

La philosophie de Nietzsche

(3^e séance : 16 octobre 2013)

Chap. 3 : Une dénonciation scientifique des illusions sociales et métaphysiques

Dans ses œuvres de jeunesse, Nietzsche critique surtout chez les scientifiques le cadre étroit de leurs préoccupations et leur absence de lucidité sur les vrais problèmes de l'humanité. Les études scientifiques sont jugées vaines parce qu'elles se trompent d'objet par rapport aux questions vitales de l'humanité, que seuls se posent les philosophes : « L'homme de science se comporte comme s'il était un des plus fiers désœuvrés du bonheur, comme si l'existence n'était pas une chose funeste et grave, mais un patrimoine garanti, pour une durée éternelle. Il croit pouvoir se permettre de gaspiller une vie à élucider des problèmes qui, somme toute, ne devraient compter que pour quelqu'un qui serait assuré d'avoir l'éternité devant lui. [...] Chaque pas en avant devrait lui remettre ces questions en mémoire : D'où venons-nous ? Où allons-nous ? À quoi bon vivre ? Mais son âme s'échauffe à l'idée de sa tâche, que ce soit de compter les étamines d'une fleur, ou de casser les roches au bord du chemin »¹. Et de rappeler la théorie du divertissement selon Pascal : l'homme préfère se perdre dans n'importe quelle activité pourvu que cela le détourne de l'angoisse qu'il éprouve dès qu'il laisse surgir la question fondamentale du pourquoi, de la finalité de la vie humaine. À propos des études scientifiques, il faudrait toujours se demander : pourquoi étudier cela ? à quoi bon cette recherche scientifique ? en quoi fait-elle avancer la civilisation ? quel intérêt a-t-elle pour la vie humaine ? Et puisque la vie et l'œuvre sont inséparables, c'est toute la vie du savant qui paraît ridicule, étriquée et myope. Non que Nietzsche lui dénie toute qualité, bien au contraire : il salue en lui la curiosité, la joie du chasseur quand il traque l'objet de sa recherche, l'honnêteté, la simplicité. Mais ces qualités sont largement compensées par la soumission aux habitudes et aux opinions qui font autorité, par le manque de perspective d'ensemble, le manque d'implication personnelle et d'aspirations élevées, par la fidélité envers la hiérarchie, la routine professionnelle, le besoin de l'estime de ses confrères ; toutes choses qui le font bien souvent passer à côté de la vérité². En outre, la pression de l'époque est telle que le productivisme a gagné aussi le domaine intellectuel : « Plus vous voudrez accélérer les progrès de la science, plus vite vous anéantirez la science, de même que dépérit la poule que l'on contraint artificiellement à pondre trop vite ses œufs. [...] Regardez donc les savants : des poules épuisées. Vraiment, ce ne sont point là des natures « harmonieuses » ! Ils savent seulement caqueter plus souvent qu'autrefois, parce qu'ils pondent plus d'œufs : il est vrai que ces œufs sont de plus en plus petits, encore que les livres que font les savants soient de plus en plus gros. »³.

Dans un second temps, qui commence avec *Humain, trop humain*, et se poursuit dans *Aurore* et *Le Gai savoir* (soit environ les années (1876-1882), la science, caractérisée par la méthode, la rigueur et la rationalité, devient le meilleur rempart contre la métaphysique. L'esprit scientifique qui caractérise l'Europe depuis la Grèce, c'est-à-dire le pouvoir de donner des raisons, est très clairement un progrès par rapport aux autres considérations du monde⁴. Dans ses œuvres de jeunesse, la métaphysique désignait la faculté par laquelle l'être humain échappe au déterminisme naturel, que ce soit sous forme de morale ou de religion ou d'art. Désormais, l'usage du mot devient exclusivement péjoratif et désigne l'affirmation illusoire d'un autre monde à côté de celui dans lequel nous vivons, attitude que Nietzsche appellera aussi « l'idéalisme ». Un tel autre monde, ou « arrière-monde », nous est transmis par la tradition philosophique sous deux formes, une platonicienne et une kantienne. Chez Platon, il s'agit du fameux « monde des idées », réalité non sensible mais intelligible composée de toutes les notions existant éternellement en soi, indépendamment de nous qui les pensons. Chez Kant, Nietzsche désigne ainsi tantôt la « chose en soi » opposée aux phénomènes, tantôt la transcendance morale affirmée par la raison

¹ *Considérations inactuelles*, I, § 8, p. 185.

² *Id.*, III, § 6, p. 330-337.

³ *Id.*, II, § 7, p. 259.

⁴ *Humain, trop humain*, § 242, 272, 265.

pratique. Quelles qu'elles soient, les transcendances philosophiques sont toujours des avatars des transcendances religieuses ou théologiques, qui sont les premières productrices d'arrière-mondes par l'affirmation d'un être divin éternel, d'un séjour éternel des âmes après la mort, d'un monde de perfection éternelle qui doit servir de modèle à notre morale⁵. C'est pourquoi, l'argument à opposer aux arrière-mondes philosophiques est le même que celui qu'on doit invoquer contre l'existence d'un dieu ou d'un au-delà : certes, la possibilité d'un tel monde ne peut pas être niée, car toute vérification en est par définition impossible ; mais il faut dire que, même si on pouvait le connaître, ce serait totalement inutile par rapport à ce monde-ci. En effet, le phénomène (ou l'apparence ou la représentation) est le résultat du devenir biologique et historique. Non seulement nos sensations, mais aussi nos explications et nos imaginations, dépendent de nos organes et de l'accumulation d'expériences réalisées par la culture. Toute religion ou métaphysique, de la même manière que tout art et toute morale, sont du domaine de la représentation : tout cela est une constitution humaine progressive, une accumulation d'erreurs qui constitue maintenant notre humanité. En étudiant les phénomènes, nous pouvons comprendre l'origine de nos croyances en un autre monde : nous pouvons comprendre *pourquoi* les hommes se sont mis à croire en son existence et à spéculer sur son essence. En faisant l'histoire de la genèse de cette représentation, la science peut s'en délivrer dans une certaine mesure, et parviendra peut-être à reconnaître que la chose en soi est « vide de sens »⁶. Il faut remarquer à quel point, durant cette période, Nietzsche mène le combat sur le terrain de l'argumentation posée et apparemment dépourvue de passion, alors que dans ses dernières œuvres, revenant à une interprétation en termes de mensonge plutôt que d'erreur, il laissera libre cours à son aversion, comme l'atteste ce fragment de lettre à l'aristocrate Malwida von Meysenbug, auteure de *Mémoires d'une idéaliste* : « Car vous êtes « idéaliste » — et je traite l'idéalisme comme une insincérité devenue instinct, comme un non-vouloir-voir la réalité à tout prix : chaque phrase de mes livres contient le mépris de l'idéalisme. Aucune fatalité plus néfaste que *cette* insalubrité intellectuelle n'a plané au-dessus de l'humanité telle qu'elle a existé jusqu'à présent ; on a dévalorisé la valeur de toutes les réalités, afin de *mensongèrement inventer* un « monde idéal »... »⁷.

Il est nécessaire aussi de se débarrasser de l'impératif moral kantien, dont la maxime est « ne fais rien qui ne puisse être généralisé » ; en effet, on ne sait pas quelles sont les actions qui, généralisées, assureraient le bien-être de tous, on ne connaît pas les conditions d'une civilisation supérieure ; c'est précisément la tâche qu'il faut mener maintenant et à laquelle il veut s'atteler⁸.

Pour ce faire, Nietzsche veut avant tout développer une *science psychologique*, capable de démasquer toutes les illusions et les mensonges sociaux, en particulier à propos de la morale, mais en se fondant sur les sciences naturelles. Il est alors très influencé par ceux qu'il considère comme ses prédécesseurs « psychologues » des XVIIe et XVIIIe siècles : les moralistes classiques comme Pascal, La Rochefoucauld, Chamfort, ou ceux plus caractéristiques des Lumières parce qu'ils s'attaquent aussi à la religion, comme Voltaire ou Lichtenberg. Cependant, Nietzsche va bien au-delà de la simple dénonciation de l'hypocrisie sociale, selon laquelle toute vertu affichée est un vice déguisé et la seule vraie motivation de toutes les actions est l'égoïsme, la vanité, l'ambition sociale. Pour La Rochefoucauld, il n'existe pas d'intention morale ; toute prétention à agir moralement ou vertueusement est une tromperie. Mais Nietzsche, dans *Aurore*, reconnaît qu'on puisse avoir pour motivation un jugement moral ou une intention morale, c'est-à-dire qu'on puisse agir en visant le bien, du moins ce qui est défini par la société comme étant le bien. Ce qu'il dénonce, c'est que les jugements de ce genre sont erronés⁹. Il ne s'agit pas d'hypocrisie mais d'erreur ; on se trompe sur les valeurs et sur ce qui est bien pour l'homme. C'est

⁵ Au cours de l'histoire de la philosophie, on a aussi appelé « métaphysique » des pensées très différentes de cela, et la critique heideggerienne de la métaphysique ne porte pas sur les mêmes traits que celle de Nietzsche. Il faut donc toujours bien préciser laquelle on vise parmi les multiples significations du terme.

⁶ *Humain, trop humain*, § 16.

⁷ *Dernières lettres. Hiver 1887-hiver 1889*, p. 169 : lettre datée du 20 octobre 1888.

⁸ *Humain, trop humain*, § 24-25.

⁹ *Aurore*, II, § 103.

pourquoi il faut avant tout combattre la profonde ignorance dans laquelle se trouve l'humanité. Le problème moral devient un problème intellectuel, comme chez Socrate. Il s'agit de rechercher les causes des institutions morales et religieuses, dont les philosophes des Lumières se sont à juste titre moqués¹⁰. Et ces causes, il faut les chercher par le développement de deux types de sciences : d'une part les sciences naturelles (chimie, physiologie, psychologie), qui permettent de comprendre quels sont les mécanismes purement biologiques qui influencent nos actions, et d'autre part la science historique, qui explique comment s'installent et perdurent les institutions sociales.

Sous l'influence des moralistes classiques, Nietzsche adopte l'expression par aphorismes pour lequel il est célèbre. Les aphorismes constituent une formule ramassée et frappante, allusive plutôt qu'explicative. Ils affirment une idée sans se préoccuper de la démontrer ni d'affronter des objections, sans prendre une forme argumentative, donc d'une manière qui peut sembler peu compatible avec le parti-pris résolument scientifique de la pensée de Nietzsche à cette époque. Lui-même justifie ce style à mots couverts dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (qui n'est cependant pas écrit de cette manière) : « Sur les montagnes, le plus court chemin va d'un sommet à l'autre ; mais pour suivre ce chemin, il faut que tu aies de longues jambes. Les maximes doivent être des sommets, et ceux à qui l'on parle des hommes grands et robustes. »¹¹ C'est un genre fréquemment utilisé par les moralistes, depuis l'Antiquité (par exemple, les *Sentences* d'Épicure ou les *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle) jusqu'aux Temps modernes (les *Maximes* de La Rochefoucauld, les *Pensées* de Pascal, les *Maximes et Pensées* de Chamfort...), qui convient bien à la satire morale et sociale. De cette source d'inspiration relèvent, dans *Humain, trop humain*, une longue série d'aphorismes observant la vanité, la compassion, la gratitude, la bienveillance, l'honnêteté, toutes attitudes caractéristiques d'une certaine vie en société. Cependant, chez Nietzsche, les aphorismes ne viennent pas seuls mais sont complétés, développés, et d'une certaine manière justifiés par des paragraphes beaucoup plus longs qui les entourent dans le même ouvrage, comme s'il nous donnait à la fois les formules ramassées et toutes les nuances qu'il faut y introduire pour les décoder. Ces paragraphes plus longs ne sont pas placés dans n'importe quel ordre, mais plus ou moins regroupés par thèmes, de telle manière que l'on passe d'un thème à l'autre par une certaine imbrication et par rapprochements successifs. Il en résulte une approche multiple de chaque question, une multiplicité d'éclairages comme sur autant de facettes, comme un tableau pointilliste qui finit par dessiner une certaine unité de sujet. C'est une manière pour lui de n'être jamais simpliste ni unilatéral, et de provoquer une lecture active, exigeant un questionnement et une méditation personnels.

Limites et utilité de la science

Adopter l'attitude scientifique ne doit pas nous faire tomber dans une nouvelle illusion, à savoir la prétention à atteindre une vérité absolue. Nous savons que nous n'avons jamais affaire qu'à des objets façonnés par nos facultés naturelles et par nos besoins culturels. Par exemple, les nombres n'existent que dans le monde constitué par l'homme : on pourrait penser qu'ils existent dans la nature indépendante de nous puisqu'il y a un certain nombre de chaque chose, mais en réalité il n'existe pas deux choses absolument identiques, mais seulement du singulier¹². Toute généralisation est fautive par rapport à l'infinie diversité du réel. Les résultats des sciences qui reposent sur les nombres ont seulement une validité relative, permettant des rapports mutuels de correspondance, parce qu'ils reposent sur des données subjectives constantes : nous les constituons tous de la même façon, de même que nous constituons tous de la même façon l'espace et le temps dont nous avons besoin pour toute expérience sensible (Nietzsche adoptant sur ce point la conception kantienne des conditions *a priori* de la perception). Les sciences peuvent donc se confirmer l'une l'autre et présenter une cohérence globale parce qu'elles reposent sur les mêmes conditions de mesure ; cependant, ça ne leur donne pas une validité absolue, leur

¹⁰ *Humain, trop humain*, § 240.

¹¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Lire et écrire ».

¹² *Humain, trop humain*, § 19.

ensemble étant contingent et relatif à nous. La science est donc à la fois utile et erronée ; mais ce qui en fait un discours privilégié, c'est qu'elle atteint une cohérence de plus en plus ferme, une fécondité mutuelle entre ses divers domaines. C'est évident pour le rapport entre l'outil mathématique et les sciences de la nature, mais aussi dans les interactions, par exemple, entre physique et chimie : les découvertes dans l'une sont un terreau pour l'autre. Pour le dire dans les termes plus récents de Popper : les sciences sont valides parce que leurs propositions sont vérifiables et réfutables par confrontation avec les phénomènes ; mais c'est là une nécessité tautologique, puisqu'elles sont construites sur ce que nous sommes capables d'appréhender dans les phénomènes. On peut dire aussi bien que l'interprétation scientifique du monde est la plus pauvre qui soit : en raison de sa réduction aux aspects quantitatifs des phénomènes, elle est comparable à l'évaluation d'une musique qui serait basée sur les seuls éléments qu'on peut y compter mécaniquement¹³. Les phénomènes tels qu'ils sont décrits par les sciences permettent de multiples applications techniques et pratiques, et pourtant leurs conditions ultimes de possibilité échappent à toute description.

Pour remonter encore un peu plus loin dans les erreurs fondatrices de la science, il faut ajouter que les règles générales par lesquelles elle se construit reposent sur les principes d'identité et de permanence. On considère que toute chose, en dépit de son infinité de caractéristiques individuelles, peut recevoir une certaine identité qui la définit, peut être identifiée comme d'une certaine espèce ; et en outre, que chaque chose, en dépit du fait qu'elle se transforme et varie d'un moment à l'autre, garde une permanence, reste la même chose. Or ces principes n'ont de sens que pour nous mais ne se trouvent pas dans les choses, car aucune chose n'est identique à une autre, et rien ne reste permanent : toutes les choses sont infiniment diverses et fluctuantes, irréductiblement singulières et dissemblables. La croyance en la permanence et en l'identité des substances est elle-même le fruit d'une évolution historique. Elle était déjà nécessaire pour la survie des espèces animales : l'animal qui ne reconnaît pas rapidement un type de prédateur ou de proie est condamné. Il est impossible de survivre sans imposer une identité spécifique aux objets qui nous sont nécessaires ou dangereux ; ainsi, l'attention de l'animal se porte d'abord, voire exclusivement, sur l'aspect qui l'intéresse en fonction de la recherche du plaisir et de l'évitement de la douleur. En outre, nous avons besoin de nous appliquer à nous-mêmes le principe de permanence. Si en effet nous doutions de rester la même personne à chaque instant, nous douterions aussi du fait que ce qui nous a été utile ou nuisible précédemment le sera encore à présent. Il serait impossible de réaliser un apprentissage tiré de l'expérience, car l'expérience consiste à généraliser différentes observations, c'est-à-dire à ranger dans un certain type de choses chaque objet singulier rencontré. C'est pourquoi la suspension de jugement n'a pas été sélectionnée, au sens darwinien du terme, car la vie biologique a besoin d'affirmation, de décision¹⁴. Le scepticisme n'est jamais devenu une attitude courante, ni même une attitude mise en pratique jusqu'au bout par les philosophes qui l'ont prônée, car il aurait entraîné immédiatement la mort par inanition, par accident ou par prédation.

Le développement de la connaissance a toujours été une adaptation aux nécessités de la vie ; c'est pourquoi la philosophie ne doit pas poser la question « comment ? » mais la question « pourquoi ? ». Par exemple, il ne faut pas poser la question de Kant : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? », mais plutôt : « Pourquoi est-il nécessaire de croire en de tels jugements ? », et on découvrira que c'est une nécessité dans une certaine optique, une certaine perspective de la vie¹⁵. Il n'en dit pas plus à cet endroit, mais on peut comprendre d'après les autres passages que nous avons besoin de tels jugements pour développer les mathématiques, et que nous voulons développer celles-ci à la fois dans une perspective scientifique, puisqu'elles sont utiles au développement des autres sciences, et dans une perspective utilitaire, parce qu'elles nous permettent de renforcer

¹³ *Le Gai savoir*, V, § 373 ; cf. fragment posthume de 1886-87 : XII, 7 [56].

¹⁴ *Le Gai savoir*, III, § 110-111.

¹⁵ *Par-delà le bien et le mal*. Première partie : « Des préjugés des philosophes », § 11. Les jugements synthétiques *a priori* sont des propositions par lesquelles on apporte de nouvelles attributions à un sujet, sans avoir recours à l'expérience sensible. Ils sont donc typiques des mathématiques, qui font progresser la connaissance par déduction à partir d'axiomes.

notre mode de vie particulier dans lequel l'importance prépondérante de la technique exige des connaissances mathématiques approfondies. De la même manière, les sciences naturelles sont des interprétations du monde, des adaptations des phénomènes à notre entendement et non des découvertes d'une réalité indépendante de nous. C'est pourquoi la pire illusion scientifique consiste à croire que le témoignage des sens est une garantie d'accès à l'explication des choses : croyant lutter contre les errances métaphysiques, les « darwinistes » et « antifinalistes » limitent l'étendue de la recherche à ce qu'ils peuvent voir et toucher, ouvrant la voie de l'avenir à « une race de mécaniciens et de constructeurs de ponts qui n'aura plus à accomplir que de grossiers travaux »¹⁶.

La conclusion de tous ces raisonnements est résumée dans un aphorisme intitulé « *Dernier scepticisme* » : « Que sont donc pour finir les vérités de l'homme ? — Ce sont les *irréfutables* erreurs de l'homme. »¹⁷.

Plaisir et liberté dans l'activité scientifique

L'esprit scientifique est donc le contraire de la conviction de posséder la vérité absolue, il est une « abstention prudente », sans cesse il examine et il doute. On pourrait parler d'un scepticisme méthodologique. C'est pourquoi, apprendre seulement les résultats de la science ne développe pas l'esprit scientifique mais est compatible avec la superstition et le fanatisme ; l'important est d'apprendre la méthode par laquelle on est parvenu à un résultat, ce qui enseigne la prudence et la méfiance. Le résultat est toujours provisoire ; la science est la démarche qui consiste à remettre en cause ce qu'on connaît, à mener un examen, à vouloir toujours en comprendre davantage, et non à répéter une vérité désormais acquise, sans considération pour la manière dont on l'a édifiée, ce qui constitue un nouveau dogmatisme puisqu'elle aurait pu dès lors aussi bien nous tomber du ciel. On peut continuer à parler d'une recherche de la vérité, expression qui définit toujours la philosophie. Mais cette recherche ne s'arrête jamais et son but n'est pas la fin du chemin mais le cheminement lui-même. Elle vaut comme dépassement constant, comme relance toujours renouvelée du but. Elle « n'est jamais lasse de réviser et de procéder à de nouveaux examens »¹⁸ ; celui qui a la liberté de la raison est un voyageur sans but, car il n'y a pas de but¹⁹ — ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de progression ou que tout se vaut. Il faut juger sans cesse du vrai et du faux, sans cesse acquérir de nouvelles convictions et puis les mettre derrière soi, ne pas s'y arrêter.²⁰ Il en va de même pour l'art et la morale : nous sommes dans un âge de relativisme, où l'on compare une multitude de formes d'art et de mœurs possibles, de sorte que plus aucune ne s'impose ; mais il faut dépasser ce stade, il faut qu'un accroissement du sentiment esthétique repousse les formes inférieures et choisisse les supérieures²¹.

L'impossibilité d'atteindre une vérité définitive n'est pas un obstacle au plaisir de la découverte, au contraire : le philosophe est un « Don Juan de la connaissance » : comme Don Juan, il ne s'arrête jamais après une conquête mais part immédiatement à la recherche de la suivante, parce qu'il est amoureux de toutes les choses à découvrir²². La recherche scientifique est un plaisir parce qu'elle correspond à un instinct, l'instinct de connaissance (*Trieb zur Erkenntnis*), qui nous pousse à découvrir et à comprendre de manière désintéressée, sans viser une utilité²³. Si l'on se laisse aller à cet instinct, la rigueur de la pensée n'est pas une contrainte, mais une activité qui s'apparente à la danse et à la joie²⁴. C'est pourquoi aussi il n'y a pas de fierté particulière à tirer de l'activité intellectuelle : « Notre probité à nous, esprits libres, prenons garde qu'elle ne devienne notre vanité, notre parure et notre parade, notre limite, notre sottise ! Toute vertu tend à la sottise, toute sottise à la vertu ;

¹⁶ *Id.*, § 14.

¹⁷ *Aurore*, III, § 265 (trad. P. Klossowski).

¹⁸ *Humain, trop humain*, § 635.

¹⁹ *Id.*, § 638.

²⁰ *L'Antéchrist*, § 54.

²¹ *Humain, trop humain*, § 20-23.

²² *Id.*, IV, § 327. Cf. I, § 43 : « Le penseur a besoin... de justice et d'amour à l'égard de tout ce qui est ».

²³ *Aurore*, V, § 424, 429, 550.

²⁴ *Humain, trop humain*, § 611.

« sot jusqu'à la sainteté », dit-on en Russie. Craignons que notre probité ne nous transforme en saints et en raseurs ! La vie n'est-elle pas cent fois trop courte pour qu'on s'y ennue ? Il faudrait croire à la vie éternelle pour --- »²⁵.

Du coup, je termine par une remarque sur l'allusion à la liberté qui se trouve dans le sous-titre de l'ouvrage *Humain, trop humain*, « Un livre pour esprits libres ». Nietzsche définit l'esprit libre comme « celui qui pense autrement qu'on ne l'attend de lui à cause de son origine, de son milieu, de sa situation et de son emploi ou à cause des vues régnautes du temps. »²⁶. Son opposé est l'esprit dépendant, celui qui pense par accoutumance, c'est-à-dire par croyance : l'accoutumance est une croyance puisqu'elle ne s'interroge plus sur ce qu'elle a adopté. L'homme d'action est certes un esprit fort, mais pas un esprit libre, car, s'il choisit très vite, c'est parce qu'il envisage un très petit nombre de possibilités, les seules compatibles avec les impératifs de sa profession. L'esprit libre vit tout entier pour la connaissance, et c'est pourquoi il est de moins en moins affecté par ses autres désirs et par les événements extérieurs. Cependant, dans un nouvel avant-propos rédigé en 1886, Nietzsche dit qu'il s'est inventé des « esprits libres » à qui s'adresser, par besoin de se sentir moins seul lors d'une période de grande souffrance physique et psychologique, alors qu'en fait « des esprits libres de ce genre, il n'y en a pas, il n'y en a jamais eu ». Il ajoute qu'il est le dernier à douter qu'il y en aura un jour — et l'on peut considérer toute son œuvre comme une tension vers leur avènement — même si « la route est encore longue [...] jusqu'à cette liberté *mûrie* de l'esprit, qui est aussi domination sur soi-même et discipline du cœur, et qui permet l'accès à des façons de penser multiples et opposées [...] ; jusqu'à cette surabondance de forces plastiques, médicatrices, éducatrices et reconstituantes, qui est justement le signe de la *grande* santé, cette surabondance qui donne à l'esprit libre le dangereux privilège de pouvoir vivre à titre d'*expérience* et s'offrir aux aventures »²⁷.

Nous reviendrons encore sur la question épistémologique et sur la conception perspectiviste du monde, à partir d'œuvres plus tardives qui viennent compléter ces premières indications. Mais la semaine prochaine je présenterai d'abord les résultats des recherches psychologiques que mène Nietzsche durant la période où il écrit *Humain, trop humain* et *Aurore*, en particulier à quel point la connaissance de l'origine des sentiments moraux révèle des déterminismes qui font douter de la libre volonté individuelle.

²⁵ *Par-delà le bien et le mal*. Septième partie : « Nos vertus », § 227.

²⁶ *Humain, trop humain*, § 225. Voir aussi § 288, 291.

²⁷ *Id.*, avant-propos de 1886, § 4.