

## La philosophie de Nietzsche (5<sup>e</sup> séance : 30 octobre 2013)

### Chap. 5 : Redéfinition de la volonté et du sujet

Comme nous l'avons déjà constaté, depuis *Humain, trop humain*, Nietzsche affirme que la croyance en la liberté du vouloir et donc en la responsabilité des actes est une des grandes erreurs métaphysiques<sup>1</sup>. Cette affirmation semble cependant en opposition avec les appels réitérés de la période précédente à se construire soi-même, à se façonner de manière héroïque, et aussi à reconnaître sa responsabilité par rapport à la réception de son œuvre. Par ailleurs, la célébration de l'esprit libre se poursuit jusque dans les dernières œuvres. Comment dès lors rendre compatible l'absence de volonté avec l'appel à l'auto-construction ?

Un premier élément de réponse peut être tiré du contexte dans lequel est traitée la question. C'est dans une perspective morale que la question de la responsabilité des actes a toujours été posée, et la croyance en la volonté libre a été imposée pour des raisons morales : « Les hommes ont été considérés comme « libres » pour pouvoir être *culpables* » ; « Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de *punir* et de *juger* qui est à l'œuvre »<sup>2</sup>. C'est donc aussi dans cette perspective que Nietzsche examine la question, conformément à son projet de dévoiler l'origine de la morale et de ses fausses assomptions. Or, il est important de remarquer d'emblée que la question de l'acte libre se pose aussi à nous indépendamment de toute référence à une valeur morale, comme une interrogation ontologique sur la capacité de l'être humain à échapper aux déterminismes, qu'ils soient biologiques ou culturels. Chez Nietzsche, cette interrogation sera affrontée tardivement, dans le contexte de la thèse ontologique de la volonté de puissance, et c'est seulement à ce moment-là que pourra être reconstituée une théorie plus complète de la volonté. En attendant, la restriction initiale au contexte moral explique dans un premier temps la radicalité de la négation de toute responsabilité individuelle. Il n'empêche que déjà le rejet de la volonté concerne une certaine conception de cette notion.

### Refus d'une certaine conception de la volonté

La plupart des morales, qu'elles soient philosophiques ou religieuses, ont considéré que la volonté est une instance souveraine, capable de dominer les désirs et impulsions pour suivre une loi propre, et dont la manifestation évidente serait la conscience que nous avons de prendre une décision, de dire « voilà ce que je veux » en conclusion d'un raisonnement délibératif<sup>3</sup>.

Or, Nietzsche fait remarquer qu'en fait nous ne comprenons rien au mécanisme complexe et subtil dont dépend une action, et nous recouvrons notre ignorance par une croyance en une volonté régissante, qui n'est pas plus justifiée que de la magie. Il semble au contraire n'exister aucune règle générale de l'action : toute action est exécutée d'une façon unique et ses motivations sont inconnaissables, aussi bien pendant qu'après sa réalisation : « certainement nos opinions, nos appréciations et nos tables de valeurs font partie des leviers les plus puissants dans les rouages de nos actions, mais pour chaque action particulière la loi de leur mécanique est indémontrable. *Restreignons-nous donc à l'épuration de nos opinions et de nos appréciations et à la création de nouvelles tables de valeurs qui nous soient propres* »<sup>4</sup>. La réponse à l'absence de règle générale tient en deux actes : comprendre et créer. Pour comprendre on étudiera les sciences naturelles et, pour créer, on profitera de la libération qu'apporte l'absence de loi pour nous faire nous-mêmes législateurs : « Quant à nous autres, *nous voulons devenir ceux que nous*

---

<sup>1</sup> Voir aussi *Humain, trop humain*, § 18, 39.

<sup>2</sup> *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 7. Cf. déjà *Opinions et sentences mêlées*, § 78 : « ...toujours nous rendons quelqu'un responsable ».

<sup>3</sup> Nietzsche se réfère notamment à l'impératif moral kantien et à Schopenhauer (*Le Gai savoir*, III, § 127). Rappelons que la « Volonté », dont Schopenhauer fait l'essence de tout phénomène, est théorisée par analogie avec notre propre volonté, parce que celle-ci lui semble être l'expérience la plus évidente pour nous.

<sup>4</sup> *Le Gai savoir*, IV, § 335.

sommes, — les nouveaux, les uniques, les incomparables, ceux qui sont leurs propres législateurs, ceux qui sont leurs propres créateurs ! Et dans ce but, il nous faut devenir les meilleurs disciples, les meilleurs inventeurs de tout ce qui est conforme à la loi et à la nécessité dans le monde : il nous faut être des *physiciens*, pour pouvoir être dans ce sens-là des *créateurs*, — alors que jusqu'à maintenant toutes les appréciations de valeurs, tous les idéaux se basaient sur l'*ignorance* même de la physique ou étaient en *contradiction* avec elle. Et c'est pourquoi : Vive la physique ! Et davantage encore ce qui nous *contraint* d'y venir — notre probité ! »<sup>5</sup>. La probité, c'est l'honnêteté par rapport à nous-mêmes, qui nous permet la plus grande clairvoyance dans l'auto-observation, de manière à dénoncer inlassablement ce qui nous reste d'illusion, de préjugés, d'automatismes<sup>6</sup>. Mais comment ne pas dire qu'il s'agit de *choisir* cette attitude, de prendre cette *décision* ? Cette orientation est clairement présentée comme *volontaire*. Comment peut-on s'exhorter à une certaine attitude, et éventuellement y exhorter les autres, s'il n'y a pas d'instance décisionnelle ?

La réponse décisive et ontologique se trouve dans un ensemble de paragraphes de *Par-delà le bien et le mal* (1886) où Nietzsche dit que, s'il n'y a pas de libre-arbitre, il n'y a pas non plus de serf-arbitre : nous ne sommes pas non plus complètement dépendants<sup>7</sup>. Les deux extrêmes sont des croyances métaphysiques qui révèlent un besoin psychologique de la part de celui qui les soutient. Défendre le libre-arbitre revient à « revendiquer pour ses actes une responsabilité entière et ultime, afin d'en décharger Dieu, le monde, l'hérédité, le hasard et la société » ; cette attitude révèle la vanité de celui qui ne veut rien devoir qu'à son seul mérite, qui s'imagine qu'il est une *causa sui*. Son envers, qui consiste à prétendre n'être responsable de rien, révèle au contraire le mépris de soi de celui qui aspire à se décharger sur n'importe quoi du fardeau de sa personnalité. Nietzsche écarte donc à la fois le déterminisme absolu (nous ne sommes responsables de rien) et la liberté absolue (nous sommes responsables de tout), et il laisse ouverte la possibilité d'une action limitée et d'un partage des responsabilités.

Les deux interprétations extrêmes commettent l'erreur de considérer la cause et l'effet comme des choses alors que ce ne sont que des concepts, c'est-à-dire des « fictions conventionnelles destinées à désigner et à rendre compte des phénomènes, mais non pas à les expliquer ». Autrement dit, il y aurait bien des phénomènes de choix, mais qu'on ne peut expliquer à partir d'entités fixes, déterminées en général comme des causes et des résultats de ces causes.

Il ne s'agit d'ailleurs que d'un cas particulier d'une situation qui est la même pour tous les phénomènes naturels : ceux-ci ne sont pas nécessaires et calculables parce qu'ils sont soumis à des lois, mais « parce que les lois y font absolument défaut, et que toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences. »<sup>8</sup>. La seule « loi » générale est que toute force se poursuit au maximum et que les interactions entre elles produisent à chaque instant des résultantes, qui sont à chaque fois différentes et singulières. Ce qui l'emporte est à chaque fois différent, et pour des raisons différentes. C'est pourquoi il n'y a pas certaines choses qui sont toujours causes, d'autres toujours effets.

Comme le dit Nietzsche dans *Le Gai savoir*, la condition générale de l'univers est le chaos ; l'ordre y est l'exception, et encore plus l'ordre organique, celui du vivant. Il n'y a pas de lois de la nature mais seulement des nécessités<sup>9</sup>. La différence entre nécessité et loi est que la nécessité peut être à chaque fois singulière (« cette chose-ci a produit nécessairement celle-là »), alors que la loi n'exprime que des généralités (« tel genre de chose produit toujours tel autre genre de chose »). Dans le chaos se trouvent des enchaînements qui font que certaines choses doivent se passer : c'est cela la nécessité. Il n'y a pas non plus de hasard, « car ce n'est qu'à côté d'un monde de fins que le mot « hasard » a un sens ». En effet, on parle de hasard lorsqu'un événement a lieu sans que rien ne l'ait visé, alors qu'il aurait pu avoir été visé. Par exemple, on dit qu'on a rencontré quelqu'un par

---

<sup>5</sup> *Ibid.* (trad. P. Klossowski).

<sup>6</sup> *Id.*, § 319.

<sup>7</sup> *Par-delà le bien et le mal*, Première partie : « Des préjugés des philosophes », § 21.

<sup>8</sup> *Id.*, § 22.

<sup>9</sup> *Le Gai savoir*, II, § 109.

hasard parce qu'on ne s'est pas rendu quelque part dans ce but, alors qu'on l'aurait pu. De même, on dit en biologie qu'une mutation génétique s'est faite par hasard parce qu'elle ne s'est pas faite en vue de procurer un avantage à l'espèce, contrairement à ce que pouvaient soutenir des thèses adverses. En revanche, une mutation se fait toujours par nécessité, en raison d'une certaine situation des éléments dans la cellule, qui produisent nécessairement certaines réactions et pas d'autres. On peut appliquer le même raisonnement à un lancer de dés, ou à n'importe quel événement dont on dit qu'il se produit par hasard. Dans tous les cas, l'événement se produit par nécessité, mais selon une nécessité qui n'est pas celle d'une loi : ce n'est pas nécessaire parce que c'est toujours comme ça, mais c'est nécessaire parce qu'en vertu de la configuration des mouvements et des conditions en présence, le résultat ne pouvait être autrement. Le chaos désigne cette situation dans laquelle chaque élément est influencé par de multiples forces dans de multiples sens, de manière strictement singulière, avec un résultat parfaitement prédictible pour une intelligence qui connaîtrait l'ensemble des interactions depuis le début du système. Comme ce n'est absolument pas notre cas, nous nous contentons de simplifier ce chaos et d'y repérer des répétitions que nous appelons « lois » ou « règles », en réduisant à l'identique ce qui en fait ne l'est pas (par exemple, en supposant « toutes choses étant égales par ailleurs » ou « sans tenir compte des frottements », etc., c'est-à-dire en imaginant des conditions qui n'existent pas réellement). Pour pouvoir développer une connaissance, nous isolons des parties dans un flux continu, et nous appelons ces parties causes et effets, lignes, surfaces, atomes, portions de temps et d'espace. Nous faisons des arrêts sur image, alors qu'au moment où nous fixons une chose elle a déjà changé ; et ces parties isolées de la totalité à laquelle elles sont liées, nous les organisons selon des séquences causales, en ignorant leurs interactions avec le reste de l'univers.

Si l'on applique cette perspective au débat intérieur qu'on appelle la délibération, il s'agit d'un affrontement à chaque fois nouveau entre la multiplicité des influences et des désirs, dont certains sont conscients et la plupart sans doute inconscients. Or, dans certains cas, ce qui l'emporte est un désir conscient et rationnel, qu'on appelle alors volonté. Tout acte de vouloir est un complexe de multiples sensations, pensées, états musculaires et affectifs. Le plaisir que nous éprouvons lorsque nous arrivons à maîtriser une situation nous donne l'impression d'être libres et nous l'appelons le « libre arbitre ». Quand il s'agit de nous commander à nous-mêmes, dans la joie du succès, nous réduisons notre « moi » à la partie qui commande, en ignorant toute la communauté complexe qui cohabite en nous : « *L'effet, c'est moi* : la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté »<sup>10</sup>. L'erreur concernant la volonté ne consiste donc pas à considérer que quelque chose que nous sentons comme « moi » commande parfois, mais réside dans la réduction du « moi » à cette partie consciente et commandante, et aussi dans la conception que la volonté est une faculté distincte, ayant une fonction déterminée. Comme il le dira encore dans *L'Antéchrist*, sa dernière œuvre publiée : « L'ancien mot de « volonté » ne sert plus qu'à définir une résultante, une sorte de réaction individuelle, qui fait nécessairement suite à une multitude de sollicitations en partie contradictoires, en partie concordantes : — la volonté n'« agit » plus, ne « meut » plus... »<sup>11</sup>. De même, l'erreur sur la responsabilité ne consiste pas à affirmer que quelque chose est responsable de chaque action, mais à attribuer la responsabilité au sujet tout entier par l'intermédiaire d'une faculté souveraine.

Par conséquent, on peut continuer à parler de liberté et d'esprits libres, mais seulement en un certain sens. La liberté se trouve dans la lutte même, elle est l'effort pour toujours rester en haut, pour toujours surmonter des obstacles et des dangers de servitude, y compris contre la tyrannie de nos propres instincts : si l'homme ne devait plus se battre pour sa liberté, il cesserait d'être libre<sup>12</sup>. Dans un fragment posthume, Nietzsche ajoute que cette liberté est « l'exigence la plus terrible et la plus fondamentale de l'homme, son instinct de puissance », et que pour cette raison toute éducation vise à la tenir en lisière, à la transformer en instinct de puissance communautaire plutôt qu'individuelle<sup>13</sup>. De cette manière donc, Nietzsche sauvegarde notre possibilité d'agir sur

---

<sup>10</sup> *Par-delà le bien et le mal*, Première partie : « Des préjugés des philosophes », § 19.

<sup>11</sup> *L'Antéchrist*, § 14.

<sup>12</sup> *Le Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel » § 38 : « Mon idée de la liberté ».

<sup>13</sup> Fragments posthumes de 1885-86 : XII, 1 [33].

nous-mêmes, de faire des efforts pour que l'emporte la part que nous préférons, et donc la possibilité de poser des valeurs qui nous soient propres, mais il écarte toutes les illusions concernant l'unité, la simplicité, la souveraineté de ce que nous appelons notre « moi ». La démonstration passe donc aussi par la critique de la notion de sujet, qui véhicule également ce genre d'illusions.

### **Le refus correspondant de la notion de sujet**

S'opposant à la certitude subjective exprimée dans le *cogito* cartésien, Nietzsche dit qu'il est impossible de déduire du « je pense » qu'il y a un « je » qui pense, c'est-à-dire un sujet agissant qui est cause de l'acte. La déduction du sujet à partir de l'acte est une influence de la routine grammaticale, qui nous habitue à considérer que tout verbe doit avoir un sujet<sup>14</sup>.

Cependant, ce que conteste Nietzsche, ce n'est pas que dans l'acte de perception ou de représentation on distingue un sentant et un senti, un pensant et un pensé. Il décrit, en effet, le vivant comme doté d'organes de perception, et les phénomènes comme des données correspondant à ces organes. Ce qu'il conteste, c'est que l'on considère comme évident à partir de là que l'existence du sujet s'étend au-delà du moment de l'acte, qu'il préexiste et demeure, et reste le même sous différents actes successifs. Dans un fragment posthume de 1881-82 (c'est-à-dire contemporain à la rédaction du *Gai savoir*), il écrit que la représentation ne peut pas par elle-même garantir qu'il y ait un sujet permanent de la représentation, puisque toute représentation est fugitive, et qu'elle est la seule chose dont nous pouvons affirmer qu'elle est<sup>15</sup>. Il fait l'hypothèse que la croyance en la permanence est apparue d'abord à propos des objets extérieurs, à un stade qui reste indéterminé dans l'évolution du vivant : comme l'animal sentait des excitations identiques, il les attribuait à une cause identique. Or c'était la pauvreté de sa puissance perceptive qui lui faisait sentir chaque fois la même chose alors que c'était chaque fois différent. Nos perceptions sont incapables de saisir l'infinie diversité des phénomènes et leurs transformations constantes, et elles les réduisent à un nombre limité de cas identiques : « Nous ne saurions affirmer la validité éternelle d'aucune 'loi naturelle' ni l'éternelle persistance d'aucune qualité chimique, nous n'avons pas assez de *subtilité* pour voir approximativement l'*absolu flux de l'événement* : ce qui *demeure* n'est là qu'à la faveur de nos grossiers organes, lesquels rassemblent et couchent sur des plans ce qui *de la sorte* n'existe guère. L'arbre est à chaque instant quelque chose de *nouveau* : la *forme* n'est affirmée que par nous, parce que nous ne saurions percevoir ce que le mouvement absolu a de plus subtil (...). Nous ne pouvons *voir* que du persistant et ne nous *souvenir* qu'à la faveur de l'analogie (du même) »<sup>16</sup>. On pourrait penser qu'il y a une faille dans le raisonnement, puisque parler de sensations identiques implique nécessairement la persistance d'un même sujet qui les éprouve successivement, de sorte que l'identité du sujet précéderait celle de l'objet. Mais Nietzsche ne parle pas de l'identité elle-même, il parle de la *croyance* en l'identité, et c'est pourquoi il peut évoquer des animaux qui identifiaient déjà des objets extérieurs mais n'avaient pas encore une conscience de soi qui leur donne la croyance en leur propre identité.

En effet, la croyance en l'identité du sujet et en sa permanence est une production de la conscience de soi<sup>17</sup>. Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche propose une explication de son origine : elle serait née du besoin éprouvé par l'homme de savoir ce qui lui manque, pour pouvoir le communiquer à d'autres par des paroles ou par des signes ; ainsi, en s'interrogeant sur lui-même il créerait la réflexivité. Celle-ci est donc une faculté sociale, car des individus isolés n'en auraient pas besoin. C'est pourquoi aussi, ajoute Nietzsche, tous les actes sont uniques (singuliers, identiques à aucun autre) avant de devenir conscients, c'est-à-dire réflexifs, mais lorsqu'ils deviennent conscients, ils deviennent généraux parce qu'ils sont nécessairement exprimés en termes sociaux communicables ; de ce fait ils sont d'une certaine manière falsifiés, aliénés par cette traduction dans un langage

---

<sup>14</sup> *Par-delà le bien et le mal*, Première partie : « Des préjugés des philosophes », § 16, 17.

<sup>15</sup> Fragments posthumes de 1881-82 : V, 11 [330]

<sup>16</sup> *Id.*, V, 11 [293]

<sup>17</sup> Fragments posthumes de 1881-82 : V, 11 [268] [269].

commun<sup>18</sup>. Il n'empêche que cette capacité de retour sur ce qu'on éprouve et ce qu'on a éprouvé dans le passé est bien la preuve qu'il y a une certaine continuité du sujet, du moins si celui-ci est entendu comme la synthèse à chaque instant renouvelée des événements successifs.

Finalement, ce qui dérange Nietzsche dans les conceptions habituelles du sujet, c'est la prétendue évidence de son unité. Pour lui, ce qu'on appelle le sujet est en fait une « pluralité de sujets », « dont l'interaction et la lutte sont au principe de notre pensée et même de notre conscience »<sup>19</sup>. L'homme est une « multiplicité de 'volonté de puissance' : chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes »<sup>20</sup>. « Toute unité n'est unité qu'en tant qu'*organisation et jeu d'ensemble* »<sup>21</sup>. Il y a donc bien une unité organique constituée par l'ensemble des interactions entre les multiples forces qui s'affrontent constamment. Deux fragments très brefs distinguent cela de ce qu'on a toujours appelé le moi : « Le moi — à ne pas confondre avec le sentiment d'unité organique — » ; « Le 'moi' (qui ne s'identifie pas à la régie unitaire de notre être !) n'est qu'une synthèse conceptuelle »<sup>22</sup>. L'erreur consistait à comprendre le moi comme substance et sujet au sens d'un siège unique de multiples affections, alors qu'il n'est que ces affections mêmes, à chaque instant différentes. Et une deuxième erreur consistait à le prendre pour tout entier conscient et responsable, alors qu'il ne l'est que pour une petite part. Mais sur cette petite part, en maintenant la lucidité sur ce qu'elle recouvre, on peut fonder une morale de l'esprit libre, toujours en tension et en lutte pour son indépendance.

---

<sup>18</sup> *Le Gai savoir*, V, § 354.

<sup>19</sup> Fragment posthume de 1885 : XI, 40 [42].

<sup>20</sup> *Id.*, 1885-86 : XII, 1 [58].

<sup>21</sup> *Id.*, XII, 2 [87].

<sup>22</sup> Respectivement, 1881 : V, 11 [14], et 1885-86 : XII, 1 [87].