

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER

Nietzsche
Physiologie de la Volonté de puissance

Textes réunis et précédés de
Le Monde de la volonté de puissance
par PATRICK WOTLING

Traduit de l'allemand
par JEANNE CHAMPEAUX



ÉDITIONS ALLIA

16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV^e

2020

TITRES ORIGINAUX

Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht

Der Organismus als innerer Kampf.

Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche

Wille zur Macht als Organisation, Formung und Machinalisation

LE MONDE
DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

© Wolfgang Müller-Lauter.

© Éditions Allia, Paris, 1998, 2020, pour la traduction française.

LORSQUE Nietzsche écrit que le monde est la volonté de puissance et rien d'autre, il semble nous fournir par cet énoncé lumineux une clé pour la compréhension de sa pensée dont les interprètes philosophes ont coutume de faire usage : il désigne le fondement de l'étant et détermine à partir de lui la totalité de l'étant : sa pensée est métaphysique au sens courant que nous a transmis la longue histoire de la philosophie occidentale. La compréhension de cette pensée ne nous confronte donc pas à des problèmes fondamentalement nouveaux. Même si Nietzsche s'en prend expressément à la métaphysique, nous pouvons rapidement nous convaincre qu'il ne parle de celle-ci que comme théorie des deux mondes. Si nous faisons abstraction d'une telle réduction, la revendication de Nietzsche selon laquelle sa philosophie ne serait pas une métaphysique est irrecevable. Nietzsche ne fait pour ainsi dire qu'ajouter un maillon à la chaîne des interprétations métaphysiques du monde.

Heidegger a reconnu à la philosophie nietzschéenne une signification particulière dans l'histoire de la métaphysique. Il l'interprète comme *achèvement* de la métaphysique occidentale, dans la mesure où dans le *renversement* de la métaphysique qu'elle réalise, les possibilités essentielles de celle-ci doivent s'épuiser. Bien plus, la pensée nietzschéenne est le théâtre d'un autre événement : l'*autodestruction* de la métaphysique par elle-même. On peut montrer que c'est précisément avec elle, paroxysme de la "métaphysique de la

subjectivité”, que la subjectivité sombre dans l’absence de fondement.

La “volonté de volonté” métaphysique devient, sous la forme qui est celle de la volonté de puissance transparente à elle-même, le vouloir *voulu* qui ne renvoie plus désormais à *un* être voulant, à *la* volonté mais seulement à la *structure* de ce qui veut, laquelle, interrogée sur l’origine ultime de sa factualité se retire dans l’insondable. Nul doute que Nietzsche ne demeure métaphysicien. Nul doute qu’il ne restaure la métaphysique : par exemple lorsque avec la pensée de l’éternel retour, il pense le devenir au plus proche de l’être. Plus essentiel me semble toutefois le fait que par-delà les façades qu’il ne cesse d’ériger, son questionnement incessant a pour conséquence la désagrégation de la métaphysique.

Seule une explication globale qui poserait la métaphysique avec ses différentes facettes comme problème pourrait permettre d’interpréter correctement la pleine signification de ce phénomène.

À titre de remarque : s’il est vrai que mon interprétation contredit fondamentalement celle de Heidegger, je ne m’oppose toutefois nullement à son effort pour “dépasser la métaphysique”.

La nécessité de ce dépassement – ainsi que celle du “nouveau commencement” préparé par Heidegger – me semble bien plutôt résulter de la pensée de Nietzsche, et ce dans une mesure bien plus grande que ne l’ont établi les interprétations qui en ont été donné jusqu’à présent.

Cette étude est consacrée à la question de la volonté de puissance. Dans cette optique, nous tenterons d’évoluer

intégralement à l’intérieur de l’horizon de la philosophie de Nietzsche. Nous verrons quelle problématique complexe se cache derrière l’énoncé en apparence si anodin : le monde est la volonté de puissance et rien d’autre¹. Nous pénétrerons pas à pas dans cette problématique. Eu égard à sa complexité, il me semble opportun de commencer par introduire quelques énoncés caractéristiques de Nietzsche portant sur ce qu’il entend par “volonté de puissance”. Ils nous offriront un premier accès à ce qui sera expliqué par la suite².

I. CARACTÉRISATION PROVISOIRE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

LA VOLONTÉ de puissance n’est pas un cas particulier du vouloir. Une volonté “en soi” ou “comme telle” est

1. J’ai présenté les axes fondamentaux de mon interprétation de la “volonté de puissance” dans mon ouvrage *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971). Dans des critiques développées, deux auteurs ont discuté cette interprétation : W. Weischedel, dans une contribution portant le titre *Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Martin Heidegger*, *ZfphF* 27/1, 1973, p. 71-76, et P. Köster dans *Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation. Kritische Überlegungen zu Wolfgang Müller-Lauters Nietzschebuch, Nietzsche-Studien* 2, 1973, p. 31-60. Je me propose d’aborder par la suite, en notes, les principales objections avancées par ces deux critiques quand elles se rapportent à la problématique de la volonté de puissance. Si je n’en fais pas explicitement mention, c’est que j’estime y avoir répondu au cours de mes analyses.

2. Les analyses qui suivent sont extraites d’une conférence que j’ai donnée sous le titre *Überlegungen zu Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht* à l’invite de la *Wijsgerig Gezelschap* le 13 mai 1973 à Louvain.

une pure abstraction : elle n'existe pas en fait. Selon Nietzsche, tout vouloir est un vouloir-quelque chose. Le quelque chose qu'il pose ainsi comme essentiel à tout vouloir est : la puissance. La volonté de puissance cherche à dominer et à étendre constamment son domaine de puissance. L'expansion de puissance s'accomplit par des processus de conquête.

C'est pourquoi le vouloir-de-puissance n'est pas seulement "convoiter", aspirer à, réclamer." L'"affect du commandement" en fait également partie¹. Le commandement et l'exécution appartiennent tous deux conjointement à l'unité de la volonté de puissance. "Un quantum de puissance se définit" ainsi "par l'effet qu'il produit et auquel il résiste"².

Nietzsche trouve la volonté de puissance partout à l'œuvre. C'est l'exemple de "tout être vivant" qui permet de "démontrer le plus clairement qu'il fait tout pour ne pas se conserver, mais pour devenir plus³..."

1. *FP XIII*, II [114] (trad. mod.). Les textes de Nietzsche seront cités, sauf mention contraire, dans l'édition Colli-Montinari: Friedrich Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1967 sqq. (abréviation *KGW*). [Rappelons que cette édition est désormais achevée pour ce qui concerne les textes philosophiques de Nietzsche, et qu'elle s'est imposée comme l'édition de référence. Lorsqu'il nous apparaît nécessaire de modifier la traduction donnée par la *version française* de l'édition Colli-Montinari (Friedrich Nietzsche: *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997), nous le signalons systématiquement en ajoutant en note la mention "(trad. mod.)". Nous utiliserons pour renvoyer aux œuvres et aux textes posthumes de Nietzsche les abréviations indiquées à la p. 8 du présent ouvrage. (N.d.T.)]

2. *FP XIV*, 14 [79].

3. *FP XIV*, 14 [121] (trad. mod.).

Mais la volonté de puissance est également le seul mode d'activité dans le domaine de l'inorganique. Nietzsche se désolidarise du "vouloir-vivre" schopenhauerien pensé comme forme fondamentale du vouloir: "la vie n'est qu'un *cas particulier* de la volonté de puissance, – il est tout à fait arbitraire d'affirmer que tout aspire à se fondre dans cette forme de la volonté de puissance"¹.

La volonté de puissance ne s'exprime pas seulement à travers ce qui domine et étend sa domination, elle s'exprime aussi à travers ce qui est dominé et soumis. "La relation qu'entretient ce qui obéit avec ce qui domine" est elle aussi à comprendre "comme résistance", dans le sens indiqué². L'homme lui-même est fondamentalement volonté de puissance – quel que soit son comportement. Nietzsche ramène toutes nos activités intellectuelles et psychiques à nos "*jugements de valeur*", lesquels répondent "à nos pulsions et à leurs conditions d'existence." Dans un fragment posthume il ajoute: "Nos pulsions sont réductibles à *la volonté de puissance*. La volonté de puissance est le fait ultime auquel nous puissions parvenir"³. Ceci montre clairement que pour Nietzsche "l'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance"⁴.

Ces premiers éclairages apportés à la thématique de la volonté de puissance se sont inspirés des textes posthumes de Nietzsche. On peut se demander si une

1. *FP XIV*, 14 [121] (trad. mod.).

2. *FP XI*, 40 [55] (trad. mod.).

3. *FP XI*, 40 [61] (trad. mod.).

4. *FP XIV*, 14 [80].

telle démarche est légitime. Ne faudrait-il pas, eu égard à l'importance de cette question, s'en tenir aux seules œuvres publiées par Nietzsche lui-même – ou du moins s'y référer en priorité? Qu'en est-il, sur le plan philosophique, de la fiabilité des textes posthumes édités? Quel poids philosophique ont les fragments qui n'ont pas été publiés par Nietzsche par rapport à son œuvre autorisée?

2. REMARQUES CONCERNANT

LA PROBLÉMATIQUE DES TEXTES POSTHUMES

LA CRITIQUE nietzschéenne a pu accéder, dans le cadre de la grande édition in-octavo, à la majeure partie des fragments non publiés de Nietzsche, dans la mesure où ils constituaient un intérêt immédiat. Évidemment, on ne disposera de l'intégralité de l'œuvre posthume que lorsque l'édition critique de l'œuvre philosophique complète de Nietzsche mise au point par G. Colli et M. Montinari sera achevée.

Au vu des volumes déjà publiés dans cette édition, on peut d'ores et déjà affirmer avec certitude que la récente publication de ce matériel place la recherche nietzschéenne dans une situation nouvelle à maints égards.

Il est trop tôt pour dire si les textes restant à publier ouvriront des perspectives *radicalement* nouvelles permettant de répondre aux questions fondamentales relatives à la volonté de puissance. – Je me permets d'en douter: avant tout parce que les éditeurs antérieurs leur ont précisément accordé toute leur attention.

Sous le titre *La Volonté de puissance*, un recueil de fragments posthumes de Nietzsche a ainsi été publié à deux reprises: la première fois, en 1901, il se limitait à 483 aphorismes: la seconde, en 1906, il comprenait 1067 aphorismes. Pour établir leurs compilations, les éditeurs se sont référés à l'un des nombreux plans que Nietzsche a ébauchés en vue d'un ouvrage à venir, qu'il n'a toutefois jamais réalisé. S'appuyant sur l'agencement transcrit à la date du 17 mars 1887, ils ont, en suivant le plan très sommaire tracé par Nietzsche, regroupé des textes qui sont à maints égards de nature différente et ne contribuent que partiellement – bien que de manière importante – à éclairer ce que Nietzsche entend par la "volonté de puissance". À cela s'ajoute par ailleurs le caractère plus que douteux du choix qui a été opéré parmi les aphorismes et de la systématité de leur agencement, sans parler de l'arbitraire dont ont fait preuve les éditeurs dans le détail des textes. En outre, les autres volumes de textes posthumes de la grande édition in-octavo offrent une aide significative pour la compréhension nietzschéenne de la volonté de puissance. Mais si les esprits ont accédé au *problème* de la volonté de puissance, au bon sens du terme, c'est-à-dire en un sens philosophique et critique, ou bien à mauvais escient, en le réduisant à un slogan, c'est essentiellement parce qu'avec l'édition de 1906, a été publié et s'est imposé un *livre* intitulé *La Volonté de puissance*, dont on a affirmé qu'il représentait l'œuvre maîtresse de Nietzsche.

Il est exclu de parler d'une telle œuvre maîtresse de Nietzsche. Mais il est tout autant exclu de mettre de côté les aphorismes et les fragments publiés dans

lesdites compilations comme dans d'autres volumes de la grande édition in-octavo sous prétexte que ce *ne* sont que des posthumes. Il faut en fait différencier d'une part les "textes posthumes à proprement parler", et d'autre part les extraits paraphrastiques rédigés par Nietzsche, de même que les "travaux préparatoires" à ce que Nietzsche a lui-même publié. C'est à cet égard que la nouvelle édition critique de l'œuvre intégrale ouvrira encore des perspectives essentielles. Mais s'agissant de Nietzsche, le rapport entre les premiers écrits et les textes postérieurs, reformulés en vue d'une publication, est d'emblée bien différent de ce qu'il est chez d'autres auteurs. Nietzsche ne se contentait pas de garder pour lui nombre de ses opinions. Dans ses textes, il n'exprimait aussi certaines d'entre elles que de manière voilée, simplement allusive, voire sous forme hypothétique. Ce renvoi à la signification propre des textes posthumes nietzschéens cesse d'être surprenant quand on sait que Nietzsche se considérait lui-même comme le plus dissimulé de tous ceux qui se dissimulent¹. Il écrit même dans *Par-delà bien et mal* que l'on n'aime plus assez sa connaissance sitôt qu'on la communique². Et un fragment posthume de 1887 affirme : "je n'estime plus les lecteurs : comment pourrais-je écrire pour des lecteurs?... Mais je me note moi-même, pour moi³." Ces déclarations confèrent à ce que Nietzsche a gardé pour lui une importance particulière. La thèse heideggerienne selon laquelle "la philosophie proprement dite de Nietzsche [...]"

1. *FP IX*, 4 [120].

2. *PBM*, § 160.

3. *FP XIII*, 9 [188].

n'est pas parvenue "à sa formulation définitive, ni à une publication en tant qu'œuvre, pas plus pendant la décennie allant de 1879 à 1889 que dans les années antérieures" trouve ici de bons arguments. Selon Heidegger, ce que Nietzsche a publié "n'est jamais qu'une façade." La philosophie proprement dite de Nietzsche serait restée sous forme d'"œuvre posthume"¹.

3. LA SIGNIFICATION DE L'ŒUVRE POSTHUME DANS L'INTERPRÉTATION DE NIETZSCHE

PAR K. SCHLECHTA

À LA VALORISATION de l'œuvre posthume de Nietzsche dont l'explication heideggerienne est un exemple particulièrement frappant, s'oppose à l'autre extrême la conviction de K. Schlechta que Nietzsche "s'est exprimé de manière parfaitement univoque, sans aucune ambiguïté, dans les œuvres qu'il a lui-même publiées ou dans celles qui étaient clairement destinées à la publication. Quant à une véritable intelligibilité, nous n'avons plus rien d'essentiel à espérer." Nous devons nous contenter de comprendre Nietzsche

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 volumes, Pfullingen 1961 : ici : 1, p. 17 : traduction française P. Klossowski, *Nietzsche*, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1971 : ici : 1, p. 18. [Pour Heidegger, le fait que Nietzsche "parle à peine de la volonté de puissance" dans les œuvres qu'il a lui-même publiées peut "fort bien signifier que ce qu'il avait reconnu de plus intérieur à la vérité sur l'étant en tant que tel, il le voulait celer par-devers soi le plus longtemps possible et le mettre sous la sauvegarde d'un *dire* simple prononcé une fois pour toutes." (*op. cit.*, 11, p. 264 : trad. fr. : 11, p. 213)].

à travers ce qu'*il a* publié¹. Schlechta a publié une édition très remarquée des œuvres de Nietzsche en trois volumes, que nombre d'auteurs ont reconnue depuis comme le seul texte de référence de leurs interprétations. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, étant donné l'opinion exprimée par son éditeur, cette édition ne se réduit nullement aux textes publiés par Nietzsche. Schlechta a tout au contraire repris dans le troisième volume de son édition les extraits des textes posthumes qui avaient été rassemblés dans l'édition parue en 1906, en leur ajoutant d'autres textes.

On peut noter ici une inconséquence de la part de Schlechta. Cependant, "l'importance historique" attribuée dans la littérature à cette prétendue œuvre maîtresse de Nietzsche, lui fait croire qu'il est légitime de publier une nouvelle fois et de manière intégrale les textes de la compilation intitulée *La Volonté de puissance*. Ce faisant, Schlechta détruit la classification systématique des précédents éditeurs et tente de lui substituer

1. K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, Munich 1959, p. 11, cf. p. 90 et dans la postface de l'édition Schlechta des œuvres de Nietzsche (Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, éd. par K. Schlechta, Munich, Hanser, 1954 et s.), p. 1433. – Schlechta n'exclut pas la possibilité que les textes posthumes restant à publier puissent encore fournir un matériel important : c'est ce qui ressort d'une remarque faite dans la *postface philologique* à son édition : "Lorsque j'ai déclaré : *la volonté de puissance* n'apporte rien de nouveau, je me référerais *exclusivement* à la dite sélection des posthumes mentionnée. Ce qui a été publié dans la grande édition in-octavo, XII et s. (p. 1903 et s.) ne paraît pas en effet changer profondément les choses. Mais mon affirmation ne se rapporte pas à l'*ensemble* des posthumes. Il ne peut en être autrement puisque l'œuvre posthume n'a partiellement pas encore été déchiffrée ou bien l'a été de façon douteuse : il y a donc en son sein des textes inconnus." (*op. cit.*, p. 1405).

un ordre strictement chronologique des aphorismes qui constituaient la compilation. Il n'y est pas parvenu de manière satisfaisante et ne pouvait y parvenir puisqu'il ne disposait pas des manuscrits originaux. Ce n'est pas le moindre mérite de l'édition de Schlechta que d'avoir définitivement ruiné dans les esprits le mythe de l'œuvre maîtresse. Pourtant, le fait de ne publier que les textes déjà sélectionnés par les éditeurs de la compilation de 1906 eut une conséquence fatale : les utilisateurs de son édition ne disposèrent que de cette partie de l'œuvre posthume, et celle-ci fut du même coup à nouveau investie d'une importance particulière et objective contrairement à l'œuvre posthume non publiée. À ce propos, Schlechta avait remarqué à juste titre qu'il ne pouvait s'expliquer les raisons pour lesquelles les éditeurs de la *La Volonté de puissance* n'avaient pas également pris en compte dans leur recueil d'aphorismes ceux des fragments de Nietzsche que l'on trouve dans les volumes XIII et XIV de la grande édition in-octavo sous le titre "autres textes posthumes". On peut adresser le même reproche à Schlechta : puisqu'il avait déjà fait "l'effort de procurer une édition des textes posthumes qui soit chronologique, pourquoi ne pas avoir intégré les 'autres' textes posthumes à cet ordre chronologique ?" Schlechta n'aurait-il pas *de fait* favo-

1. Montinari écrit dans un article consacré aux réflexions des éditeurs d'une traduction italienne des œuvres et des textes posthumes de Nietzsche : "Nous ne pouvions pas non plus nous aider de façon positive de l'édition de Schlechta pour atteindre notre but. Nous disposions certes dans les deux premiers volumes d'une restitution généralement fidèle de l'édition princeps de Nietzsche : mais dans le troisième volume nous avons le même matériel que ce qui avait

risé la survalorisation des textes publiés dans *La Volonté de puissance* – et ce, en dépit de son intention avouée¹?

été rendu public en 1906 par la publication de la seconde édition de *La Volonté de puissance*. À Florence évidemment nous aurions pu encore travailler sur les détails à partir de Schlechta : à l'aide de l'appareil critique d'Otto Weiss dans le seizième volume de la grande édition in-octavo consacré à *La Volonté de puissance*, nous aurions pu ainsi écarter quelques déformations grossières : par ailleurs, nous aurions pu consulter la première version de *La Volonté de puissance* en un volume (1901) et ainsi sauver un certain nombre de fragments importants qui de façon étonnante ont disparu dans la seconde édition de *La Volonté de puissance* (1906), version définitive qui était pourtant encore plus volumineuse : enfin, à l'aide des listes de manuscrits, présentes dans les volumes XII et XIV de la grande édition in-octavo, nous aurions pu compléter les manuscrits utilisés pour établir les textes de *La Volonté de puissance* (c'est-à-dire ceux qui étaient en outre répertoriés dans les volumes XV et XVI de la grande édition in-octavo). De cette façon nous aurions pu, au vu des manuscrits, rétablir une œuvre posthume issue des années 80 qui soit classée de manière relativement chronologique." Par la suite Montinari aborde d'autres problèmes relatifs à l'édition : il décrit comment il en est venu à la publication de la *KGW* et en indique le dessein. J'emprunte cette citation à la version originale d'un article de M. Montinari que l'auteur a aimablement mis à ma disposition. [Une traduction française d'une version revue de cet article a été publiée récemment sous le titre "La nouvelle édition critique des œuvres complètes de Friedrich Nietzsche" in Montinari, Mazzino, *La "volonté de puissance" n'existe pas*, Paris, éd. de l'Éclat, 1996, p. 22-23 (N.d.T.)]. Une traduction anglaise de cet article avait déjà été publiée par David S. Thatcher, sous le titre : "The New Critical Edition of Nietzsche's Complete Works" (in : *The Malahat Review* 24, Victoria 1972, p. 121-134).

1. E. Heftrich a dressé une critique soignée et détaillée de la démarche de Schlechta, dans son livre *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts* (Francfort 1962, p. 291-295). Nous renvoyons expressément à cette critique.

4. CE QUE NIETZSCHE DIT DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE DANS L'ŒUVRE PUBLIÉE

EN DÉVALORISANT l'intérêt philosophique des textes posthumes nietzschéens publiés, Schlechta provoqua une controverse qui engageait également la problématique objective de la volonté de puissance. K. Löwith reprocha à Schlechta d'avoir répandu un nouveau mythe à propos de Nietzsche, à savoir l'idée "que la volonté de puissance n'existe pas en tant que problème posé et longuement médité par Nietzsche, remontant à l'origine la plus lointaine et investi de la plus haute importance¹." Dans sa réponse, Schlechta explique qu'il ne remet évidemment pas en cause "le fait que Nietzsche, dans l'œuvre qu'il a publiée", aborde "fréquemment la volonté de puissance comme une propriété fondamentale de la vie" : ainsi, lorsqu'il fait dire à Zarathoustra : "Là où je trouvai du vivant, je trouvai de la volonté de puissance." Mais lorsque Nietzsche tente d'explicitier sa pensée et de la préciser, il n'est pas parvenu, selon lui, à un "résultat probant".

Le jugement que porte Schlechta est irrecevable. Il est vrai que l'œuvre autorisée de Nietzsche n'offre pas une assise suffisante à la compréhension de la volonté de puissance. La réalité abyssale de ce qu'il cherche à désigner par cette expression ne se dévoile que lorsque l'on recourt à l'œuvre posthume. Or selon Schlechta, l'œuvre posthume publiée dans la grande édition in-octavo n'offre rien de plus que ce que

1. K. Löwith, *Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende*, *Merkur* 12, 1958, p. 782.

Nietzsche a dit dans ses publications. Il en tire la ferme conviction que la pensée de la volonté de puissance manque de consistance. Or quand bien même on ne trouve souvent dans les textes de Nietzsche que des “éléments superficiels” sur la volonté de puissance, on peut néanmoins en tirer bien plus pour clarifier ce problème que ne veut en convenir Schlechta.

Tenons-nous en ici à ce que Schlechta¹ cite lui-même. Dans la réponse qu’il fait à Löwith, il présente “deux contre-épreuves” tirées d’œuvres de Nietzsche, qu’il estime représentatives du problème mis au jour. Schlechta ne veut pas seulement montrer qu’elles sont incompatibles. Il prétend qu’en outre chacune des deux explications est *en elle-même* problématique. Je me propose dans ce qui suit de soumettre les deux “contre-épreuves” à un examen plus précis. Je considère également les textes cités dans celles-ci comme étant représentatifs des textes publiés par Nietzsche.

La “première contre-épreuve” de Schlechta est l’aphorisme 36 de *Par-delà bien et mal*. Nietzsche y présente sa pensée de la volonté de puissance dans le cadre d’une série de réflexions qu’il expose sous une forme hypothétique. Il est d’autant moins nécessaire de les exposer ici dans le détail que l’interprète Schlechta s’intéresse exclusivement au caractère hypothétique qu’expriment des tournures telles que : “À supposer que...”, “on doit risquer l’hypothèse que...”, “– à supposer enfin qu’une telle hypothèse suffise...” et autres formules du même genre. Nietzsche conclut ses

1. À propos des analyses de Schlechta évoquées par la suite, voir *Der Fall Nietzsche*, p. 120-122.

explications par cette réflexion : “... nous aurions alors le droit de qualifier expressément *toute* force agissante de *volonté de puissance*. Le monde vu de l’intérieur, le monde défini et désigné par son ‘caractère intelligible’ serait ainsi ‘volonté de puissance’ et rien d’autre¹.” Schlechta trouve remarquable la prudence avec laquelle Nietzsche s’exprime dans la première discussion de la problématique de la volonté de puissance figurant dans un texte publié. Le seul fait que Nietzsche fasse le choix du conditionnel : le monde *serait* “volonté de puissance” l’autorise à écrire : “cela ne semble pas très assuré pour une pensée qui doit être une idée-force.”

Il y a deux façons de récuser la thèse de Schlechta.

A. Nietzsche ne s’exprime pas exclusivement de manière hypothétique dans l’aphorisme relevé. Après avoir écrit : “– À supposer enfin qu’une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu’élaboration et ramification d’une seule forme fondamentale de la volonté”, il ajoute une parenthèse : “– à savoir la volonté de puissance, comme c’est *ma* thèse –”. E. Heftrich écrit à juste titre : “Toutefois, la clarté du *notum est* de la parenthèse restreint l’hypothèse, forme sous laquelle l’aphorisme a été présenté : elle la met entièrement entre parenthèses. Ce qui se trouve à l’intérieur de la parenthèse devient ainsi la solution, le principe fondamental (‘ma thèse’)²”. Par cet ajout, Nietzsche dépasse en réalité les réflexions qu’il avait présentées dans cet aphorisme sous la forme d’hypothèses problématiques et y exprime sa

1. *PBM*, § 36.

2. Heftrich, *op. cit.*, p. 72.

conviction fondamentale. On ne peut pas parler là de manque d'assurance.

B. L'aphorisme mentionné appartient à la section de *Par-delà bien et mal* intitulée : " L'esprit libre " (seconde section). Les esprits libres doivent être les nouveaux "philosophes du dangereux peut-être, dans tous les sens du terme"¹, comme Nietzsche l'écrit déjà précédemment dans la première section de l'œuvre. Il leur recommande "masque et finesse" *afin qu'on se méprenne à leur sujet*. C'est en cela que leur *style* doit s'exprimer². Ils représentent un type de transition : ce qui importe à Nietzsche, comme l'indique une note se rapportant aux textes de la période intermédiaire de sa création, c'est d'"ouvrir [...] la voie à la compréhension d'un type encore plus élevé et plus difficile que ne l'est même < le > type de l'esprit libre – aucun autre chemin ne conduit à la compréhension de³..." Si l'on considère l'expérience de pensée menée dans l'aphorisme 36 de *Par-delà bien et mal* sous cet angle, alors on ne peut qu'approuver la critique adressée à Schlechta par A. Bäumlér. Il écrit qu'on aurait tort d'interpréter "un moyen stylistique comme une véritable distanciation par rapport au sujet principal"⁴.

À titre de remarque conclusive au sujet de la première "contre-épreuve" de Schlechta, reportons-nous à un fragment posthume de Nietzsche sur lequel nous

1. *PBM*, § 2.

2. *PBM*, § 25.

3. *FP XII*, 2 [17].

4. A. Bäumlér, *Nachwort zu "Der Wille zur Macht"* in : *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke*, éd. Kröner, Stuttgart, tome 9 (1964), p. 714.

aurons à revenir de plus près par la suite¹. Il date de 1885 et fait partie des matériaux que Nietzsche prit en compte lors de la rédaction de *Par-delà bien et mal*. À la fin de ce fragment, Nietzsche s'est exprimé de manière similaire à propos du monde pensé comme volonté de puissance. La différence entre les deux textes², qui seule nous intéresse en l'occurrence, tient au fait que dans ce texte rédigé antérieurement, Nietzsche ne s'exprime

1. *FP XI*, 38 [12].

2. Sur le problème du rapport entre les textes publiés et les textes posthumes, cf. Heftrich, *op. cit.*, p. 69 et s. On peut en outre citer une version antérieure de la conclusion de l'aphorisme : voir *KSA*, tome *XIV*, p. 727. K. Löwith a confronté les deux versions dans le cadre d'un débat avec L. Klages dans son ouvrage *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Stuttgart, 1956, p. 97). La première version met le "se-vouloir-toujours-de-nouveau" au premier plan. On ne pourrait l'interpréter qu'en introduisant la problématique de la pensée nietzschéenne de l'éternel retour qu'il me faut négliger dans cette étude. Löwith écrit : "Tandis que dans la première version le *problème* du vouloir un éternel retour dans la réflexion réciproque de la constitution du monde et du comportement personnel trouve apparemment une solution dans la mesure où le se-vouloir du monde est pensé comme se-vouloir-toujours-de-nouveau de l'éternel retour et où la volonté humaine est vue comme vouloir aller de l'avant comme vers l'arrière dans un mouvement circulaire, le caractère problématique quant à lui d'un vouloir de la fatalité se trouve dans la seconde version, par la formule abrupte de 'volonté de puissance' qui serait tout simplement la même dans l'homme et dans le monde, plutôt dissimulé que mis en évidence" (*op. cit.*, p. 98). Löwith considère que les pensées nietzschéennes de la volonté de puissance et de l'éternel retour se contredisent. J'ai au contraire tenté dans mon ouvrage sur Nietzsche de démontrer leur compatibilité (*op. cit.*, p. 135 et s.). Dans celui-ci, il s'agissait pour moi de montrer dans quelle mesure la volonté de puissance la plus haute veut nécessairement l'éternel retour du même. Mon interprétation permet de dissiper l'apparence d'une réelle contradiction entre les deux versions de ce texte.

pas de manière hypothétique, mais bien plutôt avec une détermination sans équivoque : “... – Voulez-vous un *nom* pour ce monde ? Une *solution* pour toutes ses énigmes ? Une *lumière* pour vous aussi, vous les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides, les plus ténébreux ? – *Ce monde, c’est la volonté de puissance – et rien d’autre*¹ !” Il restera à montrer par la suite avec quelle certitude inébranlable Nietzsche pense la réalité du monde à partir de sa pensée fondamentale : la volonté de puissance. S’il s’agit de dégager les “thèses” décisives de Nietzsche, et non d’étudier la problématique liée à l’attitude interrogative des “esprits libres”, alors le texte posthume qui constitue un “travail préliminaire” mérite ici – et dans d’autres cas pour d’autres raisons – d’être privilégié par l’interprète par rapport à la version publiée.

En évoquant la seconde “contre-épreuve” de Schlechta, nous pénétrons plus avant dans les difficultés qui se font jour lorsqu’il est question de la volonté de puissance. Si l’on croit pouvoir conclure du premier texte que Nietzsche est en quête d’un “principe métaphysique fondamental” auquel pourraient être ramenées toutes les “forces agissantes”, en revanche le passage qu’évoque ici Schlechta renvoie à une structure de la volonté de puissance d’un tout autre caractère. Il s’agit de l’aphorisme 12 du second traité de *La Généalogie de la morale*², dont il ne prend en compte, il est vrai, que quelques passages essentiels. Selon lui, ce texte est “au moins aussi édifiant” quant au manque

1. *FP XI*, 38 [12] (trad. mod.).

2. *GM II*, § 12 (trad. mod.).

de consistance de cette pensée de Nietzsche que celui qu’il a évoqué précédemment. Nietzsche s’en prend ici autant à l’idée d’une téléologie présente dans la nature qu’au goût dominant de notre époque qui “préfererait encore s’accommoder de la contingence absolue, voire de l’absurdité mécanique de tout devenir plutôt que d’admettre la théorie selon laquelle, dans tout devenir, se manifeste une *volonté de puissance*.” Schlechta considère que les deux positions rejetées par Nietzsche, aussi bien la marche progressive vers un but que l’absurdité mécanique, ne représentent que des “antinomies verbales” par rapport à la compréhension “proprement” nietzschéenne du monde, qui consiste à admettre “un monde de hasard absolu”. Mais il y a chez Nietzsche “hasard” et “hasard”, en deux sens différents, tout comme “nécessité” et “nécessité” sont deux choses différentes selon qu’il utilise ces mots au sens “mécaniste” ou dans le cadre de son interprétation de la volonté de puissance. Si d’aventure Schlechta pense que le concept nietzschéen de force provient de “l’arsenal des sciences positivistes de la nature”, c’est qu’il ne prend pas suffisamment au sérieux ce que Nietzsche dit de l’évolution moderne des “sciences les plus rigoureuses, en apparence les plus objectives”, dans la dernière partie de l’aphorisme. Issues d’une “idiosyncrasie démocratique”, dirigées contre toute souveraineté, elles méconnaissent l’essence de la vie, sa volonté de puissance, à l’instar de la physiologie contemporaine. “C’est ainsi que l’on perd de vue la préséance fondamentale des forces spontanées, agressives, conquérantes et capables de nouvelles interprétations”. Nietzsche présente ici *la* volonté de puissance comme pluralité de forces.

Et voilà précisément ce qui exaspère Schlechta. Tout en s'efforçant de bien dégager la pensée de la multiplicité, il la dissimule. Il met l'accent sur le fait que Nietzsche parle de "processus de conquête indépendants les uns des autres" et ajoute cette remarque: "Si les processus de conquête sont effectivement indépendants les uns des autres, alors toute pensée de la relation est absurde". Par l'expression "pensée de la relation" il vise manifestement "la" volonté de puissance. Mais il cite de manière incomplète, de sorte qu'il dénature ce que Nietzsche veut exprimer. Complétons l'énoncé que Schlechta a tiré de l'aphorisme 12, au moins jusqu'au point où l'on ne peut plus laisser échapper le sens du texte. Nietzsche écrit: "L'«évolution» d'une chose, d'un usage, d'un organe est... la succession de processus de conquête plus ou moins profonds, plus ou moins indépendants les uns des autres qui se déroulent en eux". Ceux-ci sont donc *plus ou moins* indépendants les uns des autres. L'indépendance se voit ainsi limitée. Même les processus de conquête qui ont une "plus grande" indépendance entre eux ne sont pourtant *pas totalement* indépendants les uns des autres, contrairement à l'interprétation de Schlechta. Nietzsche souligne en d'autres endroits le lien unissant tout avec tout, et s'il parle d'indépendance dans ce contexte, c'est qu'il polémique ici contre toute détermination du cours des événements qui serait d'ordre causal ou téléologique. Par rapport à ces déterminations, les processus de conquête des vouloirs-de-puissance, qui constituent en réalité toute "évolution", sont plus ou moins indépendants les uns des autres.

Les deux "contre-épreuves" de Schlechta nous ont toutefois conduits à deux interprétations possibles de la

pensée de la volonté de puissance qui semblent incompatibles. Nietzsche n'aurait-il effectivement pas "pensé pleinement" le problème de la volonté de puissance? En effet, soit la volonté de puissance est bien le principe qui fonde le monde, soit le monde est l'agrégat, sans fondement ni principe, de processus au cours desquels, chaque fois, "une volonté de puissance s'est rendue maîtresse de quelque chose de moins puissant qu'elle", comme l'affirme l'aphorisme évoqué.

5. L'INTERPRÉTATION DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE COMME PRINCIPE MÉTAPHYSIQUE

LA COMPRÉHENSION de la volonté de puissance comme fondement métaphysique prédomine parmi les interprétations de Nietzsche. Refuser de considérer la volonté de puissance comme volonté "incontestablement" métaphysique au sens où l'entend Schopenhauer (autrement dit comme "un principe de la réalité substantiel et transcendant, fondé en lui-même") n'interdit nullement de continuer à affirmer, à l'instar de W. Weischedel, que "Nietzsche pense toutefois les multiples volontés de puissance concrètes comme n'étant finalement que les manifestations d'un principe unitaire qui détermine toute la réalité¹." Son interprétation reste apparentée à celle de Jaspers (nonobstant tout ce qui les sépare par ailleurs) qui veut que Nietzsche *substantialise*

1. W. Weischedel, *op. cit.*, p. 75.

l'être à proprement parler sous forme de volonté de puissance, au cœur d'une réalité sans transcendance, dans un monde de "pure immanence"¹. Heidegger lui-même, dans une tout autre perspective il est vrai, part de l'unité de la volonté de puissance se conservant et se dépassant elle-même. L'expression se-dépasser-soi-même fait ressortir "l'idée d'intensification" de la volonté telle que Nietzsche l'interprète². En accord avec l'interprétation heideggerienne, W. Schulz a exposé que ce à quoi s'oppose la volonté de puissance "n'est rien qui lui soit extérieur", qu'elle "ne s'oppose jamais qu'à elle-même". Elle ne l'emporte jamais que *sur elle-même* dans un auto-dépassement qui s'institue lui-même de toute éternité³. Nous nous en tiendrons à ces indications.

Le fait que Nietzsche parle très souvent de la volonté de puissance, en particulier dans les textes posthumes, semble étayer de telles interprétations. Et lorsqu'il écrit *du monde*, comme nous l'avons déjà expliqué, qu'il est la volonté de puissance et rien d'autre, il apparaît alors exclu de concevoir la réalité nietzschéenne *autrement que* comme unité métaphysiquement fondée. Que dans le même texte le monde apparaisse comme "un monstre de force... à la fois un et 'multiple'" n'exclut pas une interprétation métaphysique ainsi définie. La "multiplicité" peut tout à fait se comprendre à partir de l'"unité". À partir de cette détermination je voudrais

1. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1947, p. 310 (trad. fr: Nietzsche. *Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 312).

2. Voir à ce sujet W. Müller-Lauter, *Nietzsche*, p. 30 et s.

3. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Tübingen, 1957, p. 101.

développer une autre conception des termes de volonté de puissance et de monde. J'estime qu'elle est plus fidèle à la pensée nietzschéenne¹.

1. Dans *Der Wille und die Willen*, Weischedel pose la question suivante: "Nietzsche est-il métaphysicien comme le veut Heidegger ou bien ne l'est-il pas comme l'affirme Müller-Lauter?" (*op. cit.*, p. 74). La question suppose une compréhension commune du terme de métaphysique entre les deux personnes en question. Que ce soit à tort ou à raison, le problème mérite à tout le moins d'être abordé.

Nietzsche considère que la métaphysique apparaît là où la pensée "fait de l'inconditionné le corollaire du conditionné, [où] elle l'invente pour le lui adjoindre" (trad. mod.). Nietzsche met toujours son point d'honneur à démontrer "l'absurdité de toute métaphysique dans la mesure où elle déduit le conditionné de l'inconditionné" (*FP IX*, 8 [25]). Quand je passe de la logique à la généalogie de la métaphysique, je m'appuie sur la compréhension nietzschéenne de la métaphysique (cf. W. Müller-Lauter, *Nietzsche*, p. 13): de même lorsque je distingue la philosophie nietzschéenne de celle de Schopenhauer. Pour Nietzsche, on parle de métaphysique lorsque "l'on déduit une multiplicité d'une unité première". Il n'est pas vrai que ma propre compréhension de la métaphysique s'épuise dans cette formulation, comme semble le croire Weischedel (*op. cit.*, p. 72). Il me semble essentiel de mettre en évidence la compréhension nietzschéenne de la métaphysique, y compris dans le cadre de la confrontation que j'établis avec d'autres interprétations de Nietzsche. On ne pourra rendre justice à Nietzsche si on lui impute le fait d'être lui-même retombé dans cette forme de métaphysique qu'il a perçue et critiquée. C'est le cas de Heidegger, comme j'ai tenté de le montrer (cf., *op. cit.*, p. 30 et s.). C'est aussi le cas de Weischedel lorsqu'il écrit: Nietzsche "[peut] certes être considéré comme le plus grand destructeur de la tradition métaphysique: mais cela signifie en tout et pour tout qu'il remplace celle-ci par sa propre métaphysique de la volonté de puissance. Dans l'acte de philosopher, il ne peut pas plus que les autres renoncer à poser un absolu" (*Der Gott der Philosophen*, vol. 1, Darmstadt 1971, p. 455).

Je ne parle de la pensée non métaphysique de Nietzsche que lorsque, dans une représentation interne de sa pensée, je définis *sa propre* compréhension de la métaphysique. Mais si l'on entend par métaphysique la question beaucoup plus vaste de la totalité de

6. VOLONTÉ DE PUISSANCE UNE ET MULTIPLE

LE MONDE est un et multiple. Le monde est la volonté de puissance. On peut donc présumer que la volonté de puissance est elle aussi une et multiple. Partons du principe que la volonté de puissance est une. Comment comprendre alors le fait de cette unité? Zarathoustra refuse l'un pensé comme fondement théologique ou métaphysique. Il qualifie de "mauvaises" "toutes ces

l'étant comme telle, alors je considère aussi que Nietzsche est un métaphysicien. Il faut alors évidemment être attentif aux signes de dissolution présents dans la métaphysique nietzschéenne: "la totalité" n'apparaît plus que comme chaos: comme tel l'étant "ne se laisse plus définir". Si avec Heidegger on interprète l'être de la métaphysique comme oubli de l'être, alors la philosophie nietzschéenne, dans laquelle l'"être" n'est que pure fiction, représente une métaphysique d'un genre supérieur. Quoi qu'il en soit, je suis au moins d'accord avec Heidegger pour refuser d'exclure Nietzsche de l'histoire de la métaphysique, voire même de la métaphysique de la subjectivité, comme le devine B. Taureck dans le commentaire qu'il fait de mon ouvrage (in: *Wissenschaft und Weltbild*, 1972, Cahier 3, p. 236 et s.). Que la subjectivité poussée à son paroxysme porte en elle les signes de son propre déclin, c'est ce que montrera plus clairement la suite des analyses.

Ces quelques remarques doivent suffire à limiter la portée de la question de Weischedel citée au début. L'opposition entre Heidegger et moi dont fait état cette question ne tient qu'au fait que Heidegger met au principe de la pensée nietzschéenne une métaphysique à laquelle celle-ci s'est opposée avec ferveur. Weischedel lui-même n'en reste pas à cette opposition. Il montre que la détermination heideggerienne de la volonté de puissance comme principe de l'être et mes analyses visant à faire de la volonté de puissance sa qualité unique "sont plus proches qu'il n'y paraît au premier abord" (*op. cit.*, p. 75). En fait, Heidegger et moi dégageons tous deux la volonté de puissance comme essence. Mais notre accord prend fin dès qu'il s'agit de définir ce que signifient essence et existence chez Nietzsche.

doctrines de l'unité¹". Par ailleurs, un ne signifie en aucun cas ce qui est simple pour Nietzsche: "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'un²". Que signifie donc unité pour Nietzsche? Sa réponse est la suivante: "Toute unité n'est unité *que* comme *organisation* et *jeu mutuel*: de la même manière qu'une communauté humaine est une unité³." Nous devons donc aussi penser l'unité de la volonté de puissance en ces termes. C'est ce qui est multiple qui occupe le premier plan. Seul ce qui est divers peut être organisé sous forme d'unité. Si le monde un n'est rien d'autre que la volonté de puissance, alors cette multiplicité organisée consiste nécessairement en "quanta de puissance". Je peux dès lors rattacher cette analyse à ce que j'ai expliqué en réponse à la "seconde contre-épreuve" de Schlechta.

La volonté de puissance est la multiplicité des forces dont le mode relationnel est la lutte. L'unité ne peut être entendue dans le domaine de la force lui-même que comme organisation. Le monde est ainsi "une somme fixe de forces, dure comme l'airain", il constitue "un quantum de force⁴". Mais ce quantum n'est donné que dans l'opposition de quanta. G. Deleuze remarque à juste titre: "Toute force est... dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le multiple: il serait proprement absurde

1. *APZ II*, Sur les îles bienheureuses.

2. *FP XIV*, 15 [118].

3. *FP XII*, 2 [87] (trad. mod.).

4. *FP XI*, 38 [12] et *XII*, 2 [143].