



HAL
open science

Le problème du sujet dans la philosophie de Nietzsche

Romain Chappa

► **To cite this version:**

Romain Chappa. Le problème du sujet dans la philosophie de Nietzsche. Philosophie. 2008. dumas-00611468

HAL Id: dumas-00611468

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00611468v1>

Submitted on 26 Jul 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Romain CHAPPA

Le problème du sujet dans la philosophie de Nietzsche

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2007-2008



Romain CHAPPA

Le problème du sujet dans la philosophie de Nietzsche

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

Sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2007-2008

« Le bien, ça devrait être de vivre puissamment, sans s'occuper des autres. »

Henry de Montherlant¹.

¹ Montherlant, Henry de, *Le démon du bien*, Paris, Gallimard, Folio, 1937.

Liste des abréviations

<i>A</i>	<i>Aurore</i>
<i>AC</i>	<i>Antéchrist</i>
<i>APZ</i>	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>
<i>CdI</i>	<i>Crépuscule des idoles</i>
<i>FP</i>	<i>Fragments posthumes</i>
<i>GM</i>	<i>Généalogie de la morale</i>
<i>GS</i>	<i>Gai savoir</i>
<i>HTH</i>	<i>Humain trop humain</i>
<i>PBM</i>	<i>Par delà bien et mal</i>
<i>VP</i>	<i>La volonté de puissance</i>

Les textes publiés du vivant de Nietzsche sont cités d'après l'édition :

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres I*, éd. par J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres II*, éd. par J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993.

Les textes posthumes sont cités d'après l'édition :

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, divers trad., éd. par COLLI, Giorgio et MONTINARI,azzino, Paris, Gallimard, 14 vol.

Remerciements

Mes remerciements vont à M. Saltel, qui me dirigea dans mes recherches, ainsi qu'à M. Perrin qui accepta d'évaluer mon travail en tant que second membre du jury.

Messieurs, encore une fois : merci.

Introduction

Notre affaire dans ce travail est de penser, avec Nietzsche, la notion de sujet. *Penser avec Nietzsche*, non pas seulement commenter, car ce concept n'est pas traité de façon systématique dans sa philosophie. Il ne propose pas une analyse de cette notion, qui la définirait et la discuterait. Nous ne trouvons pas de conclusion à ce problème. Ou alors si, il n'y a que des conclusions — le sujet est ceci, le sujet n'est pas cela — mais il manque l'argumentation. Il laisse des fragments, des pistes. Il faut les retrouver, les suivre et les articuler.

Peu de textes concernant le sujet dans l'œuvre de Nietzsche, juste quelques pistes, nous l'écrivions à l'instant. Nous trouvons des allusions, des sentences qui tombent : le sujet est une fiction², il est une superstition³. Aucun aphorisme ne lui est consacré, il est évoqué au détour d'une parenthèse⁴. Rien de développé. Pourquoi une fiction ? Pourquoi une superstition ? C'est à nous de chercher ; la réponse se trouve dans les textes de Nietzsche. Rien n'y est péremptoire, affirmé à la va-vite, juste pour l'effet. De même que Nietzsche ne se contredit pas : soit il évolue, plutôt, il s'affine, soit les nuances ne sont pas saisis par celui qui le lit.

Nietzsche entrevit la tâche immense qu'était la sienne. C'est parce qu'il avait en vue l'ampleur de son travail qu'il fut parfois bref, ne s'attarda pas sur certains points, les évoqua et alla plus loin, passa à d'autres problèmes. Mais il mentionne le problème du sujet, laissant ainsi une trace, une piste. Nietzsche fut une fulgurance, un éclair. Nous héritons de lui presque autant de textes posthumes que de textes publiés de son vivant. Il laisse donc du travail pour ceux qui veulent bien le lire.

Cette vie brève de Nietzsche offre aux commentateurs, cadeau empoisonné, le soin d'explicitier, de développer ce que Nietzsche n'eut pas le temps d'accomplir, de mener à terme. C'est ce que nous nous proposons dans ce travail sur le sujet.

Bien que Nietzsche distribue parcimonieusement ses propos sur le problème du sujet, ceux-là encadrent néanmoins notre recherche. Quand il relègue ce concept au rang de fiction, donc d'invention, il nous fait comprendre clairement que l'on ne peut trouver dans

² Cf. *CdI*, *Les quatre grandes erreurs*, § 3, *PBM*, *L'être religieux*, § 54, *PBM*, *Des préjugés des philosophes*, § 16.

³ *PBM*, *Avant propos*.

⁴ *Ibid.*

sa philosophie ce sujet qu'il critique. Cela serait une inconséquence que Nietzsche ne se permet pas. De la même façon, quand il écrit dans *Par delà bien et mal* que le sujet n'est rien d'autre qu'une forme nouvelle de la superstition de l'âme⁵, il ouvre une piste menant à une définition du sujet, à ce qu'il comprend sous ce terme. De la sorte nous savons que nous aurons à chercher du côté de l'âme si nous voulons trouver le sujet.

Petite mise en garde : Nietzsche effectue régulièrement une utilisation double des mots. Il peut attribuer deux définitions distinctes à un même terme. Il l'emploie une fois dans un sens, une fois dans l'autre. Ainsi du terme « morale » : il désigne de façon particulière la morale platonico-chrétienne⁶. Mais utilisé dans un sens générique, il se réfère à un système de jugements de valeurs⁷. Il critique la morale des esclaves⁸, pour autant, il ne rejette pas toute forme de morale.

Une autre utilisation double du langage par Nietzsche est la suivante : le sens traditionnel d'un terme et son sens « figuré ». La liberté, par exemple, comprise dans son sens traditionnel, signifie la possibilité de choisir ceci ou cela, ce choix n'étant pas déterminé. Elle est un synonyme de libre arbitre⁹. Nietzsche s'oppose à l'existence effective d'un tel concept, néanmoins il emploie ce mot pour sa propre philosophie¹⁰. Dans ce cas, ce terme de « liberté » recouvre un sens « figuré », attribué par Nietzsche. Il représente l'expression des forces, les contraintes vaincues. Non pas le choix, mais la marche en avant, la ligne droite.

Il est temps de définir ce sur quoi nous allons travailler : la notion de sujet. Nous poserons en premier lieu, la base de cette définition, autrement dit une définition minimale. Celle-là nous permettra de circonscrire ce que nous cherchons et de réduire le champ dans lequel nous le cherchons.

C'est en nous appuyant sur l'étymologie du terme que nous avancerons dans cette tâche. En interrogeant l'origine du mot, nous tenterons d'en obtenir une définition minimale qui nous aiguillera dans notre recherche.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. le titre d'une des parties du *Crépuscule des idoles : La morale comme manifestation contre nature* (c'est nous qui soulignons).

⁷ Par exemple : *Le gai savoir, livre quatrième*, § 304.

⁸ *GM*, « *Bien et mal* », « *bon et mauvais* », § 10.

⁹ Cf. *HTH I, Des choses premières et dernières*, § 18.

¹⁰ Cf., *CdI, Flânerie d'un inactuel*, § 38.

A l'origine du terme sujet, nous trouvons *subjectus*, qui signifie soumis à. Il est le participe passé de *subjicere*, que l'on peut traduire par « mettre sous »¹¹. Nous trouvons également le terme *subjectio*, qui dérive également de *subjicere* et qui signifie la sujétion¹². Cette première approche étymologique renvoie le mot sujet à l'un des sens qu'il possède dans notre langue, celui d'être le sujet, par exemple, d'un roi. Autrement dit, il exprime un état subordonné.

Mais un autre sens de ce terme apparaît au XVI^{ème} siècle qui se détache de celui développé plus haut. Nous trouvons en effet une traduction directe du mot sujet, qui est *subjectum*¹³. Ce terme peut également se traduire, en plus de sujet, par matière, thème, substance, cause et plus tardivement par personne¹⁴.

Que pouvons-nous conclure de ces éléments étymologiques ? Le sujet, venant de *subjicere* : mettre sous, peut être compris comme sous-jacent à quelque chose d'autre, par exemple, comme l'âme l'est au corps.

Le terme plus tardif de *subjectum*, par ses différentes traductions est à la fois plus riche d'enseignements et également plus précis. Il peut se traduire par thème : en musique, une œuvre se construit autour d'un thème central, de même en linguistique, le thème est la partie d'un mot qui reste invariant, autour duquel s'agglomère des ajouts différents. Ainsi le sujet, dérivé de *subjectum*, apparaît comme un centre de gravité, un noyau dur.

Une autre traduction s'ajoute à celles-là : nous pouvons traduire *subjectum* par substance. Cela renforce le caractère invariant du sujet, tout en accentuant son unité.

Le premier point de la définition minimale du sujet est donc mis en évidence : il est une substance. Mais ce terme de substance est peut être trop lourd philosophiquement, trop chargé, pour aider à l'élaboration d'une définition minimale. Le premier point de cette définition est plutôt : le sujet est un substrat, un noyau dur.

Le second point de cette définition minimale nous est donné par une autre traduction possible de *subjectum* : cause. Le sujet est ainsi une cause, il est un substrat capable de produire des effets. C'est effectivement ce sur quoi nous renseigne la

¹¹ Dauzat, Albert., Dubois, Jean, Mitterand, Henri, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1964.

¹² Baumgartner, Emmanuel, Ménard, Philippe, *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, Paris, LGF, Encyclopédie d'aujourd'hui, 1996.

¹³ Dauzat, Albert., Dubois, Jean, Mitterand, Henri, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*.

¹⁴ *Ibid.*

grammaire. Le sujet *détermine* le verbe car le sujet est la cause de l'action représentée par le verbe. De cela nous concluons que le sujet dirige l'action, qu'il en est le moteur.

Voici la définition minimale du sujet terminée. Il est un substrat qui dirige l'action. C'est sur cette base que nous procéderons à un approfondissement de cette notion, cela afin de comprendre ce que rejette Nietzsche quand il écrit : « Qui me donne le droit de parler d'un "je", et d'un "je" qui soit une cause »¹⁵.

Cette mise en cause de l'existence du sujet par Nietzsche, ne fut, il nous semble, pas prise au sérieux, ou du moins, elle ne fut pas traitée avec toute l'attention qu'elle mérite. A notre connaissance, il n'existe pas d'étude entièrement consacrée au problème du sujet dans la philosophie de Nietzsche. Il est, certes, abordé comme sous chapitre dans des analyses qui souhaitent survoler la totalité du continent nietzschéen¹⁶.

Plus surprenant encore, les études s'étant intéressées, en partie, à ce problème, n'en tirent aucune conséquence. La critique du sujet par Nietzsche est brièvement discutée, il est une fiction ; bien. Mais ce que cela implique, il n'en est jamais question. Pourtant, il est légitime de poser la question —si nous retenons la leçon de Nietzsche : le sujet est une fiction — qu'est-ce que l'homme, s'il n'est pas un sujet ?

Il nous apparaît également, qu'à la manière de Kant¹⁷, les commentateurs de Nietzsche, comme J. Granier et B. Stiegler, tentent de sauver la fiction du sujet, notamment en s'appuyant sur la notion de corps. Mais cela prend l'allure d'un tour de passe-passe habile par lequel ils suppriment la notion d'âme pour faire de la notion de corps son héritière.

Nous constatons, bien que le travail sur la notion de sujet dans l'œuvre de Nietzsche ne soit pas vierge de toute approche, que pour autant, il n'est pas non plus entièrement défriché, loin de là. Il reste des zones d'ombre, inexpliquées ou mal expliquées.

¹⁵ *PBM, Des préjugés en philosophie*, § 16.

¹⁶ Par exemple : Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966 ; Jaspers, Karl, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.

¹⁷ Kant conserve un sujet nouménal *en plus* du sujet phénoménal.

Ce que nous voulons faire : démontrer que pour Nietzsche le sujet n'existe pas, qu'il n'est qu'une fiction succédant à la fiction de l'âme. Il nous faudra pour cela, à partir de notre définition minimale, développer la conception du sujet telle qu'elle est pensée par la tradition philosophique occidentale. Cette définition traditionnelle enrichit le sujet en le dotant du libre arbitre, ainsi que d'une certaine inclination au Bien.

Cette définition traditionnelle, Nietzsche la rejette ; nous le démontrerons. Plus que cela, Nietzsche ne garde pas la notion de sujet dans son vocabulaire philosophique : il l'en chasse. Nous examinerons, au plus près, la volonté de puissance pour montrer que rien dans la philosophie de Nietzsche, la volonté de puissance comme le corps, ne répond ne serait-ce qu'à la définition minimale du sujet.

Partie 1

Le sujet dans la tradition métaphysique

Chapitre 1 – La tradition Métaphysique

«Je suis de nature guerrière »¹⁸. La philosophie de Nietzsche est une philosophie de combat. Elle est agressive. Les aphorismes sont taillés, acérés. Ils font mouche. Il n'écrit pas de longues démonstrations *more geometrico*, mais façonne son verbe comme un styliste, condense et tourne son propos pour qu'il fasse mal, leçon des moralistes français qu'il affectionne tant (« Leurs livres (...) contiennent plus d'idées véritables que tous les ouvrages de philosophie allemande ensemble »¹⁹). Ses phrases sont lacunaires, elles tombent comme des sentences (« Bacon représente un attentat contre l'esprit philosophique en général »²⁰ , « Mais la laideur, par elle-même une objection... »²¹). Après tout, le terme « style » dérive de stilet, une sorte de poignard. Le style, selon Nietzsche : « concis, strict, toute la substance concentrée sur le fond, avec une rage froide contre les "beaux mots" et les "beaux sentiments" »²². Un stilet donc.

Ses ennemis, Nietzsche les choisit avec soin ; il ne combat pas n'importe qui ou n'importe quoi. Ses adversaires doivent être puissants, il écrit même qu'il ne combat que ce qui est victorieux. Mais qu'est-ce, une philosophie victorieuse? C'est une philosophie pérenne ou du moins qui pourrait prétendre à la pérennité, une philosophie qui a accompli la visée (cachée?) de tout philosophe : établir l'empire de la morale, de sa morale²³. Bien plus que la recherche de la vérité, qui est leur masque, tous les systèmes philosophiques sont élaborés avec la tâche précise, selon Nietzsche, de poser des fondements solides à l'établissement d'une morale. C'est sur ce terrain que Nietzsche engage le combat, sur le terrain moral.

Repérer les adversaires que se donne Nietzsche n'est pas une chose vaine. Avant de se confronter à la pensée du sujet dans sa philosophie, il paraît important d'identifier ceux contre qui s'élabore cette pensée. Notamment du fait du grand nombre de références dans son œuvre à l'égard de ceux qui participent de la tradition métaphysique²⁴.

¹⁸ *EH, Pourquoi je suis si sage* , § 7.

¹⁹ *HTH II, Le voyageur et son ombre*.

²⁰ *PBM, Peuples et patries*, § 252.

²¹ *CdI, Le problème de Socrate* , § 3.

²² *CdI, Ce que je dois aux anciens* , § 1.

²³ *Cf. A*, § 3.

²⁴ Qualifier cette tradition philosophique de métaphysique semble pertinent car nous la comprenons dans le cadre d'une opposition à Nietzsche. Or Nietzsche, nous le verrons, pense les volontés de puissance sur le

L'effort critique mis en œuvre par Nietzsche tout au long de son travail est considérable et représente une condition *sine qua non* de l'élaboration d'une philosophie non plus destructrice, mais créatrice. C'est en fonction de cela que nous considérons qu'il n'est pas superflu de déterminer l'unité de la philosophie à laquelle Nietzsche adresse ses traits. Les dénominations telles que les métaphysiciens, les idéalistes, les philosophes ou les « misophes » ne représentent pas des cibles éparpillées ci et là mais sont une seule et même cible que nous avons nommé la tradition métaphysique. De ce fait, avant de nous intéresser à la conception traditionnelle du sujet, nous nous emploierons à mettre en évidence l'unité des philosophies que Nietzsche soumet au jugement du marteau.

Jaspers écrit que: « selon Nietzsche, la morale regardée comme s'imposant en Europe est celle de Socrate et la morale judéo-chrétienne, identique selon lui, à la première. »²⁵. Dans la même veine, Wotling note que Nietzsche fait « un usage spécifié de la formule "la morale", pour désigner (...) la morale régnant sur la culture européenne contemporaine (...) d'inspiration platonicienne, prolongée par le christianisme »²⁶. Nietzsche, d'ailleurs, voit en Platon le pont qui mène à la croix²⁷.

A ce duo (platonisme et christianisme) s'ajoute un autre prolongement philosophique. Ce troisième terme est la philosophie de Kant. Nietzsche voit en Emmanuel Kant un « chrétien perfide »²⁸. Il se demande même dans le paragraphe 27 d'*Humain trop humain* si Kant ne restreint pas la science afin de réserver un chemin à la foi. De la même façon, il parle des entrailles chrétiennes et nihilistes du philosophe de Königsberg²⁹.

Ils forment ensemble un triptyque représentatif de « la morale ». Nous sommes en présence des adversaires que Nietzsche s'est choisis. Mais pas tant un adversaire en particulier, plutôt toutes ces philosophies considérées comme un tout, un ensemble cohérent au-delà des divergences³⁰, et qui représente une tradition métaphysique élaborant une morale dont la source est la décadence, la vie déclinante.

mode de la *phusis* ; et pour lui le monde est volonté de puissance et rien d'autre. Il n'y a donc rien de méta-*phusis* qui puisse exister.

²⁵ Jaspers, K., trad. de l'all. par H. Niel, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p143.

²⁶ Wotling, *Vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, p. 36.

²⁷ *CdI*, « ce que je dois aux anciens », § 2.

²⁸ *CdI*, « la raison dans la philosophie », § 6.

²⁹ *A*, §11.

³⁰ « Une invisible magie les contraint à parcourir inlassablement le même circuit ; si indépendants qu'ils se croient les uns des autres dans leur volonté critique ou systématique, quelque chose en eux les conduit, les

Quand Nietzsche s'attaque à « la morale », c'est donc à la tradition philosophique occidentale qu'il s'en prend, et à ses trois piliers, Platon, le christianisme et Kant. Certes d'autres philosophes sont compris dans la tradition métaphysique, avec des différences les uns par rapport aux autres, mais ces différences n'empêchent pas cette tradition de se constituer comme un tout homogène, se reposant sur trois grands principes qui lui garantissent son unité.

Quant aux choix de Platon, du christianisme et de Kant comme représentants de cette tradition, ils sont l'œuvre de Nietzsche, qui par la fréquence de ses attaques contre ces trois philosophies, les désigne comme symptomatiques de la « morale », de la tradition métaphysique.

Cette tradition repose sur trois grands points, qui se retrouvent dans les trois courants philosophiques cités précédemment, ainsi que chez d'autres philosophes à des degrés divers. Il faut comprendre que la visée de cette tradition, selon Nietzsche, est d'établir la « morale ». C'est à ce but qu'est asservie toute sa philosophie.

Ces trois points sont les arrière-mondes, la vérité et l'ontologie. Si la « morale » est le but, le fond de la philosophie de la tradition métaphysique, ces trois points en sont la forme, la structure, du moins les trois grandes colonnes sur lesquelles la tradition métaphysique posera sa conception morale. Mais il est nécessaire de saisir que ces trois points viennent *a posteriori*: c'est la « morale » qui guide la construction philosophique.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de préciser que les philosophies que nous allons étudier le seront d'après la compréhension qu'en a eue Nietzsche. Il semble pertinent, afin d'approcher au mieux la tradition philosophique occidentale face à laquelle Nietzsche se dresse, de se référer, pour la penser dans le cadre d'une étude consacrée à Nietzsche, et parce que nous la pensons dans ce cadre là, à ce que notre philosophe a écrit de cette tradition, qu'il nomme « la morale ».

pousse dans un ordre déterminé, précisément la parenté innée des concepts et leur caractère systématique. (...) L'étrange air de famille qu'ont entre elles les philosophies hindoues, grecques, allemandes, s'explique très simplement. Dès qu'il y a parenté linguistique, il est inévitable qu'en vertu de la communauté philosophique des grammaires — les mêmes formes grammaticales exerçant dans l'inconscient leur empire et leur direction — tout soit d'emblée préparé pour une évolution et une succession analogue des systèmes philosophiques, de même qu'inversement la voie semble coupée à certaines autres possibilités d'interprétation du monde. » PBM, « des préjugés des philosophes », § 20.

Revenons donc aux trois points principaux qui fondent l'unité de la tradition métaphysique. Les arrières-mondes, la vérité, l'ontologie.

L'unité de la tradition métaphysique

Les arrières-mondes.

La tradition métaphysique s'attaque au réel. Elle le malmène et le rejette. Le réel est mis en accusation. Accusation de fausseté, de trompe-l'œil, d'inconsistance. Ce monde, que nos sens embrassent, n'est qu'une caverne, une copie, un lieu de passage. Ainsi, Clément Rosset voit dans la pensée d'une insuffisance du réel « un motif fondamental de la philosophie occidentale. »³¹.

En effet, l'un des principaux points de rassemblement de cette tradition, vers lequel tendent tous ces philosophes, est le rejet du monde, qualifié de faux, et la constitution d'un « monde vrai », qui dépasse et explique le « monde faux ».

Les « mondes vrais », car ils sont nombreux, Nietzsche les nomme d'une belle expression, les « arrières-mondes ». Le principe constitutif de ces arrières-mondes, selon Nietzsche, est la décadence, la faiblesse de leurs créateurs, faiblesse qui fait de ceux-ci des inadaptés au monde, incapables d'assimiler une trop grosse dose de réel. L'arrière-monde est « un symptôme de vie déclinante »³².

Le paragraphe 6 de « *La "raison" dans la philosophie* » du *Crépuscule des idoles* présente un condensé des développements de Nietzsche sur ce thème des arrières-mondes. Afin d'en faciliter la compréhension, Nietzsche divise son propos en quatre thèses.

Thèse I : Si le monde réel est rejeté comme faux, c'est en vertu de la trop grande présence du devenir en son sein. Le monde est le fleuve d'Héraclite. Les choses n'y sont pas stables et encore moins éternelles, car en plein devenir, elles sont vouées à la corruption.

³¹Rosset, C., *Le principe de cruauté*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 13.

³² *CdI, La raison dans la philosophie*, § 6.

De plus, ce monde n'est accessible à la connaissance uniquement par les sens, Ils sont ce par quoi passe obligatoirement la connaissance du monde, ils y sont chez eux. A un tel point que ses contempteurs donnent au monde « faux » pour synonyme le monde sensible. Bien que pour Nietzsche nos sens soient limités, et de fait nous limitent, ils sont notre seul accès à la connaissance du monde. Ils sont une toile d'araignée, notre toile, mais c'est par ce qu'elle capture que nous connaissons le réel.³³

Dans la pensée de Nietzsche, devenir et sens sont liés, car si les sens ne mentent pas, c'est qu'ils montrent le devenir du réel, le changement, la disparition.³⁴ C'est parce que ce monde est celui du devenir et des sens que la tradition métaphysique le nomme « monde des apparences », « monde faux ».

Or c'est précisément dans ce que cette tradition rejette que Nietzsche voit les preuves de la réalité de ce monde, de ce monde comme seule réalité. Car justement il est celui du devenir et des sens.

Thèse II : Selon la tradition métaphysique, le monde des « apparences » est un monde faux. Mais les choses qui le peuplent possèdent une réalité vraie, un « être véritable », car si les choses du monde sont soumises au devenir, donc au changement, à l'altération, à la corruption, à la disparition, leurs « êtres véritables » (leurs formes intelligibles, leurs noumènes), eux sont invariants, ils sont éternels.

Nietzsche considère les attributs de ces « êtres véritables » comme étant les attributs du néant, du rien donc. Car si la réalité est toujours en devenir, seul le néant est invariant, éternel, *etc.* Ces « êtres véritables » sont des non êtres. Et dans une réalité qui ne connaît que le devenir, le non-être, comme l'être, sont exclus.

Nietzsche considère que la tradition métaphysique enseigne une contradiction, car ce qu'elle considère comme « l'être véritable » des choses, Nietzsche le renvoie au non-être. Evidemment, cette contradiction n'en est pas une pour cette tradition.

Ces « êtres véritables », la tradition métaphysique les situe dans un autre monde, « véritable » également. C'est un monde immuable et éternel, dont le « monde faux » n'est que la copie.

³³ A, livre II, § 117.

³⁴ Cdl, *La raison dans la philosophie*, § 2.

Nietzsche voit dans ce monde une « illusion d'optique morale ». En effet, cet au-delà de la réalité se retrouve être le garant du Bien, du Juste, etc. Il est ce qui permet à la tradition métaphysique d'établir sa morale, en la fondant, pense-t-elle, sur une base inébranlable, c'est-à-dire un arrière-monde dans lequel se trouvent les « êtres véritables » de chaque chose du « monde faux ». Dans ces arrières-mondes, le « sage » trouve la « Vérité ».

Il est à noter la distinction qu'opère Nietzsche dans ce paragraphe du *Crépuscule des idoles*, entre deux termes, ceux de « vrai » (qui implique le terme « faux ») et « réel ». Pour qualifier ce monde-ci, il laisse les termes « vrai » et « faux » et donc l'usage de la « vérité » à la tradition métaphysique, usant pour sa part du terme réel.

Thèse III : Nietzsche se pose la question : pourquoi un autre monde ? Il veut comprendre ce qui se dissimule derrière la création d'un monde « vrai », ce qui pousse à rejeter le réel comme un monde « faux ».

Sa réponse est claire : la vengeance contre la vie.

Le monde « vrai » est une arme contre le monde « faux », il le déprécie comme simple copie imparfaite, ce qui peut entraîner son rejet, voire sa négation.

Le monde « vrai », autrement dit l'arrière-monde, se dresse comme seul monde véritable, au détriment du monde « faux » (le réel).

Cette fable des arrières-mondes permet, à celui qui en use, de se défaire de la réalité, de l'envoyer à un second plan de moindre importance.

Ainsi les arrières-mondes présupposent « un instinct dominant de calomnie, de rapetissement, de mise en suspicion de la vie ». Nietzsche rattache le réel à la vie, et éloigne donc les arrières-mondes de cette dernière. C'est un instinct morbide, un instinct qui veut la perte du monde « faux » qui sous-tend la création du monde « vrai ».

« Le christianisme a grandi sur un terrain aussi faux, où toute nature, toute valeur naturelle, toute réalité avaient contre elles les plus profonds instincts des classes dirigeantes, une forme d'inimitié contre la réalité, inimitié à mort, qui n'a pas été dépassé depuis lors. »³⁵

³⁵ AC, § 27.

Thèse IV : D'un côté le monde « vrai », de l'autre le « faux » ; cela n'est que l'œuvre d'une vie déclinante.

Si la réalité devient le monde des apparences, s'il lui est ajouté un autre monde, pour lui donner une valeur, un sens, « soit à la façon du christianisme, soit à la façon de Kant (un chrétien perfide en fin de compte) »³⁶, et bien cela est un symptôme de décadence.

La décadence est pensée par Nietzsche comme la vie ne pouvant plus supporter le réel tel qu'il est. Alors la vie fantasme un monde « vrai ».

En effet, la vie est pour Nietzsche la « volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d' "extérieur". »³⁷ Une vie déclinante est donc une vie qui ne peut s'incorporer plus d'extérieur, elle est arrivée à un niveau de saturation, incapable d'assimiler d'avantage de réel. « C'est ainsi que Platon s'enfuit devant la réalité et ne voulant plus contempler des choses que les pâles images idéales. »³⁸

Un peu plus haut, nous avons écrit que dans l'arrière-monde, le sage trouve la vérité. Le monde « vrai » en garantissant « l'existence » d'êtres véritables permet aux philosophes d'asseoir leurs pensées sur une base inébranlable, la vérité. C'est ce que nous allons voir.

La vérité

A plusieurs reprises dans l'œuvre de Nietzsche apparaît le mot de « vérité » au pluriel, soit : les vérités³⁹. Si cela semble déroutant, c'est que la vérité est définie par la tradition métaphysique comme « un être impassible et intangible, que nous n'aurions qu'à découvrir. »⁴⁰ Cette phrase nous renseigne sur deux choses : le caractère singulier de la vérité et sa présence, sa disponibilité.

Première chose, la conception traditionnelle de la vérité fait d'elle « un être impassible et intangible », c'est-à-dire un être qui ne peut être différent de ce qu'il est. Autrement dit, la vérité est une, invariante et absolue, entendons par là qu'elle n'est relative à rien, qu'au contraire, elle est monolithique et autosuffisante. Ce qui fait écrire à

³⁶ *CdI, La « raison » dans la philosophie*, § 6.

³⁷ *FP XII*, 7 [9].

³⁸ *A*, livre V, § 448.

³⁹ Ex. : *HTH II, Le voyageur et son ombre*, § 4, *A*, livre V, § 424.

⁴⁰ Jaspers, K., *Nietzsche...*, p. 187.

Jean Granier que la vérité est une substance, car elle se pense sans rapport avec un terme extérieur.⁴¹

Seconde chose, la tradition métaphysique considère que la vérité est à trouver et que la philosophie est le meilleur chemin menant à elle. Bien plus que l'amour de la sagesse, la philosophie semble comprise par cette tradition comme amour de la vérité. Nietzsche parle à ce propos de la « déférence » dont usent les philosophes pour évoquer la volonté de vérité.⁴² Nous assistons ici à un des tours de passe-passe de la tradition. Alors qu'elle forge ses vérités *a posteriori*, c'est-à-dire que partant de sa morale elle établit les vérités qui la justifient, elle présente la vérité comme ce qui vient en premier, car c'est en *trouvant* la vérité que la tradition fonderait sa philosophie.

Mais si la vérité peut être trouvée, où doit elle se chercher ? Dans les arrières-mondes. Ces deux notions sont effectivement liées dans la tradition métaphysique. C'est dans le monde « vrai » que le philosophe trouvera la vérité. L'arrière-monde, défini plus tôt, est ce qui justifie la vérité, qui lui donne son caractère absolu, sans concession. L'arrière monde ne ment pas et c'est de lui que provient la vérité.

Nietzsche décèle également un anthropocentrisme dans la conception de la vérité que s'est forgée la tradition. Elle considère la connaissance de la vérité comme étant *utile*⁴³ à la vie du genre humain. C'est pourquoi il est désirable de la chercher et encore plus de la trouver. Si la vérité est utile à l'homme, la raison en est que l'homme est le *but* de la nature. Ainsi pense la tradition métaphysique.⁴⁴

La conception anthropocentrique de la tradition que vise Nietzsche, en plaçant l'homme comme finalité du vivant, pose que la vérité est bénéfique à l'homme car justement, il est ce vers quoi tend l'ordre du monde.

Cette conception anthropocentrique de la vérité s'explique par la tentative de réduire l'inconnu à du connu. La tradition métaphysique réduit la réalité (les phénomènes

⁴¹ Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, éditions du Seuil, 1966, p. 62.

⁴² *PBM, Des préjugés des philosophes*, § 1.

⁴³ Mais Nietzsche considère également que les « vérités » sont utiles à l'homme. Voici la différence d'avec la tradition métaphysique : celle-là pense que la vérité est unique, qu'il n'existe qu'une seule vérité. Découvrir cette vérité est utile à l'homme car de ce fait il comprend l'ordre du monde duquel il est le centre.

Or pour Nietzsche, il n'y a pas *une* vérité mais *des* vérités. Celles-là sont des perspectives propres à chaque individu ou groupe d'individu, qui leur permettent de vivre avec le réel.

⁴⁴ Cf. A, livre V, § 424.

du monde) à un schéma de pensée déjà connu, plutôt qu'elle croit connaître (l'homme). La tradition conçoit alors la nature sur un modèle qu'elle suppose humain, c'est-à-dire qu'elle la pense comme travaillant pour l'homme, tout comme l'homme travaille pour son propre salut.

Tout comme le pluriel, l'emploi de guillemets par Nietzsche pour le concept de vérité⁴⁵ bouscule la définition traditionnelle. Les guillemets lui servent à montrer que ce mot est intraduisible dans son langage, dans sa philosophie, plus, que ce mot ne possède aucune référence dans le réel.⁴⁶

Par l'emploi du pluriel et par celui des guillemets, Nietzsche remet en cause la définition que donne la tradition métaphysique de la vérité. Le pluriel nie le caractère invariant et éternel de la vérité, l'usage des guillemets lui refuse l'accès au texte philosophique de Nietzsche, ils signalent que ce terme est étranger, qu'il n'a pas de sens dans la philosophie nietzschéenne.

Afin de développer cette attaque de Nietzsche contre le concept de vérité, citons-le. Dans le paragraphe 25 de la partie *L'esprit libre* de *Par delà bien et mal*, il écrit qu'il « y aurait une véracité plus louable dans chaque petit point d'interrogation que vous mettriez derrière vos paroles et vos doctrines favorites (et à l'occasion derrière vous-même) que dans tous vos gestes pathétiques et les atouts que vous abattez devant vos accusateurs et vos juges. » Cette sentence, Nietzsche l'adresse aux « faquins de l'esprit », à ceux qui veulent se poser en défenseur de la vérité, en martyr même, et leur rappelle qu'il est plus sérieux d'apposer en bas de leurs doctrines un point d'interrogation. Cela en relèverait la qualité.

Ce point d'interrogation n'est pas seulement souhaité par Nietzsche pour mettre en lumière le caractère incertain de chaque vérité énoncée, mais pour véritablement interroger cette vérité, pour découvrir ce qu'il y a derrière, quelle nécessité la sous tend. Ce point d'interrogation n'est pas seulement là pour relativiser une vérité : $a = b$? Oui et non, cela n'est pas sûr, son rôle est bien d'insister sur le caractère particulier de cette vérité, de poser la question : en quoi est-elle nécessaire ?

⁴⁵ PBM, *L'esprit libre*, § 25.

⁴⁶ Blondel, E., *Les guillemets de Nietzsche*, in *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000.

Nietzsche écrit que « nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. » Que cache ce voile qui recouvre la vérité ? Nietzsche s'est employé à le retirer, et voici ce qu'il a vu : ce que la tradition métaphysique nous présente comme vérité ne sont que des préjugés baptisés vérité.⁴⁷ C'est pour cela que Nietzsche nomme les philosophes des « avocats », parce qu'ils ne font que défendre leurs préjugés, « un très profond désir mais quintessencié et soigneusement passé au tamis, qu'ils défendent avec des arguments découverts après coup »⁴⁸. Ainsi ces « philosophes » ne découvrent aucune vérité, mais tentent avec leurs systèmes de justifier les vœux de leur chair.

Nietzsche traque l'origine de ces préjugés qu'un faux monnayage fait passer pour vérité. Il nous en offre un exemple dans le § 9 de *Par delà bien et mal*. Il s'interroge, le sourire aux lèvres, sur la volonté des stoïciens à vivre « conformément à la nature », ces stoïciens qui ont *découvert* dans la nature le règne de l'harmonie et de la justice. Mais Nietzsche nous enseigne qu'ils n'ont rien découvert dans la nature, qu'ils y ont plutôt rajouté des choses, à savoir une part d'eux-mêmes, leur « très profond désir. » En un mot comme en cent, ils ont passé la nature « à la moulinette du Portique ».

Alors que Nietzsche nous présente la nature comme « immensément prodigue, immensément indifférente, sans intentions et sans égards, sans pitié ni justice... », les stoïciens ont eu *besoin* de lire dans le texte de la nature l'harmonie et la justice. C'est sur ce besoin que Nietzsche met le doigt, car c'est ce besoin qui échafaude des vérités. En effet, celles là ne sont que des erreurs favorables à la conservation d'un certain type d'homme. Les préjugés stoïciens sur la nature sont *leurs* erreurs nécessaires permettant leur conservation.

Autrement dit, la vérité de la tradition est un ensemble de jugements de valeurs qui ont pour but l'expression des forces que représente un certain type d'homme. Ainsi, un type d'homme faible ne peut supporter et vivre selon une nature qui serait l'indifférence élevée au niveau de puissance. Il lui faut donc interpréter la nature selon une perspective favorable à l'ensemble de forces qu'il représente.

Cela nous permet de comprendre l'emploi du pluriel pour le mot vérité. Il n'y a pas *une* vérité, mais *des* vérités et de ce fait, ce terme perd son sens et se révèle être une idole creuse.

⁴⁷ *PBM, Des préjugés des philosophes*, § 5.

⁴⁸ *Ibid.*

A cette critique nietzschéenne de la vérité, certains pourraient objecter que Nietzsche lui-même conserve l'emploi du terme vérité⁴⁹. De cela il serait possible de conclure que certes Nietzsche lève le voile sur la « vérité » métaphysique, mais que néanmoins il garde et se réserve à lui seul l'emploi du concept de vérité, dans un sens « nettoyé » de ses oripeaux idéalistes. J. Granier parle à ce propos de « vérité originaire ⁵⁰ ». Soit. Mais il nous semble plus pertinent d'évacuer du vocabulaire nietzschéen le terme de vérité, sans pour autant tomber dans un perspectivisme nihiliste, car la notion de valeur fait le tri, dans la philosophie de Nietzsche, entre les jugements forts et les jugements faibles, comme jadis, la vérité faisait le tri entre le vrai et le faux.

L'ontologie

Si nous demandions à un philosophe : « que recherchez-vous dans les choses ? », il nous répondrait : « *l'être* des choses. »

L'être des choses, c'est-à-dire à la fois une unité et une identité, une substance en somme. C'est ainsi que la tradition métaphysique considère l'être comme un noyau indestructible, un « atome » qui subsiste dans le flux du réel, Nietzsche écrit dans le flux du *devenir*.

Cet être des choses, nous pouvons également le nommer vérité, car quand la tradition s'emploie à connaître l'être des choses, ce qu'elle recherche c'est la vérité des choses. De ce fait, l'être est « impassible et intangible » et nous n'avons qu'à le découvrir, suivant la définition de la vérité avancée précédemment.

Nietzsche raille une telle conception ontologique de la réalité qui introduit des « points fixes » dans le devenir, et la qualifie de « perspective de grenouille »⁵¹, moquant le manque de noblesse de la tradition métaphysique, face au fleuve du devenir. Cette perspective est comprise par Nietzsche comme le fruit d'une idiosyncrasie de type faible, ayant besoin d'interpréter la réalité afin qu'elle corresponde à son degré de force.

⁴⁹ Par exemple : « Le critère de *la vérité* réside dans l'intensification du sentiment de puissance », *VP II*, livre III, chap II, § 629 (C'est nous qui soulignons). Dans cette phrase nous trouvons un exemple de l'utilisation par Nietzsche du terme de vérité. Mais cette usage est débarrassé du sens attribué au concept de vérité par la tradition métaphysique. Il n'est qu'un terme creux que Nietzsche utilise dans son texte comme *référence* au vocabulaire métaphysique mais sans utilisé le sens de ce concept.

⁵⁰ Granier, J. *Le problème...*, p. 512.

⁵¹ *PBM, Des préjugés des philosophes*, § 2.

Ce rejet du réel comme devenir fut déjà traité lorsque nous nous intéressions au problème des arrière-mondes. Souvenons-nous que Nietzsche observe dans la construction d'arrière-mondes le besoin de disqualifier le monde réel au profit d'un monde immuable, antre de la vérité.

Nietzsche retrouve un tel besoin quand cette tradition *fixe* le devenir par le biais d'une ontologie. En imaginant l'être, la tradition métaphysique introduit au sein du réel des parcelles d'unité, de substance. Elle opère une division de la réalité, avec d'un côté le devenir, le monde fluctuant des sens et de l'autre l'être, qui est la vérité des choses qui compose le monde.

Ce besoin de fixer le devenir par des entités identiques à elles-mêmes dans le temps, fait écrire à Nietzsche que les philosophes ont « empaillé »⁵² les choses du monde, qu'ils ont, par haine du réel, transformé les choses en « momies »⁵³.

Les termes imagés utilisés par Nietzsche le sont à dessein. Alors que Nietzsche voit la réalité comme mouvante, prise dans un flux constant, la tradition métaphysique, avec sa théorie de l'être, change les choses en cadavres immobiles et pesants, qui n'attendent plus que l'embaumement.

Lorsque Nietzsche distingue l'être du devenir, il le fait en ces termes : « ce qui est ne *devient* pas, ce qui devient n'*est* pas... »⁵⁴ Dans cette phrase, il faut entendre le verbe être non pas comme renvoyant à l'existence effective, c'est-à-dire comme étant pris dans le réel, mais comme représentant l'être métaphysique, celui de la tradition. « Ce qui est » signifie ce qui est impassible et indifférent au devenir. Ainsi l'être ne devient pas, il est stable, égal à lui-même. Mais également « ce qui devient n'*est* pas », donc toute chose en devenir ne peut accéder au domaine de l'être⁵⁵. Sachant que pour Nietzsche seul le monde sensible peut prétendre à l'existence effective et que le monde sensible est celui du devenir, Nietzsche renvoie l'être au rang de fiction, en lui refusant l'accès au monde sensible.

⁵² *CdI, La « raison » dans la philosophie*, § 1.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ainsi il est absurde de vouloir faire des volontés de puissance des représentantes d'une ontologie dans la philosophie de Nietzsche.

Nietzsche explique l'origine de cette fiction de l'être. Elle prend sa source dans un anthropomorphisme. Elle repose sur l'observation, peut être même l'intuition, que l'homme a de lui-même. Il écrit au §5 de la partie « *La raison* » dans *la philosophie* » du *Crépuscule des idoles* : « ... de la conception du "moi" suit seulement, comme dérivation, la notion de l' "être" ... » Ainsi la notion d'être provient de la projection de l'image que l'homme avait de lui-même à ce qui l'entourait. A partir de l'erreur de son « intériorité », de son identité personnelle, pensée comme une substance identique à elle-même dans le temps, l'homme a attribué aux choses qui l'entouraient cette même qualité.

Un autre attribut fut donné à l'être et il provenait également de l'illusion du « moi ». L'être fut considéré, à l'image de l'homme, comme étant capable d'être une cause.

L'homme, se pensant à la fois comme substance et comme cause, a ramené l'inconnu qui l'entourait à des schémas de pensée qu'il connaissait, et fit des choses⁵⁶ des êtres. La capacité d'être une cause est un point important de la conception de l'être. La tradition métaphysique, en persévérant dans la fiction de l'être, continue son attaque contre le devenir. Car en faisant des choses des « êtres », elle les soustrait au flux du devenir. L'être imaginé comme cause rompt la fatalité à l'œuvre dans le monde sensible, par là même il devient *plus* qu'une simple composante de ce monde, mais se retrouve lié aux arrière-mondes, sièges des êtres absolus.

⁵⁶ Nietzsche explique que c'est l'homme qui a créé la notion de chose, par fétichisme, en conformant sa conception de ce qui l'entourait sur la conception qu'il avait de lui-même. Nietzsche nous avertit donc sur le problème que pose l'emploi du terme « chose », qui incarne une erreur de la « raison » (*CdI, La raison dans la philosophie*, § 5) Mais quel terme lui préféré pour parler de ce qui nous entoure ?

Chapitre 2 – Le sujet traditionnel

De l'âme au sujet

Nietzsche précise dans le § 13 de *La Généalogie de la morale*, que dans le langage populaire le concept de *sujet* se dit *âme*⁵⁷. Ce faisant, il tisse un lien entre ces deux notions, une même chose est appelée *âme* dans une pratique populaire du langage, et donc de la réflexion, et *sujet* dans une pratique philosophique. Néanmoins, est-ce que la « pratique » populaire peut nous servir de base pour démontrer que le sujet et l'âme sont deux termes qui recouvrent la même définition ?

Lisons Nietzsche lorsqu'il décrit « la manière des philosophes » : reprendre un préjugé populaire et le pousser à l'extrême⁵⁸. Cette description de la méthode philosophique n'est guère glorieuse⁵⁹, mais elle légitime, pour Nietzsche le lien entre âme et sujet. En effet, si les philosophes puisent la matière de leur réflexion parmi les préjugés populaires, alors le langage populaire, c'est-à-dire celui du troupeau, de la masse de gens formant une communauté et vivant sous la même tradition, est une indication (et une bonne) quant à la liaison entre les notions d'âme et de sujet.

En tout cas, c'est la piste que suit Nietzsche : « La superstition de l'âme, qui continue encore et encore de faire des siennes sous la forme de la superstition du sujet et du moi. »⁶⁰ C'est donc la piste que nous allons suivre afin de compléter la définition minimale du sujet donnée dans notre introduction. Pour ce faire nous étudierons deux auteurs canoniques de la philosophie, dont un est canonisé, Platon et Saint Augustin.

⁵⁷ *GM*, « *Bien et mal* », « *bon et mauvais* », § 13.

⁵⁸ *PBM*, *Des préjugés des philosophes*, § 19.

⁵⁹ En effet, on attend des philosophes qu'ils nous débarrassent des préjugés populaires, qu'ils fassent, à la manière de Nietzsche, tinter les idoles afin de percevoir un son creux.

⁶⁰ *PBM*, *Avant propos*. Il est à noter que ces superstitions, Nietzsche les qualifie de populaire.

Le sujet chez Platon : l'âme

Platon distingue dans l'*Alcibiade* trois choses : le soi, ce qui appartient au soi et ce qui appartient à ce qui appartient au soi⁶¹. Ainsi Platon distingue : Alcibiade, son corps (ce qui appartient à Alcibiade) et ce qui appartient au corps d'Alcibiade, par exemple ces chaussures.

La chose importante qui ressort de cela est la distinction que fait Platon entre Alcibiade et son corps. Alcibiade *n'est pas* son corps. Autrement dit, un homme *n'est pas* son corps, mais le corps est quelque chose qui appartient à l'homme. Le soi est autre chose que le corps. « -L'homme est donc différent de son propre corps ? –C'est vraisemblable »⁶²

La question qui se pose maintenant est la suivante : Si l'homme n'est pas son corps, qu'est-il ? Platon répond par la bouche de Socrate que l'homme est ce qui se sert du corps. Il est ce qui commande le corps, il est ce qui le dirige. En 130 e Platon écrit ceci : « lorsque Socrate s'entretient avec Alcibiade au moyen du discours, ce n'est pas à ton visage, comme il semble, qu'il adresse ses discours, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire à son âme ». Ce ne pourrait être plus clair, l'homme est son âme. C'est elle qui dirige le corps, elle est le soi, c'est-à-dire ce qu'est véritablement l'homme. Elle est ce qui le caractérise de manière essentielle.

J.-F. Pradeau, dans son introduction à l'*Alcibiade* ne distingue pas le soi (l'âme) du sujet⁶³. Il écrit également que Platon transforme le précepte delphique : connais-toi toi-même *afin* de prendre soin de toi-même. Prendre soin de soi, c'est-à-dire de son âme, signifie, selon Pradeau, « Deviens un sujet »⁶⁴.

Donc, Platon identifie l'homme à son âme. Elle est ce qui commande, le corps obéit. L'âme est ainsi pensée comme le principe de l'action. Platon développe sa conception de l'âme comme principe de l'action dans le *Phédon* en 80a. Il pense le corps comme l'esclave de l'âme. Il est ce qui par nature doit être soumis à une autorité ; celle de

⁶¹ Platon, *Alcibiade*, trad. de C. Marboeuf et J. Pradeau1, 28b à 129a.

⁶² *Ibid*, 129.e.

⁶³ *Ibid*, p. 53, note 1.

⁶⁴ *Ibid*, p. 53.

l'âme. Cette caractéristique fait du corps un élément mortel. De son côté, l'âme est le maître, elle est ce qui par nature possède la maîtrise et l'autorité.

Cela correspond au second point de la définition minimale du sujet : il détermine l'action.

La distinction platonicienne de l'âme et du corps correspond à la distinction entre le monde intelligible et le monde sensible⁶⁵. En effet Platon considère le corps comme une entrave à la recherche de la vérité⁶⁶. Les sens ne peuvent que troubler l'âme dans sa quête de vérité, car le corps appartient au monde sensible, au devenir. Platon exprime son rejet des sens en faisant de la naissance, quand une âme prend possession d'un nouveau corps, un traumatisme, car c'est à ce moment que l'âme oublie ce qu'elle a appris dans le monde « vrai »⁶⁷.

Mais qu'en est-il de l'âme ?

Dans la *République*, Platon divise l'âme en trois parties : Le *noûs* (partie raisonnable), l'*epithumêtikon* (partie désirante) et le *tumos* (l'ardeur agressive)⁶⁸. Platon explique que la part désirante de l'âme est quantitativement la plus importante⁶⁹. Elle s'exprime sous des formes diverses⁷⁰, elle se caractérise par « l'intensité des désirs qui touchent à la nourriture, à la boisson, au sexe et à tout le cortège »⁷¹. Il n'est donc pas risqué d'avancer que l'*epithumêtikon* est proche du corps, qu'elle n'est pas la partie la plus importante qualitativement de l'âme et qu'elle est sans doute la moins noble.

Le *tumos* est défini par son ardeur à vaincre, à dominer⁷².

Enfin, le *noûs* est la part la plus importante de l'âme. Voici pourquoi : elle a pour fonction la connaissance de la vérité, elle est donc en relation avec le monde intelligible, au contraire de l'*epithumetikon* qui est lié au corps et au monde sensible. Le *noûs* est l'amour de la science, de la sagesse.

⁶⁵ Cf. notre développement sur les arrière-mondes.

⁶⁶ Platon, *Phédon*, 65b.

⁶⁷ *Ibid.*, 76d.

⁶⁸ Platon, *République*, 439-440.

⁶⁹ *Ibid.*, 441.

⁷⁰ *Ibid.*, 580.

⁷¹ *Ibid.*, 580.

⁷² *Ibid.*, 481.

Toujours dans la *République*, Platon illustre chaque partie de l'âme par une image. L'*epithumêtikon* est représenté sous les traits d'un monstre multiforme, polycéphale, qui incarne l'appétit à jamais insatiable des désirs multiples qui agitent le corps. Le *tumos* est représenté sous la forme d'un lion, cette part de l'âme a en commun avec le fauve son agressivité dans la décision, la volonté ardente de suivre un but déterminé. Le *noûs* est illustré par l'image d'un homme. C'est cette partie de l'âme qui est la plus humaine, car elle est la part divine de l'homme, elle est ce qui le lie à l'intelligible. Le *noûs* est ce qui est immortel en l'homme, alors que le corps meurt et l'*epithumêtikon* et le *tumos* avec lui.

L'âme en tant que moteur de l'action est un principe libre. Si dans l'âme d'un homme l'autorité du *noûs* est faible, cette âme est dirigée par les désirs du corps, elle ne peut être considérée comme libre. Les actions de cet homme consisteraient à rechercher la satisfaction des besoins de son corps, elles seraient placées de ce fait sous le sceau de la nécessité. Mais quand le *noûs* domine, qu'il dirige le corps et contrôle les désirs, l'homme est alors libre, car le *noûs* ne dépend que de lui-même, en tant que réalité en soi, rien ne le détermine autre que lui-même.

Nous avons donc discerné ce que Platon identifie comme le soi, c'est-à-dire ce qu'est véritablement un homme, sa substance. C'est le *noûs*. C'est effectivement l'âme qui fait figure de sujet dans la philosophie platonicienne, et plus précisément le *noûs*, car cette part de l'âme est immortelle, elle survit au corps, elle existait avant lui et existera après lui⁷³.

Suivons la piste de l'immortalité de l'âme (du *noûs*) et voyons ce qu'elle apporte à la notion de sujet.

« Toute chose vienne de la façon que voici, les contraires à partir des contraires »⁷⁴. C'est à partir de cette compensation réciproque des contraires que Platon déduit l'immortalité de l'âme. En effet, il y a compensation entre la vie et la mort. Tout comme une chose devient plus grande à partir de ce qu'elle était auparavant (plus petite), une chose vivante le devient à partir de son état précédent, c'est-à-dire d'une chose morte. Les contraires petit et grand naissent l'un de l'autre, de même les contraires vivre et mourir. Le raisonnement est le suivant : ce qui est mort provient de ce qui est vivant ; cela ne pose pas

⁷³ C'est cette immortalité du *noûs* qui ne fait pas craindre la mort à Socrate.

⁷⁴ Platon, *Phédon*, 71a.

de difficulté. En revanche, que ce qui est vivant provienne de ce qui est mort est plus difficile à concevoir. A moins de supposer l'immortalité de l'âme, ce que fait Platon. Un homme meurt, son corps et les parties mortelles de l'âme disparaissent. Ce qui est mort provient de ce qui est vivant. Mais le *noûs*, lui, ne meurt pas. Il investira un autre corps, et de ce fait lui insufflera la vie. De ce qui est mort provient ce qui est vivant.

L'immortalité du *noûs* nous place devant une âme qui ne meurt pas, car elle n'est pas assujettie, comme réalité intelligible, au changement et à la corruption, comme peut l'être le corps. L'âme immortelle, qui participe de l'intelligible, est identique à elle-même. C'est ici que nous mène la piste de l'immortalité de l'âme : à son identité. Citons Platon : « ce qui ressemble le plus à ce qui est divin, impérissable, intelligible, qui possède l'unicité de la forme, qui est indissociable, qui toujours garde, identiquement avec soi, les mêmes rapports, c'est l'âme ⁷⁵ ». C'est donc une nouvelle caractéristique qui se rajoute à l'âme, et donc à la définition du sujet : l'identité.

De la démonstration qui conclut à l'immortalité de l'âme, Platon suppose qu'il y a nécessairement un lieu où les âmes des morts se réfugient. Ce refuge est le monde intelligible dans lequel siège les Idées, autrement dit les réalités en soi. De ce passage dans ce lieu, l'âme s'approprie la connaissance du Bien, qu'elle peut contempler à loisir⁷⁶. Ce qui fait écrire à Platon que l'homme possède le savoir du Bien⁷⁷. Ayant ainsi la connaissance du Bien, l'homme, s'il s'en détourne, c'est par ignorance, plus précisément parce qu'il n'a pas fait l'effort de se ressouvenir du Bien qui est dans son âme. Le *noûs* possède donc une inclination vers le Bien car il l'a contemplé.

Résumons la contribution de Platon à la définition du sujet. En partant de la piste proposée par Nietzsche suggérant que l'âme et le sujet sont une seule et même chose, nous constatons qu'effectivement l'âme platonicienne répond à la définition minimale du sujet, à savoir : elle est un substrat, le fondement de l'homme, et elle est ce qui détermine l'action. De plus le *noûs* ajoute à la définition du sujet : la liberté quant à ses actes, le libre arbitre donc, l'identité et une certaine finalité qui s'exprime par une tendance au Bien.

⁷⁵ *Ibid.*, 80a.

⁷⁶ Platon, *Phèdre*, 246a-249d.

⁷⁷ Platon, *Phédon*, 76^e.

Le sujet chez saint Augustin : l'âme

C'est maintenant dans la philosophie de saint Augustin que nous allons tenter de retrouver la définition du sujet établit précédemment. Nous partons, comme pour l'étude du sujet chez Platon, de la remarque de Nietzsche identifiant le sujet à l'âme.

Augustin procède à une distinction entre l'âme et le corps. Le corps est terrestre et mortel, l'âme, nous le verrons, est immortelle.

C'est l'âme qui donne vie au corps. Par définition, « l'âme est vie »⁷⁸. L'âme est partout dans le corps. Elle est à chaque endroit du corps toute entière : « elle est toute entière présente dans les plus petites parties de son corps, car elle sent toute entière en chacune d'elles »⁷⁹ ou encore : « toute entière dans le tout, toute entière dans n'importe quelle partie »⁸⁰.

L'âme apparaît donc à Augustin comme ce qui est sous-jacent au corps, elle en est le substrat. Cela correspond au premier point de la définition minimale du sujet.

Afin que cette définition minimale soit pleinement satisfaite par l'âme augustiniennne, il nous faut voir si cette âme dirige l'action. Concernant ce point, Augustin écrit dans *De l'immortalité de l'âme*⁸¹ que sans l'âme aucune action ne serait possible pour le corps. Il y décrit l'âme comme « l'élément moteur du corps ». Elle apparaît donc comme ce qui meut, ce qui dirige le corps. Elle est l'origine de l'acte, elle le détermine. Cela termine de compléter la définition minimale du sujet.

Il nous reste à rechercher si le sujet augustinien répond à la même définition que le sujet platonicien, afin d'établir s'il existe une définition traditionnelle du sujet. Il nous faut donc rechercher si à la définition minimale s'ajoutent les points suivants : l'unité, l'identité, le libre arbitre et la tendance au Bien.

Augustin décrit l'âme comme une substance⁸². Elle est la substance qui donne la vie⁸³. Si l'âme est une substance c'est qu'elle peut être pensée indépendamment du corps. Toujours afin de témoigner de l'unité de l'âme, Augustin écrit que c'est l'âme qui apporte

⁷⁸ Saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, II, IX, 16.

⁷⁹ Saint Augustin, *La vie intérieure*, p. 91.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁸¹ , III, 3, p. 175.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, II, III, 3, p. 93.

l'unité au corps, et qu'elle en est le garant⁸⁴. Ainsi l'âme augustinienne possède l'unité. Qu'en est-il de l'identité ?

De même que Platon, Augustin considère l'âme immortelle. Son raisonnement est le suivant⁸⁵ : la vérité provenant de Dieu est impérissable et universelle. La vérité est liée à l'âme humaine, car cette dernière en est la demeure. C'est en effet dans l'âme humaine que siège la vérité. De ce fait, l'âme ne peut mourir car la vérité ne peut mourir. L'immortalité de la vérité implique celle de l'âme.

L'immortalité de l'âme suppose que cette dernière ne soit pas la cible de la corruption, qu'elle ne peut donc changer. C'est ce que précise Augustin dans *De l'immortalité de l'âme* : « Tout ce qui est permanent est immuable »⁸⁶. L'âme ne change pas, elle est donc identique à elle-même dans le temps. Ainsi, comme l'âme platonicienne, celle d'Augustin répond au critère de l'identité.

Le dernier point à voir concerne la liberté de l'âme. Agit-elle librement ? Le premier homme était absolument libre. La chute a alourdi cette liberté. La liberté de l'âme est donc imparfaite. Dans *De la grandeur de l'âme*, Augustin explique « qu'en toute bonne action, c'est Dieu qui agit en se servant de l'homme⁸⁷ ». Il s'ensuit de cela, à la première lecture, que l'âme ne décide de rien, qu'elle est le pantin de Dieu. Néanmoins il est possible de contrebalancer cela. Au même paragraphe, Augustin écrit que l'unique liberté est de servir Dieu. Ce service, l'âme peut le choisir, et ce faisant, elle accomplit de bonnes actions sous la coupe de Dieu. Alors certes, Dieu détermine l'action bonne de l'âme, mais cette influence l'âme peut la choisir.

En effet, Augustin explique que le péché ne vient pas du corps, car c'est l'âme qui le dirige, non l'inverse, mais « le péché est dans la volonté⁸⁸ », autrement dit, dans le choix de l'âme à suivre le commandement divin ou pas. De même chez Kant, la liberté est dans l'obéissance à la loi morale, mais cette liberté suppose que l'on puisse ne pas suivre l'impératif catégorique. Ainsi, Augustin écrit : « cette façon de se détourner et de se tourner n'étant cependant pas contrainte, mais volontaire, le malheur du châtement qui en

⁸⁴ Saint Augustin, *De la grandeur de l'âme in Dialogues philosophiques*, XXXIII, 70.

⁸⁵ Saint Augustin, *Soliloques*, II, XII, 24.

⁸⁶ *Ibid.*, II, III, 3, p. 175.

⁸⁷ Saint Augustin, *De la grandeur de l'âme in Dialogues philosophiques*, XXXIV, 79.

⁸⁸ Saint Augustin, *La vie intérieure*, p. 137

découle est mérité et juste⁸⁹ ». Le châtement est juste car l'âme a choisi le péché. Nous concluons de cela la capacité de l'âme, selon Augustin, à se déterminer elle-même, donc d'être capable de libre arbitre. Afin de clore notre recherche sur le libre arbitre chez Augustin, citons encore deux extraits : « Nos volontés sont donc nôtres ; elles font elles-mêmes ce que nous faisons quand nous le voulons, et qui ne se ferait pas si nous ne le voulions pas »⁹⁰ et « en prévoyant ce qui se passerait dans notre volonté, il [Dieu] a prévu non certes un néant, mais quelque chose : selon sa prévoyance même, quelque chose dépend de notre volonté »⁹¹ .

Une dernière chose encore. Que nous enseigne, chez Augustin, la justice quant au châtement punissant le péché ? Que, selon Augustin, il existe une conduite vraie. Il écrit : « la volonté pèche, si elle se détourne du bien immuable et universel⁹² ». La notion de péché fait entrer dans la considération du comportement de l'âme la possibilité d'une faute. A l'égard de qui, de quoi ? Du bien immuable et universel. Effectivement, il écrit que l'âme est une substance bonne, qu'elle tend donc naturellement vers le bien. L'âme est une substance éternelle et immuable, et si elle est bonne par essence, elle ne peut perdre cette qualité. L'âme est bonne et le reste. C'est pour cela qu'Augustin parle de « défaillance » quand l'âme consent au mal. Ce raisonnement met en avant la tendance de l'âme augustinienne à agir en fonction du Bien.

Au terme de cette courte étude de l'âme dans la philosophie d'Augustin, nous arrivons à la définition suivante : l'âme est une substance sous jacente au corps qu'elle dirige, elle est constamment identique à elle-même, elle est dotée d'un libre arbitre et se caractérise par une certaine finalité, celle d'agir en vue du Bien. Nous constatons que cette définition est semblable à celle de l'âme platonicienne, renforçant notre idée d'un sujet traditionnel, c'est à dire que sa définition se retrouve dans les différentes philosophies que l'on peut associer à la tradition métaphysique, comme la philosophie platonicienne et chrétienne.

Afin de valider, ou d'invalider la piste de Nietzsche qui nous a entraîné à chercher dans le sujet une survivance de la notion d'âme, nous allons nous intéresser à une

⁸⁹ Saint Augustin, *La vie intérieure*, p141.

⁹⁰ Cité in PIRET, P., *La destinée de l'homme : la cité de Dieu*, p. 77.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p140-141.

philosophie qui développe une définition du sujet, celle philosophie n'est rien de moins qu'un sommet inégalé⁹³, à savoir celle de Kant.

Kant, un pas en avant, deux pas en arrière

Kant met à mal la définition du sujet traditionnel que nous avons élaborée à partir de Platon et de saint Augustin. Il s'attaque au sujet en tant que substance. Il rejette la possibilité pour le sujet d'être une substance comme l'est l'âme dans les philosophies platonicienne et augustinienne.

Pour Kant, le « je », plus précisément le « je pense », est une activité synthétisante⁹⁴, c'est à dire qu'elle unifie le divers des perceptions. A ce propos, A. Renaut écrit que la subjectivité, chez Kant, est une activité, donc qu'elle n'est pas une substance⁹⁵. En effet, le sujet pensé comme une activité, est défini sur le modèle du processus, qui n'est donc pas donné d'emblé, mais qui se construit par son activité synthétisante. De plus, Kant, en s'en prenant au sujet comme substance remet en cause le principe d'identité du sujet traditionnel. En effet, le sujet comme activité n'est qu'un flux de synthèse des perceptions, Kant le décrit comme suit : « or, nous n'avons dans l'intuition, absolument rien qui soit permanent, puisque de fait, le moi n'est que la conscience de ma pensée, il nous manque même la condition nécessaire pour nous appliquer à nous-mêmes, comme être pensant, le concept de la substance, c'est à dire le concept d'un sujet subsistant pour soi »⁹⁶. Il apparaît très clairement dans ce passage de *la Dialectique transcendantale* que le sujet est dépourvu d'unité et d'identité, cela en opposition au sujet traditionnel. Ainsi B. Stiegler écrit qu'une des leçons des paralogismes est de considérer le sujet comme un « flux de représentations⁹⁷ ».

Dans la formule de Descartes : « je pense donc je suis », le « je » est pensé comme une substance (en accord avec la définition du sujet traditionnel) et l'existence se déduit de l'activité (« penser ») du « je ». Or selon Kant, la proposition « je pense » contient la

⁹³ Cf la quatrième de couverture de la critique de la raison pure (GF Flammarion, 2006) par Alain Renaut.

⁹⁴ Renaut, A., *Kant aujourd'hui*, p. 206.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Kant, E., *Critique de la raison pure (CRP)*, trad. A. Renaut, GF Flammarion, Paris, 2006, p405.

⁹⁷ Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, p20.

proposition « je suis », et cette proposition « je pense » est considérée par Kant comme une proposition empirique⁹⁸, faisant de ce fait du sujet pensant un *sujet empirique*.

Par définition, le sujet empirique appartient au domaine de l'expérience, donc au monde sensible. Après avoir sapé l'unité et l'identité du sujet, Kant s'attaque, avec son sujet empirique, à un autre prédicat du sujet traditionnel : le libre arbitre. De fait, l'homme, pensé comme un sujet empirique, est soumis à la causalité naturelle, c'est à dire que chacune de ses actions sont des effets de causes les précédant dans la chaîne de la causalité du monde sensible. Par là, le sujet est déterminé dans ses actes, il n'est qu'un moment dans la série de la causalité de la nature⁹⁹. Le sujet empirique est ainsi compris, par Kant, comme un phénomène¹⁰⁰. Il semble donc que Kant enterre le sujet traditionnel.

Or, Kant écrit que les « phénomènes ne sont pas en eux mêmes des choses¹⁰¹ », ils ne sont que des représentations liées les unes aux autres selon les déterminations des lois empiriques, et Kant de préciser : « il faut aux phénomènes des fondements qui ne soient pas empiriques¹⁰² ». Ces fondements il les nomme choses en soi. Bien que ces choses en soi (ou noumènes) ne peuvent être connues uniquement par leurs représentations empiriques, elles en sont pour le moins distinctes. Ce sont des réalités intelligibles. Mais Kant, en subordonnant les phénomènes à des choses en soi, double son sujet empirique (ou phénoménal) d'un sujet nouméal, qui, lui, correspond à la définition du sujet traditionnel, n'en est qu'une autre déclinaison.

Si le sujet empirique, en tant que partie du monde sensible, est pris dans l'engrenage de la causalité naturelle, le sujet nouméal s'en extrait car il est capable d'inaugurer de lui même un nouvel état¹⁰³. Il s'autodétermine et n'est en rien contraint par les lois empiriques.

Donc, en tant que phénomène, le sujet empirique est un maillon de la chaîne causale naturelle, mais « ce qui doit nécessairement, dans le monde sensible, être considéré comme phénomène possède aussi en soi-même un pouvoir qui n'est pas objet de l'intuition sensible, mais à travers lequel il peut cependant être la cause de phénomène¹⁰⁴ ». Ce dont parle Kant, c'est le fondement du sujet empirique : le sujet nouméal, capable de rompre la

⁹⁸Kant, E., *CRP*, p. 414.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 499.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 503.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 471.

¹⁰² *Ibid.*, p. 497.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 495.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 498.

série causale de la nature en agissant librement, en étant une cause libre, c'est à dire en n'étant pas un effet d'une cause précédente.

Cette liberté du sujet nouménal se révèle grâce à la loi morale, pensée par Kant comme un fait de la raison. Cette loi morale, également nommée impératif catégorique, s'impose au sujet nouménal en tant que proposition synthétique *a priori*¹⁰⁵. C'est cet impératif qui révèle la liberté du sujet nouménal, que Kant appelle autonomie : « une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose ¹⁰⁶ ».

Par la définition du sujet empirique, Kant semblait s'opposer à la définition du sujet traditionnel. Mais en le doublant d'un sujet nouménal, il s'inscrit dans la lignée de la tradition métaphysique.

Les quatre grands points de la définition du sujet traditionnel sont les suivants : unité, identité, libre arbitre et finalité (tendance au bien). Observons si le sujet nouménal possède ces quatre points.

L'unité : une chose en soi est un fondement de la réalité¹⁰⁷, ainsi le sujet nouménal est le fondement du sujet empirique. Si le sujet empirique est un flux constant de perception, le sujet nouménal est à comprendre de façon atomique. Comme noumène il est unité.

L'identité : l'identité du sujet nouménal est une conséquence de son unité. En tant que chose en soi, il est invariant, seul le sujet empirique est soumis au changement car il est un phénomène, membre d'une série causale naturelle et assujetti au temps¹⁰⁸.

Le libre arbitre : le sujet nouménal est autonome, il est la propre cause de ses actes. Il brise la causalité naturelle en inaugurant de lui-même de nouveaux événements.

La finalité : Si le sujet nouménal est libre d'obéir à l'impératif catégorique, sa désobéissance constitue « une perversion du principe des maximes »¹⁰⁹, et ce faisant le sujet *nie* sa propre liberté car il se ment quant aux intentions qui le motivent.

¹⁰⁵ Kant, E., *Critique de la raison pratique (CRp)*, trad. J.-P. Fessler, GF Flammarion, Paris, 2003.

¹⁰⁶ Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, LGF, Paris, 1993.

¹⁰⁷ Kant, E., *Fondements...*, p. 137.

¹⁰⁸ Kant, E., *CRP*, p. 499.

¹⁰⁹ Vaysse, J.-M., *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipses, 1998, p. 34.

Ainsi, nous pouvons conclure que le sujet nouménal et le sujet traditionnel ne sont qu'une seule et même chose.

Nous sommes partis de la piste laissée par Nietzsche suivant laquelle le sujet est une survivance de la superstition de l'âme. Il nous fallait donc étudier la notion d'âme afin de constater si, effectivement, elle est l'ancêtre de la notion de sujet.

Pour ce faire, nous avons recherché dans les philosophies de Platon et de saint Augustin si leurs conceptions de l'âme répondaient positivement à la définition minimale du sujet avancée dans notre introduction.

Cette définition minimale, par l'étymologie et la grammaire, établit que le sujet est un substrat¹¹⁰ qui dirige l'action. Il nous fut permis de conclure que l'âme, à la fois pour Platon et pour Augustin, remplit cette définition, et même au-delà.

En effet, après l'étude de ces conceptions, nous sommes arrivés à une définition traditionnelle du sujet, définition que nous avons retrouvée dans la philosophie de Kant.

Ce sujet traditionnel, en plus d'être une substance et de diriger l'action, est compris comme étant doté de libre arbitre, d'identité et d'une finalité qui l'oriente à agir en fonction du « Bien ».

C'est à cette conception de l'homme pensé comme un sujet traditionnel que Nietzsche s'oppose.

¹¹⁰ Cette définition révèle la séparation traditionnelle âme corps. Défini comme sous-jacent, le sujet l'est par rapport à quelque chose.

Partie 2

Volonté de puissance et sujet

Chapitre 4 – La volonté de puissance

Notre problème est de savoir s'il y a un sujet chez Nietzsche, ou du moins, si l'on peut trouver une notion qui réponde à la définition du sujet, car il semble difficile de conserver cette notion au sein de la philosophie nietzschéenne.

Nous avons effectivement vu que Nietzsche considère le sujet comme une superstition, et que celle-là n'est rien d'autre que le développement de la superstition de l'âme.

Il y a donc un rejet du sujet de la part de Nietzsche. Cela revient à dire que Nietzsche rejette la conception de l'homme en tant que sujet traditionnel. L'homme ne serait donc pas pourvu d'unité, d'identité (autrement dit : il ne serait pas une substance) et de liberté. La question suivante se pose : qu'est-ce que l'homme ?

Il nous faut rechercher, pour répondre à cette question, si l'on peut trouver dans l'œuvre de Nietzsche une quelconque trace d'un sujet, d'une notion répondant, au moins, à la définition minimale.

Pour réfléchir sur l'homme, Nietzsche a laissé une méthode : partir du corps. Les phénomènes du corps sont, pour lui, « plus riches, plus clairs, plus saisissables ».¹¹¹ C'est par rapport aux phénomènes de la conscience que le corps apparaît plus riche, plus clair, plus saisissable. Pour comprendre l'homme, ne pas partir de la raison, mais du corps, c'est-à-dire de la sensibilité. Nietzsche écrit même que : « sans le fil conducteur du corps je ne crois à la validité d'aucune recherche ».¹¹²

Mais à quoi mène le fil conducteur du corps ? A la volonté de puissance.

En effet, les phénomènes du corps, qui sont un matériau plus solide que ceux de la conscience, sont les affects, les instincts ou les pulsions, que nous pouvons nommer dans un vocabulaire plus romantique, les passions. En ce sens, Nietzsche reprend la définition du corps qu'en donne la tradition métaphysique : il est le lieu des passions, en opposition à la raison qui doit canaliser, dompter les passions.

¹¹¹ *FP* 86-87, 5 [56].

¹¹² *FP* X, 26 [432].

Mais Nietzsche considère les passions, dans son langage, la vie instinctive, comme la seule réalité, de laquelle il faut partir pour avancer dans toute recherche.¹¹³ Cette vie instinctive, qui est celle du corps, se ramène à une seule chose, à « une *forme préalable* de la vie »¹¹⁴, la volonté de puissance.

En partant du corps et de ses phénomènes, les affects, Nietzsche découvre la volonté de puissance. Il écrit : « la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, (...) tous les affects n'en sont que des développements ».¹¹⁵ S'il nous faut partir du corps dans notre recherche, c'est pour arriver à la volonté de puissance. Or, celle-là dépasse le corps. « Partout où j'ai trouvé quelque chose de vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance... »¹¹⁶. Cette parole de Zarathoustra est très claire : ce qui vit est volonté de puissance. La volonté de puissance n'est pas propre au corps de l'homme, celui-là nous permet seulement de la découvrir.

Le phénomène de la vie ne peut être constaté sans qu'à son tour le phénomène de la volonté de puissance ne le soit également. Nietzsche associe vie et volonté de puissance. Séparer l'un de l'autre, penser l'un sans penser l'autre n'a aucun sens.

Il écrit au § 36 de *Par delà bien et mal* que le monde n'est rien d'autre que la volonté de puissance. C'est cette même idée, la vie est volonté de puissance, qu'il décline d'une façon différente. Le monde, comme totalité du vivant est volonté de puissance, et rien d'autre.

Nietzsche précise que « la vie n'est qu'un *cas particulier* de la volonté de puissance »¹¹⁷. Elle n'en est qu'un développement parmi d'autres. Il continue : « il est tout à fait arbitraire d'affirmer que tout aspire à se fondre dans cette forme de volonté de puissance ».¹¹⁸ Ainsi, le vivant, il faut entendre le vivant organique, n'est qu'une forme spéciale de la volonté de puissance,¹¹⁹ une manifestation parmi d'autres. Tout ce qui appartient au domaine de la réalité, tout ce qui existe est volonté de puissance.

¹¹³ *PBM*, § 36.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *FP XIV*, 14 [121].

¹¹⁶ *APZ*, *De la victoire sur soi-même*.

¹¹⁷ *PBM*, § 36.

¹¹⁸ *FP XIV*, 14 [121].

¹¹⁹ Cf. W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, p. 32 : « Mais la volonté de puissance est également le seul mode d'activité dans le domaine de l'inorganique. »

Finalement la volonté de puissance est pour Nietzsche « le fait ultime, le terme dernier auquel nous pouvons parvenir. »¹²⁰ Autrement dit, la volonté de puissance est le *substratum*, ce qui est au fondement de chaque chose. Elle est partout. En déroulant le fil du vivant nous ne pouvons que trouver la volonté de puissance. Nous pourrions écrire qu'elle est le principe de la vie, mais ce terme, principe, pour le dire comme Nietzsche, sent trop la morale. En revanche, nous pouvons écrire que tout phénomène est un développement de la volonté de puissance.

Cette première approche de la volonté de puissance nous présente cette notion comme un substrat sous-jacent aux phénomènes du vivant, et par là, à l'homme. Cet aspect correspond à un point de la définition minimale du sujet. Nous devons donc nous demander si la notion de volonté de puissance ne fait pas figure, dans la philosophie de Nietzsche, de sujet. Afin de répondre à cette question, il nous faut approfondir la définition de la volonté de puissance.

Néanmoins, sans aller plus en avant dans la connaissance de la volonté de puissance, nous pouvons constater que Nietzsche fait subir, s'il ne le supprime pas, une révolution au concept de sujet.

L'étude de différents philosophes de la tradition métaphysique nous a donné une définition traditionnelle du sujet. Pour Kant, notamment, ce qui distingue un être vivant quelconque d'un homme, est le fait que ce dernier est un sujet, à savoir qu'il est une substance libre¹²¹. Cela serait donc une caractéristique uniquement humaine.

Or Nietzsche, en rangeant le sujet traditionnel dans l'ordre des fictions et en considérant la volonté de puissance comme la caractéristique de tout vivant, rompt avec la distinction, opérée par la tradition métaphysique, entre l'homme et le reste du vivant. Il réintègre l'homme dans le vivant et non plus au-dessus.

¹²⁰ *FP XI*, 40 [61].

¹²¹ Lorsque nous qualifions le sujet de substance, nous entendons par là qu'il doit être compris comme unité et de plus, être doté d'identité, ce que le terme « substance, » il nous semble, résume parfaitement. Également, cette notion de substance exprime l'indépendance par rapport à un tout extérieur à la substance elle-même. Ce qu'est effectivement le sujet par son libre arbitre, c'est-à-dire sa capacité à se déterminer lui-même.

La volonté de puissance est un processus

Au terme de la première partie de notre travail, une définition traditionnelle du sujet fut établie. Cette définition détermine ce dernier comme une substance. En digne héritier de l'âme, le sujet est perçu, par la tradition métaphysique, sous un angle ontologique, rassemblant donc les qualités suivantes : unité et identité.

L'hypothèse de la volonté de puissance comme « sujet » nietzschéen doit penser la volonté de puissance en tant que substance, si elle veut se conformer à la définition métaphysique. Or nous allons le voir, la volonté de puissance n'est en rien une substance : elle est un *processus*.

Au § 256 de *Par delà bien et mal*, Nietzsche associe volonté de puissance et volonté de grandir, d'occuper de plus en plus d'espace, de devenir prépondérant. La volonté est chez Nietzsche volonté de quelque chose, ce qu'a bien compris W. Müller-Lauter, elle n'est pas une volonté désincarnée, pure, mais une volonté qui tend vers quelque chose : la puissance. La volonté de puissance est effectivement une volonté qui comprend en elle-même une direction, qui va vers un but. Elle n'est rien d'autre que cette direction. C'est ainsi qu'il faut comprendre la notion de volonté utilisée dans le langage de Nietzsche.

Dans ce § 256, la volonté de puissance est déclinée comme une volonté de *devenir* prépondérant. Arrêtons-nous sur ce terme de devenir, car il est une notion nietzschéenne qui rompt avec la tradition philosophique idéaliste. Le monde est devenir *car* le monde est volonté de puissance. La volonté de puissance fait du monde, de chaque chose, un perpétuel devenir car elle n'est pas une entité immuable, une chose en soi, mais un processus.

La volonté de puissance n'est pas une « chose » dans le sens qu'en donne Nietzsche et auquel croit la tradition métaphysique ; elle est un processus, c'est-à-dire une action. Elle est l'action. La volonté de puissance est un acte, elle n'est pas le sujet qui agit, mais elle est cet agir. « "la chose" à quoi nous croyons est seulement *surinventée*, comme foyer pour différents prédicats »¹²².

¹²² *FP XII*, 2 [87].

Nietzsche décrit, dans le § 17 de *Par delà bien et mal*, une superstition de logicien. Celle-là consiste à penser qu'un sujet est la condition nécessaire d'un prédicat, autrement dit, dans l'expression « je pense » le verbe penser a nécessairement pour condition le sujet « je ». Ce « je » est un « petit monstre imaginaire »¹²³. Nietzsche développe : « une pensée vient quand elle veut, non quand "je" veux ».

Dans un premier temps, toujours dans le même § 17, il considère que rien ne nous permet d'affirmer que ce soit le « je » qui pense effectivement ; ce « je » n'est pas une « certitude immédiate ». Quelque chose pense, mais ce n'est pas forcément le « je ». De cette façon, Nietzsche remet en question l'existence d'un sujet qui dicterait consciemment ses actions. Il fait du « je » un « sujet » qui s'illusionne sur son rôle, qui fantasme sa capacité d'action. Ce n'est pas le « je » qui agit, mais un « quelque chose ».

Mais à la suite de cela, Nietzsche écrit : « c'est déjà trop dire que d'avancer qu'il y a quelque chose qui pense ». Il décèle dans ce « quelque chose » une interprétation du processus, c'est-à-dire de l'action, qui n'appartient pas au processus lui-même, qui est ajouté après. Nietzsche illustre cela par l'exemple de l'atomisme ancien. Il explique qu'à la force, l'atomisme ancien a ajouté un sujet qui conditionne la force, en d'autres termes, l'action. Ce sujet est l'atome, « ce petit grumeau de matière » censé être le siège de la force. Mais ce sujet est rajouté. C'est ce que Nietzsche précise dans *La généalogie de la morale*, au § 14 de la première dissertation : « il n'y a point d'être derrière l'action », il n'y a pas de cause (le sujet) à un effet (l'action), il n'y a d'ailleurs ni cause ni effet, « l'action est tout ».¹²⁴ Ou encore : « le sujet n'est pas un donné, mais quelque chose d'inventé-en-plus, de placé-par-dérrière »¹²⁵.

Cela est un point important de la définition de la volonté de puissance. Elle ne peut être comprise comme un « être », ou encore comme un « agent », ou comme une « cause », ou comme un « sujet ». Elle est un processus. La volonté de puissance est un acte. Elle est une force agissante, non pas la cause de cette force, qui ne serait que son effet. Nous ne pouvons appréhender la volonté de puissance par la relation de cause à effet¹²⁶.

¹²³ *GM*, I, § 13.

¹²⁴ *GM*, I, § 14.

¹²⁵ *FP XII*, 7 [60].

¹²⁶ Notamment, *FP XI*, 34 [124] : « Notre *sens causal* est quelque chose de très grossier et d'isoler par rapport aux véritables sentiments de causalité de notre organisme. L'avant et l'après notamment, sont de grandes naïvetés ».

C'est une difficulté de la philosophie de Nietzsche que de bien le comprendre en se passant des schémas qui structurent traditionnellement notre pensée. C'est pour cela que Nietzsche, par méthode, part du corps, de ses phénomènes, de ses « impressions immédiates », et non de ceux de la conscience, qui sont trop formatés par nos modes de pensée.

Concevoir une « chose », en ce cas la volonté de puissance, uniquement comme un acte, un processus sans placer au devant de celui-là un sujet, un petit quelque chose qui le conditionne, sans le faire entrer dans des niches intellectuelles dominant le mode de pensée (des catégories), est effectivement une difficulté, qui peut empêcher de saisir toute l'importance de la philosophie de Nietzsche.

Nietzsche écrit dans un fragment posthume¹²⁷ qu'il faut réintégrer l'acteur dans le faire. Un des aspects de la philosophie nietzschéenne est d'en terminer avec la distinction acteur/acte. Réintégrer l'acteur dans l'acte signifie ne faire subsister que l'acte. L'acteur fut posé en plus, il faut donc le réintégrer dans l'acte, c'est-à-dire le faire disparaître dans l'acte, afin de ne penser que ce dernier : « il n'y a point d'"être" derrière l'action, l'effet et le devenir ; l'"agent" n'a été qu'ajouté à l'action — l'action est tout »¹²⁸.

De même, Nietzsche écrit dans ce fragment qu'il faut réintégrer le faire quelque chose dans l'acte¹²⁹. Donc, ne pas traiter l'acte avec fétichisme, ne pas en faire une chose, mais le comprendre comme un agir, comme un processus *vers quelque chose*.

La volonté de puissance est un processus d'assimilation

La volonté de puissance est un processus. Nietzsche insiste¹³⁰, le processus, l'acte, ne peut être séparé d'un « faire quelque chose ». Ces deux expressions, acte et faire quelque chose, ne sont qu'une seule et même chose.

Il nous faut donc exposer quel est l'agir de la volonté de puissance, autrement dit, nous devons répondre à la question suivante : que signifie volonté *de* puissance ?

¹²⁷ FP XIII, 11 [96]. « Que l'on réintègre l'acteur dans le faire, après qu'on l'a extrait conceptuellement de l'acte et ainsi vidé ce dernier... »

¹²⁸ GM, « *Bien et mal* », « *bon et mauvais* », § 13.

¹²⁹ *Ibid.*, « ... que l'on réintègre le faire *quelque-chose*, « le but » ; l'« intention », la « fin » dans le faire après qu'on les en a artificiellement extrait et ainsi violé le faire... ».

¹³⁰ FP XIII, 11 [96].

Partons du § 259 de *Par delà bien et mal*, ce texte publié du vivant de Nietzsche dans lequel l'analyse de la volonté de puissance est la plus développée. Il présente dans ce passage l'abstention de l'usage de la violence, de l'exploitation, le fait de considérer « la volonté d'autrui comme l'égale de la sienne », comme la négation de la vie, comme une décadence, bref, comme la décadence de la volonté de puissance. Nietzsche continue : « vivre c'est essentiellement dépouiller, blesser, subjuguier l'étranger et le faible, l'opprimer, lui imposer durement nos propres formes, l'incorporer et au moins, aux mieux, l'exploiter ». Auparavant, nous avons vu que la vie est une forme spécifique de la volonté de puissance. Ainsi, l'exploitation, et toute sa cohorte de déclinaisons utilisée par Nietzsche, est comprise comme la « fonction organique fondamentale ». L'exploitation est « une conséquence de la volonté de puissance ».

Continuons sur cette voie. Les instincts, qui sont des développements de la volonté de puissance, sont considérés par Nietzsche comme des besoins de domination¹³¹. La volonté de puissance cherche à dominer, à exploiter. Il écrit que ce qui vit cherche à grandir, à occuper de plus en plus d'espace, « parce que la vie est volonté de puissance »¹³². La conquête est un terme qui cerne de façon satisfaisante le genre de processus qu'est la volonté de puissance.

Elle est une force dont le but est d'augmenter sa puissance. Développons ce que signifie « augmenter sa puissance ».

Nietzsche écrit que « la vie n'est *pas* adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur se soumet et s'incorpore toujours plus d'extérieur »¹³³. C'est en cela que consiste l'augmentation de la puissance : soumettre et incorporer toujours plus d'extérieur. C'est en assimilant l'extérieur que la volonté de puissance augmente sa puissance. C'est l'assimilation de l'extérieur qui donne son sens à l'expression « volonté *de* puissance ». Elle est un processus dont la nature est d'assimiler « toujours plus d'extérieur », c'est-à-dire ce qui n'est pas elle.

Notons que la volonté de puissance ne s'adapte pas aux conditions externes. Elle ne prend pas la mesure de ces conditions afin de mieux s'y conformer, et par là, mieux se conserver. Elle est une force qui se jette sur l'extérieur. Elle le soumet, l'exploite afin de

¹³¹ *FP XII*, 7 [60].

¹³² *PBM*, *Qu'est-ce qui est noble*, § 259.

¹³³ *FP XII*, 7 [9].

pouvoir l'assimiler. La conservation n'est pas recherchée par la volonté de puissance, au mieux elle est une conséquence, mais fortuite. C'est cela qu'exprime Nietzsche quand il écrit que «le vivant veut donner libre cours à sa force»¹³⁴. Il faut bien saisir ce que Nietzsche entend par «le vivant veut». Traduction : le vivant *doit* donner libre cours à sa force, il ne peut chercher autre chose. Il ne peut faire autrement, car la volonté de puissance est une volonté d'expansion et d'assimilation. Cette volonté d'expansion, Nietzsche l'exprime comme suit : «un état atteint semblerait devoir se conserver, s'il n'y avait pas en lui une faculté [de] justement ne pas vouloir se conserver»¹³⁵. La volonté de puissance est perpétuellement dynamique, elle recherche sans arrêt l'expansion : «l'être vivant fait tout, non pas pour se conserver, mais pour *devenir davantage*»¹³⁶.

Donc, la volonté de puissance étant un processus dynamique, en constante évolution, on ne peut lui appliquer le concept d'identité. Elle n'est pas une « chose » identique à elle-même dans le temps, elle décline ou grandit, de par le fait qu'elle tend par sa propre nature à devenir plus, à croître.

L'exemple de l'alimentation du protoplasme, utilisé par Nietzsche dans un fragment posthume, illustre le fait que la conservation n'est qu'une des conséquences d'un processus qui recherche avant tout à augmenter sa puissance : «il [le protoplasme] étend ses pseudopodes pour chercher quelque chose qui lui résiste — non par faim, mais par volonté de puissance — là-dessus il essaie de le dominer, de se l'approprier, de se l'incorporer. Ce que l'on appelle alimentation n'est qu'un phénomène secondaire, une application pratique de cette volonté première de devenir le plus fort»¹³⁷. Nietzsche ne fait pas de la nutrition, qui est un élément de la conservation, une fonction primordiale. Au contraire, celle-là n'est qu'une conséquence secondaire et pratique de la volonté de puissance. La nutrition a pour fondement la volonté de puissance qui se soumet et s'assimile l'extérieur afin de croître.

A l'inverse d'une force malléable qui s'adapterait aux conditions externes pour se conserver, la volonté adapte l'extérieur en l'assimilant. Elle le soumet, l'exploite afin de le rendre assimilable. Dans le vocabulaire nietzschéen cela donne : la volonté de puissance interprète l'extérieur. Ce que nous appelons interprétation, c'est le fait que la volonté de

¹³⁴ *FP X*, 26 [277].

¹³⁵ *FP XIV*, 14 [121].

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *FP XIV*, 14 [174].

puissance *transforme* l'extérieur afin de pouvoir l'incorporer. La volonté de puissance *donne forme* à l'extérieur, c'est-à-dire qu'elle l'adapte à ses capacités d'assimilation, ce n'est donc pas elle qui s'adapte aux conditions externes.

Selon Nietzsche, cet « interpréter » a de l'existence en lui-même, en tant que forme de la volonté de puissance ; pas en tant qu'être, mais en tant que processus¹³⁸. De la même façon, « chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme normes à tous les autres instincts »¹³⁹. La volonté de puissance est donc également un processus d'interprétation, qui afin d'imposer sa perspective, c'est-à-dire les conditions optimales au déploiement de sa force, transforme l'extérieur, lui impose des formes. La volonté de puissance est une force créatrice qui crée les conditions favorables à l'expression de sa puissance.

Nietzsche écrit au § 36 de *Par delà bien et mal* qu'une volonté « ne peut naturellement agir que sur une volonté ». Qu'entend-t-il, dans ce texte, par volonté ? Il faut comprendre ce terme comme une manifestation de la volonté de puissance. Après avoir expliqué qu'une volonté ne peut agir que sur une autre volonté, il précise que la vie instinctive, qui est l'agir de volontés sur d'autres volontés, peut se réduire à une forme fondamentale de volonté : la volonté de puissance. Il conclut que toute force agissante doit être appelée volonté de puissance.

Que pouvons-nous conclure de ce texte ? Qu'une volonté de puissance peut agir uniquement sur une autre volonté de puissance. Donc l'extérieur qu'assimile la volonté de puissance est en réalité une autre volonté de puissance. Ainsi, la volonté de puissance est un processus d'assimilation qui se soumet, transforme, exploite et assimile d'autres volontés de puissance. Nous allons développer ce que cela implique quant à la compréhension de la notion de volonté de puissance.

La volonté de puissance est multiple : les volontés de puissance

Depuis que nous avons entrepris notre travail sur la volonté de puissance, nous l'avons déclinée au singulier, et à l'instant même nous venons de le faire. Nous avons

¹³⁸ *FP XII*, 2 [151].

¹³⁹ *FP XII*, 7 [60].

effectivement étudié *la* volonté de puissance. Or cet emploi du singulier est trompeur et nous éloigne de la compréhension juste de la volonté de puissance.

Nietzsche écrit : « tout ce qui est simple n'est qu'imaginaire, n'est pas "vrai". Mais ce qui est réel, ce qui est vrai, n'est ni un, ni même réductible à l'unité »¹⁴⁰. Il est donc exclu de penser la volonté de puissance comme une unité, comme étant égale à un.

L'explication est la suivante : La volonté de puissance est un processus d'assimilation, ce que nous avons vu. Il est dans sa nature de s'étendre, de subjuguier d'autres volontés de puissance. La notion de volonté de puissance n'a de sens que comprise *en relation* avec d'autres volontés de puissance. Une volonté de puissance seule ne signifie rien, elle n'existe même pas. Une volonté de puissance est dans un rapport de force permanent avec d'autres volontés de puissance, elle n'a d'existence que dans ce rapport.

C'est pour cette raison que Nietzsche parle de lutte pour l'amour de la lutte¹⁴¹ : les volontés de puissance, leur volonté d'assimilation, recherchent la lutte, elles n'ont de réalité que par cette lutte qui les oppose à d'autres volontés de puissance, qui elles-mêmes tentent d'assimiler tout l'extérieur à leur portée. Nietzsche écrit en ce sens : « la volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de résistances »¹⁴². Se manifester c'est-à-dire exister car les volontés de puissance sont des actes, non pas des choses, elles ne peuvent exister que dans leurs manifestations, leurs perpétuelles manifestations. Ainsi, les volontés de puissance ne peuvent exister qu'en relation avec d'autres volontés de puissance.

Les relations entre volontés de puissance sont des rapports de force, du fait même que les volontés de puissance sont des processus d'assimilation. Tentons d'aller plus en avant dans la compréhension de ces relations.

Nietzsche écrit à ce sujet : « il s'agit bien plutôt de constater de façon absolue des rapports de force : le plus fort se rend maître du plus faible, dans la mesure où ce dernier ne peut affirmer son degré d'indépendance »¹⁴³. Dans ce fragment posthume, Nietzsche oppose à la notion de loi, dans le domaine de la chimie, le rapport de force. Face à un concept, celui de loi, qui exprime l'équilibre, une certaine tendance à l'harmonie, il oppose

¹⁴⁰ *FP XIV*, 15 [118].

¹⁴¹ *FP X*, 26 [276].

¹⁴² *FP XIII*, 9 [151].

¹⁴³ *FP XI*, 36 [18].

un mode relationnel qui exprime la tension, la recherche de la domination. En effet, Nietzsche est très clair sur ce point : « il n'y a pas de loi : chaque espèce, à chaque instant tire son ultime conséquence »¹⁴⁴. Il n'y a pas de loi qui régit les phénomènes du monde. Les différents états qui peuvent paraître stables, équilibrés, ne sont en fait que des champs de tension, où des forces se neutralisent. Ainsi le monde n'est pas un tout harmonieux mais « une mer de forces en tempêtes et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer »¹⁴⁵. Le flux et le reflux du monde, c'est-à-dire des volontés de puissance qui sont le monde, sont l'expression des rapports de force, des luttes entre volontés de puissance, qui jamais ne se stabilisent mais toujours recherche à devenir plus, à assimiler davantage.

L'assimilation totale, entièrement réussie, consiste à transformer d'autres volontés de puissance, afin de pouvoir les incorporer. Cette assimilation a pour résultat l'augmentation de la puissance de « l'agresseur »¹⁴⁶.

Mais toutes les assimilations ne peuvent être totales. Les volontés de puissances résistent, luttent et tentent par tous les moyens d'exprimer leur puissance. Ainsi la domination est une forme d'assimilation. Celle-là n'est pas totale, mais partielle, et donne lieu à un rapport dominant/dominé. Des volontés de puissance commandent d'autres volontés de puissance. Elles les asservissent. De cette manière, des forces deviennent les fonctions d'autres forces, elles deviennent des moyens pour les forces dominantes d'amplifier leur puissance.

De ce fait, chaque phénomène du monde n'est qu'un rapport de force, un lieu de tension entre des puissances qui luttent : « Toute unité n'est qu'unité qu'en tant qu'organisation et jeu d'ensemble : tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement : donc le contraire de l'anarchie atomiste, et donc une formation de domination, qui signifie l'un, mais n'est pas une »¹⁴⁷. Dans ce passage, Nietzsche substitue à la notion d'unité, autrement dit de substance indivisible, close sur elle-même, la notion d'organisation. Celle-là rend compte du caractère multiple de tout ce qui devient : il n'y a pas de « chose », uniquement des organisations, qui sont des hiérarchies de forces, de volontés de puissance structurées selon des rapports dominant/dominé. Nietzsche parle

¹⁴⁴ FP XIV, 14 [79].

¹⁴⁵ FP XI, 38 [12].

¹⁴⁶ FP XIII, 9 [151].

¹⁴⁷ FP XII, 2 [87].

même de commandement ; des volontés commandent à d'autres volontés¹⁴⁸. C'est le cas quand des volontés de puissance se soumettent d'autres volontés de puissance, à défaut de les assimiler entièrement.

Néanmoins cette relation n'est pas unilatérale : les forces dominantes « doivent aussi fournir à celles qui obéissent tout ce qui sert à leur subsistance, si bien qu'elles-mêmes sont conditionnées par l'existence de ces dernières »¹⁴⁹. Ainsi les puissances qui commandent dépendent de celles qui leurs obéissent. Non seulement parce qu'elles sont des fonctions qui leur permettent d'augmenter leur puissance, mais également parce que les dominants doivent maintenir en vie les dominés. Ils doivent d'une certaine façon les servir à leur tour, afin qu'ils ne dépérissent pas. Nietzsche l'explique en ces termes : « les maîtres doivent en quelque façon être à leur tour subordonnés et dans des cas plus subtils, ils leur faut temporairement échanger leur rôle et celui qui commande d'ordinaire doit, pour une fois obéir »¹⁵⁰. C'est un rapport complexe que décrit Nietzsche. Les forces dominantes doivent se transformer en forces dominées afin que celles qu'elles asservissent puissent toujours être en mesure de jouer leur rôle de fonction, c'est-à-dire de forces soumises qui augmentent la puissance de leur maître.

Ainsi ces hiérarchies ne sont ni stables ni permanentes, elles sont continuellement sujettes aux changements, pour les raisons que nous venons d'évoquer. Mais ces organisations sont également fluctuantes car un renversement des rapports de force est possible. Les volontés de puissance soumises sont des volontés qui n'ont pu être entièrement assimilées. Elles sont juste dominées mais cela signifie qu'il leur reste, tout de même, de la force. Ces volontés de puissance soumises, qui obéissent à plus fortes qu'elles, n'ont pas abandonné la lutte : « obéir est aussi bien une lutte : pour autant qu'il reste des forces capables de résister »¹⁵¹. L'obéissance est une forme de résistance face à l'assimilation totale. Le dominant assimile en partie le dominé en le faisant travailler à sa propre puissance. Mais le dominé est toujours en lutte. De cela, nous pouvons supposer qu'une évolution, une transformation dans un organisme quelconque, dans une organisation est le résultat du renversement d'un rapport de force, créant ou détruisant ainsi des parties.

¹⁴⁸ *FP X*, 25 [436].

¹⁴⁹ *FP XI*, 34 [123].

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *FP X*, 26 [276].

Ce que nous avons voulu démontrer jusqu'à maintenant est l'impossibilité ou le non sens de faire jouer aux volontés de puissance le rôle de sujet dans la philosophie de Nietzsche.

Après ces développements sur les volontés de puissance, il paraît évident que celles-ci ne peuvent ne serait-ce qu'être comparées au sujet traditionnel. L'homme comme tout phénomène vivant est volontés de puissance, et ne peut donc satisfaire les différents points de la définition du sujet traditionnel que sont l'unité, l'identité et la liberté.

Les volontés de puissance ne peuvent se comprendre qu'au pluriel, dans des rapports de force perpétuels. Ces rapports de force font que chaque phénomène du vivant n'est jamais identique à lui-même. La définition même des volontés de puissance comme des processus d'assimilation, qui cherchent à devenir davantage, rejette la notion d'identité. Enfin que dire de celle de liberté ? Les processus que sont les volontés de puissance n'ont qu'une seule finalité : devenir plus. Elles sont ce *devenir plus*. La liberté prend chez Nietzsche le sens de forces qui vont au bout de leurs conséquences.

Certes les volontés de puissance répondent à certains points de la définition minimale du sujet. C'est d'ailleurs pour cela que nous avons suivi l'hypothèse de la volonté de puissance comme sujet nietzschéen. Ces points sont la direction de l'action et le fait d'être sous-jacent à quelque chose, comme l'âme l'est au corps.

Mais il est plus juste d'écrire que les volontés de puissance *semblent* répondre à certains points de la définition minimale du sujet. En effet, les volontés de puissance ne dirigent pas l'action, elles sont l'action. Nous l'avons déjà vu, le « sujet », la « chose » ne furent qu'ajoutés à l'acte. Dans la pensée de Nietzsche, *l'acte est tout*. Les volontés de puissance ne peuvent pas être le sujet car il n'y a pas de division sujet/acte dans la philosophie de Nietzsche.

En revanche, en reprenant le mot de Zarathoustra qui explique que là où il trouve du vivant, il trouve de la volonté de puissance, il semble que les volontés de puissance soient des substrats du vivant, c'est-à-dire qu'elles le fondent, que le vivant se construise autour.

Il faut tout de même se méfier d'une telle formulation. Le vivant ne peut être que volontés de puissance, il n'en est qu'un développement spécifique. Voici où nous voulons en venir : l'homme n'a pas pour fondement des volontés de puissance, ce qui revient à dire que les volontés de puissance ne sont pas sous-jacentes à l'homme, elles n'en sont pas le

substrat ; l'homme est volontés de puissance. Chaque partie qui le constitue et chaque cellule sont des hiérarchies de volontés de puissance, elles-mêmes comprises dans une autre hiérarchie et ainsi de suite : « tout corps spécifique tend à se rendre maître de tout l'espace et à étendre sa force (—sa volonté de puissance) et à repousser tout ce qui s'oppose à cette extension. Mais il se heurte constamment à des efforts similaires d'autres corps et finit par "s'arranger" ("s'unir") avec ceux qui lui sont le plus proches : —*alors ils conspirent ensemble pour prendre le pouvoir*. Et le processus continue... »¹⁵². Dans la première partie de ce passage, Nietzsche résume ce que nous avons développé précédemment lorsque nous expliquions que les volontés de puissance tentent d'assimiler le plus d'extérieur possible et ainsi luttent avec d'autres volontés de puissance qui agissent de même. D'un tel processus ressortent des organisations, des hiérarchies de volontés de puissance que Nietzsche nomme dans ce fragment « corps spécifique ». Chaque organisation de volontés de puissance agit de la même façon que les puissances agissent en son sein. De ce fait, un corps est composé d'autre corps en lutte qui « s'arrangent » par la force des choses en un système de domination. Nietzsche écrit même que les « corps spécifiques » peuvent s'unir ensemble, et cela dans le même but : davantage de puissance.

Cette « union » n'est rien d'autre, nous semble-t-il, qu'un rapport de force dans lequel les dominants sont autant subordonnés aux dominés que les dominés le sont aux dominants. En d'autres termes, les forces qui luttent sont égales et leur rapport de force est si tendu que la domination passe de l'une à l'autre constamment. Il n'y a pas de domination clairement établie mais de constants revirements de domination.

Les termes « d'union », « d'arrangement », de « conspiration » qu'utilise Nietzsche ne sont que des mots pour décrire des rapports de force entre puissances égales ou allant en grande partie dans le même sens, qui se neutralisent, mais qui néanmoins tentent continuellement de prendre le dessus sur ce qui leur résistent.

¹⁵² *FP XIV*, 14 [186].

Chapitre 5 – Corps et sujet

Nous n'en avons toujours pas terminé avec la notion de sujet. Nous nous sommes efforcés, jusqu'à maintenant, de démontrer que les volontés de puissance ne peuvent en aucun cas être interprétées comme sujet.

Dans un fragment posthume de 1885, Nietzsche envisage la possibilité d'une pluralité de sujets en interaction, en lutte les uns contre les autres¹⁵³. Bien que cela corresponde au mode relationnel des volontés de puissance ou des hiérarchies de volontés de puissance entre elles, nous comprenons le terme de sujet dans le fragment de Nietzsche non pas comme un concept avec une définition précise, mais comme une image, un symbole, de la même façon que Nietzsche utilise régulièrement des notions comme celles d'âme, d'esprit, de liberté, sans pour autant que celles-ci possèdent tout l'assortiment conceptuel qui leur est attribué traditionnellement. Ces termes permettent à Nietzsche d'imager son texte en utilisant le vocabulaire de la tradition métaphysique sans pour autant conserver le sens qu'elle leurs confère. Le sujet étant, par définition, unique, c'est-à-dire qu'un homme est *un* sujet et un seul, en parlant d'une pluralité de sujets, Nietzsche fait éclater le sens de ce terme en l'utilisant à contre emploi. Tout de même, cette pluralité de sujets ouvre une piste.

Nous avons achevé notre développement précédent en expliquant que les volontés de puissance n'existent qu'au pluriel, luttant les unes contre les autres au sein d'instances fluctuantes de domination, également nommées organisation, hiérarchie, organisme, corps spécifique. C'est cela que nous retrouvons dans le fragment cité plus haut, quand Nietzsche évoque une pluralité de sujet en lutte à l'intérieur d'une même organisation.

L'une de ces organisations est comprise par une partie de la tradition des commentaires nietzschéens comme un possible sujet. Il s'agit du corps. Une telle piste de recherche est légitime au vu de certains textes de Nietzsche, dont l'un des plus connus, explique que l'homme est « corps tout entier et rien autre chose »¹⁵⁴. Mais ce n'est qu'une piste, et elle ne mène pas au sujet.

¹⁵³ FP 85, 40 [42].

¹⁵⁴ APZ, *Des contempteurs du corps*.

L'erreur du corps comme sujet

Intéressons nous à deux commentateurs, J. Granier¹⁵⁵ et B. Stiegler¹⁵⁶, qui bien qu'ayant une interprétation différente de la philosophie de Nietzsche, conservent tous deux la notion de sujet dans la philosophie nietzschéenne : le corps.

Nous trouvons, chez J. Granier, tout un travail d'ontologisation de la volonté de puissance, qui ne rend pas surprenante la conservation d'un sujet dans son commentaire. D'ailleurs, J. Granier écrit que Nietzsche part *du corps pour arriver à l'Être*¹⁵⁷. Dans son ouvrage, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, J. Granier nomme le corps « le Soi », terme utilisé par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*¹⁵⁸. J. Granier fait du Soi « la totalité potentielle du vivant »¹⁵⁹. Autrement dit, le Soi (le corps) représente un vivant en devenir, qui contient en lui-même ce vers quoi il doit tendre. J. Granier exprime encore cette idée quand il écrit : « l'être qui devient, devient pour être soi-même »¹⁶⁰. Le devenir d'un vivant est pensé en rapport avec un but : devenir soi-même. Le Soi (le corps) contient ce qu'il doit être, il ne tient qu'à lui de le devenir.

Ce raisonnement est le résultat, il nous semble, d'une interprétation mauvaise du précepte nietzschéen : deviens ce que tu es. J. Granier donne le sens suivant à ce précepte : le corps est un être vivant en devenir, il possède en lui le potentiel de devenir ce qu'il doit être. Devenir ce qu'il est, c'est-à-dire accomplir le projet qu'il détient en son sein. Le vivant est en germe mais contient en lui-même ce vers quoi il doit s'acheminer. Cette interprétation est une erreur car elle donne un sens téléologique à la formule de Nietzsche. Elle présente le « ce que tu es » comme un but prédéterminé à atteindre, ce que J. Granier appelle « devenir soi-même ».

Or, « deviens ce que tu es » signifie que les forces doivent aller au bout de leurs « conséquences ». La notion d'accomplissement n'a de sens que celui-là dans la philosophie de Nietzsche. L'expression « devenir soi-même » est une erreur car ce « soi-même » apparaît, nous l'avons déjà écrit, comme préexistant, en germe dans le devenir. J. Granier comprend le précepte nietzschéen par une nécessité téléologique. Nous ne

¹⁵⁵ Granier, Jean, *le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, éditions du Seuil, 1966.

¹⁵⁶ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

¹⁵⁷ J. Granier « réinvente » à l'aune de la philosophie de Nietzsche la notion d'être. Néanmoins, dans la multiplicité du réel qu'il hérite de Nietzsche, Granier, il nous semble, conserve un petit atome, un petit bout d'invariant et de fixe : L'Être.

¹⁵⁸ APZ, *Des contempteurs du corps*.

¹⁵⁹ Granier, J., *Le problème...*, p. 338.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 354.

trouvons pas cette nécessité du but dans la pensée de Nietzsche. Il s'agit plutôt d'une nécessité, si nous pouvons encore parler de nécessité, du *fait établi*, ce que C. Rosset appelle la nécessité de fait : « elle ne signifie que le caractère irrécusable de ce à quoi il advient d'exister, soit du réel en général »¹⁶¹.

Le précepte nietzschéen engage à se libérer des forces qui résistent au plein accomplissement des forces qui composent le corps. Devenir ce que l'on est, et rappelons que le concept d'être n'a aucune réalité dans la philosophie de Nietzsche, c'est laisser s'exprimer les volontés de puissance.

L'erreur de J. Granier est d'interpréter le devenir comme la genèse d'une forme, cette forme étant l'Être¹⁶². Par là, il arrête le processus d'assimilation des volontés de puissance, qui sont le flux du devenir, et le « fixe » dans l'Être. Ce qui lui permet d'écrire que le Soi doit devenir soi-même, c'est-à-dire un point fixe dans le devenir.

Il écrit en ce sens : « la pensée "devient", certes, mais pour penser, il faut que l'esprit prenne appui sur des réalités stables ; le discours exige des structures, une continuité, bref un sens qui n'éclate pas à chaque secousse du temps. Mieux encore : si la fiction de l' "être" identique et immobile doit pouvoir être créée par l'esprit humain, il est indispensable que le monde offre autre chose qu'un écoulement informe »¹⁶³. Dans son projet de penser une ontologie du devenir¹⁶⁴, J. Granier s'éloigne du devenir même. Il en fait une lecture somme toute idéaliste en ajoutant au flux du devenir, à son « écoulement informe », des points fixes, de l'être. Il considère que la notion d'être n'a pu être créée et pensée qu'à condition que fut et soit présent dans la réalité un modèle dont l'être serait le reflet. Il ne pense le devenir sans aussitôt le lier, le doubler d'entités « stables », qui lui permettent de conserver, dans sa lecture de Nietzsche, une ontologie.

Un terme du passage cité est intéressant : c'est celui de discours. J. Granier écrit que « le discours exige des structures », un argument qui l'aide à conclure que le devenir est insuffisant à l'explication de la pensée. Or, c'est afin d'éviter d'avoir recours à des entités stables, à des structures inamovibles qui fonderaient le discours que Nietzsche

¹⁶¹ Rosset, Clément, *La force majeure*, Paris, les Editions de Minuit, 1983, p. 71.

¹⁶² Granier, J., *Le problème...*, p. 354.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 352.

préfère se tenir éloigner du *logos*. A juste titre, E. Blondel parle de *texte* quant il se réfère à l'écriture de Nietzsche, et non de discours¹⁶⁵.

Il définit le discours comme suit : « ensemble signifiant tendant vers une liaison univoque, fixe et convenue, entre signifiant et signifié, liaison réglée par un code qui, explicitement ou implicitement, peut se repérer à l'intérieur même du discours »¹⁶⁶. Dans cette définition du discours, nous retrouvons des termes (univoque, fixe) qui évoque la croyance de J. Granier en des points stables de la réalité qui permettraient l'élaboration d'un discours. Ainsi, le signifiant et le signifié, le mot et la « chose » se reflètent l'un l'autre.

A l'inverse, E. Blondel définit le *texte* nietzschéen de cette manière : « au contraire du discours, le texte [n'est] pas commandé par un code qu'il contient et maîtrise, *mais par un ou plusieurs codes possibles qui lui sont extérieurs* »¹⁶⁷.

Nous retrouvons dans les définitions du discours et du texte la notion de code. Dans le discours le code est fixe, il n'évolue pas. Il est donc possible de se référer à lui pour comprendre le sens du discours. Le code unit le signifiant et le signifié, le mot représente une « chose » de la réalité. Le langage est un instrument du fétichiste. Il permet de croire aux « choses », à l'être : « Il y a dans le langage une mythologie qui à chaque instant reparaît, quelque précaution que l'on prenne »¹⁶⁸.

Dans le *texte* nietzschéen, nous ne trouvons pas un code de référence. Il y a des codes et ceux-là sont mouvants. C'est ce qui fait écrire à E. Blondel que le texte de Nietzsche ne s'*explique* pas mais s'*interprète*.

Le texte tente d'appréhender le flux du réel en évitant de se faire piéger par les structures rigides qu'impose pourtant le langage. Par son texte, Nietzsche essaie de penser *malgré* le langage, c'est-à-dire en ayant conscience que « chaque mot est un préjugé »¹⁶⁹, qu'un mot n'est pas une « chose », qu'ils ne sont que des fourre-tout¹⁷⁰. Et Nietzsche nous adresse cet avertissement : « maintenant, pour atteindre la connaissance, il faut trébucher

¹⁶⁵ Cf. Blondel, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, l'Harmattan, 2006.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 30, c'est nous qui soulignons.

¹⁶⁸ *HTH II, Le voyageur et son ombre*, § 11.

¹⁶⁹ *HTH II, Le voyageur et son ombre*, § 55. Egalement cf. A, Livre II, § 115.

¹⁷⁰ Cf. *HTH II, Le voyageur et son ombre*, § 33.

sur des mots devenus durs comme la pierre, et la jambe se cassera plus facilement que le mot »¹⁷¹.

Que ce soit au fondement du devenir ou dans ses conséquences, J. Granier conserve la croyance en l'*atomos*. Nous constatons qu'il est, dans son commentaire de Nietzsche, « plein » de métaphysique. Cet aspect du commentaire de J. Granier est mit en évidence quant il écrit : « il [le corps] possède tous les attributs que la Métaphysique réservait à l'âme ».

Quand J. Granier pense le Soi comme le sujet nietzschéen, certes il retient certaines leçons de Nietzsche, mais il se contente à la fin, de remplacer le mot « âme » par celui de « corps », comme le mot « sujet » fut substitué à celui d'« âme », sans apporter de changement à la manière de penser l'homme.

Dans son étude sur l'influence des lectures biologiques de Nietzsche sur son œuvre, B. Stiegler s'intéresse au corps afin d'interroger le sujet¹⁷². Soit ; tel est notre projet. Comme Platon s'intéresse à l'âme car l'homme est son âme, rappelons-nous de l'*Alcibiade*, questionnons le corps et voyons si, de même que l'âme, il est sujet.

B. Stiegler a une compréhension kantienne du sujet et par là, du corps. Voici à quoi peut se résumer le propos de B. Stiegler sur le sujet dans la philosophie de Nietzsche : Nietzsche hérite du double sujet kantien, qui est à la fois un sujet empirique et un sujet transcendantal (nouménal). Première chose : le sujet nietzschéen est un flux, ce qui correspond effectivement à la multiplicité des volontés de puissance qui gouvernent le corps. Seconde chose : le sujet corporel¹⁷³, car c'est bien du corps qu'il s'agit, est également un sujet transcendantal « activement en quête de lui-même »¹⁷⁴. La « transcendance » du sujet nietzschéen, du moins ce qui rompt le flux du sujet empirique, consiste en ce que le corps cherche à devenir lui-même. Nous retrouvons là un motif déjà présent dans le commentaire de J. Granier.

¹⁷¹ A, Livre I, § 47.

¹⁷² Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, p. 17.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p43.

C'est sur cela que s'appuie B. Stiegler pour penser un sujet nietzschéen : le processus d'individuation qui pousse le corps à dépasser le flux du devenir afin d'accomplir pleinement ce qu'il doit être, c'est-à-dire lui-même.

Nous avons déjà explicité ce que nous comprenons du précepte nietzschéen : deviens ce que tu es. Nous n'y reviendrons pas. Intéressons-nous plutôt à ce processus d'individuation qui fonde la pensée du corps comme sujet. B. Stiegler développe ce processus d'individuation à partir de la notion d'assimilation, présente chez Nietzsche pour expliquer l'activité des volontés de puissance¹⁷⁵.

Elle comprend l'assimilation comme une notion unificatrice¹⁷⁶. L'assimilation procède à une réduction de l'altérité à l'identique. Nous l'avons vu, une assimilation totale consiste à incorporer entièrement les forces étrangères ; ce qui est une réduction à l'identique. Le processus d'assimilation totale transforme l'extérieur afin qu'il s'ajoute à la puissance conquérante.

En cela nous suivons B. Stiegler. Mais elle conclut du processus d'assimilation à un processus d'individuation d'un « corps en quête de lui-même »¹⁷⁷, qui unifie le divers en un sujet corporel. Voilà le sujet nietzschéen.

Mais B. Stiegler comprend mal le corps en le pensant comme *un* processus d'individuation. En faisant cela, elle attribue au corps les notions d'unité et d'identité que ne permet pas la multiplicité des volontés de puissance. Et à la manière de J. Granier, elle attribue au corps un but : celui de devenir lui-même. Elle le comprend comme un tout homogène travaillant vers un but unique : son individuation¹⁷⁸.

Nous retrouvons une telle compréhension du corps dans l'ouvrage de W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*¹⁷⁹. Nietzsche écrit que dans le corps, « la division du travail entre les différentes parties est une condition de l'existence des êtres partiels et du tout »¹⁸⁰. De cela, Müller-Lauter conclut : « désormais *tout* être vivant est

¹⁷⁵ En écrivant cela, nous procédons à la distinction entre l'acte et l'acteur critiquée par Nietzsche. Nous distinguons les volontés de puissance de leur activité (l'assimilation). Or *elles sont cette activité*. Mais le langage nous contraint à écrire de cette façon. D'où l'influence morale du langage.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p30.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p43.

¹⁷⁸ De ce fait, Stiegler rate tout ce qui ressort du dressage dans la construction de la notion de sujet. De même, elle ne voit pas que l'individuation est un processus culturel, qui s'impose *de l'extérieur* à l'homme. Ce point sera l'un des enjeux de notre mémoire, alors laissons ce problème pour l'instant.

¹⁷⁹ Müller-Lauter, W., *Physiologie de la volonté de puissance*, trad. de l'all. par J. Champeaux, Paris, éditions Allia, 1998.

¹⁸⁰ *FP XI*, 40 [21].

avant tout au service du corps dans *son ensemble*. En cela le corps apparaît effectivement comme une grande raison.»¹⁸¹. Il pense le corps, à la manière de B. Stiegler, comme un tout homogène, dont chaque partie qui le compose travaille en vue d'une fin unique : la pérennité du corps. Le corps est compris comme une totalité organisée à la façon d'une mécanique composée de moult rouages qui tournent les uns en accords avec les autres, afin de permettre au tout de fonctionner correctement.

Revenons en premier lieu sur l'expression « division du travail » utilisée par Nietzsche. Il nous semble que W. Müller-Lauter l'interprète de manière trop humaine, y voyant presque une division rationnelle du travail, le fordisme appliqué au corps. Il apparaît plutôt que cette expression n'est qu'une formule imagée permettant à Nietzsche de désigner d'une façon plus compréhensive par l'image, mais plus obscure dans le fond, les rapports dominants/dominés. Cette division *apparente* du travail est le fruit des rapports de force qui forment le corps. Ces rapports, lorsqu'ils opposent des forces de valeurs égales, prennent l'apparence d'une certaine stabilité, d'un équilibre, qui n'est en fait qu'une tension entre des forces qui tentent de s'assimiler, de se dominer l'une l'autre, et qui se neutralisent. Nous avons déjà exprimé cette idée dans le chapitre précédent.

Donc, il nous apparaît d'après ce que nous avons compris des hiérarchies de volontés de puissance, que cette « division du travail » est certes une condition d'existence des êtres partiels et du « tout », mais qu'elle n'a pas pour autant comme finalité le corps. Celui-là n'est qu'un résultat aléatoire des rapports de force le constituant.

Le corps

Il nous faut maintenant démontrer en quoi notre interprétation du corps nietzschéen diffère de celles présentées plus haut. Nous avons déjà, d'une certaine manière, décrit le corps, sans pour autant le nommer. En effet, lorsque nous développons l'idée que les volontés de puissance n'existent qu'au pluriel, les unes luttant contre les autres, nous nous sommes intéressés aux formations ainsi créées, ces « systèmes » complexes de domination. Le corps n'est rien d'autre que l'un de ces « systèmes ». Il en est une forme spécifique, mais qui ne se distingue pas des autres par nature. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas considérer le corps comme quelque chose de spécifiquement humain, sinon cela reviendrait à faire du corps une nouvelle âme. Il n'est qu'une expression spéciale des volontés de

¹⁸¹ Müller-Lauter, *Physiologie...*, p. 153.

puissance, qui ne peut être séparé par les processus qui le composent, du reste du vivant. Mais reprenons plus précisément les réflexions de Nietzsche sur le corps afin de parvenir à une meilleure compréhension de celui-ci.

Il écrit au § 19 de *Par delà bien et mal*, que le corps n'est rien d'autre « qu'un édifice où cohabitent des âmes multiples ». Nous avons là encore un exemple de l'emploi par Nietzsche d'un terme dont il n'utilise pas le sens que lui a donné la tradition métaphysique. Il en fait un emploi figuré. Il signifie que le corps est composé lui aussi d'une multitude d'autres corps. Cela exprimé avec d'autres mots : le corps est une organisation formée d'une foule d'autres organisations. Le corps est divisé, éclaté même. C'est cette même réflexion que Nietzsche reprend dans ce fragment : « l'homme est une pluralité de forces qui se situe dans une hiérarchie »¹⁸². Cela n'est pas différent de nos développements précédents sur les hiérarchies de volontés de puissance¹⁸³ ; le corps humain n'en est qu'une expression particulière.

Attachons nous plutôt à démontrer les points qui nous mènent à penser que le corps de l'homme, ce corps qu'est l'homme, ne peut jouer le rôle de sujet sans tordre la philosophie de Nietzsche dans un sens qui n'est pas le sien.

Conserver le concept de sujet chez Nietzsche, que ce soit le corps qui figure ce sujet, cela revient à ne pas tirer les conséquences des volontés de puissance.

Premièrement, car il est volontés de puissance, le corps est acte. Il est un acte perpétuel et non une « chose » qui agit, un « sujet » qui amorce et conditionne une action. Pas de séparation. Penser le corps c'est penser l'action. Or penser le sujet, c'est croire en l'unité, la substance ou bien encore l'âme. Le corps est mille actes, une pluralité de processus le font vivre, le meuvent, et le tuent : « leur nombre change perpétuellement et votre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle »¹⁸⁴.

Deuxièmement, car il est volontés de puissance, le corps est flux et reflux. Ce ne sont pas toujours les mêmes forces qui agissent, qui dominant. Il ne faut pas se laisser prendre par ces termes d'organisation, de hiérarchie, ce ne sont pas des systèmes rationnels, ce sont des tensions de forces, fluctuantes, au bord de la rupture. De même il n'y a pas *une* force continuellement dominante qui chapeaute toutes les autres. Pas d'être vivant supérieur aux autres, qui forment le corps, cela reviendrait à réintroduire la grille de

¹⁸² *FP XI*, 34 [123].

¹⁸³ *Cf.* p. 43-48.

¹⁸⁴ *FP XI*, 38 [12].

lecture âme-corps dans la compréhension de ce dernier. L'être vivant supérieur, la force dominante et perpétuelle figure l'âme qui organise la multitude du corps.

Troisièmement, car il est volontés de puissance, le corps est chaos. Entendons-nous bien là-dessus. Le corps est chaos comme le monde est chaos. Dans un fragment posthume, Nietzsche explique que les derniers organismes peuvent nous renseigner sur les premiers¹⁸⁵, nous apporter une vision comme grossie à la loupe. Il entend par « derniers organismes » des complexes de forces développés, tandis que les premiers organismes sont d'un moindre développement, ils sont composés de moins de parties, de moins « d'êtres vivants microscopiques »¹⁸⁶. Or le monde est un complexe de forces plus développé, plus riche que le corps, mais néanmoins, le corps « fonctionne », ou peut être compris de la même façon que le monde : il est un jeu de forces qui tentent, les unes contre les autres, de s'assimiler, ou à défaut, de se dominer.

Nous l'avons vu, Nietzsche pense le monde comme un chaos, « une mer de force en tempête et en flux perpétuels, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer »¹⁸⁷. Il développe cette même idée dans le § 109 du *Gai savoir* : « gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine, il n'a certainement pas été construit en vue d'un but (...) La condition générale du monde est, au contraire, de toute éternité, le chaos, non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme, de beauté, de sagesse et quelles que soient nos humaines catégories esthétiques ». Mais il faut également se garder de croire que le *corps* est une machine. Il est, en tant que partie du monde, chaos, manque d'ordre, de structure, etc.

Quatrièmement, car il est volontés de puissance, le corps est enchâssé dans un réseau de hiérarchies de forces, qui le dépassent, et dont la plus grande est le monde. Le corps, comme complexe de forces, est lui-même pris dans d'autres complexes de forces. De cela, nous concluons avec Nietzsche : « le concept d'individu est faux, ces êtres n'existent pas isolément »¹⁸⁸. Non seulement il n'existe rien qui ne peut être divisé, mais il n'existe rien non plus qui ne soit pris dans un rapport de forces, comme *partie à part entière* de cette hiérarchie. L'individu isolé, la substance close sur elle-même, sans rapport avec ce qui l'entoure, est une fiction. Tout est dans tout.

¹⁸⁵ *FP V*, 11 [316].

¹⁸⁶ *FP XI*, 38 [12].

¹⁸⁷ *FP XI*, 38 [12].

¹⁸⁸ *FP XI*, 34 [123].

Conclusion

Au terme de ce travail, nous avons démontré qu'on ne peut, sans trahir la pensée de Nietzsche, conserver la notion de sujet dans sa philosophie. C'était bien ce qui nous intéressait au commencement de notre recherche : que fait Nietzsche du sujet ?

Pour répondre à cette question, il nous fallait en premier lieu établir une définition du sujet. Nous commençons par poser les bases de cette tâche en constituant une définition minimale qui nous permet d'amorcer notre recherche. Cette définition minimale délimite le sujet comme un substrat dirigeant l'action.

A partir de cette définition minimale et de la réflexion de Nietzsche qui fait de la notion de sujet l'héritière de la notion d'âme, nous entamons une recherche sur ce concept d'âme dans la tradition métaphysique afin d'arriver à une définition traditionnelle du sujet. Nous arrivons à ceci : l'âme répond en effet à la définition minimale du sujet et elle augmente cette définition en dotant le sujet d'unité, d'identité, de libre arbitre ainsi que d'un certain penchant pour le Bien.

En procédant à une étude des volontés de puissance nous pûmes démontrer que rien dans la philosophie de Nietzsche ne peut endosser le rôle de sujet, que ce soit les volontés de puissance ou le corps. En effet, les volontés de puissance pensées au pluriel comme des processus d'assimilation en lutte perpétuelle les unes contre les autres ne peuvent garantir l'unité et l'identité propre au sujet, sans parler du libre arbitre et de l'inclination au Bien. De plus, cette recherche permet d'insister sur le fait que Nietzsche ne procède pas à une séparation entre l'acte et l'acteur (le sujet) : *l'action est tout*.

Ce projet est une étape. Il doit nous permettre de penser les conséquences de cette disparition du sujet dans la philosophie de Nietzsche. Nous devons notamment nous interroger sur la notion de responsabilité. Il nous faudra également entreprendre, au préalable, une généalogie de cette notion de sujet afin de répondre à cette question : en quoi ce concept fut-il ou est-il encore nécessaire ? Cela nous mènera à une réflexion sur la notion de dressage.

Bibliographie

Littérature primaire :

KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de l'all. par A. Renaud, Paris, GF-Flammarion, 1993.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. de l'all. par J.-P. Fussler, Paris, GF-Flammarion, 2003.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. de l'all. par A. Renaud, Paris, G-F Flammarion, 2006.

KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de l'all. par V. Delbos, Paris, LGF, 1993.

KANT, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. de l'all. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, divers trad., éd. par COLLI, Giorgio et MONTINARI, Mazzino, Paris, Gallimard, 14 vol.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres I*, éd. par J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres II*, éd. par J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance I*, trad. de l'all. par G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance II*, trad. de l'all. par G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, trad. de l'all. par O. Sedeyn, Paris-Tel-Aviv, Edition de l'éclat, coll. Polemos, 1992, nouvelle édition 2005.

PLATON, *Alcibiade*, trad du grec par C. Marboeuf et J.-F Pradeau, Paris, GF Flammarion, 1999, nouvelle édition 2000.

PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. du grec par L. Robin, Paris, Gallimard, coll. Folio/essai, 1950.

PLATON, *Gorgias*, trad. du grec par M. Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1987, nouvelle édition 1993.

PLATON, *la République*, trad. du grec par J. Gazeaux, Paris, LGF, le livre de poche, 1995.

Saint AUGUSTIN, *La lumière intérieure*, textes choisis et traduits par J.C Fraise, Paris, PUF, coll. Les grands textes, 1965.

Saint AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, Dieu et l'âme*, trad. du lat. par P. de Labriolle, Desclée, de Brouwer et Cie, 1948.

Littérature secondaire :

BALAUDE, Jean-François et WOTLING, Patrick (dir), *lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie générale française, 2000.

BLONDEL, Eric, *Nietzsche : le « cinquième évangile » ?*, Paris, Bergers et mages, 1980.

BLONDEL, Eric, *Nietzsche le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 1986, nouvelle édition 2006.

BRISSON, Luc, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.

COLLI, Giorgio, *écrits sur Nietzsche*, trad. de l'it. Par P. Farazzi, Paris, l'éclat, 1980, nouvelle édition 1996.

COLLI, Giorgio, *Après Nietzsche*, trad. de l'it. Par P. Gabellone, Paris, l'éclat, coll. Philosophie imaginaire, 1987, nouvelle édition 2000.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, coll. Tel, 1993.

JASPER, Karl, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1950.

KESSLER, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

MULLER LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998.

PAUTRAT, Bernard, *Versions du soleil, figures et système chez Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.

PIRET, Pierre, *La destinée de l'homme : la cité de Dieu*, Bruxelles, éditions de l'institut d'études théologiques, 1991.

QUINIOU, Yvon, *Nietzsche ou l'impossible immoralisme*, Paris, éditions Kimé, 1993.

RENAUD, Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.

ROBIN, Léon, *Platon*, Paris, PUF, 1935, 2^e édition 1997.

ROSSET, Clément, *La force majeure*, Paris, les Editions de Minuit, 1983.

ROSSET, Clément, *Le principe de cruauté*, Paris, les Editions de Minuit, 1988.

STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999.

Usuels

DAUZAT, Albert., DUBOIS, Jean, MITTERRAND, Henri, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1964.

BAUMGARTNER, Emmanuel, MENARD, Philippe, *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, Paris, LGF, Encyclopédie d'aujourd'hui, 1996.

Site internet

www.lexilogos.com

Bibliographie projective

- ANDLER, Charles, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1958.
- BARONI, Christophe, *Nietzsche éducateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1961.
- BIRNBAUM, Antonia, *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme*, Paris, Payot, 2000.
- COLLI, Giorgio, *Nietzsche, cahiers posthumes III*, trad. de l'it. Par P. Farazzi, Paris, l'éclat, 1982, nouvelle édition 2000.
- CREPON, Marc, *Nietzsche, l'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, 2003.
- D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier (dir), *Nietzsche, philosophie de l'esprit libre*, éd E.N.S/rue d'Ulm, 2004.
- GRIMM, Rüdiger Hermann, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977.
- HAAR, Michel, *Par delà le nihilisme*, Paris, PUF, 1998.
- JASPER, Karl, *Nietzsche et le christianisme*, Bayard, 2003.
- KAUFMANN, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950.
- MATTEI, Jean-François, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005.
- MONTEBELLO, Pierre, *Nietzsche, la volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.
- MONTEBELLO, Pierre, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Ellipses, 2001.
- NEHAMAS, Alexandre, *Nietzsche, la vie comme littérature*, trad. de l'ang. par Béghain, V., Paris, PUF, 1994.
- REBOUL, Olivier, *Nietzsche, critique de Kant*, Paris, PUF, 1974.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, Paris, Actes sud, 2000.
- SOLOMON, Robert C., *Living with Nietzsche. What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*, Oxford University Press, 2003.

STANGUENNEC, André, *Le questionnement de Nietzsche*, Paris, Le Septentrion,
2005.

Table des matières

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	4
REMERCIEMENTS.....	5
INTRODUCTION.....	6
PARTIE 1 LE SUJET DANS LA TRADITION MÉTAPHYSIQUE.....	11
<i>Chapitre 1 – La tradition Métaphysique.....</i>	<i>12</i>
<i>L'unité de la tradition métaphysique.....</i>	<i>15</i>
Les arrière-mondes.....	15
La vérité.....	18
L'ontologie.....	22
<i>Chapitre 2 – Le sujet traditionnel.....</i>	<i>25</i>
<i>De l'âme au sujet</i>	<i>25</i>
Le sujet chez Platon : l'âme	26
Le sujet chez saint Augustin : l'âme	30
<i>Kant, un pas en avant, deux pas en arrière</i>	<i>33</i>
PARTIE 2 VOLONTÉ DE PUISSANCE ET SUJET.....	37
<i>Chapitre 4 – La volonté de puissance.....</i>	<i>38</i>
<i>La volonté de puissance est un processus.....</i>	<i>41</i>
<i>La volonté de puissance est un processus d'assimilation.....</i>	<i>43</i>
<i>La volonté de puissance est multiple : les volontés de puissance.....</i>	<i>46</i>
<i>Chapitre 5 – Corps et sujet.....</i>	<i>52</i>
<i>L'erreur du corps comme sujet.....</i>	<i>53</i>
<i>Le corps.....</i>	<i>58</i>
CONCLUSION.....	61
BIBLIOGRAPHIE	62
BIBLIOGRAPHIE PROJECTIVE.....	65
TABLE DES MATIÈRES	67