

## La philosophie de Nietzsche

(8<sup>e</sup> séance : 27 novembre 2013)

### Chap. 8 : La volonté de puissance

Nous avons rencontré à plusieurs reprises la notion de volonté de puissance. Il est temps de préciser en quoi consiste exactement cette notion, dont la formulation se prête à beaucoup de malentendus, et qui joue un rôle central dans la conception nietzschéenne des instincts fondamentaux de la vie.

La thèse de Nietzsche est que l'instinct le plus fondamental de la vie n'est pas l'instinct de survie, c'est-à-dire la tendance à se conserver, à persister dans son être, mais celui de *l'augmentation* de la puissance : « Les physiologues devraient réfléchir avant de faire de l'instinct de conservation l'instinct fondamental d'un être organique. Avant tout un être vivant veut donner *libre cours* à sa force, — la vie est volonté de puissance et l'instinct de conservation n'en est qu'une des conséquences indirectes les plus fréquentes. — Bref, ici comme partout, méfions-nous des principes téléologiques superflus, comme l'est l'instinct de conservation (que l'on doit à l'inconséquence de Spinoza). Ainsi l'exige la méthode, qui doit être essentiellement économe de principes. »<sup>1</sup>.

Spinoza appelle l'instinct le plus général du vivant le *conatus*, c'est-à-dire la tendance à persévérer dans son être. Pourquoi Nietzsche estime-t-il qu'il s'agit d'un principe téléologique ? Parce que cet instinct suppose une *visée* de la conservation, il a pour *but* de persévérer. Il faut comprendre, du coup, que la volonté de puissance n'a pas la puissance pour *but* mais plutôt pour *moteur* : il s'agit du désir de déployer une force déjà présente. Le principe spinoziste de conservation de soi devrait avoir pour effet d'arrêter le changement, de fixer l'être vivant dans son état présent ; or c'est plutôt la tendance à s'accroître que l'on observe dans tous les phénomènes de la nature<sup>2</sup>.

Par ailleurs, la volonté de puissance peut s'opposer à la volonté de vivre, au sens où elle peut se donner un but qui comporte le risque de perdre la vie : « il y a bien des choses que le vivant apprécie plus haut que la vie elle-même »<sup>3</sup>. Les philosophies qui mesurent la valeur des choses d'après le plaisir et la douleur (hédonisme ou utilitarisme), sont incapables de rendre compte de cela, parce que le bien qu'elles se fixent comme but ultime est la tranquillité, le repos, la sécurité. Pour Nietzsche cette fin-là n'est pas un but mais un épuisement, et ces philosophies rendent l'homme méprisable<sup>4</sup>. Au contraire, si la motivation fondamentale de toute action du vivant est l'augmentation de la puissance, l'importance du plaisir et de la douleur n'est pas niée, mais ils en sont des conséquences et non des moteurs. La force doit être première, et tout le reste est un effet nécessaire de la force. Par là il se démarque aussi de la théorie darwinienne selon laquelle des propriétés se révèlent avantageuses au moment d'une pression ou d'une lutte, c'est-à-dire sont avantageuses dans un certain contexte et non en général : « 'Utile', au sens de la biologie darwinienne, c.-à-d. se révélant avantageux dans la lutte avec les autres. Mais pour moi, le *sentiment d'un plus*, le sentiment de *devenir plus fort*, abstraction faite de l'utilité de la lutte, me semble déjà constituer le véritable *progrès* : c'est seulement de ce sentiment que jaillit la volonté de lutte, — »<sup>5</sup>. Selon la théorie de la volonté de puissance, la force ou la puissance est toujours avantageuse, et elle n'est pas relative à celle des autres.

### La volonté de puissance dans la connaissance

Bien entendu, il faut entendre la puissance dans un sens très large, et la volonté de puissance se manifeste de manière différente selon les espèces. Dans l'espèce humaine, elle se manifeste particulièrement par l'instinct de connaissance, et aussi par la position des valeurs. En ce qui concerne la création des valeurs, le relativisme qu'on

<sup>1</sup> *Par-delà le bien et le mal*, § 13. Cf. aussi *Le Gai savoir* V, § 349.

<sup>2</sup> Fragment posthume de 1888 : tome XIV, 14 [121].

<sup>3</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la victoire sur soi-même ».

<sup>4</sup> *Par-delà le bien et le mal*, Septième partie : « Nos vertus », § 225. En outre, l'évitement de la souffrance supprime tout ce que celle-ci apporte de positif : c'est la souffrance qui pousse à développer la profondeur, l'esprit, la ruse, la grandeur, en un mot le dépassement de l'homme.

<sup>5</sup> Fragment posthume de 1886-87 : XII, 7 [44].

constate à leur propos entre différents peuples vient du fait que chaque peuple érige en valeur ce qu'il a dû le plus surmonter, ce qui lui a coûté le plus d'efforts. C'est ainsi que les valeurs de chaque peuple reflètent sa volonté de puissance, qui est en même temps sa volonté de se distinguer de ses voisins<sup>6</sup>.

D'une manière générale, les instincts sont mus par la force qui est présente en nous, et c'est proportionnellement au sentiment de notre force que nous entreprenons des actions difficiles, exigeantes ou dangereuses, car elles demandent un effort et c'est la force qui pousse à l'effort. Dans l'épisode « De la victoire sur soi-même » (au livre II d'*Ainsi parlait Zarathoustra*), Nietzsche parle d'abord de la volonté de puissance appliquée à la connaissance, avant de la généraliser à tout ce qui vit. Dans la connaissance, la volonté de puissance consiste à vouloir rendre pensable tout ce qui est ; car tout ce qui est se donne comme pensable, et notre puissance consiste à le penser effectivement, c'est-à-dire à le soumettre à notre esprit. C'est ainsi que toute philosophie est une volonté de puissance, un instinct tyrannique qui veut créer le monde à son image<sup>7</sup>. « Cette chose impérieuse que le peuple appelle « esprit » veut dominer en soi et autour de soi et avoir le sentiment de sa domination [...] Dans ce qui lui est étranger et dans tout ce qui fait partie du « monde extérieur », l'esprit souligne arbitrairement certains traits et certaines lignes, les met en valeur, les fausse à son avantage. Ce qu'il cherche par là, c'est à incorporer de nouvelles « expériences », à faire entrer des choses nouvelles dans de vieilles classifications ; il cherche donc la croissance ou, plus précisément encore, le *sentiment* de croissance, celui de force accrue »<sup>8</sup>. La connaissance est une volonté de dominer, non seulement l'extérieur, mais aussi nos tendances intérieures, car dans tout effort de connaissance il y a une cruauté envers soi-même, « une violence volontaire contre la tendance foncière de l'esprit qui se dirige inlassablement vers l'apparence et la superficialité »<sup>9</sup>.

Nous reconnaissons dans ces termes la théorie déjà évoquée du perspectivisme. Elle est particulièrement liée à la volonté de puissance dans les fragments posthumes des années 1884-88. Je vais donc me référer à ceux-ci, avec cette mise en garde que le fait même que ces développements assez abondants n'ont pas débouché sur une publication montre que Nietzsche n'est pas arrivé (ou n'a pas eu le temps d'arriver) à une conclusion définitive à leur propos, de sorte qu'il faut les prendre pour des tentatives en cours d'élaboration.

Tout processus organique présuppose une activité interprétative continue. En effet, les besoins ou les instincts interprètent, c'est-à-dire donnent aux choses une signification relative à une certaine espèce. Ces « passions propulsives » (« qui poussent en avant ») ne nécessitent pas la conscience, car celle-ci, comme retour sur soi ou réflexion, est une faculté apparue tardivement dans l'évolution des espèces<sup>10</sup>. Vivre, c'est apprécier : dans toute vie organique, depuis le stade micro-biologique, existe la distinction entre supérieur et inférieur, c'est-à-dire préférable ou évitable selon leur propre perspective<sup>11</sup>. Tout être organique qui « juge » agit comme l'artiste : il simplifie, il élimine les détails, il pose une identité et affirme qu'elle existe<sup>12</sup>. La simplification et l'élimination sont déjà manifestes dans toute sensation, car tout être vivant ne retient comme sensation consciente que ce qui l'intéresse en fonction de ses besoins du moment, et le retient en découpant des morceaux dans une continuité d'un seul tenant. Par ailleurs, reconnaître des identités est nécessaire pour la survie, et elles sont données par les êtres vivants à leur environnement alors qu'en vérité aucune identité n'existe dans l'infinie diversité de l'univers. La connaissance est un des cas particuliers de ce processus : l'ordre mécanique que nous voyons dans l'univers suppose notre appareil de perspective, qui immobilise, simplifie, élimine<sup>13</sup>. Toute « loi de la matière » est une simplification d'un foisonnement en réalité irréductible à une régularité. La forme cognitive de la volonté de puissance consiste à « introduire de la vérité comme *processus in infinitum, détermination active*, et non comme devenir

<sup>6</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Mille et un buts ».

<sup>7</sup> *Par-delà le bien et le mal*. Première partie : « Des préjugés des philosophes », § 9.

<sup>8</sup> *Par-delà le bien et le mal*, Septième partie : « Nos vertus », § 230.

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 229.

<sup>10</sup> 1885-86 : XII, 1 [54].

<sup>11</sup> 1884 : X, 25 [433].

<sup>12</sup> 1884 : X, 25 [333] ; cf. 1885-86 : XII, 2 [77].

<sup>13</sup> 1884 : X, 25 [336].

conscience de quelque chose qui serait en soi ferme et déterminé. »<sup>14</sup>. Elle est un signe de vitalité, et s'étend aussi loin que le peut la quantité de puissance : « La quantité de 'vouloir-connaître' est proportionnelle à la croissance de la *volonté de puissance* de l'espèce ; une espèce saisit assez de réalité pour la *maîtriser*, pour la *mettre à son service*. »<sup>15</sup>. Tout rapport entre un être organique et son environnement peut donc être appelé un rapport de domination, au sens où dans tous les cas il s'agit d'actes d'assimilation, c'est-à-dire de rendre semblable à soi, ce terme convenant aussi bien à la transformation d'une matière extérieure pour en faire une partie de soi, qu'à la réduction d'une forme nouvelle à une forme déjà vécue et conservée : « Tous ces phénomènes recèlent la force d'assimilation, laquelle présuppose une volonté de rendre une chose identique à *nous* ». C'est pourquoi, « la connaissance est falsification de ce qui est polymorphe et non dénombrable, en le réduisant à l'identique, à l'analogue, au dénombrable. Donc la *vie* n'est possible que grâce à cet *appareil de falsification*. »<sup>16</sup>.

Une remarque importante : il ne faut pas confondre cette maîtrise de tout vivant sur ce qui dans la nature l'intéresse pour sa survie — maîtrise nécessaire et sans laquelle le vivant disparaîtrait — et ce que l'on entend souvent dénoncer comme la maîtrise de la nature caractéristique de la mentalité « moderne », ou « occidentale » ou capitaliste. Ce qui est délirant dans le désir actuel de maîtrise de la nature, c'est le phantasme d'une maîtrise illimitée, et orientée uniquement vers la transformation de tout ce qui existe en marchandises, c'est-à-dire en objets vendables dont on peut tirer un profit. Il est très différent de vouloir maîtriser pour se grandir en connaissance, en capacités ou en créativité artistique, et de vouloir maîtriser pour vendre.

Par ailleurs, il y a deux évaluations possibles de la volonté de maîtrise par l'assimilation : elle peut être révélatrice de la force, mais aussi d'un instinct de crainte au sens où c'est le besoin de se rassurer qui pousse à ramener l'inaccoutumé au connu et à l'habituel. Dans le cinquième livre du *Gai savoir* (1886), il dénonce cette manière de supprimer les énigmes du monde pour en faire un environnement familier et rassurant<sup>17</sup>. Il lui oppose une puissance plus libre, parce que disposée à prendre le risque de l'inconnu : « En revanche, une joie et une force de la détermination de soi seraient concevables, une *liberté* du vouloir, à la faveur desquels un esprit congédierait toute croyance, tout désir de certitude, exercé qu'il serait à se tenir en équilibre sur des possibilités légères comme sur des cordes, et même à danser de surcroît au bord des abîmes. Pareil esprit serait le *libre esprit par excellence* »<sup>18</sup>.

### **La volonté de puissance dans le commandement et l'obéissance**

Dans l'épisode déjà cité du *Zarathoustra*, Nietzsche ajoute que la volonté de puissance, en tant que caractéristique de tout ce qui vit, se manifeste aussi bien par l'obéissance que par le commandement. Il est très intéressant de constater qu'obéissance et commandement ne sont pas évalués de façon univoque mais que tous deux peuvent être des manifestations de force ou de faiblesse. L'obéissance est manifestation de force lorsqu'on se commande à soi-même et on obéit à soi-même ; manifestation de faiblesse lorsqu'on obéit au commandement d'un autre parce qu'on ne sait pas s'obéir à soi-même. Cependant, celui qui se sait faible exprime sa volonté de puissance en se mettant au service d'un plus fort : ainsi, il profite de la force du plus fort et même le domine en se rendant indispensable par ses services ou en se rendant admirable par son sacrifice. Cette relation ressemble par certains traits à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, et en diffère par d'autres. Chez Hegel, le contexte est différent : il s'agit de l'accession à la conscience de soi par la reconnaissance que l'autre a de notre conscience. Cette reconnaissance devrait nécessairement s'acquérir par une lutte, dans laquelle le vainqueur est celui qui accepte d'aller jusqu'à la mort tandis que le vaincu préfère se soumettre. Chez Nietzsche, celui qui risque sa vie est aussi celui qui commande, mais l'ordre est inversé : ce n'est pas parce qu'il a risqué sa vie qu'il a le droit de commander, mais c'est parce qu'il est fort qu'il risque sa vie en explorant de nouvelles manières de

---

<sup>14</sup> 1887 : XIII, 9 [91].

<sup>15</sup> 1888 : XIV, 14 [122].

<sup>16</sup> 1885 : XI, 34 [252].

<sup>17</sup> *Le Gai savoir* V, § 355.

<sup>18</sup> *Le Gai savoir*, V, § 347 (trad. P. Klossowski).

vivre, sans sécurité ni certitude d'y arriver. Dans la suite de la relation maître-esclave chez Hegel, on trouve aussi le constat que c'est le maître qui est dépendant de l'esclave et non l'inverse, car tout ce que le maître possède lui est fourni par le travail de l'esclave. Finalement, c'est l'esclave qui est libre parce qu'il transforme le monde, tandis que le maître devient passif et étranger au monde. Chez Nietzsche la conclusion est sensiblement différente parce que le fort n'est pas dominant au sens où il contraint des faibles à travailler pour lui, il est avant tout indépendant, autosuffisant. La coexistence avec les faibles n'entraîne pas nécessairement son affaiblissement, parce que sa propre volonté de puissance continue à s'exercer dans les domaines où il est indépendant. C'est seulement dans les époques de décadence que les forts peuvent en arriver à perdre leur volonté propre parce qu'ils sont submergés sous une marée de valeurs de faiblesse. Le partage entre forts et faibles, ou entre dominant et dominé, ne correspond pas aux classes sociales mais les uns et les autres se trouvent dans toutes les classes. Par conséquent, l'émancipation ne consiste pas à supprimer la différence de classes ou à faire en sorte que tout le monde accède à un statut social supérieur. Cependant, on peut se demander comment Nietzsche envisage la situation des forts qui se trouvent dans une classe dominée. Une réponse se trouve dans l'allusion au philosophe stoïcien Épictète, qui, tout en étant esclave à Rome, professait l'irrépressible liberté de l'homme conscient et maître de soi. « Épictète était un esclave : son homme idéal est sans caste et il est possible dans toutes les situations sociales, mais on le cherchera avant tout dans la masse inférieure, profonde, où il sera l'homme silencieux qui se suffit à lui-même, au milieu d'un asservissement général, sans cesse en état de défense contre l'extérieur et se maintenant dans la plus haute bravoure. [...] Épictète n'espère point et ne se laisse pas offrir ce qu'il a de meilleur, — il le possède déjà, il le tient bravement entre les mains et le défendrait contre le monde entier si celui-ci voulait le lui prendre. Le christianisme était fait pour une autre espèce d'esclaves antiques, faibles de volonté et de raison, donc pour la grande masse des esclaves. »<sup>19</sup> Il semble bien qu'ici Nietzsche approuve l'indifférence stoïcienne pour le statut social et la seule considération de la force intérieure et de la maîtrise de soi. Mais n'est-ce pas contradictoire avec son affirmation qu'on ne commande qu'à celui qui ne sait pas s'obéir à lui-même ? En fait, chaque fois qu'il parle de cette liaison entre statut social et force de l'individu, Nietzsche se montre conscient de la différence entre la situation existante et ce qu'elle devrait être. Il faudrait que les individus qui ont une forte puissance « de volonté et de raison » soient en position d'indépendance ou de commandement, et que ceux qui ont peu de cette puissance soient en position d'obéissance. Il déplore souvent que la hiérarchie sociale ne corresponde pas à la hiérarchie de ce qu'il appelle des « types physiologiques ». Il est clair que ça fait partie de son projet de contre-évaluation des valeurs et de changement radical de la société. Donc il faudra chercher comment il propose que soit établie la position qui convient à chacun — je reporte la question à la prochaine séance.

### **L'extension de la volonté de puissance à l'inorganique**

Pour poursuivre sur la volonté de puissance, la question se pose de savoir si ce processus peut être généralisé jusqu'aux êtres non organiques. On aurait alors affaire à une ontologie indifférenciée, où tous les étants sont unifiés par un principe général commun. Certains commentateurs n'ont pas hésité à l'affirmer et à donner sur cette base à la volonté de puissance le même statut « métaphysique » qu'occuperait la « chose en soi » chez Kant et la « Volonté » chez Schopenhauer. Je voudrais d'abord signaler que, même si la volonté de puissance se révèle être un principe de mouvement universel, il ne s'ensuit pas nécessairement que c'est un principe « métaphysique », au sens d'une vérité non phénoménale. Nietzsche a suffisamment affirmé qu'il n'existait rien d'autre que des phénomènes, et que toute théorie scientifique ou philosophique en était une interprétation. Cependant, qu'en est-il de l'inorganique ? Nietzsche en parle soit sous forme d'interrogation, soit, mais seulement dans les fragments non publiés, sous forme d'analogie. Ainsi, dans un fragment de 1885, il suggère que l'équilibre entre des forces à distance est une forme de perspectivisme au sens où chaque force tient compte de ce qui l'entoure<sup>20</sup>. L'analogie avec le perspectivisme du vivant est justifiée à partir de l'usage déjà courant chez

---

<sup>19</sup> *Aurore* V, § 546.

<sup>20</sup> 1885 : XI, 36 [20].

les physiciens : ils parlent d'action à distance, de répulsion ou d'attraction, attribuant aux éléments chimiques des types d'actions généralement réservées au monde animal. Nietzsche se demande si cette manière de parler n'atteint pas en fin de compte la vérité, dans la mesure où un mobile (au sens d'une motivation) serait nécessaire aussi dans le monde inorganique<sup>21</sup>. La notion de « mobile » ne renvoie pas à une fin extérieure qui serait l'objet de la volonté, comme dans la théorie classique de la finalité des actions intentionnelles. Le mobile est l'exercice même de la puissance, et la volonté désigne la tendance, interne à toute chose, à étendre toujours davantage sa puissance. Ainsi, la volonté de puissance est une « dimension intérieure » de la force, « c'est-à-dire appétit insatiable de démonstration de puissance, ou d'usage et d'exercice de puissance, sous forme d'instinct créateur, etc. Les physiciens ne parviennent pas à exclure de leurs principes l' 'action à distance' : pas plus que la force répulsive (ou attractive). Rien n'y fait : il faut comprendre que tous les mouvements, tous les 'phénomènes', toutes les 'lois' ne sont que des symptômes de processus internes et on est bien forcé de se servir de l'analogie qu'est l'homme à cette fin. »<sup>22</sup>. En opposition donc avec la théorie mécaniste selon laquelle les modifications physiques ou chimiques résultent toujours d'interactions, c'est-à-dire d'effets subis à partir de l'extérieur, on abolirait la distinction entre inerte et vivant en situant l'origine de toute modification à l'intérieur même de chaque élément (pour utiliser un terme vague qui renvoie indifféremment à un corps, une onde, ou quoi que ce soit de moins identifiable). Il y aurait de la part de chaque force une évaluation de sa puissance relativement aux autres, à partir de laquelle sa volonté de puissance « se défend contre ce qui est plus fort, se précipite sur ce qui est plus faible »<sup>23</sup>. Et si l'on objecte que cela suppose la perception, alors il faut affirmer que la perception existe dans le monde inorganique, et que les différences de forces se sentent entre elles, et même plus exactement que dans le monde organique où les perceptions sont incertaines, indéterminées ; la volonté de puissance doit « sentir l'approche de ce qui lui est assimilable »<sup>24</sup>. Selon Deleuze, lorsqu'on parle de volonté de puissance à propos de forces inorganiques, la volonté est « l'élément différentiel de la force », c'est-à-dire « l'élément de production de la différence de quantité entre deux ou plusieurs forces supposées en rapport ». Il ajoute que ce rapport entre forces n'est pas dialectique car l'une ne nie pas l'autre mais affirme sa propre différence (*Nietzsche et la philosophie*, p. 59). C'est une manière habile d'essayer d'éviter les métaphores, qui sont toujours, en science, un masque pour une thèse insuffisante, mal comprise ou mal maîtrisée par son auteur lui-même. Pour une force, la volonté produit la différence à la fois par l'évaluation de la quantité de force de son environnement et par l'affirmation de sa propre quantité de force, et il en résulte une action d'extension ou de rétractation. De cette manière seulement, on peut rendre compte d'une action à distance.

Nietzsche hésite cependant devant son hypothèse : « Pouvons-nous admettre *la poursuite de la puissance* sans un sentiment de plaisir et de déplaisir, c'est-à-dire sans un sentiment de l'intensification de la puissance ? »<sup>25</sup> En effet, tout accroissement de puissance est plaisir, tout sentiment de ne pouvoir résister et maîtriser est douleur. Dans son œuvre publiée, il se demande aussi s'il est légitime de comprendre le monde mécanique à partir de ce qui nous est donné, c'est-à-dire de nos propres instincts : « N'est-il pas permis de risquer cette question : ce monde « donné » ne *suffit-il* pas à nous faire comprendre aussi, par un intermédiaire de même nature que lui, le monde dit mécanique ou « matériel » ? »<sup>26</sup>. Par méthode, argumente Nietzsche, il vaut mieux envisager toutes les conséquences d'une seule et même causalité avant d'en admettre différentes espèces. « Nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons affaire à une volonté, agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie volontaire, un effet de volonté. » On retrouve le principe méthodologique, déjà mentionné dans la première citation ci-dessus, que la tradition philosophique a appelé « le rasoir d'Ockham », et qui consiste à ne pas

---

<sup>21</sup> 1885-86, XII, 1 [30].

<sup>22</sup> 1885 : XI, 36 [31].

<sup>23</sup> *Id.*, 36 [21].

<sup>24</sup> 1885 : XI, 35 [53] [58] [59].

<sup>25</sup> 1888 : XIV, 14 [82] ; cf aussi *id.*, [80].

<sup>26</sup> *Par-delà le bien et le mal*, Deuxième partie : « L'esprit libre », § 36.

multiplier les principes (c'est-à-dire les conditions d'intelligibilité, les facteurs d'explication) au-delà de ce qui est nécessaire. On pourrait cependant trouver étrange ce principe de la part de Nietzsche, pour deux raisons : premièrement, il dit ailleurs que partir de ce qui nous est connu est une source d'erreur, et il reproche à Schopenhauer son analogie entre notre volonté et la Volonté cosmique ; deuxièmement, il privilégie constamment la multiplicité par rapport à l'unité. Il est néanmoins possible de rendre compatibles les deux attitudes, car, d'abord, le perspectivisme est inévitable, et il y a des degrés dans l'erreur, de sorte que dans certains cas partir de notre modèle constituerait la moindre erreur ; ensuite, la multiplicité n'est pas exclue de l'hypothèse, car la volonté de puissance s'exprime selon une multitude de modalités, qui sont différentes pour chaque espèce et même pour chaque individu ou type.

### **Remarque sur les fragments posthumes et le faux ouvrage *La Volonté de puissance***

Il me semble que toute cette question constitue un cas intéressant du point de vue méthodologique, qui permet de comparer l'œuvre publiée et les notes non publiées ; manifestement, dans le cas présent, Nietzsche a renoncé à publier les expressions les plus affirmatives de la généralisation de la volonté de puissance à tout ce qui existe, y compris à l'inorganique, parce qu'il n'est pas arrivé à une position définitive. Ceci n'est pas du reste pour lui un signe de faiblesse, car, comme nous l'avons vu, c'est plutôt le besoin de certitude qui est un signe de faiblesse. Cependant, on peut vérifier à propos d'autres questions que, lorsqu'il passe à la version publiée, Nietzsche atténue certaines affirmations de ses notes, par exemple à propos de son mépris grandissant pour les femmes : dans *Par-delà le bien et le mal*, en introduction à quelques paragraphes très dépréciateurs, il reconnaît devoir faire un « aveu à ses dépens », à savoir que certaines convictions qu'on acquiert de bonne heure résistent à toute instruction ; ainsi, ce qu'il s'apprête à dire ne sont que *ses vérités*<sup>27</sup>. Il prend ainsi une certaine précaution au moment de publier ce qui, dans ses carnets, est exprimé de manière beaucoup plus brutale.

C'est pourquoi il est important de rappeler que l'ouvrage qui a été publié par la sœur de Nietzsche sous le titre *La Volonté de puissance*, et régulièrement réédité dans diverses langues, y compris par Gallimard, est un faux et ne doit pas être utilisé pour des études sur Nietzsche. C'est Mazzino Montinari qui a donné la démonstration la plus complète de l'imposture dans « *La Volonté de puissance* » *n'existe pas*. Il y montre en particulier comment, dans ses carnets de notes, Nietzsche a progressivement réorienté le projet de cet ouvrage. En effet, plusieurs projets de titres et de sous-titres s'y succèdent au cours des années 1884-88. À partir de l'été 1886, plusieurs plans de *La Volonté de puissance* se succèdent, avec pour sous-titre *Transvaluation de toutes les valeurs*. L'œuvre est annoncée sur la 4<sup>e</sup> de couverture de *Par-delà le bien et le mal*, publié en 1886. Nietzsche y travaille intensément pendant les deux années suivantes, comme l'attestent trois plans de 1888. Cependant, fin août-début septembre 1888, le titre *La Volonté de puissance* est remplacé par *Transvaluation de toutes les valeurs* ou par « Un abrégé de ma philosophie », dont les quatre livres prévus s'intitulent : « L'Antéchrist » : critique du christianisme ; « L'esprit libre » ou « Nous qui disons oui » : critique de la philosophie en tant que mouvement nihiliste ; « L'immoraliste » : critique de la morale, variété la plus funeste d'ignorance ; « Dionysos » : philosophie de l'éternel retour. Ce n'est que fin novembre que Nietzsche renonce aux trois derniers livres et considère l'*Antéchrist* comme le tout de l'œuvre — renoncement qui devrait faire réfléchir car il est manifeste que l'*Antéchrist* n'aborde pas toutes les questions des trois derniers livres initialement prévus. Quoi qu'il en soit, le titre est bien abandonné, et une partie importante du contenu initialement prévu n'est jamais rédigé.

L'enjeu est d'importance, car le volume publié par Elizabeth Förster-Nietzsche à partir de fragments sélectionnés, mélangés et recomposés par elle, ne correspondait pas à ces plans, mais tendait particulièrement vers une orientation politique du concept de volonté de puissance, associée à un antisémitisme et un antidémocratisme violents. Cette manipulation a clairement facilité la récupération de Nietzsche par des théoriciens nazis dans les années 1920-1930, alors qu'une autre sélection de textes l'aurait rendue impossible. Si donc un certain matériel « politique » existait dans les carnets, il n'entraînait pas tel quel dans les projets de

---

<sup>27</sup> Septième partie : « Nos vertus », § 231.

publication, Nietzsche se contentant, comme nous le verrons, de tirer çà et là l'une ou l'autre conséquence politique de ses réflexions essentiellement anti-nihilistes et appelant à une régénération culturelle par l'action d'une éthique individuelle.