ». Il n'y a donc pas, chez lui, de progression logique allant du premier élément au dernier, mais bien

---

<sup>7</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Préface de la première édition », p.1.

un « ordre organique, si bien que chaque partie y contribue au maintien du tout, et est maintenue à son tour par le tout ; aucune n'est ni la première, ni la dernière ; la pensée dans son ensemble doit de sa clarté à chaque partie, et il n'est si petite partie qui puisse être entendue à fond, si l'ensemble n'a été auparavant compris<sup>8</sup> ». Les différentes remarques que ce mémoire fera au sujet de la volonté de vie, qui seront tirées des différentes œuvres du philosophe et qui sont l'expression, selon ses propres mots, d'une unique pensée, ne doivent donc être vues autrement que sous cette forme : elles se complètent et se supposent l'une l'autre, elles forment un tout organique et ne supposent aucune progression architectonique allant d'une base à son sommet.

Chez Nietzsche, qui fait rarement de longs traités et présente surtout ses pensées par des aphorismes n'ayant souvent aucun lien logique entre eux, qui de surcroît s'est souvent raillé des « philosophes à système »<sup>9</sup>, il va de soi que, de même que pour Schopenhauer, une conception « architectonique » de son œuvre serait tout à fait non pertinente. Or il se trouve que dans son cas, une conception « organique » – et cette conception, disons-le, sera précisément la nôtre – serait elle aussi problématique et demanderait justification. Les pensées, selon Nietzsche, se présentent toujours d'un seul coup, en un éclair, et c'est déjà les fausser que de les présenter comme si elles avaient été déduites par des longues séries de raisonnements<sup>10</sup> : voilà pourquoi il écrit sous une forme aphoristique, c'est-à-dire sous une forme qui reste le plus près possible de cette façon qu'ont les pensées de se présenter. Or si telle est sa méthode, comment supposer, sous la multitude de ses aphorismes (même ceux qui traitent d'un même problème, notamment le nôtre), la moindre unité et la moindre cohérence? Comment parler d'une idée de la volonté de puissance et comment choisir les textes, si peut-être ils n'ont pas cette unité et cohérence que nous voudrions leur accorder?

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, « Préface de la première édition », p.1-2.

<sup>9</sup> Par exemple : « Je me défie de tous les systématiques et les évite. La volonté de système est un manque d'intégrité » (Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Maximes et flèches », §26). Voir aussi le §318 d'*Aurore*.

<sup>10</sup> *Ibid.*, Livre I, §55 [1885 (XV, §424)] : « ne pas « falsifier », par un faux arrangement de déduction et de dialectique, les choses et les pensées auxquelles on est parvenu par une autre voie. C'est ainsi que Kant, dans sa « morale », déguise son penchant psychologique intime : l'*Éthique* d'Herbert Spencer en est un exemple récent. Il ne faut ni dissimuler ni gâter la façon *réelle* dont ces pensées nous sont venues. Les livres les plus profonds et les plus inépuisables auront toujours quelque chose du caractère aphoristique et soudain des *Pensées* de Pascal ».

Notre réponse pourra sembler, du moins en un premier temps, insatisfaisante : notre lecture personnelle de l'œuvre de Nietzsche nous a amené à y voir, à force d'y « ruminer », précisément cette unité et cohérence, non seulement au sujet de la volonté de puissance, mais encore dans les relations que celle-ci entretient avec les autres grands thèmes nietzschéens (le nihilisme, le projet d'inversion de toutes les valeurs, l'éternel retour, etc.) : les problèmes et perspectives sont multiples et complexes, mais ils se répondent, s'articulent, font sens et se complètent. Ce jugement et cette vue d'ensemble étant cependant difficilement exprimables ou même justifiables, l'on peut s'en remettre à Nietzsche qui, au cours de l'année 1883, se disait lui-même frappé par l'unité et la cohésion de son œuvre : « la concordance et la cohérence toujours involontaire et inconsciente de la pensée, dans l'amas bigarré de mes livres récents, m'a plongé dans la stupeur. On n'échappe jamais à soi-même<sup>11</sup> ». Et de même, dans des lettres de 1888 : « J'ai atteint presque régulièrement pendant une ou deux heures chaque jour à cette énergie qui me permet d'embrasser dans sa totalité, du pied au faite, ma propre pensée, alors que la complexité inouïe des problèmes s'étend devant moi comme un relief clairement tracé. [...] Tout se tient, depuis des années, tout est en bonne voie ; on se bâtit sa philosophie à la manière des castors ; on est une nécessité et on l'ignore<sup>12</sup> » ; « Que c'est curieux ! Voici quatre semaines que je comprends enfin mes propres ouvrages – bien plus, que je les apprécie. [...] À présent, j'ai la certitude absolue que tout est d'une bonne venue, dès le début, que c'est un tout qui a un sens<sup>13</sup> ». C'est une unité qui, en effet, peut surprendre pour qui philosophe à la façon de Nietzsche – c'est-à-dire, pour qui ne philosophe précisément pas à la lumière d'un système qui dicterait d'avance comment interpréter les problèmes –, mais qui se dégage tout de même à la lecture des œuvres. Les thèses et réflexions évoluent, se complexifient, changent de point de vue et se raffinent, mais en général, elles restent cohérentes et gagnent à être interprétées les unes à la lumière des autres. Nietzsche, dans son avant-propos à la *Généalogie de la morale*, se félicite d'ailleurs de reprendre des réflexions qui l'animaient déjà dix ans auparavant et qui n'ont fait que se fortifier :

---

<sup>11</sup> *Id.*, cité à partir de *La volonté de puissance*, « Postface », VII. Friedrich Würzback n'en donne pas la source.

<sup>12</sup> *Id.*, « Lettre à Brandes, 4 mai 1888 », cité à partir de *La volonté de puissance*, « Postface », VII.

<sup>13</sup> *Id.*, « Lettre à Gast, 22 décembre 1888 », cité à partir de *La volonté de puissance*, « Postface », VII.

Cela se passait pendant l'hiver 1876-1877. C'étaient pour l'essentiel déjà les mêmes réflexions que je reprends dans les présents traités : -- espérons que ce long intervalle leur a été bénéfique, qu'elles sont vigoureuses, plus parfaites! Mais le *fait* qu'aujourd'hui encore je m'y tiens, qu'elles se sont tenues entre-temps toujours plus solidement entre elles, et même qu'elles s'enchevêtrent et s'interpénètrent, cela fortifie en moi la joyeuse assurance que depuis le début elles pourraient être nées en moi, non pas isolément, arbitrairement, sporadiquement, mais d'une racine commune, d'une *volonté foncière* de la connaissance, s'imposant en profondeur, d'une manière de plus en plus déterminée, exigeant des choses de plus en plus déterminées. Car c'est cela seul qui sied à un philosophe. Nous n'avons pas le droit d'être en quelque matière *isolés*, nous n'avons pas le droit de nous tromper et d'atteindre la volonté d'une manière isolée. Bien plus, c'est avec la nécessité par laquelle un arbre porte ses fruits que poussent en nous nos pensées, nos valeurs, nos « oui » et nos « non », nos « si » et nos « que » -- tous apparentés et reliés entre eux, et témoins *d'une* volonté, *d'une* santé, *d'une* terre, *d'un* soleil.<sup>14</sup>

Au §4 du même avant-propos, il en profite d'ailleurs pour énumérer un bon nombre de thèses de ses anciens écrits qu'il reprend ici (de façon, à ses yeux, plus parfaite) ; et au §8, il dit supposer que le lecteur a lu ses œuvres précédentes avant d'aborder celle-ci (dont l'un des sous-titres indique d'ailleurs qu'elle est là pour compléter et éclairer *Par-delà bien et mal*), faute de quoi elle sera sans doute inintelligible<sup>15</sup>, ce qui signifie bien que les œuvres de Nietzsche se répondent entre elles et doivent être confrontées pour être bien saisies.

Venons-en à notre méthode et à ce qu'elle suppose. Nous prendrons, pour interpréter la volonté de puissance, des aphorismes des différentes œuvres de Nietzsche et nous considérerons qu'ils se répondent entre eux et qu'ils sont comme les multiples perspectives d'une pensée qui forme un tout. Nous pensons, en effet, que les différents passages où Nietzsche s'exprime sur ce qu'est, à ses yeux, la vie (à savoir, volonté de puissance), sont cohérents entre eux et doivent être compris les uns à partir des autres. Nietzsche lui-même ayant conseillé à son lecteur de lire toutes ses œuvres et ayant vu, en elles, l'unité et la « bonne venue », nous ne croyons pas, ce faisant, faire trop violence à sa philosophie.<sup>16</sup> Le concept de volonté de puissance datant de 1883, l'on se concentrera surtout sur des aphorismes (publiés et posthumes, car ces derniers sont, sur plusieurs sujets,

---

<sup>14</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, « Avant-propos », §2.

<sup>15</sup> *Ibid.*, « Avant-propos », §8 : « « Que si cet écrit est incompréhensible et inaudible pour certains, la faute, ce me semble, ne m'en incombe pas nécessairement. Il est suffisamment clair, à supposer, et je le suppose, que l'on ait d'abord lu mes écrits précédents et que l'on n'y ait pas ménagé sa peine : de fait ils ne sont pas faciles d'accès ».

<sup>16</sup> Sans compter que son grand projet inachevé, *La volonté de puissance* (le livre), avait lui-même pour objectif la cohérence globale : « Je sens peser sur moi comme un poids de cent tonnes l'obligation de construire dans les années qui viennent *un édifice de pensées cohérentes* ; il me faudrait pour cela cinq à six conditions qui toutes me font défaut et même me semblent irréalisables » (« Lettre à Overbeck, 24 mars 1887 », cité à partir de *La volonté de puissance*, « Postface », VII).

très éclairants) de la période 1883-1888, mais sans s'y limiter, car nous croyons qu'à maints égards, plusieurs œuvres écrites dans la période précédente *annoncent* l'idée de volonté de puissance et concordent avec elle, comme diverses réflexions dont elle serait le fruit – *Aurore* et le *Gai savoir*, en particulier, contiennent des idées extrêmement près d'elle. Il y a bien des évolutions dans les thèses à mesure que l'on avance dans les œuvres, il est vrai, mais rarement, croyons-nous, de dissonances.

Et si le résultat de nos recherches apparaît comme étant un système (« organique », certes, mais tout de même un système), ce n'est pas, pour autant, qu'il y ait de système chez Nietzsche ou que nous en supposions un. L'opposition de Nietzsche à la pensée systématique, croyons-nous, est une opposition qui concerne la façon de philosopher : penser à partir d'un système, c'est, lorsque l'on aborde un problème, ne pas le penser en lui-même autant que cela est possible, mais bien à la lumière de ce qu'il doit déjà être selon la logique du système, quitte à déformer le problème en question. À en croire Nietzsche, ce n'est pas du tout sa méthode : il ne s'agit pas de dire, par exemple, que *comme* la vie est volonté de puissance, tout doit être interprété à sa lumière. C'est plutôt l'inverse : l'interprétation de la vie sous ses différentes facettes pousse à concevoir celle-ci comme étant volonté de puissance, rien d'autre. Il y a bien, à confronter entre elles les différentes réflexions de Nietzsche, une certaine unité et cohérence qui s'en dégage et qui peut donner l'impression d'un système, mais cette unité vient après et non avant, elle est un *résultat*. Ce qui, bien sûr, n'exempte pas Nietzsche de toute méthode et de toute ligne directrice dans ses interprétations. Au premier chapitre de ce mémoire, l'on tentera de montrer qu'il y en a bien une, à savoir : le corps, sa réalité instinctive et passionnelle.

L'on remarquera, dernièrement, que notre travail fait très peu référence, sinon pas du tout, aux nombreux commentateurs qui se sont penchés sur l'un ou l'autre de nos deux penseurs et que nous avons signalés dans notre bibliographie. Cette omission ne découle évidemment pas de leur manque de pertinence, mais plutôt de la complexité, très grande, de notre problème : celui-ci nécessitant de comparer deux penseurs sur une multitude de sujets, l'inclusion de la littérature secondaire et des nombreux débats d'interprétation qu'elle occasionne nécessairement n'aurait fait, selon nous, qu'alourdir et obscurcir notre travail. Le lecteur jugera si ce choix était judicieux.



# 1. Le corps : point de départ et méthode

Avant d'en arriver au concept de volonté en tant que tel, il importe de bien saisir d'où il est issu et à quelle réalité il fait surtout référence. Chez Schopenhauer comme chez Nietzsche, cette réalité n'est nulle autre que le corps, plus précisément l'« intérieur » de celui-ci, ce qui, en chacun, est senti comme passion, instinct, pulsion, émotion, énergie, etc. La question du corps tel que celui-ci est éprouvé et senti par chacun, sujet essentiel pour chacun de nos deux penseurs, voilà donc ce qui sera notre premier objet de comparaison.

Allons ici à rebours en disant quelques mots sur Nietzsche avant d'aborder son prédécesseur. La question de l'instinct (et au sens large, des pulsions, appétits, passions, etc.), pensons-nous, a dans son œuvre une place tout à fait centrale, et ce, du début à la fin. Si l'on peut en effet voir une certaine unité et cohérence dans l'œuvre de Nietzsche malgré ses nombreuses évolutions et le caractère épars de ses pensées, c'est, entre autres, en raison de cette place prédominante de l'instinct, sorte de foyer à partir duquel semble procéder la plupart de ses interprétations. Tout, chez lui, semble en effet pouvoir se comprendre à partir de l'activité instinctive, comme s'il n'y avait dans la nature rien d'autre que des instincts en lutte les uns avec les autres. Faire une liste de tout ce qui est pensé par Nietzsche à l'aune de ceci serait interminable, mais l'on peut, question d'avoir un aperçu, considérer le §119 d'*Aurore*, qui offre, à ce sujet, des perspectives assez larges :

Aussi loin que quelqu'un puisse pousser la connaissance de soi, rien pourtant ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des *instincts* qui constituent son être. À peine s'il peut nommer les plus grossiers par leur nom : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leurs actions et leurs réactions mutuelles et surtout les lois de leur *nutrition* lui demeurent totalement inconnus. Cette nutrition devient donc l'œuvre du hasard : nos expériences quotidiennes jettent une proie tantôt à tel instinct et tantôt à tel autre qui s'en empare avec voracité, mais toutes ces fluctuations épisodiques restent dépourvues de toute corrélation rationnelle avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : en sorte que l'on assistera toujours à un double phénomène : famine et dépérissement pour les uns, excès de nourriture pour les autres. [...] En admettant qu'un instinct arrive au point où il exige d'être satisfait – ou d'exercer sa puissance, ou de s'en libérer ou de combler un vide (pour employer des images) : il considère chaque événement de la journée en se demandant comment l'utiliser pour ses propres fins ; que l'homme marche, ou se repose, ou se fâche, ou lise, ou parle, ou lutte, ou se réjouisse, l'instinct, dans sa soif, parle pour ainsi dire chacune de ces situations par lesquelles passe l'homme et n'y trouve en général rien qui lui convienne, il doit attendre et continuer d'avoir soif : un instant encore et il faiblit, quelques jours ou quelques mois de plus d'insatisfaction et il se dessèche comme une plante sans pluie. Peut-être cette cruauté du hasard sauterait-elle encore plus vivement aux yeux si tous les instincts voulaient se montrer aussi fondamentalement intransigeants que la *faim*, qui ne se contente pas d'*aliments rêvés* ; mais la plupart des instincts et en particulier les instincts dits moraux se *satisfont précisément ainsi*, -- si l'on admet ma

supposition selon laquelle la valeur et le sens de nos *rêves* consistent justement à *compenser* jusqu'à un certain point ce manque accidentel de nourriture pendant le jour. [...] Ces imaginations qui permette de jouer et de s'épancher à nos instincts de tendresse, ou d'espièglerie, ou d'aventure, ou à notre besoin de musique et de montagnes – et chacun aura sous la main des exemples encore plus frappants pour lui – sont des interprétations de nos excitations nerveuses pendant notre sommeil [...] Que ce texte qui reste en général très semblable d'une nuit à l'autre soit commenté de façons si différentes, que la raison inventive *se représente* hier et aujourd'hui des *causes* si différentes pour des excitations nerveuses identiques : tout cela provient de ce que le souffleur de cette raison était aujourd'hui un autre qu'hier, -- un autre instinct voulait se satisfaire, se manifester, s'exercer, se restaurer, s'épancher, -- il était précisément au plus fort de son flux, alors qu'hier c'était le tour d'un autre. – La vie éveillée ne dispose pas de la même *liberté* d'interprétation que la vie en rêve, elle est moins poétique et débridée, -- mais dois-je mentionner qu'à l'état de veille nos instincts ne font également rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des « causes » adaptées à leurs propres besoins ? qu'il n'y a pas de différence *essentielle* entre la veille et les rêves ? [...] Dans chaque cas un instinct trouvera satisfaction, qu'il s'agisse d'un instinct colérique, ou combatif, ou méditatif, ou bienveillant. Cet instinct s'est emparé de l'événement comme d'une proie : pourquoi lui précisément ? Parce qu'assoiffé et affamé il était à l'affût.<sup>17</sup>

La connaissance de soi, soutient cet aphorisme, n'arrivera jamais à avoir une image complète « des *instincts* qui constituent son être » ; ce sont toujours eux qui parlent en toute situation de la vie et demandent à être satisfaits, et ce sont eux, la nuit comme le jour, qui interprètent les excitations nerveuses, si bien qu'une situation change de signification selon l'instinct qui est le plus en vigueur. Il y a, de plus, des instincts moraux, de tendresse, d'espièglerie, d'aventures, de colère, de bienveillance, de combat, de méditation, etc., bref autant, semble-t-il, qu'il y a de comportements et d'émotions humaines. L'on pourrait difficilement accorder une plus grande importance aux instincts : c'est toute la vie de l'homme, tant éveillée que rêvée, qui est ici interprétée par Nietzsche à partir des instincts, qui sont décrits comme étant nombreux, variables, comme ayant la capacité d'interpréter et comme voulant « se satisfaire, se manifester, s'exercer, se restaurer, s'épancher ». Et ceci n'est qu'un cas particulier : toute l'œuvre de Nietzsche, soutenons-nous, est traversée par cette méthode d'interprétation consistant à interpréter la nature à partir des pulsions et passions du corps.

L'on vient de citer *Aurore*, livre écrit quelques années avant le *Zarathoustra* et donc à une époque où le concept de « volonté de puissance » n'avait pas encore été explicitement formulé par Nietzsche. Que la volonté de puissance ne fasse référence à rien d'autre qu'à cette même réalité « interne » du corps et que celle-ci soit tout à fait fondamentale à la

---

<sup>17</sup> Nietzsche, *Aurore*, §119.

pensée nietzschéenne, voilà cependant ce que semble clairement exprimer le §36 de *Par-delà bien et mal*, texte qui gravite cette fois-ci tout entier autour du concept de volonté de puissance :

Si rien ne nous est « donné » comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts – car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts, -- n'est-il pas permis de nous demander si ce donné ne *suffit* pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique (ou « matériel ») ? Le comprendre, veux-je dire, non pas comme une illusion, une « apparence », une « représentation » au sens de Berkeley et de Schopenhauer, mais comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes, une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique (et aussi, bien entendu, s'affine et s'affaiblit) gît encore au sein d'une vaste unité ; comme une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques d'autorégulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges sont encore synthétiquement liées ; comme une *préforme* de la vie ? – En définitive, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question ; l'esprit même de la *méthode* l'impose. Ne pas admettre différentes espèces de causalités aussi longtemps qu'on n'a pas cherché à se contenter d'une seule en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences (jusqu'à l'absurde dirais-je même), voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire aujourd'hui ; elle est donnée « par définition » dirait un mathématicien. <sup>18</sup>

Nietzsche exprime ici l'essentiel de ce que l'on vient de dire et ce qui, croyons-nous, est le socle de toute sa démarche interprétative : notre monde d'appétits, de passions et d'instincts, soit la réalité du corps propre tel que celui-ci est senti de l'intérieur, voilà la réalité qui nous est accessible (peut-être même la seule) et qui peut servir à l'interprétation du monde, la réalité que « l'esprit même de la méthode » impose de concevoir, autant qu'il est possible, comme étant la seule qui soit, c'est-à-dire comme se retrouvant à tous les niveaux de la nature. Et c'est effectivement cela que Nietzsche, à travers ses œuvres, semble faire dans son interprétation de la nature : la penser, par voie analogique, à partir de ce monde interne des appétits et passions. Que le concept nietzschéen de « volonté » soit lui-même issu de cette réalité et ne réfère à rien d'autre qu'à elle, voilà, ensuite, ce que semble exprimer la suite de ce même aphorisme :

En fin de compte la question est de savoir si nous considérons la volonté comme réellement *agissante*, si nous croyons à la causalité de la volonté. Dans l'affirmative – et au fond notre croyance en celle-ci n'est rien d'autre que notre croyance en la causalité elle-même – nous *devons* essayer de poser par hypothèse la causalité de la volonté comme la seule qui soit. La « volonté » ne peut évidemment agir que sur une « volonté » et non pas sur une « matière » (sur des « nerfs » par exemple). Bref nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons affaire à une volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie volontaire, un effet de la volonté. – À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté – à savoir la volonté de puissance, comme c'est *ma* thèse, -- à

---

<sup>18</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §36

supposer que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et trouver en elle, par surcroît, la solution du problème de la génération et de la nutrition – c'est un seul problème, -- nous aurions alors le droit de qualifier toute énergie agissante de *volonté de puissance*. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible » serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre. -- <sup>19</sup>

Immédiatement après avoir mentionné le monde des appétits, passions et instincts, Nietzsche, on le voit, change sans explication de terme pour employer celui de « volonté », comme si par là il entendait exactement la même chose. Un monde d'instincts en relation les uns avec les autres, semble-t-il, est un monde de volontés en relation les unes avec les autres. La notion de « volonté » – et plus précisément, celle de « volonté *de puissance* » –, voilà donc qui, chez Nietzsche, réfère directement à la réalité pulsionnelle (à savoir celle du corps, son monde d'appétits et de passions, d'« énergies agissantes ») et qui ne sert, croyons-nous, qu'à l'expliquer, qu'à exprimer et qualifier sa nature. C'est cette réalité qui lui sert de fil directeur et qui, si tant est que la vie est volonté de puissance, *veut la puissance*, car le propre de tout instinct, sous la plume de Nietzsche, est justement de vouloir croître et dominer : « tout instinct, soutient-il dans un aphorisme précédent, aspire à la domination<sup>20</sup> ».

La réalité interne du corps, voilà donc le principal phénomène dont se sert Nietzsche dans son interprétation de la nature – cela se précisera dans la suite de ce mémoire – et d'où est issu son concept de « volonté ». Et en tout ceci, il n'aura fait que continuer dans la voie de Schopenhauer, chez qui le concept de volonté est issu exactement de la même réalité. C'est cependant, chez lui, un peu plus compliqué que chez Nietzsche, d'où le fait que l'on en parle en deuxième. Nietzsche affirmait, dans le même §36 cité plus haut, vouloir se servir de la réalité de nos instincts pour interpréter le monde « matériel » ; mais non pas pour comprendre celui-ci comme une « apparence » ou une « représentation » au sens de Schopenhauer. Et en effet, le monde matériel, chez Schopenhauer, n'est rien d'autre que représentation idéale, représentation précisément de ce monde intérieur du corps qu'il comprend comme étant volonté ; et c'est toujours, sous sa plume, sous cette configuration représentation-représenté (ou « phénomène »-« chose en soi ») que se pose la question du corps. Cette distinction étant au cœur de sa pensée alors que Nietzsche, aussi loin que l'on remonte dans ses écrits, la rejette complètement, il importe ici d'en dire quelques mots, car

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, §36.

<sup>20</sup> *Ibid.*, §6.

elle est sans doute la plus grande ligne de fracture entre nos deux penseurs.

Les réflexions de Schopenhauer sur la volonté reposent, dans une très large mesure, sur une distinction entre l'*idéal* et le *réel* – ou entre le « phénomène » et la « chose en soi », ce qui est, pour lui, la même chose. Si le monde est *représentation* d'une part, *volonté* de l'autre – pour reprendre le titre de sa grande œuvre –, c'est en vertu de cette distinction : toute expérience du monde n'est et ne peut être que représentation, c'est-à-dire ne peut avoir lieu que dans l'*idéalité*, alors qu'en lui-même, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience, le monde n'est que volonté, seule chose véritablement *réelle*. Le problème, pour le résumer brièvement, est celui du rapport entre la pensée et le monde tel qu'il est indépendamment d'elle. Qu'est-ce qui, dans l'expérience globale d'un sujet pensant et sentant, expérience portant sur des objets réels mais qui n'en reste pas moins subjective (ou *idéale*, c'est-à-dire relevant des perceptions et idées de ce même sujet pensant), peut être dit correspondant à ce que les choses sont en elles-mêmes? Le contenu de l'expérience est-il l'exact reflet, l'accès immédiat à ce que les choses sont indépendamment de tout sujet pensant, ou est-il autre chose? Dans la perception sensible, pour prendre un exemple, les choses apparaissent dotées de dimensions spatiales particulières: si l'on supprime le sujet qui perçoit, ces dimensions demeurent-elles? Sont-elles réelles, c'est-à-dire dans les choses en elles-mêmes, indépendamment qu'un sujet les perçoivent ou non, ou ne sont-elles qu'idéales, que relatives à la perception, apparaissant et disparaissant avec elle? Qu'est-ce qui, dans l'expérience, n'est *que* phénomène idéal, et que sont les choses en elles-mêmes? Où sont les rapports, les différences, les adéquations?

La réponse de Schopenhauer consistera à dire qu'en définitive, rien dans l'expérience d'un sujet connaissant n'est réel : tout est idéal, tout apparaît et s'éteint avec lui. La raison en est qu'*espace* et *temps*, conditions formelles de toute expérience sensible, ne sont aucunement au sein des choses en elles-mêmes, mais uniquement dans l'esprit du sujet connaissant : elles sont des fonctions cérébrales par lesquelles celui-ci appréhende le monde, qui est tout entier *construit* à partir de ces formes. À partir des différentes sensations de son corps, sensations qui en elles-mêmes sont purement subjectives et ne

correspondent à aucune expérience objective<sup>21</sup>, il interprète celles-ci de façon à se construire un objet d'expérience spatio-temporel, ce qui n'est possible qu'en raison d'une autre de ses facultés cérébrales, la *causalité*, qui consiste tout entière à considérer qu'à tout effet il y a une cause. Lorsqu'il a une sensation, le sujet, en effet, considère à chaque fois qu'elle est l'effet d'une cause, et c'est précisément, selon Schopenhauer, en remontant à cette dernière qu'il se construit un objet d'expérience spatio-temporel, une *représentation* matérielle, qui dépend donc entièrement de l'existence de ce sujet et ne contient rien qui puisse être dit *réel, en soi*, c'est-à-dire pouvant exister hors et indépendamment de ce même sujet. Le monde connu étant tout entier le fruit de ces opérations, rien d'autre – la connaissance conceptuelle n'étant, selon Schopenhauer, qu'une connaissance abstraite seconde, tout entière issue de la connaissance intuitive et concrète, que « la représentation d'une représentation [devant] toute sa valeur au rapport qu'[elle] a avec cette autre représentation<sup>22</sup> » –, il n'est que la représentation du sujet connaissant, que sa perception, que son *objet* de connaissance qui apparaît et s'éteint avec lui. Pas de sujet, pas d'objet – pas de monde : « tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet ; en d'autres termes, l'univers a une idéalité transcendantale<sup>23</sup> ». Il est une donnée médiate, idéale et entièrement relative au sujet de la connaissance, qui « est, par suite, le *substratum* du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet<sup>24</sup> ».

C'est donc dans ce cadre que Schopenhauer aborde la question de la volonté, dont l'expérience qui y mène, et qui est la même tant chez lui que chez Nietzsche, est celle du corps. Le corps propre, contrairement au monde « extérieur » qui ne se donne

---

<sup>21</sup> Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, §21, p. 82-83 : « car quelle pauvre chose, en définitive, que la seule sensation ! Même dans les organes des sens les plus nobles, elle n'est rien qu'un sentiment local, spécifique, capable de quelques variations dans le cercle de son espèce, mais néanmoins toujours subjectif en soi et, comme tel, ne pouvant rien contenir d'objectif, par conséquent rien qui ne ressemble à une intuition. Car la sensation, de quelque espèce qu'elle soit, est et demeure un fait qui se produit dans l'organisme même, limité, comme tel, à la région sous-cutanée et ne pouvant dès lors rien contenir par soi-même qui soit situé au-delà de la peau et donc hors de nous. Elle peut être agréable ou pénible, ce qui indique un rapport à notre volonté, mais aucune sensation ne comporte quelque chose d'objectif ».

<sup>22</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §20, p.72.

<sup>23</sup> *Ibid.*, §5, p.39.

<sup>24</sup> *Ibid.*, §1, p.26.

définitivement qu'à titre de représentation, est selon Schopenhauer saisi par le sujet de la connaissance sous deux rapports différents : le corps est représentation *et* volonté; il « est l'unique objet dont je ne connaisse pas uniquement un des côtés, celui de la représentation ; j'en connais aussi le second qui est celui de la volonté<sup>25</sup> ». Le corps propre, en effet, n'est pas simplement donné au sujet comme une représentation objective de laquelle il serait détaché : sa conscience intime lui révèle encore ce même corps comme souffrant, éprouvant, comme désirant et aspirant, bref comme *voulant*, aspect totalement étranger à la simple représentation. Un tout nouveau point de vue, que l'observation de la nature externe ne permet pas, est par là ouvert au sujet : celui que Nietzsche décrivait comme le seul qui nous soit donné comme réel, celui des appétits et des passions, et que Schopenhauer comprendra précisément comme celui de la chose en soi, du réel derrière l'idéal. C'est bien, comme Nietzsche, à partir de *ce* point de vue que Schopenhauer envisagera d'interpréter la nature : « c'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature »<sup>26</sup>, dira-t-il. La raison en est que le point de vue de la représentation, celui, en fait, des différents modes de fonctionnement de l'esprit humain (la causalité, les règles de la logique, les mathématiques, différentes racines de ce que Schopenhauer nomme le « principe de raison suffisante », soit l'idée que toute chose est conditionnée, a une raison d'être), aussi riche soit sa portée, est en lui-même absolument impuissant à atteindre l'essentiel des choses. Il permet, pour prendre la formule de Schopenhauer, de saisir le *comment*, mais non le *pourquoi*. Les sciences

ne nous apprennent à connaître que des rapports, des relations entre une représentation et une autre, des formes sans aucune substance. Tout contenu qu'on leur donnerait, tout phénomène qui remplirait ces formes, contient déjà quelque chose, qui n'est plus parfaitement connaissable dans son essence, qui n'est plus explicable entièrement par autre chose, qui est donc sans cause (*grundlos*) ; [...] nous ne pouvons [...], avec tous leurs secours, pénétrer dans l'essence intime des choses.<sup>27</sup>

L'on pourra décrire autant que l'on voudra et avec la plus grande exactitude, par exemple, la façon et les conditions par lesquelles une araignée tisse sa toile, l'autre question, toute différente, demandant *pourquoi* elle la tisse, demeurera sans réponse. La science répondra « l'instinct », ce qui signifie qu'elle suppose à l'araignée une force interne qui la pousse à

---

<sup>25</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §24, p.170.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Supplément XVIII, p.890-891.

<sup>27</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §24, p.165.

agir ainsi, mais elle n'a aucun accès à une telle force, pas plus qu'à aucune autre des forces naturelles qu'elle suppose en la nature. Ainsi,

il y a dans tous les objets de la nature un élément inexplicable, dont il est inutile de chercher la cause ; c'est le mode spécifique de leur activité, c'est-à-dire le mode de leur existence, leur essence même. Sans doute toute action particulière de l'objet suppose un principe dont il résulte qu'elle devait se produire à ce point de l'espace et du temps ; mais on n'en trouvera jamais pour expliquer cette action elle-même, en général ou en particulier.<sup>28</sup>

Avec le corps, le point de vue de la « volonté », ces problèmes s'éclairent, ou du moins deviennent interprétables par voie analogique.

La volonté, pour un individu, serait donc ce qui « lui donne la clef de sa propre existence phénoménale, lui en découvre la signification, lui montre la force intérieure qui fait son être, ses actions, son mouvement<sup>29</sup> ». Qu'est-ce à dire? Que par elle, et uniquement par elle, lui est révélé *ce qui est représenté* dans la représentation. À chaque mouvement du corps, le plus simple comme le plus complexe, il y a toujours un double rapport : celui de la représentation et celui de la volonté. Lorsqu'un individu lève son bras, pour prendre un exemple simple, le mouvement est à la fois perçu objectivement par le phénomène d'un bras qui bouge, et « senti » subjectivement et intimement comme un acte de volonté. L'énergie, la force, l'impulsion derrière le mouvement, tout cela est senti de l'intérieur. De même pour les actes qui ne sont pas directement des « actes volontaires » entendus au sens courant du terme, c'est-à-dire s'effectuant à partir d'un motif conscient : qu'un objet dangereux soit lancé en direction d'un individu, ses réflexes moteurs et son instinct le feront réagir – il se recroquevillera, se masquera le visage, esquivera, etc. Dans tous les cas, il n'y aura jamais là, pour lui, que simple représentation objective: tout un pan de forces internes sera également présent en sa conscience : un certain sentiment de panique à la vue de l'objet, une impulsion réactive en grande partie incontrôlée, un vif sentiment de douleur dans le cas où l'objet lancé touche sa cible, etc., toutes des choses que Schopenhauer ramènera à la volonté. Pour tout acte du corps, donc, il y a un double point de vue : celui de la représentation et celui de la volonté. La thèse de Schopenhauer, et sans doute l'une des plus importantes de toute son œuvre, sera de dire que l'acte représenté et l'acte de volonté ne sont pas deux actes différents qui seraient unis selon la loi de causalité, mais bien *un seul*

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, §24, p. 168.

<sup>29</sup> *Ibid.*, §18, p.141.

*et même acte*, compris selon deux points de vue différents. La perception du bras en mouvement et l'acte de volonté derrière ce mouvement forment un unique mouvement ; la volonté de lever le bras ne *cause* pas la levée du bras – la cause, c'est le motif conscient qui précède le mouvement dans le temps –, elle *est* ce même mouvement, perçu subjectivement. L'acte de volonté est précisément *ce qui est représenté* dans la perception objective. Il y a donc, dans tout acte du corps propre, deux points de vue sur une seule et même chose : le point de vue du sens interne, qui a conscience du mouvement comme étant un acte de volition, puis le point de vue de la représentation, qui perçoit le même acte à partir des formes de la connaissance et du principe de raison suffisante. Deux points de vue, donc, mais un seul acte :

tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible.<sup>30</sup>

Il a surtout été question, jusqu'ici, des actes du corps comme étant des représentations d'actes de volonté, mais en fait, nous explique Schopenhauer, c'est tout le corps, qu'il soit en repos ou en mouvement, qui est représentation de la volonté. Déjà, ce n'est pas seulement l'énergie sentie derrière les actes qui est volonté ; elle se donne encore, selon Schopenhauer, comme plaisir et douleur, passion et affection, appétit et instinct, toutes des choses qui ne sont pas des représentations objectives mais bien diverses manifestations du vouloir, car elles n'appartiennent, en définitive, qu'au sens interne et à lui seul. C'est de toutes ces forces et donc de la volonté dans sa totalité qu'il est la représentation, car selon Schopenhauer, « le corps n'est que le phénomène extérieur de la volonté, c'est-à-dire la manière dont la volonté se représente dans l'intellect intuitif ; c'est la volonté même sous la forme de la représentation<sup>31</sup> ». Cela signifie que tout ce que le corps offre de visible, que toutes ses parties ne sont, en fait, que la représentation de divers appétits, que « leur expression visible ; les dents, l'œsophage et le canal intestinal sont la faim objectivée ; les mains qui saisissent, les pieds rapides correspondent à l'exercice déjà moins immédiat de la volonté

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, §18, p.141-142.

<sup>31</sup> *Ibid.*, Supplément XX, p.955.

qu'ils représentent<sup>32</sup> » ; et ainsi de suite pour le reste des organes, notamment le cerveau, « apparence phénoménale de sa volonté de connaître<sup>33</sup> », et les organes sexuels, représentant quant à eux la force par laquelle la volonté s'affirme sans doute avec le plus de violence, l'instinct sexuel. Le corps propre, bref, s'offre constamment selon les deux points de vue que sont la volonté et la représentation : le sens externe le révèle comme un être matériel ayant une certaine apparence et certaines propriétés, le sens interne comme volonté, c'est-à-dire comme un ensemble d'appétits, de forces et de sentiments; deux façons de le percevoir qui ne sont en fait que deux points de vue sur une seule et même chose. Ce qui est senti intérieurement comme appétit est perçu, à l'extérieur, comme organe matériel, et ainsi « mon corps n'est pas autre chose que ma volonté devenue visible ; il est ma volonté même, en tant qu'elle est objet de l'intuition, représentation de la première catégorie<sup>34</sup> ». Une foule d'expériences confirme d'ailleurs le lien étroit entre les deux, du visage qui s'empourpre lors de la colère aux divers phénomènes qui ont lieu lors de l'excitation sexuelle, et encore, « l'identité du corps et de la volonté se manifeste en ce que tout mouvement violent et exagéré de la volonté, c'est-à-dire toute affection, secoue immédiatement le corps et tout l'organisme intérieur, en troublant le cours de ses fonctions vitales<sup>35</sup> ». C'est que le corps, pour le répéter, n'est que la représentation de la volonté, son phénomène visible :

De même que chaque acte ponctuel de la volonté se manifeste aussitôt, immédiatement et inmanquablement sous forme d'une action de la Volonté dans l'intuition extérieure du corps, de même il faut que le Vouloir intégral de chaque animal, la somme de toutes ses aspirations, trouve son image fidèle dans le corps entier lui-même, dans la complexion de son organisme, et, entre les buts poursuivis par sa Volonté et les moyens dont elle dispose pour les atteindre grâce à son organisme, il faut qu'il y ait une concordance absolue. En bref: le caractère global de son vouloir doit se trouver avec la figure et la nature de son corps exactement dans le rapport qui unit chaque acte de la Volonté pris séparément à chaque action du corps dans laquelle il s'extériorise.<sup>36</sup>

Schopenhauer a « parfaitement raison lorsqu'il déclare (cf. *Le monde...*, II, §17) « que ce n'est pas du dehors qu'il faut partir pour arriver à l'essence des choses ; on aura beau chercher, on n'aboutira qu'à des fantômes ou à des formules »<sup>37</sup> », soutient Nietzsche

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, §21, p.151.

<sup>33</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §102, p.552.

<sup>34</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §20, p.149.

<sup>35</sup> *Ibid.*, §18, p.142.

<sup>36</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.91.

<sup>37</sup> Nietzsche, *L'Herne Nietzsche*, « Sur Schopenhauer (octobre 1867 – avril 1868) », p.31.

dans des notes de 1867-1868. Et en effet, comme nous avons affirmé plus haut, jamais cette idée que l'essentiel se trouve à l'*intérieur* du corps ne le quittera, que l'on regarde ses premiers écrits ou ses derniers. Là se trouve, croyons-nous, le principal point de convergence entre la philosophie de Schopenhauer et la sienne. « Je tiens pour stérile [...] l'idée que l'on peut faire de la science sans s'astreindre à prendre le corps pour guide<sup>38</sup> », soutient-il, corps qui n'est rien d'autre, pour lui, qu'une somme d'appétits, de pulsions et de passions. La parenté entre lui et Schopenhauer, à ce sujet, est donc évidente : si la réalité instinctive et passionnelle, soit le corps tel qu'il est senti de l'intérieur, est ce qui mène Schopenhauer à la notion de « volonté de vivre », elle est, de même, ce qui mène Nietzsche au concept de « volonté de puissance », *ce à quoi* cette notion réfère essentiellement. « Volonté de vivre » et « volonté de puissance » ont une base commune, et elle est précisément celle-ci : la réalité interne du corps, son monde d'instincts et de passions. C'est à l'aune de cette réalité qu'à la fois Schopenhauer et Nietzsche interprètent le monde ; c'est elle qui leur sert de guide, et c'est elle que désigne essentiellement, pour l'un comme l'autre, le terme de « volonté ». Que le concept nietzschéen de « volonté » n'ait rien à voir avec celui de Schopenhauer, voilà déjà qui, sur ce point, est totalement faux.

Cela dit, l'on remarque tout de même une différence importante entre les deux : la distinction entre volonté et représentation, tout à fait essentielle pour comprendre les réflexions de Schopenhauer, n'est pas du tout reprise par Nietzsche. C'est même, comme vu plus haut, directement *contre* cette idée que le monde serait « apparence » ou « représentation » de la réalité pulsionnelle et affective, directement *contre* Schopenhauer qu'il présente son propre concept de volonté de puissance. Comment comprendre cela ? À ce stade de notre étude, il manque à vrai dire beaucoup trop d'éléments pour bien saisir ce qu'il en est – il faudra voir à la fois comment Nietzsche caractérise la notion de « force », sa théorie perspectiviste et les réflexions qui le mènent à nier la « chose en soi » –, mais à titre provisoire, l'on pourra soutenir que son opposition à Schopenhauer, ici, est en fait beaucoup plus complexe qu'elle n'en a l'air. Dans une très large mesure, lorsqu'il présente le monde perçu et connu par les hommes, Nietzsche partage le diagnostic de Schopenhauer : selon sa théorie perspectiviste, le monde tel qu'il est perçu et pensé est une sorte de bulle subjective, d'illusion ou d'erreur dont toute l'existence dépend de l'intellect

---

<sup>38</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §6 [III-XII 1884 (XIV, 2e partie, §215)].

interprétant, qui impose ses propres formes à ce qu'il perçoit :

Nous opérons exclusivement avec des choses qui n'existent pas, avec des lignes, des surfaces, des corps, des atomes, des temps divisibles, des espaces divisibles –, comment pourrait-il seulement y avoir explication quand nous commençons par tout transformer en *image*, en notre image ! Il suffit de considérer la science comme une humanisation des choses aussi fidèle que possible, nous apprenons à nous décrire nous-mêmes de manière toujours plus précise en décrivant les choses et leur succession.<sup>39</sup>

Autant il est réducteur et même grossier de nier toute parenté entre la volonté de puissance et la volonté de vivre du fait que Nietzsche nie l'opposition phénomène-chose en soi, autant ce l'est que de nier pour la même raison toute parenté entre le perspectivisme nietzschéen et l'idéalisme de Schopenhauer. La critique de Nietzsche, sur ce point, est subtile et concerne surtout l'opposition tout juste mentionnée. Même si toute apparence est, chez lui comme chez Schopenhauer, le résultat d'une imposition de formes et donc d'une *interprétation*, il n'en demeure pas moins qu'elle est selon lui absolument essentielle au vouloir et qu'il n'y a donc de volonté *que* dans l'apparence. Ce qui, chez Schopenhauer, est opposé, ou du moins distingué comme relevant de deux niveaux de réalité différents, est chez Nietzsche synthétiquement réuni comme étant une seule et même chose : de façon passive, toute volonté est apparente (ou *phénomène*, ou *représentation*) et n'a d'existence que sous ce mode, et de façon active, toute volonté est volonté d'imposer sa ou ses propres formes, son *point de vue*. Ainsi, au sujet de l'homme, Nietzsche dira, dans le *Gai savoir*, qu'il est loin d'être un simple spectateur de la nature, qu'il est plutôt son *créateur* :

L'homme supérieur devient sans cesse à la fois plus heureux et plus malheureux. Mais avec cela une *illusion* demeure son fidèle compagnon : il pense être en position de *spectateur* et d'*auditeur* face au grand spectacle visuel et sonore qu'est la vie : il qualifie sa nature de *contemplative* et laisse échapper en cela le fait qu'il est aussi par lui-même le véritable poète et prolongateur poétique de la vie. [...] C'est nous, les hommes qui sentent en pensant, qui ne cessons de *construire* réellement quelque chose qui n'existe pas encore : tout le monde éternellement en croissance des appréciations, des couleurs, des poids, des perspectives, des gradations, des acquiescements et des négations. Ce poème que nous avons composé est constamment assimilé à force d'étude et d'exercice, traduit en chair et en réalité, et même en quotidienneté par ceux qu'on appelle les hommes pratiques (nos acteurs, ainsi que nous l'avons dit). Tout ce qui possède de la *valeur* dans le monde aujourd'hui ne la possède pas en soi, en vertu de sa nature, -- la nature est toujours dénuée de valeur : -- au contraire, une valeur lui a un

---

<sup>39</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §112. Voir aussi le §21 de *Par-delà bien et mal* : « On ne doit user de la « cause » et de l' « effet » que comme de purs *concepts*, c'est-à-dire de fictions conventionnelles destinées à désigner et à rendre compte des phénomènes mais *non pas* à les expliquer. L' « être en soi » est étranger à toutes « relations causales », à la « nécessité », au « déterminisme psychologique », « l'effet » n'y suit pas la « cause », aucune « loi » ne le régit. C'est nous seuls qui avons forgé les causes, la succession, la réciprocité, la relativité, la nécessité, le nombre, la loi, la liberté, le mobile, la fin ; et lorsque, abusés par notre imagination, nous incorporons ce monde de signes aux choses « en soi », nous retombons dans l'erreur où nous sommes toujours tombés, dans la *mythologie* ».

jour été donnée et offerte, et *c'est nous* qui avons donné et offert ! C'est nous seuls qui avons d'abord créé le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière* !<sup>40</sup>

Il faut donc, sur ce point, faire preuve de circonspection : il y a une ligne de fracture assez nette entre Schopenhauer et Nietzsche au sujet de la représentation, mais ils ont une base commune, très importante : à savoir, que toute représentation est avant tout une *construction* et quelque chose qui n'existe pas *en soi*.

D'un côté, l'on a donc un penseur, Schopenhauer, qui tente d'interpréter la nature à partir des passions et appétits du corps (qu'il comprend comme « volonté »), qu'il distingue de la nature objective et apparente comme *ce qui est représenté* en elle, comme le *réel* sous l'*idéal* ; et un autre, Nietzsche, qui tente d'interpréter la nature à la lumière de la réalité pulsionnelle et affective (qu'il comprend aussi comme « volonté »), mais sans la distinguer de la réalité apparente, sans penser que l'une a plus de « réalité » que l'autre et peut aller sans elle. La parenté est évidente : dans les deux cas, l'on invite le lecteur à penser la nature à partir du corps tel que celui-ci est senti intérieurement, c'est-à-dire à partir des instincts et passions, comme une réalité qui serait du même ordre et leur serait analogue. Et dans les deux cas également, l'on parle, pour désigner cette réalité, de « volonté » ; c'est à elle que l'on fait référence, et non pas, comme l'on pourrait s'y attendre, à cette *autre* volonté, pour ainsi dire, qui est celle de la raison ou de la conscience lorsque celle-ci prend des décisions réfléchies et à laquelle se sont intéressés maints philosophes. C'est bien que, tout en conservant le même mot, Schopenhauer comme Nietzsche tentent d'en faire glisser le sens, ou du moins de s'en servir pour désigner et qualifier une réalité autre que celle à laquelle on s'est beaucoup intéressé avant eux. « Volonté », pour le dire autrement, peut servir à saisir la nature des passions et instincts, à comprendre ce qu'ils sont : voilà pourquoi le terme est récupéré, bien qu'il puisse porter à confusion et être faussement compris comme désignant une toute autre réalité, celle de la conscience raisonnable et délibérative, interprétation contre laquelle nos deux penseurs prennent tous deux leurs distances.

Chez Schopenhauer, c'est même un point absolument crucial. La volonté, comme vu plus haut, n'est pas du tout chez lui une faculté de l'esprit et n'a rien à voir avec un contrôle qu'exercerait l'âme sur le corps : elle est le corps lui-même, senti de l'intérieur dans tous ses actes, que ceux-ci découlent de motifs conscients, d'excitations involontaires ou de causes

---

<sup>40</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §301.

physiques en général. Dans tout mouvement réflexe du corps, pour le répéter, par exemple le mouvement que font instantanément les paupières à la vue d'une lumière trop perçante, une certaine force est présente en la conscience, force qui est de même nature dans tout mouvement du corps. Cette force, voilà ce que Schopenhauer nomme « volonté », qui n'a donc aucunement besoin d'un passage par la conscience pensante, le désir et la représentation imaginative pour être effective. La volonté ne se limite pas à être un pouvoir de détermination *à partir de* représentations; elle ne se limite pas à l'*acte volontaire*. C'est là une des thèses centrales de la philosophie de Schopenhauer :

Avant tout, il faut savoir distinguer entre Volonté et acte volontaire, et comprendre que le premier terme peut exister sans le second. C'est là toute ma philosophie. [...] C'est dans la conscience humaine que se manifeste l'acte volontaire au sens strict du terme, que j'ai dénommé décision sélective (*Wahlentscheidung*). [...] Que tous les mouvements de notre corps, y compris les mouvements purement végétatifs et organiques, viennent de la *Volonté*, ne veut nullement dire qu'ils soient des actes volontaires : car cela signifierait qu'ils sont déterminés par des motifs. Or, les motifs sont des représentations et ont leur siège dans le cerveau ; seules les parties du corps que touchent ses nerfs peuvent être mises en mouvement à partir de lui, c'est-à-dire par des motifs, et c'est cela seul qui peut s'appeler acte volontaire.<sup>41</sup>

Que le mouvement soit volontaire ou involontaire, conscient ou inconscient, choisi et désiré ou non, dans tous les cas, il sera accompagné de volonté, qui est le mouvement même vu de l'intérieur.

Chez Nietzsche, la prise de distance est beaucoup moins claire, car il ne prendra pas la peine, comme son prédécesseur, d'insister sur le fait qu'il y a au moins deux façons d'entendre la notion de volonté (comme référant à une certaine force de la conscience, d'une part, ou comme référant à la réalité passionnelle, à celle des « énergies agissantes », d'une autre), ce qui rendra très problématique la lecture de quelques-uns de ses aphorismes. Ainsi le penseur de la volonté de puissance soutiendra-t-il, dans des textes aussi variés que possible et au sein desquels il défend parfois explicitement l'idée de volonté de puissance, soit que la volonté est un phénomène intellectuel très superficiel et qui ne concerne donc que les êtres intellectuels, soit qu'une telle chose n'existe tout simplement pas, n'est qu'un mot – ce qui, faute de faire une distinction entre deux façons d'envisager la volonté, est difficilement compréhensible. Dans le *Crépuscule des idoles*, pour prendre quelques exemples, il affirmera en effet que : « le « monde intérieur » est pavé de mirages et de feux follets : la volonté en est un. La volonté ne met plus rien en mouvement, par conséquent

---

<sup>41</sup> Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, p.77-80.

elle n'explique plus rien non plus – elle se contente d'accompagner des processus, elle peut aussi être absente<sup>42</sup> ». La volonté est un feu follet, n'explique rien du tout et peut être absente. Dans un aphorisme du *Gai savoir*, il dira qu'elle est avant tout un phénomène de conscience, une sorte d'illusion de l'esprit, un état terminal qui ne concerne en aucune façon la majeure partie de la nature :

Tout homme qui ne pense pas est d'avis que la volonté est la seule chose qui exerce une action ; vouloir serait quelque chose de simple, du donné, du non-déductible, du compréhensible en soi par excellence. Il est convaincu lorsqu'il fait quelque chose, par exemple lorsqu'il porte un coup, que c'est *lui* qui frappe, et qu'il a frappé parce qu'il *voulait* frapper. Il ne remarque absolument rien qui fasse problème en cela ; au contraire, le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la cause et l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur relation. Du mécanisme de ce qui se passe et du subtil travail aux cent facettes qui doit être accompli pour que se produise le coup, ainsi que de l'incapacité de la volonté en soi à effectuer fût-ce la plus infime partie de ce travail, il ne sait rien. La volonté est pour lui une force qui s'exerce de manière magique : la croyance à la volonté entendue comme la cause d'effets est la croyance à des forces qui s'exercent de manière magique. [...] Je pose ces propositions : d'abord, pour qu'apparaisse de la volonté, une représentation de plaisir et de déplaisir est nécessaire. En second lieu, qu'une excitation violente soit ressentie comme plaisir ou comme déplaisir, c'est l'affaire de l'intellect *interprétant*, lequel du reste effectue ce travail la plupart du temps de manière pour nous inconsciente ; et une seule et même excitation *peut* être interprétée comme plaisir et comme déplaisir. En troisième lieu : il n'y a de plaisir, de déplaisir, et de volonté que chez les êtres intellectuels ; l'immense majorité des organismes ne possède rien de tel.<sup>43</sup>

La majorité des organismes de la nature est dépourvue de volonté, et elle ne concerne que les êtres intellectuels. Comment concilier toutes ces affirmations avec l'idée, qui date de la même époque où ont été écrits ces aphorismes, que *la vie* (la vie en son entier, non pas seulement la vie intellectuelle humaine) est *volonté* de puissance ? En prenant pour acquis que dans les passages tout juste cités, Nietzsche ne parle pas de la volonté que l'on a vue jusqu'à présent – c'est-à-dire de la volonté comme force, pulsion, instinct, passion, etc. –, mais bien d'autre chose. De quoi ? De cette volonté qui ne se trouve effectivement, pour reprendre l'aphorisme du *Gai savoir*, que chez les êtres intellectuels et aucunement chez la majeure partie des organismes, à savoir le *vouloir conscient*, soit le pouvoir de décision sélectif et rationnel de la conscience. Pourquoi la volonté de puissance n'a-t-elle rien à voir avec cette « volonté » des « hommes qui ne pensent pas » ? Car eux n'entendent pas, par ce terme, l'action instinctive et pulsionnelle, mais bien un certain pouvoir de décision, de jugement et de détermination de la raison, un pouvoir causal du Moi conscient, souvent interprété comme libre arbitre, que l'on ressent lorsque l'action est dite consciente et

---

<sup>42</sup> Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §3.

<sup>43</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §127.

volontaire, lorsque l'on prémédite ses actes et que l'on se sent en contrôle. L'action volontaire consciente, le « je veux », la volonté comme faculté ou puissance du sujet, de l' « âme », voilà ce à quoi Nietzsche s'attaque, voilà ce qui n'existe pas ou n'est qu'un « feu follet » et ce que ne désigne surtout pas son propre concept de volonté, qui prend le *corps* comme fil directeur et non l'*esprit*<sup>44</sup>. L'aphorisme du *Crépuscule des idoles* cité plus haut, du moins, semble aller en ce sens et fait lui-aussi, juste avant le passage cité précédemment, le lien entre la volonté qu'il décrit et la conscience :

Nous croyions être nous-mêmes cause dans l'acte de volonté ; là, à tout le moins, nous pensions prendre la causalité la main dans le sac. On ne doutait pas davantage que tous les *antecedentia* d'une action, leurs causes, ne soient à chercher dans la conscience et qu'on ne les y retrouve pourvu qu'on les cherche – sous forme de « motifs » : faute de quoi on n'aurait pas été libre à l'égard de cette action, pas responsable de cette action. Enfin, qui eût contesté qu'une pensée soit causée ? que le moi ne cause la pensée ?... De ces trois « faits intérieurs » grâce auxquels la causalité semblait se garantir, le premier et le plus convaincant est celui de la *volonté comme cause* ; la conception d'une conscience (« esprit ») comme cause et plus tard encore du moi (du « sujet ») comme cause sont simplement des rejetons tardifs. [...] Nous avons sur cette base, créé le monde en lui donnant la forme d'un monde de causes, d'un monde de volontés, d'un monde d'esprits.<sup>45</sup>

La croyance en la conscience et en le « moi » comme causes sont des rejetons tardifs de la croyance en la volonté comme cause, et concevoir le monde comme en étant un de « volontés », c'est le concevoir comme en étant un d' « esprits », où les actes trouvent leurs causes dans les motifs de la conscience, qui est libre et responsable d'agir ou non. Comment ne pas penser que Nietzsche traite ici du *vouloir conscient*, de ce que Schopenhauer nommait plus haut « décision sélective » ? Il semble assez évident que c'est de cela qu'il est question : de la volonté comme *faculté*<sup>46</sup> de l'âme et libre-arbitre, non pas de la volonté comme *instinct* et *passion*. L'on peut, pour s'en convaincre, considérer l'aphorisme qui vient, dans le *Crépuscule des idoles*, immédiatement avant celui tout juste cité, où Nietzsche a, pour parler de l'instinct (et donc de la « volonté » en ce sens) sous l'angle de la santé et de la maladie, un tout autre langage :

Lorsqu'un peuple périt, dégénère physiologiquement, cela a pour *conséquences* des vices et le

---

<sup>44</sup> Pour le rappeler : « Je tiens pour stérile toute pensée qui prend pour point de départ l'image que l'esprit observe de soi dans son propre miroir, et l'idée que l'on peut faire de la science sans s'astreindre à prendre le corps pour guide » (*La volonté de puissance*, Livre II, §6 [III-XII 1884 (XIV, 2e partie, §215)]).

<sup>45</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §3.

<sup>46</sup> *Ibid.*, « La « raison » en philosophie », §5 : « Au commencement se trouve la grande erreur fatale, à savoir que la volonté est quelque chose qui *exerce des effets*, -- que la volonté est une *faculté*... Nous savons aujourd'hui qu'elle n'est qu'un mot ».

luxue (c'est-à-dire le besoin d'excitations toujours plus fortes et plus fréquentes, comme en connaît toute nature épuisée). Ce jeune homme pâlit et s'étiolé prématurément. Ses amis disent : la faute en est à telle ou telle maladie. Je dis : *qu'il soit tombé malade, qu'il n'ait pas résisté à la maladie, c'était déjà la conséquence d'une vie appauvrie, d'un épuisement héréditaire.* Le lecteur de journaux dit en commettant une telle faute, ce parti va à sa perte. Ma politique *supérieure* dit : un parti qui commet une telle faute est fini – il n'a plus sa sûreté d'instinct. Toute faute, à tous les sens du terme, est la conséquence d'une dégénérescence de l'instinct, de la désagrégation de la volonté : voilà qui est presque une définition de ce qui est *mauvais*. Tout ce qui est *bon* est instinct – et par conséquent léger, nécessaire, libre.<sup>47</sup>

L'on retrouve, ici, le thème du corps (à travers la dégénérescence physiologique, l'épuisement, l'hérédité et l'instinct), et l'on explique que toute faute est la conséquence de la désagrégation de la volonté (ou d'une dégénérescence de l'instinct, ce qui est, apparemment, la même chose). L'aphorisme suivant, pour le rappeler, soutient quant à lui que la « volonté » n'explique rien du tout, qu'elle n'est qu'un mirage ou feu-follet du « monde intérieur ». Soit donc c'est une notion qui doit être entendue de deux façons différentes (l'une relevant du « corps », l'autre de l'« esprit »), soit l'œuvre de Nietzsche n'a aucune cohérence, même au sein d'une seule et même section (« Les quatre grandes erreurs ») de l'une de ses œuvres. Pour les raisons susdites, nous croyons plutôt à la première hypothèse.

Si cette interprétation de ces quelques passages de l'œuvre nietzschéenne est juste – car ici, disons-le, l'on n'a d'autres choix que d'extrapoler –, ce sont donc à la fois Schopenhauer et Nietzsche qui, tout en prenant la réalité instinctive comme guide et en se servant du terme de volonté pour la désigner, s'écartent de cette autre conception de la volonté qui la comprend ou la limite à être une sorte de pouvoir décisionnaire de la conscience. Cela implique donc, pour penser tant la volonté de vivre que la volonté de puissance, de ne pas se concentrer sur l'activité de l'intellect, sur ses jugements et prises de décisions, mais bien sur celle du corps tel que celui-ci est éprouvé, sur ce qui est senti comme énergie, force, appétit ou émotion. Si ces deux concepts demandent de penser cette activité de façon différente sur la question de la représentation, ils se rencontrent, cependant, précisément sur ce point qu'ils demandent de penser une seule et même activité, une seule et même réalité, et reposent par conséquent sur la même expérience. Nietzsche lui-même, à vrai dire, semble avec le temps l'avoir oublié, comme en témoignent plusieurs de ses interprétations qui tendent à réduire la volonté schopenhauerienne à ce qu'elle n'est

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, « Les quatre grandes erreurs », §2.

précisément pas : soit la volonté consciente et sélective, toute dépendante de l'intellect et contre laquelle Schopenhauer mettait en garde. C'est un problème sur lequel l'on reviendra dans la conclusion de ce mémoire. Pour l'instant, qu'il soit seulement dit que si Nietzsche est un penseur des pulsions, instincts et passions, Schopenhauer l'est également, et que son concept de volonté n'a rien à voir avec cette volonté alliée de la raison qu'ont tenté de penser la plupart de ses prédécesseurs. Aussi Michel Henry (qui en profite pour citer Freud) a-t-il parfaitement raison lorsqu'il affirme que cette réalité que Schopenhauer nomme *Volonté* « n'a rien à voir avec la volonté de la pensée classique. Son vrai nom, c'est pulsion, désir, instinct, passion, affect. « Le grand philosophe Schopenhauer, dira Freud, dont la volonté équivaut aux instincts de la psychanalyse »<sup>48</sup> ». En quoi ces choses peuvent-elles être pensées comme étant « volonté », c'est ce que l'on tentera de saisir à l'instant.

---

<sup>48</sup> Michel Henry, « Schopenhauer et l'inconscient », p.87.

## 2. La volonté

La réalité instinctive et passionnelle du corps, voilà, chez chacun de nos deux penseurs, ce que désigne en premier lieu la notion de « volonté ». Que faut-il entendre par là ? Comment les différents appétits et pulsions du corps peuvent-ils être pensés comme étant des *volontés*, si cette notion, comme dit plus haut, n'a pas tout à fait le sens qu'elle a habituellement, lorsqu'elle est pensée en lien avec l'intellect ?

Chez Schopenhauer, instincts et passions sont « volonté » dans la mesure où leur sentiment est celui d'une certaine poussée, d'un certain effort. Aspiration, poussée, impulsion, tendance, effort, voilà ce qu'il faut entendre par « volonté », d'où Schopenhauer de décrire la respiration, par exemple, qui s'accomplit que l'intellect y participe ou non, « comme une violente aspiration, comme une irrésistible impulsion à respirer, c'est-à-dire sous forme directe de volonté<sup>49</sup> ». Que l'on exécute un mouvement quelconque ou que l'on soit envahi par une passion particulière (la colère, par exemple), ce qui, à chaque fois, est ressenti de l'intérieur est un certain effort, une certaine tendance et énergie agissante, et c'est cela précisément, les différentes impulsions du corps et leur caractère impératif, que désigne le terme « volonté ». La volonté, chez Schopenhauer, apparaît donc comme un effort, une impulsion, une force agissante. Mais encore, elle apparaît surtout comme un *appétit*, c'est-à-dire comme un effort visant à combler un besoin, un manque, une privation. Envies de manger, de bouger, de dormir, de se divertir, de se nettoyer, de se reproduire, de s'instruire, de se distinguer, etc., voilà ce que chacun ressent à l'intérieur de lui-même à chaque instant : diverses impulsions en vue de quelque chose, divers *désirs*. La volonté de l'homme, soutient Schopenhauer, est toujours volonté *de quelque chose*<sup>50</sup> : sa forme, la forme de toute la réalité interne du corps, est le désir ; et « le désir, de sa nature, est souffrance<sup>51</sup> ». Le pessimisme de Schopenhauer, pour glisser quelques mots à ce sujet, trouve ici sa racine : toute vie étant essentiellement vouloir, elle est essentiellement une privation, un effort sans fin visant à combler un manque, bref une *souffrance*. Il ne saurait

---

<sup>49</sup> Schopenhauer, *Paralipomena*, §95, p.543.

<sup>50</sup> *Id.*, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, « La liberté de la volonté », p.75 : « quand un homme VEUT, il veut aussi quelque chose : sa volition est toujours dirigée sur un objet et n'est pensable que par rapport à celui-ci ».

<sup>51</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §57, p.396.

en être autrement : la souffrance est le caractère le plus fondamental, le plus intrinsèque à la vie, si bien que nier la souffrance, c'est nier la vie :

Tout vouloir procède d'un besoin, c'est-à-dire d'une privation, c'est-à-dire d'une souffrance. La satisfaction y met fin ; mais pour un désir qui est satisfait, dix au moins sont contrariés ; de plus, le désir est long, et ses exigences tendent à l'infini ; la satisfaction est courte, et elle est parcimonieusement mesurée. Mais ce contentement suprême n'est lui-même qu'apparent ; le désir satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir ; le premier est une déception reconnue, le second est une déception non encore reconnue. La satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. [...] Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir, aux espérances et aux craintes continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Poursuivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est en réalité tout un ; l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or sans repos le véritable bonheur est impossible.<sup>52</sup>

Voilà donc, en somme, ce qu'est la volonté et, selon Schopenhauer, l'essence intime du monde : elle apparaît « sous forme d'un ressort infatigable, d'une impulsion aveugle<sup>53</sup> », donc directement sous forme de désir et de souffrance.

Cette question du désir marque déjà une différence importante entre nos deux penseurs, car c'est déformer le phénomène du vouloir, selon Nietzsche, que de l'interpréter à l'aune du besoin et de la souffrance : ce sont la plénitude et la force qui le caractérisent, non pas le manque et le désir, qui sont plutôt des signes que le vouloir décline : « « vouloir » – c'est commander<sup>54</sup> » ; « ce n'est pas « désirer », aspirer, convoiter ; le vouloir s'en distingue par l'*émotion du commandement*<sup>55</sup> », soutient Nietzsche. *Vouloir* quelque chose, en effet, c'est selon lui exiger, ordonner, commander que cette chose soit et y tendre de tout son être ; « vouloir comporte que l'on donne un ordre<sup>56</sup> » : il y a volonté lorsque l'on sort du désir, de la délibération, et que l'on s'efforce effectivement. Partout, c'est ainsi que Nietzsche présente son propre concept de volonté : elle est « l'affect du commandement<sup>57</sup> », la « passion de commander<sup>58</sup> » ; et est « une volonté brisée [celle] qui ne commande plus, qui ne *peut* plus commander<sup>59</sup> ». Dire de la réalité instinctive et passionnelle qu'elle est essentiellement volonté de puissance ne signifie donc pas qu'elle

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, §38, p.252-253.

<sup>53</sup> *Ibid.*, Supplément XVIII, p.1085.

<sup>54</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, Livre II, §351 [III-XII 1884 (XIII, §638)].

<sup>55</sup> *Ibid.*, Livre II, §383 [XI 1887 – III 1888 (XVI, §668)].

<sup>56</sup> *Ibid.*, Livre II, §383 [XI 1887 – III 1888 (XVI, §668)].

<sup>57</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §347.

<sup>58</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §19.

<sup>59</sup> *Ibid.*, §209.

est un désir ou un besoin de puissance visant à combler un manque, mais bien qu'elle est avant tout un *commandement* en vue de la puissance, une injonction et une poussée impérative visant à son accumulation. Ensuite, selon que la volonté est forte ou faible, cela peut prendre différentes formes, y compris celles du besoin et du désir. Il ne s'agit pas, pour Nietzsche, de nier à la réalité instinctive son caractère désirant et souffrant – au contraire, ses réflexions à ce sujet occupent une part importante de son œuvre –, mais bien de montrer que le désir et le manque ne sont pas des caractéristiques essentielles de la volonté, qu'ils ne sont que des cas d'espèces de celle-ci et le signe général qu'elle s'étiole. Plus le vouloir est grand, autrement dit, plus il y a force, plénitude et commandement, et moins il y a désir, besoin et manque. La volonté croît en fonction de la plénitude, non du manque : ce sont les hommes les plus forts et énergiques qui ont le plus grand vouloir et qui à la fois dominent et commandent, non pas ceux qui souffrent et ont le sentiment du manque. Ceux-là, au contraire, sont inaptes au commandement, ont une volonté trop faible ou malade pour les grands efforts et la domination – y compris la domination d'eux-mêmes. C'est pourquoi, selon Nietzsche, ils chercheront le commandement, la *volonté* en dehors d'eux-mêmes. Ainsi, dans le cas de la croyance religieuse, par exemple,

on désire toujours la croyance de la manière la plus vive, on en a toujours besoin de la manière la plus vive, on en a toujours besoin de la manière la plus pressante là où l'on manque de volonté : car la volonté est, en tant qu'affect du commandement, le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et de la force. C'est-à-dire que moins quelqu'un sait commander, plus il désire de manière pressante quelqu'un qui commande, qui commande avec autorité, un dieu, un prince, un état, un médecin, un confesseur, un dogme, une conscience de parti. D'où il faudrait peut-être conclure que les deux religions universelles, le bouddhisme et le christianisme ont pu trouver la raison de leur émergence, et surtout de leur brusque expansion, dans une formidable *maladie de la volonté*.<sup>60</sup>

L'on reviendra, un peu plus loin, sur cette importante question, chez Nietzsche, de la force ou de la faiblesse de la volonté. Pour l'instant, l'on se contentera de l'idée exprimée dans l'aphorisme tout juste cité, à savoir que la notion de « volonté », chez Nietzsche, est avant tout synonyme de « commandement » (et non de désir et de manque), et qu'elle est « le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et de la force », c'est-à-dire d'une certaine énergie et d'une certaine puissance. *Vouloir* implique que l'on ait une certaine force, une certaine puissance qui, sitôt qu'elle manque, est cherchée ailleurs. « Volonté de puissance », voilà qui signifie donc du même coup, comme il deviendra bientôt plus clair, « volonté

---

<sup>60</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §347.

d'augmenter la force de son vouloir ».

Schopenhauer et Nietzsche se rencontrent donc en ce que la notion de « volonté », chez eux, réfère avant tout à la réalité pulsionnelle du corps, mais ils ne l'interprètent pas tout à fait de la même manière : chez Schopenhauer, « volonté » signifie avant tout que les instincts *désirent*, aspirent à combler un manque (qui est une souffrance) et donc à être satisfaits ; alors que chez Nietzsche, « volonté » signifie plutôt que les instincts *commandent*, c'est-à-dire exigent, ordonnent, ce qui ne signifie pas du tout qu'ils visent à combler un manque qui les fait souffrir, mais, au contraire, qu'ils sont « pleins », énergiques, forts et qu'ils tentent de s'imposer. La souffrance, la convoitise et le sentiment que l'on manque de quelque chose, loin de caractériser la volonté, sont plutôt, selon lui, le signe que celle-ci est en déclin et que l'on est peu apte au commandement. La différence est assez considérable : dans un cas, l'on pourra dire d'un instinct qu'il *veut* dans la mesure où il a *soif* – et plus la volonté sera violente, plus la soif le sera également –, dans l'autre, dans la mesure où il commande et tente d'exercer une certaine autorité, la soif étant plutôt le signe que le vouloir diminue. Les analyses sont, semble-t-il, à l'opposé l'une de l'autre. Un instinct de connaissance dont la volonté serait exacerbée, pour illustrer à l'aide d'un exemple, serait sans doute chez Schopenhauer un instinct dont la soif de connaissance serait ressentie comme une profonde douleur et un aiguillon constant, une sorte de sentiment incessant qu'il n'y en a toujours pas assez, qu'il manque encore des connaissances à acquérir et des problèmes à résoudre, et qui restera insatisfait tant que ces besoins ne seront pas comblés. Chez Nietzsche, ce serait plutôt un instinct dont le sentiment ne serait pas celui du manque, mais bien du contrôle et de la maîtrise sur ce qui l'entoure, le sentiment d'une puissance de connaître qui dicte sa loi et se soumet avec aisance de nouvelles réalités et de nouveaux problèmes ; un instinct qui tendrait à accumuler davantage de connaissances, certes, mais pour accroître son empire et la force de son commandement, non pas pour combler un manque et une douleur. « Chez l'un, ce sont les manques qui philosophent, chez l'autre, les richesses et les forces. Le premier a un *besoin impérieux* de sa philosophie, que ce soit comme soutien, soulagement, remède, délivrance, élévation, détachement de soi ; chez le second, elle n'est qu'un beau luxe, dans le meilleur des cas la volupté d'une reconnaissance triomphante qui doit finir par s'inscrire en

majuscules cosmiques au ciel des concepts »<sup>61</sup> : soutient Nietzsche dans le *Gai savoir*. Cela ne concerne pas directement ce dont nous venons de parler, mais peut servir à en saisir l'idée : l'on peut poursuivre la connaissance par besoin et manque, ou au contraire par richesse et surabondance, par bon plaisir et luxe. C'est le deuxième cas qui, du moins si notre interprétation est juste, témoigne chez Nietzsche du plus grand vouloir : soit non pas l'instinct qui cherche à se soulager d'une *douleur*, mais bien celui qui commande et cherche à s'accroître pour le *plaisir* de s'accroître.

Cette question de la douleur et du plaisir, relativement à l'interprétation de la volonté, est assez importante et peut servir à éclairer la différence tout juste abordée, car Schopenhauer et Nietzsche ne sont, à ce sujet, pas du tout du même avis : l'un aura une conception négative du plaisir, l'autre une conception positive. Que la volonté soit essentiellement douleur et désir, ou au contraire commandement et même *plaisir* pris à commander et à exercer sa force, voilà qui, par l'examen de cette question, devrait se préciser.

Les sentiments du plaisir et de la douleur, selon Schopenhauer, ne sont pas des représentations, mais bien des affections immédiates de la volonté : « toute action exercée sur le corps est par le fait immédiatement une action exercée sur la volonté ; comme telle, elle se nomme douleur, lorsqu'elle va à l'encontre de la volonté ; lorsqu'elle lui est conforme au contraire, on l'appelle bien-être ou plaisir. [...] Ils sont le fait nécessaire et momentané de vouloir ou de ne pas vouloir l'impression que subit le corps<sup>62</sup> ». Le vouloir, comme vu plus haut, est chez Schopenhauer un effort et une tendance en vue de quelque chose : les différentes impressions du corps peuvent donc aider ou nuire à cette tendance, être plaisantes ou déplaisantes. Obtenir de la nourriture alors que l'on a faim est un plaisir ; y perdre accès est une douleur. Voilà, en un premier temps, ce que l'on peut entendre par ces notions de « plaisir » et de « douleur ». Mais l'on a vu, plus haut, que la douleur a dans la philosophie de Schopenhauer un rôle beaucoup plus grand, que selon lui « l'essence » de la vie, la volonté, l'existence elle-même est une douleur constante, tantôt lamentable et

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, Préface, §2.

<sup>62</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §18, p.142.

tantôt terrible<sup>63</sup> ». La volonté, selon Schopenhauer, est avant tout un appétit demandant à être satisfait, et cela, avant même que se pose la question de savoir ce qui s'oppose ou non à cet appétit, est déjà de la douleur. Désirer, *vouloir*, c'est d'emblée manquer de quelque chose et, pour cette raison, souffrir : la douleur n'est donc pas seulement ce qui va à l'encontre de la volonté, mais bien la volonté elle-même, son caractère essentiel. Quand, alors, peut-il y avoir le moindre sentiment de plaisir et de joie ? Seulement quand la volonté est satisfaite, lorsqu'elle *disparaît*. Lorsqu'un désir est comblé et qu'il se calme, alors il y a plaisir, sentiment qui n'est pas, selon Schopenhauer, l'affirmation de quoi que ce soit, mais bien pure négation du sentiment précédent : « seules, en effet, la douleur et la privation peuvent produire une impression positive et par là se dénoncer d'elles-mêmes : le bien-être, au contraire, n'est que pure négation. Aussi n'apprécions-nous pas les trois plus grands biens de la vie, la santé, la jeunesse et la liberté, tant que nous les possédons ; pour en comprendre la valeur, il faut que nous les ayons perdus, car ils sont aussi négatifs<sup>64</sup> ». Ainsi, seule la douleur a une existence positive, la joie n'étant rien d'autre que l'absence de douleur, sa négation, comme le froid n'est que l'absence de chaleur. L'expérience intime du corps est celle de douleurs intermittentes et de différentes intensités, et les divers moments de bien-être et de jouissance ne sont que les satisfactions momentanées et passagères de ces douleurs, que des moments de repos et non pas quelque chose qui serait *senti* en tant que tel. L'absence, en effet, n'est pas quelque chose qui peut être senti : « nous sentons la douleur, mais non l'absence de douleur ; le souci, mais non l'absence de souci ; la crainte, mais non la sécurité. Nous ressentons le désir, comme nous ressentons la faim et la soif ; mais le désir est-il rempli, aussitôt il en advient de lui comme de ces morceaux goûtés par nous et qui cessent d'exister pour notre sensibilité, dès le moment où nous les avalons<sup>65</sup> ». Le plaisir ne peut pas être senti : il est calme, repos et paix, non pas présence de quoi que ce soit. C'est d'ailleurs pourquoi l'expérience esthétique, qui a une place privilégiée dans la philosophie de Schopenhauer et se distingue par le bonheur particulièrement serein qu'elle procure, n'est elle-même rien d'autre, chez lui, qu'un état de calme et de repos et qu'une négation de la douleur intrinsèque à la volonté :

Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, §52, p.341.

<sup>64</sup> *Ibid.*, Supplément XLVI, p.1337.

<sup>65</sup> *Ibid.*, Supplément XLVI, p.1337.

l'impulsion du désir, aux espérances et aux craintes continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Poursuivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est en réalité tout un ; l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or sans repos le véritable bonheur est impossible. Ainsi le sujet du vouloir ressemble à Ixion attaché sur une roue qui ne cesse de tourner, aux Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, à Tantale éternellement altéré. Mais vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous enlève bien loin de l'infini torrent du vouloir qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir ; elle concevra les choses indépendamment de leur rapport avec la volonté, c'est-à-dire qu'elle les considérera d'une manière désintéressée, non subjective, purement objective ; elle se donnera entièrement aux choses, en tant qu'elles sont des simples représentations, non en tant qu'elles sont des motifs ; nous aurons alors trouvé naturellement et d'un seul coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux. Tel est l'état exempt de douleur qu'Épicure ventait si fort comme identique au souverain bien et à la condition divine ; car tant qu'il dure nous échappons à l'oppression humiliante de la volonté ; nous ressemblons à des prisonniers qui fêtent un jour de repos, et notre roue d'Ixion ne tourne plus.<sup>66</sup>

Être heureux, nous affirme ce passage, c'est être détaché de la volonté, le véritable bonheur étant un « état exempt de douleur », un état de calme et de repos où les exigences de la volonté se taisent et cessent de tourmenter le sujet de la connaissance. Ainsi, quand bien même serait-elle parfaite et durable, la joie n'en demeurerait pas moins, chez Schopenhauer, un état purement négatif : tout ce qui est senti, dans l'expérience intime de notre propre corps, est volonté et donc douleur et souffrance, et rien ne s'en distingue sinon l'absence de volonté. Aucune notion positive du plaisir, en somme, chez Schopenhauer, et encore moins l'idée d'une volonté qui, en elle-même, serait joyeuse.

Nietzsche sera très loin de cette façon de penser. Certes, en un certain sens, le plaisir est bien, chez lui, ce qui est conforme au vouloir, la douleur ce qui va à son encontre ; mais pour autant, le plaisir n'a rien à voir avec la simple satisfaction d'un besoin et n'est certainement pas qu'une simple privation de douleur – sa valeur est toute positive : il correspond à un accroissement et à un exercice de puissance ; à ce que, tout au long d'*Aurore* et du *Gai savoir*, Nietzsche nommera le *sentiment de puissance*. Lorsque l'on triomphe d'un obstacle, lorsque l'on se sent fort, puissant, lorsque l'on combat avec vigueur et maîtrise, lorsque le sentiment vital est accru et que l'on a soif de conquête, là il y a plaisir : il est synonyme d'activité et d'exaltation, non pas de calme et de repos. *L'Antéchrist*, en quelques lignes, résumera sur ce point l'opposition à Schopenhauer : « qu'est-ce qui est bon ? Tout ce qui *exalte* en l'homme le sentiment de puissance, la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, §38, p.252-253.

volonté de puissance, la puissance même. Qu'est-ce qui est mauvais ? Tout ce qui vient de la faiblesse. Qu'est-ce que le bonheur ? Le sentiment que la puissance *croît*, qu'une résistance est en voie d'être surmontée. *Non* d'être satisfait, mais d'avoir davantage de puissance. *Non* pas la paix, mais la *guerre*<sup>67</sup> ». Non pas la paix et la satisfaction, donc, mais la croissance, la guerre et la victoire sur une résistance. Autant la douleur est partie intégrante de la volonté telle que la conçoit Schopenhauer, autant le plaisir, sentiment tout positif qui témoigne de vitalité et de croissance, est lié à la volonté telle que la conçoit Nietzsche et à ce que celle-ci, fondamentalement, recherche – la puissance. « Sans plaisir, point de vie ; le combat pour le plaisir est le combat pour la vie<sup>68</sup> », affirme-t-il au §104 de *Humain, trop humain*, qui définit le plaisir comme étant « le sentiment de sa propre puissance, de sa propre forte excitation ». Si la vie, chez Schopenhauer, est essentiellement douleur du fait que le désir est son unique réalité, ici, inversion totale, c'est le plaisir qui est décrit comme étant son élément essentiel, plaisir qui est en lien étroit avec la puissance. Les réflexions de Nietzsche au sujet de la positivité du plaisir et de son lien avec ce qu'il nomme la puissance, en effet, précèdent de loin le *Zarathoustra* et le concept précis de « volonté de puissance » : *Humain, trop humain*, *Aurore* et le *Gai savoir* en sont remplis et présentent des caractéristiques similaires. Sans doute la plus importante est-elle celle-ci : le plaisir est avant tout un sentiment de force et de supériorité, sentiment qui veut s'extérioriser, en général pour s'accroître davantage : « le premier effet du bonheur est le *sentiment de puissance* : celle-ci veut *s'extérioriser*, soit vis-à-vis d'autres hommes, ou de représentations, ou d'êtres imaginaires. Les façons les plus courantes de s'extérioriser sont : donner, se moquer, anéantir – trois actions qui reposent sur le même instinct fondamental<sup>69</sup> », soutient le §356 d'*Aurore*. Se sentir puissant, fort, triomphant, c'est se sentir heureux, et loin de confiner au calme et au repos, cela mène plutôt à l'extériorisation de cette force, à l'action devant la confirmer et l'étendre à mesure que s'accumulent les victoires. Le sentiment de sa supériorité, voilà ce qui, à chaque fois et sous différentes formes (notamment celles nommées dans l'aphorisme tout juste cité), est ressenti et recherché, d'où ce phénomène tant répandu, par exemple, qu'est celui-ci de la « méchanceté » :

---

<sup>67</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §2.

<sup>68</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, §104.

<sup>69</sup> *Id.*, *Aurore*, §356.

La méchanceté n'a pas pour but en soi la souffrance d'autrui, mais sa propre jouissance, sous forme par exemple d'un sentiment de vengeance ou d'une forte excitation nerveuse. Rien que la taquinerie montre quel plaisir il y a à exercer sa puissance sur autrui et à en arriver au sentiment agréable de la supériorité. Or, l'*immoralité* consiste-t-elle à éprouver du *plaisir au déplaisir d'autrui* ? La joie de nuire est-elle diabolique, comme le dit Schopenhauer ? Le fait est que nous trouvons plaisir dans la nature à rompre des branches, à briser des pierres, à combattre les animaux sauvages, et cela, pour prendre conscience de notre force. Savoir qu'un autre souffre par nous rendrait donc immorale ici la même chose à l'égard de laquelle nous nous sentons autrement irresponsables ? Mais, si on ne le savait pas, on n'y trouverait pas non plus le plaisir de sa supériorité ; celle-ci ne peut *se manifester* que dans la souffrance d'autrui, par exemple dans la taquinerie.<sup>70</sup>

« Avoir conscience de sa force », peut-être est-ce là la formule qui résume le mieux la conception nietzschéenne du plaisir : non pas satisfaire un désir, mais bien se sentir plus fort et plus grand que ce qui s'oppose à nous, se sentir supérieur à une réalité extérieure que l'on domine et avoir envie de manifester cette supériorité – en faisant *souffrir*<sup>71</sup> autrui, ou en lui faisant du *bien*<sup>72</sup>, ce qui, selon Nietzsche, revient au même, car « en faisant du bien et en faisant du mal, on exerce sa puissance sur autrui – et l'on ne veut rien d'autre !<sup>73</sup> » Non pas un sentiment de calme et de repos conçu comme pure négation de la volonté (en tant que *désir et manque*), donc, mais bien un sentiment positif d'excitation et de fougues qui *stimule* la volonté (en tant qu' « affect du commandement ») et qui en est, selon Nietzsche, le signe le plus décisif.

Tentons, à partir de ces éléments, une légère synthèse. Chez Schopenhauer, le

---

<sup>70</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, §103.

<sup>71</sup> *Id.*, *Aurore*, § 113 : « Nous tentons [...] de percevoir ou de déceler comment le prochain *souffre* intérieurement et extérieurement à notre contact, comment il perd le contrôle de lui-même et cède à l'impression que font sur lui notre bras ou notre simple vue ; et même lorsque celui qui aspire à se distinguer fait et voulait faire une impression joyeuse, exaltante ou rassérénante, ce dont il jouit dans ce succès, ce n'est pas d'avoir réjoui, exalté ou rasséréiné son prochain, mais d'avoir laissé son *empreinte* sur l'âme d'autrui, d'en avoir modifié la forme et de l'avoir gouvernée à sa volonté. [...] Ici, au sommet de l'échelle, se tient l'*ascète* et le martyr ; il ressent la plus haute jouissance à endurer lui-même, par suite de son besoin de se distinguer, ce que son opposé sur le premier barreau de l'échelle, le *barbare*, inflige à celui devant lequel il veut se distinguer et exceller. [...] Le bonheur conçu comme le plus vif sentiment de puissance n'a peut-être été nulle part plus intense sur terre que dans les âmes d'ascètes superstitieux ».

<sup>72</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Troisième traité, §18 : « Un autre moyen encore plus apprécié dans le combat contre la dépression, c'est la prescription d'une *petite joie* facile à trouver et à ériger en règle. [...] La forme la plus fréquente sous laquelle la joie de cet ordre est prescrite comme remède, c'est le plaisir de *faire plaisir* (sous la forme du bienfait, du don, du soulagement, de l'aide, des encouragements, de la consolation, de l'éloge, des marques de distinctions) ; en ordonnant l' « amour du prochain », le prêtre ascétique ordonne au fond une excitation de la plus forte pulsion affirmatrice de la vie, encore qu'à une dose infirme, -- la *volonté de puissance*. Le bonheur de la « toute petite supériorité » qu'apporte tout bienfait, tout service, toute aide, toute marque de distinction, constitue la consolation la plus libérale dont ont coutume de se servir les inhibés physiologiques, à condition d'être bien conseillés : dans le cas contraire, ils se font mutuellement du mal, évidemment en obéissant au même instinct fondamental. »

<sup>73</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §13.

concept de volonté est issu de l'expérience intime du corps, c'est-à-dire de ce qui est senti en lui comme énergie, passion et appétit, et cette expérience est surtout celle de la *douleur*. Ce que l'on ressent, lorsque l'on se tourne vers soi-même, ce n'est jamais rien d'autre que du *désir*, c'est-à-dire différents efforts et impulsions visant à combler des manques et privations. L'expérience de la volonté, selon Schopenhauer, est celle du trouble, de l'exigence, de l'insatisfaction, de la faim, du besoin et de la souffrance. Il ne saurait en être autrement : sentir une force de son corps, c'est, à chaque fois, sentir une soif qui s'efforce et aspire à être satisfaite. Il n'y a pas d'autre expérience, pas d'autre *sensation* que celle-ci ; sinon, à quelques rares occasions, celle du calme et du repos de toute forme de vouloir (lorsqu'il est satisfait ou que, pour une raison ou pour une autre, il s'éloigne de la conscience), celle du *bonheur*, ce qui n'est pas à proprement parler une sensation, mais une simple négation, une simple *absence* de vouloir et donc de souffrance. Voilà, pour résumer, l'essentiel de nos propos sur Schopenhauer jusqu'à présent. Nietzsche, quant à lui, soutient que l'expérience de notre corps, de ses pulsions et instincts, n'est pas que celle du désir et de la souffrance : il y a aussi des moments de plénitude et de gaieté, où l'activité de notre corps et ce qui s'exprime en lui est ressenti de façon joyeuse, non pas par satisfaction ou par un sentiment de repos, mais au contraire par jouissance de sa propre activité et de sa supériorité sur une réalité quelconque que l'on domine. Du désir, parfois, certes, mais encore de la maîtrise et du commandement n'aspirant à rien d'autre qu'à régner, cet exercice et le sentiment de puissance qui l'accompagne étant de profondes jouissances. Le désir sous ses diverses formes n'est donc pas, selon Nietzsche, l'unique réalité qui nous soit accessible, ni ce qui caractérise avant tout la volonté : il est plutôt le signe d'une volonté affaiblie, de moins en moins apte au commandement, la volonté étant d'après lui, pour le rappeler, l'émotion du commandement et « le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et de la force », donc quelque chose qui se caractérise avant tout par la plénitude et non par la privation. Dans un cas, donc, sentir un instinct qui s'exprime, c'est toujours sentir une souffrance et un effort visant à combler un manque, dans l'autre, ce peut aussi être la sensation joyeuse d'un effort qui commande avec aisance et force et ne « manque » de rien. Vouloir, c'est *désirer*, ou vouloir, c'est *commander*, ce qui inclut aussi le désir, mais comme forme atténuée, voire malade.

Car il y a bien, chez Nietzsche, différentes façons de vouloir – ce qui, du coup, le

distingue de Schopenhauer, chez qui il ne semble y en avoir qu'une seule. Et ce qui, principalement, décide de ces différentes façons de vouloir, c'est, comme les différents passages cités jusqu'à présent laissaient entrevoir, la *faiblesse* ou la *force* des instincts, leur carence ou surabondance de puissance. Qu'en est-il, chez Nietzsche, de ces notions de « fort » et de « faible », de « puissant » et d'« impuissant », et que signifient-elles relativement à la volonté de puissance ? Peut-être la meilleure façon de les comprendre est-elle de revenir à l'expérience dont sont issus tous ces concepts de force, d'instinct et de pulsion : l'expérience du corps propre. Celle-ci révèle, entre autres : que les différents instincts ne se valent pas entre eux, qu'ils n'ont pas le même niveau de « puissance », certains instincts s'avérant plus forts que d'autres dans la lutte qui les oppose ; que la volonté de puissance de chacun est elle-même variable, c'est-à-dire change d'intensité avec le temps, certains instincts s'avérant plus forts à certaines époques qu'à d'autres (aux époques de jeunesse plutôt qu'à celles de vieillesse, par exemple) ; qu'il y a des périodes de grande énergie, faites pour l'action, la conquête et l'effort, et d'autres de fatigue où l'on cherche plutôt le calme et le repos, la chose pouvant être temporaire, l'organisme ayant besoin de récupérer ses forces suite à un effort, ou encore chronique, dans les cas de maladies, d'affaiblissement général, de *spleen*, de dépression. « Nous pouvons évaluer nos forces, mais non notre *force*. Les circonstances ne se contentent pas de nous la dissimuler ou de nous la montrer, -- non ! elles l'augmentent et la diminuent. Il faut se considérer comme une grandeur variable<sup>74</sup> », affirme Nietzsche dans *Aurore* : parfois en contrôle, parfois esclaves des circonstances extérieures, parfois dominants, parfois dominés, non seulement les hommes sont inégaux entre eux, mais ils sont eux-mêmes variables.

L'on touche ici à un aspect de la pensée nietzschéenne qui, disions-nous, semble totalement absent de la philosophie de Schopenhauer. L'idée que les forces d'un individu puissent être variables, que les instincts et passions puissent gagner ou perdre en intensité, croître ou dépérir, voilà qui ne se trouve pas dans son œuvre, et que même plusieurs de ses théories (par exemple celles, comme nous le verrons, du caractère intelligible, des Idées et de la Volonté en dehors de l'espace et du temps et donc à l'abri de tout changement) interdisent. Non pas que Schopenhauer ait totalement négligé le phénomène de la fatigue et

---

<sup>74</sup> *Id.*, *Aurore*, §326.

de l'épuisement, mais l'explication qu'il en donne non seulement est difficile à saisir<sup>75</sup>, mais ne concerne que le phénomène et non la volonté en elle-même, qui, toujours la même, doit infatigablement toujours vouloir de la même façon, c'est-à-dire de façon douloureuse et sous forme de désir. Chez Nietzsche, ce problème est crucial, car selon que les instincts sont vigoureux ou fatigués, ce n'est plus du tout de la même façon qu'ils sont ressentis, ce n'est plus de la même façon qu'ils *veulent*. Le plus grand « apport », pour ainsi dire, de sa pensée par rapport à celle de son maître est, croyons-nous, précisément sur ce point.

La « puissance », donc, monte et descend ; et si toute force est volonté de puissance, rien d'autre, chacune peut néanmoins faiblir, s'amoindrir, être *malade*, ce qui, fatalement, l'amène à *vouloir* de façon différente. « Vouloir », comme dit précédemment, demande selon Nietzsche une certaine dose de puissance, est un signe de force et de maîtrise : commander aux autres ou à soi-même, cela demande de la force, si bien que tenter de le faire alors que l'on en manque, ce peut être un fardeau et une souffrance. Et contrairement à une certaine forme de douleur, qui est celle de la *résistance* et qui peut servir de stimulant à un instinct qui a toute sa santé et sa vigueur, cette forme particulière de douleur ne stimule pas :

On a confondu la douleur avec une *sorte* de douleur qui est celle de l'épuisement; celle-ci représente en effet une profonde diminution, une dépression de la volonté de puissance, une perte notable de force. Cela signifie qu'il existe : *a*) une douleur qui est un moyen d'excitation pour fortifier la puissance ; *b*) une douleur qui succède à une dépense excessive de puissance. Dans le premier cas, un stimulant; dans le second, les conséquences d'une excitation excessive... L'incapacité de résister est propre à cette seconde sorte de douleur; la provocation à la résistance appartient à la première... Le seul plaisir qui soit ressenti dans l'état d'épuisement, c'est celui de s'endormir; dans l'autre cas, le plaisir, c'est la victoire...<sup>76</sup>

Pour ce qui est de la première forme – la douleur en tant que moyen d'excitation de la volonté de puissance –, l'on peut se rapporter à ce que l'on a dit, précédemment, sur le bonheur tel que l'entend Nietzsche : il est « le sentiment que la puissance *croît*, qu'une résistance est en voie d'être surmontée », peut-on lire dans l'*Antéchrist*. La résistance à surmonter, voilà la forme de douleur qui peut servir d'excitant et de stimulant : le sentiment d'un obstacle, d'une réalité qui s'oppose et qui, peut-être, cherche elle-même à s'imposer,

---

<sup>75</sup> Par exemple celle-ci : « La force vitale est la seule qui, en tant que force originelle, que métaphysique, que chose en soi, est infatigable et n'a pas besoin de repos. Cependant, ses formes phénoménales, irritabilité, sensibilité et reproductibilité, se fatiguent et en ont besoin. L'unique raison de ce fait, c'est que ces formes phénoménales produisent, soutiennent et gouvernent avant tout l'organisme, en domptant les phénomènes inférieurs de la volonté qui ont un droit antérieur sur la même matière. » (*Paralipomena*, §94, p. 540-541).

<sup>76</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, Livre II, §401 [III-VI 1888 (XVI, §703)].

cela, pour une nature forte, peut prendre le sens d'un défi et être vu comme une façon de tester et prouver sa supériorité. Elle est, pour de telles natures, un facteur d'accroissement, et même un facteur indispensable :

Mettez à l'épreuve la vie des meilleurs et des plus féconds des hommes et des peuples, et demandez-vous si un arbre qui doit prendre fièrement de la hauteur peut se dispenser du mauvais temps et des tempêtes : si la défaveur et la résistance extérieures, si toutes les espèces de haine, de jalousie, d'obstination, de défiance, de dureté, d'avidité et de violence ne font pas partie des conditions *propices* sans lesquelles une forte croissance n'est guère possible même dans la vertu ? Le poison dont meurt la nature plus faible est pour le fort fortifiant – et il ne le qualifie pas non plus de poison.<sup>77</sup>

C'est par la résistance et la douleur, peut-on comprendre de ce passage, que la fortification et la croissance sont possibles, sans compter la joie de triompher d'elles. La douleur, à la fois, avertit des dangers et stimule en montrant ce qui peut encore être surmonté. Elle est, en ce sens, doublement utile à la vie :

Dans la douleur, il y a autant de sagesse que dans le plaisir : elle fait partie, comme celui-ci, des forces de conservation de l'espèce de premier ordre. Si ce n'était pas le cas, elle aurait péri depuis longtemps ; qu'elle fasse mal ne constitue pas un argument contre elle, c'est son essence. [...] Nous devons aussi savoir vivre avec une énergie restreinte : dès que la douleur lance son signal d'alarme, il est temps de la restreindre, -- quelque grand danger, une tempête s'annonce, et nous faisons bien de nous « gonfler » le moins possible. – Il est vrai qu'il y a des hommes qui à l'approche d'une grande douleur entendent le commandement exactement inverse, et n'ont jamais le regard plus fier, guerrier et heureux que lorsque la tempête se lève ; oui, la douleur même leur offre leurs instants suprêmes ! [...] -- et en vérité ! on ne doit pas la leur refuser !<sup>78</sup>

La capacité à souffrir, et même la volonté de trouver des ennemis puissants, voilà d'ailleurs, selon ce que Nietzsche soutient dans *Ecce Homo*, un critère qui ne ment pas pour ce qui est de repérer ces natures fortes, une mesure de leur valeur : « être *capable* d'être un ennemi, être l'ennemi – cela implique peut-être une nature forte, mais en tout cas c'est inhérent à toute nature forte. Celle-ci a besoin de résistances, par conséquent elle *recherche* des résistances [...] La force de l'attaquant *se mesure* pour ainsi dire aux adversaires dont il a

---

<sup>77</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §19. Voir aussi le §44 de *Par-delà bien et mal* : « La souffrance elle-même, à leurs yeux, est une chose qu'il convient d'*abolir*. Nous qui pensons exactement le contraire, nous qui avons ouvert nos yeux et nos consciences et qui savons où et comment la plante « homme » a poussé le plus vigoureusement, nous qui croyons que cet épanouissement s'est toujours produit dans des conditions diamétralement opposées, que la précarité de notre situation a dû devenir extrême, notre invention et notre dissimulation (notre « esprit ») se développer dans le sens de la finesse et de l'audace, notre volonté de vivre s'intensifier jusqu'à devenir volonté de puissance absolue ; nous croyons que la dureté, la violence, l'esclavage, le danger dans la rue et dans les cœurs, le secret, le stoïcisme, la tentation et la diableries de toutes sortes, que tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique en l'homme, ce qui tient en lui du fauve et du serpent, sert aussi bien l'élévation de l'espèce « homme » que son contraire. »

<sup>78</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §318.

besoin ; toute croissance se trahit dans la recherche d'un adversaire – ou d'un problème – plus puissant<sup>79</sup> ».

Ce n'est donc pas de toute forme de douleur qu'il est question, ici, mais bien d'une forme particulière : celle de la faiblesse et de l'épuisement. Selon que l'on est fort ou faible, vigoureux ou épuisé, la douleur et le plaisir n'ont pas, selon Nietzsche, tout à fait la même signification, l'on ne recherche pas les mêmes choses ou, du moins, la façon de les rechercher n'est plus du tout ressentie de la même façon : le vouloir est chez les uns joyeux et affirmatif, chez les autres souffrant et intériorisé. Chacun visera son optimum de conditions et de puissance, mais il ne sera pas le même et il passera par des voies différentes. Si un être vigoureux pourra avant tout favoriser l'action directe et le combat, un être épuisé pourra, par exemple, chercher la puissance par le calme et le repos, comme moyen de mettre fin à sa souffrance ; par des *représentations* imaginées de victoires, de vengeances, de pouvoir et de grandeur ; ou, ce qui est encore mieux, en se joignant à une puissance supérieure réellement capable de commander, en se faisant fonction de celle-ci, rehaussant par cette voie détournée son propre niveau de puissance. *Vouloir obéir*, autrement dit, *avoir besoin* d'obéir à un maître est, chez Nietzsche, une forme de la volonté de puissance<sup>80</sup>. Servir son seigneur, son pays, son dieu, la vérité, l'humanité, différentes façons de s'élever à la puissance, des façons « obliques » d'y parvenir. Tel est le sens, croyons-nous, de ces paroles du *Zarathoustra* :

Même dans le vouloir du servant j'ai trouvé le vouloir d'être maître. Qu'au service du plus fort se mette le plus faible, ce qui l'en persuade est son vouloir qui d'un plus faible encore se veut le maître : à cette seule envie il ne peut renoncer. Et de même qu'au grand se livre le petit afin d'avoir sur le petit et plaisir et puissance, ainsi se livre aussi le plus grand et, par amour pour la puissance – risque sa vie. C'est l'abnégation du plus grand d'être risqué et péril, et coup de dés dont la mort est l'enjeu. Et où l'on trouve sacrifice et services et regards d'amour, on trouve

---

<sup>79</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », §7.

<sup>80</sup> Le besoin impérieux de croyances, de vérités stables et absolument incontestables, notamment, est un signe selon Nietzsche que l'on se cherche un maître et un appui, que les instincts sont en carence de force : « la quantité de *croyance* dont quelqu'un a besoin pour se développer, la quantité de « stable » auquel il ne veut pas qu'on touche parce qu'il y *prend appui*, -- offre l'échelle de mesure de sa force (ou, pour m'exprimer plus clairement, de sa faiblesse). [...] Car l'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, -- à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à le tenir pour « vrai » [...] Quelques-uns ont encore besoin de métaphysique ; mais aussi cette impétueuse *aspiration à la certitude* qui se décharge aujourd'hui chez la grande majorité sous forme scientifique et positiviste, l'aspiration qui *veut* détenir quelque chose de manière stable (alors qu'on se montre, en raison de la chaleur de cette aspiration, plus souple et plus indolent pour ce qui est de la fondation de la certitude) : cela aussi est encore l'aspiration à un appui, un soutien, bref cet *instinct de faiblesse* qui, certes, ne crée pas les religions, les métaphysiques, les convictions de toutes sortes, mais – les conserve » (*Le gai savoir*, §347).

également volonté d'être maître. C'est par des voies obliques que se glisse le plus faible dans la place et jusqu'au cœur du plus puissant – et vole la puissance.<sup>81</sup>

Que toute vie soit volonté de puissance ne signifie donc pas qu'elle soit, chez Nietzsche, partout la même et que partout soit ressenti le même sentiment de plaisir : différentes sont les puissances, différents sont leurs plaisirs et peines et leurs façons de chercher la puissance. Le « bonheur » chez les uns – le bonheur comme calme, repos, *ataraxie*, contemplation, union mystique avec Dieu, etc. –, l'activité affirmatrice chez les autres, l'action, les combats, la chasse, la création, etc.<sup>82</sup> La même racine, mais deux conditions différentes : la force ou la faiblesse, la santé ou la maladie, la vie en croissance ou en déclin ; distinction fondamentale qu'il importe de bien saisir pour comprendre la diversité des comportements humains et les façons « détournées » de vouloir la puissance. Si le fort peut, selon Nietzsche, se passer d'appuis et de croyances<sup>83</sup> et trouve son plaisir dans l'activité directe, le faible, souffrant de la vie et incapable d'affrontements directs, a quant à lui mille et une façons de masquer son impuissance et de chercher la puissance par des voies indirectes et souvent symboliques. À différentes conditions (en terme de « puissance »), donc, différentes sensations, différents jugements, différentes actions et même différentes morales : « la moralité de la force nerveuse en accroissement est joyeuse et agitée ; la moralité de la force nerveuse en déclin, le soir ou chez les malades et les gens âgés, est souffrante, apaisante, temporisatrice, mélancolique et assez fréquemment sombre<sup>84</sup> », soutient Nietzsche dans *Aurore*, idée qu'il maintiendra dans la suite de son œuvre et qu'il développera de long en large dans sa *Généalogie de la morale*. L'on peut en effet, selon lui, constater deux morales, deux *types* majeurs d'appréciation de la vie et de la conduite des hommes, morales qui procèdent directement de ce problème de la force et de la faiblesse que l'on vient de développer :

En parcourant les nombreuses morales raffinées ou grossières qui ont régné ou règnent encore sur la terre, j'ai vu que certains traits revenaient régulièrement ensemble et se liaient les uns aux

---

<sup>81</sup> *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la domination de soi », p.158.

<sup>82</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Premier traité, §7 : « Les valeurs aristocratiques des chevaliers ont pour condition une puissante vitalité, une santé florissante, abondante, voire débordante, avec tout ce qui en permet la conservation, la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les tournois, bref tout ce qui demande une action vigoureuse, libre et allègre ».

<sup>83</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §347 : « on pourrait penser un plaisir et une force de l'autodétermination, une *liberté* de la volonté par lesquelles un esprit congédie toute croyance, tout désir de certitude, entraîné qu'il est à se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser jusque sur le bord des abîmes. Un tel esprit serait l'*esprit libre* par excellence ».

<sup>84</sup> *Id.*, *Aurore*, §368.

autres, de sorte qu'à la fin deux types fondamentaux se révélèrent à mes yeux et que je découvris une différence fondamentale. Il existe une *morale des maîtres* et une *morale des esclaves*. [...] L'humanité aristocratique sent qu'elle détermine les valeurs, elle n'a pas besoin d'approbation, elle juge que ce qui lui nuit est nuisible en soi, elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses, elle est *créatrice de valeurs*. Elle honore tout ce qu'elle trouve en soi : une telle morale est une glorification de soi. Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de connaître une forte tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et prodiguer : l'aristocrate secourt aussi le malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais par l'effet d'un besoin qui naît de la surabondance de sa force. L'aristocrate honore en lui l'homme puissant, l'homme qui a aussi pouvoir sur lui-même, qui sait parler ou se taire, qui prend plaisir à exercer contre lui-même sa sévérité et sa dureté, qui respecte tout ce qui est sévère et dur. [...] Supposons que les êtres brimés, opprimés, souffrants, dépendants, incertains d'eux-mêmes et fatigués se mettent à proposer une morale : quel sera le caractère commun de leurs appréciations morales ? Ils exprimeront probablement une défiance pleine de pessimisme à l'endroit de la condition humaine, peut-être condamneront-ils l'homme et la condition humaine tout ensemble. [...] Il préconisera et mettra en lumière les qualités qui servent à alléger l'existence de ceux qui souffrent : il honorera la pitié, l'esprit de serviabilité et d'altruisme, l'affection, la patience, l'empressement, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités les plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence. La morale des esclaves est essentiellement une morale utilitaire.<sup>85</sup>

Par ce problème de la force et de la faiblesse, Nietzsche a, croyons-nous, introduit une complexité qui n'était pas présente chez son maître et qui, peut-être, explique une part de leurs différences dans leur interprétation de la volonté. Pour Schopenhauer, l'expérience intime du corps est celle du désir et de la douleur, et s'il y a bien, à la rigueur, quelques montées et descentes en énergie, cela ne concerne que le phénomène et ne change rien à la façon dont, de toute façon, nous ressentons ces différentes forces de notre corps : c'est-à-dire sous forme directe de volonté, comme désir, privation et donc souffrance<sup>86</sup>. Le bonheur, qu'il soit de longue ou de courte durée, n'est donc possible que par le repos de cette volonté, que par l'absence de la douleur qui la caractérise intrinsèquement. Pour Nietzsche, au contraire, ces « montées » et « descentes », l'abondance de force ou le manque changent la donne du tout au tout et mènent à des expressions totalement différentes de la volonté. La volonté telle que la décrit Schopenhauer est une chose, mais n'est qu'un point de vue, celui de la volonté faible et malade : une volonté qui a toute sa force est, selon lui, ressentie d'une tout autre manière, et le plaisir et la douleur qui l'accompagnent sont, de même, totalement différents. Et il en va ainsi, chez Nietzsche, de presque toutes les facettes de la vie humaine. Ainsi y a-t-il, selon lui, un scepticisme des

---

<sup>85</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §260.

<sup>86</sup> Sur ce caractère « non-changeant » de la volonté, il y aura aussi une explication métaphysique, qui sera vue plus loin dans cette section.

faibles<sup>87</sup> et un scepticisme des forts<sup>88</sup>; une volonté de ne pas châtier le malfaiteur découlant d'une aversion envers le châtement<sup>89</sup>, une autre découlant d'un surcroît de puissance s'offrant le luxe de ne pas châtier<sup>90</sup>; une aspiration à l' « être » (à l'éternel et inchangeant) ou au « devenir » découlant de la faiblesse et une autre découlant de la surabondance de vie<sup>91</sup>; une pitié des faibles critiquée très fortement partout dans son œuvre, et une autre, plus rare, découlant de la force<sup>92</sup>; etc. « Différence profonde, est-ce la faim ou la surabondance qui crée?<sup>93</sup> » – selon la réponse, les choses n'auront pas du tout la même signification, le corps et son vouloir seront ressentis différemment. Si la volonté, chez Schopenhauer, est donc toujours désir et souffrance, chez Nietzsche, elle ne l'est que dans la mesure où elle est en état de faiblesse, la volonté pouvant également être affirmation joyeuse et surabondance qui donne et commande. Un instinct veut en ce qu'il s'efforce de combler un manque, ou, déjà « plein », il veut en ce qu'il s'efforce de dominer ce qui s'oppose à lui.

Reste finalement un problème majeur : celui du caractère sentant et pensant, ou non, de cette volonté. Nous avons vu, précédemment, que Schopenhauer et Nietzsche n'entendaient pas par « volonté » la conscience délibérative, mais bien, avant tout, la réalité instinctive et passionnelle. Or, si la volonté ainsi conçue est bien séparée de l'intellect, cela signifie-t-il pour autant qu'elle est, pour chacun de nos deux penseurs, étrangère à toute forme de pensée et de sensation ? Schopenhauer et Nietzsche sont-ils, sur ce point, du même avis ?

Selon Schopenhauer, la volonté n'est connaissante que chez les êtres du monde en tant que représentation qui sont munis d'un intellect (c'est-à-dire les animaux), et encore, que dans les actes de ceux-ci qui passent par la conscience, la majeure partie des fonctions organiques se faisant de façon totalement aveugle. « Chez nous aussi, affirme-t-il, la volonté est aveugle dans toutes les fonctions de notre corps, que ne règle aucune connaissance, dans tous ses processus vitaux ou végétatifs, dans la digestion, la sécrétion, la

---

<sup>87</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §208.

<sup>88</sup> *Ibid.*, §209.

<sup>89</sup> *Ibid.*, §201.

<sup>90</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §10.

<sup>91</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §370.

<sup>92</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §293.

<sup>93</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre III, §69 [1885-1886 (XV, §59)].

croissance, la reproduction<sup>94</sup> ». C'est dire que « la représentation, en tant que motif, n'est pas essentiellement une condition nécessaire de l'activité de la volonté<sup>95</sup> », qu'elle peut s'en passer et qu'elle est, en elle-même et indépendamment de l'intellect, aveugle. « Tendance aveugle<sup>96</sup> », « impulsion aveugle<sup>97</sup> », « instinct aveugle<sup>98</sup> » voilà en effet les mots avec lesquels Schopenhauer présente son concept de volonté : « en soi et à l'origine cette volonté est aveugle et dépourvue de connaissance<sup>99</sup> », affirme-t-il. Que la volonté soit en elle-même entièrement séparée de la connaissance et de la perception objective, voilà donc qui, chez lui, est clair.

Mais que signifie, plus précisément, cette idée que, primitivement, la volonté serait « aveugle » ? Faut-il comprendre par elle, pour revenir au problème qui nous intéresse ici, que la volonté, lorsqu'elle agit indépendamment de l'intellect, est entièrement dépourvue de toute forme de pensée et de sensation ? Pas nécessairement. « Aveugle », chez Schopenhauer, semble surtout signifier « dépourvu de connaissance et de perception » : une volonté aveugle, en ce sens, est une volonté qui n'a aucune conscience d'un monde extérieur et qui ne perçoit aucun objet (intuitif, abstrait ou mathématique). Là est sa « cécité », pour ainsi dire. Or, avant la perception d'objets extérieurs, il y a, dans la théorie de la connaissance de Schopenhauer, la *sensation*, qu'il décrit dans sa *Quadruple racine du principe de raison suffisante* comme étant « un sentiment local, spécifique, capable de quelques variations dans le cercle de son espèce, mais néanmoins toujours subjectif en soi et, comme tel, ne pouvant rien contenir d'objectif<sup>100</sup> ». Avant d'être mise en relation avec des objets, avant de connaître et de *voir*, il semble donc que la volonté soit en mesure de *sentir* – sorte de sentiment purement subjectif, c'est-à-dire, comprenons-nous, entièrement centré sur lui-même et sans objet<sup>101</sup>. Bien qu'« aveugle » dans la plupart de ses

---

<sup>94</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §23, p.158.

<sup>95</sup> *Ibid.*, §23, p.157.

<sup>96</sup> *Ibid.*, §27, p.199.

<sup>97</sup> *Ibid.*, Supplément XXVIII, p.1085.

<sup>98</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §204, p.745.

<sup>99</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XLI, p.1206.

<sup>100</sup> *Id.*, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, §21, p. 82-83

<sup>101</sup> Ce qui ne doit cependant pas être confondu avec la conscience de soi proprement dite, dont la condition est bien, chez Schopenhauer, l'intellect : « La volonté, en elle-même, est sans conscience et demeure telle dans la majeure partie de ses phénomènes. Il faut que le monde secondaire de la représentation s'y ajoute, pour qu'elle prenne conscience d'elle-même, ainsi la lumière de devient visible que par les corps qui la réfléchissent, sans quoi elle se perd sans effet dans les ténèbres. C'est seulement quand la volonté crée dans l'individu animal un cerveau, destiné à embrasser ses relations avec le dehors, c'est alors seulement que naît

manifestations, la volonté conçue comme étant séparée de la connaissance n'est donc pas nécessairement dénuée de toute forme de pensée et de sensation : elle peut encore sentir et avoir, dans cette mesure, un semblant de conscience. C'est ce que Schopenhauer soutiendra en parlant des formes antérieures de volonté que sont, selon lui, la vie végétale et l'existence inorganique : la plante, sans avoir conscience d'un monde extérieur et sans percevoir quoi que ce soit, semble néanmoins, selon lui, avoir un « substitut de conscience », une « quasi-conscience<sup>102</sup> » : « l'existence subjective de la plante doit être pensée par nous comme faiblement analogue au plaisir et à la douleur, comme une simple ombre des deux états<sup>103</sup> », soutient-il. Plus précisément, le végétal et, à un autre niveau, l'inorganique semblent tous deux avoir un certain degré de *réceptivité* (plus primitif, mais analogue à celui de la conscience intellectuelle) les rendant aptes à interagir avec leur milieu ; réceptivité qui n'est pas la perception objective de quoi que ce soit, mais, le répètera Schopenhauer, un état purement subjectif, replié et limité à lui-même :

ce qui est absolument subjectif, c'est la nature inorganique : elle ne contient encore aucune trace de conscience du monde extérieur. Pierres, rocs, glaçons, même s'ils tombent les uns sur les autres, se heurtent ou se frottent, n'ont pas conscience les uns des autres et d'un monde extérieur. Toutefois, ils subissent déjà un effet venu du dehors, en vertu duquel leur position et leur mouvement se modifient, et que l'on peut donc considérer comme le premier pas vers la conscience. En ce qui concerne les plantes, bien qu'elles n'aient pas non plus conscience du monde extérieur, et qu'il faille se figurer cet élément analogue à la conscience qu'elles possèdent comme une obscure jouissance égoïste, nous les voyons toutes rechercher la lumière; beaucoup d'entre elles tournent quotidiennement vers le soleil leur fleur ou leurs feuilles, les plantes grimpanes rampent vers un tuteur qui ne les touche pas ; enfin, certaines espèces manifestent même une manière d'excitabilité. Il existe donc incontestablement une relation et un rapport entre leurs mouvements et leur milieu, même lorsqu'il ne les touche pas directement ; nous devons y voir, en conséquence, un facteur vaguement analogue à la perception. C'est avec le monde animal qu'apparaît pour la première fois une perception nette, c'est-à-dire la conscience d'autres objets, par opposition à la conscience de soi qui ne s'éveille que par là même.<sup>104</sup>

La volonté, à ces stades, est donc complètement aveugle, mais conserve une certaine réceptivité, c'est-à-dire une certaine sensibilité et un rudiment absolument subjectif de conscience. La volonté, que Schopenhauer décrit comme étant en elle-même entièrement séparée de la connaissance et aveugle, ne semble donc pas nécessairement être, à ses yeux, entièrement étrangère à toute forme de conscience et de sensibilité. C'est sans doute

---

en elle la conscience de son être propre, par l'entremise du sujet de la connaissance, qui saisit les choses comme existantes, le moi comme voulant » (*Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXII, p.989).

<sup>102</sup> *Ibid.*, Supplément XXII, p.994.

<sup>103</sup> *Ibid.*, Supplément XXII, p.991.

<sup>104</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.131-132

pourquoi, au sujet de la volonté telle qu'elle doit être en elle-même, c'est-à-dire indépendamment des diverses perceptions spatio-temporelles que nous en avons (et qui incluent aussi bien l'animal que le végétal et l'inorganique), Schopenhauer soutiendra que bien qu'elle soit non connaissante, elle n'est pas pour autant nécessairement inconsciente absolument :

*Nous ne pouvons nous représenter un état non inconscient que comme un état connaissant, qui par conséquent porte en soi la forme fondamentale de toute connaissance, c'est-à-dire la division en sujet et en objet, en connaissant et connu. Mais nous devons garder à l'esprit que l'ensemble de cette forme du connaissant et du connu est simplement conditionnée par notre nature animale, et par conséquent de nature très secondaire et dérivée. Ce n'est donc aucunement l'état originel de toute essence et de toute existence, qui peut donc être entièrement différent et cependant non inconscient. Autant que nous pouvons la scruter dans son intimité la plus profonde, notre propre nature présente est donc pure volonté ; et celle-ci est en elle-même non connaissante. Quand nous perdons l'intellect par la mort, nous sommes simplement transportés par là dans notre état premier dépourvu de connaissance, mais qui n'est pas absolument inconscient pour cette raison ; c'est plutôt un état supérieur à cette forme, où l'opposition du sujet et de l'objet disparaît, la chose à connaître ne faisant réellement et directement qu'un avec la chose qui connaît, la condition fondamentale de toute connaissance, c'est-à-dire précisément cette opposition, faisant ainsi défaut.<sup>105</sup>*

Peut-être, en somme, la volonté, bien que séparée en son essence de toute connaissance, n'est-elle pas pour autant absolument inconsciente : ce que peut être son état, nous ne pouvons le savoir. Trop « intellectualiser » cet état possiblement non inconscient de la volonté, voilà cependant une faute qu'il importe de ne pas faire : lorsque Schopenhauer sépare la volonté de la connaissance, ce n'est pas pour remplacer cette dernière par un autre type d'intelligence ; et aussi est-ce toujours contre le  $\nu\omicron\delta\zeta$  d'Anaxagore, soit contre l'idée d'une intelligence qui ordonnerait le monde, qu'il présente son propre concept de volonté :

La source de son existence [celle du monde] est formellement sans raison : elle consiste, en effet, dans un vouloir-vivre aveugle, qui, en tant que chose en soi, ne peut être soumis au principe de raison, forme exclusive des phénomènes et seul principe justificatif de toute question sur les causes. Ce résultat est en parfaite harmonie avec la nature du monde, car seule une volonté aveugle pouvait se mettre elle-même dans la situation où nous nous voyons. Au contraire, une volonté capable de voir eût bien vite fait d'évaluer que l'affaire ne couvre pas ses frais [...]. Aussi toute explication du monde par le moyen du  $\nu\omicron\delta\zeta$  d'Anaxagore, c'est-à-dire au moyen d'une volonté éclairée par la connaissance, appelle-t-elle nécessaire pour excuse un optimisme, qu'elle expose et défend ensuite en dépit du témoignage criant d'un monde entier plein de douleur.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §139, p.629-630.

<sup>106</sup> *Ibid.*, Supplément XLVI, p.1085.

Au reste, c'est une question qui, chez Schopenhauer, déborde le cadre de toute connaissance possible et ne peut donc trouver de réponse positive : ce que peut encore être la « conscience » de la volonté, en dehors de la nôtre, nous ne pouvons le savoir.

Nietzsche, à ce sujet, semblera aller plus loin que Schopenhauer. Nous avons vu brièvement, à la section précédente, que sa théorie du perspectivisme n'était, à y regarder de près, pas sans similitudes avec les thèses idéalistes de Schopenhauer : « c'est nous, les hommes qui sentent en pensant, qui ne cessons de *construire* réellement quelque chose qui n'existe pas encore : tout le monde éternellement en croissance des appréciations, des couleurs, des poids, des perspectives, des gradations, des acquiescements et des négations<sup>107</sup> », affirmait un aphorisme du *Gai savoir* cité précédemment. L'apparence et la signification que peut avoir le monde pour l'homme, selon cet aphorisme, est *construite* par lui (plutôt que simplement « contemplée »), n'existe que dans sa *perspective* particulière et d'aucune autre façon. Ainsi, dans un aphorisme de *Par-delà bien et mal* où il soutiendra qu'il n'y a pas de « monde vrai » sous le « monde apparent », Nietzsche n'hésitera pas à parler de ce dernier comme étant une *tromperie*, car inhérent à une perspective particulière :

Je garde en réserve quelques nasardes à l'égard des philosophes dont la fureur aveugle s'insurge contre l'idée d'être trompés. Pourquoi *pas* ? C'est par un préjugé moral que nous accordons plus de valeur à la vérité qu'à l'apparence ; c'est même l'hypothèse la plus mal fondée qui soit. Reconnaissons-le : nulle vie ne peut subsister qu'à la faveur d'estimations et d'apparences inhérentes à sa perspective ; et si l'on voulait, avec un certain nombre de philosophes, à grand renfort d'exaltation vertueuse et de niaiserie, supprimer complètement le « monde apparent », si vous étiez capables d'une telle opération, il ne resterait rien non plus de votre « vérité ». <sup>108</sup>

« Nulle vie ne peut subsister qu'à la faveur d'estimations et d'apparences inhérentes à sa perspective », affirme ce passage, thèse que Nietzsche répétera dans la préface du même livre : « c'était mettre la vérité sens dessus dessous et nier le *perspectivisme*, condition fondamentale de toute vie, que de parler de l'esprit et du bien comme Platon l'a fait<sup>109</sup> ». La condition de toute vie, selon ces passages, est donc le perspectivisme. Or la vie étant, aux yeux de Nietzsche, volonté de puissance, concept qui tire son origine du corps, cela ne signifie-t-il pas que c'est le corps lui-même, ses instincts et passions, qui est perspectiviste, qui a des « estimations et apparences inhérentes à sa perspective » ? Le corps et les instincts en eux-mêmes, indépendamment du fait qu'un intellect s'y joigne ou non ?

---

<sup>107</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §301.

<sup>108</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §34.

<sup>109</sup> *Ibid.*, Préface.

C'est bien la thèse que Nietzsche semblera défendre : le perspectivisme est condition de toute vie, non pas seulement de la vie consciente et intellectuelle : ce sont directement les instincts qui, en eux-mêmes et indépendamment de l'intellect, sont perspectivistes, c'est-à-dire à la fois *sentent* et *pensent*. Non pas seulement le *vouloir*, dira Nietzsche, est indépendant de la conscience, mais encore le *penser* et le *sentir* :

Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous rappeler, nous pourrions de même « agir » à tous les sens du mot : et tout cela n'aurait pas besoin pour autant de « pénétrer dans la conscience » (comme on le dit de manière imagée). Toute la vie serait possible sans se voir en quelque sorte dans un miroir : et en effet, la partie de loin la plus importante de cette vie se déroule encore en nous sans cette réflexion –, y compris notre vie pensante, sentante, voulante, si offensant que cela puisse paraître aux oreilles d'un philosophe des temps passés.<sup>110</sup>

La pensée, la sensation et la volonté sont, d'après cet aphorisme du *Gai savoir*, indépendantes de la conscience, et cela, croyons-nous, peut expliquer en quoi la volonté de puissance est perspectiviste : ce sont directement les instincts, selon Nietzsche, qui perçoivent, pensent et jugent. Qu'ils aient un *point de vue*, voilà, du moins, ce que des passages tels que celui-ci (également du *Gai savoir*) semblent soutenir :

Avant qu'un connaître soit possible, il faut que chacune de ces pulsions ait d'abord exprimé son point de vue partiel sur la chose ou sur l'événement ; ensuite est apparue la lutte de ces partialités, et à partir de celle-ci, parfois, un moyen terme, un apaisement, un assentiment concédé à l'ensemble des trois parties, une espèce de justice et de contrat : car, grâce à la justice et au contrat, toutes ces pulsions peuvent s'affirmer dans l'existence et s'imposer mutuellement leur point de vue.<sup>111</sup>

Les pulsions, selon cet extrait, ont un point de vue, une perspective, sont par conséquent des forces *interprétatives*<sup>112</sup>. Les instincts interprètent, et vouloir la puissance, pour une force, cela veut aussi dire interpréter – « une chose disponible, en quelque façon aboutie, est toujours réinterprétée dans le sens de nouvelles intentions par une puissance qui lui est

---

<sup>110</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §354.

<sup>111</sup> *Ibid.*, §333.

<sup>112</sup> Ce que des passages tels que celui-ci (*Id.*, *Généalogie de la morale*, Troisième traité, §12) semblent également soutenir : « Gardons-nous mieux dorénavant, Messieurs les philosophes, de la vieille et dangereuse fabulation conceptuelle, qui posait un « sujet de la connaissance, pur, sans volonté, impassible, intemporel », gardons-nous du piège des notions contradictoires comme « raison pure », « intellectualité absolue », « connaissance en soi » : -- on exige ici de penser un regard qui est absolument inconcevable, un regard qui ne doit avoir aucune direction, chez qui les forces actives et interprétatives doivent être neutralisées, être absentes, ces forces grâce auxquelles la vision devient vision de quelque chose ; c'est donc toujours quelque chose qui va contre le sens et l'intelligence qu'on exige ici du regard. Il n'y a de vision *qu'en* perspective, de « connaissance » *que* perspectiviste ; et *plus* nous laissons parler les affects sur une chose, *plus* nous savons faire varier les regards chaque fois différents sur la même chose, plus notre « concept » de cette chose, notre « objectivité » seront complets. Mais éliminer toute volonté, suspendre les affects sans exception, à supposer que nous le puissions : comment ne serait-ce pas la *castration* de l'intellect ? ».

supérieure, sans cesse récupérée, tournée et réorientée vers un nouvel usage ; tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination* et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement<sup>113</sup> », affirme Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. À la volonté en tant que telle, c'est-à-dire à la réalité instinctive et passionnelle, semble donc appartenir une forme de penser et de sentir. « Le perspectivisme : condition de toute vie » – cela voudrait donc dire, si notre interprétation est juste, que pour Nietzsche, toute vie, toute volonté perçoit et pense (évalue, interprète...), et par conséquent que l'apparence, qui est selon lui la seule réalité mais qui est toujours une perspective particulière, est à tous les niveaux et non pas seulement à celui de l'intellect conscient. Le monde comme une somme infinie de perspectives, d'interprétations, de relations et d'apparences, comme une somme de volontés perspectivistes, voilà, du moins, comment Nietzsche se l'imagine dans cet aphorisme du *Gai savoir*, cette interprétation du monde n'étant cependant elle-même... qu'une interprétation, quelque chose qui ne peut être tranché :

Savoir jusqu'où s'étend le caractère perspectiviste de l'existence ou bien si elle a encore un autre caractère, si une existence sans interprétation, sans « sens » ne devient pas justement un « non-sens », si, d'autre part, toute existence n'est pas essentiellement une existence *interprétante* – voilà qui ne peut être tranché, comme il est juste, même par l'analyse et l'examen de soi les plus acharnés et les plus minutieusement consciencieux de l'intellect : puisqu'en menant cette analyse, l'intellect humain ne peut éviter de se voir lui-même sous ses formes perspectivistes et *seulement* en elles. Nous ne pouvons contourner notre angle du regard : c'est une curiosité désespérée que de vouloir savoir quelles autres espèces d'intellect et de perspective il *pourrait* y avoir : par exemple si d'autres êtres peuvent percevoir le temps de manière régressive ou bien de manière alternativement progressive et régressive (ce qui produirait une autre direction de vie et un autre concept de cause et d'effet). Mais je pense que du moins nous sommes loin, aujourd'hui, de la présomption ridicule consistant à décréter depuis notre angle que l'on ne *peut légitimement* avoir de perspective qu'à partir de cet angle-là. Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, « infini » : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il *renferme en lui des interprétations infinies*.<sup>114</sup>

Comment, suite à tout cela, comparer nos deux penseurs ? Nietzsche n'est pas aussi précis dans ses définitions de termes que ne peut l'être Schopenhauer : il n'est donc pas aisé de savoir précisément ce qu'il entend par « sensation », « perception », « point de vue », « évaluation » et « interprétation ». Néanmoins, tout son langage semble indiquer que le vouloir est, à ses yeux, beaucoup plus uni au penser et au sentir qu'il ne peut l'être chez Schopenhauer : Nietzsche, tout en distinguant son concept de volonté de puissance de

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §12.

<sup>114</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §374.

la volonté consciente et rationnelle, semble tout de même lui avoir conservé une part importante d'intelligence<sup>115</sup>. La volonté comme une force essentiellement interprétative, évaluatrice et perspectiviste, cela n'est pas présent chez Schopenhauer : la volonté en elle-même est non connaissante, c'est-à-dire n'a aucune perception d'objets extérieurs, et n'a au mieux, comme nous l'avons vu, qu'une vie absolument subjective. Ce que peut par ailleurs être la conscience d'une telle volonté conçue *en soi*, nous ne pouvons, selon lui, en avoir aucune idée précise, d'où la difficulté d'établir ici une comparaison rigoureuse. Nietzsche, en tout cas, ne dira jamais de la volonté de puissance qu'elle est « aveugle » ni séparée de la connaissance : l'intellect humain, chez lui, n'est peut-être même qu'un *type* particulier de connaissance, qu'une perspective particulière (parmi d'autres) sur le monde, hypothèse que soulevait d'ailleurs l'aphorisme du *Gai savoir* (le §374) tout juste cité. Non pas des volontés « aveugles » limitées à la sensation et à la subjectivité absolue, donc, mais diverses volontés manifestant divers types d'intelligences, d'interprétations et de perspectives. Si tel est le cas, il y aurait bien, sur ce point, une autre distinction à faire entre

---

<sup>115</sup> Ce que plusieurs écrits posthumes sembleront aussi soutenir explicitement; notamment celui-ci, où Nietzsche parlera du corps comme étant une somme de nombreuses intelligences : « Nous considérons que c'est par une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres, voire comme leur efflorescence suprême et leur terme. Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le *corps* : on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le *corps* humain est devenu possible ; que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon d'un tout, et subsister quelque temps ; et, de toute évidence, cela n'est point dû à la conscience. [...] La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les uns aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle – tout ce phénomène du « corps » est, au point de vue intellectuel, aussi supérieure à notre conscience, à notre « esprit », à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieur à la table de multiplication. L'« appareil nerveux et cérébral » n'a pas été construit avec cette « divine » subtilité dans la seule intention de produire la pensée, la sensation, la volonté. Il me semble tout au contraire que justement pour produire le penser, le sentir et le vouloir il n'est nul besoin d'un « appareil », mais que ces phénomènes, et eux seuls, sont « la chose elle-même ». Tout au contraire, cette prodigieuse synthèse d'êtres vivants et d'intellects qu'on appelle « l'homme » ne peut vivre que du moment où a été créé ce système subtil de relations et de transmissions et par là l'entente extrêmement rapide entre tous ces êtres supérieurs et inférieurs [...] Il y a donc dans l'homme autant de « consciences » qu'il y a d'êtres (à chaque instant de son existence) qui constituent son corps. [...] Guidés par le fil conducteur du corps, comme je l'ai dit, nous apprenons que notre vie n'est possible que grâce au jeu combiné de nombreuses intelligences de valeur très inégale, donc grâce à un perpétuel échange d'obéissance et de commandement sous des formes innombrables – ou, en termes de morale, grâce à l'exercice ininterrompu de nombreuses *vertus* » (*Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §226 [E. 1885 (XIII, §599)]).

la volonté de vivre et la volonté de puissance. L'obscurité du sujet, particulièrement chez Schopenhauer où la question déborde selon lui le cadre de toute connaissance possible, nous empêche cependant de l'affirmer avec certitude ou d'aller au-delà.

Voilà, en somme, ce que nous semble désigner la notion de volonté tant chez Schopenhauer que chez Nietzsche, ainsi que les principales différences dans l'interprétation qu'ils en font : elle réfère avant tout à la réalité « interne » du corps, à ce qui se donne en lui comme instinct, impulsion et passion, et désigne le fait que ceux-ci se donnent à titre d'effort et de poussée impérative : effort qui est interprété comme un désir aveugle et douloureux, chez l'un, comme une passion du commandement sûre d'elle-même, parfois joyeuse et essentiellement perspectiviste, chez l'autre.

## 2.1 Le monde en tant que volonté

L'expérience intime que l'on fait de son propre corps est celle que Schopenhauer et Nietzsche interprètent pour en arriver à leur concept de « volonté », et celle qu'ils utilisent, comme dit en introduction et à la section précédente, pour interpréter par voie analogique le reste de la nature. Il y a donc là, du moins si cette affirmation est juste, une profonde parenté entre nos deux penseurs. La suite de cette section tentera d'examiner ce qu'il en est.

Rappelons, tout d'abord, le cadre à partir duquel Schopenhauer aborde la question du corps. Le monde en son entier, soutient-il, n'est que la représentation idéale du sujet qui le contemple : il est le fruit d'une série d'opérations cérébrales qui le construisent et en dehors desquelles il n'a aucune existence, aucune *réalité*. Pas de sujet, pas d'objet, pas de monde. Or avec le corps, comme l'on a vu, les choses sont différentes : il ne se donne pas seulement à titre de représentation, mais encore d'une tout autre façon, en tant que *volonté*, et ainsi il « est l'unique objet dont je ne connaisse pas uniquement un des côtés, celui de la représentation ; j'en connais aussi le second qui est celui de la volonté<sup>116</sup> ». Le *réel* sous l'*idéal*, ce qui est représenté dans la représentation, voilà comment Schopenhauer interprète la volonté qui se donne dans le corps. Le corps propre, chez lui, est donc à la fois *volonté* et *représentation* de cette volonté. Mais qu'en est-il, demande Schopenhauer, du reste du monde, qui se donne à titre de représentation mais dont la nature intime reste cachée? « Les

---

<sup>116</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §24, p.170.

objets connus seulement comme représentation, par l'individu, sont-ils, ainsi que son propre corps, des phénomènes de volonté ?<sup>117</sup> » Outre cette dernière, selon lui, l'on ne trouverait en tout cas rien d'autre à leur supposer, la volonté étant la seule chose qui soit connue comme étant autre que la représentation. Comme vu jusqu'à présent, en effet, la connaissance se limite aux représentations, le sens interne à la volonté, si bien qu'« en dehors de la volonté et de la représentation, nous ne pouvons rien penser. [...] Nous ne pouvons, par conséquent, trouver d'autre réalité à mettre dans le monde des corps<sup>118</sup> ». L'analogie avec le corps propre, qui s'offre comme représentation et volonté, voilà donc, selon lui, la seule voie qui soit ouverte pour l'interprétation du reste des phénomènes : « nous les jugerons par analogie avec notre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentations, et, d'autre part, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet, le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous *volonté*<sup>119</sup> ».

C'est précisément une telle méthode analogique que Schopenhauer, dans ses œuvres, met en œuvre. L'analogie avec le monde animal, déjà, va selon lui presque de soi, les principaux appétits de l'homme – de même que les organes qui les représentent – se retrouvant presque partout en lui. Appétit sexuel, faim, besoin de sommeil, instinct de survie, besoin de bouger et de jouer, tout cela est présent avec vivacité dans tout le règne animal : « le désir, les aspirations, la volonté, la répugnance, l'aversion, le non-vouloir sont propres à toute conscience : l'homme les a en commun avec les polypes<sup>120</sup> ». Mais encore, toujours selon Schopenhauer, ce n'est « pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, qu'il retrouvera, comme essence intime, cette même volonté<sup>121</sup> » : le monde végétal la manifeste également. Une tendance naturelle à chercher nourriture et lumière, à se reproduire, ainsi qu'un effort sans fin de croissance et d'expansion, voilà tout ce que ce monde manifeste ; toutes des choses qui, selon Schopenhauer, peuvent être comprises par analogie avec nous même, c'est-à-dire en tant que volonté : « ce qui, pour la représentation, nous apparaît comme plante, comme

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, §19, p.146.

<sup>118</sup> *Ibid.*, §19, p.147.

<sup>119</sup> *Ibid.*, §19, p.147.

<sup>120</sup> *Ibid.*, Supplément XIX, p.901.

<sup>121</sup> *Ibid.*, §21, p.152.

simple végétation, sous l'aspect d'une force aveuglément agissante, est, dans son essence encore, la volonté, cette même volonté qui est la base de notre propre phénomène, tel qu'il se manifeste dans toute notre activité, comme aussi dans l'existence de notre corps<sup>122</sup> », soutient-il. Là seul, en fait, où l'analogie devient plus ténue et difficile, c'est au niveau de l'inorganique. Y a-t-il dans la pierre, pour prendre l'exemple le plus frappant, quoi que ce soit de similaire à la volonté ? Les « forces naturelles », répondra Schopenhauer, forces tout aussi inaccessibles à la conscience que peut l'être la volonté d'autrui, mais qui, encore une fois, peuvent être interprétées par voie analogique. Du point de vue de la science, l'on en a glissé quelques mots à la section précédente, les forces naturelles sont selon Schopenhauer ce qu'il y a de plus inconnaissable : elles sont des *X* occultes et inaccessibles à l'expérience. Leur réalité, en fait, n'est supposée qu'en raison de l'enchaînement causal, qui manifeste des régularités ne souffrant aucune exception, mais sans fournir le principe de ces régularités, c'est-à-dire ce qui, de l'intérieur, anime et rend possible le passage de la cause à l'effet. La « force naturelle », voilà le concept scientifique censé expliquer un tel passage ; bien qu'à proprement parler, il n'explique rien du tout, mais plutôt marque la *limite* de toute explication : « toute explication qui ne nous ramène pas à un rapport après lequel il n'y a pas à exiger de pourquoi s'arrête à une « qualité occulte » que l'on suppose. Toutes les forces naturelles sont des qualités occultes<sup>123</sup> », soutient Schopenhauer. Que l'on essaie tant que l'on voudra, jamais l'on ne percevra, selon lui, la gravité qui tire la pierre vers le sol, ou le magnétisme qui attire la pièce de métal vers l'aimant : tout cela échappe à l'expérience et n'est supposé qu'à titre de principe explicatif :

L'intérieur de ces événements demeure un mystère pour nous, car nous restons, nous-mêmes, toujours en dehors. Nous voyons bien telle cause produire nécessairement tel effet, mais nous n'apprenons pas comment elle peut le faire, ni ce qui se passe à cette occasion au-dedans. [...] L'essentiel nous reste caché ; nous l'attribuons alors aux propriétés des corps : aux forces naturelles, voire à la force vitale ; mais tout cela n'est que *qualitates occultae*.<sup>124</sup>

Le coup de maître de Schopenhauer sera de dire qu'il ne faut pas tenter d'interpréter la volonté à la lumière de ces forces inconnues, mais, bien au contraire, ces forces à la lumière de la volonté : « jusqu'ici on a fait rentrer le concept de volonté sous le concept de force ; c'est tout le contraire que je vais faire, et je considère toute force de la nature comme une

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, §23, p.161.

<sup>123</sup> *Ibid.*, §15, p.119.

<sup>124</sup> *Ibid.*, §43, p.196.

volonté<sup>125</sup> ». « Violente aspiration », « irrésistible impulsion », voilà le sens, comme nous avons vu, que Schopenhauer attribue à sa notion de volonté – non pas celui d'action volontaire consciente et délibérative. Par cela, l'analogie avec les forces naturelles devient plus saisissable : c'est bien ainsi, selon lui, qu'elles sont comprises, c'est-à-dire en tant qu'efforts, impulsions, poussées. « Force naturelle » ou « volonté », tout ceci est de même nature :

reconnaître *l'identité de cet x* aux bas degrés, où il ne se manifestait que faiblement, puis aux échelons plus élevés, où il étendait de plus en plus son ombre, aux degrés les plus hauts, où il obscurcissait tout, et enfin au point où, dans notre propre phénomène, il se manifeste comme Volonté à la conscience de soi, reconnaître cette identité est chose inévitable [...]. Les deux sources originellement différentes de notre connaissance, la source extérieure et la source intérieure, doivent être, à cet endroit, mises en relation par la réflexion.<sup>126</sup>

Ainsi, même au niveau le plus primitif, même au niveau inorganique il est possible de penser quelque chose d'analogue à la volonté : ce sont les forces naturelles primitives qui l'animent de part en part, et celles-ci, selon Schopenhauer, ne sont rien d'autre que volonté. Même la pierre, par conséquent, est en son essence « volonté » :

Spinoza dit (épître 62) qu'une pierre lancée par quelqu'un dans l'espace, si elle était douée de conscience, pourrait s'imaginer qu'elle ne fait en cela qu'obéir à sa volonté. Moi, j'ajoute que la pierre aurait raison. L'impulsion est pour elle ce qu'est pour moi le motif, et ce qui apparaît en elle comme cohésion, pesanteur, persévérance dans l'état donné, est par lui-même identique à ce que je reconnais en moi comme volonté, et que la pierre reconnaîtrait aussi comme volonté si elle était douée de connaissance.<sup>127</sup>

Où que l'on se tourne dans la nature, somme toute, l'on trouvera derrière le voile de la représentation quelque chose d'analogue à la volonté. Inorganique, végétal, animal, tout cela, selon Schopenhauer, est la représentation de diverses forces, qui, toutes, sont analogues à la volonté. Si trop peu d'exemples de cela ont été donnés ici, ce n'est cependant pas que son œuvre en manque : toute sa vie, il accumulera des exemples scientifiques destinés à montrer et démontrer cette vérité, et un de ses livres, *De la volonté dans la nature*, est spécifiquement consacré à cette question. Pour Schopenhauer, donc, la chose est limpide : le monde est représentation *et* volonté, cette dernière étant la nature intime de ce qui est représenté non seulement dans le corps propre, mais en toute chose<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, §22, p.154.

<sup>126</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p. 146.

<sup>127</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §24, p.171.

<sup>128</sup> Parlant de Spinoza, c'est d'ailleurs en clin d'œil à celui-ci que Schopenhauer, reprenant la terminologie spinoziste, résumera sa thèse : « de même que la *nature naturée* est l'objet de la physique, la *nature naturante*

Chez Nietzsche, à qui nous attribuons la même méthode, les choses sont assez différentes. Le cadre, tout d'abord, n'est pas le même : Nietzsche, comme vu précédemment, est bien clair sur le fait qu'il refuse la dualité volonté-représentation de Schopenhauer, et donc ce n'est aucunement en pensant la volonté comme « ce-qui-est-représenté sous la représentation » qu'il interprète le monde à partir de la volonté. Ensuite, et c'est là la plus grande difficulté, il y a que ses œuvres publiées ne présentent rien de comparable à ce que Schopenhauer a pu faire dans son interprétation du monde : bien qu'il soutienne que la vie et même le monde sont volonté de puissance, Nietzsche, dans ses œuvres publiées, ne s'intéresse presque exclusivement qu'à la réalité humaine. Le §36 de *Par-delà bien et mal* énonce des thèses qui débordent largement celle-ci et une méthode générale pour interpréter le monde mécanique (ou matériel) à la lumière de la réalité instinctive, mais cette méthode, à considérer l'ensemble, n'est presque pas déployée (très peu de réflexions, par exemple, sur le monde inorganique). Comment alors supposer qu'une comparaison avec Schopenhauer, sur ce point, est possible ?

À vrai dire, c'est très difficilement qu'on établirait celle-ci sans recourir aux écrits posthumes de Nietzsche. La limite de notre interprétation, ici, trouve donc ses limites dans la légitimité que l'on accorde à ceux-ci. Mais avant d'y venir, considérons d'abord un peu plus en détail les écrits publiés. Ceux-ci, soutenons-nous, portent presque exclusivement sur la réalité humaine (au sens large) et traitent très peu d'autre chose, du moins de façon explicite. Et pourtant, c'est souvent par des formules très générales, qui concernent « la vie » ou « la nature » et non seulement « l'homme », que Nietzsche introduit son concept de volonté de puissance, ce qui semble impliquer qu'il l'étend plus loin que la réalité humaine. Pour faire une recension des principaux passages : « la volonté de vaincre et de dominer [est] un trait invincible de la nature<sup>129</sup> » ; « la véritable pulsion fondamentale de

---

est celui de la métaphysique. Ceci nous conduit finalement à voir que nous formons nous-mêmes une partie de la Nature, et qu'en conséquence nous possédons en nous-mêmes non seulement les spécimens les plus proches et les plus clairs de la *nature naturée* aussi bien que de la *nature naturante*, mais les seuls qui soient accessibles *de l'intérieur*. Comme une réflexion sérieuse et précise sur nous-mêmes nous révèle la *volonté* comme étant le noyau de notre être véritable, par cela nous avons la révélation immédiate de la *nature naturante*, et sommes dès lors justifiés à la transférer à tous les autres êtres qui ne nous sont connus que d'un seul côté. Nous arrivons ainsi à cette grande vérité, que la *nature naturante*, ou chose en soi, c'est la volonté dans notre cœur, tandis que la *nature naturée*, ou phénomène, en est la représentation dans notre cerveau » (*Parerga*, « Fragments sur l'histoire de la philosophie », p. 105).

<sup>129</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, « Le voyageur et son ombre », §226. Cet aphorisme, tiré du *Voyageur et son ombre*, précède l'introduction du concept de volonté de puissance, mais il contient selon nous la même idée.

vie [...] tend à l'*expansion de puissance* [...] Dans la nature *règne* non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même. [...] La grande et la petite luttent partout autour de la prépondérance, autour de la croissance et de l'extension, autour de la puissance, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie.<sup>130</sup> » ; « un être vivant veut avant tout *déployer* sa force. La vie même est volonté de puissance<sup>131</sup> » ; « il pourrait bien survenir un homme qui, en s'appuyant sur une intention et une interprétation diamétralement opposées, déchiffrerait dans la même nature et à partir des mêmes phénomènes le triomphe tyrannique et impitoyable des instincts de puissance ; un interprète qui vous forcerait si bien à reconnaître dans toute « volonté de puissance » un phénomène universel et absolu<sup>132</sup> » ; « nous aurions alors le droit de qualifier toute énergie agissante de *volonté de puissance*. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible » serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre<sup>133</sup> » ; « l'« exploitation » [...] est inhérente à la vie dont elle constitue une fonction primordiale, elle découle très exactement de la volonté de puissance, qui est la volonté de vie<sup>134</sup> » ; « l'instinct et [le] goût dominants de cette époque [...] préféreraient encore s'accommoder du hasard absolu, voire de l'absurdité mécanique de tout le devenir, plutôt que de la théorie d'une *volonté de puissance* se manifestant dans tout devenir. [...] Mais on méconnaît alors l'essence de la vie, la *volonté de puissance*<sup>135</sup> » ; « la vie est, à mes yeux, instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de *puissance*<sup>136</sup> » ; etc. L'on voit la portée de la thèse : la volonté de puissance est, dans ces différents passages, décrite comme étant « la volonté de la vie », « la vie même », « l'essence de la vie », « la pulsion fondamentale de la vie », et encore « un trait invincible de la nature », « un phénomène universel et absolu » qui « se manifeste dans tout devenir » : tout cela, de toute évidence, dépasse le cadre de l'existence humaine et implique la vie tout entière, peut-être même l'inorganique, si Nietzsche l'avait effectivement en tête en parlant de la « nature » ou du « devenir » en général. Nietzsche, donc, semble bien étendre son concept de volonté de puissance à l'ensemble de la nature, et

---

<sup>130</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §349.

<sup>131</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §13.

<sup>132</sup> *Ibid.*, §22.

<sup>133</sup> *Ibid.*, §36.

<sup>134</sup> *Ibid.*, §259.

<sup>135</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §12.

<sup>136</sup> *Id.*, *L'Antéchrist*, §6.

si celui-ci est bien issu de l'expérience du corps, comme nous avons soutenu à la section précédente, il ne semble alors pas trop déplacé de soutenir qu'il suit en cela un chemin analogue à celui de Schopenhauer, c'est-à-dire tente de comprendre la nature à partir de l'expérience du corps – en la considérant « à partir de ce qui lui ressemble », affirme-t-il au §36 de *Par-delà bien et mal* vu précédemment. C'est d'ailleurs ce même §36 qui présente sans doute l'effort le plus explicite de Nietzsche pour penser l'inorganique à la lumière de la volonté de puissance. Cela prend surtout la forme d'une interrogation : Nietzsche se demande s'il ne serait pas possible de comprendre le monde mécanique « comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes, une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique (et aussi, bien entendu, s'affine et s'affaiblit) gît encore au sein d'une vaste unité ; comme une sorte de vie instinctive [...] ; comme une *préforme* de la vie », hypothèse qui reviendrait (nous avons déjà parlé du changement de terme) à considérer que tout « effet » est une « volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie volontaire, un effet de la volonté. [...] Le monde vu de l'intérieur [...] serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre ». Le monde mécanique considéré comme une *préforme* de la vie où les composantes se structurent *ensuite* dans le monde organique, c'est bien, de toute évidence, du monde inorganique qu'il s'agit ici. C'est lui que Nietzsche, sous la forme d'un questionnement, tente de penser à partir du corps et de la volonté de puissance. Notons au passage que dans le même aphorisme, le monde organique ne pose pas de problème, c'est-à-dire est déjà implicitement pensé comme étant un monde de passions. Et en effet, il semble bien que Nietzsche, sans s'intéresser à un type de vivant en particulier (l'animal, le végétal), étende au moins son concept jusque-là. Les passages cités plus haut en témoignent ; surtout celui, très important, de la *Généalogie de la morale*, qui traite bien, si l'on examine une autre partie de celui-ci, de la vie organique en général :

tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination* et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le « sens » et la « fin » antérieurs sont obscurcis ou complètement effacés. [...] Toutes les fins et toutes les utilités ne sont que des *indices* d'une volonté de puissance devenue maîtresse de quelque chose de moins puissant et qui lui a spontanément imposé le sens d'une fonction.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §12.

Il est bien question, ici, de « tout ce qui arrive dans le monde organique », et donc de la vie en général, et c'est bien à partir de la volonté de puissance qu'elle est interprétée. Nietzsche, à partir de ce « donné » qu'est notre monde de passions et d'appétits, semble donc de toute évidence étendre son concept de volonté à la vie tout entière, peut-être même au monde dans sa totalité : le §36 de *Par-delà bien et mal*, du moins, témoigne d'un effort en ce sens. Si tel est le cas, il y a bien, entre lui et Schopenhauer, une profonde parenté sur ce point.

Pour ce qui est de passages, toutefois, qui permettraient d'étayer cette idée de façon plus précise et moins générale, l'on n'en trouve, pour le répéter, que dans les écrits posthumes. Nous sommes bien conscients des problèmes que ceux-ci peuvent poser : certains aphorismes, par exemple, peuvent n'être que de simples notes de lecture, ou encore des citations directes tirées d'autres ouvrages. Pour pallier à ce risque, nous nous sommes limités à ceux qui contenaient expressément la formule de « volonté de puissance », question de s'assurer qu'ils reflètent bien la pensée de Nietzsche et non de quelqu'un d'autre. Mais au cas où l'on jugerait tout de même qu'ils sont illégitimes, nous avons tenu, sur la question qui nous intéresse ici, à les mettre à part.

Au sujet du vivant, premièrement, Nietzsche étendra bien, dans ces écrits, sa réflexion jusqu'à ses niveaux les plus primitifs, c'est-à-dire jusqu'au protoplasme, qu'il pensera à plusieurs reprises comme étant, lui aussi, volonté de puissance. Sans doute l'aphorisme le plus explicite à ce sujet est-il celui-ci, où Nietzsche tente de penser la recherche de résistances (qui sont, comme vu plus haut, nécessaires au plaisir et à la croissance en général) comme se trouvant déjà au stade de la nutrition primitive :

Il n'est *pas vrai* que l'homme recherche le plaisir et fuie la douleur : on comprend à quel préjugé illustre je romps ici en visière. Le plaisir et la douleur sont des conséquences, des phénomènes concomitants; ce que veut l'homme, ce que veut la moindre parcelle d'un organisme vivant, c'est un *accroissement de puissance*. Dans l'effort qu'il fait pour le réaliser, le plaisir et la douleur se succèdent; à cause de cette volonté, il cherche la résistance, il a besoin de quelque chose qui s'oppose à lui... La douleur, qui est une entrave à sa volonté de puissance, est donc un fait normal, l'ingrédient normal de tout phénomène organique; l'homme ne cherche pas à l'éviter, il en a constamment besoin; toute victoire, toute sensation de plaisir, tout phénomène suppose une résistance vaincue. Prenons le cas le plus simple, celui de la nutrition primitive : le protoplasme étend ses pseudopodes pour chercher ce qui lui résiste – poussé non par la faim, mais par la volonté de puissance. Là-dessus, il tente de vaincre cet être, de se l'approprier, de se l'incorporer : ce que l'on appelle la nutrition n'est qu'un phénomène consécutif, une application de cette volonté originelle de devenir *plus fort*. La douleur a donc si peu pour conséquence nécessaire une *diminution de notre sensation de puissance* que, dans la moyenne des cas, elle sert

justement d'excitant à cette sensation de puissance – l'obstacle est le *stimulus* de cette volonté de puissance.<sup>138</sup>

La réflexion de Nietzsche, ici, porte bien encore une fois sur l'homme – sa volonté, son plaisir et sa douleur, qui sont interprétés de la même façon que ce que l'on a vu au cours de cette section –, mais, on le voit, ne se limite pas à lui : c'est la moindre parcelle d'un organisme qui, selon lui, veut la puissance et se cherche des résistances, la tendance se trouvant déjà au niveau de la nutrition primitive, chez le protoplasme. Que Nietzsche étende son concept de volonté de puissance à l'ensemble du vivant, qu'il voie des analogies entre ce qui se manifeste en l'homme et les formes plus primitives de la vie, cela semble donc hors de tout doute, du moins si l'on en croit cet aphorisme et les autres écrits posthumes qui s'y apparentent.

Au sujet de l'inorganique, les choses sont un peu plus compliquées : certains écrits manifestent un Nietzsche très affirmatif sur l'idée qu'encore là, il y a volonté de puissance, d'autres manifestent plutôt un Nietzsche prudent, qui pose des questions, un peu comme au §36 de *Par-delà bien et mal*. Les écrits les plus affirmatifs soutiendront surtout que toute la distinction entre l'organique et l'inorganique, entre le vivant et le non-vivant, est une distinction superficielle : l'attraction et la répulsion sont présentes au sein de toutes choses, et celles-ci ne sont jamais que les formes primitives de l'amour et de la haine (la prédation et la fuite, l'attaque et la défense, la nutrition et la digestion, etc.), et donc, encore une fois, de la volonté de puissance. Car « l'attraction » et la « répulsion » au sens purement mécanique sont des fictions pures, des mots. Nous ne pouvons nous imaginer une attraction sans *intention*. La volonté de s'emparer d'une chose ou de se défendre contre sa puissance et de la repousser – voilà ce que nous « comprenons »<sup>139</sup> », soutient Nietzsche. Ainsi, autant chez Schopenhauer les forces naturelles ne sont jamais véritablement comprises que par la comparaison avec notre propre volonté, autant, ici, Nietzsche soutient que les forces que sont l'attraction et la répulsion ne sont jamais comprises autrement que comme volonté, c'est-à-dire, si le concept de volonté tire bien son origine du corps, à la lumière de nous-mêmes. Et ainsi, le phénomène étant, comme chez Schopenhauer, le même à tous les

---

<sup>138</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §390 [III-VI 1888 (XVI, §702)]. Voir aussi : « La volonté de puissance ne peut s'exprimer que *contre des résistances* ; elle cherche donc ce qui lui résiste, – c'est la tendance primitive du protoplasme quand il étend ses pseudopodes pour tâter à l'entour » (*Ibid.*, Livre II, §73 [P.A. 1887 (XVI, §656)]).

<sup>139</sup> *Ibid.*, Livre II, §370 [1885-86 (XVI, §657)].

niveaux, toute distinction foncière entre le vivant et le non-vivant devient superficielle : « l'instinct de rapprochement et l'instinct de répulsion sont le lien du monde inorganique tout comme du monde organique. Toute cette distinction est un préjugé. La volonté de puissance, présente dans toute combinaison de force, *se défendant contre ce qui est plus fort, se précipitant sur ce qui est plus faible, est une notion plus juste*<sup>140</sup> ». Ainsi, selon ces réflexions, même le monde inorganique serait volonté de puissance, ou plutôt, il n'y aurait pas vraiment de monde inorganique : ce qui se montre dans le monde organique est déjà, en lui, à l'œuvre. Mais il y a, comme nous le disions, un Nietzsche un peu moins certain, qui problématise la question plutôt qu'il n'y répond. Cette ébauche, notamment, décrit une tâche, une piste de réflexion : « réduction de toutes les fonctions organiques essentielles à la volonté de puissance. Se demander si ce n'est pas également le mobile du monde inorganique. Car même l'explication mécaniste du monde requiert encore un mobile. [...] Le *mouvement* mécaniste n'est qu'un moyen d'exprimer un phénomène intérieur<sup>141</sup> ». Aucune réponse, ici, mais bien un problème : l'explication mécaniste du mouvement ne suffit pas et nécessite un mobile, qui, peut-être, est la volonté de puissance. La réflexion semble, du moins en apparence, assez près de celle de Schopenhauer : chez lui aussi, l'explication « mécaniste » (en fait le principe de raison suffisante), la science ne suffit pas : elle exprime des relations entre différents phénomènes, mais elle reste impuissante à cerner ce qui les sous-tend, la « force naturelle ». Il n'est pas certain que Nietzsche veuille dire exactement la même chose, ici, mais le problème, à tout considérer, semble être le même : il faut au mouvement mécaniste un *mobile*, un principe d'action, une *force*, et la seule qui soit connue, de par notre corps, est la volonté de puissance. C'est ce qu'exprimera, encore une fois sous forme hypothétique et interrogative, cet autre aphorisme des écrits posthumes – dont l'esprit est, par ailleurs, très près du §36 de *Par-delà bien et mal* – :

Ramenons le concept de « cause » dans la seule sphère qui nous soit connue, et d'où nous l'avons tiré : nous ne pouvons nous représenter aucun *changement* qui ne soit accompagné d'une volonté de puissance. Nous ne saurions déduire un changement sans un *empiètement* de la puissance *sur une autre puissance*. La mécanique ne nous montre que des conséquences, et seulement en images (le « mouvement » est une locution imagée). La gravitation elle-même n'a pas de cause mécanique, puisqu'elle est la raison de toutes les conséquences mécaniques. La *volonté d'accumuler de la force* est un caractère spécifique du phénomène de la vie, de la nutrition, de la reproduction, de l'hérédité, de la société, de l'État, des mœurs, de l'autorité. Ne serions-nous pas autorisés à admettre que cette volonté est une cause motrice, même en chimie

<sup>140</sup> *Ibid.*, Livre II, §78 [1885 (XVI, §655)].

<sup>141</sup> *Ibid.*, Livre II, §22 [IX 1885 – VI 1886 (XIII, §165)].

? – et dans l'ordre cosmique ? Non seulement la conservation de l'énergie, mais un maximum d'économie dans son emploi, à ce point que *la volonté de devenir plus fort, qui émane de chacun des centres de force*, est la seule réalité, – non pas la conservation de soi-même, mais la volonté de se nantir, de se rendre maître, d'augmenter en quantité, en force. [...] Si une chose arrive de telle façon et non de telle autre, il n'y a là ni « principe », ni « loi », ni « ordre »; il y a des quantités de force qui entrent en jeu, et dont la nature est d'exercer leur puissance sur toutes les autres quantités de force. Pouvons-nous admettre une *aspiration à la puissance* sans une sensation de plaisir ou de douleur, c'est-à-dire sans la sensation d'une augmentation ou d'une diminution de la puissance ? Le mécanisme ne serait-il qu'un langage chiffré pour l'activité *interne* des quantités de volonté qui luttent et triomphent l'une de l'autre ?<sup>142</sup>

C'est, on le voit, une interrogation et une hypothèse, mais Nietzsche, somme toute, a définitivement tenté de penser l'inorganique, et donc le « monde » en son entier, à l'aune de la volonté de puissance, en analogie avec ce que nous connaissons par notre corps.

Sur cette question du « monde » en tant que volonté, il nous semble, somme toute, que Schopenhauer et Nietzsche se rejoignent, bien que pour ce dernier, les preuves ne sont peut-être pas en nombre suffisant pour que ce soit une certitude. Tout indique cependant que Nietzsche n'a pas limité son concept de volonté de puissance à la réalité humaine et qu'il a au moins fait des efforts pour le penser jusqu'au niveau de l'inorganique. Ce n'est pas aussi décisif que chez Schopenhauer, dont la démarche est nette, claire et explicite, mais c'est ce qui semble ressortir de ses œuvres, à plus forte raison encore si l'on inclut à celles-ci ses écrits non publiés. Schopenhauer et Nietzsche semblent donc tous deux avoir interprété la nature entière à la lumière de leur concept de volonté, c'est-à-dire en analogie avec la réalité interne du corps dont ce concept est issu.

## 2.2 Le « but » de la volonté

Nous avons déjà vu que Schopenhauer et Nietzsche n'interprètent pas tout à fait la réalité instinctive de la même manière et que, par conséquent, leur concept de volonté est différent. Il en est de même pour ce qui est du « but » visé par cette volonté : si le monde est « volonté de vivre », chez l'un, il est plutôt « volonté de puissance », chez l'autre. C'est ici que l'on tentera de cerner ce que cela signifie.

Que *visé* toute volonté, selon Schopenhauer ? Quelques pistes ont déjà été données à ce sujet : tout vivant, que l'on considère l'homme, l'animal ou la plante, vise à combler sa faim, à remplir les conditions propres à sa survie (un certain climat, un certain milieu, une

---

<sup>142</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §41 [III-VI 1888 (XVI, §689)].

certaine chaleur, etc.) et, surtout, à se reproduire. Par ces réponses, en fait, l'essentiel est déjà dit. Concernant la visée de toute activité vivante, en effet, « on ne peut rien nous montrer que la satisfaction de la faim et de l'instinct sexuel, et peut-être encore un court moment de bien-être, comme il est donné à tout animal d'en obtenir en partage, au milieu de ses misères et de ses efforts infinis<sup>143</sup> », soutient Schopenhauer. Tout vivant, selon lui, ne cherche en effet qu'à vivre et survivre, ce que montrent à la fois son activité continuelle et la crainte instinctive de la mort qu'ont en partage tous les êtres. Sans que la plupart des animaux n'aient la moindre représentation de leur mort à venir, tous, face à un danger, montrent un attachement inconditionnel à la vie et mettent toutes leurs énergies à fuir la mort. « La crainte de la mort est indépendante de toute connaissance, car l'animal éprouve cette crainte, sans pourtant connaître la mort. Tout ce qui naît l'apporte au monde avec soi. Or cette crainte de la mort *a priori* n'est justement que le revers et le contraire de la volonté de vivre, fond commun de notre être à tous<sup>144</sup> », car c'est bien vouloir vivre que de ne pas vouloir mourir. Ainsi, tout être, selon Schopenhauer, craint la mort et est mû par une volonté consistant en somme à combler des besoins nutritifs : c'est-dire que tout être, au fond, ne cherche qu'à se maintenir dans l'existence, qu'à se *conserver* : « 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 chez tous les êtres, sa propre conservation<sup>145</sup> ». La volonté au fond de chaque être, le désir qui le pousse sans cesse à se nourrir, à boire et à fuir les sources de danger, n'est donc rien d'autre, selon Schopenhauer, qu'un effort qui cherche à se maintenir. Cela est vrai pour les êtres vivants, mais encore pour les corps inorganiques : « toutes les manifestations de cette tendance fondamentale peuvent toujours se ramener à un effort pour chercher ou poursuivre, pour éviter ou pour fuir, selon les occasions<sup>146</sup> », et cela peut, selon lui, être observé aussi bien chez le vivant que chez le non-vivant, car « ici encore l'attraction apparaît sous la forme de la gravitation, la tendance à fuir sous celle de la réception du mouvement, et la mobilité des corps par suite de pression ou de choc, qui constitue la base de la mécanique, n'est au fond que l'expression de la tendance à la conservation propre inhérente en eux<sup>147</sup> ». Le fait

---

<sup>143</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXVIII, p.1080.

<sup>144</sup> *Ibid.*, Supplément XLI, p.1205.

<sup>145</sup> *Ibid.*, Supplément XXIII, p.1014.

<sup>146</sup> *Ibid.*, Supplément XXIII, p.1014.

<sup>147</sup> *Ibid.*, Supplément XXIII, p.1014-1015.

qu'un corps soit réceptif au choc des autres corps et les attire ou repousse en vertu des forces naturelles qui le constituent témoigne en effet, selon Schopenhauer, que là aussi l'effort ne tend qu'au maintien de lui-même, cherche ou fuit de façon à maintenir la cohésion et l'existence du corps : tout cela n'est que « l'expression de la tendance fondamentale du vouloir dans tous ses phénomènes, et par suite de l'instinct de conservation qui apparaît encore comme l'élément essentiel même au degré le plus bas de l'échelle des corps<sup>148</sup> ». La volonté de chacun est donc, en somme, une volonté de vivre, car tout être, quel qu'il soit, ne veut rien d'autre que vivre, c'est-à-dire maintenir son existence et continuer à vouloir, encore et encore, peu importe les souffrances, les conditions pénibles et parfois même l'absurdité de la chose : « ce puissant attachement à la vie est un mouvement aveugle et déraisonnable ; ce qui peut l'expliquer, c'est seulement qu'en soi-même tout notre être est déjà pure volonté de vivre, qu'à son sens la vie doit par suite être le bien suprême, si amère, si brève, si incertaine même d'ailleurs qu'elle puisse être<sup>149</sup> ».

Une seule chose, selon Schopenhauer, se montre supérieure en puissance à cet instinct de conservation : l'instinct sexuel. Ici, la volonté de vivre montre sa nature dans toute sa violence, parfois même jusqu'à la mort. Car si les vivants sont impérativement attachés à leur vie, plusieurs sont prêts à la sacrifier au nom de cet instinct-là : « la satisfaction du besoin sexuel dépasse l'affirmation de l'existence particulière, limitée à un temps si court, va plus loin, et par-delà la mort de l'individu, jusqu'à une distance indéfinie, affirme la vie<sup>150</sup> ». Sexualité provoquant la mort, compétition sexuelle mettant gravement la vie en danger, suicide suite à une peine amoureuse, de nombreux exemples montrent la primauté de l'instinct sexuel sur la conservation, car là se joue, selon Schopenhauer, l'essentiel : « le centre, le foyer de cette volonté est l'acte de la génération. [...] Dans cet acte s'exprime avec toute la clarté possible l'essence intime du monde<sup>151</sup> » : il est la préoccupation principale de tout ce qui est vivant et affirme la vie jusqu'à l'extrême, de façon exponentielle, sans limites et en dépit même de la mort individuelle. Aucun vivant, que l'on prenne la plante, l'animal ou l'homme, qui ne cherche à se reproduire encore et encore, comme si là se résumait l'entièreté de son existence. C'est d'ailleurs ce qui explique, selon

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, Supplément XXIII, p.1015.

<sup>149</sup> *Ibid.*, Supplément XLI, p.1206.

<sup>150</sup> *Ibid.*, §60, p.414.

<sup>151</sup> *Ibid.*, Supplément XLV, p.1331.

Schopenhauer, que l'instinct sexuel soit à la racine de quelques-unes des plus grandes souffrances qui soient. Non seulement il est un besoin tyrannique sans cesse renouvelé, mais encore, son entrave aura tôt fait de détruire un individu ou de le rendre à moitié fou, car « lorsqu'un destin irrévocable refuse à l'homme la satisfaction de quelque grand désir, la volonté se brise, elle est incapable de vouloir autre chose, et le caractère devient doux, triste, noble, résigné<sup>152</sup> ». Dans l'amour, où l'instinct sexuel se cristallise en direction d'un seul être qui devient irremplaçable aux yeux de celui qui aime, cela peut mener au suicide. L'instinct sexuel, observé en soi-même ou dans la nature externe, montre donc à lui seul et avec la plus grande clarté ce que sont, selon Schopenhauer, la nature et le « but » de la volonté, à savoir la vie, encore et encore : « la volonté désire la vie absolument et pour toujours, elle se manifeste en même temps sous la forme de l'instinct sexuel qui a en vue toute une suite infinie de générations. Cet instinct supprime l'insouciance, l'enjouement et l'innocence qui accompagneraient la seule existence individuelle, en introduisant dans la conscience l'agitation et la mélancolie, dans le cours de la vie les infortunes, les inquiétudes et les besoins<sup>153</sup> ».

Instinct de conservation ayant pour fin de maintenir la vie et instinct sexuel visant à la reproduire, le sens de tout cela, pour Schopenhauer, ne pourrait être plus clair : ce que *veut* la volonté, c'est la *vie* elle-même, le monde, d'où cette appellation particulière qu'il lui donne, *volonté de vivre* : « ce que la volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : « la volonté de vivre », et non pas simplement « la volonté », car c'est tout un<sup>154</sup> ». La vie et le monde n'étant que la représentation de la volonté, c'est dire, au fond, qu'elle se veut elle-même, encore et encore. La volonté cherche à s'objectiver, à se maintenir et à se répéter elle-même dans la représentation, et ce, infiniment – elle est un effort qui se veut lui-même. Autant d'êtres, autant d'univers représentant la volonté qui apparaissent et s'évanouissent, l'homme ayant ici la particularité, sa faculté de représentation étant double (intuitive et abstraite), de pouvoir représenter la volonté sous un nombre de formes infiniment plus grand que ne le permet le simple

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, §68, p.497.

<sup>153</sup> *Ibid.*, Supplément XLV, p.1328.

<sup>154</sup> *Ibid.*, §54, p.350.

entendement (à travers les œuvres d'arts, par exemple). Bref, « cette volonté, une et identique dans tous les êtres, ne tend partout qu'à une seule fin qui est de s'objectiver dans la vie et dans l'existence, sous des formes infiniment variées et différentes, résultant de son adaptation aux circonstances extérieures ; ce sont comme les variations nombreuses d'un même thème musical<sup>155</sup> ».

Nietzsche, encore une fois, ne sera pas du tout en accord avec cette vision des choses, et même présentera, dans le *Zarathoustra*, son propre concept de volonté de puissance en opposition à celui de Schopenhauer : « où se trouve vie, là seulement se trouve aussi vouloir, non vouloir-vivre cependant, mais – c'est ce que j'enseigne – volonté de puissance !<sup>156</sup> ». Que signifie, chez lui, cette notion de « puissance » ? L'on a, jusqu'ici, utilisé le concept d'une façon assez large, comme une sorte de synonyme des concepts de « force » et d'« énergie ». Ce n'est pas que de la nonchalance : chez Nietzsche lui-même le concept a plusieurs significations. La « puissance », voilà en effet une notion pouvant signifier à la fois la force (sa quantité ou encore sa qualité, son intensité), l'énergie, le pouvoir, la capacité d'action, etc. ; l'« exercice » et la « sensation de puissance » pouvant quant à eux signifier la maîtrise, la domination, la supériorité, le triomphe, le faire-violence, l'accroissement, la victoire, la sensation du *plus*, la cruauté, la tyrannie, la création, la destruction, le commandement, la mise en forme, la soumission de forces extérieures, la lutte, l'affront, etc. Pour énoncer son idée maîtresse, Nietzsche accumule les formules – celles de « volonté de domination » et de « volonté de plus de force », notamment –, et si celle de « volonté de puissance » est sans doute la plus complète et la plus apte à décrire ce qu'il a en tête, elle est loin d'être la seule. L'on en a déjà vu quelques exemples : à l'époque du *Voyageur et son ombre*, l'on trouvera cette idée que « la volonté de vaincre et de dominer [est] un trait invincible de la nature<sup>157</sup> » ; dans la *Généalogie de la morale*, qu'« exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* volonté de domination, volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soit d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est tout aussi absurde que d'exiger de la faiblesse qu'elle se manifeste comme force<sup>158</sup> » ; et dans l'*Antéchrist*, pour donner un dernier exemple, que « la vie est [...] instinct de

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, §44, p.282-283.

<sup>156</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, De la domination de soi, p.159.

<sup>157</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, « Le voyageur et son ombre », §226.

<sup>158</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Premier traité, §13.

croissance, de durée, d'accumulation de forces, de *puissance*<sup>159</sup> ». Il ne faut donc pas surestimer la formule de « volonté de puissance », comme si elle était la seule utilisée par Nietzsche, et surtout, il importe fortement de considérer les autres termes dont il use pour décrire la vie, notamment celui de domination.

Que signifie donc, chez Nietzsche, la notion de « puissance »? À peu près tout ce que l'on a dit jusqu'à présent sur elle, les notions revenant le plus souvent étant celles de « force » et de « domination ». La puissance d'un être correspond à sa *force*, à son niveau d'*énergie*. Que faut-il entendre par là ? C'est un problème que nous avons déjà abordé par la question du corps et de ses « montées » et « descentes » en énergie. Un instinct, voilà qui est d'emblée un effort, une « force », une « énergie agissante », qui plus est un effort se donnant selon une certaine intensité qui, comme nous l'avons vu, peut aussi varier avec le temps. Entendue au sens de « force » et d'« énergie », *puissance* peut donc référer soit à un instinct en tant que tel, à un effort actif, soit à l'intensité de cet effort, sa valeur qualitative et son niveau d'activité. Tout ce qui vit veut la puissance, cela signifie que tout ce qui vit, tout *instinct* a un certain niveau de force, notion essentiellement qualitative, qu'il tente de conserver et d'accroître encore et encore. En second lieu, il faut encore entendre par la notion de « puissance » celle de « domination », entendue au sens de maîtrise, de pouvoir, de contrôle et de supériorité. Une force est « volonté de domination, volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soif d'ennemis, de résistances et de triomphes », lisait-on plus haut. Qu'est-ce à dire? L'on a déjà vu, plus haut, l'importance que Nietzsche accorde à la douleur, c'est-à-dire à tout ce qui est ressenti comme une opposition et une résistance : le plaisir, soit le sentiment d'une puissance accrue suite à une résistance surmontée, en dépend, tout comme en dépend la croissance de toute nature forte, qui a besoin d'adversaires pour continuer à croître. C'est tout cela, croyons-nous, qu'il faut entendre ici : vouloir la puissance, c'est nécessairement vouloir dominer des adversaires et des résistances. « La volonté de puissance ne peut s'exprimer que *contre des résistances*<sup>160</sup> », si bien que déployer sa puissance avec succès, réussir à manifester sa force, cela veut toujours dire dominer, vaincre, triompher ; être puissant signifie que l'on a la maîtrise de quelque chose, que l'on domine des forces inférieures, être *impuissant* signifie que l'on est soumis, dominé.

---

<sup>159</sup> *Id.*, *L'Antéchrist*, §6.

<sup>160</sup> *Ibid.*, Livre II, §73 [P.A. 1887 (XVI, §656)].

La vie est volonté de puissance, cela veut donc dire que tout instinct ne tend qu'à manifester et accroître son niveau de puissance, ce qui implique que tout vivant veut *dominer*, triompher des autres forces qui lui font résistance et se les soumettre. Vouloir la puissance, c'est donc vouloir dominer, objectif essentiellement violent et belliqueux. À ce sujet, le §259 de *Par-delà bien et mal* pourrait difficilement être plus explicite :

S'abstenir mutuellement de s'offenser, de se violenter, de s'exploiter, reconnaître à la volonté d'autrui autant de droits qu'à la sienne, voilà des principes qui, en un sens grossier, peuvent engendrer de bonnes mœurs entre les individus, une fois certaines conditions remplies (à savoir la similitude des énergies et des critères chez les individus et l'appartenance de ceux-ci à un même corps social). Mais si on songeait à étendre ce principe, voire à en faire *le principe fondamental de la société*, celui-ci se révélerait bien vite pour ce qu'il est : la *négation* de la vie, un principe de dissolution et de déchéance. Sur ce point il faut penser en allant jusqu'au fond des choses et se défendre de toute faiblesse sentimentale : vivre, c'est *essentiellement* dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter.[...][Tout corps] est obligé, s'il est vivant et non pas moribond, de faire contre les autres corps tout ce dont les individus qui le composent s'abstiennent dans leurs relations réciproques : il devra être une volonté de puissance incarnée, il voudra croître, s'étendre, accaparer, dominer, non pas par moralité ou immoralité, mais parce qu'il *vit* et que la vie *est* volonté de puissance.<sup>161</sup>

Nous n'avons donc pas du tout affaire à la même chose, ici, avec Schopenhauer et Nietzsche. Selon le premier, ce vers quoi tendent toutes les aspirations de notre corps sont la conservation et la reproduction, alors que selon le deuxième, elles tendent plutôt vers la domination, l'accumulation de force et la croissance. Rester en vie et la reproduire, ou s'accroître encore et encore en triomphant de résistances. Cela est certainement différent, mais dans quelle mesure ?

Hautement, selon Nietzsche. Vouloir l'accumulation de puissance, ce n'est pas vouloir son simple maintien : la volonté de se conserver est bien quelque chose qui a lieu, mais seulement à titre exceptionnel. Sur ce point, cependant, Schopenhauer n'est pas sa cible privilégiée : Spinoza et Darwin, voilà à qui il s'en prend le plus fortement. Pourquoi Spinoza ? En raison de cette idée de l'*Éthique* voulant que « *chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être*<sup>162</sup> », cet effort étant l'essence même de chaque chose. Pour Nietzsche, il n'en faut pas plus : dire cela, c'est dire que l'instinct de

---

<sup>161</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §259. Voir aussi le §26 du *Gai savoir* : « Vivre – cela veut dire : repousser continuellement loin de soi quelque chose qui veut mourir ; vivre – cela veut dire : être cruel et impitoyable envers tout ce qui chez nous faiblit et vieillit, et pas uniquement chez nous. Vivre – cela veut donc dire être sans pitié envers les mourants, les misérables et les vieillards ? Être constamment un assassin ? – Et le vieux Moïse a pourtant dit : « Tu ne tueras point ! »

<sup>162</sup> Spinoza, *Éthique*, partie III, prop. VI.

conservation est l'essence même de toute chose. Or c'est là, selon lui, une mésinterprétation de la vie :

Les physiologistes devraient réfléchir avant de poser que, chez tout être organique, l'instinct de conservation constitue l'instinct cardinal. Un être vivant veut avant tout *déployer* sa force. La vie même est volonté de puissance, et l'instinct de conservation n'en est qu'une *conséquence* indirecte et des plus fréquentes. – Bref, ici comme partout, gardons-nous des principes téléologiques superflus, tels que l'instinct de conservation (nous le devons à l'inconséquence de Spinoza). Ainsi le veut la méthode, qui *doit* être essentiellement économe en matière de principes<sup>163</sup>.

Quand l'instinct de conservation devient-il important? Selon Nietzsche, en situation d'exception, de détresse, où un danger quelconque est à la porte et menace – lorsqu'un prédateur nous traque, par exemple. Lorsqu'il ne s'agit plus de vivre, mais bien de survivre, là, l'instinct de conservation importe; autrement, ce n'est pas la préservation de la puissance que l'on veut, mais bien l'accumulation et la dépense : « vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une situation de détresse, d'une restriction de la véritable pulsion fondamentale de vie, qui tend à l'*expansion de puissance* et assez souvent, dans cette volonté, elle remet en cause et sacrifie la conservation de soi<sup>164</sup> », soutient-il dans le *Gai savoir*. Dans ce dernier passage, tout est dit : non seulement l'instinct de conservation n'est pas primordial, mais il est parfois sacrifié au nom de la volonté de puissance. Cela peut sans doute se comprendre de différentes façons. Il y a le fait, premièrement, que toute croissance implique pour Nietzsche des combats contre des forces de résistance, et donc que toute forte volonté de puissance non seulement ne cherche pas à se conserver, mais au contraire cherche à se mettre en danger, à se trouver des adversaires à sa mesure : la vie tend à la mise à l'épreuve et au danger, non pas au maintien d'elle-même. Mais encore, cela peut aussi se comprendre au sens où toute croissance, pour Nietzsche, implique nécessairement une certaine destruction : « toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte de surpassement de soi : ainsi le veut la loi de la vie, la loi du *nécessaire* « dépassement de soi » inscrite dans l'essence de la vie<sup>165</sup> », soutient-il dans la *Généalogie de la morale*. Le vivant veut avant tout croître, créer et se renouveler, et cela, d'emblée, implique une certaine destruction, une mise à mort de ce qui *est* en faveur ce qui est à venir : la conservation, pour tout vivant qui n'est pas moribond, doit être sacrifiée.

---

<sup>163</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §13.

<sup>164</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §349.

<sup>165</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Troisième traité, §27.

Avec l'intensification de la vie vient donc l'intensification de cette volonté de *ne pas* se conserver, de dépenser sa force plutôt que la maintenir, ce que Nietzsche remarque au sujet des grands hommes :

Les grands hommes sont, comme les grandes époques, des explosifs dans lesquels est accumulée une force formidable ; ils présupposent toujours, historiquement et psychologiquement, que l'on a longtemps thésaurisé, accumulé, économisé et conservé en vue de ceux-ci, -- que pendant longtemps, nulle explosion ne s'est produite. Si la tension dans la masse est devenue trop grande, il suffit de l'excitation la plus fortuite pour faire venir au monde le « génie », l'« exploit », le grand destin. [...] Le génie – au travail, dans l'action – est nécessairement prodigue : *qu'il se dépense lui-même*, c'est sa grandeur... L'instinct d'autoconservation est comme suspendu ; la pression surpuissante du déferlement des forces interdit cette protection et cette prudence. On qualifie cela de « sacrifice » ; on vante en cela son « héroïsme », son indifférence pour son bien personnel, son dévouement à une idée, une grande cause, une patrie : en tout cela, on comprend de travers... Il déferle, il déborde, il se consomme, il ne s'épargne pas, -- avec fatalité, inéluctablement, involontairement, comme est involontaire la crue du fleuve qui sort de son lit<sup>166</sup>

Ainsi l'instinct de conservation n'est-il aucunement fondamental à la vie et ne se manifeste, selon Nietzsche, qu'en situation d'exception. Spinoza, à ses yeux, se trompe donc – Schopenhauer également, si du moins nous avons raison de rapprocher sa conception de ce qui est ici critiqué –, tout comme se trompe Darwin avec sa doctrine de la « lutte pour l'existence », que Nietzsche comprend précisément comme étant une lutte pour la survie. S'il y a bien lutte et combat partout dans la nature, ce n'est cependant pas pour la conservation et la survie que celle-ci se livre, mais bien, encore une fois, pour la puissance. Concevoir la « lutte pour l'existence » comme étant le nerf fondamental de la vie, c'est là décidément, selon Nietzsche, détourner son regard de la nature telle qu'elle est pour ne la comprendre qu'à la lumière de sa propre petite existence souffrante et opprimée :

Que l'on considère comme symptomatique que certains philosophes, comme par exemple le phisique Spinoza, aient vu, aient dû voir précisément dans la soi-disant pulsion de conservation de soi l'élément décisif : – c'étaient justement des hommes en situation de détresse. Que nos sciences de la nature modernes se soient à ce point enchevêtrées au dogme spinoziste (dernièrement encore, et ce de la façon plus grossière dans le darwinisme, avec sa doctrine inconcevablement partielle de la « lutte pour l'existence » –), cela tient vraisemblablement à la provenance de la plupart des scientifiques : ils appartiennent à cet égard au « peuple », leurs ancêtres étaient de pauvres et de petites gens qui ne connaissaient que trop intimement la difficulté de gagner la subsistance. Autour de tout le darwinisme anglais souffle une sorte d'air anglais vicié par la surpopulation, une sorte d'odeur de misère et d'étroitesse propre aux petites gens. Mais en tant que scientifique, on devrait sortir de son recoin humain : dans la nature *règne* non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même. La lutte pour l'existence n'est qu'une *exception*, une restriction temporaire de la volonté de vie ; la grande et la petite luttent partout autour de la prépondérance,

---

<sup>166</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », §44.

autour de la croissance et de l'extension, autour de la puissance, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie.<sup>167</sup>

La vie est donc avant tout, d'après Nietzsche, volonté de puissance, et la volonté de conservation n'est qu'une des formes que prend celle-ci en état d'exception.<sup>168</sup> Schopenhauer, sur ce point, se trompe donc (aux yeux de Nietzsche), bien que chez lui, comme vu précédemment, cet instinct de conservation devienne peu de chose sitôt qu'intervient cette autre pulsion, beaucoup plus fondamentale, qu'est l'instinct sexuel. Qu'en est-il de celui-ci relativement à la volonté de puissance ? Schopenhauer et Nietzsche sont-ils autant éloignés sur ce point qu'ils le sont au sujet de l'instinct de conservation ? Oui et non. Nietzsche, à peu près autant que son maître, reconnaîtra l'instinct sexuel comme étant central à toute la vie pulsionnelle du corps ; mais la question étant ici de savoir ce que *visé* cette vie pulsionnelle, il faut, encore une fois, noter de profondes différences entre nos deux penseurs. Ce n'est pas la reproduction que vise, selon Nietzsche, l'instinct sexuel, mais bien, encore une fois, la puissance, c'est-à-dire l'accroissement de la vie par un acte de création, de « maternité ». La réalité instinctive, pour le dire autrement, est bien empreinte, d'après Nietzsche, de sexualité, mais cela ne signifie aucunement qu'elle soit orientée vers la reproduction ou même vers l'acte charnel en tant que tel : dominer et « enfanter », voilà son objectif premier, la procréation n'étant qu'une des formes possibles de cela. C'est, du moins, ce que semble soutenir ce passage de la *Généalogie de la morale*, qui traite de l'ascétisme du philosophe :

On sait que les trois grands mots d'ordre de l'idéal ascétique sont : pauvreté, humilité, chasteté ; et maintenant, regardons de près la vie de tous les grands esprits féconds et inventifs, -- nous les retrouverons toujours toutes les trois jusqu'à un certain point. [...] Son instinct « maternel », l'amour secret qu'il porte à ce qui mûrit en lui, lui suggère des situations où on le dispense de songer à *lui-même* ; de même que l'instinct de la *mère* dans la femme a pérennisé la situation dépendante de la femme. Ils demandent finalement assez peu, ces philosophes, leur devise est : « qui possède est possédé » --, et *non*, comme je ne me lasse pas de le répéter, par l'effet d'une vertu, d'une volonté méritoire de frugalité et de simplicité, mais parce que c'est *cela* que leur maître suprême exige d'eux avec une impitoyable sagacité : qui, comme tel, n'a d'yeux que pour une seule chose, pour laquelle seule il accumule et réserve tout, temps, force, amour, intérêt. [...] Il n'y a pas de trace de chasteté fondée sur un scrupule ascétique ou une haine

---

<sup>167</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §349. Voir aussi *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », §14 : « S'agissant de la célèbre lutte pour la *vie*, elle me semble pour l'instant plus affirmée que démontrée. Elle se produit, mais comme exception ; l'aspect d'ensemble de la *vie* n'est pas la détresse, la disette, mais bien plutôt la richesse, l'opulence, même l'absurde prodigalité, -- là où on lutte, on lutte pour la *puissance*... On ne doit pas confondre Malthus et la nature ».

<sup>168</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §40 [IV-IX 1885 (XIII, §558)] : « la « lutte pour l'existence » -- cette formule désigne un état d'exception. La règle est plutôt la lutte pour la *puissance*, l'ambition d'avoir « plus » et « mieux » et « plus vite » et « plus souvent » ».

ascétique des sens, pas plus que ce n'est de la chasteté lorsqu'un athlète ou un jockey s'abstient des femmes : c'est ce que veut son instinct dominant, du moins aux moments où la grossesse touche à son comble. Tout artiste connaît bien les effets néfastes de l'activité sexuelle dans les états de grande tension et de préparation ; pour les plus puissants et les plus instinctifs d'entre eux, il y faut encore l'expérience, l'amère expérience – mais c'est justement leur instinct « maternel » qui dispose brutalement de toutes les autres réserves et suppléments de force, de *vigueur* de la vie animale pour l'avantage de l'œuvre en gestation : la force supérieure *consume* l'inférieure.<sup>169</sup>

L'acte charnel en tant que tel, les désirs qui lui sont liés (désir de l'autre, amour, affection, etc.) et la reproduction, la « sexualité » en ce sens n'est pas, selon ce passage, l'ultime expression de la volonté de puissance : des volontés plus fortes et impérieuses peuvent non seulement combattre ces instincts, mais encore se les soumettre complètement. C'est la chasteté, par exemple, du boxeur qui s'abstient des semaines durant de toute relation sexuelle en vue de son combat à venir, ou encore de l'artiste créateur qui accumule ses forces pour son œuvre. Mais d'un autre côté, ces forces dominantes qui se soumettent les intérêts charnels et reproductifs peuvent elles aussi être comprises sous l'angle de la sexualité, si l'on entend par elle la même volonté de s'imposer par la violence et la domination, la volonté de se soumettre des forces inférieures en vue d'une œuvre ou d'un « enfantement ». Entendue en ce dernier sens, l'on pourrait même considérer que la sexualité est la volonté de puissance tout entière, si bien que toute énergie serait une sorte d'énergie sexuelle – Nietzsche ouvre définitivement la voie à cette interprétation. Ainsi présente-t-il, dans le *Crépuscule des idoles*, la pulsion sexuelle comme étant une force organisatrice et dominatrice tournée vers le maintien et l'avenir de la puissance :

On ne fonde absolument jamais une institution sur une idiosyncrasie, on *ne fonde pas* le mariage, ainsi qu'on l'a dit, sur l'« amour », – on le fonde sur la pulsion sexuelle, sur la pulsion de propriété (femme et enfant comme propriété), sur la *pulsion de domination* qui organise constamment pour lui la plus petite configuration de domination, la famille, qui *a besoin* d'enfants et d'héritiers pour maintenir, physiologiquement aussi, une mesure qui a été atteinte de puissance, d'influence, de richesse, pour préparer des tâches à long terme, une solidarité d'instinct entre les siècles.<sup>170</sup>

La pulsion sexuelle comme une pulsion de domination qui organise des configurations de domination et de puissance, comme une force qui *commande*, c'est bien de la volonté de puissance telle que vue jusqu'à présent qu'il est question ici. L'on ne saurait donc exagérer

---

<sup>169</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, troisième traité, §8.

<sup>170</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », §39.

l'importance de cette pulsion pour la pensée nietzschéenne<sup>171</sup>, au moins aussi grande qu'elle peut l'être chez Schopenhauer. Mais sa signification, ici, n'est plus la même que chez ce dernier : la sexualité est volonté de puissance, un commandement en vue de la domination et de l'expansion de puissance, non pas un désir impérieux de reproduire la vie. C'est pourquoi la volonté de s'accoupler et de reproduire l'espèce n'est pas, chez Nietzsche, le *nec plus ultra* de la volonté, sa forme la plus pleine et insurmontable : chez les natures les plus fortes et vigoureuses, la volonté de créer de nouvelles formes, de créer une œuvre, se montre supérieure à ce besoin de reproduction, le domine et le met à son service. La volonté d'atteindre un maximum de force, voilà, ici comme ailleurs, ce qui est selon lui la volonté fondamentale – non pas celle de reproduire la vie encore et encore.

Autant au sujet de ce qui caractérise essentiellement la volonté qu'au sujet de ce que vise celle-ci, Schopenhauer et Nietzsche, somme toute, sont en désaccord. Désir incessant de survivre et de se reproduire nécessairement ressenti comme une profonde douleur et une privation, dans un cas, commandement impératif visant la croissance et la domination pouvant être ressenti de façon douloureuse mais aussi joyeuse, dans l'autre, l'interprétation n'est pas du tout la même. Indépendamment du fait que, chez l'un et l'autre de nos penseurs, ces interprétations réfèrent à une seule et même réalité – la vie pulsionnelle et passionnelle du corps, qui est aussi utilisée pour interpréter le reste de la nature par voie analogique –, l'on serait presque tenté de donner raison à certains des auteurs cités en introduction : volonté de vivre et volonté de puissance, à y regarder de près, ne semble pas avoir grand-chose à voir l'une avec l'autre. Et pourtant, malgré ces divergences, elles se

---

<sup>171</sup> Comme en témoigne, notamment, cet autre aphorisme du *Crépuscule des idoles* (« Ce que je dois aux Anciens », §4) : « C'est uniquement dans les mystères dionysiaques, dans la psychologie de l'état dionysiaque que s'exprime le *fait fondamental* de l'instinct hellénique – sa « volonté de vie ». Que se garantissait l'Hellène au moyen de ces mystères ? La vie *éternelle*, l'éternel retour de la vie ; l'avenir promis et consacré dans le passé ; le oui triomphant à la vie dépassant la mort et le changement ; la *vraie* vie comme la poursuite de la vie dans son ensemble par la procréation, par les mystères de la sexualité. C'est pourquoi le symbole *sexuel* était pour les Grecs le symbole vénérable en soi, la véritable pensée profonde de toute la piété antique. Tout détail de l'acte de procréation, de grossesse, de naissance éveillait les sentiments les plus élevés et les plus solennels. Dans la doctrine des mystères, la *douleur* est déclarée sainte : les « douleurs de la parturiente » sanctifient la douleur en général, -- tout devenir et croissance, tout ce qui garantit l'avenir présuppose la douleur... Pour qu'existe le plaisir de créer, pour que la volonté de vie s'acquiesce éternellement elle-même, il faut qu'existe éternellement aussi le « tourment de la parturiente »... C'est tout cela que signifie le mot Dionysos : je ne connais pas de symbolique plus élevée que cette symbolique *grecque*, celle des Dionysies. En elle, l'instinct le plus profond de la vie, celui de l'avenir de la vie, de l'éternité de la vie, donne lieu à un sentiment religieux, -- la voie même qui conduit à la vie, la procréation, est ressentie comme la voie *sacrée*... C'est seulement le christianisme, avec son ressentiment viscéral envers la vie qui a fait de la sexualité quelque chose d'impur : il a recouvert d'*ordure* le commencement, le présupposé de notre vie... »

rejoignent sur bien d'autres sujets qui n'ont pas encore été abordés : la vie, qu'elle soit volonté de vivre ou de puissance, est pour nos deux penseurs une guerre de tous contre tous où les êtres s'entredévorent et se structurent selon différents rapports de domination ; la conscience est un produit tardif de cette guerre et n'a de valeur qu'en tant qu'instrument des forces maîtresses qui dirigent le corps, c'est-à-dire n'est qu'un outil au service de la volonté de ce corps ; elle n'a, en tant qu'instrument, aucune autonomie (et donc aucune liberté), et une large part de sa propre activité lui est parfaitement inconnue, c'est-à-dire agit à titre d'inconscient ; etc. Notre comparaison, pour être aussi exhaustive que possible, est donc loin d'être terminée.



### 3. La guerre

L'on a annoncé, en introduction, que non seulement Schopenhauer et Nietzsche interprétaient le monde à partir d'une seule et même réalité (celle du corps), mais qu'ils avaient une conception du monde fortement similaire. Une guerre perpétuelle de tous contre tous où chaque être, au fond, ne songe qu'à lui-même, qu'à sa propre volonté foncièrement égoïste, voilà, en effet, ce qu'est le monde pour chacun de nos deux penseurs. Les forces du corps (et par extension, celles de la nature), pour Schopenhauer et Nietzsche, ne « veulent » pas tout à fait au même sens et ne poursuivent pas la même fin, certes, mais pour tous deux, il est certain qu'elles *luttent* incessamment et tentent de s'imposer, de dominer. La présente section visera à éclaircir cette idée.

Au sujet de l'égoïsme foncier de tous les êtres naturels, tout d'abord, nos deux philosophes seront assez d'accord : tout être ne songe qu'à lui-même, toute vie est, par essence, égoïste. Chez Schopenhauer, il y a une explication à cela : pour chacun, comme vu précédemment, la nature extérieure n'est que pure idéalité, c'est-à-dire n'a d'existence que dans la conscience individuelle, la réalité étant tout entière à l'intérieur, dans la *volonté*. Tout individu, selon Schopenhauer, ne trouve donc le réel qu'en lui-même, est « réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière ; il voit en lui l'en-soi du monde, et aussi la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation<sup>172</sup> », et c'est pourquoi, selon lui, « chacun veut tout pour soi, chacun veut tout posséder, tout gouverner au moins ; et tout ce qui s'oppose à lui, il voudrait pouvoir l'anéantir<sup>173</sup> ». Le caractère fondamental de toute chose, qui s'explique par le fait que chaque être ne trouve jamais le réel et l'en-soi qu'en lui-même, est donc l'égoïsme :

Chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour le centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence. Cet état d'âme, c'est l'*égoïsme*, et il est essentiel à tous les êtres dans la nature ; c'est par lui, au reste, que la contradiction intime de la volonté se révèle, et sous un aspect effroyable.<sup>174</sup>

Tout individu, en son être le plus profond, ne songe qu'à lui-même, et cet égoïsme, déjà

---

<sup>172</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §61, p.418.

<sup>173</sup> *Ibid.*, §61, p.418.

<sup>174</sup> *Ibid.*, §61, p.419.

terrible aux échelons inférieurs de la nature, ne fait selon Schopenhauer que croître à mesure que s'élargit la conscience, jusqu'à l'orgueil et à l'amour-propre humains. Plus on monte dans l'échelle de l'intelligence, en effet, et plus l'*ego* s'amplifie, se sublime : c'est le règne de l'honneur, de la propriété, des droits et libertés, de la responsabilité, etc., où apparaissent de nouvelles formes de violence (la vengeance, la manipulation, l'insulte, la diffamation, le chantage, etc.) et augmentent en intensité les plaisirs et les peines, qui, toujours, sont liés à l'activité de la volonté (à son entrave ou à son succès) et donc à l'*ego*.<sup>175</sup> Ce n'est, toutefois, qu'une amplification du même phénomène général, et c'est bien à tous les niveaux de la nature, selon Schopenhauer, que règne l'égoïsme, caractère essentiel de tout ce qui existe.

Il en va de même chez Nietzsche, chez qui, toutefois, il n'y a pas d'explication passant par une distinction entre l'idéal et le réel. L'idée semble surtout être, chez lui, qu'il n'y a d'action *que* passionnelle et pulsionnelle, la possibilité d'une action désintéressée ou purement altruiste étant parfaitement nulle : tout être est égoïste et ne songe qu'à lui-même, en ce sens que toute action entreprise ne vise jamais qu'à répondre à ses pulsions. Tout être est *intéressé*, c'est-à-dire veut accumuler et exercer *sa* puissance, ou, du moins, la puissance d'une de ses passions, et cela ne souffre aucune exception, car selon Nietzsche, « même dans l'altruisme cette volonté de posséder est l'essentiel<sup>176</sup> ». Même dans le souci de l'autre, autrement dit, il n'est jamais question que de son propre capital de puissance, que de soi-même<sup>177</sup>. À ce sujet, et plus largement au sujet de tout comportement semblant témoigner de non-égoïsme, il faut apprendre à ne pas être superficiel et bien voir ce que de telles actions recèlent, à savoir, selon Nietzsche, l'« intérêt » de diverses pulsions en quête de

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, §61, p.419 : « quand la conscience atteint à son plus haut degré, c'est-à-dire chez l'homme, la douleur et la joie, par conséquent l'égoïsme, doivent, comme l'intelligence, s'élever à leur suprême intensité, et nulle part n'aura éclaté plus violemment le combat des individus, l'égoïsme en étant la cause ».

<sup>176</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, Livre IV, §277 [1881-1882 (XII, 1re partie, §249)].

<sup>177</sup> *Id.*, *Aurore*, §133 : « Que l'on y réfléchisse sérieusement : pourquoi saute-t-on à l'eau pour secourir quelqu'un que l'on y a vu tomber, bien que l'on n'ait pour lui aucune sympathie particulière ? Par compassion : on ne pense plus qu'à autrui, -- dit l'irréflexion. Pourquoi ressent-on la douleur et le malaise de celui qui crache le sang, bien que l'on nourrisse à son égard des sentiments mauvais et hostiles ? Par compassion : on cesse alors de penser à soi, -- dit la même irréflexion. La vérité est la suivante : dans la compassion -- je veux dire dans ce que l'on a coutume de nommer trompeusement compassion -- nous ne pensons plus à nous consciemment, certes, mais *inconsciemment nous y pensons fortement*, de même que, lorsque notre pied glisse, nous exécutons sans en avoir conscience les mouvements opposés propres à nous redresser, en y mettant apparemment tout notre bon sens. L'accident d'autrui nous offense et nous convaincrat d'impuissance, peut-être de lâcheté si nous ne lui portons secours ».

puissance. Ainsi, dans le cas du magnanime tellement maître de lui-même qu'il réussit à lutter contre tous ses désirs de vengeance devant un affront subi, par exemple, l'on peut voir qu'

en s'imposant cette violence à lui-même, en se moquant de sa pulsion de vengeance encore si puissante un instant plus tôt, il ne fait que capituler devant la nouvelle pulsion qui vient juste à l'instant de prendre le pouvoir en lui (le dégoût), et il le fait avec la même impatience et la même rage qu'il mettait peu avant à *anticiper* en imagination la joie de la vengeance et pour ainsi dire à la savourer jusqu'au bout. Il y a dans la magnanimité le même degré d'égoïsme que dans la vengeance, mais c'est une autre qualité d'égoïsme.<sup>178</sup>

De même, dans le cas du sacrifice le plus total, celui des martyrs, par exemple, l'on peut voir, toujours selon Nietzsche, ceci :

tout en vous sacrifiant avec enthousiasme et en vous immolant vous-mêmes, vous jouissez de l'ivresse que procure la pensée de ne plus faire qu'un, désormais, avec le puissant, fût-il dieu ou homme, auquel vous vous consacrez : vous êtes enivrés du sentiment de sa puissance que vient de confirmer un nouveau sacrifice. En vérité vous vous sacrifiez seulement en apparence, car par la pensée vous vous métamorphosez plutôt en dieux, et vous jouissez de vous-mêmes comme si vous étiez des dieux.<sup>179</sup>

Bref, même dans les cas censés témoigner de « désintéressement » et de « pureté du devoir », Nietzsche ne verra qu'égoïsme et intérêt, le cas inverse ne semblant pas, chez lui, être possible. En faisant du bien ou du mal, dans les deux cas, c'est ultimement pour *sa* propre puissance que l'on travaille, et non, de façon détachée et pure de toute visée personnelle, pour celle d'autrui :

En faisant du bien et en faisant du mal, on exerce sa puissance sur autrui – et l'on ne veut rien d'autre ! En *faisant du mal* à ceux à qui nous devons avant tout faire sentir notre puissance ; car la douleur est pour cela un moyen bien plus efficace que le plaisir : -- la douleur demande toujours la cause, tandis que le plaisir est enclin à s'en tenir à lui-même et à ne pas regarder en arrière. En *faisant du bien* ou en voulant du bien à ceux qui dépendent de nous en quelque manière (c'est-à-dire sont habitués à penser à nous comme à leurs causes) ; nous voulons augmenter leur puissance parce que ainsi nous augmentons la nôtre, ou nous voulons leur montrer l'avantage qu'il y a à être en notre pouvoir, -- ainsi ils se satisferont davantage de leur situation et se montreront plus hostiles et plus combatifs envers les ennemis de *notre* puissance. Que nous offrions des sacrifices en faisant du bien ou en faisant du mal, cela ne modifie en rien la valeur ultime de nos actions ; même lorsque nous risquons notre vie comme le martyr dans l'intérêt de son Église, c'est un sacrifice que nous offrons à *notre* aspiration à la puissance, ou qui est destiné à conserver notre sentiment de puissance.<sup>180</sup>

Les êtres, selon nos deux penseurs, sont donc essentiellement « volonté » (de vivre ou de puissance), c'est-à-dire s'efforcent continuellement soit de se conserver et de se

---

<sup>178</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §49.

<sup>179</sup> *Id.*, *Aurore*, §215.

<sup>180</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §13.

reproduire, dans un cas, soit de s'accroître et de dominer, dans l'autre ; et ils sont égoïstes, c'est-à-dire songent avant tout à eux-mêmes : chez Nietzsche, parce que vouloir, c'est d'emblée être intéressé et donc songer à soi-même, à sa puissance, chez Schopenhauer parce que de plus, il n'y a de réel que le vouloir, si bien que chaque être ne trouve la réalité qu'en lui-même et se sent pour cette raison le centre du monde. C'est à partir de ces idées que nos deux penseurs aborderont la question de la guerre : Schopenhauer comme Nietzsche, disions-nous, verront celle-ci comme étant la forme fondamentale de tout ce qui vit, et chez chacun, c'est bien à partir du *vouloir* qu'elle sera interprétée. La parenté entre les deux, malgré quelques différences que l'on verra à l'instant, est sur ce point très forte.

La vie, selon Schopenhauer, est une lutte perpétuelle où chaque vivant, pour se conserver et se reproduire, doit à la fois résister aux attaques d'autrui, vaincre la compétition et dévorer d'autres êtres naturels. De l'herbivore passant sa journée à chercher des plantes comestibles et à fuir ses prédateurs aux carnivores s'affrontant entre eux et dépensant toutes leurs énergies à trouver du gibier, tout dans la nature offre le spectacle de la guerre : les différentes espèces « sont tellement dénuées des moyens de se suffire à elles-mêmes, elles sont condamnées à un tel désir et à une telle difficulté de vivre, que chaque être lutte forcément, pour arracher à autrui, de la griffe ou de la dent, son lambeau de vie<sup>181</sup> ». Même les végétaux, dont la nourriture se limite en somme à l'eau et la lumière, du moment que l'on ne s'arrête pas à leur apparente inertie, présentent selon lui le même tableau<sup>182</sup>, et c'est bien à tous les niveaux, de la plante à l'homme, que la volonté entraîne une guerre à mort. Mises à mort, utilisations, associations, pièges, poursuites, servitudes et dominations, tout est permis pour survivre, car comme vu précédemment, tout être naturel, selon Schopenhauer, n'a en vue que sa propre existence. C'est d'ailleurs encore cet égoïsme qui explique que même chez les individus d'une même espèce, où de façon tout instinctive l'on évite la chose, l'on peut en venir à s'entre-dévorer, phénomène qui montre bien toute la violence du vouloir-vivre : « c'en est là le type le plus clair, le plus proche ; c'est l'image

---

<sup>181</sup> Schopenhauer, *Entretiens*, « Entretien avec Frédéric Morin », p.69.

<sup>182</sup> *Ibid.*, « Entretien avec Frédéric Morin », p.70 : « dans la forêt tranquille qui paraît rêver à l'écart, dans la prairie qui réjouit le regard du poète, tout est guerre intestine, extermination implacable, d'arbre à arbre, de brin d'herbe à brin d'herbe, de fleur à fleur. Chaque racine s'étend silencieusement dans l'ombre pour voler à sa voisine l'atome nourricier. La mousse et le lierre s'enlacent autour du chêne pour lui sucer sa sève. Regardez cette pauvre plante desséchée et pâlie, elle a été étouffée, elle a été tuée par celles qui l'entouraient de leur foule jalouse. Ah ! mon cher Monsieur, les plantes sont toutes plus féroces encore que les hommes, et je ne puis passer dans les bois sans horreur, il en sort des exhalaisons de meurtres continuels ».

effroyable du combat de la volonté contre elle-même en ce qu'il a de plus violent<sup>183</sup> », affirme Schopenhauer. Bref, des plantes qui se disputent l'eau et la lumière au cannibalisme dans lequel sombre certaines espèces, le phénomène universel du monde, selon Schopenhauer, est celui d'une guerre que se livrent ensemble toutes les incarnations individuelles de la volonté de vivre :

partout les diverses formes de la nature et les formes vivantes se disputent la matière, toutes tendant à l'envahir ; [...] chacune en possède tout juste ce qu'elle a arraché aux autres [et] ainsi s'entretient une éternelle guerre, où il s'agit de vie et de mort. De là des résistances qui de toutes parts font obstacle à cet effort, essence intime de toute chose, le réduisent à un désir mal satisfait, sans que pourtant il puisse abandonner ce qui fait tout son être, et le forcent ainsi à se torturer, jusqu'à ce que disparaisse le phénomène, laissant sa place et sa matière, bientôt accaparées par d'autres.<sup>184</sup>

Chez Nietzsche, de même, le tableau qu'offre la nature est celui d'une lutte perpétuelle de tous contre tous. Cette lutte, cependant, est chez lui beaucoup plus essentielle à la vie qu'elle ne pouvait l'être chez Schopenhauer. La guerre, chez ce dernier, est bien incessante et indépassable, mais elle apparaît tout de même comme une sorte de conséquence, comme un mal nécessaire. Toute force, en vertu de sa nature qui est d'être un effort insatiable et sans fin, cherche nécessairement à s'objectiver et à vivre, ce qui forcément crée des conflits lorsque diverses forces se disputent la même matière : les êtres vivants doivent se nourrir d'autres vivants pour persister dans l'existence, donc ils doivent se livrer la guerre ; les organismes supérieurs veulent impérativement se reproduire, donc ils doivent lutter pour ne pas perdre leur chance. Nietzsche, lui, va plus loin. Un instinct qui est fort et dont la volonté de puissance est intacte, a-t-on lu plus haut, est « volonté de domination, volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soif d'ennemis, de résistances et de triomphes<sup>185</sup> », car toute nature forte qui veut croître, comme le soutenait un passage d'*Ecce Homo* aussi vu plus haut, « a besoin de résistances, par conséquent elle *recherche* des résistances [...] La force de l'attaquant *se mesure* pour ainsi dire aux adversaires dont il a besoin ; toute croissance se trahit dans la recherche d'un adversaire – ou d'un problème – plus puissant<sup>186</sup> ». Recherche de résistances, d'ennemis, volonté de terrasser, de maîtrise, le sens de tout cela, selon nous, ne pourrait être plus clair : la volonté de puissance, chez Nietzsche, est d'emblée une *volonté de guerre*. Il ne s'agit pas, ici, de vouloir survivre (ou

---

<sup>183</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §62, p.422.

<sup>184</sup> *Ibid.*, §56, p.391.

<sup>185</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Premier traité, §13.

<sup>186</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », §7.

se reproduire) et de combattre à cette fin : c'est plutôt directement la guerre qui est voulue pour elle-même, car vouloir la puissance, c'est vouloir lutter contre un adversaire et le dominer – l'empiètement sur autrui et la volonté de s'accaparer de sa puissance n'est pas une conséquence fâcheuse découlant du besoin de survivre, mais bien le commandement même de la vie, son essence la plus intime. La guerre, on le réalise, est donc une notion autrement plus fondamentale chez Nietzsche que chez Schopenhauer, aussi importante soit-elle chez ce dernier : car la vie, selon Nietzsche, veut directement la guerre, elle est « volonté de puissance, [...] volonté de guerre, de conquête, de vengeance<sup>187</sup> ». C'est sans doute pourquoi sur toutes les morales, religions et sociétés qui promeuvent la paix par-dessus tout et dénigrent la guerre comme la pire des calamités, Nietzsche en a long à dire : vouloir mettre fin à toute forme d'antagonisme et d'affrontement, voir la guerre comme un principe barbare, dangereux, nuisible et n'amenant que des malheurs, et ce, au nom d'idées telles que la paix, l'amour, la justice et l'égalité, c'est ultimement lutter contre la vie elle-même. L'on a déjà, à ce sujet, cité l'important §259 de *Par-delà bien et mal* :

S'abstenir mutuellement de s'offenser, de se violenter, de s'exploiter, reconnaître à la volonté d'autrui autant de droits qu'à la sienne, voilà des principes qui, en un sens grossier, peuvent engendrer de bonnes mœurs entre les individus [...]. Mais si on songeait à étendre ce principe, voire à en faire *le principe fondamental de la société*, celui-ci se révélerait bien vite pour ce qu'il est : la *négation* de la vie, un principe de dissolution et de déchéance. Sur ce point il faut penser en allant jusqu'au fond des choses et se défendre de toute faiblesse sentimentale : vivre, c'est *essentiellement* dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter.<sup>188</sup>

Le lien entre la vie, la violence et la guerre, comme en témoigne ce passage, est donc pour Nietzsche absolument essentiel : vouloir mettre fin à toute forme de lutte et de violence, c'est vouloir mettre fin à la vie elle-même. La guerre, selon lui, n'est donc pas qu'un simple aspect du vivant, mais bien une condition essentielle qu'il lui faut renouveler encore et encore : il lui faut non seulement la livrer aux forces qui l'entourent, mais encore la subir, c'est-à-dire subir l'oppression, les douleurs et la dureté, car là, comme vu à la section précédente, est son principal stimulant.<sup>189</sup> La volonté de puissance, en somme, est une volonté de guerre, d'oppression, de domination, de s'imposer par la violence à des adversaires ; et la vie n'est *que* cela, c'est-à-dire est essentiellement une guerre, rien

---

<sup>187</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §494 [XI 1887 – III 1888 (XVI, §717)].

<sup>188</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §259.

<sup>189</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §262 : « C'est l'incessante lutte contre des conditions *défavorables* qui fait que le type se fortifie et se durcit. Mais que se présente enfin une situation favorable, et la rigoureuse tension se relâche ».

d'autre :

La vie *par essence*, à savoir la vie dans ses fonctions fondamentales procède par le préjudice, la violence, l'extorsion et la destruction, et [...] elle ne saurait être pensée sans ce caractère. [...] Si nous concevons un ordre juridique souverain et général non pas comme moyen de la lutte des complexes de puissance, mais comme moyen *contre* toute lutte en général, un peu comme le cliché communiste de Dühring selon lequel chaque volonté devrait reconnaître chaque volonté comme son égale : nous aurions un principe *hostile à la vie*, une force de destruction et de dissolution de l'humanité, un attentat contre l'avenir de l'homme, un symptôme de lassitude, une esquive vers le néant.<sup>190</sup>

Nos deux penseurs, sur cette idée que la guerre est la forme la plus fondamentale de la vie, sont donc en accord l'un avec l'autre, bien que leurs interprétations diffèrent. Chez Schopenhauer, la vie implique forcément la guerre car tout être veut s'affirmer envers et contre tout, se maintenir dans l'existence et se reproduire, ce qui nécessite à la fois de se défendre et de lutter pour avoir accès à la matière. Chez Nietzsche, la vie serait plutôt d'emblée une volonté de guerre, « volonté de puissance » signifiant que le vivant cherche à croître en dominant des réalités étrangères, en *luttant* contre elles, la guerre étant donc la condition première de toute vitalité. Une même vision globale de ce qu'est la vie (à savoir : une guerre perpétuelle), donc, mais des interprétations différentes. Elles se rejoignent cependant en ce que, dans les deux cas, c'est bien la *volonté* qui pousse à la guerre. Considérés du point de vue du corps, en effet, les individus sont, pour nos deux penseurs, des sommes de forces, de passions, de « volontés » : et ce sont elles qui non seulement poussent à la guerre, mais encore qui sont l'élément essentiel de celle-ci. Si la vie, dont la forme la plus générale est la guerre, est essentiellement volonté, c'est bien que c'est elle, la volonté, qui agit au sein de cette guerre, qui s'empare, lutte, se défend et domine. Cette idée, chez nos deux penseurs, est importante à plusieurs niveaux, car les êtres naturels, indépendamment de la lutte qu'ils livrent aux êtres extérieurs à eux-mêmes, ne sont eux-mêmes rien d'autre, selon nos deux penseurs, que des sommes de forces en lutte les unes contre les autres et se structurant selon des rapports de domination.

Selon Schopenhauer, comme nous l'avons vu, un corps organique n'est que la représentation visible de sa volonté, c'est-à-dire de ses appétits, passions et désirs, les êtres inorganiques pouvant quant à eux être compris comme les représentations des forces physiques primitives (pesanteur, magnétisme, électricité, cohésion, solidité, etc.). Ces

---

<sup>190</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §11.

forces, Schopenhauer les nommera également « Idées », en référence aux Idées de Platon, desquelles il se réclamera (pour quelles raisons précisément, c'est ce que l'on ne verra que plus loin dans ce mémoire). L'ensemble des forces dont une chose est la représentation, voilà ce qui constitue, chez Schopenhauer, l'« Idée » de cette chose. Les diverses forces qui constituent la pierre, par exemple, sont l'Idée de la pierre, et ainsi pour tout autre être naturel :

Supposons des nuages qui parcourent le ciel ; les figures qu'ils tracent ne leur sont point essentielles, elles leur sont indifférentes ; mais, en tant que vapeur élastique, ils se rassemblent, se dispersent, se dilatent et se déchirent sous le choc du vent ; telle est leur nature, telle est l'essence des forces qui s'objectivent en eux, telle est leur Idée ; quant à leurs figures particulières, elles n'existent que pour des observateurs individuels.<sup>191</sup>

Chez Schopenhauer, ce sont ces Idées, ces forces qui, disions-nous, luttent dans cette guerre sans fin qu'est la vie. Toute volonté est une poussée, un effort, et ce qui peut porter obstacle et disputer la matière à cela, c'est un autre effort. Ainsi, pour donner quelques exemples tirés des textes de Schopenhauer, « l'aimant qui élève un morceau de fer engage un combat opiniâtre avec la pesanteur, [...] combat dans lequel l'aimant se fortifie, parce que la résistance du fer exige de sa part un plus grand effort<sup>192</sup> » ; il y a une « opposition perpétuelle entre la force centrifuge et la force centripète, qui entretient le mouvement dans le système de l'univers<sup>193</sup> » ; « la pesanteur qui [tend] vers le centre [continue] de lutter contre l'impénétrabilité, sous forme de rigidité ou d'élasticité<sup>194</sup> » ; etc. Partout, ce sont les diverses manifestations de la volonté, les diverses forces ou Idées qui s'affrontent continuellement, qui triomphent ou sont vaincues ; et cela, pour Schopenhauer, est vrai du monde inorganique comme du monde organique. Or, ce dernier est intéressant à plus d'un titre, car un organisme n'est pas seulement en guerre contre des corps étrangers : les différentes forces qui le constituent sont elles-mêmes en conflit, si bien qu'un organisme est *lui-même* une guerre. Une guerre, toutefois, qui est organisée plutôt qu'elle n'est chaotique : car si, selon Schopenhauer, l'Idée d'une chose est bien l'ensemble des forces dont elle est la représentation, il importe encore de remarquer que chez le vivant (l'organique), l'Idée est l'ensemble de ces forces en tant qu'elles sont ramenées à l'unité, c'est-à-dire à une seule tendance maîtresse qui commande à tout le reste. Ce sont bien, en

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, §35, p.235.

<sup>192</sup> *Ibid.*, §27, p.193.

<sup>193</sup> *Ibid.*, §27, p.196.

<sup>194</sup> *Ibid.*, §29, p.215.

effet, diverses forces qui composent un organisme, mais celles-ci, toujours selon Schopenhauer, ne sont ni unies de façon fortuite, ni indépendantes les unes des autres : toutes concourent impérativement, de l'embryon à la forme adulte, à la production et au maintien d'un être précis. Une Idée supérieure dirige ici toutes les autres et se les soumet, d'où l'unité qui traverse de toute part la vie organique et de laquelle elle tient son nom. « Tout organisme, soutient Schopenhauer, est de part en part organique, il l'est dans toutes ses parties, et il n'en est jamais aucune, même dans ses moindres parcelles, qui soit un composé et un agrégat d'éléments inorganiques<sup>195</sup> », c'est-à-dire une réunion arbitraire de diverses forces n'étant pas reliées entre elles par l'unité d'une Idée maîtresse. Chaque partie, dans un organisme, est reliée au tout et sert la volonté de celui-ci. C'est d'ailleurs pourquoi, dans l'interprétation d'un organisme, c'est ultimement la voie téléologique qui est la bonne :

en dehors de la volonté qui apparaît en lui et des conditions extérieures, parmi lesquelles il a, de son plein gré, entrepris de vivre, et dont toute sa forme et toute son ordonnance sont disposées en vue de soutenir le conflit, il n'est rien qui ait pu influencer sur lui, déterminer sa figure et ses parties, ni l'arbitraire, ni la fantaisie. Tout en lui doit donc être approprié à une fin, et les *causae finales* doivent être notre guide dans l'intelligence de la nature organique, comme les *causae efficientes* dans celle de la nature inorganique.<sup>196</sup>

L'idée d'un organisme, en effet, peut être vue comme étant sa *fin*, c'est-à-dire le but poursuivi par l'ensemble de ce qui le compose, sa tendance fondamentale. Qu'une Idée soumette à sa volonté un ensemble de forces inférieures, elle deviendra leur fin, le but vers lequel elles tendront. D'ailleurs, selon Schopenhauer, « le caractère adéquat sans exception aucune, la finalité manifeste de toutes les parties de l'organisme animal montrent avec trop d'évidence pour qu'on ait jamais pu sérieusement le contester que ce n'est point là l'œuvre de forces naturelles contingentes et anarchiques, mais bien d'une Volonté<sup>197</sup> ».

Si donc un organisme est, d'après Schopenhauer, une structure de domination où une force supérieure dirige et commande un ensemble de forces inférieures à elle, c'est bien, disions-nous, qu'un être vivant est lui-même une guerre, guerre où une force supérieure maintient son contrôle en triomphant de forces inférieures qui, elles aussi, veulent le dessus. Ainsi, soutient Schopenhauer,

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 inférieures

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, Supplément XXIII, p.1012.

<sup>196</sup> *Ibid.*, Supplément XXVI, p.1053.

<sup>197</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.94.

par une assimilation triomphante, parce que cette volonté unique qui s'objective dans toute idée, tendant toujours à la plus haute objectivation possible, quitte ici les degrés inférieurs de son phénomène, après leur conflit, pour apparaître d'autant plus énergique sur un échelon supérieur. Il n'y a pas de victoire sans combat : l'idée supérieure, ou objectivation de la volonté, ne peut se produire qu'en l'emportant sur les inférieures, et elle a à triompher de la résistance de celles-ci, qui, bien que réduites en servitude, aspirent toujours à manifester leur essence d'une façon indépendante et complète. [...] Comme tout autre phénomène de la volonté, celui qui apparaît dans l'organisme humain entretient un combat perpétuel contre les nombreuses forces physiques et chimiques qui, en leur qualité d'idées inférieures, ont des droits antérieurs sur la même matière.<sup>198</sup>

Non seulement, selon Schopenhauer, les divers êtres naturels se livrent-ils continuellement la guerre, mais ils sont donc eux-mêmes des terrains de lutte, c'est-à-dire des ensembles de forces en lutte les unes contre les autres. Guerre externe, guerre interne : la vie, d'où qu'on la regarde, est une guerre permanente. Et c'est encore cette même guerre qui explique, selon Schopenhauer, que puissent apparaître des êtres nouveaux, plus complexes, notamment l'être humain suite aux nombreux développements de la lutte animale. Selon Schopenhauer, en effet, des diverses interactions et combats entre les corps, plusieurs expériences physico-chimiques le montrent, résulte parfois l'apparition d'êtres nouveaux : des représentations d'Idées qui, auparavant, restaient sans manifestation, voient le jour. C'est, selon lui, que par ces combats – qui sont, pour le répéter, des combats entre différentes Idées ou forces –, une Idée supérieure s'en soumet d'autres, les domine et leur donne direction, ce qui se traduit par l'apparition d'un phénomène nouveau :

Lorsque, parmi les manifestations de la volonté, qui appartiennent aux degrés les plus bas de son objectivation, c'est-à-dire au monde inorganique, quelques-unes entrent en conflit entre elles, parce que chacune s'efforce – conformément au principe de causalité – de s'emparer de la matière donnée, il sort de ce conflit le phénomène d'une idée supérieure qui l'emporte sur toutes les autres plus imparfaites qui existaient auparavant, mais de façon à en laisser subsister l'essence en tant que subordonnée, ou à ne s'en approprier que par l'analogie ; procédé qui n'est compréhensible qu'en vertu de l'identité qui se manifeste dans toutes les idées et en vertu de son aspiration à une objectivation de plus en plus élevée. [...] L'idée plus parfaite qui l'emporte dans ce combat sur les idées inférieures acquiert par là un nouveau caractère, en empruntant aux idées vaincues un degré d'analogie d'une puissance supérieure. La volonté s'objective d'une façon plus compréhensible ; et, alors se forment, d'abord par génération équivoque et ensuite par assimilation au germe existant, la sève organique, la plante, l'animal, l'homme. Ainsi, de la lutte des phénomènes inférieurs résulte le phénomène supérieur, qui les engloutit tous, mais qui en même temps réalise leur aspiration constante vers un état plus élevé.<sup>199</sup>

Voilà comment l'inorganique, à long terme, donne naissance à l'organique : les diverses forces qui s'affrontent en lui, dans certains cas, en viennent à s'assimiler les unes les autres

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, §27, p.193.

<sup>199</sup> *Ibid.*, §27, p.192-193.

et à donner naissance à des structures hiérarchiques et organiques. À ce sujet, l'on trouve d'ailleurs dans l'œuvre de Schopenhauer plusieurs essais explicatifs, basés sur les sciences de son époque, visant à retracer cette histoire de l'évolution et de l'apparition des diverses formes du monde – le §85 des *Paralipomena*, notamment, tente une histoire générale qui va des processus colossaux ayant amené la formation des corps célestes à ceux qui ont produit l'homme. C'est donc la guerre, selon Schopenhauer, qui sert de principale force de création à la volonté de vivre ; si bien, d'ailleurs, que plus la lutte gagne en intensité, plus s'accroît également la force créatrice<sup>200</sup>.

Nietzsche aura des idées fortement similaires à celles de son prédécesseur : l'affrontement des différentes puissances de la nature, selon lui, induit des clivages, des unions, des alliances, des mises à mort et, ce qui est important, des apparitions de nouvelles formes, notamment la forme organique, où des forces supérieures soumettent des forces inférieures et les contraignent, dans une lutte qui toujours reste tendue, à l'obéissance. Un organisme, tant chez Schopenhauer que chez Nietzsche, est une structure hiérarchique de domination où une force maîtresse commande, donne direction et unité à des forces inférieures qu'elle a conquises et qui lui servent désormais de « fonctions », structure qui est donc rendue possible et maintenue par le combat perpétuel des différentes forces de la nature. Dans la lutte, en effet, qui sans cesse produit de nouvelles configurations de puissance,

une chose disponible, en quelque façon aboutie, est toujours réinterprétée dans le sens de nouvelles intentions par une puissance qui lui est supérieure, sans cesse récupérée, tournée et réorientée vers un nouvel usage ; tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination* et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le « sens » et la « fin » antérieurs sont obscurcis ou complètement effacés. [...] Toutes les fins et toutes les utilités ne sont que des *indices* d'une volonté de puissance devenue maîtresse de quelque chose de moins puissant et qui lui a spontanément imposé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une « chose », d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer une chaîne incessante de signes, de réinterprétations et de réajustements, dont les causes n'ont pas nécessairement de rapport entre elles, et plutôt parfois se suivent et se succèdent d'une façon toute contingente. Le « développement » d'une chose, d'un usage, d'un organe, n'est dès lors rien moins que son

---

<sup>200</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §91, p.532-533 : « En vertu d'une loi naturelle, la force prolifique de la race humaine, qui n'est qu'un aspect grossier de la force créatrice de la Nature en général, s'augmenterait par une cause qui la combat, c'est-à-dire croîtrait avec la résistance ; on pourrait donc, *mutatis mutandis*, faire rentrer cette loi dans celle de Mariotte, à savoir que la compression augmente la résistance à l'infini. Admettons maintenant que cette cause hostile à la force prolifique atteigne un jour, par des dévastations – épidémies, révolutions de la Nature, etc. – une dimension et une activité encore sans exemples jusque-là ; en ce cas, la force prolifique devrait elle aussi s'élever plus tard à une hauteur encore absolument inconnue ».

progrès vers un but, et encore moins un progrès logique et bref obtenu avec le minimum d'énergie et de coût ; mais il est la succession de procès de domination qui s'y jouent, plus ou moins profonds, plus ou moins interdépendants, sans oublier les résistances qu'ils opposent toujours, les tentatives de transformation aux fins de défense et de réaction, ainsi que le résultat des réactions réussies. Fluente est la forme, et plus encore le « sens »...<sup>201</sup>

Tout ce qui se produit dans le monde organique, soutient ce passage de la *Généalogie de la morale*, est un assujettissement et une domination, le signe qu'une volonté de puissance impose son sens et réduit des puissances inférieures à l'état de « fonction », et le développement d'une chose est une succession de procès de domination où, peut-on comprendre, des forces agressent et tentent de soumettre d'autres forces qui se défendent. Ces idées, disions-nous, semblent très près de celles de Schopenhauer : c'est par la lutte des différentes volontés que se créent de nouvelles formes et qu'évoluent les organismes, « organismes » qui sont surtout des structures de domination où des forces supérieures maîtrisent des forces inférieures et dirigent leur activité. « Le corps est une grande raison, une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur. [...] Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un puissant maître, un inconnu montreur de route<sup>202</sup> », soutient Nietzsche dans son *Zarathoustra*. Pluralité au sens unique, guerre et paix, pasteur et troupeau, voilà en effet comment Nietzsche, partout dans son œuvre, interprète le corps : il est une collectivité de forces, de *volontés*, où tout est organisé selon des rapports de domination et où tout est à la fois « commandement » et « obéissance » :

Celui qui veut est passablement convaincu que la volonté et l'acte ne sont qu'un en quelque manière ; il attribue à la volonté elle-même la réussite et l'accomplissement de l'acte volontaire, et jouit du même coup du sentiment accru de puissance que tout succès apporte avec soi. « Libre arbitre », tel est le mot qui désigne ce complexe état d'euphorie du sujet voulant, qui commande et s'identifie à la fois avec l'exécuteur de l'action, qui goûte au plaisir de triompher des résistances, tout en estimant que c'est sa volonté qui les surmonte. À son plaisir d'individu qui ordonne, le sujet voulant ajoute ainsi les sentiments de plaisir issus des instruments d'exécution que sont les diligentes « sous-volontés » ou sous-âmes, car notre corps n'est pas autre chose qu'un édifice d'âmes multiples. *L'effet, c'est moi* : ce qui se produit ici ne diffère pas de ce qui se passe dans toute collectivité heureuse et bien organisée : la classe dirigeante s'identifie aux succès de la collectivité. Dans tout acte volontaire on a toujours affaire à un ordre donné et reçu, ordre qui s'adresse, nous venons de le dire, à un édifice collectif d' « âmes » multiples.<sup>203</sup>

Une volonté du corps, peut-on comprendre de ce passage, s'adresse toujours à une collectivité de volontés (ou d' « âmes »), et lorsque cette collectivité obéit à l'ordre, alors il

---

<sup>201</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §12.

<sup>202</sup> *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 48-49.

<sup>203</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §19.

y a action – le corps, qui n'est rien d'autre que cette collectivité, agit. C'est le problème général, chez Nietzsche, de la *hiérarchie*. « Quels sont les groupes de sensations qui s'éveillent les premiers dans une âme, pour prendre la parole et commander ? Voilà ce qui détermine la hiérarchie générale de ses valeurs et révèle en un mot son contenu. Les jugements de valeur d'un homme trahissent quelque chose de la *structure* de son âme<sup>204</sup> », soutient Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* : l'« âme » humaine (ou son « corps », car l'âme n'est, au mieux, qu'une partie du corps et un instrument<sup>205</sup>) est une structure hiérarchique, et celle-ci se révèle non seulement dans les agissements d'un homme, mais encore dans ses sensations et dans ses jugements de valeur. Ainsi la morale d'un homme témoigne-t-elle, selon Nietzsche, de la hiérarchie de ses instincts, de l'« édifice d'âmes multiples » qu'est son corps : « là où nous rencontrons une morale, nous trouvons une appréciation et une hiérarchie des pulsions et des actions humaines<sup>206</sup> », soutient-il dans le *Gai savoir*, ajoutant dans *Par-delà bien et mal* que chez un philosophe, tout particulièrement, « rien n'est impersonnel, et sa morale surtout témoigne rigoureusement de *ce qu'il est*, car elle révèle les plus profonds instincts de sa nature et la hiérarchie à laquelle ils obéissent<sup>207</sup> ». Tout cela, bref, en raison de cette idée que le corps est, selon Nietzsche, une structure de forces en lutte les unes avec les autres et réparties hiérarchiquement selon différents rapports de domination.

Autant chez Schopenhauer que chez Nietzsche, en somme, la guerre perpétuelle qu'est la vie est une guerre qui concerne avant tout des « volontés » (ou « forces » ou « instincts »), qui se soumettent, se dominant et se réduisent à l'état de fonction, la force supérieure et triomphante étant celle qui détermine la direction du tout unifié des forces vaincues et soumises ; et l'« organique » n'est rien d'autre qu'un tel tout unifié, c'est-à-dire qu'il est, pour chacun de nos deux penseurs, une structure hiérarchique de domination régie et orientée par la volonté d'une force supérieure. Chez Schopenhauer, parce que toute force veut s'affirmer envers et contre tout, et donc ramène à elle tout ce qui croise son chemin

---

<sup>204</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §268.

<sup>205</sup> « « Corps suis et âme » -- ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme parlent les enfants? Mais l'homme éveillé, celui qui sait, dit : Corps suis tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour quelque chose dans le corps. [...] Instrument de ton corps est aussi ta petite raison, mon frère, que tu nommes « esprit », petit instrument et jouet de ta grande raison » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 48-49).

<sup>206</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §116.

<sup>207</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §6.

pour lui disputer la matière, chez Nietzsche, parce que toute force *veut* précisément cette maîtrise et tente à tout instant de l'élargir. Ce dernier aura, pour décrire ce phénomène, une expression particulière : les forces sont plastiques, *artistes*. Imposer sa forme à des forces autrement disparates et ramener à l'unité le chaotique, c'est en effet, selon Nietzsche, agir en artiste : c'est façonner la matière, être dur avec elle, la tailler « à coups de marteau ». « Hiérarchie des facultés ; distance ; l'art de séparer, sans amener d'hostilités ; ne rien mélanger, ne rien « concilier » ; une multiplicité prodigieuse, qui malgré tout est l'antithèse du chaos – voilà la condition préalable, le long travail secret et la maîtrise artiste de mon instinct <sup>208</sup> » -- ce passage d'*Ecce Homo*, où Nietzsche parle de lui-même, souligne l'essentiel : savoir organiser la multiplicité, être l'antithèse du chaos, hiérarchiser, voilà le propre de toute activité artistique et ce que fait toute force supérieure qui règne au sein d'un organisme. Le travail d'une telle force, selon Nietzsche, consiste à façonner les choses à son image et procède d'une volonté de domination et de mise en forme, soit du même type de volonté que l'on trouve en l'artiste, dont le style, lorsqu'il est grand, « a ceci de commun avec la grande passion qu'il dédaigne de plaire, qu'il oublie de persuader, qu'il commande, qu'il *veut*... Se rendre maître du chaos intérieur, forcer son propre chaos à prendre forme; agir de façon logique, simple, catégorique, mathématique, se faire *loi*, voilà la grande ambition<sup>209</sup> ». Il y a, ici, plus qu'une simple analogie : la volonté de puissance est un principe foncièrement artiste et créateur ; elle *veut* créer et imposer sa forme – elle est artiste en son essence même. Dans l'organisme comme dans l'œuvre d'art ou toute autre forme, la volonté est plastique ; et ainsi, même la brutalité politique la plus totale est-elle décrite par Nietzsche comme relevant de l'œuvre d'art :

J'ai utilisé le mot d'« État » : le sens que je lui donne va de soi – une quelconque horde de fauves blonds, une race de conquérants et de maîtres qui, organisée pour la guerre et douée de la force d'organiser, pose ses formidables griffes sur une population qui est peut-être très supérieure en nombre, mais encore informe et errante. Car c'est bien ainsi que l'« État » commence sur terre : j'estime qu'on s'est défait de l'idée exaltée qui l'a fait commencer par un « contrat ». Celui qui peut commander, qui est « maître » par nature, qui s'avance dans son œuvre et son attitude avec violence – qu'a-t-il à faire de contrats ! [...] Leur œuvre est une création et une imposition instinctives de formes, ils sont les artistes les plus involontaires, les plus inconscients qui soient : -- là où ils apparaissent se dresse bientôt quelque chose de nouveau, une structure de domination bien *vivante*, dans laquelle les parties et les fonctions sont délimitées et rendues interdépendantes, dans laquelle rien ne trouve place qui n'ait d'abord reçu un « sens » eu égard au tout. Ces organisateurs-nés ignorent ce qu'est la faute, la responsabilité,

---

<sup>208</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », §9.

<sup>209</sup> *Ibid.*, Livre IV, §450 [III-VI 1888 (XVI, §842)].

les égards ; chez eux domine ce formidable égoïsme d'artiste semblable à l'airain, et qui se sait d'avance éternellement justifié dans son « œuvre » comme la mère par son enfant.<sup>210</sup>

La volonté de puissance est donc artiste : elle veut créer, synthétiser, transformer. Et qui dit « création artistique » dit en même temps réussite et échec, *beau* et *laid*, le critère semblant surtout être, chez Nietzsche, l'aisance de la maîtrise, la réussite avec laquelle le commandement se fait obéir et ramène les différentes forces à sa propre unité. Moins les antagonismes se font sentir, plus la simplicité – signe d'une forte et victorieuse domination – est apparente, plus l'œuvre, selon lui, est réussie, *belle* :

L'exerce celui qui embrasse du regard tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses, et intègre ensuite tout ceci à un plan artistique jusqu'à ce que chaque élément apparaisse comme art et comme raison, et que même la faiblesse enchante l'œil. [...] Lorsque enfin l'œuvre est achevée, il devient manifeste que c'était la contrainte imposée par un goût identique qui commandait et donnait forme dans l'ensemble comme dans le détail : que ce goût soit bon ou mauvais a moins d'importance qu'on ne le pense, -- c'est bien assez qu'il s'agisse d'un seul et même goût ! Ce seront les natures fortes, tyranniques qui savoureront leur joie la plus subtile dans une telle contrainte, dans une telle sujétion et un tel accomplissement dictés par leur loi propre ; la passion de leur puissant vouloir s'allège à la vision de toute nature stylisée, de toute nature vaincue et mise à leur service ; même lorsqu'ils doivent construire des palais et agencer des jardins, il leur répugne de lâcher la bride à la nature. – En sens inverse, ce sont les caractères faibles, incapables de se dominer, qui *haïssent* la sujétion du style : ils sentent que si cette maudite contrainte leur était imposée, ils deviendraient nécessairement *vulgaires* sous sa domination [...] Celui qui est mécontent de lui-même est toujours prêt à s'en venger : nous autres deviendrons ses victimes, ne serait-ce que pour avoir à toujours supporter la laideur de son aspect. Car la vision du laid rend mauvais et sombre.<sup>211</sup>

L'on peut, ici, établir une autre analogie avec Schopenhauer, qui souligne par ailleurs lui aussi, à quelques endroits, l'habileté « artistique » de la volonté de vivre dans la création des êtres<sup>212</sup> : sa conception de la beauté est presque en tout point identique à celle de Nietzsche. Qu'est-ce en effet, chez lui, que la beauté ? L'adéquation entre l'Idée supérieure

---

<sup>210</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §17.

<sup>211</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §290. Voir aussi ce texte posthume (*La volonté de puissance*, Livre II, §457 [1883-88 (XVI, §803)]) : « pour l'artiste, la « beauté » est en dehors de toute hiérarchie parce que dans la beauté les contraires sont maîtrisés, ce qui est le signe suprême de la puissance exercée sur une réalité opposée; cela sans tension. Qu'il n'y ait plus besoin de violence, que tout *suive* et *obéisse* si aisément et obéisse de l'air le plus aimable du monde, voilà ce qui réjouit la volonté de puissance de l'artiste ».

<sup>212</sup> Bien que chez lui, à vrai dire, il semble plutôt que l'activité artistique de la volonté ne soit pas tant une caractéristique de celle-ci que l'aspect qu'elle prend, pour nous, lorsque nous observons les êtres naturels : « Comprendons que la production de ces œuvres d'art inouïes coûte pourtant si peu à la nature qu'avec une prodigalité inconcevable elle crée des millions d'organismes [...] : toutes ces considérations ne nous amènent-elles pas à l'idée que la multiplicité des choses à sa racine dans le mode de connaissance du sujet, mais qu'elle est étrangère à la chose en soi, c'est-à-dire à la force primitive intime qui s'y manifeste ; qu'ainsi l'espace et le temps, sur lesquels repose la possibilité de toute pluralité, sont de simples formes de notre intuition, et que même enfin cette prodigieuse habileté artistique dans la structure, unie à la profusion la plus aveugle dans les œuvres auxquelles elle l'applique, a aussi pour seul fondement dernier notre façon de concevoir les choses? » (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXV, p.1044).

et maîtresse d'une chose et son phénomène, c'est-à-dire la mesure du triomphe de l'Idée supérieure sur les Idées inférieures qui lui disputent la matière :

Tout organisme ne représente l'idée dont il est l'image qu'après déduction faite de la partie de son activité qu'il doit employer à soumettre les idées inférieures qui lui disputent la matière. [...] Suivant que l'organisme réussira plus ou moins complètement à triompher des forces naturelles qui expriment les degrés inférieurs d'objectivité de la volonté, il arrivera à une expression plus ou moins parfaite de sa propre idée, c'est-à-dire s'éloignera ou se rapprochera de l'idéal auquel, dans chaque genre, est attachée la beauté<sup>213</sup>.

Le succès, plus ou moins grand, d'une Idée dans son combat contre les forces inférieures qu'elle doit maîtriser pour arriver à l'expression d'elle-même, voilà donc le critère de la beauté selon Schopenhauer. Il est, on le constate, exactement le même que chez Nietzsche : car savoir triompher des forces inférieures, c'est bien les ramener à l'unité de l'Idée maîtresse dont l'organisme n'est que le phénomène visible, c'est savoir orienter la multiplicité dans une seule direction, organiser et asservir avec succès. La conception de nos deux penseurs, sur ce point, est exactement la même : la beauté est dans la maîtrise et la forte domination qui donne unité à la forme, la laideur est dans l'absence d'obéissance, dans l'anarchie des instincts qui ne se laissent plus diriger et qui résistent trop fortement à la force supérieure, se détournent de sa ligne directrice.

Au sujet de la beauté comme au sujet de la guerre en général, somme toute, l'on trouve de grandes similitudes entre Schopenhauer et Nietzsche : la vie est essentiellement une guerre perpétuelle, et c'est par la lutte des différentes forces et la domination qu'elles exercent les unes sur les autres que se créent de nouvelles formes et qu'évoluent les choses. La seule différence notable, sur ce point, est l'idée que cette évolution des formes et des espèces incarnerait un quelconque progrès, idée que rejette totalement Nietzsche mais que Schopenhauer, d'un certain point de vue, défend. Chez lui, d'un degré d'objectivation de la volonté à un autre (de l'inorganique à l'organique primaire, au végétal, à l'animal, et finalement à l'humain), le degré de réceptivité s'accroît et, du même coup, le degré de *perfection* dans la représentation de la volonté de vivre, qui se montre avec une évidence croissante à mesure que l'on monte dans l'échelle des êtres. La volonté, selon Schopenhauer, est en effet « susceptible de degrés nombreux, mais bien définis, qui sont la mesure de la netteté et de la perfection croissantes avec lesquelles l'essence de la volonté se

---

<sup>213</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §27, p.194.

traduit dans la représentation<sup>214</sup> ». Le chien, par exemple, représente de manière incomparablement plus parfaite qu'une pierre la volonté de vivre : il est en constante agitation, il a une peur instinctive de tout ce qui pourrait le mettre en danger et il cherche à se reproduire; alors que la pierre, bien qu'elle soit elle aussi la représentation de diverses forces, montre la plus totale inertie. Il y a dans l'animal un degré particulier de volonté plus accompli que celui de la pierre, c'est-à-dire permettant une plus grande objectivation de la volonté, ne serait-ce que par la faculté qu'il a de se reproduire. Les Idées, qui ne sont rien d'autre chez Schopenhauer que les forces naturelles et vitales, sont donc aussi des *degrés* d'objectivation de celle-ci<sup>215</sup>, degrés qui croissent en perfection à mesure que l'on s'élève dans l'échelle de la complexité des êtres, l'Idée de l'homme étant donc la plus parfaite, c'est-à-dire représentant le mieux et le plus fortement la volonté de vivre. Il y a, en ce sens, *progrès* entre les espèces. Nietzsche nie cela : même en faisant abstraction du fait que, pour lui, la volonté essentielle à toute chose vise la puissance et non la représentation d'elle-même à travers le phénomène « vie », il reste faux, selon lui, de soutenir que la volonté de vivre s'accroît à mesure que l'on monte dans l'échelle de l'évolution, et à aucun moment cette évolution des êtres témoigne-t-elle d'un quelconque progrès. Sur ce sujet, toutefois, la cible privilégiée de Nietzsche est encore une fois Darwin plutôt que Schopenhauer :

*Anti-Darwin.* – S'agissant de la célèbre lutte pour la *vie*, elle me semble pour l'instant plus affirmée que démontrée. Elle se produit, mais comme exception ; l'aspect d'ensemble de la vie n'est *pas* la détresse, la disette, mais bien plutôt la richesse, l'opulence, même l'absurde prodigalité, -- là où on lutte, on lutte pour la *puissance*... On ne doit pas confondre Malthus et la nature. – Mais à supposer que cette lutte existe – et de fait elle se produit --, elle aboutit malheureusement à l'inverse de ce que souhaite l'école de Darwin, de ce que l'on *pourrait* peut-être souhaiter avec elle : à savoir au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces *ne* croissent *pas* en perfection : les faibles ne cessent de l'emporter sur les forts, -- pour cette raison qu'ils sont le grand nombre, qu'ils sont aussi plus *intelligents*... Darwin a oublié l'esprit (-- ce qui est bien anglais !), *les faibles ont plus d'esprit*... On doit avoir besoin d'esprit pour acquérir de l'esprit, -- on le perd quand on n'en n'a plus besoin. Qui a la force se dispense de l'esprit [...]. Je comprends par esprit, comme on le voit, la prudence, la patience, la ruse, la dissimulation, la grande maîtrise de soi et tout ce qui est *mimicry* (chose dont relève une grande part de ce que l'on appelle vertu).<sup>216</sup>

<sup>214</sup> *Ibid.*, §30, p.219.

<sup>215</sup> *Ibid.*, §25, p.175 : « je comprends [...] sous le concept d'*idée*, ces degrés déterminés et fixes de l'objectivation de la volonté, en tant qu'elle est chose en soi ».

<sup>216</sup> Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », §14. Voir aussi ce posthume (*Volonté de puissance*, Livre I, §395 [III-VI 1888 (XVI, §685)]): « Je vois partout dominer et subsister ceux qui compromettent la vie et la valeur de la vie. L'erreur du darwinisme me pose un problème : comment peut-on être aveugle au point de voir faux sur ce point justement ? Dire que les *espèces* représentent un progrès, c'est affirmer tout ce qu'il y a de plus déraisonnable au monde; pour le moment elles représentent un *niveau*. Il n'est pas démontré, dans un seul cas, que les organismes supérieurs procèdent des organismes inférieurs. Je vois

Les espèces qui ont développé l' « esprit » -- et donc les espèces dites « supérieures » --, peut-on comprendre de ce passage, avaient *besoin* de le développer pour survivre. Ce n'est donc pas parce qu'elles progressaient que s'est développé l'esprit, mais au contraire parce qu'elles dégénéraient, parce qu'il ne leur était plus possible de survivre sans lui. L'homme, l'animal le plus rusé, est donc très loin d'être supérieur aux autres animaux : c'est au contraire parce qu'il est le plus faible qu'il est le plus intelligent. Schopenhauer, en fait, est du même avis : c'est bien parce qu'ils en ont besoin que certains êtres ont la connaissance (intuitive ou abstraite), qui est pour eux un moyen de conservation et de survie : « la connaissance, en général, raisonnée aussi bien que purement intuitive, jaillit donc de la volonté et appartient à l'essence des degrés les plus hauts de son objectivation, comme [...] un moyen de conservation de l'individu et de l'espèce, aussi bien que tout organe du corps<sup>217</sup> », soutient-il. C'est donc bien, chez lui, pour remédier à un danger et à une insuffisance qu'est apparue la connaissance, car sans elle, aucune survie possible pour ces organismes plus complexes que sont les animaux, organismes qui n'en demeurent pas moins, selon Schopenhauer, « supérieurs », plus « parfaits » que les autres. Ainsi, selon lui, « la volonté, qui développait auparavant son effort, dans les ténèbres, avec une sûreté infaillible, arrivée à ce degré, s'est munie d'un flambeau, qui lui était nécessaire pour écarter le désavantage résultant, pour ses phénomènes les plus parfaits, de leur surabondance et de leur variété<sup>218</sup> ». Que la connaissance vienne combler un manque dans la capacité à survivre n'y change cependant rien : les organismes que sont les animaux représentent plus parfaitement la volonté de vivre, la manifestent plus fortement et sont, pour cette raison, supérieurs et plus parfaits que le végétal ou l'inorganique, sans compter que leur existence n'est possible que par la domination de leurs idées sur les stades inférieurs d'objectivation de la volonté. La volonté, selon Schopenhauer, « ne tend partout qu'à une seule fin qui est de s'objectiver dans la vie et dans l'existence, sous des formes infiniment variées et différentes, résultant de son adaptation aux circonstances

---

que les inférieurs l'emportent par le nombre, la prudence, la ruse; je ne vois pas qu'une modification fortuite donne un avantage, du moins pas pour longtemps ».

<sup>217</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §, p.201.

<sup>218</sup> *Ibid.*, §, p.199.

extérieures<sup>219</sup> », et à ce titre l'homme, qui permet à la volonté une objectivation à la fois intuitive et abstraite, directe ou sublimée (à travers le développement de l'*ego* et encore sous forme d'œuvres d'art), est bien, selon lui, ce qu'il y a de plus « parfait » en la nature : « la beauté humaine est une expression objective qui figure l'objectivation la plus parfaite de la volonté au plus haut degré où elle soit connaissable ; j'entends par là l'Idée de l'homme, exprimée complètement sous une forme intuitive<sup>220</sup> ». Nietzsche sera très loin de cette vision de l'homme, qui est surtout, chez lui, présenté comme un animal malade, comme un phénomène où la vie ne s'intensifie pas, mais bien diminue, s'étirole. Ainsi, dans l'*Antéchrist*, parlera-t-il de lui en ces termes :

Nous nous défendons par ailleurs d'une vanité qui, là aussi, pourrait se faire à nouveau indiscreète : celle de croire que l'homme serait la grande finalité secrète de l'évolution animale. Il n'est en rien le « couronnement de la création » : comparé à lui, tout être a atteint le même degré de perfection. Et, affirmant cela, nous en affirmons encore trop, car l'homme est, relativement parlant, l'animal le moins réussi, le plus maladif, celui qui s'est écarté le plus dangereusement de ses instincts – et, il est vrai, malgré tout cela, *le plus intéressant* de tous !<sup>221</sup>

Le plus intéressant, donc, mais tout sauf le plus parfait : l'homme est l'animal le plus écarté de ses instincts, le plus maladif ; comme en témoigne d'ailleurs le succès du bouddhisme et du christianisme, qui ont, de l'avis de Nietzsche et comme vu plus haut, « pu trouver la raison de leur émergence, et surtout de leur brusque expansion, dans une formidable *maladie de la volonté*<sup>222</sup> ». Il n'y a donc pas, chez Nietzsche et contrairement à Schopenhauer, de perfection croissante à mesure que l'on monte l'échelle de la complexité des êtres, quand bien même on les considérerait purement sous l'angle de la volonté : l'homme est, à l'égard de celle-ci, le plus raté des animaux, le plus malade.

Quoi qu'il en soit, il ressort des nombreux passages cités au cours de cette section un autre aspect de la volonté de Schopenhauer qui, au premier coup d'œil, n'est pas le plus apparent : la volonté de vivre tend vers la vie, certes, mais non pas uniquement en tant qu'instinct de conservation et de reproduction – elle est aussi une volonté d'*intensification* de la vie, c'est-à-dire une volonté qui tend à une représentation de plus en plus élevée d'elle-même. Que les Idées luttent les unes contre les autres car elles se disputent la matière est une chose, qu'elles se *dominent* et se *subordonnent* les unes les autres en est une autre,

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, §, p.282-283.

<sup>220</sup> *Ibid.*, §, p.283.

<sup>221</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §14.

<sup>222</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §347.

et cela, comme vu dans un extrait cité plus haut, n'est selon Schopenhauer compréhensible « qu'en vertu de l'identité qui se manifeste dans toutes les idées et en vertu de son aspiration à une objectivation de plus en plus élevée. [...] Ainsi, de la lutte des phénomènes inférieurs résulte le phénomène supérieur, qui les engloutit tous, mais qui en même temps réalise leur aspiration constante vers un état plus élevé<sup>223</sup> ». La volonté, comme l'indique clairement ce passage, vise constamment un état plus élevé, et ce n'est qu'en vertu de cette aspiration qu'est compréhensible l'émergence de phénomènes d'Idées supérieures. Il ne s'agit donc pas seulement de conserver et de reproduire la vie, mais encore de l'accroître qualitativement, d'atteindre un nouveau stade dans la représentation de la volonté. « Tout, selon Schopenhauer, se presse et se pousse vers l'existence, autant que possible vers l'existence organique, c'est-à-dire vers la vie, pour en atteindre ensuite l'échelon le plus élevé<sup>224</sup> ». De cette idée, qui n'est pas sans ressemblance avec le concept de « volonté de puissance », l'on serait tenté de tirer maintes conclusions : si tendre vers la vie et l'existence, c'est aussi tendre vers un état plus élevé, plus « vivace », sans doute alors que la volonté fondamentale à toute chose est une volonté de croissance et d'élévation, et si ces passages à des états supérieurs ne sont possibles que par l'assujettissement d'idées inférieures, peut-être alors cette volonté fondamentale est-elle aussi une volonté d'accaparement, de domination et de guerre – la guerre étant, pour le rappeler, la principale force de création de la nature. Bref, l'on pourrait, à partir de cette idée de Schopenhauer voulant que la volonté de vivre vise constamment une objectivation plus élevée d'elle-même, rapprocher la volonté de vivre de la volonté de puissance au point où elles seraient presque exactement les mêmes. Ce serait, cependant, sans doute faire violence à la pensée de Schopenhauer, qui, bien que cette idée soit importante au sein de sa philosophie, n'a pas beaucoup développé dans le sens que nous venons de suggérer et n'en a pas tiré, du moins explicitement, les mêmes conclusions. Ce qui caractérise essentiellement la volonté de puissance – la volonté de croissance, de domination et de guerre – n'est donc, au mieux, qu'en germe dans le concept de volonté de vivre, mais sans plus, car Schopenhauer a insisté sur de tout autres points. Malgré tout ce qu'il y aurait à ajouter sur ce sujet, il faut donc, pour éviter le risque de trop extrapoler, s'arrêter.

---

<sup>223</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §27, p.192-193.

<sup>224</sup> *Ibid.*, Supplément, p.1077.

## 4. La connaissance

### 4.1 L'intellect comme instrument

L'on a déjà vu que, pour chacun de nos deux penseurs, la volonté n'était pas une activité purement intellectuelle, une sorte de pouvoir de décision et de jugement de la conscience. Le corps, sa réalité instinctive et passionnelle, voilà ce à quoi réfère principalement le terme de « volonté » chez Schopenhauer et chez Nietzsche. Qu'en est-il alors, chez eux, de cette même conscience relativement au corps ? S'en distingue-t-elle ? Est-elle une partie de celui-ci ? Peut-elle se l'asservir ? À ces différentes questions et sur la relation générale de la conscience avec la volonté, l'on verra, encore une fois, un Nietzsche très près de Schopenhauer. La question de la connaissance (ou de la conscience, ou de l'intellect), voilà donc ce qui sera notre objet de comparaison au cours de cette section.

L'un des apports essentiels de Schopenhauer au questionnement philosophique sur la volonté, a-t-on dit en introduction, est à ses yeux l'inversion totale qu'il opère du rapport traditionnel entre *volonté* et *connaissance* : « jusqu'ici, tous les philosophes les considéraient comme inséparables, estimant même que la Volonté était conditionnée par la connaissance, élément premier de notre être spirituel ; on est allé jusqu'à en faire une simple fonction de cette dernière<sup>225</sup> », alors que, chez lui, c'est tout l'inverse qui est vrai : la volonté ne se limite pas du tout à l'action volontaire délibérative, qui est bien, comme l'ont affirmé plusieurs, le jouet des passions, des instincts et des appétits : elle est ces instincts et ces appétits eux-mêmes, leur nature, car le propre de toute passion est justement de *vouloir*, c'est-à-dire de s'efforcer de façon impérative, résolue et active. Schopenhauer, donc, sépare complètement la volonté de l'intellect et renverse, selon lui-même, l'interprétation philosophique traditionnelle. C'est la volonté qui conditionne l'intellect, non l'inverse : dans tous ses mouvements, toutes ses pensées et décisions, l'intellect est entièrement dirigé par la volonté et même n'est rien d'autre que l'objectivation d'une volonté de connaissance : « l'intellect, issu de la volonté, n'est en cette qualité destiné qu'à la servir, c'est-à-dire à concevoir des motifs : toute son organisation vise à ce but et sa tendance est ainsi

---

<sup>225</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.76.

absolument pratique<sup>226</sup> ». Ce qui, par ailleurs, ne veut aucunement dire que la volonté ait besoin de lui pour agir : l'intellect, selon Schopenhauer, n'est qu' « une pure fonction du *cerveau*<sup>227</sup> », lequel est un phénomène tardif de la nature : à tous les niveaux les plus primitifs (le minéral et le végétal, par exemple), la volonté agit avec l'assurance la plus inébranlable, et ce, de façon totalement aveugle et dépourvue de connaissance. L'instinct animal, d'ailleurs, témoigne de la même efficience : l'araignée, sans la moindre représentation de ses proies à venir, tisse merveilleusement sa toile ; et l'oiseau, de même, bâtit son nid sans représentation de ses futurs petits. Voilà selon Schopenhauer « la preuve la plus claire que des êtres peuvent, avec la détermination la plus décidée, travailler à une fin qu'ils ne connaissent pas, et dont ils n'ont même aucune représentation<sup>228</sup> » : la connaissance, qui permet l'acte orienté selon des représentations, n'est aucunement nécessaire à l'activité de la volonté et n'apparaît qu'avec l'organique en tant que partie de celui-ci. Elle est une objectivation particulièrement haute et raffinée de la volonté (qui est à la fois sa condition, son essence et son principe d'action), certes, mais rien de plus. *L'acte volontaire conscient*, la *décision*, la *volition*, par suite, n'ont rien à voir avec une quelconque faculté qu'aurait l'intellect de se déterminer, ni ne sont une pure émanation de celui-ci : ils sont, selon Schopenhauer, le même vouloir, le même principe, avec pour seule différence qu'il est à présent éclairé par les formes du principe de raison. La volonté, qu'elle soit « aveugle » ou « éclairée », *veut* exactement la même chose : « originellement sans connaissance, et donc un instinct aveugle, [elle] ne se laisse ni troubler ni restreindre dans son exigence et son appétit une fois que la conscience de sa véritable nature est apparue en elle grâce au monde comme représentation; au contraire, elle veut désormais de manière délibérée précisément ce qu'elle a voulu jusque-là sous forme d'instinct et d'impulsion dépourvu de connaissance<sup>229</sup> ». C'est donc exactement la même volonté, mais qui agit désormais avec les formes de la connaissance, sans lesquelles elle agirait de toute façon, quoique de façon impropre à assurer la survie des organismes supérieurs. Selon Schopenhauer, c'est en effet, comme vu à la section précédente, surtout dans la nature animale, où les conditions de survie sont plus épineuses, que devient nécessaire quelque

---

<sup>226</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXII, p.998.

<sup>227</sup> *Ibid.*, Supplément XIX, p.915.

<sup>228</sup> *Ibid.*, Supplément XXVII, p.1067.

<sup>229</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §204, p.745.

chose comme un intellect, qui n'est chez l'animal, pour le répéter, que le pur instrument de son vouloir-vivre, qu'une lumière lui servant à s'orienter : « la volonté, qui développait auparavant son effort, dans les ténèbres, avec une sûreté infaillible, arrivée à ce degré, s'est munie d'un flambeau, qui lui était nécessaire pour écarter le désavantage résultant, pour ses phénomènes les plus parfaits, de leur surabondance et de leur variété<sup>230</sup> ».

Si donc l'on s'intéresse à la relation entre la volonté et la connaissance, à la primauté de l'une par rapport à l'autre et à leur hiérarchie, il faut, selon Schopenhauer, bien voir qu'en premier vient la « *Volonté, comme chose en soi*, absolument originelle; ensuite son phénomène, son objectivation, le corps; en troisième lieu la connaissance, comme simple fonction d'une partie de ce corps<sup>231</sup> ». Faire découler la volonté de la connaissance, voilà donc, selon lui, qui revient à prendre les choses totalement à l'envers : « estimer que la connaissance détermine réellement et radicalement la volonté, c'est croire que la lanterne qui éclaire le marcheur nocturne est le *primum mobile* de ses pas<sup>232</sup> ». Oui, la volonté peut être éclairée par des motifs, oui, elle peut ultimement prendre conscience d'elle-même, mais non, elle ne découle pas de l'intelligence : la conscience de soi percevra la même nature intime, la même volonté aussi bien dans les actes conscients de volition que dans tout ce qui ne relève pas de la conscience (les divers mouvements réflexes du corps, les appétits, etc.). C'est donc elle, la volonté, qui est première, non la connaissance ou toute autre force du corps:

La Volonté n'a pas procédé de la connaissance, et celle-ci n'existait pas, avec l'animal, avant que naquit la Volonté comme un simple accident, un élément secondaire, voire tertiaire; au contraire, c'est la Volonté qui constitue l'élément premier, la chose en soi : son phénomène (simple représentation dans l'intellect connaissant de ses formes : espace et temps) est l'animal, pourvu de tous les organes qui représentent la Volonté de vivre dans ces conditions particulières. À ces organes appartient également l'intellect, la connaissance elle-même, et elle est, comme tout le reste, adaptée exactement au genre de vie de chaque animal.<sup>233</sup>

Selon Schopenhauer, somme toute, la volonté n'est aucunement, « comme on le pensait jusqu'ici, un accident de la connaissance et donc de la vie. Au contraire, c'est la vie elle-même qui est phénomène de la Volonté. En revanche, la connaissance est bien un accident

---

<sup>230</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §27, p.199.

<sup>231</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.77.

<sup>232</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XIX, p.924.

<sup>233</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.102.

de la vie<sup>234</sup> » et de la volonté, et par conséquent, c'est l'inverse même de ce qu'affirmaient les philosophes jusqu'alors qui est vrai : la volonté n'est pas une fonction de l'intellect, c'est plutôt l'intellect qui est une fonction et un instrument de la volonté.

Au §99 du *Gai Savoir*, Nietzsche nommera, parmi les « immortelles doctrines » de son maître, celle « de la nature instrumentale de l'intellect ». Il semble en effet que, sur ce point, il soit en parfait accord avec Schopenhauer : un produit tardif de la vie organique et un instrument, voilà comment Nietzsche, à travers ses œuvres, présente l'intellect. Les similitudes entre nos deux penseurs sont, ici, frappantes.

Sur l'origine de la conscience humaine, tout d'abord, Nietzsche a en somme le même jugement que Schopenhauer : elle est un produit tardif de l'organique, et à ce titre, n'est aucunement essentielle et indispensable à celui-ci. Aussi est-elle, selon lui, « ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide<sup>235</sup> ». Vaine, donc, cette idée que l'esprit serait une quelconque perfection de la nature, le *summum* de l'évolution : « l'accession à la conscience, à l'« esprit », nous semble justement être le symptôme d'une certaine imperfection de l'organisme, un essai, un tâtonnement, un coup manqué, une épreuve, qui entraîne une dépense inutile de force nerveuse. Nous nions que l'on puisse faire quoi que ce soit de parfait tant qu'on le fait consciemment<sup>236</sup> », soutient Nietzsche. C'est que la conscience, en tant que pulsion relativement récente de l'organisme, n'est selon lui pas encore tout à fait en phase avec lui, incorporée : elle évolue toujours, se développe à titre de fonction du corps. Encore grossière, ses erreurs, si d'autres instincts ne venaient limiter leurs dégâts, auraient tôt fait d'amener l'organisme à sa ruine :

Si le groupe conservateur des instincts ne la surpassait pas infiniment en puissance, s'il n'exerçait pas dans l'ensemble un rôle régulateur : l'humanité périrait inéluctablement de ses jugements à contresens et de sa manière de rêvasser les yeux ouverts, de son manque de profondeur et de sa crédulité, bref précisément de sa conscience : ou plutôt, sans cela, elle n'existerait plus depuis longtemps ! Avant d'être parfaitement élaborée et mûre, une fonction constitue un danger pour l'organisme : tant mieux si elle est vigoureusement tyrannisée pendant aussi longtemps ! [...] *S'incorporer le savoir* et le rendre instinctif, cela demeure toujours une tâche absolument neuve.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p.138-139.

<sup>235</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, §11.

<sup>236</sup> *Id.*, *L'Antéchrist*, §14.

<sup>237</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §11.

Comme vu à la section précédente, il y a sur ce point précis un écart avec la pensée de Schopenhauer, chez qui l'émergence de la conscience est bien, relativement à ce que vise essentiellement la volonté de vivre, un sommet. Sur le reste, c'est-à-dire sur cette idée que l'intellect est un produit tardif et qu'il n'est aucunement nécessaire au maintien et à l'activité générale de la vie organique, Nietzsche et Schopenhauer semblent cependant être du même avis.

Rappelons ce qu'est, pour Nietzsche (comme pour Schopenhauer), un organisme : une structure hiérarchique de forces coexistant selon des rapports de domination, où ce qui est plus fort commande, ce qui est plus faible obéit. La conscience, en tant que force et fonction relativement nouvelle du monde organique, n'échappe pas à ces rapports : elle n'est, selon Nietzsche, que l'instrument de forces supérieures qui la dominent et lui donnent direction. L'analyse, ici, est assez semblable à celle de Schopenhauer, pour ne pas dire identique : ce sont les passions et instincts qui déterminent les mouvements de la conscience, toute son activité et toutes ses volontés sont dirigées par elles :

La majeure partie de la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives, s'agit-il même de la pensée philosophique ; [...] la « conscience » ne s'oppose jamais à l'instinct d'une manière décisive, -- pour l'essentiel, la pensée consciente d'un philosophe est secrètement guidée par des instincts qui l'entraînent de force dans des chemins déterminés. À l'arrière-plan aussi de toute la logique et de son apparente liberté de mouvement, se dressent des évaluations, ou pour parler plus clairement, des exigences physiologiques qui visent à conserver un certain mode de vie.<sup>238</sup>

Se résoudre consciemment à une action quelconque – se nourrir, s'instruire, trouver un emploi, se marier, jouer d'un instrument, se mettre à la peinture, se porter à l'aide d'autrui, faire des bonnes œuvres, etc. –, voilà qui n'est pas neutre, voilà qui est rarement, si jamais, une libre décision de l'intellect faite de façon purement rationnelle et sans la moindre visée passionnelle. Instinct sexuel, instinct du troupeau, instinct de conservation, instinct de croissance, exigence du corps et des différents organes, passions d'amour-propre, de fierté, de cruauté, de peur : c'est cela qui, selon Nietzsche, s'exprime à chaque fois. La conscience, à chacune de ses actions, est nécessairement « intéressée », comme dit plus haut au sujet de l'égoïsme ; et ce, non seulement au niveau de ses décisions pratiques, mais encore au niveau de la théorie pure et de ses différents jugements. C'est un aspect qui a déjà amplement été vu par la distinction entre la force et la faiblesse : *beau, laid, bon, mauvais*,

---

<sup>238</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §3.

*bien, mal, vil, méprisable, valable, vain*, tout jugement de valeur trahi, selon Nietzsche, des états de force et de faiblesse et en résulte :

Si 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, de sa souveraineté dans l'histoire, 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.<sup>239</sup>

Les différents jugements de la conscience, ses croyances, ses opinions et ses certitudes ont valeur, comme le souligne ce passage du *Gai savoir*, en tant que *symptômes* : « les mouvements sont des symptômes, les pensées également sont des symptômes : derrière les uns et les autres nous pouvons saisir des désirs, et le désir fondamental, c'est la volonté de dominer<sup>240</sup> », soutient-il. Par les différents jugements de la conscience se révèle en effet, selon Nietzsche, ce que l'on est (maître, esclave, un mélange des deux, soumis ou esprit-libre), ainsi que ce dont on a besoin pour s'accroître et se conserver : sera valorisé ce qui permet l'optimum (activité vigoureuse et création, ou, au contraire, repos et au-delà), sera dévalorisé comme chose méprisable ou dangereuse ce qui lui est contraire. Rien d'autonome, donc, mais purement un symptôme, un résultat.

La conscience, chez Nietzsche, est une sorte de symptôme, donc, mais surtout un *instrument*. « Notre instinct le plus fort, soutient-il, le tyran que nous logeons en nous, ne s'asservit pas seulement notre raison, mais aussi notre conscience<sup>241</sup> », celle-ci devenant pour lui un outil au service de sa volonté de puissance. De quelle façon, précisément, c'est ce qui est peu développé explicitement par Nietzsche, mais que l'on peut sans doute deviner à travers des aphorismes comme celui-ci, tiré d'*Aurore* :

Je ne trouve que six méthodes foncièrement différentes pour combattre la violence d'un instinct. [...] Donc : éviter les occasions, implanter la règle dans l'instinct, provoquer la satiété et le dégoût de l'instinct, établir une liaison avec une idée torturante (comme celle de la honte, des conséquences affreuses ou de l'orgueil offensé), ensuite la dislocation des forces et finalement l'affaiblissement et l'épuisement général, -- telles sont les six méthodes : mais *vouloir* combattre la violence d'un instinct, cela n'est pas en notre pouvoir, pas plus que la méthode que nous adoptons par hasard, pas plus que le succès que nous remportons ou non avec elle. Visiblement, dans tout ce processus, notre intellect est bien plutôt l'instrument aveugle d'un *autre instinct*, rival de celui dont la violence nous tourmente : que ce soit le besoin de repos, ou la peur de la honte et d'autres conséquences fâcheuses, ou l'amour. Tandis que

---

<sup>239</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, Préface, §2.

<sup>240</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §10 [IX 1885 – VI 1886 (XIII, §159)].

<sup>241</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §158.

« nous » croyons nous plaindre de la violence d'un instinct, c'est au fond un instinct *qui se plaint d'un autre* ; ce qui veut dire que la perception de la souffrance causée par une telle violence présuppose qu'il existe un autre instinct tout aussi violent ou plus violent encore et qu'il va s'engager un *combat* dans lequel notre intellect doit prendre parti.<sup>242</sup>

Trouver une méthode particulière pour combattre un instinct, voilà, comme le laisse entendre ce passage, ce qui semble être une façon pour l'intellect de servir un autre instinct. L'intellect semble donc pouvoir servir par l'« éclairage » qu'il offre aux différents instincts, c'est-à-dire par la perspective particulière qu'il offre sur le monde : sa compréhension conceptuelle du monde, ses comparaisons, ses analyses et ses synthèses, en plus de permettre une certaine prudence dans la prise de décision, permettent de repérer ce qui est le plus favorable à la vitalité et les meilleures façons de combattre : elles peuvent permettre de trouver la « vérité » sur tel ou tel problème. « Trouver le vrai » : voilà en effet ce qui, chez Nietzsche, semble être l'impératif premier de la conscience, sa façon de *servir*. Elle est, tout entière, un vouloir de vérité – aussi la nommera-t-il, dans le *Gai savoir*, « pulsion de vérité »<sup>243</sup>. Tout son travail, lorsqu'elle a une expérience, consiste selon Nietzsche à en trouver la « vérité », c'est-à-dire le concept. La conscience, sous le flux perpétuel des phénomènes sans cesse différents les uns des autres, cherche le « même », l'« identique », l'élément qui revient toujours et ne change pas, qui est stable ; ce qui, bien sûr, n'est possible que par un travail d'abstraction. Impossible, pour elle, de penser le devenir : voyant un arbre, tous les jours, elle doit penser que c'est le « même » arbre qu'elle voit à chaque fois ; et encore, elle doit penser que c'est « un » arbre, un cas individuel, un exemple particulier de ce qu'« est » l'arbre et qui peut encore se donner de mille autres façons. « Ceci est un arbre », « ceci est une table » : voilà comment la conscience se rend le monde pensable. « Le préjugé de la raison nous contraint à poser l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la choséité<sup>244</sup> », soutient Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles* : l'inconnu, à chaque fois, doit être ramené au connu<sup>245</sup>, le différent à l'identique, le singulier à l'universel, l'expérience individuelle au concept. Toute la pensée n'est possible que sur

---

<sup>242</sup> *Id.*, *Aurore*, §109.

<sup>243</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §110.

<sup>244</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « La « raison » en philosophie », §5.

<sup>245</sup> *Ibid.*, « Les quatre grandes erreurs », §5 : « Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de bien connu soulage, rassure, procure en outre un sentiment de puissance. L'inconnu suscite le danger, l'inquiétude, le souci, -- le premier instinct vise à *éliminer* ces états désagréables. Premier principe : n'importe quelle explication vaut mieux que pas d'explication ».

cette base et n'a dû, selon Nietzsche, se développer qu'en des conditions extrêmes où il devenait *nécessaire* de saisir du « même » :

Celui qui par exemple ne savait pas trouver suffisamment souvent le « même », en ce qui concerne la nourriture ou en ce qui concerne les animaux hostiles, celui qui subsumait trop lentement, ou se montrait trop prudent dans la subsumption n'avait qu'une probabilité de survie plus faible que celui qui, dans tout ce qui était semblable, devinait immédiatement le même. Mais le penchant prédominant à traiter le semblable comme de l'identique, penchant illogique – car il n'y a en soi rien d'identique –, a le premier créé tous les fondements de la logique. Il fallut de même, pour qu'apparaisse le concept de substance, qui est indispensable à la logique, bien qu'au sens le plus strict, rien de réel ne lui corresponde, -- que durant une longue période on ne voie pas, qu'on ne sente pas ce qu'il y a de changeant dans les choses ; les êtres qui ne voyaient pas avec précision avaient un avantage sur ceux qui voyaient tout « en flux ».<sup>246</sup>

Volonté de vrai, donc ; et là encore, comme ailleurs, volonté de puissance. Car *vouloir* le vrai, ce n'est pas seulement *désirer* le vrai : c'est le commander, l'imposer. Réduire l'expérience à un concept, l'inconnu au connu, c'est en effet, selon Nietzsche, se l'assimiler, lui faire violence, le dominer et lui imposer sa propre forme. Les concepts, les mots, les signes, le *sens*, rien de cela, selon lui, n'existe avant l'apparition de la conscience humaine : c'est son instinct artiste et créateur qui les produit et les impose au réel. Plus l'esprit « trouve » – en fait fabrique – d'identités au sein des choses, plus il étend son empire sur elles, plus il est capable, puissant, rusé, en mesure de prévoir et de contrôler. C'est de cela, rien d'autre, qu'il est question dans la connaissance : « ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de bien connu soulage, rassure, procure en outre un sentiment de puissance. L'inconnu suscite le danger, l'inquiétude, le souci, -- le premier instinct vise à *éliminer* ces états désagréables<sup>247</sup> », soutient-il dans le *Crépuscule des idoles*. Le sentiment de plaisir ressenti lors d'une nouvelle découverte, lors d'une compréhension ou d'une résolution de problème, ne s'explique d'ailleurs que par cela : c'est, comme en témoigne le passage tout juste cité, un sentiment de puissance qui fait suite à une difficulté surmontée, où l'on prend alors « conscience de sa force [...], on dépasse d'anciennes conceptions et leurs représentants, on en est vainqueur ou du moins on croit l'être [...], et où] nous nous élevons au-dessus de *tous* et nous nous sentons alors les seuls qui sachions la

---

<sup>246</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §111. Sur le caractère très « darwinien » de cette explication, notons que c'est justement, chez Nietzsche, l'homme faible en proie au danger et à de grandes douleurs qui a dû apprendre, pour survivre, à être rusé et à développer une conscience. Sans doute n'y a-t-il pas, dira-t-il au deuxième traité de sa *Généalogie de la morale*, d'histoire plus effroyable et inquiétante que celle-là

<sup>247</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §5. Voir aussi ce posthume (*Id.*, *La volonté de puissance*, Livre I, §195 [1885-1886 (1884 (XVI, §503))] : « tout l'appareil de la connaissance est un appareil d'abstraction et de simplification, organisé non pour la connaissance, mais pour la *maîtrise* des choses ».

vérité sur ce point<sup>248</sup> ». Toute la volonté de connaissance, en somme, est volonté de puissance : elle est une autre forme que prend la vie pour croître, s'accaparer et combattre, avec tout ce que cela comporte de plaisir et de douleur. Et si la conscience peut servir de *fonction* à l'organisme, c'est précisément pour cette raison : elle permet de nouvelles formes de domination.

Tant chez Schopenhauer que chez Nietzsche, en somme, l'intellect est décrit comme une forme relativement récente de la vie organique, comme une *fonction* de celle-ci, fonction dont l'activité n'est aucunement autonome mais tout entière dirigée par les instincts supérieurs du corps, qui se servent d'elle comme d'un instrument au service de leur volonté (de vivre ou de puissance). Nos deux penseurs pourraient donc difficilement, sur ce point, être plus en accord l'un avec l'autre : l'intellect n'est pas premier par rapport à la volonté, mais bien second ; et s'il tente, pour tous les actes de la vie courante qu'il *croit* avoir causés, de justifier à chaque fois ceux-ci par une suite de raisons parfaitement logique, ce n'est là qu'enrobage et fausse interprétation<sup>249</sup>, car il est un *instrument*, rien d'autre. Or, si réellement la conscience croit à ce type d'explication – et la plupart du temps, elle y croit effectivement –, cela ne signifie-t-il pas qu'une importante partie de son activité lui échappe totalement, c'est-à-dire lui est *inconsciente* ? C'est bien la thèse que l'un comme l'autre de nos deux penseurs, encore une fois, défendra : derrière tout phénomène conscient se cache, à titre de principe déterminant, l'*inconscient*.

## 4.2 Volonté et inconscient

« Le déguisement inconscient de besoins physiologiques sous le costume de l'objectif, de l'idéal, du purement spirituel atteint un degré terrifiant, – et assez souvent, je me suis demandé si, somme toute, la philosophie jusqu'à aujourd'hui n'a pas été seulement une interprétation et une *mécompréhension du corps*<sup>250</sup> » – la philosophie de Nietzsche, comme en témoignent ce célèbre passage du *Gai savoir* et bien d'autres encore, est une philosophie de l'*inconscient* : la lutte intestine pour la domination que se livrent entre eux

---

<sup>248</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, §252.

<sup>249</sup> *Id.*, *Aurore*, §358 : « tu éprouves de l'aversion envers lui et tu présentes d'abondantes raisons de cette aversion, -- mais je ne crois qu'à ton aversion, et non à tes raisons ! Tu embellis les choses à tes propres yeux en nous présentant, à toi et à moi, comme une déduction raisonnée ce qui se produit instinctivement ».

<sup>250</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, Préface, §2.

les différents instincts du corps et qui détermine le flux de la conscience est presque entièrement inconsciente, la conscience n'étant d'ailleurs, selon Nietzsche, que le symptôme et le pâle effet de surface de cette lutte. L'intellect est, pour une grande part, très inconscient de ce qui dirige sa propre activité et, très souvent, il s'illusionne sur les véritables raisons de ses prises de décisions. Or ici aussi, bien qu'il aille sans doute plus loin que son maître sur la question, Schopenhauer est son précurseur sur presque tout : la volonté de vivre est, pour une très large part, un inconscient.

L'intellect, comme il vient d'être dit, est selon Schopenhauer un phénomène tardif : il n'a « paru que dans une éruption vers la lumière de l'effort inconscient<sup>251</sup> », qui, par là, est passé de l'inconscience à la conscience. Orienter la volonté primitivement inconsciente, lui montrer diverses façons d'atteindre ses buts, voilà la seule et unique fonction de l'intellect : il n'a, selon Schopenhauer, « d'autre destination que d'avancer ses motifs à la volonté individuelle, c'est-à-dire de lui montrer les objets de sa volonté, ainsi que les moyens de s'en rendre maître<sup>252</sup> ». Tel est donc le rôle et l'utilité de l'intellect, qui, par ailleurs, n'est qu'une partie de l'organisme auquel il est attaché : la majeure partie de celui-ci, faite de forces naturelles aveugles subordonnées à une Idée supérieure, demeure parfaitement inconsciente. La conscience, relativement au corps propre, se limite en effet, selon Schopenhauer, tout entière « aux parties dont les nerfs vont au cerveau; elle disparaît d'ailleurs si on sectionne ces nerfs : ainsi s'explique absolument la différence entre le conscient et l'inconscient, et donc entre le volontaire et l'involontaire dans les mouvements du corps<sup>253</sup> ». La conscience, au sein même de son propre corps, est donc grandement limitée, et si plusieurs processus vitaux arrivent bien à elle, un grand nombre d'entre eux échappe totalement à son radar. C'est dire, l'intellect n'étant qu'une fonction de l'organisme en son entier, que le vouloir orientant les divers mouvements de la pensée n'est pas pleinement connu de celle-ci, et même, selon Schopenhauer, qu'une partie de sa propre activité lui reste occulte. La pensée est, d'une part, un enchaînement continu et conscient de représentations, d'autre part et en son essence, *volonté*, accessible seulement en partie à la conscience et dirigeant son activité. C'est l'influence, selon Schopenhauer, de l'inconscient

---

<sup>251</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXII, p.1001-1002.

<sup>252</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §67, p.487-489.

<sup>253</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.81.

sur le conscient.

« Les pensées ne viennent pas quand *nous* le voulons : elles viennent quand *elles* le veulent<sup>254</sup> » : voilà, chez Schopenhauer, le principe capital. Leur origine, lors d'une réflexion personnelle ou d'un monologue interne, ne semble pas trop mystérieuse : les pensées semblent s'enchaîner les unes les autres selon divers principes de liaison qui peuvent être décrits. Mais parfois, sans que l'on ne sache trop pourquoi et en dépit du désir de poursuivre, toute liaison cesse, l'inspiration disparaît et plus aucune pensée ne se présente. À d'autres occasions, c'est tout le contraire qui se produit : une pensée se présente impérativement à l'esprit sans que l'on ne puisse l'en chasser ni identifier les raisons de sa présence. Que se passe-t-il ? La pensée, selon Schopenhauer, poursuit certainement une activité particulière, mais sans que celle-ci ne soit pleinement présente à la conscience. C'est que, selon lui, bien qu'une importante partie de la pensée soit consciente, une autre n'en demeure pas moins parfaitement *inconsciente* :

on serait tenté de croire que la moitié de notre penser s'effectue inconsciemment. La conclusion arrive le plus souvent sans que les prémisses aient été posées nettement. On peut l'induire de ce qu'une circonstance dont nous n'apercevons nullement les suites, et dont nous pouvons encore moins apprécier clairement l'influence sur nos propres affaires, exerce parfois cependant une action incontestable sur notre entière disposition d'esprit, qu'elle transforme en gaieté ou en tristesse; cela ne peut être que le résultat d'une rumination inconsciente. La chose est plus visible encore dans le cas suivant. Je me suis initié aux faits d'une affaire théorique ou pratique : il arrivera souvent, ensuite, sans que j'y aie repensé, qu'au bout de quelques jours le résultat, c'est-à-dire ce que devient la chose, ce qu'il convient de faire, me revienne de lui-même à l'esprit et se présente distinctement à moi, alors que l'opération qui a déclenché ce retour me reste aussi cachée que celle d'une machine à calculer; précisément, cela a été une rumination inconsciente. De même, après avoir écrit quelque chose sur un sujet et m'en être débarrassé, il me vient parfois l'idée, sans y avoir nullement songé, d'y ajouter un supplément. Ainsi, je puis chercher des jours entiers dans ma mémoire un nom qui m'a échappé, puis, au moment où je n'y songe plus, il me revient comme s'il m'avait été soufflé. Oui, nos meilleures pensées, les plus riches et les plus profondes, entrent subitement dans la conscience comme une inspiration et souvent sous la forme d'une sentence importante. Elles sont manifestement le résultat d'une longue méditation inconsciente et d'innombrables aperçus, souvent très lointains, oubliés en détail. [...] On pourrait presque hasarder l'hypothèse physiologique que le penser conscient provient de la surface du cerveau, le penser inconscient de l'intérieur de sa substance médullaire.<sup>255</sup>

Une partie de l'activité intellectuelle est donc, selon Schopenhauer, inconsciente et a une influence sur le conscient. Or cette influence est, en fait, beaucoup plus profonde qu'elle n'en a l'air : elle peut aller, selon lui, jusqu'à l'illusion. L'action volontaire (ou la

---

<sup>254</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §37, p.452. Notons que Nietzsche utilisera une formule presque identique.

<sup>255</sup> *Ibid.*, §40, p.456.

*décision sélective*), explique Schopenhauer, fait toujours suite à un motif (qui est sa cause), et cette action étant consciente, le motif, presque toujours, est identifié par le sujet. Pour autant, cela ne signifie aucunement que le motif identifié soit réellement la cause de l'action. Un individu, par exemple, interviendra au cours d'un débat pour qu'un point ne reste pas dans l'ombre, pour « servir la vérité », alors qu'en vérité il ne cherche qu'à briller ; un autre, homme, rendra service à une femme, croyant que l'entraide et la serviabilité sont des valeurs importantes, alors qu'en fait rien d'autre ne le meut que l'intérêt sexuel. C'est que, selon Schopenhauer, des visées inconscientes, en plusieurs – pour ne pas dire la plupart – des situations de la vie où la conscience est pourtant bien éveillée, sont à l'œuvre et déterminent la conduite, si bien que le motif conscient n'est souvent qu'un motif *apparent*, le motif *réel* étant tout autre :

Si, comme le croient tous les philosophes, l'intellect était l'essence véritable de notre nature, si les résolutions volontaires n'étaient qu'un produit de la connaissance, c'est le motif *apparent* de notre action qui devrait décider de notre valeur morale, de même que nous considérons l'intention comme en étant le seul critérium, sans faire entrer le résultat en ligne de compte. Mais alors la distinction entre le motif apparent et le motif réel serait proprement impossible.<sup>256</sup>

Or qu'il y ait une distinction à faire, voilà qui, selon lui, est extrêmement clair, surtout lorsque entrent en ligne de compte des choses comme l'amour et l'instinct sexuel. Cet instinct, en effet, trompe l'individu plus qu'aucun autre : en faisant apparaître comme un intérêt individuel ce qui n'est que l'intérêt de l'espèce, d'une part, en se montrant sous le faux visage d'une admiration envers autrui, d'une autre. Si, dans l'amour, il est en effet commun d'expliquer son désir par les différents mérites de l'être aimé, rien d'autre n'est à l'œuvre, en fait, que la volonté de se reproduire. Une ruse de la volonté de vivre, voilà, selon Schopenhauer, ce qu'est l'amour :

quand il apparaît à la conscience avec un individu déterminé pour objet, cet instinct sexuel est en soi la volonté de vivre en tant qu'individu nettement déterminé. En ce cas l'instinct sexuel, bien qu'au fond pur besoin subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et donner ainsi le change à la conscience ; car la nature a besoin de ce stratagème pour arriver à ses fins. [...] La procréation de tel enfant déterminé, voilà le but véritable, quoique ignoré des acteurs, de tout roman d'amour : les moyens et la façon d'y atteindre sont chose accessoire.<sup>257</sup>

La procréation elle-même, d'ailleurs, est selon lui souvent comprise de façon illusoire : l'individu aura beau se répéter à satiété qu'*il* veut des enfants, seule sa volonté supérieure et

---

<sup>256</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XIX, p.908.

<sup>257</sup> *Ibid.*, Supplément XLIV, p.1289-1290.

inconsciente est ici à l'œuvre et il n'est, ultimement, que le jouet de son espèce : « la nature ne peut atteindre son but qu'en faisant naître chez l'individu une certaine illusion, à la faveur de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui en réalité n'en est un que pour l'espèce, si bien que c'est pour l'espèce qu'il travaille quand il s'imagine travailler pour lui-même [...] Cette illusion, c'est l'instinct<sup>258</sup> ».

La pensée elle-même, en somme, est selon Schopenhauer un mélange de conscient et d'inconscient, ce dernier étant l'élément déterminant. Les pensées, pour le répéter, se présentent quand *elles* veulent et, dans les motifs censés déterminer la conduite volontaire, elles le font parfois sous une forme entièrement trompeuse et illusoire<sup>259</sup>. Derrière toute conscience, il y a donc un inconscient qui oriente et mène le jeu, qui est réellement l'élément *actif* dans la pensée. C'est d'ailleurs aussi ce qui explique, pour Schopenhauer, qu'une action faite avec une certaine inconscience est presque toujours mieux accomplie et plus certaine qu'une autre faisant suite à un effort conscient de l'intellect, c'est-à-dire où l'intellect se représente d'abord l'acte à accomplir avant que le reste du corps ne tente de le reproduire (ce qui a souvent pour résultat un geste hésitant et maladroit) : c'est aveuglement que les diverses forces de la nature exercent leur action, et c'est les déformer que de leur prescrire d'avance, par le biais d'une représentation, ce qu'elles doivent accomplir. Un acte, selon lui, n'acquiert en général de grâce, d'élégance et même d'efficacité que lorsqu'il devient une sorte d'automatisme du corps, c'est-à-dire lorsqu'une intention de *ce à quoi* il devrait ressembler ne le précède plus. Selon Schopenhauer, en effet :

tout ce qui est primordial dans l'homme comme tel, et par conséquent tout ce qui est authentique, agit *inconsciemment*, comme les forces naturelles. [...] Toutes les qualités vraies et éprouvées du caractère et de l'intellect sont à l'origine inconscientes, et ce n'est que comme telles qu'elles produisent une profonde impression. Tout ce qui est conscient, étant retouché et intentionnel, dégénère donc en affectation, c'est-à-dire en tromperie. Ce que l'homme accomplit inconsciemment ne lui coûte aucun effort, mais aucun effort ne peut y suppléer. C'est là le caractère des conceptions originelles qui constituent le fond et le noyau de toutes les créations véritables. Voilà pourquoi seul ce qui est inné, est authentique et valable; ceux qui veulent accomplir quelque chose, que ce soit dans le commerce, la littérature ou la peinture, doivent *obéir aux règles sans les connaître*.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, Supplément XLIV, p.1293.

<sup>259</sup> *Id.*, *De la volonté dans la nature*, p.133-134 : « si l'acte de Volonté est reconnu de la manière la plus immédiate, le motif ne l'est généralement que de façon très indirecte, et se trouve même fréquemment protégé et voilé intentionnellement contre la connaissance de soi ».

<sup>260</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §340, p.895.

Ainsi, selon Schopenhauer, non seulement la conscience est-elle mue par l'inconscient, mais il n'y a d'authenticité et de valeur que dans l'agir inconscient, « sans effort », l'agir conscient étant toujours « la communication d'une représentation<sup>261</sup> » et donc une simple imitation, une tromperie. Peut-être est-il possible, pour nous, de comprendre cela par l'exemple de l'activité sportive : l'entendement (au sens que lui donne Schopenhauer) est bien sûr, dans ce type d'activité, pleinement actif, la causalité étant ici primordiale, mais aucun athlète de haut niveau ne performe avec toute sa conscience et en usant de sa raison, c'est-à-dire en préméditant ses actes et en délibérant sur la suite des choses. Il « obéit aux règles sans les connaître », car seul ainsi l'agir peut être efficace, valable et sans effort.

Chez Nietzsche, de même, que la conscience soit le symptôme et l'instrument de différents instincts qui la dominent ne signifie aucunement qu'elle ait parfaitement conscience de ce qui se passe sous sa propre activité. C'est même l'inverse qui, selon lui, est vrai : la plus grande partie de ce qui conditionne l'activité intellectuelle lui est totalement inconnue et inconsciente, la conscience étant surtout un effet de surface, le résultat de nombreux processus qui lui échappent si complètement que, dans toute son illusion, elle se prend elle-même pour cause et moteur de ses différentes pensées. Or, autant la « sagesse » du corps<sup>262</sup> – c'est-à-dire l'incroyable efficacité avec laquelle il se maintient, il assimile, rejette, transmet, communique et se développe – reste, pour la conscience, quelque chose qui la dépasse totalement et à laquelle elle a à peine accès, autant sa propre activité, conditionnée par la même « sagesse », lui est occulte :

Toutes les qualités qu'un homme est conscient de posséder – et particulièrement lorsqu'il suppose qu'elles sont également visibles et évidentes par son entourage – se développent suivant de tout autres lois que les qualités qu'il ne connaît pas ou connaît mal, qui échappent par leur finesse même aux yeux du plus fin des observateurs, et savent se dissimuler comme derrière le néant. C'est le cas des minuscules sculptures que portent les écailles des reptiles : ce serait une erreur que de vouloir voir en elles une parure ou une arme – car on ne les voit qu'au microscope, donc avec un œil artificiellement aiguisé comme n'en possèdent pas les animaux semblables *pour* lesquels cela est censé signifier une parure ou une arme ! Nos qualités morales visibles, et notamment celles que nous *croyons* visibles, suivent leur cours, -- et celles qui sont invisibles et portent exactement le même nom, celles qui ne nous servent dans notre rapport à autrui ni de parure, ni d'arme, *suivent aussi leur cours* : un cours tout différent, vraisemblablement, décrivant des lignes, des raffinements et des sculptures qui peut-être pourraient procurer du plaisir à un dieu pourvu d'un microscope divin. Nous avons par exemple notre ardeur au travail, notre ambition, notre sagacité : tout le monde sait pourquoi --, et en outre nous avons vraisemblablement encore *notre* ardeur au travail, *notre* ambition, *notre*

---

<sup>261</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §340, p.895.

<sup>262</sup> Sa « grande raison », comme vu plus haut dans l'extrait cité du *Zarathoustra*.

sagacité ; mais on n'a pas encore découvert le microscope qui permettra d'observer ces écailles de reptiles qui sont les nôtres <sup>263</sup>

Comment nos qualités morales et ce que l'on offre de visible se développent, voilà, selon Nietzsche, ce dont nous n'avons aucunement conscience, ce dont il nous manque un « microscope » suffisamment précis pour en saisir les lois. Ces « lois » de développement nous sont inconscientes et relèvent, selon lui, de l'activité et de la lutte des instincts. Leurs rapports de domination et leurs différents combats, voilà ce qui crée à la fois les qualités morales et l'enchaînement des pensées dont la partie consciente n'est que l'effet de surface, voilà l'essentiel et ce qui échappe largement au radar de la conscience. Alors que l'on se prépare consciemment à agir, la comparaison des pous et des contres pourra avoir été faite avec rigueur et méthode, la visée de l'action et son utilité pourront sembler aussi clairement identifiées que possible, l'essentiel du processus n'en demeure pas moins, selon Nietzsche, parfaitement inconscient, et y interviennent forcément

des mobiles que nous ignorons pour une part et que, pour l'autre, nous connaissons très mal, et que nous ne pouvons *jamais* comparer respectivement à l'avance dans nos calculs. *Il est probable* qu'un combat se livre aussi entre eux, une série de poussées antagonistes, des équilibres et des effondrements de ces différents poids – ce serait là le véritable « combat des mobiles » -- quelque chose d'entièrement invisible et inconscient pour nous. J'ai calculé les conséquences et les résultats et j'ai inséré ainsi *un* mobile très essentiel dans l'ordre de bataille des mobiles, -- mais cet ordre, je le fixe aussi peu que je le perçois : le combat lui-même me reste caché ainsi que la victoire en tant que victoire ; car j'apprends bien ce que finalement je *fais*, -- mais je n'apprends pas quel est le mobile réel qui triomphe en cet acte. *Mais nous sommes bien habitués à ne pas* faire entrer en ligne de compte tous ces processus inconscients et à ne penser la préparation d'un acte que dans la mesure où elle est consciente : ainsi nous *confondons* le combat des mobiles avec la comparaison des conséquences possibles des différentes actions – une des confusions les plus lourdes de conséquences et les plus funestes pour le développement de la morale !<sup>264</sup>

C'est aussi en raison de cela qu'il y a lieu chez Nietzsche, comme chez Schopenhauer, de distinguer dans toute conduite le motif apparent du motif réel. L'on a pris en exemple, plus haut, le cas d'un individu se portant au secours d'un autre : ce n'est pas l'altruisme qui sous-tend sa conduite, mais bien la volonté de puissance. Un instinct, ici, veut s'exprimer : ce peut être l'instinct du troupeau (soit la volonté de se fondre en lui pour pallier ses propres faiblesses, ce qui peut prendre plusieurs formes) ; ce peut être la volonté de s'élever par un acte de bravoure, ou du moins de ne pas être méprisable aux yeux d'autrui en faisant preuve de lâcheté et de faiblesse ; ce peut être tout simplement un certain sens du défi, un

---

<sup>263</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, §8.

<sup>264</sup> *Id.*, *Aurore*, §129.

acte fait purement pour le plaisir de surmonter un danger et de tester sa force et son adresse ; etc. Dans tous les cas, l'on n'agit aucunement, selon Nietzsche, par altruisme et désintéressement, bien que ce puisse être, du point de vue de la conscience de l'acteur, le motif apparent. C'est pourquoi ce dernier n'est pas toujours fiable : l'activité inconsciente qui le conditionne peut être, en réalité, tout autre que ce qui apparaît à la surface, et peut même se *masquer* sous lui si la chose est utile (utile à convaincre ou adoucir d'autres instincts, par exemple). Selon Nietzsche, en effet, alors que l'on se porte au secours d'un autre et que, du point de vue de la conscience, l'on ne pense qu'à lui, « nous ne pensons plus à nous consciemment, certes, mais *inconsciemment nous y pensons fortement*, de même que, lorsque notre pied glisse, nous exécutons sans en avoir conscience les mouvements opposés propres à nous redresser, en y mettant apparemment tout notre bon sens. L'accident d'autrui nous offense et nous convaincrat d'impuissance, peut-être de lâcheté si nous ne lui portions secours<sup>265</sup> ». Il faut donc, ici comme ailleurs, faire preuve de soupçon : il n'y a rien, relativement à l'esprit, de simple. Produit tardif et encore imparfait de l'organisme et conditionné par lui, la conscience n'offre, selon Nietzsche, qu'un point de vue limité sur les différentes activités qui l'animent, notamment l'activité intellectuelle : « durant des périodes extrêmement longues, on a considéré la pensée consciente comme la pensée en général : ce n'est qu'aujourd'hui que nous voyons poindre la vérité, à savoir que la plus grande partie de notre activité intellectuelle se déroule sans que nous en soyons conscients, sans que nous la percevions<sup>266</sup> », soutient-il dans le *Gai savoir*.

Nietzsche reprend donc cette idée de Schopenhauer, tout comme celle, qui lui est intimement liée, qu'aucun acte n'a de perfection s'il est fait consciemment. C'est même, aux yeux de Nietzsche, un signe de dégénérescence que de viser, dans l'action, le plus haut niveau de conscience possible : c'est signe que l'instinct est en déclin, n'est plus sûr de lui-même et a besoin de la conscience pour se rappeler comment faire. Toute action bien exécutée (marcher, par exemple) est inconsciente et se fait par une sorte d'automatisme du corps. Elle est, au mieux, *perçue* par la conscience ; mais que celle-ci tente de diriger l'action, d'anticiper par l'imagination ce qui doit être accompli par le corps, et c'en est fait de la perfection. L'« inconscience est inséparable de toute perfection ; le mathématicien

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, §133.

<sup>266</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §333.

lui-même manie inconsciemment ses combinaisons<sup>267</sup> », et c'est un signe de décadence, selon Nietzsche, que d'avoir en toute situation besoin de la conscience pour agir :

Jadis, on voyait dans la conscience de l'homme, dans l'« esprit », la preuve de sa haute origine, de sa nature divine. Pour *parfaire* l'homme, on lui conseillait d'imiter la tortue, de rétracter ses sens, d'interrompre tout commerce avec le « monde », de se défaire de son « enveloppe mortelle » : alors, il ne resterait plus de lui que l'essentiel, le « pur esprit ». Là aussi, nous sommes mieux inspirés – et l'accession à la conscience, à l'« esprit », nous semble justement être le symptôme d'une certaine imperfection de l'organisme, un essai, un tâtonnement, un coup manqué, une épreuve, qui entraîne une dépense inutile de force nerveuse. Nous nions que l'on puisse faire quoi que ce soit de parfait tant qu'on le fait consciemment.<sup>268</sup>

La morale elle-même, selon Nietzsche, perd de sa perfection lorsqu'elle devient trop consciente. L'honneur, le sacrifice de soi, les bonnes manières, le sens du « devoir », c'est en tant qu'ils agissent de façon *instinctive* qu'ils ont de la valeur, lorsqu'ils « vont de soi » et ne nécessitent l'appui d'aucune raison. « *Fonder* la morale », éprouver le besoin de l'assoir sur une démonstration, voire sentir qu'elle n'a de valeur qu'en tant qu'elle est rationnelle – l'exemple extrême de cela étant la morale kantienne –, voilà le signe certain qu'elle ne domine plus, que l'on commence à douter d'elle et que d'autres instincts menacent de la faire tomber. Toute morale ainsi fondée est, selon Nietzsche, condamnée d'avance, est l'inverse même de ce dont une morale a besoin pour être forte : c'est-à-dire d'être incorporée à titre d'instinct inconscient. Une morale consciente et raisonnée, cela signifie une morale qui doute constamment d'elle-même, qui est forcément hésitante et gauche. Dès la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche insiste sur ce point. Si Socrate est, à ses yeux, un événement sans précédent dans l'histoire et profondément *dangereux*, c'est précisément en raison de cela :

Ce fut Socrate qui prononça la parole la plus incisive à l'égard de la nouvelle et extraordinaire valeur accordée à la connaissance et au jugement. Il était le seul, en effet, qui s'avouât à lui-même *ne rien savoir*; tandis que, se promenant à travers Athènes, en observateur critique, visitant les hommes d'État, les orateurs, les poètes et les artistes célèbres, il rencontrait chez tous la prétention à la sagesse. Il reconnut avec stupéfaction que, même au point de vue de leur activité spéciale, toutes ces célébrités ne possédaient aucune connaissance exacte et certaine, et n'agissaient qu'instinctivement. « N'agissaient qu'instinctivement : » cette parole nous fait toucher du doigt le cœur et la moelle de la tendance socratique. Par ces mots, le socratisme condamne aussi bien l'art existant alors que l'éthique de son temps : de quelque côté qu'il dirige son regard scrutateur, il constate le manque de jugement et la puissance de l'illusion, et il en conclut à l'absurdité, à la condamnation de ce qui l'entoure. Partant de ce point de vue, Socrate crut devoir réformer l'existence : comme précurseur d'une culture, d'un art et d'une morale tout autres, il s'avança seul, la mine hautaine et dédaigneuse, au milieu d'un monde dont

---

<sup>267</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre I, §64 [III-VI 1888 (XV, §430)].

<sup>268</sup> *Id.*, *L'Antéchrist*, §14.

les derniers vestiges sont pour nous l'objet d'une profonde vénération et la source des plus pures jouissances.<sup>269</sup>

Agir instinctivement, « sans savoir » et donc avec une relative inconscience, voilà donc, selon Nietzsche, le mode de toute action sûre d'elle-même et de toute moralité forte. Le savoir de l'agir, l'action consciente, voilà où cesse la perfection. Sur ce point aussi, donc, il y a parenté entre Schopenhauer et Nietzsche : seul l'agir inconscient a de la valeur.

Sur l'idée de l'inconscient et la relation générale de la conscience avec la volonté, Schopenhauer et Nietzsche ont donc, somme toute, des réflexions extrêmement similaires : la conscience, chez l'un comme l'autre, est entièrement au service de la volonté, qui agit, au regard de cette même conscience, à titre d'inconscient, c'est-à-dire de façon voilée, invisible et non sue. Alors que plusieurs voudraient voir en la conscience la preuve la plus certaine de la liberté humaine, nos deux penseurs ne voient en elle qu'un outil au service des activités instinctives et pulsionnelles du corps : dans toute succession de pensées et dans toute décision pratique de la vie courante, c'est la volonté qui s'exprime et qui dirige le tout, volonté qui a des guerres et des visées débordant largement le cadre de la conscience. « Une pensée se présente quand « elle » veut, et non pas que « je » veux<sup>270</sup> », répètera Nietzsche presque mot pour mot à la suite de son maître : les pensées d'un homme, selon chacun de nos deux penseurs, sont reçues par la conscience de façon passive et suivant des processus dont elle n'a pas pleinement connaissance. Le corps mène le bal, et non l'intellect. Ce dernier n'a donc, du point de vue de chacun de nos penseurs, aucune autonomie, aucune « liberté ».

### 4.3 Volonté et liberté

L'intellect n'ayant rien d'autonome et étant au service de la volonté, il va en effet de soi que, tant pour Schopenhauer que pour Nietzsche, il n'a rien de libre. Tout un texte de Schopenhauer, *l'Essai sur le libre arbitre*, vise d'ailleurs à montrer précisément cela : tout le monde phénoménal est régi avec la plus stricte nécessité par la loi de causalité, et les motifs à la base de toute conduite volontaire consciente ne sont qu'une forme particulière de cette loi. Selon lui, en effet, tout motif d'action qui est accompagné de vouloir donne lieu

---

<sup>269</sup> *Id.*, *La naissance de la tragédie*, §13.

<sup>270</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §17.

à une action aussi certainement que le fruit trop lourd tombe de l'arbre ; la conscience, en aucun cas, ne choisit librement de vouloir ou de ne pas vouloir un acte, et dans un cas déterminé, il n'est pas vrai qu'elle aurait pu vouloir autrement qu'elle n'a effectivement voulu. Le motif à partir duquel l'intellect se détermine, autrement dit, n'est pas fondamentalement différent de la simple cause physique, et toute différence entre les deux n'est, selon Schopenhauer, que

la conséquence du degré de *réceptivité* des êtres; plus cette réceptivité est grande, plus l'action peut être facile : il faut que la pierre soit poussée; l'homme obéit au regard. Tous deux cependant sont mus par une raison suffisante, donc avec une égale nécessité. Car la motivation n'est que la causalité passant par la connaissance : c'est l'intellect qui est l'intermédiaire des motifs, parce qu'il est le degré suprême de la réceptivité. Mais la loi de causalité ne perd rien, pour autant, de sa certitude ni de sa rigueur. Le motif est une cause et agit avec la nécessité qu'entraînent toutes les causes.<sup>271</sup>

Malgré la connaissance et la possibilité de choisir entre différents motifs que l'on compare, il n'y a donc, selon Schopenhauer, aucune liberté du vouloir : la « liberté du vouloir, cela veut dire (non pas d'après le verbiage des professeurs de philosophie) qu'*un homme donné pourrait, dans une situation donnée, agir de deux manières différentes*. Mais la parfaite *absurdité* de cette proposition est une vérité aussi certaine et aussi clairement démontrée que peut l'être une vérité qui outrepassse le domaine des mathématiques pures<sup>272</sup> », soutient-il. La connaissance rationnelle et la mémoire supérieure de l'homme lui permettent de mettre en relation divers motifs, de comparer l'intensité du motif présent avec ses expériences passées et ses projets à long terme ; mais cela, à aucun moment, n'implique la liberté : le motif le plus puissant, nécessairement, déterminera la conduite, et en tant que cause, lui-même n'est qu'un changement renvoyant à un autre l'ayant précédé, et ainsi de suite, à l'infini. Partout, selon Schopenhauer, c'est donc la nécessité qui règne, celle-ci étant d'ailleurs intrinsèque au principe de raison suffisante, qui exige, pour le répéter, que chaque chose ait son *pourquoi*, sa raison suffisante, qu'à un principe donné (cause, raison, axiome mathématique) s'ensuive nécessairement la ou les conséquences. C'est aussi pourquoi, selon lui, la liberté n'a de sens qu'en dehors du champ de la représentation, au niveau du réel et de la chose en soi, où le principe de raison – et donc la nécessité – n'a plus aucun sens. Schopenhauer, sur ce point, se réclamera directement de Kant et de sa solution à la troisième antinomie, avec pour différence que la volonté n'étant pas chez lui

---

<sup>271</sup> Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, §20, p.77.

<sup>272</sup> *Ibid.*, §20, p.77-78.

consubstantielle à la raison, elle ne se détermine pas à partir de représentations, ne se choisit pas ni ne se prescrit ses propres règles d'action ; elle est libre, mais en un sens purement négatif : « il n'est pas de principe d'où elle puisse se déduire et qui la détermine ; pour elle pas de nécessité ; elle est *libre*. Telle est la notion de liberté, notion essentiellement négative, réduite qu'elle est à être la négation de la nécessité, la négation du lien de conséquence à principe, tel que l'impose le principe de raison suffisante<sup>273</sup> ».

Chez Nietzsche (qui place parmi les « immortelles doctrines » de son maître celle de « la non-liberté de la volonté<sup>274</sup>»), de même, aucune liberté du vouloir conscient, aucun « libre arbitre », comme en témoignent un bon nombre d'aphorismes consacrés à la question. « La théorie cent fois réfutée du « libre arbitre »<sup>275</sup> », en effet, est selon lui un non-sens : non seulement la conscience ne se choisit pas, mais elle est encore, comme l'on vient de voir, un *instrument* des différents instincts du corps : ce qu'elle veut ne découle jamais de sa propre essence, mais bien d'ailleurs – aussi ses pensées et « volitions » ont-elles une origine non rationnelle, souvent occulte et inaccessible. « L'intellect est l'instrument de nos instincts, rien de plus, il ne devient *jamais libre*. Il s'aiguise dans la lutte des divers instincts et affine par là l'activité de chaque instinct en particulier<sup>276</sup> » ; et lorsque, pour une raison quelconque, il en vient à s'opposer à un ou divers instincts, il ne faut voir là, comme vu dans l'extrait d'*Aurore* cité plus haut, que l'expression d'un *autre* instinct. L'intellect, selon Nietzsche, n'est donc pas libre – bien qu'il ait le *sentiment* de l'être. Le sentiment d'une certaine liberté alors que l'on agit et que l'on pense, selon Nietzsche, est en effet bien réel : c'est son *interprétation* qui est fautive. Le « sentiment de la liberté », selon lui, n'est en fait rien d'autre que le « sentiment de puissance », soit le sentiment de sa propre domination et de son triomphe sur des résistances :

ce qu'on nomme « libre arbitre » est essentiellement notre sentiment de supériorité à l'endroit de celui qui doit obéir. « Je suis libre, « il » doit obéir », cette conviction réside au fond de toute volonté. [...] « Libre arbitre », tel est le mot qui désigne ce complexe état d'euphorie du sujet voulant, qui commande et s'identifie à la fois avec l'exécuteur de l'action, qui goûte au plaisir de triompher des résistances, tout en estimant que c'est sa volonté qui les surmonte<sup>277</sup>.

---

<sup>273</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §55, p.365.

<sup>274</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, §99.

<sup>275</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §18.

<sup>276</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre II, §275 [1880-81 ((XI, 2e partie, §110)].

<sup>277</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §19.

*Je suis libre*, voilà donc qui ne signifie, selon Nietzsche, rien d'autre que *je suis le maître*. Mais seul le sentiment, pour le répéter, est réel, non pas son interprétation : la liberté, conçue comme la faculté qu'aurait le sujet de se déterminer lui-même en dehors de toute nécessité, n'est selon lui qu'une chimère. Sans doute l'un de ses aphorismes les plus explicites à ce sujet est-il un autre aphorisme de *Par-delà bien et mal*, le §21 :

La *causa sui* constitue la plus éclatante contradiction interne que l'on ait jamais forgée jusqu'à ce jour. C'est une sorte d'atteinte à la logique, de monstre. Mais l'extravagante vanité de l'homme n'a pas manqué de s'embrouiller follement dans les filets de ce non-sens. Aspirer au « libre arbitre », dans cette acception métaphysique et superlative qui continue malheureusement à faire des ravages dans la cervelle des gens à moitié instruits, revendiquer pour ses actes une responsabilité entière et ultime, [...] c'est là n'ambitionner rien moins que d'être *causa sui*, et [...] s'empoigner soi-même aux cheveux dans l'espoir de se tirer d'un néant marécageux pour se hisser jusqu'à l'existence.<sup>278</sup>

Revendiquer pour soi le libre arbitre, comme en témoigne ce passage, c'est vouloir rien de moins qu'être la cause de soi-même, c'est-à-dire être une cause qui, en retour, ne serait pas l'effet d'une autre cause : c'est vouloir exister à partir du néant, ce qui est à la fois inconcevable et, soutient Nietzsche, un crime contre la logique. Si l'analyse, à ce niveau, peut sembler parente à celle de Schopenhauer, il est cependant intéressant de constater que la suite de l'aphorisme semble aller directement à son encontre, c'est-à-dire à l'encontre du déterminisme psychologique :

Il importe de ne pas *chosifier* indûment la « cause » et l'« effet », comme le font les naturalistes (et tous les tenants de l'actuel naturalisme philosophique) qui actionnent et sollicitent la cause selon la balourdise mécaniste régnante jusqu'à ce qu'elle produise un « effet ». On ne doit user de la « cause » et de l'« effet » que comme de purs *concepts*, c'est-à-dire de fictions conventionnelles destinées à désigner et à rendre compte des phénomènes mais *non pas* à les expliquer. L'« être en soi » est étranger à toutes « relations causales », à la « nécessité », au « déterminisme psychologique », « l'effet » n'y suit pas la « cause », aucune « loi » ne le régit. [...] Le « serf arbitre » est un mythe : dans la vie réelle on ne rencontre que des volontés *fortes* et des volontés *faibles*. Lorsqu'un penseur pressent d'emblée dans tout « lien causal » et dans tout « déterminisme psychologique » quelque chose qui ressemble à une contrainte, à une nécessité, à une conséquence obligée, à une pression, à une absence de liberté, on peut presque toujours y voir un symptôme de déficience.<sup>279</sup>

La « cause » et l'« effet » rendent compte des phénomènes, mais ils sont des fictions qui n'expliquent rien : l'« être en soi » – l'usage des guillemets, ici, est sans doute très important – est étranger à ce type de relation. La force ou la faiblesse de la volonté, les procès de domination que se livrent entre elles différentes volontés de puissance inégale,

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, §21.

<sup>279</sup> *Ibid.*, §21.

voilà, du moins si nous comprenons bien, ce qui décide des actes conscients d'un sujet, non pas un enchaînement mécanique de causes et d'effets.

La contradiction avec Schopenhauer, ici, n'est peut-être en fait que purement apparente. La conception causale du monde est bien, chez Schopenhauer, la seule possible – la causalité étant, chez lui, la condition de possibilité de toute expérience –, mais conformément à la distinction vue précédemment dans ce mémoire, elle n'a chez lui de valeur qu'idéale : du point de vue du réel et donc de la volonté, il n'y a aucune causalité. Ce qui détermine qu'une pensée devienne un motif d'action entraînant un effet ou non, comme ce qui détermine qu'un évènement quelconque de la nature inanimée entraîne un effet ou non, c'est, à chaque fois, la volonté<sup>280</sup>, qui rend donc possible le passage de la cause à l'effet, qui *est* l'action elle-même en son essence, mais qui est étrangère à ce type de relation. Aucune liberté de la volonté, c'est-à-dire aucune liberté pour le sujet de choisir son vouloir, donc, mais aucune causalité du point de vue de ce vouloir non plus – la volonté ayant, pour le répéter, une liberté *négative* –, seulement du point de vue de l'action objective. La causalité, chez Schopenhauer, exprime donc le *comment* de l'action, la forme générale qu'elle prend nécessairement pour l'intellect, mais ne l'explique aucunement, c'est-à-dire ne rend pas compte de son *pourquoi* – à savoir la volonté, qui se manifeste à l'occasion d'une cause mais n'est pas elle-même causée. La domination d'une Idée supérieure sur des Idées inférieures – et tout acte du corps est bien, pour Schopenhauer, un exercice de domination<sup>281</sup> –, la « force » ou la « faiblesse » de la volonté en ce sens, voilà ce qui, de l'intérieur, se produit dans tout acte volontaire conscient. La contradiction avec Nietzsche, sur ce point, semble donc n'être que superficielle.

Tant pour Schopenhauer que pour Nietzsche, en somme, aucune liberté de la volonté, c'est-à-dire aucune possibilité de choisir si l'on veut ou non et avec quelle

---

<sup>280</sup> Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, « La liberté de la volonté », p.132 : « Cette présupposition, donc, sur laquelle repose en général la nécessité de l'action de toutes les causes, est l'essence intime de chaque chose, que cette essence soit simplement une force naturelle qui se manifeste en elle, ou la force vitale, ou la volonté : chaque être, quel qu'il soit, réagira toujours, à l'occasion de causes qui agissent sur lui, conformément à sa nature particulière ».

<sup>281</sup> *Ibid.*, « La liberté de la volonté », p.79 : « L'affaire de la conscience de soi, c'est la seule volition, avec sa domination absolue sur les membres corporels, lesquels sont au fond visés avec le « ce que je veux ». Ce n'est en effet que l'exercice de cette domination, c'est-à-dire l'acte, qui, même aux yeux de la conscience de soi, authentifie la volition ».

intensité, aucun « libre arbitre ». L'intellect est le jouet des passions et n'a, dans toutes ses décisions apparentes, aucune liberté : il suit son vouloir, mais ne le choisit pas. Sur ce point de la relation entre la conscience et la volonté (de vivre ou de puissance), le jugement de nos deux penseurs semble donc être le même.

Et pourtant, il est encore une autre expérience qui, chez Schopenhauer, vient compliquer les choses : l'expérience esthétique, qui affranchit, selon lui, la conscience non seulement du principe de raison, mais encore du vouloir. À quoi correspond, chez lui, cette expérience ? L'expérience esthétique, selon Schopenhauer, est un type de contemplation permettant une connaissance intuitive des Idées – et donc des forces qui constituent un objet –, mais qui se distingue de la simple connaissance intuitive de l'entendement en ce que la contemplation qui le caractérise, aussi surprenant et contradictoire cela peut-il sembler, échappe complètement au principe de raison suffisante sous toutes ses formes. C'est même cette totale opposition à ces formes qui, selon Schopenhauer, le caractérise : l'art, soutient-il, est une « contemplation des choses, indépendante du principe de raison ; il s'oppose ainsi au mode de connaissance, ci-dessus défini, qui conduit à l'expérience et à la science<sup>282</sup> ». Cela est-il seulement possible ? Il faut sans doute l'avoir vécu pour répondre à l'affirmative, ce qui n'est pas le cas, selon Schopenhauer, de n'importe qui. L'art, en effet, est une contemplation de type supérieur que tous ne connaissent pas, où le sujet n'est plus seulement face à l'objet, occupé à le comprendre, mais plutôt en relation fusionnelle avec lui : l'objet devient son unique réalité, et le reste, y compris sa propre volonté, s'évanouit. La description que donne Schopenhauer de cette expérience, inimitable, mérite ici d'être citée en son entier :

Lorsqu'on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur nature ; lorsqu'en outre on ne permet plus ni à la pensée abstraite, ni aux principes de la raison, d'occuper la conscience, mais qu'au lieu de tout cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition ; lorsqu'on s'y plonge tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on s'abîme dans cet objet, qu'on s'y perd, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive ; lorsqu'enfin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui n'est pas lui et le sujet, de toute relation avec la volonté ; alors, ce qui est ainsi

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, §36, p.239.

connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté ; à ce degré par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps.<sup>283</sup>

Lorsque le sujet s'absorbe complètement dans l'objet au point d'en devenir l'exact reflet, lorsqu'il *s'affranchit* de sa volonté, ce n'est alors plus l'objet singulier qu'il contemple, mais bien l'Idée de cet objet. Que cette expérience, chez Schopenhauer, en soit une de liberté, voilà qui ne fait aucun doute : « dans certains individus, extraordinairement favorisés, la connaissance, c'est-à-dire la partie secondaire de la conscience, arrivée à son maximum de développement, se détache entièrement de la partie voulante ; elle agit librement, à son propre compte, c'est-à-dire sans recevoir l'impulsion de la volonté, et de la sorte devient purement objective, miroir lumineux du monde<sup>284</sup> » ; « l'intelligence plane alors d'un libre essor, détachée de toute volonté<sup>285</sup> », affirme-t-il. N'y a-t-il pas là une difficulté ? L'intellect, il en a suffisamment été question, est d'une part *représentation* objective, c'est-à-dire cerveau, d'autre part, en son essence et en son activité, *volonté* ; or ici, il aurait une activité autonome et affranchie de la volonté, alors que toute activité est par ailleurs interprétée par Schopenhauer comme étant « volonté » en son essence, rien d'autre. Comment concilier ces choses ?

À vrai dire, c'est très difficilement qu'on le ferait. Schopenhauer, dans l'expérience esthétique, met bien le doigt sur quelque chose, à savoir que dans ce type de contemplation, tout ce qui caractérise la volonté de vivre se tait : les besoins de la vie quotidienne, les instincts, les désirs, l'ennui, l'intérêt personnel, tout cela s'éteint pour ne laisser place qu'à l'objet, qui est contemplé en dehors de toute expression du principe de raison et de toute visée théorique. Mais en tant que l'intellect est ici pleinement en activité, de surcroît à un niveau plus grandiose qu'en toute autre situation (ce qui lui vaut, chez Schopenhauer, l'épithète de *génie*<sup>286</sup>), l'on voit difficilement en quoi il échapperait à la volonté. Car selon Schopenhauer lui-même,

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, §34, p.231.

<sup>284</sup> *Ibid.*, Supplément XIX, p.903.

<sup>285</sup> *Ibid.*, Supplément XXIX, p.1090. Voir aussi, plus loin (Supplément XXX, p.1101) : « l'objectivité seule fait l'artiste ; mais elle n'est possible qu'à la condition que l'intellect, détaché de la volonté, sa racine, plane d'un libre essor, sans cesser d'agir avec la plus haute énergie ».

<sup>286</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §67, p.487-489 : « c'est seulement quand cet intellect excède et devient anormal, quand apparaît un *libre surplus*, qu'il prend, lorsqu'il est considérable, le nom de *génie* ».

la condition de cette modification du sujet et de l'objet, ce n'est pas seulement que la faculté connaissante soit délivrée de sa servitude originelle et laissée entièrement à elle-même : il faut aussi qu'elle reste active avec toute son énergie, bien que dépourvue maintenant de l'aiguillon naturel de son activité, l'impulsion de la volonté. Ici gît la difficulté, et en elle la rareté de la chose; car toutes nos pensées et nos actes, notre ouïe et notre vue sont toujours par nature au service direct ou indirect de nos objectifs personnels sans nombre, grands ou petits. C'est la *volonté* qui stimule l'accomplissement de la fonction de la faculté connaissante; faute de cette stimulation, elle se fatigue immédiatement.<sup>287</sup>

Excès, surplus de force ou d'énergie de l'intellect lui permettant de se détacher de la volonté, voilà la seule réponse que donne Schopenhauer à ce problème, comme s'il n'avait pas répété cent fois que de telles notions doivent être comprises à la lumière de la volonté, de surcroît comme des manifestations de celle-ci. Tout cela, relativement à sa propre philosophie, est très difficile à comprendre.<sup>288</sup>

Question de rendre justice à Schopenhauer, l'on peut toutefois, même si elle ne vient pas directement de lui, tenter une autre interprétation de ce phénomène : ce de quoi l'intellect s'affranchit, dans l'expérience esthétique, c'est l'organisme. L'idée supérieure de celui-ci et l'ensemble des Idées subordonnées disparaissent de la conscience et l'intellect n'existe plus que par lui-même, en tant que force ou Idée autonome, unique, isolée et ne songeant à rien d'autre qu'elle-même, telle une force naturelle primitive qu'aucune autre force ne viendrait entraver. Par suite, en tant qu'Idée, elle est encore en son essence volonté, quoique, conformément à la nature particulière de cette Idée, tout entière dirigée vers la contemplation objective. Et si l'expérience esthétique sert encore de *calmant* à la volonté, au sens où celle-ci cesse de tyranniser la conscience de ses exigences insatiables, cela n'est en fait rien d'autre que la volonté qui se calme d'elle-même, c'est-à-dire se repose de sa propre nature. Si cette dernière proposition peut sembler tirée par les cheveux, elle cesse de l'être dès que l'on considère ce que Schopenhauer lui-même affirme être une autre

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, §206, p.749.

<sup>288</sup> Et encore, sur ce point, Schopenhauer ne cesse d'accumuler des formules bizarres, très difficilement conciliables avec le reste de sa pensée. Ici, il affirmera que chez le génie, il « semble entrer en activité un principe étranger à la volonté, c'est-à-dire au moi propre, une sorte de « génie » véritable survenu du dehors » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXXI, p.1105), ce qui revient à attribuer à cette activité de l'intellect une seconde origine, plus occulte encore que ne peut l'être la volonté ; là, que « le caractère non prémédité, non intentionnel, en partie même inconscient et instinctif, que l'on a observé de tout temps dans les œuvres du *génie*, est justement la conséquence du fait que la connaissance artistique première est absolument séparée et indépendante de la volonté, une connaissance affranchie de la volonté, une connaissance sans volonté » (*Paralipomena*, §206, p.750), ce qui est tout bonnement incompréhensible, comme si une conduite *instinctive* et *inconsciente* témoignait d'une quelconque façon que l'on s'est affranchi du vouloir, alors que c'est précisément ainsi que celui-ci, selon Schopenhauer, dirige le mouvement de la conscience!

expérience de liberté : l'ascétisme, c'est-à-dire la négation du vouloir-vivre, le non-vouloir. Parvenu à un haut niveau de conscience, l'intellect peut en effet, selon lui, en venir à reconnaître la nature profonde de la vie et du monde : la volonté de vivre. De là, deux attitudes opposées peuvent surgir : l'*affirmation* de ce vouloir-vivre, ou sa *négation*. L'homme continuera de vouloir ce qu'il a toujours voulu, cette fois-ci en toute conscience, ou, au contraire, il éprouvera du dégoût et de l'aversion envers la vie, et s'efforcera, tels l'ascète chrétien ou les sages hindous et bouddhistes, de la nier en meurtrissant son corps et en luttant contre tous ses instincts. Cette négation du vouloir-vivre, au même titre que l'expérience esthétique, correspond bien à un affranchissement par rapport à lui, à un acte de liberté : « ce que les mystiques chrétiens appellent grâce efficace et régénération correspond à ce qui est pour nous l'unique manifestation immédiate du libre arbitre. [...] Une liberté qui se manifeste ainsi est le plus grand privilège de l'homme<sup>289</sup> », soutient Schopenhauer. Or ici, il utilise un tout autre langage que pour l'expérience esthétique. Si, dans cette dernière, il se contente d'affirmer que c'est l'intellect qui est libre, ici, c'est véritablement la volonté qui a le dégoût de sa propre nature, qui est calmée par ce que l'intellect lui révèle sur elle-même et qui tente de se détruire. La négation de la volonté de vivre (qui vient lorsque la volonté prend conscience d'elle-même), en effet, « consiste en ce que, après cette découverte, la volonté cesse, les apparences individuelles cessant, une fois connues pour telles, d'être des *motifs*, des ressorts capables de la faire vouloir, et laissant la place à la notion complète de l'univers pris dans son essence, et comme miroir de la volonté, notion encore éclairée par le commerce des Idées, notion qui joue le rôle de *calmant* pour la volonté ; grâce à quoi celle-ci, librement, se supprime<sup>290</sup> ». L'idée que la volonté puisse se calmer d'elle-même (et même qu'elle puisse librement se supprimer) n'a donc, au sein de la philosophie de Schopenhauer, rien d'absurde.

Deux interprétations différentes, voire concurrentes, sont donc données par Schopenhauer du phénomène de la liberté : la liberté est une expérience où l'intellect

---

<sup>289</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §70, p.506.

<sup>290</sup> *Ibid.*, §54, p.362. Voir aussi ce passage (§68, p.477-478) : « La connaissance de l'essence des choses en soi est [...] pour la Volonté un calmant. La Volonté alors se détache de la vie ; les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir. [...] Sa volonté se replie ; elle n'affirme plus son essence, représentée dans le miroir du phénomène ; elle la nie. Ce qui met en évidence cette transformation, c'est le passage que l'homme exécute alors, de la vertu à l'*ascétisme*. »

s'affranchit de toute espèce de vouloir tout en conservant une activité autonome, ou elle est encore une activité de la volonté, qui en vient à se reposer de sa propre nature et, consciente de ce qu'elle est, à se retourner contre elle-même. Si ici, pour des raisons de cohérence, l'on a préféré la seconde explication à la première, ce serait toutefois déformer la pensée de Schopenhauer que de ne lui attribuer que celle-là, car aussi bien l'une que l'autre sont présentes en son œuvre.

Nietzsche, lui, niera tout cela en bloc, et son désaccord avec Schopenhauer, sur ce point, sera total. Oui, l'intellect est un instrument, oui, son activité n'est aucunement libre, mais non, il n'y a pas d'exception à cela, que l'on se tourne du côté de l'expérience esthétique ou de l'ascétisme : l'une comme l'autre de ces expériences sont au service de la volonté de puissance. Dans le cas de la contemplation esthétique, c'est même, selon lui, l'instinct que Schopenhauer décrit comme étant le plus fort, comme étant le « foyer » de la volonté, qui s'exprime, à savoir, l'instinct sexuel :

La vue du beau agissait manifestement chez lui [Schopenhauer] comme un attrait qui déclenche la *force prédominante* de sa nature (la force de réflexion et de l'intuition profonde) ; jusqu'au moment où celle-ci explosait et d'un seul coup se rendait maîtresse de la conscience. Voilà qui ne doit absolument pas exclure la possibilité que cette douceur et cette plénitude particulières, propres à l'état esthétique, pourraient tirer leur origine de l'ingrédient de la « sensualité » (comme procède de la même source l'« idéalisme » propre aux jeunes filles nubiles) – si bien qu'ainsi la sensualité ne cesse pas, comme le croyait Schopenhauer, à l'apparition de l'état esthétique, mais ne fait que se transfigurer sans plus apparaître à la conscience comme un attrait sexuel.<sup>291</sup>

C'est par la force de réflexion et de l'intuition, selon ce passage, que l'expérience esthétique décrite par Schopenhauer est possible ; et cette force, loin d'être un détachement de toute forme de volonté – et donc de toute activité instinctive et passionnelle –, peut au contraire être vue comme une autre activité de l'instinct sexuel (ou « sensualité »), comme une transfiguration de celui-ci. Car de l'avis de Nietzsche, c'est bien la volonté – et même l'exacerbation de celle-ci – qui est l'élément essentiel de toute activité artistique, qu'elle soit contemplative ou créatrice :

Pour qu'il y ait art, pour qu'il y ait un acte et une vision artistiques, une condition physiologique préalable est de rigueur : l'ivresse. Il faut que l'ivresse ait commencé par intensifier l'excitabilité de toute la machine : avant cela, nul art n'apparaît. Toutes les espèces d'ivresse, quelle que soit la diversité de ce qui les conditionne, en ont la force : surtout l'ivresse de l'excitation sexuelle, la forme d'ivresse la plus ancienne et la plus originelle. De même l'ivresse qui vient à la suite de tous les grands désirs, de tous les affects forts ; l'ivresse de la

---

<sup>291</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale*, troisième traité, §8.

fête, de la joute, du fait de bravoure, de la victoire, de tout mouvement extrême ; l'ivresse de la cruauté ; l'ivresse de la destruction ; l'ivresse éprouvée sous certaines influences météorologiques, par exemple l'ivresse printanière ; ou sous l'influence des narcotiques ; enfin l'ivresse de la volonté, l'ivresse d'une volonté surchargée et dilatée. – Ce qui est essentiel dans l'ivresse, c'est le sentiment d'intensification de force et de plénitude. À la faveur de ce sentiment, on donne aux choses, on les *force* à recevoir ce qui vient de nous, on les violente, -- on appelle ce processus *idéaliser*. [...] Dans cet état, on enrichit tout à partir de sa propre plénitude : ce que l'on voit, ce que l'on veut, on le voit dilaté, tendu, fort, surchargé de force. L'homme de cet état métamorphose les choses jusqu'à ce qu'elles réfléchissent sa puissance, -- qu'elles soient des reflets de sa perfection. Cette *nécessité* de métamorphoser en parfait est -- l'art.<sup>292</sup>

« Pour qu'il y ait un acte et une vision artistique », affirment ces aphorismes, il faut que le corps soit en état d'ivresse, c'est-à-dire dans un état de grande activité se caractérisant par un « sentiment d'intensification de force et de plénitude » ; l'essentiel étant que, dans cet état, l'homme violente les choses et les métamorphose à l'image de sa puissance. L'on retrouve donc le niveau particulièrement élevé d'énergie qui, chez Schopenhauer, caractérise l'activité artistique, mais cette fois-ci sans référence à l'intellect et à un affranchissement de celui-ci par rapport au vouloir. Bien au contraire, le corps et le vouloir sont omniprésents dans la description que donne Nietzsche de l'état esthétique : l'ivresse est une « condition physiologique » où « l'excitabilité de toute la machine » (de toute évidence, une autre référence au corps) s'intensifie, et qui, outre les causes extérieures qui peuvent aussi la provoquer (narcotiques, influences météorologiques), semble intimement liée à tout ce que nous avons vu, jusqu'à présent, au sujet de la volonté de puissance : il y a une ivresse de l'excitation sexuelle, des grands désirs et des affects forts, de la victoire, de « tout mouvement extrême », de la cruauté, de la destruction, d'une volonté « surchargée et dilatée », etc.<sup>293</sup> « Imposer durement sa propre forme<sup>294</sup> », voilà, pour le rappeler, ce que Nietzsche nomme « vivre » dans *Par-delà bien mal* ; et voilà également ce que semble être le processus d'« idéalisation » – dont l'essentiel consiste à forcer les choses « à recevoir ce qui vient de nous, à les violenter » – décrit ici. Plutôt que d'être un affranchissement et un détachement de toute forme de volonté, l'état esthétique, comme nous le disions, semble plutôt être chez Nietzsche le résultat d'une exacerbation de la volonté : lorsque les forces d'un homme s'intensifient jusqu'à le faire entrer en état d'ivresse, alors il peut créer et voir

<sup>292</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », §8-9.

<sup>293</sup> À l'aphorisme suivant du *Crépuscule des idoles*, Nietzsche ajoute d'ailleurs que dans ce qu'il nomme l'ivresse ou l'état dionysiaque, « c'est l'ensemble du système d'affects qui est excité et intensifié » (*Ibid.*, « Incursions d'un inactuel », §10) ; ce qui montre bien le lien intrinsèque, chez lui, entre l'ivresse, qui conditionne l'activité artistique, et la volonté.

<sup>294</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §259.

en artiste ; non pas se détacher de sa volonté de puissance, mais bien exercer celle-ci à un niveau plus grandiose qu'en situation normale. Schopenhauer et Nietzsche insistent donc tous deux sur le caractère spécialement énergétique de l'expérience esthétique, mais leurs interprétations, relativement au lien que peut avoir cette expérience avec la volonté et le corps en son ensemble, diffèrent du tout au tout.

Le désaccord de Nietzsche avec Schopenhauer, sur cette question, est d'ailleurs explicite : Schopenhauer, soutient-il dans le *Crépuscule des idoles*, « a interprété tour à tour l'art, l'héroïsme, le génie, la beauté, la grande compassion, la connaissance, la volonté de vérité, la tragédie, comme conséquences de la « négation » ou du besoin de négation de la « volonté » – le plus grand faux-monnayage psychologique que connaisse l'histoire, le christianisme mis à part<sup>295</sup> ». Lui-même, au sujet du « génie » – ou plus précisément au sujet de l'« homme supérieur » ou du « grand homme »<sup>296</sup>, Nietzsche étant très peu enclin, sinon entre guillemets, à utiliser la notion de génie, la raison en étant, croyons-nous, que le terme est à ses yeux trop connoté au miraculeux et au surnaturel<sup>297</sup> –, aura des vues

---

<sup>295</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », §21.

<sup>296</sup> À en croire l'aphorisme du *Crépuscule des idoles* nommé « Mon concept du génie » (« Incursions d'un inactuel », §44), il semble en effet que ce soit, chez Nietzsche, des notions équivalentes : il y est d'emblée question de « grands hommes », décrits comme « des explosifs dans lesquels est accumulée une force formidable », et afin d'illustrer cette idée qui est donc à la fois celle du « génie et du « grand homme », Nietzsche se réfère à la figure de Napoléon.

<sup>297</sup> C'est en effet l'un des sens de la sévère critique qu'il lance contre l'idée du « génie » dans *Humain, trop humain* – texte dans lequel, comme il le notera plus tard dans *Ecce Homo*, « le génie » meurt de froid » (*Ecce Homo*, « Humain, trop humain », §1). Les aphorismes 162 à 165 de ce texte, sur l'idée que le génie aurait une sorte de don inné d'origine miraculeuse lui permettant un tout autre regard que le reste des hommes, sont particulièrement acerbes, et il est difficile de ne pas y voir une critique implicite des idées de Schopenhauer à ce sujet. Pour donner quelques passages : « toute activité de l'homme est compliqué à miracle, non pas seulement celle du génie : mais aucune n'est un « miracle ». – D'où vient donc cette croyance qu'il n'y a de génie que chez l'artiste, l'orateur et le philosophe ? qu'eux seuls ont une « intuition » ? (Mot par lequel on leur attribue une sorte de lorgnette merveilleuse avec laquelle ils voient directement dans l'« être » !). [...] En réalité cette appréciation et cette dépréciation ne sont qu'un enfantillage de la raison » (§162) ; « qu'on ne parle pas de dons naturels, de talents innés ! On peut citer des grands hommes de toute catégorie qui furent peu doués. Mais ils *acquirent* la grandeur, devinrent des « génies » (comme on dit) par des qualités dont on n'aime pas à signaler le manque lorsqu'on le sent en soi : ils eurent tous cette robuste conscience artisanale qui commence par apprendre à former parfaitement les parties, avant de se risquer à faire un grand ensemble » (§163) ; « la croyance à la grandeur d'esprits supérieurs, féconds, est, non pas nécessairement, mais fréquemment encore unie à cette superstition, totalement ou à moitié religieuse, que ces esprits seraient d'origine surhumaine et posséderaient certaines facultés merveilleuses au moyen desquelles ils acquerraient leurs connaissances par une tout autre voie que le reste des hommes. On leur attribue volontiers une vue immédiate de l'essence du monde, comme par un trou dans le manteau du phénomène, et l'on croit que, sans la peine et les efforts de la science, grâce à leur merveilleux regard divinatoire, ils pourraient communiquer quelque chose de définitif et de décisif sur l'homme et le monde. [...] Les conséquences en sont à la longue le sentiment de l'irresponsabilité, des privilèges exceptionnels, la persuasion que rien que par son commerce il fait une grâce » (§164).

complètement opposées à celles de son maître. Plusieurs passages de la *Généalogie de la morale*, déjà vus au cours de ce mémoire, sont très clairs à ce propos : dans la création artistique d'un artiste ou d'un fondateur d'État – Nietzsche n'hésite pas à faire le parallèle entre les deux – c'est toujours un instinct qui dirige, toujours la volonté de puissance. Ainsi, selon lui, c'est sous l'action d'un instinct qu'un artiste, pour le bien de son œuvre, reste chaste (« tout artiste connaît bien les effets néfastes de l'activité sexuelle dans les états de grande tension et de préparation ; [...] mais c'est justement leur instinct « maternel » qui dispose brutalement de toutes les autres réserves et suppléments de force, de *vigueur* de la vie animale pour l'avantage de l'œuvre en gestation : la force supérieure *consume* l'inférieure<sup>298</sup> ») ; tout comme c'est sous l'action d'un instinct surpuissant que des hommes, guidés par celui-ci, en viennent à « imposer leur forme » et à créer cette œuvre d'art que l'on nomme « État » :

J'ai utilisé le mot d'« État » : le sens que je lui donne va de soi – une quelconque horde de fauves blonds, une race de conquérants et de maîtres qui, organisée pour la guerre et douée de la force d'organiser, pose ses formidables griffes sur une population qui est peut-être très supérieure en nombre, mais encore informe et errante. [...] Leur œuvre est une création et une imposition instinctives de formes, ils sont les artistes les plus involontaires, les plus inconscients qui soient : -- là où ils apparaissent se dresse bientôt quelque chose de nouveau, une structure de domination bien *vivante*, dans laquelle les parties et les fonctions sont délimitées et rendues interdépendantes, dans laquelle rien ne trouve place qui n'ait d'abord reçu un « sens » eu égard au tout. [...] Au fond c'est bien la même force active œuvrant d'une façon plus grandiose et édifiant des États chez ces artistes et organisateurs de la violence [...], il s'agit bien de cet *instinct de liberté* (pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance).<sup>299</sup>

La force à l'œuvre chez ces artistes inconscients que sont les fondateurs d'États, la force qui les pousse à créer, à organiser et à former, ce n'est pas une force purement intellectuelle qui serait détachée de toute forme de volonté, mais bien, encore une fois, la volonté de puissance. Aucun affranchissement du « génie » ou du « grand homme », donc, de la volonté de puissance : c'est encore elle qui, chez lui, agit. Aussi rare et exceptionnel soit ce type d'homme – car là-dessus, au moins, Nietzsche sera d'accord –, ce n'est pas, contrairement à ce qu'exprime Schopenhauer, par le « silence profond de [sa] volonté<sup>300</sup> » qu'il se distingue, mais bien, d'après Nietzsche, par la surabondance de cette dernière :

L'homme supérieur, [...] l'âme supérieure, [le] devoir supérieur, [...] la souveraineté créatrice, – aujourd'hui le sens aristocratique, la volonté de ne dépendre que de soi, le pouvoir d'être différent, seul et réduit à soi-même font partie de la « grandeur », et le philosophe trahira

---

<sup>298</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, troisième traité, §8.

<sup>299</sup> *Ibid.*, deuxième traité, §17-18.

<sup>300</sup> Schopenhauer, 919.

quelque chose de son propre idéal en postulant que le plus grand sera celui qui saura être le plus solitaire, le plus impénétrable, le plus à l'écart, l'homme par-delà bien et mal, l'homme maître de ses vertus, en qui surabonde l'énergie du vouloir ; il nommera *grandeur* le pouvoir d'unir la totalité à la multiplicité, l'ampleur à la plénitude.<sup>301</sup>

Mais qu'en est-il, chez lui, de cette autre expérience décrite par Schopenhauer, celle de la négation de la volonté, de ces êtres qui prônent le non-vouloir, la *négation* et pratiquent en vue de cela l'ascétisme le plus brutal? Nietzsche, tout au long de son parcours philosophique et particulièrement dans sa *Généalogie de la morale*, prendra très au sérieux ce problème, cette contradiction apparente d'une vie qui se hait elle-même et travaille à sa propre destruction :

Une vie ascétique est une contradiction en soi : c'est un ressentiment sans égal qui règne ici, celui d'un instinct et d'une volonté de pouvoir, qui veut régner en maître, non pas sur un aspect de la vie, mais sur la vie elle-même, sur ses conditions les plus profondes, les plus fortes, les plus fondamentales ; on s'évertue ici à utiliser la force pour tarir les sources de la force, un regard bilieux et haineux se tourne contre l'épanouissement physiologique, en particulier contre ce qui en est l'expression, la beauté, la joie ; tandis que ce qui est dénaturé, taré, tout ce qui est douleur, raté, tout ce qui est laid, privation volontaire, dépossession, mortification, sacrifice, suscite une satisfaction et sera *recherché*. Tout cela est paradoxal à l'extrême : nous sommes en présence d'une ambiguïté, qui se *veut* telle, qui *jouit* d'elle-même dans cette souffrance et devient même d'autant plus sûre d'elle-même et triomphante que sa propre condition, l'aptitude physiologique à vivre, *décline*.<sup>302</sup>

Si, chez Schopenhauer, la question du non-vouloir peut soulever plusieurs difficultés et apories (comment la chose en soi, qui est toujours et éternellement volonté de vivre, peut-elle en venir à *vouloir* mettre fin à toute forme de vie? Comment la volonté de vivre, dont la réalité en soi est hors de la sphère représentative, peut-elle en venir à viser le néant? N'y a-t-il pas là contradiction? La chose en soi est-elle à la fois volonté de vivre et volonté de néant?<sup>303</sup>), il n'y en a, chez Nietzsche, aucune : la volonté de nier la vie, la volonté de néant, de « non-vouloir », est tout entière volonté de puissance, rien d'autre. Elle est selon lui, aussi étrange cela peut-il sembler, au *service* de la vie, une puissance *affirmatrice* de

<sup>301</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §212.

<sup>302</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Troisième traité, §11.

<sup>303</sup> Et que faire de ce passage des *Paralipomena* (§161, p.661-662) : [Le] *vouloir* se produit dans ce monde de la perception intuitive qui, pour cette raison même, est le phénomène de sa propre chose en soi. – Du *non-vouloir*, au contraire, nous ne connaissons d'autre phénomène que celui de son apparition; et uniquement chez l'individu appartenant à l'origine au phénomène du *vouloir*. Ainsi, en tant que l'individu existe, le *non-vouloir* lutte toujours avec le *vouloir*. Si l'individu a fini d'exister et que le *non-vouloir* a triomphé en lui, il s'agit alors d'une pure déclaration du *non-vouloir* (c'est la signification de la canonisation des saints par le pape). De cela, nous pouvons seulement dire que son phénomène ne peut pas être celui du *vouloir*; mais nous ne savons pas s'il n'apparaît pas du tout, c'est-à-dire s'il maintient une existence secondaire pour un intellect qu'il aurait d'abord à produire. »?

celle-ci. La *Généalogie de la morale*, comme nous le disions, est ici un texte phare<sup>304</sup>. Déjà, il faut voir que cet idéal de non-vouloir, que Nietzsche nomme « idéal ascétique », est selon lui *multivoque*, c'est-à-dire change de sens selon celui qui le professe. L'idéal ascétique de l'artiste, du philosophe ou encore du prêtre ne sont pas du tout les mêmes et n'ont pas la même fonction. Chez le philosophe, par exemple, qu'il s'en rende compte ou non, l'idéal ascétique n'est pas, selon Nietzsche, réellement une négation de l'existence, mais bien au contraire un outil au service de *sa* propre existence et de *son* instinct supérieur : l'intellectualité. Se détacher le plus complètement de la tyrannie des sens, voilà qui permet en effet de placer toutes ses forces au service de son esprit et d'affirmer par là sa puissance et sa supériorité ; voilà qui permet, comme il a été vu, de transfigurer la sensualité en spiritualité conquérante et créatrice. Ainsi, par cet idéal, « le philosophe sourit aux conditions optimales d'une spiritualité plus haute et plus audacieuse, -- en cela il ne nie *pas* « l'existence », il affirme au contraire par là *son* existence et *rien* que son existence<sup>305</sup> ». S'attacher aux désirs du corps, aux choses, au monde « matériel », c'est en être esclave, c'est enlever à la spiritualité les ailes de liberté, spiritualité qui, chez ce type d'homme, est tout. Ainsi, il n'y a là aucune vertu, aucune sagesse, mais que volonté de puissance : la spiritualité se soumet toutes ces choses « précisément comme l'instinct *dominant* qui [impose] ses exigences à tous les autres instincts – elle continue de le faire ; et si cela n'était pas, elle ne serait pas dominante. La « vertu » n'a donc rien à faire là-dedans<sup>306</sup> ». Non, là où, selon Nietzsche, l'idéal ascétique devient réellement un problème, c'est chez l'ascète accompli, le prêtre, qu'il soit chrétien, bouddhiste ou brahmane, chez celui qui « traite la vie comme une fausse route qu'on doit finalement prendre à rebours pour remonter jusqu'à son point de départ ; ou bien comme une erreur que l'on réfuterait, que l'on *devrait* réfuter par l'action<sup>307</sup> » –, type d'homme auquel Schopenhauer accordait tout

---

<sup>304</sup> Bien que l'idée se trouve aussi dans des textes antérieurs, notamment *Humain, trop humain* (§140) : « Après avoir découvert, dans beaucoup des actions les plus difficilement explicables, des manifestations de ce plaisir de l'*émotion en soi*, je pourrais aussi reconnaître, dans le mépris de soi qui fait partie des caractères de la sainteté, et de même dans les actions où l'on devient le bourreau de soi-même (par la faim et les flagellations, les dislocations des membres, la simulation de l'égarement), un moyen par lequel ces natures luttent contre la lassitude générale de leur volonté de vivre (de leurs nerfs) : elles ont recours aux moyens d'excitation et de torture les plus douloureux pour se relever, au moins de temps en temps, de cet affaissement et de cet ennui où leur grande indolence d'esprit et cette soumission à une volonté étrangère que nous avons décrite les font si souvent tomber ».

<sup>305</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, Troisième traité, §7.

<sup>306</sup> *Ibid.*, Troisième traité, §8.

<sup>307</sup> *Ibid.*, Troisième traité, §11.

son respect, tout en avouant ne pas y correspondre, sa façon personnelle de se reposer de la volonté étant la contemplation esthétique. Là, les choses deviennent sérieuses : comment la vie, qui est volonté de puissance, peut-elle en venir à vouloir la mort et le néant ? Comment ce paradoxe est-il possible ? Dans la mesure où, le vivant voulant le néant, il *veut* encore, c'est-à-dire aspire et s'efforce d'atteindre un but, et donc *vit* : si « l'idéal ascétique a tant signifié pour l'homme, cela exprime la réalité fondamentale de la volonté humaine, son *horror vacui* ; elle a besoin d'un but, -- et elle préfère encore vouloir le *rien* que ne *pas* vouloir<sup>308</sup> », affirme Nietzsche. Le non-vouloir radical, selon lui, n'existe pas : c'est toujours une *volonté* de non-vouloir qui est à l'œuvre, volonté combative et cherchant à dominer. Le fait de poser le néant comme idéal, de considérer la vie comme une erreur devant être niée, permet à la vie déclinante et malade de vouloir à nouveau, d'avoir un but en vue duquel elle peut lutter. Cela donne un sens à sa souffrance : on lui trouve une explication, un responsable -- la vie elle-même, ou encore l'homme lui-même en tant que « pécheur » -- pouvant être haï et combattu :

L'homme, l'animal le plus vaillant et le plus endurci à la souffrance, ne refuse *pas* en soi la souffrance, il la *veut*, il la recherche même, pourvu qu'on lui en montre le *sens*, un pourquoi de la souffrance. C'est l'absence de sens de la souffrance et *non* celle-ci qui était la malédiction jusqu'ici répandue sur l'humanité, -- *et l'idéal ascétique lui offrait un sens !* [...] L'homme était par là *sauvé*, il avait un *sens*, il cessait désormais d'être une feuille au vent, le jouet du non-sens, de l'« absence de sens », il pouvait désormais *vouloir* quelque chose, -- peu importait d'abord vers quoi, pour quoi et par quoi il voulait : *la volonté elle-même était sauvée.*<sup>309</sup>

L'on comprend par là en quoi l'idéal ascétique, en même temps qu'il combat la vie, la sert malgré tout, l'affirme : c'est l'absence radicale de vouloir qui, réellement, en serait l'envers, non pas la volonté de néant. La volonté de néant, selon Nietzsche, *stimule*, donne une raison de lutter pour la puissance. La vie qui décline et s'épuise au point de ne plus être en mesure de combattre, de résister, de désirer, au point de ne plus être en mesure de *vouloir*, voilà ce qui ne peut être supporté, ce qui mène à un sentiment d'angoisse insoutenable qui a à tout prix besoin d'un remède, peu importe lequel, peu importe qu'il soit destructeur, pourvu que par lui l'on puisse commencer à vouloir à nouveau. L'idéal ascétique est, selon Nietzsche, un tel remède : il est hostile à la vie, il la fait se retourner

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, Troisième traité, §1.

<sup>309</sup> *Ibid.*, Troisième traité, §28.

contre elle-même, il ruine les instincts et le corps, mais par lui, la vie de certains hommes reste possible :

*L'idéal ascétique procède de l'instinct de protection et de sauvegarde d'une vie décadente, qui cherche à se préserver par tous les moyens et lutte pour son existence ; c'est l'indice d'une inhibition partielle et d'une fatigue physiologiques contre lesquelles les instincts les plus profonds de la vie demeurés intacts ne cessent de lutter par des moyens et des inventions nouveaux. L'idéal ascétique est un moyen de ce genre : il va donc tout à l'opposé de ce que croient les zéloteurs de cet idéal, -- la vie lutte en lui et par lui, avec et contre la mort, l'idéal ascétique est une astuce pour la conservation de la vie [...] Le prêtre ascétique est le désir incarné d'un être-autre, d'un être-ailleurs, et ce sous sa forme extrême, il en est proprement la flamme et la passion : mais c'est justement la force de son désir qui l'attache ici ; et c'est ainsi qu'il devient l'instrument qui doit œuvrer à créer des conditions plus favorables pour une existence d'ici-bas et humaine, -- et c'est par cette force qu'il attache à l'existence tout le troupeau des tarés, des aigris, des laissés-pour-compte, des disgraciés, de tous les malheureux par nature, en les précédant d'instinct en bon pasteur. On m'aura compris : ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie, ce négateur, -- il appartient précisément aux très grandes puissances conservatrices et affirmatrices de la vie...<sup>310</sup>*

Chez Nietzsche, il n'y a donc pas, aussi loin que l'on projette son regard, de principe concurrent : tout, de la faiblesse à la force, de l'esclave au maître, de la volonté de néant à la volonté de vivre, est volonté de puissance. L'idéal ascétique a beau afficher une « volonté de néant, une répugnance à la vie, une révolte contre les conditions les plus fondamentales de la vie, mais c'est et cela reste une volonté !... Et [...] l'homme préfère encore vouloir le néant plutôt que de ne pas vouloir du tout<sup>311</sup> », soutient-il. Nietzsche a vu, dans la solution même que Schopenhauer proposait pour se « guérir » de la vie, pour s'affranchir et se libérer d'elle, une autre ruse de la vie.

Schopenhauer et Nietzsche, au sujet de la liberté et du « libre arbitre », ont donc un jugement similaire, mais pas entièrement, car il y a bien, chez Schopenhauer, deux exceptions à l'asservissement de l'intellect, alors qu'il n'y en a, chez Nietzsche, aucune. Un intellect surpuissant qui se plonge dans la contemplation esthétique d'un objet naturel ou d'une œuvre quelconque est bien, selon Schopenhauer, libre, affranchi de la volonté, alors qu'il demeure, chez Nietzsche, tout entier au service des instincts ; la négation du vouloir-vivre, de même, est bien chez Schopenhauer une expérience de liberté – bien qu'il ne semble pas que ce soit, à proprement parler, une libération de l'intellect, mais une libération

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, Troisième traité, §13.

<sup>311</sup> *Ibid.*, Troisième traité, §28.

de la volonté elle-même par rapport à sa propre nature –, alors qu'elle n'est, chez Nietzsche, qu'une autre forme de la volonté de puissance, qu'une façon détournée de la rechercher pour des êtres qui ne peuvent pas faire autrement. Si, sur les relations du sujet conscient avec sa propre volonté, avec le reste de son corps, l'on trouve somme toute maintes similitudes entre Schopenhauer et Nietzsche, il semble toutefois que cette question de la liberté soit un fort point de divergence entre les deux. L'ascète et le génie étant, chez Schopenhauer, des figures de grandeur et de noblesse en raison de leur affranchissement de la volonté, l'on ne s'étonnera d'ailleurs pas que, chez Nietzsche, où la grandeur d'un homme semble intimement liée à la grandeur de son vouloir, le « surhomme » soit présenté comme étant précisément l'*antithèse* de ces figures, bien qu'il ait souvent été compris autrement :

Le mot « *surhomme* » pour désigner un type d'accomplissement supérieur, par opposition à l'« homme moderne », à l'« homme bon », aux chrétiens et autres nihilistes, – un mot qui, dans la bouche de Zarathoustra, le *destructeur* de la morale, est un mot qui donne à réfléchir – ce « surhomme » a presque partout été compris, en toute candeur, dans le sens de ces valeurs mêmes dont le personnage de Zarathoustra incarne l'antithèse : je veux dire comme type « idéaliste » d'une classe supérieures d'hommes, mi-« saint », mi-« génie »... Parmi le cheptel savant, d'autres m'ont, à cause de lui, soupçonné de darwinisme : on y a même reconnu le « culte du héros » que j'ai pourtant si cruellement récusé, et que prône Carlyle, ce grand faussaire malgré lui. Ceux à qui je soufflais à l'oreille qu'ils feraient encore mieux de chercher un César Borgia qu'un Parsifal, ils n'en croyaient pas leurs oreilles!<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> *Id.*, *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §1.



## 5. Nietzsche contre Schopenhauer

Assurément point ne rencontra la vérité celui qui vers elle lança le mot de « vouloir-vivre »; un tel vouloir – n'existe pas! [...] Où se trouve la vie, là seulement se trouve aussi vouloir, non vouloir-vivre cependant, mais – c'est ce que j'enseigne – volonté de puissance!

- Ainsi parlait Zarathoustra, « De la domination de soi »

L'on a déjà souligné, au cours de ce mémoire, plusieurs différences et similitudes entre la volonté de puissance et la volonté de vivre. Or question d'aller jusqu'au bout, l'on peut encore donner la parole à Nietzsche lui-même, qui en a, sur Schopenhauer, très long à dire. Si le principal de ses remarques concerne surtout le pessimisme (ou nihilisme) de ce dernier, son apologie de l'idéal ascétique et de la négation du vouloir-vivre, il aborde tout de même presque tous les principaux sujets desquels Schopenhauer a traité, de l'esthétique au fondement de la morale. Parfois très élogieux (comme en témoigne sa troisième considération inactuelle, *Schopenhauer éducateur*), parfois acerbe au point d'en sembler injuste, Nietzsche reconnaît presque autant de qualités à son maître que de défauts, ce que l'on ne saurait mieux résumer que ne le fait cet aphorisme du *Gai Savoir* :

Qu'est-ce donc que d'ordinaire les disciples de *Schopenhauer* en Allemagne empruntent d'abord à leur maître ? [...] Est-ce son sévère sens des faits, sa disposition à la clarté et à la raison, qui le fait souvent paraître tellement anglais et si peu allemand ? Ou la force de sa conscience morale en matière intellectuelle, qui *soutint* durant sa vie entière une contradiction entre être et vouloir, et le contraignit aussi à se contredire constamment dans ses écrits et presque sur tous les sujets ? Ou bien sa netteté sur les questions relatives à l'Église et au dieu chrétien ? – car sur ce chapitre il fut net comme aucun philosophe allemand ne l'avait été jusqu'alors, de sorte qu'il vécut et mourut « en voltairien ». Ou bien ses immortelles doctrines de l'intellectualité de l'intuition, du caractère *a priori* de la loi de causalité, de la nature instrumentale de l'intellect et de la non-liberté de la volonté ? Non, rien de tout cela n'ensorcelle et n'est ressenti comme ensorcelant : mais les embarras et les échappatoires mystiques de Schopenhauer, dans ces passages où le penseur des faits s'est laissé séduire et corrompre par la pulsion vaniteuse d'être l'homme qui résoudrait l'énigme du monde, la doctrine indémontrable d'une *volonté unique* (« toutes les causes ne sont que les causes occasionnelles de l'apparition de la volonté à tel moment, en tel lieu », « la volonté de vie est présente entière et indivise en tout être, même le plus infime, aussi complète que dans tous ceux qui existèrent jamais, existent et existeront pris dans leur ensemble »), la *négation de l'individu* (« tous les lions sont au fond un lion unique », « la multiplicité des individus est apparence » ; tout comme l'*évolution* n'est également qu'apparence : -- il qualifie l'idée de Lamarck d'« erreur géniale, absurde »), l'enthousiasme au sujet du *génie* (« dans l'intuition esthétique, l'individu n'est plus individu, mais sujet de connaissance pur, sans volonté, sans souffrance, hors du temps » ; « le sujet, en s'absorbant dans l'objet intuitionné est devenu cet objet même »), l'absurdité de la *pitié* et de la rupture du *principium individuationis* qu'elle rend possible, entendue comme source de la moralité, y compris des affirmations telles que : « la mort est proprement le but de l'existence », « on ne peut pas totalement nier *a priori* la possibilité qu'un homme déjà mort puisse exercer un effet magique » : ce sont ces *aberrations* et ces vices du philosophe, et d'autres du même genre, que l'on commence toujours par emprunter et dont on fait un objet de croyance : -- les vices et les aberrations sont toujours plus

faciles à imiter et n'exigent pas un long entraînement.<sup>313</sup>

Le sujet de ce mémoire étant la volonté, c'est surtout à la critique de celle-ci que l'on s'attardera ici, critique dont le passage tout juste cité donne un élément essentiel, à savoir que l'idée d'une volonté une et indivise en tous les êtres est une thèse indémontrable. C'est un aspect de la philosophie de Schopenhauer que, pour les besoins de notre comparaison, nous avons jusqu'à présent gardé dans l'ombre : la volonté de vivre essentielle à chaque être est, selon lui, en dehors de l'espace et du temps, étrangère, donc, à toute pluralité, et par conséquent une et indivise en chaque être.

La volonté, l'on en a déjà amplement parlé, apparaît selon Schopenhauer comme étant le réel sous l'idéal, comme *ce qui est représenté* sous la représentation. Nature intime de tout le monde de la représentation, la volonté, selon lui, n'est rien d'autre que la chose en soi : « la chose en soi de Kant, c'est la Volonté, et ce qui agit dans toutes ces forces fondamentales est identique avec ce que nous connaissons en nous sous forme de Volonté<sup>314</sup> », soutient-il. Si la signification d'une « chose en soi » est d'être une chose dont l'existence et les qualités ne relèvent pas de la représentation et du sujet de la connaissance, seule la volonté, en effet, pourra être une telle chose, car selon Schopenhauer, « le concept de volonté est le seul, parmi tous les concepts possibles, qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même, de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaît lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident<sup>315</sup> ». Que l'on supprime le sujet de la connaissance et toutes les formes de l'intellect, pour le dire ainsi, et rien ne restera, hormis la volonté. Or ce qui demeure alors, dans un monde sans sujet, ce n'est plus du tout la volonté *objective*, c'est-à-dire se donnant temporellement à travers de multiples apparitions, mais bien la volonté *en soi*. Ceci mérite quelques explications. Le sujet de la connaissance ne pouvant saisir que des objets, la volonté elle-même lui apparaît comme un objet, c'est-à-dire selon diverses manifestations temporelles (une passion de colère fait suite à une passion de tristesse, qui elle-même fait suite à un besoin douloureux de se nourrir, qui fait

---

<sup>313</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §99.

<sup>314</sup> Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, p. 135.

<sup>315</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §22, p.154.

suite à divers exercices nécessitant de l'énergie, etc.), bien qu'en elle-même elle ne soit, selon Schopenhauer, aucunement un objet : « je ne connais pas ma volonté dans sa totalité ; je ne la connais pas dans son unité, pas plus que je ne la connais parfaitement dans son essence ; elle ne m'apparaît que dans ses actes isolés, par conséquent dans le temps, qui est la forme phénoménale de mon corps, comme de tout objet ; aussi mon corps est-il la condition de la connaissance de ma volonté<sup>316</sup> ». La volonté n'est donc jamais véritablement connue *en soi*, ce qui, d'après Schopenhauer, serait parfaitement impossible. La connaissance de la volonté reste néanmoins différente de la connaissance intuitive : si, dans la représentation, tout ce qui est connu n'a de valeur qu'idéale, ici, selon Schopenhauer, le sujet touche à la partie de lui-même qui est *réelle*, c'est-à-dire à ce qui n'est pas né des formes de sa connaissance mais plutôt rend possibles ces mêmes formes. La volonté que perçoit le sujet a forcément quelque chose d'idéal, d'objectif, mais cela ne concerne, selon Schopenhauer, que la *forme* que prend celle-ci dans la conscience de soi. Cette forme, c'est le *temps*, forme purement subjective (l'espace, lui, est absent dans la conscience de soi). Pour connaître la forme que peut avoir la volonté en tant que chose en soi, il faut donc, selon Schopenhauer, en quelque sorte dépouiller la volonté de ce qu'elle a encore de subjectif, car c'est seulement ainsi qu'elle peut être comprise. Schopenhauer, pour définir la volonté en tant que chose en soi, aura donc, du point de vue de la forme, une démarche négative : la forme du temps étant une catégorie subjective, il en fera abstraction pour attribuer de façon négative toute une série de caractéristiques à la volonté.

Que reste-t-il de la volonté, du moment que l'on fait abstraction de la forme du temps par laquelle elle arrive à la conscience? Une volonté, disions-nous, qui n'est pas multiple, mais bien *une*, inchangeante, indivise et toujours la même malgré tous les changements du monde représenté. C'est que l'espace et le temps sont, selon Schopenhauer, le *principe d'individuation*, c'est-à-dire le principe par lequel l'individualité est rendue possible et a le moindre sens : le temps permet la différenciation de divers moments se succédant les uns aux autres, l'espace la différenciation de divers lieux, points et corps. Ainsi, « c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est *un* et *semblable* dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la

---

<sup>316</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §18, p.143.

coexistence, soit dans celui de la succession<sup>317</sup> ». En dehors de ces formes, toute différenciation individuelle perd son sens. La volonté, en tant que chose en soi échappant en son essence à ces formes de l'intellect et donc à l'individuation, ne peut par conséquent, selon Schopenhauer, être en elle-même multiple : « en dehors de l'espace et du temps, en dehors du principe d'individuation, c'est-à-dire de toute possibilité de pluralité<sup>318</sup> », elle est forcément *une* et toujours identique à elle-même. Il s'ensuit que ce qui, dans la conscience de soi, se manifeste comme divers actes de volonté isolés, différenciés et séparés dans le temps, doit en son essence être ramené à l'unité, car selon Schopenhauer, ces séparations ne sont dues qu'à la forme subjective du temps. Et de même pour ce qui a été séparé par l'espace, c'est-à-dire le monde de la représentation en son entier : en tant que les divers objets qui le composent représentent diverses forces, ils ne font, en fait, que représenter une seule et même volonté qui en son essence ne connaît aucune division. La volonté, en effet, est selon Schopenhauer

en dehors du temps et de l'espace, en tant que telle et que séparée de son phénomène ; elle ne connaît pas la pluralité, elle est *une* par conséquent ; toutefois elle ne l'est pas à la façon d'un individu ou d'un concept, mais comme une chose à laquelle le principe d'individuation, c'est-à-dire la condition même de toute pluralité possible, est étrangère. La pluralité des choses, dans le temps et l'espace, qui composent à eux deux son objectivité, ne la concerne pas, et, en dépit d'eux, elle reste indivisible. [...] Sa multiplicité dans le temps et dans l'espace n'a aucun sens par rapport à elle, mais uniquement par rapport à la pluralité des individus connaissant dans le temps et dans l'espace, et qui y sont multiples et divers, mais dont la pluralité n'atteint que son phénomène, et non pas elle.<sup>319</sup>

Du moment, donc, que l'on aborde la volonté en tant que chose en soi, toute idée de différenciation, d'individualité ou de pluralité doit être abandonnée, car « la pluralité du semblable n'est possible que par l'espace et le temps, c'est-à-dire par les formes de notre connaissance »; formes qui « se tiennent [...] étroitement et disparaissent l'une avec l'autre, chacune était la condition réciproque de l'autre<sup>320</sup> ». La contradiction entre les deux points de vue (représentation et volonté) atteint ici son paroxysme, l'impossible selon un point de vue devenant, selon Schopenhauer, la seule façon de penser selon l'autre, et vice-versa :

L'objection simple contre le second mode, c'est sans doute sa présupposition qu'un seul et même être peut se trouver en différents endroits au même moment, et cependant tout entier en chacun. Mais bien que du point de vue empirique cela soit la plus palpable des impossibilités, et même une absurdité, cela reste absolument vrai de la chose en soi, car cette impossibilité et cette

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, §23, p.155.

<sup>318</sup> *Ibid.*, §23, p.156.

<sup>319</sup> *Ibid.*, §25, p.173-174.

<sup>320</sup> *Ibid.*, Supplément XXII, p.986.

absurdité reposent uniquement sur les formes phénoménales constituant le *principe d'individuation*. La chose en soi, le vouloir-vivre, existe toute entière et indivise dans chaque être, même le plus minuscule, aussi complètement que dans tous ceux, pris ensemble, qui jamais furent, sont et seront.<sup>321</sup>

Le même raisonnement s'appliquera aux degrés d'objectivation de cette volonté, à savoir les Idées, les forces de la nature : chacune, en elle-même, échappe selon Schopenhauer à l'espace et au temps (et donc au principe d'individuation), est donc *une*, éternelle et inchangeante. Que Schopenhauer ait choisi le terme d'« Idée » en se réclamant de Platon s'explique d'ailleurs entièrement par cela : « Platon s'en sert pour désigner ces types immuables, multipliés par l'espace et par le temps, dont les choses individuelles et périssables ne sont que les innombrables, mais imparfaites images<sup>322</sup> », soutient-il. Des types immuables et éternels dont les phénomènes ne sont que les innombrables copies – l'idée de la pierre, par exemple, représentée un nombre incalculable de fois par les pierres individuelles –, voilà ce que sont, chez Schopenhauer, les Idées. L'on a glissé quelques mots, précédemment, sur le rôle qu'il leur donne dans la causalité : l'expérience du monde externe est celle de représentations se succédant les unes aux autres et étant reliées entre elles par la loi de causalité, causalité que la science explique par la présence de forces naturelles et de propriétés physico-chimiques censées être *ce par quoi* ces changements sont possibles. Et effectivement, les forces naturelles sont bien, selon Schopenhauer, ce par quoi ces changements s'effectuent, comme la volonté au sein de notre propre corps est ce par quoi les différents mouvements de celui-ci s'effectuent. Ces forces, cependant, ne sont aucunement des causes, c'est-à-dire ne sont pas des changements renvoyant à d'autres changements. Si, tenant un objet, on le laisse tomber sur le sol, l'on pourra à juste titre dire que l'objet est tombé *parce que* l'on a cessé de le tenir. Cette cessation, qui est un changement, est la cause de la chute; mais entre cette cause et cet effet, il y a un médium, qui est la force de gravitation. Elle est bien, selon Schopenhauer, ce qui assure la transition de la cause à l'effet, mais elle est elle-même en dehors de cet ordre. L'on ne peut pas dire, dans ce cas particulier, que le fait d'avoir cessé de tenir l'objet ait *causé* ou *produit* la force de gravitation, qui auparavant n'aurait eu aucune existence : il n'a plutôt rien fait d'autre, toujours selon Schopenhauer, que créer le contexte propre à la manifestation de la force, qui

---

<sup>321</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §95, p.588.

<sup>322</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p.612-613.

par ailleurs se manifeste toujours exactement de la même façon. Le changement, autrement dit, cause la *manifestation* de la force, mais non la force elle-même. L'idée même de chercher une cause aux forces naturelles, qui sont *ce par quoi* l'enchaînement causal s'effectue, a d'ailleurs aux yeux de Schopenhauer quelque chose d'absurde :

Il est ridicule de demander quelle est la cause de la pesanteur ou de l'électricité ; ce sont là des forces primitives, dont les manifestations se produisent en vertu de certaines causes, si bien que chacune de ces manifestations a une cause qui, comme telle, est elle-même un phénomène, et qui détermine l'apparition de telle force en tel point de l'espace ou du temps ; mais la force elle-même n'est pas l'effet d'une cause ou la cause d'un effet. [...] L'activité d'une cause, toutes les fois qu'elle se produit, provient d'une force naturelle ; comme telle, elle est sans raison et gît en dehors de la chaîne des causes, et en général en dehors du domaine du principe de raison.<sup>323</sup>

C'est donc, contrairement aux causes et aux effets, bien plutôt l'absence de changement qui caractérise les forces naturelles : en dehors de la chaîne causale, de l'espace et du temps, elles sont toujours identiques à elles-mêmes. La manifestation d'une force naturelle est un changement, mais la force en elle-même n'en est pas un : « cause et effet sont les *changements* conjoints dans le temps et astreints à se succéder nécessairement: les forces naturelles, par contre, par lesquelles toute cause agit, sont soustraites à tout changement et, en ce sens, complètement hors du temps, mais par là même toujours et partout existantes, partout présentes, inépuisables, toujours prêtes à se manifester dès que, guidée par la causalité, l'occasion se présente<sup>324</sup> ». En dehors de l'espace et du temps et toujours les mêmes, les Idées sont donc, selon Schopenhauer, des types immuables ; et autant l'ensemble du monde est-il la manifestation d'une seule volonté une et indivise, autant les nombreux individus représentant une Idée particulière (une *espèce*, par exemple) ne sont que les nombreuses manifestations de cette seule Idée. Les individus d'une seule espèce, pour le dire autrement, ne sont que les représentations de cette espèce, qui est donc, selon Schopenhauer, universelle et partout la même en chaque être qui la représente. Et la volonté étant le réel sous l'idéal, seuls ses degrés d'objectivation, les Idées éternelles et immuables, sont réels, non pas les nombreux individus du monde en tant que représentation, qui n'ont d'existence que dans l'idéalité. C'est pourquoi la reproduction (au nom de laquelle les vivants se livrent incessamment une guerre à mort) n'est, selon Schopenhauer, pas du tout un intérêt individuel, mais bien un intérêt de l'espèce : ce sont les Idées, conformément à leur volonté de vivre, qui veulent une reproduction toujours plus grande d'elles-mêmes

---

<sup>323</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §26, p.175-176.

<sup>324</sup> *Id.*, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, §20, p. 73.

dans la représentation, non pas les individus, qui sont tout entier le jouet de ces Idées et n'ont d'existence que dans l'idéalité. Le puceron individuel, pour prendre un exemple, n'est rien : la production journalière de millions de pucerons, la manifestation sans cesse accrue de cette idée particulière et de toutes les autres, voilà ce qui importe à la volonté et qui est l' « enjeu » véritable de cette lutte universelle :

À considérer les choses objectivement et d'un œil étranger, il semblerait que le seul souci de la nature soit de ne laisser perdre aucune de toutes ses idées (platoniciennes), c'est-à-dire de ses formes permanentes : l'heureuse découverte et la disposition de ses idées (dont la succession des trois règnes animaux antérieurs à la surface de la terre n'a été que le prélude) l'auraient satisfaite à tel point que son unique crainte serait maintenant de voir disparaître quelque'une de ces belles inventions, c'est-à-dire de voir quelque'une de ses formes échapper au temps et à la causalité. Les individus en effet sont passagers, comme l'eau courante ; les idées au contraire sont permanentes, comme les tourbillons de la rivière : elles ne doivent donc s'anéantir que si la source se tarit.<sup>325</sup>

C'est donc avant tout, selon Schopenhauer, la conservation de l'espèce, non des individus, qui pousse ceux-ci à s'entre-dévorer, car tel est le véritable « but » de la volonté : « les intérêts de l'espèce, en tant qu'espèce, c'est-à-dire les rapports sexuels, la procréation et l'entretien de sa progéniture, [ont], aux yeux de l'individu, une importance et un intérêt supérieurs à tout<sup>326</sup> », y compris l'instinct de conservation; ils sont une « sorte de résumé de l'être animal tout entier », le signe certain que l'espèce est le « siège et séjour de son existence véritable<sup>327</sup> ». Elle seule, en l'individu, *veut* : lui n'est que sa représentation et son instrument, et selon Schopenhauer, ce n'est qu'à titre d'illusion, causée par les formes de sa connaissance, qu'il croit avoir une existence propre et distincte de son espèce :

L'individu seul [...] contient la conscience immédiate : de là l'illusion par laquelle il se croit différent de l'espèce, et de là aussi sa crainte de la mort. Par rapport à l'individu, la volonté de vivre se manifeste dans la faim et la crainte de la mort ; par rapport à l'espèce, dans l'instinct sexuel et les soins passionnés pour la progéniture. En conformité de quoi nous voyons la nature, qui est exempte de cette illusion de l'individu, aussi soucieuse de la conservation de l'espèce qu'indifférente à la disparition des individus.<sup>328</sup>

Le conflit perpétuel des différentes formes de la nature, en somme, se fait au nom de l'égoïsme et de la survie individuelle, mais, ultimement, il n'est selon Schopenhauer que le jouet des Idées, car elles seules, en réalité, veulent vivre et se reproduire : « l'idée ou l'espèce, c'est la racine propre, le lieu d'apparition de la volonté de vivre ; c'est aussi le

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, Supplément XXVIII, p.1079.

<sup>326</sup> *Ibid.*, Supplément XLII, p.1260.

<sup>327</sup> *Ibid.*, Supplément XLII, p.1262.

<sup>328</sup> *Ibid.*, Supplément XLI, p.1229.

seul élément dont la durée importe vraiment à la volonté<sup>329</sup> ».

Il en va de même chez l'homme – il ne cherche, dans la sexualité, qu'à reproduire son espèce –, mais il y a, à son niveau, une différence considérable. Du point de vue de l'aspect physique du corps, l'on peut bien penser à une Idée commune pour tous les hommes, mais pas, selon Schopenhauer, du point de vue du *caractère*, où les différences sont parfois énormes. Si l'Idée d'une espèce est une force qui est la même chez tous les individus qui la représentent, chaque homme est, selon lui, un acte unique de volonté : tout homme se ramène à l'unité d'une tendance fondamentale, mais qui n'est pas la même chez tous. Les actes et passions d'un homme se manifestent donc à sa conscience à divers moments du temps, mais en dehors de cette forme ils ne sont que les manifestations d'un seul et même acte de volonté, d'une seule et même Idée, différente pour chaque homme. C'est la différence, qu'à sa manière Schopenhauer reprendra à Kant, entre le caractère empirique et le caractère intelligible :

Nos actes ne sont en aucun cas libres, mais le caractère individuel de chacun d'entre nous doit être regardé comme son acte libre. Chacun est tel parce qu'une fois pour toutes il veut être tel ; car la volonté existe en elle-même en tant qu'elle apparaît dans un individu. Elle constitue la volonté première et fondamentale de l'individu, et elle est indépendante de toute connaissance parce qu'elle la précède. De la connaissance elle obtient simplement les motifs à l'aide desquels elle développe successivement sa vraie nature, se fait connaître ou devient visible. Cependant, étant elle-même hors du temps, elle est immuable tant qu'elle existe.<sup>330</sup>

Ce qui fait qu'une circonstance sera, pour un homme, un motif d'action ou non – la *règle* du vouloir, en quelque sorte –, voilà, selon Schopenhauer, ce qu'est le caractère intelligible : il est un acte unique de volonté dont toute passion et tout acte volontaire ne sont que les manifestations. Qu'un homme se montre doux, jovial et serviable, qu'un autre se montre sadique et cruel, qu'un homme soit timide et réservé alors qu'un autre est agressif et exubérant, ce n'est, à chaque fois, aucunement le fait du hasard : tout cela est le déploiement visible et empirique d'une Idée particulière échappant à toute temporalité et donc à tout changement. L'on peut travailler sur soi autant que l'on voudra, jamais, selon Schopenhauer, l'on ne changera son caractère – c'est d'ailleurs encore lui qui explique qu'un individu veuille changer sa conduite ou non. Le caractère d'un individu, en somme, est empirique, c'est-à-dire peut être connu à travers ses diverses manifestations, mais il trouve,

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, Supplément XLI, p.1227.

<sup>330</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §116, p.592-593.

selon Schopenhauer, sa racine dans un acte métaphysique et intelligible ne connaissant aucun changement et dont il n'est que la représentation. « Le caractère intelligible coïncide donc avec l'idée, ou plus particulièrement avec l'acte de volonté primitif qui *se manifeste dans l'idée*<sup>331</sup> » : il est, pour un homme, son Idée, la différence étant ici que l'Idée de chaque homme lui est particulière alors que chez les animaux elle est commune à tous les individus de l'espèce.

Or de tout cela découle quelque chose qui semble contredire ce qui a été dit, plus haut, au sujet de l'individualité telle que l'entend Schopenhauer : celle-ci *n'est pas* que la conséquence du principe d'individuation : elle relève encore de la chose en soi, ou du moins de ce qui est à mi-chemin entre elle et la représentation, les Idées. Déjà, on le remarque à propos des Idées en général : aucune force naturelle, et Schopenhauer est bien clair à ce sujet, ne peut être ramenée à une autre. Elles doivent, tout comme les concepts, être distinguées les unes des autres, ce qui implique une différenciation et donc une certaine particularité, bien que différente de celle qui découle du principe d'individuation. Que l'on se tourne du côté de l'homme, et la chose devient plus évidente encore : ici, chaque Idée est foncièrement individuelle, autant que chaque homme est un individu. Tout caractère intelligible est un acte unique et donc individuel et différencié de volonté. Il semble donc qu'il faille admettre un second type d'individualité, relevant cette fois-ci de la chose en soi elle-même, chose en soi par ailleurs décrite comme étant unique, étrangère à toute pluralité et partout la même. L'on pourra reprocher à Schopenhauer son inconséquence, mais en fait, lui-même en fait la remarque, bien qu'il ait renoncé à explorer ce qui pouvait en découler : « *l'individualité* ne repose pas seulement sur le *principe d'individuation* et n'apparaît pas seulement à travers [le simple phénomène], mais elle prend racine dans la chose en soi, dans la volonté de l'individu, car le caractère même de celui-ci est individuel. Jusqu'à quelle profondeur pénètrent ses racines, c'est une question à laquelle je n'essaierai pas de répondre<sup>332</sup> ».

« La doctrine indémontrable d'une *volonté unique* ([...] « la volonté de vie est présente entière et indivise en tout être, même le plus infime, aussi complète que dans tous

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, §28, p.205.

<sup>332</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §116, p.592-593.

ceux qui existèrent jamais, existent et existeront pris dans leur ensemble »), la *négation de l'individu* (« tous les lions sont au fond un lion unique », « la multiplicité des individus est apparence » ; tout comme l'*évolution* n'est également qu'apparence) », voilà, selon l'extrait du *Gai savoir* cité plus haut, quelques-unes des thèses que Nietzsche reproche à son maître. C'est très difficilement, cependant, que l'on trouverait en son œuvre une réfutation explicite de ces dernières : Nietzsche, comme en témoigne cet extrait, se contente le plus souvent soit d'en affirmer la fausseté, soit de soutenir le contraire d'elles. Le seul endroit, en fait, où l'on peut voir une tentative de réfutation, se trouve dans des notes non-publiées (que l'on peut trouver dans *L'Herne Nietzsche*) datant de 1867-1868, soit d'une période où sa lecture de Schopenhauer était encore neuve. Bien qu'il ne soit pas possible d'établir que les arguments qui y sont présentés aient été maintenus par la suite, l'on peut, pour le bien de notre comparaison, y jeter un œil.

« Nous sommes contraints de nous inscrire en faux contre les prédicats dont Schopenhauer dote son concept de volonté [, qui] sont entièrement tirés de l'opposition au monde de la représentation ; alors que, entre chose en soi et phénomène, le concept d'opposition n'a aucun sens<sup>333</sup> », soutient Nietzsche dans ces notes. L'on a en effet déjà vu ce qui, selon nous, constitue l'essentiel de la démarche de Schopenhauer sur ce point : la *négation*. La volonté, dans la représentation, se donne sous la forme du temps : elle doit donc, en elle-même, être atemporelle ou éternelle ; l'espace et le temps permettent la différenciation, l'individualité, la pluralité, la division, *donc* la volonté en elle-même est une et indivise ; ils permettent le devenir, le mouvement et le changement en général, *donc* la volonté en elle-même doit être éternellement identique à elle-même. Pour Nietzsche, comme le souligne le passage tout juste cité, cela n'a aucun sens : parler de la volonté en ces termes, c'est, selon lui, utiliser un langage tout entier tiré du monde de la représentation, et donc faire un usage illégitime des catégories qui le structurent :

Ce qui surprend [...] c'est son ton dictatorial qui énonce toute une série de prédicats *négatifs* à propos de cette chose en soi absolument extérieure à la sphère de la connaissance, ce qui, par conséquent, ne s'accorde nullement avec l'affirmation selon laquelle la chose en soi ne saurait relever de la forme la plus générale de la connaissance : être un objet pour un sujet. [...] Plus important est, à nos yeux, le fait que l'ensemble des prédicats de la volonté soit emprunté au monde phénoménal. [...] [Schopenhauer] s'autorise un usage immanent, humain et nullement transcendantal de l'unité de la volonté, de même que, en fin de compte, il n'a recours au registre

---

<sup>333</sup> Nietzsche, *L'Herne Nietzsche*, « Sur Schopenhauer (octobre 1867 – avril 1868) », p.29.

transcendantal que lorsque les lacunes de son système lui apparaissent trop criantes. Il en va donc de l'« unité » comme de la « volonté » : ce sont des prédicats de la chose en soi déduits du monde phénoménal, parmi lesquels ce qui est le cœur véritable, le transcendantal précisément, s'évanouit. Ce qui vaut justement pour les trois prédicats que sont l'unité, l'éternité (c'est-à-dire la non-temporalité) et la liberté (c'est-à-dire la non-causalité), vaut également pour la chose en soi : ils sont tous sans exception indissociablement liés à notre complexion, de sorte qu'il est extrêmement douteux qu'ils puissent avoir le moindre sens hors de la sphère de notre connaissance. Qu'ils doivent cependant être les attributs de la chose en soi, sous prétexte que les attributs contraires dominant au sein du monde phénoménal, cela, ni Kant ni Schopenhauer ne nous le démontreront.<sup>334</sup>

Quand bien même l'on admettrait l'existence d'une chose en soi échappant à toutes les formes de la connaissance, selon notre compréhension de ce passage, il ne s'ensuivrait aucunement que cette chose doive être l'exact contraire de ces formes : le jugement qui permettrait de l'établir, en tout cas, est aux yeux de Nietzsche illégitime. Que l'espace et le temps permettent la multiplicité et le mouvement est une chose ; que l'*en soi* du monde soit étranger à ces formes, qu'il ne puisse y avoir un autre type de multiplicité et de devenir au sein de la nature indépendamment du sujet, c'en est une autre. La prudence serait de dire qu'on ne sait pas ; et cela, Schopenhauer lui-même, à sa façon, le reconnaît : « la chose en soi, que nous connaissons le plus immédiatement dans la volonté, peut avoir en dehors de tout phénomène des conditions, des qualités et des manières d'être qui nous sont absolument inconnaissables, et qui demeurent précisément comme l'essence de la chose en soi<sup>335</sup> », dit-il. Or selon Nietzsche, il en va précisément ainsi des questions de l'« être » et du devenir, du repos et du mouvement, de l'un et du multiple : si tant est que l'*en soi* existe et est inconnaissable, l'on ne peut légitimement trancher sur ces questions en se contentant de postuler l'inverse de ce qui vaut pour la représentation. Que, quittant notre espace et notre temps, notre principe d'individuation, il ne doive forcément subsister que l'un éternel, indivis et inchangeant, en tant que chose en soi ou en tant que degrés d'objectivation éternels de celle-ci (les Idées), voilà une thèse qui ne va pas du tout de soi.

C'est même, de l'avis de Nietzsche, une thèse absurde : sans un devenir *réel*, l'intellect contenant la forme du temps et permettant le monde en tant que représentation soit ne serait jamais apparu, soit aurait dû être de toute éternité. Selon Schopenhauer, en effet, toute l'explication temporelle de ce qui a dû mener, à force d'évolutions, à l'apparition du cerveau – explication qu'il donne lui-même de façon assez riche et intéressante – est une

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, « Sur Schopenhauer (octobre 1867 – avril 1868) », p.30.

<sup>335</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XVIII, p.893-894.

fiction, une illusion de l'intellect qui n'a aucune réalité, car *en soi*, comme le temps est une forme subjective, il n'y a aucun temps, aucun devenir et donc aucune évolution : tout ce qui constitue le fait empirique de l'évolution, en effet, « n'existe que pour elle [la connaissance], n'existe qu'en elle, n'a de réalité que par rapport à elle ; les faits et leurs modifications mêmes n'ont pu se représenter qu'à l'aide de leurs formes propres (temps, espace, causalité), et n'existent donc aussi que relativement pour l'intellect<sup>336</sup> », soutient-il au §85 de ses *Paralipomena*. Or les conséquences de cela et de l'idée que la volonté est en soi éternelle et toujours la même, si l'on y réfléchit, semblent fâcheuses : il faut que l'intellect, qui n'a pas de genèse, ait lui-même été de toute éternité, et donc que le monde comme représentation soit aussi éternel et immuable que le monde comme volonté ; car ce qui est hors du temps, ce qui ne change aucunement et ne devient pas *n'engendre* certainement pas, comme produit tardif, un autre monde : ce deuxième monde soit ne vient jamais à être, soit est de toute éternité. Ainsi, dira Nietzsche,

[Selon Schopenhauer] les processus géologiques terrestres antérieurs à toute vie n'ont jamais été présents pour aucune conscience : ni dans la leur propre, car ils n'en ont jamais eu, ni dans une autre, car il n'y avait personne. Par conséquent [...], ils n'étaient tout simplement pas, car quel sens aurait le fait qu'ils ont eu lieu ? [...] Mais demandons-nous, après ces considérations prudentes, à quelle condition l'apparition de l'intellect a-t-elle été jamais possible. L'existence de l'étape immédiatement antérieure à l'apparition de l'intellect est pourtant tout aussi hypothétique que celle des autres étapes antérieures, c'est-à-dire qu'elle n'a pas eu lieu puisqu'aucune conscience n'était présente. À l'étape suivante, l'intellect doit donc être apparu, autrement dit, d'un monde non existant, c'est tout soudain et immédiatement que doit avoir surgi la fleur de la connaissance. En même temps, il faut que cela ait eu lieu au sein d'une sphère dépourvue de temporalité et d'espace, sans la médiation de la causalité : or ce qui provient d'un monde ainsi démondanisé doit nécessairement, d'après Schopenhauer, être une chose en soi. De deux choses l'une : ou bien l'intellect est un prédicat éternellement corrélatif de la chose en soi, ou bien il ne peut y avoir d'intellect car il n'y a jamais pu y avoir d'intellect. Or, il existe un intellect : [...] la chose en soi schopenhauerienne serait donc à la fois *principium individuationis* et fondement de la nécessité ; en d'autres termes, le monde existant.<sup>337</sup>

Schopenhauer n'a donc pas, aux yeux de Nietzsche, démontré que la volonté était une, indivise, éternelle et toujours la même, car il la décrit ainsi en usant de concepts tout droit tirés de la connaissance (ce qui, au sein de sa philosophie, est illégitime) ; mais encore, s'il s'avérait que la chose en soi était effectivement ainsi, alors le principe d'individuation (le temps, l'espace et la causalité) devrait lui aussi être un attribut éternel de cette chose en soi, si bien que le monde en tant que représentation serait le seul possible, ne pourrait

---

<sup>336</sup> *Id.*, *Paralipomena*, §91, p.521-525.

<sup>337</sup> Nietzsche, *L'Herne Nietzsche*, « Sur Schopenhauer (octobre 1867 – avril 1868) », p.31-32.

« apparaître » ni « disparaître ». Volonté et représentation seraient, par conséquent, consubstantiels et identiques, conception à laquelle Schopenhauer s'oppose vivement.

Voilà pour ce qui est du commentaire explicite de Nietzsche concernant les thèses de Schopenhauer qu'il récuse ; commentaire qui date cependant d'une période extrêmement reculée de son parcours philosophique. Heureusement, ce qui peut permettre de comprendre les objections de Nietzsche ne se limite pas à lui : plusieurs des thèses qu'il a développées beaucoup plus tard et qui se trouvent encore dans ses textes de 1888 permettent aussi de comprendre l'essentiel de son opposition. La plus importante de ces thèses, selon nous, est celle que nous avons annoncée en introduction : la distinction « phénomène » et « chose en soi » (ou *idéal-réel*), tout à fait centrale à la philosophie de Schopenhauer, est totalement niée par Nietzsche. Il n'y a pas, pour lui, de chose en soi, de volonté au-delà ou en-deçà de la manifestation de la volonté, pas plus qu'il n'y a d'« être », de substrat, de « chose », d'identité sous les divers phénomènes et les diverses activités du monde. La réalité telle qu'elle apparaît, autrement dit, est pour Nietzsche la seule et unique réalité.

Selon Nietzsche, en effet, cette opposition schopenhauerienne et kantienne entre la représentation et un *en soi* suppose déjà une croyance fondamentale : la distinction entre le sujet et l'attribut. Toute la pensée de l'homme, d'après lui, repose d'ailleurs précisément sur cette distinction : une qualité est toujours comprise comme étant la qualité de *quelque chose*, un acte comme le signe que *quelque chose* agit. C'est, au fond, le même besoin d'identité, d'unité, de « même » qui a été décrit précédemment : incapable de penser le devenir, la conscience se le rend pensable en y introduisant de l'être et du permanent, et donc en distinguant l'apparence d'un « substrat » de cette apparence (« la feuille », verte et vivace, puis, toujours la même, brune et morte) – là est son présupposé fondamental, sa croyance, sa condition de possibilité ultime. Autant les mathématiques<sup>338</sup> que la logique<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, §19 : « La découverte des lois du nombre s'est faite en se fondant sur l'erreur, déjà régnante à l'origine, qu'il y aurait plusieurs choses identiques (mais en fait il n'y a rien d'identique), au moins qu'il existerait des choses (mais il n'y a point de « choses »). La notion de pluralité suppose qu'il y a *quelque chose* qui se présente à plusieurs reprises : mais c'est là justement que règne déjà l'erreur, là que nous imaginons déjà des êtres, des unités, qui n'ont pas d'existence. – Nos sensations de temps et d'espace sont fausses, car elles mènent, si on les examine avec conséquence, à des contradictions logiques. Dans toutes les affirmations scientifiques, nous comptons inévitablement toujours avec quelques grandeurs fausses ; mais comme ces grandeurs sont du moins *constantes*, par exemple notre sensation de temps et d'espace, les résultats de la science n'en acquièrent pas moins une rigueur et une certitude complètes dans leurs relations mutuelles ; on peut continuer à tabler sur eux – jusqu'à cette fin dernière, où les suppositions fondamentales

ne fonctionnent, selon Nietzsche, qu'à partir de cette « superstition ». Or selon ses propres mots, cette croyance n'est – du moins si l'on dresse une ontologie à partir d'elle où l'« être » est le vrai, le devenir et l'apparence le faux –, qu'une *erreur*. Sans doute son aphorisme le plus complet à ce sujet est-il celui-ci, tiré du *Crépuscule des idoles* :

Autrefois, on tenait la modification, le changement, le devenir pour une preuve d'apparence, pour signe qu'il devait exister quelque chose qui nous induisait en erreur. Aujourd'hui à l'inverse, c'est précisément dans la mesure où le préjugé de la raison nous contraint à poser l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la chose que nous nous voyons en quelque sorte empêtrés dans l'erreur, *nécessités* à l'erreur ; certains que nous sommes, sur la base d'une rigoureuse vérification sur nous-mêmes, *que* c'est ici que se trouve l'erreur. Il n'en va pas autrement en cela qu'avec les mouvements du grand astre : dans leur cas l'erreur a pour avocat permanent notre œil, ici, notre *langage*. De par sa naissance, le langage appartient à l'époque de la forme la plus rudimentaire de la psychologie : nous pénétrons dans un grossier fétichisme lorsque nous prenons conscience des présupposés fondamentaux de la métaphysique du langage, en allemand : de la *raison*. Il voit partout des agents et de l'agir : il croit à la volonté comme cause en général ; il croit au « moi », au moi comme être, au moi comme substance et *projette* la croyance au moi-substance sur toutes les choses – c'est seulement ainsi qu'il *crée* le concept de « chose »... Partout l'être est ajouté par la pensée, *glissé comme soubassement* en tant que cause ; c'est seulement de la conception du « moi » que découle, à titre dérivé, le concept d'« être »... [...] De fait, rien n'a eu jusqu'à présent une force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'être telle que la formulèrent par exemple les Éléates : c'est qu'elle a pour elle chaque mot, qu'elle a pour elle chaque phrase que nous prononçons ! Même les adversaires des Éléates succombèrent encore à la séduction de leur concept d'être : Démocrite entre autres, lorsqu'il inventa son *atome*... La « raison » dans le langage : oh, quelle vieille trompeuse ! J'ai bien peur que nous ne nous débarrassions pas de Dieu parce que nous croyons encore à la grammaire...<sup>340</sup>

Le préjugé de la raison nous contraint à poser l'unité et la chose, nous contraint à l'*erreur*, et celle-ci a pour avocat permanent le langage, où le sujet est, effectivement,

---

erronées, ces fautes constantes, entrent en contradiction avec les résultats, par exemple dans la théorie atomique. Alors nous nous trouvons toujours contraints à admettre une « chose » ou un « substrat » matériel, qui est mis au mouvement, tandis que toute la procédure scientifique a justement poursuivi la tâche de résoudre tout ce qui a l'aspect d'une chose (matière) en mouvements : nous séparons, ici encore, avec notre sensation le moteur et le mû et nous ne sortons pas de ce cercle, parce que la croyance à des choses est incorporée à notre être depuis l'Antiquité ».

<sup>339</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §17 : « Pour ce qui est de la superstition des logiciens, je ne me laisserai jamais de souligner un petit fait que ces esprits superstitieux ne reconnaissent pas volontiers : à savoir qu'une pensée se présente quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est *falsifier* la réalité que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux « je », voilà, pour nous, une simple hypothèse, une assertion, et en tout cas pas une « certitude immédiate ». En définitive, ce « quelque chose pense » affirme déjà trop ; ce « quelque chose » contient déjà une *interprétation* du processus et n'appartient pas au processus lui-même. En cette matière, nous raisonnons d'après la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit, par conséquent... » C'est en se conformant à peu près au même schéma que l'atomisme ancien s'efforça de rattacher à l'énergie qui agit une particule de matière qu'elle tenait pour son siège et son origine, l'atome. Des esprits plus rigoureux nous ont enfin appris à nous passer de ce reliquat de matière, et peut-être un jour les logiciens s'habitueront-ils eux aussi à se passer de ce « quelque chose », auquel s'est réduit le respectable « je » du passé ».

<sup>340</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « La « raison » en philosophie », §5.

toujours distingué de l'attribut. La causalité elle-même, selon ce passage, repose sur ce préjugé ; préjugé qui tire son origine profonde, toujours selon Nietzsche, de la croyance au « moi-substance », qui est projetée sur toutes les choses et est l'origine même du concept de « chose ». C'est donc, du moins si nous comprenons bien, parce nous distinguons nos actes et nos sensations d'un substrat que serait notre « moi », parce que nous les pensons comme divers changements d'états d'une seule et même substance, toujours la même, que, selon Nietzsche, se développe à la fois le langage et la croyance en des « choses » et des « causes ». Parce que le « je » est vu comme la condition de ses actes et de ses pensées, comme la *cause* de ceux-ci, autrement dit, une pareille condition est supposée derrière tous les phénomènes de la nature. Ainsi, soutient Nietzsche dans un autre aphorisme du *Crépuscule des idoles*, « l'homme [...] commença par tirer le concept d'être du concept de moi, il a posé les « choses » comme « étant », à son image, conformément à son concept du moi comme cause<sup>341</sup> » : il s'est considéré lui-même comme un « être » et une « substance », puis il a étendu cette conception à l'ensemble de la nature. Or cela, pour le répéter, est selon lui une erreur de la raison : plutôt que de s'en tenir à la sensation elle-même (ou à la pensée, ou à l'action), elle ajoute, derrière elle, un substrat et fait de celui-ci sa condition, ce qui est inventé de toute pièce de sa part. « C'est *falsifier* la réalité, soutient Nietzsche dans un aphorisme de *Par-delà bien et mal* déjà cité, que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». [...] Ce « quelque chose pense » affirme déjà trop; ce « quelque chose » contient déjà une *interprétation* du processus et n'appartient pas au processus lui-même<sup>342</sup> » : car ce processus, en lui-même, ne témoigne aucunement d'un quelconque substrat qui serait sa condition. L'expérience, en elle-même, est celle d'une pensée qui se présente, non pas celle d'un changement d'état de la substance « Je », qui est, selon Nietzsche, ajoutée par la pensée : « le « sujet », c'est la fiction d'après laquelle beaucoup d'états *semblables*, en nous, seraient l'effet d'un même substrat; mais c'est nous qui avons *créé* « l'identité » de ces états; *le fait*, ce n'est pas leur identité, mais c'est que nous les *ramenons à l'identité*, que nous les *arrangeons*<sup>343</sup> », soutient-il dans un écrit posthume. Qu'une sensation ou qu'une pensée implique nécessairement un substrat, une « chose » qui sent et qui pense, de surcroît un substrat qui est toujours le même et dont les diverses

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, « Les quatre grandes erreurs », §3.

<sup>342</sup> *Id.*, *Par-delà bien et mal*, §17.

<sup>343</sup> *Id.*, *La volonté de puissance*, Livre I, §150 [P.A 1887 (XVI, §485)].

sensations et pensées ne sont que les nombreuses modifications, voilà, en somme, ce qui selon Nietzsche n'est jamais « constaté », ce qui est inventé de toute pièce par l'intellect interprétant.

« La chose elle-même [...], le concept de chose, un pur et simple réflexe de la croyance au moi comme cause... Et même encore votre atome, messieurs les mécanistes et les physiciens, que d'erreur, que de psychologie rudimentaire traîne encore votre atome ! – Pour ne rien dire de la « chose en soi », de l'« *horrendum pudendum* » des métaphysiciens ! L'erreur de l'esprit comme cause confondue avec la réalité !<sup>344</sup> », soutient Nietzsche, encore dans le *Crépuscule des idoles*. Si, en effet, la croyance en des « choses » est, selon lui, une erreur de la raison, doit alors tomber cette autre chose qu'est la « chose en soi », qui repose elle-aussi, d'après Nietzsche, sur la distinction sujet-attribut, soit sur une distinction entre l'apparence et un substrat de cette apparence :

Si l'on a compris que le « sujet » n'est pas une chose qui *agit* mais une simple fiction, il s'ensuit de nombreuses conséquences. Nous n'avons inventé que d'après le type du sujet la notion de chose que nous avons introduite dans le chaos des sensations. Si nous ne croyons plus au sujet *agissant*, du même coup tombe la foi aux choses *agissantes*, à l'action réciproque, à la cause et à l'effet, entre ces phénomènes que nous appelons les choses. Du même coup, naturellement, tombe l'univers des *atomes agissants*, admis seulement dans l'hypothèse que les sujets sont nécessaires. Tombe enfin la « chose en soi » : parce qu'au fond c'est la conception d'un « sujet en soi ». Mais nous avons saisi que le sujet est fictif. L'antinomie de la « chose en soi » et du « phénomène » est insoutenable; du coup tombe aussi la notion de « phénomène ».<sup>345</sup>

Qu'est-ce, en effet, que la chose en soi ? C'est l'idée que l'ensemble du monde serait la représentation d'un substrat, d'une chose qui se phénoménalise de diverses façons tout en restant la même, bref d'une substance servant d'essence au monde fugitif des apparences. Dans cette conception, le monde apparent en suppose un autre, « réel », « vrai », qui au mieux supporte l'apparence, mais n'a rien à voir avec elle en son « être ». Et encore, dans certains cas, l'on ne se contente pas seulement de distinguer la substance de son apparence : l'on dit qu'elle n'est *surtout pas* cette apparence dont l'origine est subjective, que même cette apparence et tout le dispositif de la connaissance sont justement ce qui empêche de la connaître – les formes de la connaissance, la subjectivité, le *point de vue*, voilà ce qui dérange, ce qui nécessairement *déforme* la chose et la rend à jamais inconnaissable. Tout cela n'est, aux yeux de Nietzsche, qu'une amplification de l'erreur précédente : unité et

---

<sup>344</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §3.

<sup>345</sup> *La volonté de puissance.*, Livre I, §159 [P.A 1887 (XVI, §552)].

identité ajoutées par la pensée à l'apparence, la « chose » est ici considérée comme ayant une réalité tout autre que celle de l'apparence, presque comme sa négation – une réalité *en soi*, non relative et non apparente. C'est là non seulement poser une chose, mais poser une chose absolument inconnaissable à laquelle sont retirées toute qualité et toute action. Or selon Nietzsche, « si je supprime par la pensée toutes les relations, toutes les « qualités », toutes les « activités » d'une chose, la chose *disparaît*; car la qualité de chose est une *fiction* introduite par nous, pour des besoins logiques, afin de pouvoir désigner et comprendre (afin de lier en faisceau cette multiplicité de relations, de qualités, d'activités)<sup>346</sup> ». La « chose » est l'identique, le « même » posé par la pensée sous les sensations et les actes, sous l'« apparence » qui seule, en réalité, est donnée à la conscience : poser une chose *en soi*, c'est conserver l'unité en dépit de tous les éléments dont elle n'est que la synthèse fictive (*fictive*, c'est-à-dire créée par la raison pour répondre à ses besoins) ; c'est poser, selon Nietzsche, une pure abstraction vide. Ainsi comprenons-nous ces paroles du *Gai savoir* où, contre le *X* de Kant, Nietzsche fera de l'apparence elle-même la réalité vivante et agissante :

Qu'est-ce pour moi à présent que l'« apparence » ! Certainement pas le contraire d'une quelconque essence, -- que puis-je énoncer d'une quelconque essence sinon les seuls prédicats de son apparence ! Certainement pas un masque mort que l'on pourrait plaquer sur un *X* inconnu, et tout aussi bien lui ôter ! L'apparence, c'est pour moi cela même qui agit et qui vit, qui pousse la dérision de soi-même jusqu'à me faire sentir que tout est ici apparence, feu follet, danse des esprits et rien de plus.<sup>347</sup>

Bref, comme nous le disions plus haut, la réalité apparente est, pour Nietzsche, la seule et unique réalité, la « chose en soi » étant, pour lui, non seulement une erreur, mais encore une « chose [...] fort risible<sup>348</sup> », « peut-être [...] digne d'un rire homérique : [...] elle *paraissait* être tant, même tout, et [...] elle est proprement vide, notamment vide de sens<sup>349</sup> ». Il n'y a donc pas, chez lui, d'opposition entre l'apparence (ou le « phénomène ») et la chose en soi, car il n'y a pas de chose en soi. Ainsi affirmera-t-il, dans le *Crépuscule des idoles*, que « les raisons sur la base desquelles « ce » monde a été qualifié d'apparent fondent tout au contraire sa réalité, -- une *autre* espèce de réalité est absolument indémontrable. [...] Les

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, Livre I, §178 [P.A 1887 (XVI, §558)].

<sup>347</sup> *Id.*, *Le gai savoir*, §54.

<sup>348</sup> *Ibid.*, §335.

<sup>349</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, §16.

caractéristiques que l'on a données à l' « être vrai » des choses sont les caractéristiques du non-être, du *néant*<sup>350</sup> ».

Tout cela, croyons-nous, peut expliquer en quoi les thèses défendues par Nietzsche excluent celles de Schopenhauer. Comment, en effet, ce dernier en arrive-t-il à son concept de volonté en tant que *chose en soi* ? Aucunement, affirme-t-il, de la même façon que Kant y est arrivé, c'est-à-dire par une déduction faisant de la chose en soi la *cause* du monde phénoménal : « Kant a beau s'en cacher par toute espèce de détours : il fonde l'hypothèse de la chose en soi sur le raisonnement suivant où il invoque la loi de causalité : à savoir que l'intuition empirique, ou plus exactement sa source, c'est-à-dire l'impression produite dans les organes de nos sens, doit avoir une cause extérieure<sup>351</sup> », soutient-il dans son œuvre maîtresse. La chose en soi, chez lui, n'est aucunement déduite : il l'a plutôt cernée et expérimentée là même où, pour tout individu, elle se trouve, c'est-à-dire dans la volonté propre et intime à chacun, racine de toute existence : « je n'ai pas atteint subrepticement la chose en soi, je ne l'ai pas déduite en m'appuyant sur des lois qui l'excluent, puisqu'elles en régissent la forme phénoménale ; ce n'est point par des détours, pour tout dire, que j'y suis arrivé ; j'en ai établi immédiatement l'existence, là où elle se trouve immédiatement<sup>352</sup> », affirme-t-il. Néanmoins, nous avons vu, plus haut, une petite lacune à cette explication : la volonté, quand bien même l'on admettrait qu'elle est le *réel* représenté dans la représentation, n'est jamais expérimentée *en soi* dans la conscience de soi : elle se donne sous forme temporelle, et donc en tant qu'objet pour un sujet :

N'oublions pas cependant (pour moi, je me suis toujours attaché à ce point de vue) que cette perception intime que nous avons de notre propre volonté est loin de fournir une connaissance complète et adéquate de la chose en soi. Ce serait le cas, si cette perception était tout à fait immédiate. Or, elle nous arrive à travers toute une série d'intermédiaires. [...] Toutefois, cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps, et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu.<sup>353</sup>

---

<sup>350</sup> *Id.*, *Crépuscule des idoles*, « La « raison » en philosophie », §6.

<sup>351</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p.546.

<sup>352</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p.633.

<sup>353</sup> *Ibid.*, Supplément XVIII, p.892.

La volonté en tant que chose en soi n'est donc pas, chez Schopenhauer, connue au sens fort du terme, ce qui, selon ses propres dires, serait impossible. Il suppose néanmoins qu'elle a une existence en soi, une existence hors du temps et des formes de la connaissance, et de même pour ses degrés d'objectivation, qui sont, eux-aussi, hors du principe d'individuation et par conséquent éternels et immuables. Selon nous, là, du point de vue nietzschéen, est tout le problème. Car accorder à la volonté et aux Idées une existence en soi, c'est bien les distinguer de leurs *manifestations* – temporelles dans la conscience de soi, spatio-temporelles dans le monde extérieur –, et donc distinguer, ce à quoi Nietzsche s'oppose, le sujet de ses attributs (c'est-à-dire de ses actes et de ses apparences). Que Schopenhauer fasse effectivement cette distinction, voilà qui, par des passages comme celui-ci, semble hors de tout doute :

La volonté, comme chose en soi, est absolument différente de son phénomène et indépendante de toutes les formes phénoménales dans lesquelles elle pénètre pour se manifester, et qui, par conséquent, ne concernent que son *objectivité* et lui sont étrangères à elle-même. Même la forme la plus générale de la représentation, celle de l'objet, par opposition avec le sujet, ne l'atteint pas ; encore moins les formes soumises à celle-ci, et dont l'expression générale est le principe de raison, auquel appartiennent l'espace et le temps, et par conséquent la pluralité qui résulte de ces deux formes et qui n'est possible que par elle.<sup>354</sup>

La volonté, soutient ce passage, « est absolument différente de son phénomène », de ses formes et du principe de raison ; et les forces naturelles, selon les extraits que nous avons vus plus haut, se distinguent bien, elles aussi, de leurs manifestations : une force se manifeste tantôt à un endroit, tantôt à un autre, suivant la causalité, mais la force en tant que telle échappe à ces déterminations causales, et elle est à chaque fois toujours la même, identique et éternelle. Sous la manifestation, il y a l'idée que *quelque chose*, toujours la même, se manifeste. Or selon ce que nous avons vu des pensées de Nietzsche à ce sujet, c'est là un préjugé de la raison et une erreur. Que lui-même n'entende pas les choses ainsi, c'est-à-dire que son propre concept de volonté de puissance ne suppose pas une telle distinction entre la volonté et la manifestation de la volonté, voilà ce dont témoignent tous les extraits vus plus haut, mais encore celui-ci, très important, de la *Généalogie de la morale* :

Un quantum de force est tout autant un quantum de pulsion, de volonté, d'action, -- bien mieux, il est tout entier cette pulsion, ce vouloir, cette action mêmes, et seule la séduction du langage (et les erreurs fondamentales de la raison qui se sont sédimentées en lui), qui comprend et

---

<sup>354</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §23, p.155.

mécomprend toute action comme étant conditionnée par un agent, par un « sujet », fait apparaître les choses différemment. Car, tout comme le peuple sépare la foudre de son éclat, et prend ce dernier pour *l'action*, pour l'effet d'un sujet qui s'appelle la foudre, de même la morale du peuple sépare la puissance des manifestations de la puissance, comme s'il y avait derrière le puissant un substrat indifférent qui *serait libre* de manifester la puissance ou de ne pas le faire. Mais un tel substrat n'existe pas ; il n'existe aucun « être » derrière l'agir, le faire, le devenir ; l'« agent » est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout. Au fond, le peuple dédouble l'agir lorsqu'il fait briller l'éclair : c'est un faire-agir. Il pose le même événement d'abord comme la cause puis derechef comme l'effet de celle-ci.<sup>355</sup>

Séparer la volonté des manifestations de la volonté (ou la puissance des manifestations de la puissance, ce qui revient au même, tout cela ne faisant qu'un), c'est séparer l'agent (l'« être », le sujet, le substrat) de son agir, alors que seul l'agir, selon Nietzsche, est réel (l'« agir est tout »), l'agent étant ajouté de toute pièce par l'imagination. Selon cette conception, Schopenhauer, en ne se contentant pas d'admettre les diverses manifestations temporelles de volonté, mais encore un *en soi* atemporel de ces manifestations (à travers la volonté comme chose en soi, à travers la théorie des Idées et à travers, pour ce qui est de l'homme, le caractère intelligible), serait tombé dans la même erreur : il suppose un « être », une « chose » sous l'agir, et donc distingue la manifestation d'un substrat de cette manifestation ; substrat qui n'appartient cependant pas au processus, mais lui est, selon Nietzsche, ajouté. Voilà pourquoi, selon nous, il s'oppose à la thèse schopenhauerienne d'une volonté *une* et indivise : elle suppose que la volonté se distingue des phénomènes de la volonté, qu'elle peut avoir une existence sans eux ou, du moins, qu'elle leur sert de substrat et demeure la même sous leur devenir ; alors que, d'après Nietzsche, cette « unité » des diverses manifestations de volonté est une pure invention de la raison.

---

<sup>355</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Premier traité, §13.

## Conclusion

Nous avons tenté, tout au long de ce mémoire, de comparer la volonté de vivre schopenhauerienne à la volonté de puissance nietzschéenne, question de cerner le rapport entre les deux, leurs ressemblances et leurs différences. Ce rapport, nous espérons avoir réussi à montrer qu'il est tout sauf simple et qu'il change selon les perspectives. D'une façon générale, il semble que plus l'on éloigne son regard de la notion de « volonté » en tant que telle pour plutôt se concentrer sur ce qu'elle désigne (le corps et ses appétits) et sur son activité (dans la guerre et dans ses relations avec l'intellect), plus les deux concepts se ressemblent, alors qu'au contraire, plus l'on se rapproche d'elle, plus les différences entre eux sont fortes et apparentes (sur la question du désir et du manque, sur l'interprétation du plaisir et de la douleur, sur ce que vise essentiellement toute volonté, etc.). Schopenhauer et Nietzsche entendent tous deux, par *volonté*, la réalité instinctive et passionnelle du corps, réalité qu'ils conçoivent comme étant belliqueuse en son principe, comme s'organisant selon des rapports hiérarchiques de domination et comme ayant la prépondérance sur l'intellect (qui est son instrument) ; mais en même temps, ils ne l'interprètent pas du tout de la même manière : Schopenhauer la lie essentiellement à la souffrance, au désir et au manque et soutient qu'elle vise essentiellement à se maintenir et à se reproduire; Nietzsche la pense plutôt comme étant liée à la vigueur et à la plénitude joyeuse visant la dépense, la conquête, la domination et l'expansion d'elle-même, la souffrance et le sentiment du manque étant selon lui des signes de déclin de la volonté. Quoi qu'il en soit, le problème du rapport entre ces deux concepts est très loin de se limiter à la question, très importante, de la chose en soi : Schopenhauer et Nietzsche ont des positions contraires à son sujet – la volonté n'a donc pas, chez eux, le même statut « ontologique », pour ainsi dire –, mais ce que chacun soutient par ailleurs au sujet de la volonté est suffisamment vaste et complexe pour être examiné indépendamment de cette question. Notre travail, croyons-nous, a su montrer cela : pour les besoins de notre comparaison et aussi un peu par ruse, nous avons choisi de garder le problème de la chose en soi pour la dernière section de notre mémoire, et pourtant le dialogue entre nos deux penseurs n'a cessé d'être riche. Il y a donc un grand désaccord entre eux à ce sujet (et sur plusieurs autres encore), mais la volonté de vivre et la volonté de puissance ont suffisamment de points de convergence pour que leur

comparaison ne soit pas limitée à lui. Sur certains de ces points, nous avons d'ailleurs vu que les deux concepts présentaient un visage presque identique ; à un tel niveau, en fait, qu'il est selon nous tout à fait juste de parler, au sujet de la volonté, d'une profonde influence de Schopenhauer sur Nietzsche, et ce malgré toutes les réserves et toutes les différences entre les deux. Autant il serait faux, d'après nous, d'affirmer que la volonté de vivre et la volonté de puissance sont des concepts identiques – ce que personne, au mieux de notre connaissance, n'a encore soutenu –, autant ce l'est que d'affirmer, comme Heidegger, que « ce que Nietzsche lui-même entend par volonté est quelque chose de foncièrement différent » de la conception qu'en défend Schopenhauer.

Or à ce sujet, il faut, comme nous l'avons annoncé en introduction, porter le blâme à Nietzsche lui-même, qui a tout fait pour séparer sa pensée de celle de Schopenhauer et qui n'a pas du tout, croyons-nous, rendu justice à son maître. Sur tout ce que nous avons déjà soutenu et cité au cours de ce mémoire, et notamment à la dernière section, nous n'avons rien à ajouter : indépendamment de la justesse ou non des critiques que Nietzsche adresse à Schopenhauer, nous les trouvons légitimes, c'est-à-dire sérieuses et sans erreurs majeures d'interprétation. Lorsque Nietzsche annonce, dans son *Zarathoustra*, que le vouloir-vivre n'existe pas, la vie étant volonté de puissance, cela ne pose pas trop problème : les deux concepts ont selon nous plusieurs similitudes, mais l'on peut, à la lumière des éléments que nous avons vus au cours de notre travail, comprendre ce qui pousse Nietzsche à soutenir cela (la volonté, selon lui, n'est pas essentiellement désir, elle ne vise pas la « vie » et elle n'est pas une chose en soi : le vouloir-vivre que décrit Schopenhauer n'existe pas). Or sa critique de Schopenhauer ne s'arrête pas là, et l'on trouve, dans certains aphorismes, des éléments qui laissent entendre une tout autre interprétation. Nous avons vu ce à quoi, chez Nietzsche, la notion de volonté faisait référence, mais aussi ce qu'il ne fallait pas entendre par elle : le vouloir conscient, la volonté comme faculté d'un sujet. Cette volonté, selon Nietzsche, n'existe pas, n'est qu'un feu-follet. Or c'est précisément cela que, selon lui, la plupart de ses prédécesseurs ont entendu par le mot de « volonté » ; et il semble bien qu'à ses yeux, Schopenhauer soit du nombre :

Tout homme qui ne pense pas est d'avis que la volonté est la seule chose qui exerce une action ; vouloir serait quelque chose de simple, du donné, du non-déductible, du compréhensible en soi par excellence. Il est convaincu lorsqu'il fait quelque chose, par exemple lorsqu'il porte un coup, que c'est *lui* qui frappe, et qu'il a frappé parce qu'il *voulait* frapper. Il ne remarque

absolument rien qui fasse problème en cela ; au contraire, le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la cause et l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur relation. Du mécanisme de ce qui se passe et du subtil travail aux cent facettes qui doit être accompli pour que se produise le coup, ainsi que de l'incapacité de la volonté en soi à effectuer fût-ce la plus infime partie de ce travail, il ne sait rien. La volonté est pour lui une force qui s'exerce de manière magique : la croyance à la volonté entendue comme la cause d'effets est la croyance à des forces qui s'exercent de manière magique. [...] Schopenhauer, en admettant que tout ce qui existe n'est que quelque chose qui veut, a intronisé une mythologie qui remonte à la nuit des temps ; il semble n'avoir jamais tenté une analyse de la volonté parce qu'il *croyait* à la simplicité et à l'immédiateté de tout vouloir, comme tout un chacun : -- alors que le vouloir n'est qu'un mécanisme qui fonctionne si bien qu'il échappe presque à l'œil qui l'observe. Contre lui, je pose ces propositions : d'abord, pour qu'apparaisse de la volonté, une représentation de plaisir et de déplaisir est nécessaire. En second lieu, qu'une excitation violente soit ressentie comme plaisir ou comme déplaisir, c'est l'affaire de l'intellect *interprétant*, lequel du reste effectue ce travail la plupart du temps de manière pour nous inconsciente ; et une seule et même excitation *peut* être interprétée comme plaisir et comme déplaisir. En troisième lieu : il n'y a de plaisir, de déplaisir, et de volonté que chez les êtres intellectuels ; l'immense majorité des organismes ne possède rien de tel.<sup>356</sup>

La volonté comme une sorte de force magique qui donne à l'homme l'illusion qu'*il* exerce des effets et qui n'existe, en définitive, que chez les êtres intellectuels (car « l'immense majorité des organismes ne possède rien de tel ») : il semble assez clair qu'il est ici question du vouloir conscient et intellectuel entendu comme une sorte de faculté du sujet<sup>357</sup>, et c'est bien à Schopenhauer que Nietzsche s'attaque en critiquant cette conception. Si cette critique à l'endroit de son maître était fondée, elle rendrait sans doute caduque tout notre travail. Car si effectivement Schopenhauer n'avait pas entendu, par *volonté*, le corps en tant que somme d'appétits, d'instincts et de passions, mais bien la volonté consciente et délibérative, il va sans dire que la volonté de vivre et la volonté de puissance auraient très peu à voir l'une avec l'autre. Or, que la volonté de vivre puisse être réduite au vouloir conscient, ou encore que ce soit ce dernier qui ait servi de principe et de fil directeur à la philosophie de Schopenhauer – ce que semble impliquer de façon évidente la critique de Nietzsche –, voilà des thèses qui peuvent difficilement être soutenues, surtout après une lecture de *La volonté dans la nature*, où le propos central de Schopenhauer, et qu'il répète à satiété tout au long du texte, est justement que pour bien comprendre ce qu'il entend par la notion de « volonté », il faut à tout prix la séparer complètement de la connaissance et la bien distinguer du vouloir conscient (qu'il nomme, dans ce texte, « décision sélective »).

---

<sup>356</sup> *Id.*, *Gai savoir*, §127.

<sup>357</sup> Un aphorisme du *Crépuscule des idoles* où la volonté est présentée comme étant une erreur en parle d'ailleurs précisément avec les mêmes termes : « Au commencement se trouve la grande erreur fatale, à savoir que la volonté est quelque chose qui *exerce des effets*, -- que la volonté est une *faculté*... Nous savons aujourd'hui qu'elle n'est qu'un mot » (*Id.*, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §5).

C'est, comme nous l'avons vu, l'énergie sentie au moment de tout acte, volontaire ou involontaire, conscient ou inconscient, qui sert de pilier à toute la philosophie schopenhauerienne, c'est-à-dire les différentes passions et émotions du corps, ses instincts et ses appétits : c'est pourquoi Schopenhauer soutient que les divers organes du corps ne sont que les représentations de ses appétits, et c'est pourquoi il décrit la volonté de vivre comme étant un instinct aveugle et non connaissant de conservation et de reproduction. C'est donc exactement la même réalité phénoménale dont Nietzsche se réclame au §36 de *Par-delà bien et mal* qui sert de fondement aux analyses de Schopenhauer, non pas la volonté consciente et rationnelle, la « décision sélective » procédant de l'intellect, qui n'est surtout, chez lui, qu'un cas d'espèce, et encore un cas où l'essentiel demeure caché, la conscience n'étant selon lui qu'un outil au service de la volonté globale et en majeure partie inconsciente du corps.

Cette mésinterprétation de la philosophie de Schopenhauer pose problème. Nietzsche, contrairement à d'autres philosophes, peut très difficilement être soupçonné de l'avoir mal lu et compris. Non seulement *Le monde comme volonté et comme représentation* a-t-il eu une profonde influence sur lui lors de ses premiers travaux philosophiques, mais le §99 du même *Gai savoir*, malgré ses attaques, offre un portrait assez fidèle de la philosophie de Schopenhauer et qui témoigne d'une lecture attentive. Comment, alors, Nietzsche a-t-il pu se tromper précisément sur ce point, qui est pourtant majeur ? Comment a-t-il pu passer à côté du fait que, plutôt que de parler d'une quelconque faculté du sujet ou de l'intellect, Schopenhauer avait justement tenté, tout comme lui, de « comprendre [...] le monde matériel » à partir de notre « monde d'appétits et de passions » ? Car sur ce point, nous l'avons amplement vu, Schopenhauer et Nietzsche se rejoignent : Schopenhauer, de la réalité des instincts et des passions du corps propre, passe à un second plan, celui de la chose en soi, alors que Nietzsche en reste plutôt à la réalité instinctive sans passer à un autre niveau (la chose en soi étant selon lui une erreur), mais ils ont bien, malgré cette divergence, le même point de départ.

Peut-être l'explication se trouve-t-elle au niveau de la philosophie morale de Schopenhauer, à laquelle Nietzsche semble s'être particulièrement intéressé. Que l'unité, l'éternité et la liberté « doivent [...] être les attributs de la chose en soi, [...] cela, ni Kant ni

Schopenhauer ne nous le démontreront<sup>358</sup> », affirmait-il dans ses notes de 1867-68. Au sujet de la liberté de la chose en soi, cet amalgame entre Schopenhauer et Kant est particulièrement intéressant. Schopenhauer, à plusieurs endroits de son œuvre, décrit la solution à la troisième antinomie comme étant, avec l'Esthétique transcendantale, le plus grand mérite de Kant et ce qui lie sa philosophie à la sienne. Les phénomènes sont régis avec la plus stricte nécessité par la loi de causalité, mais la chose en soi, qui est volonté, est totalement libre; et si l'homme a une conduite et un caractère déterminés de part en part, il n'en demeure pas moins, en sa racine, un acte de volonté libre, inconditionné et même individuel (le « caractère intelligible » de chaque homme lui étant individuel) : voilà, en somme, ce que tire Schopenhauer des œuvres de Kant sur ce point précis. Or si Kant accorde un sens *négatif* et un sens *positif* à cette liberté intelligible, où elle devient la liberté d'une raison autonome qui prescrit sa législation morale à la volonté – qui librement *choisit* ou non de s'imposer cette législation –<sup>359</sup>, Schopenhauer, lui, ne retient qu'un sens négatif : la chose en soi étant étrangère au principe de raison, sa liberté n'est que la négation de la nécessité qui caractérise ce principe<sup>360</sup>. Il ne s'agit donc pas de dire, chez lui, que la volonté possède une sorte de libre arbitre la rendant apte à faire des choix, ni qu'elle se prescrit ses propres règles d'action, ce qui reviendrait très rapidement à la réunir à la raison, comme c'est pleinement le cas chez Kant. Or à ce sujet précis, certains éléments de sa philosophie morale peuvent porter à confusion : la responsabilité, le remord, la faute et le mérite, tout cela trouve place dans la philosophie de Schopenhauer et s'explique justement par la liberté intelligible de la volonté. Ainsi, dans un passage important du *Fondement de la morale* où il se rallie à Kant, Schopenhauer soutient ceci :

---

<sup>358</sup> *Id.*, *L'Herne Nietzsche*, « Sur Schopenhauer (octobre 1867 – avril 1868) », p.30.

<sup>359</sup> Il n'est pas dans notre intention, ici, de faire une exégèse de la philosophie kantienne. L'on peut cependant, sur le point tout juste mentionné, citer ce passage important : « *L'autonomie* de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes [...]. Le principe unique de la moralité consiste dans l'indépendance, à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré), et en même temps aussi dans la détermination du libre choix (*Willkühr*) par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable. Mais cette *indépendance* est la liberté au sens *négatif*, cette *législation propre* de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté au sens *positif*. La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'*autonomie* de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la liberté » (Kant, *Critique de la raison pratique*, p.33).

<sup>360</sup> Pour la volonté « il n'est pas de principe d'où elle puisse se déduire et qui la détermine ; pour elle pas de nécessité ; elle est *libre*. Telle est la notion de liberté, notion essentiellement négative, réduite qu'elle est à être la négation de la nécessité, la négation du lien de conséquence à principe, tel que l'impose le principe de raison suffisante » (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §55, p.365).

Kant aussi, suite aux arguments de ses précurseurs, considéra la parfaite nécessité des volitions comme une affaire entendue et indubitable, comme le démontrent tous les passages où il parle de la liberté uniquement du point de vue théorique. Or il n'est pas moins vrai que nos actes sont accompagnés d'une conscience de l'indépendance et de l'originarité en vertu de laquelle nous les reconnaissons comme notre ouvrage et en vertu de laquelle chacun sent avec une certitude inébranlable qu'il est l'auteur réel de ses actes et en est moralement responsable. Mais comme la responsabilité présuppose d'une manière ou d'une autre la possibilité d'agir autrement, et donc la liberté, la conscience de la responsabilité abrite aussi indirectement celle de la liberté.<sup>361</sup>

Un peu plus loin, Schopenhauer précise : « de l'extérieur, l'*operari* d'un homme donné est nécessairement déterminé par les motifs, de l'intérieur par son caractère : tout ce qu'il fait se produit donc nécessairement. Mais c'est dans son *esse* que réside la liberté. Il aurait pu ÊTRE quelqu'un d'autre : et c'est dans ce qu'il EST que résident la faute ou le mérite. [...] C'est ici, dans l'*esse*, que se trouve l'endroit touché par l'aiguillon de la conscience morale<sup>362</sup> ». Cette thèse n'est pas sans poser quelques problèmes d'interprétation. Car si la liberté, chez Schopenhauer, n'implique jamais le moindre choix et n'est que la négation de la nécessité, quel sens cela a-t-il de rendre l'homme responsable de son être et de soutenir que « tous [ses] actes [...] sont son propre ouvrage<sup>363</sup> »? Pas plus qu'il ne choisit ses actes, l'homme ne choisit son être. Il est également étrange de voir Schopenhauer soutenir que le caractère d'un homme aurait pu être différent, alors qu'il soutient par ailleurs que « la conduite a beau varier selon les temps, la volonté demeure éternellement la même<sup>364</sup> » : la volonté, selon lui, est non nécessaire et n'est déterminée par rien d'extérieur à elle, mais cela ne semble pas directement impliquer qu'elle puisse être autrement, d'autant que c'est une volonté qui, extérieure au temps, ne change pas. Quoi qu'il en soit, jamais Schopenhauer n'admettra explicitement, comme Kant, l'idée d'une liberté *positive* de la volonté, même si les passages tout juste cités semblent suggérer le contraire : l'homme se sent responsable non pas parce qu'il se choisit, mais parce qu'il est lui-même, en son essence, la chose en soi. Ce dont il prend conscience, dans ce sentiment, c'est de son « indépendance et de son originarité », car il est lui-même, en sa racine, la chose en soi indépendante de la nécessité et à l'origine de lui-même et de ses actes (tout comme du reste du monde). C'est pourquoi « tout être de la nature, même le plus infirme, sentirait la même chose s'il en était capable<sup>365</sup> ». C'est donc « sur cela, et non sur un prétendu *liberum*

---

<sup>361</sup> *Id.*, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, « Le fondement de la morale », §10, p.293.

<sup>362</sup> *Ibid.*, « Le fondement de la morale », §10, p.296.

<sup>363</sup> *Ibid.*, « La liberté de la volonté », chapitre V, p.186.

<sup>364</sup> *Id.*, *Le monde comme volonté et comme représentation*, §55, p.374.

<sup>365</sup> *Id.*, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, « La liberté de la volonté », chapitre V, p.189.

*arbitrium indifferentiae*, que reposent la conscience de la responsabilité et la tendance morale de la vie<sup>366</sup> ».

Nietzsche, qui place le nom de Kant à côté de Schopenhauer au sujet de la liberté de la chose en soi (ce qui est légitime, mais seulement en partie), ne semble pas avoir fait cette nuance; car c'est bien en parlant de « libre arbitre » – « *freiheit des Willens* », soit la même expression qu'il oppose au « serf arbitre » et qu'il décrit comme étant une *causa sui* au §21 de *Par-delà bien et mal* – qu'il critique, dans *Humain, trop humain*, la théorie schopenhauerienne de la responsabilité :

L'histoire des évaluations morales est aussi l'histoire d'une erreur, de l'erreur de la responsabilité : et cela, parce qu'elle repose sur l'erreur du libre arbitre. – Schopenhauer opposait à cela le raisonnement suivant : puisque certains actes entraînent après eux du *regret* (« conscience de la faute »), il faut qu'il y ait responsabilité : car ce *regret* n'aurait aucune raison, si non seulement toutes les actions de l'homme se produisaient nécessairement – comme elles se produisent en effet d'après l'opinion même de ce philosophe, – mais que l'homme lui-même fût, avec la même nécessité, justement l'homme qu'il est – ce que Schopenhauer nie. Du fait de ce regret, Schopenhauer croit pouvoir prouver une liberté que l'homme doit avoir eue de quelque manière, non pas à l'égard des actes, mais à l'égard de l'être : liberté, par conséquent, d'être de telle ou telle façon, non d'agir de telle ou telle façon. L'esse, la sphère de la liberté et de la responsabilité, a pour conséquence, suivant lui, l'operari, la sphère de la stricte causalité, de la nécessité et de l'irresponsabilité. Ce regret se rapporterait bien en apparence à l'operari – et en ce sens il serait erroné, – mais en vérité à l'esse, qui serait l'acte d'une volonté libre, la cause fondamentale d'existence d'un individu : l'homme deviendrait ce qu'il voudrait devenir, son vouloir serait antérieur à son existence. – Il y a ici, abstraction faite de l'absurdité de cette dernière affirmation, un paralogisme : à savoir que, du fait du regret, on conclut d'abord à sa justification, et à l'admissibilité rationnelle de ce regret, et ce n'est qu'à partir de ce paralogisme que Schopenhauer arrive à la conséquence fantaisiste de la soi-disant liberté intelligible. (Dans la naissance de cette fable, Platon et Kant ont parts égales de complicité). [...] C'est seulement parce que l'homme se tient pour libre, non parce qu'il est libre, qu'il ressent le repentir et le remords.<sup>367</sup>

Dans le second tome d'*Humain, trop humain*, Nietzsche ajoutera que si Schopenhauer a excellemment démontré la rigoureuse nécessité de toutes les actions humaines, il a aussi lui-même contribué à obscurcir cette connaissance. L'idée d'une « signification éthique des actes humains » est non seulement un préjugé, mais un préjugé réfuté précisément

par cet axiome de la rigoureuse nécessité des actions humaines, c'est-à-dire du défaut absolu de la liberté et d'irresponsabilité de la volonté. [...] Il faudra que l'on reconnaisse encore pour inutiles maintes portes de sortie que se sont ménagées à elles-mêmes des « têtes philosophiques » comme Schopenhauer : aucune de ces portes ne mène au grand air, dans

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, « La liberté de la volonté », chapitre V, p.188.

<sup>367</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, §39.

l'atmosphère du libre arbitre [*freien Willens*] : chacune de celles par où l'on s'est échappé jusqu'à présent s'ouvre sur un espace fermé : le mur d'airain de la fatalité.<sup>368</sup>

Ces attaques de Nietzsche témoignent d'une lecture attentive et ne sont pas dépourvues de fondement, mais l'accusation de libre arbitre, selon nous, va trop loin. Schopenhauer, au mieux de notre connaissance, n'a jamais défendu cela, pas plus qu'il n'a défendu l'idée qu'un homme est « libre d'être de telle ou telle façon ». L'être de l'homme, pour Schopenhauer, est libre, c'est-à-dire non nécessaire et inconditionné, mais l'homme n'a pas la liberté d'être d'une façon ou d'une autre ; il ne *choisit* pas son être, ce qui reviendrait effectivement à concevoir la liberté de façon positive et au sens de libre arbitre. L'accusation vaut sans doute pour Kant (où il est dit explicitement qu'un être raisonnable *se donne* son propre caractère, d'où sa responsabilité<sup>369</sup>), mais pas pour Schopenhauer.

Là se trouve, selon nous, l'explication – bien que ce ne soit qu'une hypothèse – à notre problème : Nietzsche aurait compris le concept de « liberté intelligible » chez Schopenhauer de façon trop kantienne, c'est-à-dire comme étant une sorte de faculté intelligible permettant au sujet, avant même son existence phénoménale, de *choisir* son caractère (son « être »). Désormais réunie au libre arbitre, il aurait donc considéré que la volonté schopenhauerienne n'était qu'une récupération de la volonté traditionnelle, c'est-à-dire de la volonté comme libre arbitre et comme faculté de détermination du sujet. Voilà pourquoi il reproche à Schopenhauer, au §127 du *Gai savoir*, d'avoir « intronisé une mythologie qui remonte à la nuit des temps », celle d'une volonté conçue comme pouvoir magique d'exercer des actions et qui donne à l'homme l'illusion qu'*il* exerce des effets ; voilà pourquoi il ne voit pas la parenté, sur la question du corps, entre son propre concept de volonté et celui de son maître.

Si cette explication est, à nos yeux, la plus probable, le problème n'en conserve pas moins un certain degré d'étrangeté : la question du corps étant un des points les plus importants de la philosophie de Schopenhauer, tout comme la nette séparation entre la

---

<sup>368</sup> *Id.*, *Opinions et sentences mêlées*, §33.

<sup>369</sup> « L'être raisonnable peut, de toute action contraire à la loi et accomplie par lui, quoique, comme phénomène, elle soit suffisamment déterminée dans le passé et comme telle inévitablement nécessaire, dire avec raison, qu'il aurait pu ne pas le faire ; car elle appartient, avec tout le passé qu'elle détermine, à un phénomène unique du caractère qu'il se donne à lui-même et d'après lequel il s'attribue à lui-même comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ces phénomènes » (Kant, *Critique de la raison pratique*, p.104).

volonté et la connaissance, il est curieux que Nietzsche n'ait pas, sur cet aspect très important de sa propre philosophie, reconnu l'héritage de son maître – quitte à penser que Schopenhauer se contredisait, que sa théorie de la volonté comme instinct et comme passion ne concordait pas avec la doctrine morale de la liberté et de la responsabilité. Soit il n'a pas vu cet aspect de la philosophie de Schopenhauer – ce qui serait surprenant –, soit il le fait délibérément, c'est-à-dire réduit la volonté de vivre à ce qu'il comprend de la philosophie morale de Schopenhauer et ignore le reste. Dans tous les cas, Nietzsche a, selon nous, une dette envers Schopenhauer, car ses principales intuitions au sujet de la volonté demeurent, malgré toutes ses divergences, profondément schopenhaueriennes ; et cette dette, en ignorant complètement le point qui lie sans doute le plus fortement leurs deux philosophies, il semble ne s'en être jamais tout à fait acquitté.



# Bibliographie

## Œuvres de Schopenhauer

SCOPENHAUER Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, texte établi et traduit par François-Xavier CHENET, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.

SCHOPENHAUER Arthur, *De la volonté dans la nature*, texte établi et traduit par Édouard SANS, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le fondement de la morale*, texte établi traduit par Auguste BURDEAU et Alain ROGER, Paris, Le livre de poche, Librairie Générale Française, 1991.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, texte établi et traduit par Auguste BURDEAU et Richard ROOS, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2006.

SCHOPENHAUER Arthur, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique – La liberté de la volonté, Le fondement de la morale*, textes établis traduits par Christian SOMMER, Paris, Folio essais, Gallimard, 2009.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga et paralipomena*, texte établi et traduit par Jean-Pierre JACKSON, Paris, Coda, 2005.

SCOPENHAUER Arthur, *Textes sur la vue et sur les couleurs*, textes établis et traduits par Maurice ELIE, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

## Œuvres de Nietzsche

NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, texte établi et traduit par Julien HERVIER, Paris, Folio essais, Gallimard, 2004.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, texte établi et traduit par Maurice de GANDILLAC, Paris, Folio essais, Gallimard, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, textes établis et traduits par Henri-Alexis BAATSCH, Pascal DAVID, Cornélius HEIM, Philippe LACOUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY, Paris, Folio essais, Gallimard, 200.

NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, texte établi et traduit par Éric BLONDEL, Ole HANSEN-LOVE, Théo LEYDENBACH et Pierre PÉNISSON, Paris, GF Flammarion, 2002.

NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, texte établi traduit par A.-M. DESROUSSEAUX et H. ALBERT, Paris, Le livre de poche, Librairie Générale Française 1995.

NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, texte établi et traduit par Jean Marnold et Jacques Morland, Paris, Le livre de poche, 1994.

NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist – suivi de Ecce Homo*, textes établis et traduits par Jean-Claude HÉMERY, Paris, Folio essais, Gallimard, 2004.

NIETZSCHE Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs, Sur l'avenir de nos établissements d'enseignements*, textes établis et traduits par Jean-Louis BACKES, Giorgio COLLI, Michel HAAR, Marc de LAUNAY et Mazzino MONTINARI, Paris, Folio essais, Gallimard, 2000.

NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance I*, texte établi et traduit par Geneviève BIANQUIS et Friedrich WÜRZBACH, Paris, Tel, Gallimard, 1995.

NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance II*, texte établi et traduit par Geneviève BIANQUIS et Friedrich WÜRZBACH, Paris, Tel, Gallimard, 1995.

NIETZSCHE Friedrich, *Le cas Wagner et Crépuscule des idoles*, textes établis et traduits par Éric BLONDEL et Patrick WOTLING, Paris, GF Flammarion, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, texte établi et traduit par Patrick WOTLING, Paris, GF Flammarion, 2000.

NIETZSCHE Friedrich, *Le livre du philosophe – Études théorétiques*, texte établi et traduit par Angèle KREMER-MARIETTI, Paris, GF Flammarion, 1991.

NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, texte établi et traduit par Cornélius HEIM, Paris, Folio essais, Gallimard, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Poèmes, Fragments poétiques, Dithyrambes pour Dionysos*, textes établis et traduits par Michel HAAR, Paris, Nrf, Gallimard, 1997.

NIETZSCHE Friedrich, « Sur Schopenhauer (octobre 1867 – avril 1868) », texte établi et traduit par Marc de LAUNAY, *L'Herne Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Herne, 2000.

#### Correspondances et entretiens

NIETZSCHE Friedrich, *Lettres choisies*, textes établis et traduits par Henri-Alexis BAATSCH, Jean BRÉJOUX, Giorgio COLLI, Maurice de GANDILLAC, Marc de LAUNAY et Mazzino MONTINARI, Paris, Folio classique, Gallimard, 1986.

SCHOPENHAUER Arthur, *Correspondance complète*, textes établis et traduits par Arthur HÜNSCHER et Christian JAEDICKE, Paris, Alive, 1996.

SCHOPENHAUER Arthur, *Entretiens*, textes établis et traduits par Didier RAYMOND, Paris, Criterion, 1992.

#### Œuvres d'autres philosophes

BERKELEY George, *Principes de la connaissance humaine*, texte établi et traduit par Dominique BERLIOZ, Paris, GF Flammarion, 1991.

DARWIN Charles, *L'origine des espèces*, texte établi et traduit par Edmond BARBIER, Daniel BECQUEMONT et Jean-Marc DROUIN, Paris, GF Flammarion, 2008.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, texte établi par Michelle et Jean-Marie BEYSSADE, Paris, GF Flammarion, 1992.

DESCARTES René, *Les passions de l'âme*, texte établi par Pascale D'ARCY, Paris, GF Flammarion, 1996.

FICHTE Johann Gottlieb, *Doctrine de la science – Nova methodo*, texte établi et traduit par Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Le livre de poche, Librairie Générale Française, 2000.

FICHTE Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science*, texte établi et traduit par Alexis PHILONENKO, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit I*, texte établi et traduit par Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Paris, Folio essais, Gallimard, 1993.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit II*, texte établi et traduit par Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Paris, Folio essais, Gallimard, 1993.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, texte établi et traduit par André KAAAN, Paris, Tel, Gallimard, 1940.

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, London, Penguin Classics, Penguin Books, 1969.

HUME David, *Essais et traités sur plusieurs sujets III – Enquête sur l'entendement humain, Dissertation sur les passions*, textes établis et traduits par Michel MALHERBE, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

HUME David, *Traité de la nature humaine – Tome II*, texte établi et traduit par André LEROY, Paris, Aubier, 1946.

JACOBI Friedrich Heinrich, *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme*, textes établis et traduits par Louis GUILLERMIT, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, texte établi et traduit par Alain RENAUT, Paris, GF Flammarion, 1995.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, texte établi et traduit par François PICAUVET, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, texte établi et traduit par Alain RENAUT, Paris, GF Flammarion, 2006.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, texte établi et traduit par Victor DELBOS, Paris, Livre de poche (LGF), Les Classiques de la Philosophie, 1993.

KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, texte établi et traduit par Louis GUILLERMIT, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique, Essais de théodicée, Monadologie*, textes établis et traduits par Christiane FRÉMONT et Jacques BRUNSCHWIG, Paris, Le Monde de la Philosophie, Flammarion, 2008.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *La liberté humaine – Du vrai concept de la philosophie de la nature et de la bonne manière d'en résoudre les problèmes, Philosophie et religion, Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes, Objections d'Eschenamyer contre les Recherches, réponses de Schelling*, textes établis et traduits par Bernard GILSON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

SCHULZE Gottlob Ernst, *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison*, texte établi et traduit par Hélène SLAOUTI, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

SPINOZA Baruch, *Œuvre I – Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, textes établis et traduits par Charles APPUHN, Paris, GF Flammarion, 1964.

SPINOZA Baruch, *Œuvre III – Éthique*, texte établi et traduit par Charles APPUHN, Paris, GF Flammarion, 1965.

### Littérature secondaire

BOURIAU Christophe, « Nietzsche et la réappropriation des normes de la Renaissance », *Philosophia Scientiæ*, 2008/2 (12-2), p.51-63.

BOURIAU Christophe, *Schopenhauer*, Paris, Figures du savoir, Les Belles Lettres, 2013.

BOURIAU Christophe, « Schopenhauer face à la chose en soi », *Archives de la philosophie*, Tome 65, 2002/3, p.503-518.

BOURIAU Christophe, « Schopenhauer : les inférences inconscientes », *Schopenhauer et l'inconscient : approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Nancy, Collection Épistémologie du corps, Presses Universitaires de Nancy, 2011.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2010.

DIXSAUT Monique, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2006.

FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, texte établi et traduit par Hans HILDENBRAND et Alex LINDENBERG, Paris, Les éditions de minuit, 1965.

GUILLEMIN Henri, *Regards sur Nietzsche*, Paris, Seuil, 1991.

HAAR Michel, « La critique nietzschéenne de Schopenhauer », *L'Herne Schopenhauer*, Paris, Éditions de l'Herne, 1997.

HAAR Michel, « La rupture initiale de Nietzsche avec Schopenhauer », *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Paris, Les cahiers du Rocher, Éditions du Rocher, 1988.

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, texte établi et traduit par André PRÉAU, Paris, Tel, Gallimard, 1958.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche I*, texte établi et traduit par Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Nrf, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche II*, texte établi et traduit par Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Nrf, Gallimard, 1971.

HENRY Michel, « La question du refoulement », *Présences de Schopenhauer*, Paris, Le Livre de poche, Éditions Grasset & Fasquelle, 1989.

HENRY Michel, « Schopenhauer et l'inconscient », *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Paris, Les cahiers du Rocher, Éditions du Rocher, 1988.

JANAWAY Christopher, « La véritable essence de l'Homme : Schopenhauer et la Volonté inconsciente », *Schopenhauer et l'inconscient : approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Nancy, Collection Épistémologie du corps, Presses Universitaires de Nancy, 2011.

JASPERS Karl, *Nietzsche – Introduction à sa philosophie*, texte établi et traduit par Henri NIEL, Paris, Tel, Gallimard, 1978.

LAUNAY Marc de, « Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche », *L'Herne Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Herne, 2000.

LEFRANC Jean, *Comprendre Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 2009.

ROSSET Clément, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, Perspectives critiques, Presses Universitaires de France, 2001.

SIMMEL Georg, *Schopenhauer and Nietzsche*, texte établi et traduit par Helmut LOISKANDL, Deena WEINSTEIN et Michael WEINSTEIN, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1986.

THOMAZ BRUM José, *Schopenhauer et Nietzsche – Vouloir-vivre et volonté de puissance*, Paris, L'Harmattan, 2005.