

Nietzsche et les paradoxes de la force

Arnaud François
Université Toulouse II-Le Mirail

Abstract

Nietzsche and the Paradoxes of Force

According to this paper, the Nietzschean notion of force actually consists of a number of paradoxes, which I seek to formulate through the philosophical problems they pose. These paradoxes revolve around this fundamental paradox: on the one hand, force is able to rise and fall, but precisely how could such an increase and such a decrease be designed, as far as only what is given once for all can accept quantitative determinations? I come to draw two methods to answer this question (contrariety between two positive forces, reactivity of one force against the other), which suggest two ways of posing the biological and medical problems today, related to the notions of health and disease, in the scope of which Nietzsche has encountered it.

Keywords: Nietzsche, force, power, “will to the end”, disease

Le présent article vise à dégager, à *partir de* Nietzsche¹ et d'une prise en considération aussi patiente et minutieuse que possible du corpus nietzschéen, les paradoxes dont se remplit la notion de force dès lors qu'elle quitte le domaine de la physique – où elle connaît d'ailleurs d'autres paradoxes, lesquels ne sont pas sans rapport avec les suivants – pour acquérir un sens philosophique et psychologique. Si la force n'est pas un pur donné de fait, éventuellement quantitatif, si au contraire elle est susceptible de s'accroître elle-même, de s'intensifier elle-même, alors à quoi, à quel « pouvoir » ou à quelle « qualité » attribuer un tel accroissement ? Inversement, comment comprendre, dès lors, son affaiblissement ou sa diminution,

étant entendu qu'ils ne sauraient consister en un simple épuisement ?

Or, au sujet de cette question, que Nietzsche, redisons-le, *ne pose pas pour elle-même*, un certain nombre de textes semblent présenter une parenté, que nous ne pouvons pas expliciter notionnellement pour le moment – tel sera précisément le but de cet article –, mais que nous pouvons du moins tenter de faire percevoir, afin de donner un point d'ancrage au moins provisoire à notre argumentation :

Indépendamment du fait que je suis un *décadent*, j'en suis également tout le contraire. La preuve, entre autres, en est pour moi que, contre les malaises, j'ai toujours choisi d'instinct des remèdes *indiqués*, alors que le *décadent* véritable choisit toujours des remèdes qui lui font du mal² (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2).

Ici, la maladie – si on accepte de l'assimiler à une diminution de la force – n'est pas le fait exclusif d'une agression extérieure, d'une *résection* véritable, mais également, et même avant tout, d'un *vouloir secret* d'être malade, d'un vouloir obscur, qui contraint à distinguer, au-delà de la santé et de la maladie purement factuelles de l'être vivant, une santé foncière comme *volonté* d'être en bonne santé, et une maladie foncière comme *volonté* d'être malade. Il en va ainsi un peu plus loin, avec la différenciation entre un être « typiquement sain » et un être « typiquement morbide » : « Un être typiquement morbide ne deviendra jamais sain, et pourra encore moins se rendre la santé ; pour quelqu'un de typiquement sain, au contraire, le fait d'être malade peut être un stimulant énergique de la vie, du "plus-vivre" » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2). La notion de stimulation elle-même est à commenter dans notre perspective : car elle induit la possibilité d'un accroissement de la force – qui semble quantitatif –, mais d'un accroissement qui n'est pas dû à un *apport*, bien plutôt à une opposition, ce qui oblige à supposer un pouvoir, interne à la force, de s'augmenter elle-même face à l'opposition ; pouvoir qui peut demeurer présent ou faire défaut, et c'est précisément cette présence ou ce défaut qui définissent la santé et la maladie foncières. On est ainsi reconduit à un célèbre texte, antérieur de quelques mois seulement : « *La grande santé* – cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que

l'on acquiert et que l'on doit acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau, qu'il faut l'abandonner » (Nietzsche 1982, GS, § 382). Ici, la santé – ou, justement, la « grande santé », par opposition à la simple santé – n'est pas seulement *possédée*, comme pourrait l'être une force donnée au *présent*, tenue par-devers soi, elle est une capacité, pour l'*avenir*, à réagir et sans doute à agir ; et comme elle n'est pas « tenue par-devers soi », elle ne saurait non plus, à proprement parler, faire l'objet d'une *perte*, de sorte que sa diminution ou son augmentation sont à penser d'une manière paradoxalement non quantitative, et en fonction du *temps*. L'être vivant, dès lors, n'existe pas à l'intérieur de l'instant, mais seulement *en avant de lui-même*, dans un devenir qui n'est pas « son » devenir mais qui est constitutif de sa réalité, tout comme « Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 26). Si la maladie n'est pas l'atteinte elle-même, si celle-ci n'est pas résection, alors il est permis d'opérer un renversement, et de concevoir la maladie comme *défense* contre l'atteinte : « Le moyen le plus courant qu'emploient l'ascète et le saint pour se rendre malgré tout la vie encore supportable et intéressante consiste dans une guerre qu'ils font à l'occasion et dans l'alternance des victoires et des défaites » (Nietzsche 1988, HTH I, § 141). L'aspiration, chez l'ascète, à éteindre la vie en lui n'est pas l'effet ou le signe d'une atteinte extérieure qui provoquerait la « maladie » elle-même, mais le moyen d'obtenir une intensification, ou du moins une conservation (un maintien) du sentiment de la vie, certes *une fois donnée* une atteinte, quant à elle bien réelle, empêchant de l'obtenir par tout autre moyen. Et selon une magnifique image de Zarathoustra, la cascade, dans sa chute, « hésite encore et se retient » (Nietzsche 1974, EH, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 7) : la chute de la cascade n'est donc pas à concevoir comme un mouvement unique, qui irait tout uniment, résolument pour ainsi dire, dans une direction unique, le seul obstacle envisageable à son accomplissement instantané (la résistance de l'air à la retombée des gouttes) étant extérieur à lui ; la chute de la cascade est intrinsèquement, intérieurement, constituée de deux mouvements de sens contraire, l'un de

montée, l'autre de descente, et c'est pour comprendre toute force que l'on doit, peut-être, recourir à l'idée d'un affrontement interne de mouvements : la force devient, comme en physique contemporaine, *interaction*.

C'est l'ensemble de ces paradoxes que nous tenterons de formuler dans ce qui suit, et nous le ferons en essayant de sérier et de distinguer les uns des autres les *problèmes* philosophiques au sein desquels ils s'inscrivent.

Le premier problème est celui de la surabondance, souvent décrite, aussi, comme débordement. La vie, la nature, la réalité sont surabondance ou débordement. Ainsi, selon un important aphorisme du *Gai savoir*, « dans la nature, ce n'est point la détresse qui *règne*, mais l'abondance, le gaspillage, même jusqu'à l'absurde » (Nietzsche 1982, GS, § 349). Mais la surabondance n'est pas simple abondance, elle n'est pas opulence quantitative. D'où la récurrence des préfixes « *über* » (sur-) ou « *zu* » (trop) dans les textes qui décrivent cet aspect du réel. Le passage qui vient d'être cité contient « *Ueberfluss* » pour « abondance », un aphorisme un peu ultérieur du *Gai savoir* reprend ce terme – Klossowski le traduit alors par « trop-plein » (Nietzsche 1982, GS, § 349) – en y ajoutant « *Ueberschuss* » (« excédent ») (Nietzsche 1982, GS, § 370) ainsi que les expressions « *Ueberfülle des Lebens* » (Nietzsche 1982, GS, § 370), « *uebevollen [...] Kraft* » (littéralement : sur-plénitude de la vie, force sur-pleine) (Nietzsche 1982, GS, § 370), et *Ecce homo* mentionne ce « trop plein de vie » (*Zuviel von Leben*) (Nietzsche 1974, EH, « La naissance de la tragédie », § 4) dont le dionysisme doit à nouveau sortir. Si la vie, si la force existaient en quantité déterminée, alors elles ne seraient pas vraiment la vie, elles ne seraient pas vraiment la force, car elles seraient toujours sujettes à s'épuiser. De sorte que *Crépuscule des idoles* peut affirmer, dans une formule qui paraît résumer ces analyses, que « C'est seulement le trop-plein (*Zuviel*) de force qui prouve la force »³ (Nietzsche 1974, CI, « Avant-propos »).

Cette surabondance de la vie, de la nature et de la réalité donne lieu à un certain nombre de thèmes métaphoriques tels que le « luxe » et la « *Verschwendung* » – ce

terme, employé dans le précédent extrait du *Gai savoir*, signifie « gaspillage » ou « prodigalité » –, dont on remarque qu'ils frôlent la détermination quantitative au plus près dans la visée même de s'en défaire. Ainsi, dès *La naissance de la tragédie*, il y a une « fécondité débordante (*überschwänglichen*) du vouloir universel » (Nietzsche 1977, NT, § 17). Dans *Schopenhauer éducateur*, qui file (avec un humour lui-même inspiré de Schopenhauer) une métaphore empruntée à l'économie domestique, « Le procédé de la nature a tout l'air d'un gaspillage » (Nietzsche 1988, CIn III, SE, § 7), de sorte qu'« elle finira bien par se ruiner un jour » (Nietzsche 1988, CIn III, SE, § 7 ; Nietzsche 1982, GS, § 202). *Par-delà bien et mal* dépeint la nature comme un être « prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans desseins ni égards, sans pitié ni justice, fécond, stérile et incertain tout à la fois » (Nietzsche 1971, PBM, § 9, § 188), comme « l'indifférence elle-même en tant qu'elle est une puissance » (Nietzsche 1971, PBM, § 9). Et c'est encore *Crépuscule des idoles*, qui affirme : « La réalité nous présente une exaltante profusion de types, toute l'exubérante prodigalité d'un jeu infini de formes et de métamorphoses » (Nietzsche 1974, CI, « La morale, une anti-nature », § 6).

Une telle conception de la vie ou de la force ne va pas, évidemment, sans faire difficulté. D'une force quantifiable, en effet, on peut comprendre le déploiement comme consommation ; mais une force non quantitative, comment peut-elle s'exercer, ou *a fortiori* s'accroître, sans s'entretenir elle-même, sans s'alimenter elle-même ? Or, avec l'« auto- » de cet « auto-entretien » ou de cette « auto-alimentation », un rapport à soi, peut-être un soi, paraissent donnés, que l'on peut tenter de décrire, en première approche, par les termes de circularité, de réflexivité ou de redoublement. Une force s'alimente elle-même, et c'est ce qui lui permet d'opérer sans s'épuiser, c'est également ce qui lui permet de s'accroître elle-même à partir d'elle-même, sans apport extérieur. La vie, pour Nietzsche, est capable de donner ce qu'elle n'a pas, elle a, selon une expression qui, chez Bergson, vise à définir la création, « la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient » (Bergson 2009, 21)⁴.

Nietzsche recourt à un tout autre vocabulaire, cependant, pour désigner ce pouvoir qu'a la vie de s'alimenter

elle-même : toute véritable vie est volonté de vie, de même que toute véritable santé est volonté de santé, toute véritable liberté volonté de liberté. Voilà pourquoi Nietzsche exige, dans le grand paragraphe de *Crépuscule des idoles* portant sur « Ma conception de la liberté » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 38), qu'on comprenne cette dernière « comme quelque chose que l'on a et que l'on *n'a pas*, que l'on *veut (will)*, que l'on *conquiert* » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 38), ce qui éclaire considérablement la définition, donnée quelques mois plus tôt, de la « grande santé ». Rappelons-la en effet : « la grande santé – cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que l'on acquiert et que l'on doit encore acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau, qu'il faut l'abandonner » (Nietzsche 1982, GS, § 382). C'est ainsi une « volonté » qui permet de comprendre la capacité que possède la force de s'exercer sans s'épuiser, de s'accroître de soi-même, et cette volonté vient, pour ainsi dire, se loger au sein de la force, entre l'« alimentant » et l'« alimenté ». Voilà sans doute une des raisons pour lesquelles Nietzsche recourt à la notion de « volonté de puissance » pour concevoir la nature de la force. Supposons même que l'on prenne modèle sur le « toute vie véritable est volonté de vie » pour énoncer un « toute puissance véritable est volonté de puissance », alors la notion de volonté de puissance apparaît comme destinée d'abord à cerner le pouvoir d'auto-alimentation qui fait partie, à ce qu'il semble, de la nature de la puissance.

Si maintenant la véritable vie est volonté de vie, alors la vie ne saurait coïncider avec elle-même. Elle ne saurait être ce qu'elle est, mais simplement le dépasser. C'est un des sens du verbe « *überwinden* » (dominer, surmonter, dépasser), dans un célèbre discours de Zarathoustra qui contient à la fois la première théorisation de la volonté de puissance et une définition de la vie par elle-même : « Vois [...], je suis ce qui toujours ne se peut soi-même que dominer (*überwinden*) » (Nietzsche 1985, APZ, « De la domination de soi »). C'est, plus généralement, le propos de tel aphorisme que nous donnions en commençant⁵, ou de la maxime suivante, qui fait varier le vocabulaire du dépassement : « Celui qui atteint un idéal le

dépasse par là même (*kommt... über... hinaus*) » (Nietzsche 1971, PBM, § 73). Qu'on mesure bien la radicalité du propos – ou plutôt la radicalité avec laquelle Nietzsche renouvelle les schèmes anciens de l'essence appétitive de l'homme et de la non-coïncidence avec soi – : être soi-même, c'est déjà ne plus être, parce notre être s'épuise dans un vouloir – qui est vouloir de cet être. Ou, pour aiguïser la contradiction, ce que je suis, je ne le suis pas, parce que mon être consiste tout entier à le vouloir. Nietzsche ne fait ici que tirer les conséquences dernières de la détermination du soi comme volonté de puissance. Et si mon être consiste tout entier à le vouloir, alors il consiste tout entier à le devenir, ce qui précise le sens de la reprise, par Nietzsche, de l'injonction de Pindare et de Goethe : « Deviens ce que tu es » (Nietzsche 1982, GS, § 370 ; Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si avisé », § 9). Ce que tu es, tu ne peux que le devenir, car si tu l'étais, alors tu ne serais plus ; et cela, parce que ton être s'épuise dans un vouloir. Le « Deviens ce que tu es » ne saurait être compris sans un recours à la théorie de la volonté de puissance.

Notons que le problème de la surabondance diffère de celui, pourtant très proche et fort présent chez Nietzsche – parfois dans les mêmes textes –, de la vie conquérante ou créatrice : « La lutte pour l'existence n'est qu'une exception, qu'une provisoire restriction de la volonté de vivre : la petite comme la grande lutte pour l'existence gravitent sous tous rapports autour de la prépondérance, de la croissance, de l'expansion, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie »⁶ (Nietzsche 1982, GS, § 349 ; Nietzsche 1971, PBM, § 13 ; Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 14). Ce type de déclaration vaut systématiquement contre les biologies darwinienne et spencerienne, auxquelles Nietzsche rappelle inlassablement que la vie, certes est conservation ou adaptation, mais est aussi, et avant tout, conquête ou création. Ce problème diffère du précédent, car la surabondance trouve son contraire dans la simple abondance, en tant qu'abondance quantitative et donc susceptible de s'épuiser, tandis que l'antithèse de la conquête ou de la création est la conservation ou adaptation, ce qui est bien différent. Pour des raisons superficielles d'abord : la

conservation est précisément conservation de ce qui risque de s'épuiser dans l'abondance. Mais plus profondément, il convient de se demander ce que peut être la conservation prise pour elle-même. Une chose est certaine, c'est que, même si elle s'oppose à une vie ascendante, elle doit toutefois être distinguée d'un éventuel « vouloir-mourir » – dont il sera question sous peu –, puisqu'elle se présente même, d'un certain point de vue, comme sa parfaite antithèse. Une deuxième proposition peut être énoncée, quoique avec un degré de certitude un peu moindre, c'est que la vie conquérante est formellement (par sa dénotation) identique à la vie surabondante – ce qu'atteste tout simplement leur occurrence dans les mêmes textes –, même si leurs problématiques (leurs sens) sont distinctes et même si leurs contraires respectifs font, c'est ce qui est à établir, apparaître des aspects divers de cette réalité pourtant une. Car le seul caractère non métaphorique qui pourrait distinguer la vie conquérante de la vie conservatrice – mises à part, donc, les métaphores directement spatiales de l'« ascension » ou de la « montée », ou quantitatives de la volonté de « plus » de puissance –, c'est le redoublement interne qui définit la surabondance comme telle. Mais une troisième assertion, qui pourtant semblerait dériver de la précédente par simple contraposition, ne peut être avancée que sur le mode problématique, et elle constitue de fait une difficulté d'intérêt majeur : la conservation, est-ce cette vie qui cesserait de se redoubler intimement, qui cesserait d'être volonté de vie, qui serait simple vie ? Et comme elle serait simple vie, alors elle serait capable de s'épuiser, de subir une perte quantitative ? Les analyses que nous avons menées tendent à montrer qu'une telle vie, pour Nietzsche, est impossible. Mais précisément, la question, bien posée, est de savoir si une vie qui ne serait pas volonté de vie est possible. Est-ce, ainsi que nous le disions, la « véritable » vie qui est volonté de vie, ou est-ce la vie tout court – comme on pourrait le concevoir, sur le mode spinoziste du « Cesser de désirer, c'est déjà avoir cessé de vivre » ? Et de fait, certains textes troublants semblent admettre l'hypothèse d'une vie qui parviendrait à se poursuivre même après que la volonté de vie l'aurait abandonnée. C'est le cas des passages qui, dans *La généalogie de la morale*, acceptent, quoique dans

une tout autre perspective, d'envisager le péril d'un « nihilisme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 28) défini comme absence pure et simple de volonté, laquelle serait induite par l'accouplement du « grand *dégoût* de l'homme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14) et de la « grande *compassion* pour l'homme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14) : ici, le nihilisme est véritablement présenté comme un effondrement de la volonté au sein d'une vie qui néanmoins se poursuit, et la question porte sur la possibilité même de cette vie. Tel est un des sens également de la « grande lassitude » zarathoustréenne – génétiquement proche du « grand dégoût » –, qui consiste, dit le devin, en ce que « Même pour la mort, nous sommes déjà trop las » (Nietzsche 1985, APZ, « Le devin » ; Nietzsche 1982, GS, § 73) ; car, répondra Zarathoustra, ce qui est las « ne peut ni mourir ni vivre » (Nietzsche 1985, « Les sept sceaux [ou : Le Chant du Oui et de l'Amen] », § 1). Avec cette vie qui ne pourrait même plus vouloir mourir, nous aurions peut-être la figure limite d'une vie purement conservatrice.

Admettons donc que la vie se caractérise par une surabondance indiquant elle-même, sous les espèces de la circularité, de la réflexivité ou du redoublement, une volonté qui l'alimente, la nourrit pour ainsi dire de l'intérieur ; en va-t-il de même de son opposé, dont on peut trouver différentes figures chez Nietzsche et qui, dans le cadre de la question de la santé, s'appelle « maladie » ?

Tel est précisément le cas dans un des textes que nous citons au début de ces analyses :

Indépendamment du fait que je suis un *décadent*, j'en suis également tout le contraire. La preuve, entre autres, en est pour moi que, contre les malaises, j'ai toujours choisi d'instinct des remèdes *indiqués*, alors que le *décadent* véritable choisit toujours des remèdes qui lui font du mal⁷ (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2).

Le nerf de ce texte est, disions-nous, la distinction entre, d'une part, une santé factuelle et une santé foncière – celle du « typiquement sain » –, d'autre part une maladie factuelle – « les malaises » – et une maladie foncière – celle de l'« être typiquement morbide ». Or, ce qui caractérise la maladie foncière, c'est une circularité qui évoque tout à fait la circularité

de la vie surabondante, qui constitue pour ainsi dire son symétrique inverse : le décadent véritable aggrave son mal, il « choisit toujours des remèdes qui lui font du mal ». Nietzsche, à l'époque où nous nous saisissons ici de sa réflexion, tient énormément à cette analyse : « J'appelle dépravé tout animal, toute espèce, tout individu qui perd ses instincts, qui choisit, qui *préfère* ce qui lui fait du mal » (Nietzsche 1974, AC, § 6) ; « On est attiré par ce qu'on devrait repousser. On porte à ses lèvres ce qui vous expédiera plus vite encore à l'abîme » (Nietzsche 1974, CW, § 5) ; « La *décadence* de l'instinct des valeurs chez nos politiciens, dans nos partis politiques, va si loin qu'ils préfèrent d'instinct tout ce qui hâte la décomposition, la fin »⁸ (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 39). Il appert clairement que, dans tous ces extraits, la circularité dont il retourne est proprement catastrophique et frénétique, elle évoque l'image de réactions en chaîne ou en cascade – ou même un « emballement » de la machine, selon une métaphore dont Nietzsche n'est pas loin d'user au sujet de Wagner⁹. Or, l'attraction pour ce qui aggrave circulairement la maladie, c'est bien à un certain type de volonté que Nietzsche l'assigne alors : « la vie appauvrie, la volonté d'en finir (*Wille zum Ende*), la grande lassitude »¹⁰ (Nietzsche 1974, CW, « Avant-propos »). L'expression « *Wille zum Ende* » est tout aussi récurrente : la « morale du renoncement, la seule qui ait jamais été enseignée, trahit une "volonté d'en finir", elle nie la vie dans son principe le plus élémentaire »¹¹ (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis un destin », § 7) ; « L' "abnégation", c'est là le principe même de la décadence, la "volonté d'en finir", en art comme en morale » (Nietzsche 1974 NCW, « Nous, les antipodes »). *Le cas Wagner* pouvait donc théoriser le rapport entre deux « volontés » ou entre deux « vies » :

Chaque époque possède, dans la part de force qui lui échoit, le critère des vertus qui lui sont permises et de celles qui lui sont défendues. Ou bien elle a les vertus de la vie montante ; alors, pour des raisons très profondes, elle résiste de toutes ses forces aux vertus de la vie déclinante. Ou bien elle est elle-même vie déclinante – elle a alors besoin des vertus du déclin, et déteste tout ce qui ne se justifie que par la plénitude, que par la surabondance (*Überreichthum*) de forces¹² (Nietzsche 1974, CW, « Épilogue »).

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la mort ou la maladie ne sont pas du négatif, ne constituent pas un moindre-être quantitatif par rapport à la vie ou à la santé, mais que vie et santé d'une part, mort et maladie d'autre part représentent des mouvements tout aussi positifs l'un que l'autre, étant différenciés seulement par leur direction – vers le haut dans un cas : *aufsteigenden*, vers le bas dans l'autre : *niedergehenden*.

C'est dans le cadre d'une telle opposition que s'inscrit le problème, présent dès les premiers ouvrages nietzschéens (Nietzsche 1988, HTH I, § 242 ; Nietzsche 1982, GS, § 19), du « stimulant ». Le stimulant, en effet, ne peut remplir son office de stimulant que s'il nuit, ce qui implique que certains corps soient incapables de s'en relever. Le stimulant ne peut être appréhendé qu'à travers la question « pour qui ? », à savoir : pour qui est-il un stimulant, pour qui est-il un poison ? Le stimulant est ce dont on *aurait dû* périr. Et c'est pourquoi sa notion suppose une distinction absolument tranchée entre deux types de vie. Celle-ci, d'ailleurs, ne prend pas nécessairement la forme d'une distinction de mouvements : la différence entre les vies conquérante et conservatrice, par exemple, peut suffire à la tracer, de même, à la rigueur, que la simple idée quantitative de seuil, c'est-à-dire de saut « qualitatif » ou « intensif » ; tout ce qui importe, c'est qu'on n'ait pas affaire ici à de la quantité pure. Il demeure que les apparitions du « stimulant » sont systématiques dans les textes souscrivant à la théorie de l'opposition dynamique entre deux vies. *Ecce homo* d'une part, comme nous l'avons vu au départ : « Un être typiquement morbide ne deviendra jamais sain, et pourra encore moins se rendre la santé ; pour quelqu'un de typiquement sain, au contraire, le fait d'être malade peut être un stimulant énergique de la vie, du "plus-vivre" » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2) ; un passage du *Cas Wagner* parfaitement symétrique d'autre part : « La maladie même peut être un stimulant vital : encore faut-il être assez sain pour ressentir ce stimulant comme tel ! » (Nietzsche 1974, CW, § 5 ; Nietzsche 1982, GS, § 19 ; Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 37). L'ambivalence du stimulant demande à être exprimée par des formules concentrées : ainsi, le « Par la blessure, les forces s'accroissent, et la vigueur se revigore¹³ »

antique est lui-même aussitôt spécifié par le « ce qui ne me tue pas me fortifie » (Nietzsche 1974, CI, « Maximes et traits », § 8 ; Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2 ; Nietzsche 1974, NCW, « Épilogue », § 1). La véritable difficulté afférente au stimulant apparaît lorsque Nietzsche semble franchir un pas de plus, et considère le stimulant comme proprement indispensable à l'accroissement de la force. Par exemple : « c'est l'incessante lutte contre des conditions toujours pareilles et toujours défavorables qui fait que le type se fortifie et se durcit » (Nietzsche 1971, PBM, § 262 ; Nietzsche 1974, CI, « La morale, une anti-nature », § 3) ; surtout, la « nature forte a besoin de résistances à vaincre » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 7). Et comme elle est précisément « la nature forte », ses instincts demeurent exactement adéquats à ses besoins : « *par conséquent* elle recherche la résistance » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 7), poursuit cette dernière phrase ; la force est « soif d'ennemis, de résistances et de triomphes », disait *La généalogie de la morale* (Nietzsche 1971, GM, I, § 13). Dans tous ces passages, le stimulant n'est plus seulement une heureuse et contingente rencontre (« heureuse » pour le plus fort, fatale pour le plus faible), mais il acquiert une incontestable nécessité au sein du processus d'élévation de la force. Par la double idée d'une négation qui est fructueuse et, surtout, nécessaire, Nietzsche s'approche ici d'une pensée dialectique à laquelle, pourtant, il répugne profondément.

Au point précis où la thématique du stimulant manifeste son ambivalence – ce qui stimulera le plus fort fera périr le plus faible –, se dégage une seconde problématique du luxe (différente de celle, mise en évidence plus haut, où, en réseau avec le « gaspillage », celui-là explicitait la « surabondance » vitale). Le luxe est à présent associé, d'une manière fréquente, au « délassement », et il intervient dans des analyses dont le patron se trouve notamment dans *Le gai savoir* : « L'être le plus riche en abondance vitale [...] [peut] s'offrir (*sich... gönnen*) [...] la vue de ce qui est terrible et problématique » (Nietzsche 1982, GS, § 370), tandis que « ce serait l'être le plus souffrant, le plus pauvre de vie, qui aurait le plus besoin de mansuétude » (Nietzsche 1982, GS, § 370). Ainsi, quand on a une foi

puissante, « on peut se payer le luxe du scepticisme » (Nietzsche 1982, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 12). Quant au délasserement, il doit être distingué, en tant qu'il est ici périlleux par essence, du simple « repos » : par exemple, les « hommes supérieurs par l'esprit, qui sont les plus forts » (Nietzsche 1974, AC, § 57), voient, dans le fait de « se jouer de fardeaux qui écrasent les autres, un délasserement » (Nietzsche 1974, AC, § 57) ; la guerre même est, d'après l'« Avant-propos » de *Crépuscule des idoles*, un « délasserement » (Nietzsche 1974, CI, « Avant-propos »).

Puisque ensuite il est, pour des raisons constitutives, impossible de savoir si une expérience donnée nous « stimulera » ou nous fera périr, autrement dit si nous sommes à titre définitif une « nature forte » ou une « nature faible », alors luxe et délasserement conduisent directement à une troisième notion, qui est celle de risque – le délasserement dont il s'agit ici est « périlleux par essence ». Le texte du *Gai savoir* effectue lui-même la transition : une culture supérieure peut se permettre des « luxes », des « gaspillages nobles, risqués (*gefährlich*)¹⁴ ». Et de fait, on conçoit aisément que celui qui peut « s'offrir le luxe d'une maladie », est celui même qui peut « prendre le risque d'une maladie ». Canguilhem se souviendra parfaitement de cette équivalence nietzschéenne, lorsqu'il écrira par exemple : « Être en bonne santé c'est être malade et s'en relever, c'est un luxe biologique » (Canguilhem 1996, 132). Simplement, il faut maintenir la distinction entre le luxe ou le délasserement de celui qui est assuré de se « relever » de l'expérience dangereuse qu'il tente, et le « risque » que prend celui qui, précisément, ne sait pas s'il ne va pas, comme on dit justement, y « rester ». De sorte qu'on peut dire que le luxe et le risque représentent la même réalité, mais qu'ils diffèrent temporellement, celui-ci la représentant *a parte ante*, celui-là *a parte post*.

Mais vie et mort, santé et maladie ne constituent pas toujours des mouvements opposés l'un à l'autre, tous deux positifs et différant seulement par la direction, loin s'en faut. Dans un texte sur l'ascétisme cité précédemment, Nietzsche présentait celui-ci non pas comme une attaque contre la vie,

mais comme un moyen pour « se la rendre encore supportable et intéressante » lorsque les conditions extérieures ont changé. « On ne sort pas du cercle de la volonté de puissance », selon la formule de Pierre Montebello. Nietzsche radicalise l'analyse une dizaine d'années plus tard, dans *La généalogie de la morale*. Les idéaux ascétiques trahissent effectivement une « volonté de néant » (*Wille zum Nichts*), présentée comme « la “dernière volonté” de l'homme [...], le nihilisme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14), lequel cette fois ne constitue plus un état, mais bien « un contre-vouloir contre la vie, une révolte contre les conditions fondamentales de la vie »¹⁵ (Nietzsche 1971, GM, III, § 28) ; or, ajoute Nietzsche aussitôt, « cela est et demeure une *volonté* !... Et pour répéter à la fin ce que j'ai dit au début : l'homme aime mieux vouloir *le néant* que *ne pas* vouloir » (Nietzsche 1971, GM, III, § 28). La volonté de néant non pas comme mouvement opposé à la vie, mais comme moyen d'affirmer encore la vie, les circonstances seules ayant changé : c'est ce qui se trouvait systématisé quelques paragraphes plus tôt, lorsque Nietzsche écrivait que « *l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération*, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13).

C'est un tout nouveau genre de paradoxe que Nietzsche découvre ici : tandis que plus haut, la difficulté consistait en ce que la vie ne saurait être ce qu'elle est, parce qu'elle *veut* être cela – ainsi que le manifestait la circularité catastrophique de la maladie –, à présent, ce qui apparaît, ce qui se manifeste, comme un être se suffisant à lui-même (en l'espèce, l'« idéal ascétique »), résulte en réalité de la rencontre entre un certain état de fait, éprouvé comme insupportable, et l'effort qui vise à le corriger. Cet état de fait peut d'ailleurs se voir substituer un effort ou un mouvement : c'est le cas dans la théorie schopenhauerienne de l'architecture, qui place l'édifice au point de rencontre de deux forces adverses – la pesanteur et la résistance (Schopenhauer 2009, § 43 ; Schopenhauer 2009, Supplément XXXV, « Sur l'esthétique de l'architecture ») –, ou dans la conception bergsonienne du corps vivant, qui voit en l'organisation un « *modus vivendi* » entre la vie et la matière (Bergson 2007, 250). Toujours est-il qu'un trouble n'est plus

effet, il est réponse ; une maladie, par exemple, n'est plus une conséquence du milieu – ce qui voudrait dire qu'on ne fait que subir le milieu –, mais une réplique ou une riposte – c'est-à-dire une initiative et une tentative – au milieu. On retrouve ici le sens du concept gestaltiste, très prisé dans les années 1950, de « conduite » : l'inclination de la tête vers la droite, en apparence inconfortable, qu'adopte le malade ayant une lésion du lobe frontal gauche, est, pour Goldstein (Goldstein 1983, 294), « encore une conduite » (Goldstein parle de « comportement privilégié »), au sens où, loin d'être un effet de l'atteinte neuronale, elle vise les mêmes fins que toute autre position adoptée par le corps, à savoir le maximum de confort, avec le moins de moyens possible (de la manière la plus « facile » possible), les conditions extérieures seules – en l'occurrence, l'état du cerveau – ayant changé. Tout le retournement argumentatif se joue, bien entendu, dans l'« encore », qui forme donc lui-même le noyau de ce concept de « conduite ».

On ne saurait mieux mesurer la distance par rapport au modèle antérieur qu'en remarquant que, tandis que dans le cas précédent, l'instinct lui-même pouvait être atteint, dans le cas présent, un instinct demeure toujours intact, au moins un, qui peut ramener la vie sur le chemin de la puissance. La difficulté est qu'un incontestable finalisme est impliqué par le nouveau modèle. Et de fait, le paragraphe 16 de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* parle d'un « instinct guérisseur de la vie » (*Heilkünstler-Instinkt des Lebens*) (Nietzsche 1971, GM, III, § 16), qui opérerait « par le truchement du prêtre ascétique » (Nietzsche 1971, GM, III, § 16).

C'est en tout cas toute une nouvelle série de problèmes théoriques qui se pose. Si une maladie, si la « volonté de néant » est une réponse, alors elle répond à une « atteinte primitive », purement factuelle, dont il reste à cerner les contours. Cette interrogation est effectivement nietzschéenne, et les solutions fournies dans *La généalogie de la morale* sont diverses : historique et politique dans la deuxième dissertation – l'invention de l'État a contraint l'instinct de cruauté à se retourner contre lui-même (Nietzsche 1971, GM, II, § 22) –, physiologique dans la troisième dissertation – une « inhibition et une fatigue physiologiques partielles » (Nietzsche 1971,

GM, III, § 13), trouvant elles-mêmes leur raison dans la nature singulière de l'homme, qui est « l'animal malade » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13), parce qu'il a plus « osé, innové » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13) que tous les autres, lui l'être « éternellement à venir » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13). L'essentiel est le caractère de fait, de donné, de cette atteinte.

Dans ce modèle ensuite où rien n'excède la volonté de puissance, la maladie elle-même est un moyen de reconquérir la puissance. C'est donc le type de moyens choisis qui permet de discerner les types de vie ou les types d'hommes. Or, ce problème se distribue lui-même suivant deux axes de coordonnées. La première distinction s'établit entre les moyens directs – ceux des « plus forts » – et les moyens détournés – ceux des « plus faibles ». Tel est le sens du thème de la « ruse », dans *La généalogie de la morale* : « l'idéal ascétique est une ruse de la conservation de la vie » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13). Mais la seconde distinction semble relever davantage d'une hésitation de l'auteur. Dans certains textes, on reconnaît les plus faibles au fait qu'ils choisissent, indifféremment, « n'importe quel moyen » pour parvenir à la puissance, au sens très précis où, à la différence des aristocrates qui toujours sélectionnent, ils deviennent indifférents aux moyens qu'ils emploient pour conquérir celle-ci : ainsi, il y a une « volonté des malades de représenter *n'importe* [souligné par Nietzsche] quelle forme de supériorité » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14). C'est ce qui est parfois exprimé avec humour dans le vocabulaire malebranchiste : « Les objets [du] besoin de vengeance [...] sont des causes occasionnelles : celui qui souffre trouve partout des occasions d'assouvir sa petite vengeance » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 34). Dans d'autres passages, est choisi au contraire le « dernier » ou, ce qui du reste est légèrement différent, le « seul » moyen qui s'offre, les raisons pour lesquelles il est le seul ou le dernier à se tenir disponible pouvant, à leur tour, être de plusieurs ordres : historique (Nietzsche 1974, AC, § 27), physiologique (Nietzsche 1974, AC, § 27)... Ce choix désespéré, ce « faute de mieux » suprême, implique que l'affaiblissement se définit avant tout comme une restriction de la latitude de vie, qui est telle que l'individu se trouve pour ainsi dire acculé au choix de tel ou tel moyen, par

voie de nécessité. C'est la solution la plus communément retenue par Nietzsche : ainsi, est-il dit à propos de Socrate, « On ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens » (Nietzsche 1974, CI, « Le problème de Socrate », § 6) ; *Ecce homo*, reformulant la conclusion de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*, affirme que l'idéal ascétique a triomphé « *non pas*, comme on le croit communément, parce que derrière le prêtre, Dieu s'active en personne, mais *faute de mieux* [en français dans le texte], parce que c'était le seul idéal jusqu'à présent, parce qu'il n'avait pas de concurrent... » (Nietzsche 1974, EH, « La généalogie de la morale »). Et de fait, c'est également à cette solution que finit par s'arrêter *La généalogie de la morale* :

Le non-sens de la souffrance, et *non* la souffrance, est la malédiction qui a pesé jusqu'à présent sur l'humanité, – et *l'idéal ascétique lui donnait un sens* ! Ce fut jusqu'à présent son seul sens ; un sens quelconque vaut mieux que pas de sens du tout ; jusqu'à présent l'idéal ascétique a été le « *faute de mieux* » par excellence¹⁶ (Nietzsche 1971, GM, III, § 28).

Certains textes caractérisent même les plus faibles par le fait qu'ils choisissent « le pire moyen », ce qui d'ailleurs n'est pas logiquement incompatible avec ceux qui parlent de « n'importe quel moyen » – « n'importe quel moyen, même les pires » – ou du « dernier moyen » – qui peut se trouver précisément être le pire –, l'évaluation étant bien entendu ici le fait de Nietzsche : par le remède que voulait être l'idéal ascétique, les malades furent en réalité rendus « *plus malades* » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21). Cette médication fut ce qu'il y eut de plus « destructeur » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21) sur « la *santé* et la robustesse des races » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21), elle fut « *la véritable catastrophe* de l'histoire de la santé de l'homme européen » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21). On remarque même que le choix du « pire moyen » peut être rattaché à une authentique « volonté d'en finir ».

Il convient à présent de donner à cette « réplique », à cette « réponse » qu'est la maladie ou la « volonté de néant », son vrai nom nietzschéen, qui est « réaction ». Et ainsi se laisse saisir le lien solide entre, d'une part, les forces « actives » et « réactives », dont l'opposition traverse la première dissertation

de *La généalogie de la morale*, et, d'autre part, la signification des idéaux ascétiques, qui fait l'objet de la troisième. On se souvient des caractérisations suivantes : la morale du ressentiment

A toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d'un monde hostile et extérieur (*einer Gegen- und Aussenwelt*), elle a physiologiquement parlant besoin d'excitations extérieures pour agir – son action est foncièrement une réaction. L'évaluation de type aristocratique procède tout à l'inverse : elle agit et croît spontanément, elle ne recherche son antithèse que pour se dire oui à elle-même avec plus de joie et de reconnaissance encore (Nietzsche 1971, GM, I, § 10).

La première question est de savoir si la réaction doit être identifiée à la conservation – et un sens politique peut être donné, parmi d'autres, à ces deux termes. Il semble parfois que ce soit le cas : c'est ainsi que la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale* définit l'adaptation comme une « activité secondaire, une simple réactivité » (Nietzsche 1971, GM, II, § 12) ; on peut considérer dans la même veine que l'être réactif est celui qui ne peut plus viser qu'à se conserver. Il est clair à présent que la réaction, au contraire, doit être nettement distinguée de la conservation : si la « réaction » suppose un abaissement premier de la force (du fait d'une « atteinte factuelle » ou « primitive »), alors elle tente de ramener, métaphoriquement parlant, la force au même niveau, la question se posant de savoir si, par là même, elle ne peut pas la conduire à un niveau encore supérieur – et c'est le problème de la « stimulation » qui ressurgit alors – ; la « conservation » en revanche vise à maintenir la force au même niveau, ou, pour le dire en termes de « modèles théoriques », elle définit une vie qui a cessé d'être volonté de vie, qui coïncide à présent avec ce qu'elle est – telle est, du moins, une des deux interprétations qui en fut proposée précédemment. Et du coup, la question de la « stimulation » ne se pose plus ici.

Mais la force réactive, lorsqu'elle retrouve son niveau antérieur, se convertit-elle pour autant en force active ? Se convertit-elle en force active lorsque, éventuellement, elle dépasse son niveau antérieur, ce qui est sans doute une autre question ? Peut-être pourrait-on même aller jusqu'à dire que la force réactive vise précisément à se convertir à nouveau en

force active. Si l'on distingue, comme semble le faire le Nietzsche de *La généalogie de la morale*, entre deux natures de force, alors ces questions se posent nécessairement. Elles constituent à elles toutes le problème de ce que nous proposerions d'appeler l'« étrange alchimie » par laquelle des forces réactives se convertiraient en forces actives. La difficulté consiste en ce que Nietzsche paraît concevoir cette conversion tantôt comme possible, tantôt comme impossible. Ainsi, en prescrivant l'amour du prochain contre la dépression physiologique, le prêtre ascétique fournit « un excitant de l'instinct le plus fort et le plus affirmatif de la vie, même si ce n'est qu'à une dose minime, – *la volonté de puissance* » (Nietzsche 1971, GM, III, § 18). Et à cette première restriction concernant la « dose » de la force active, Nietzsche en ajoute une seconde, puisqu'il dit lui-même que c'est « comme par magie » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13) que l'homme peut, par l'idéal ascétique, transformer le « non qu'il dit à la vie » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13) en « une profusion de oui plus délicats » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13). De sorte qu'en fin de compte, reconnaît Nietzsche, « Il va de soi qu'avec une médication de ce genre, une médication purement affective, il ne peut aucunement s'agir d'une véritable *guérison* au sens physiologique » (Nietzsche 1971, GM, III, § 16).

Parmi les réactions caractéristiques que l'investigation nietzschéenne peut pointer, se trouve ce que le psychologue Adler, lequel définit la maladie comme réaction et se réclame explicitement de Nietzsche, appellera « compensation » (Adler 1992, 305). Nietzsche découvre le mécanisme de la réaction compensatoire dans *La naissance de la tragédie*, à propos de l'enfantement de la tragédie grecque par la rencontre de l'apollinien et du dionysiaque : les Grecs paraissent des optimistes – c'est leur « apollinisme », leur fascination pour la « belle totalité », fascination qui est cause qu'un Goethe ou un Winckelmann ont erré à leur sujet –, alors qu'ils sont des pessimistes – c'est leur « dionysisme » –, et précisément parce qu'ils sont des pessimistes. Selon la structure de la compensation, qui donne lieu, on s'en doute, à de puissants retournements argumentatifs, un être paraît, et s'efforce de paraître, précisément l'opposé ou l'envers de ce qu'il est.

Typiquement donc, ce qui semble se suffire à soi-même et réclamer une explication comme tel, trahit en réalité un conflit non résolu entre un état de fait pénible (le pessimisme des Grecs) et la tentative vigoureuse pour y mettre fin (leur apollinisme, qui vise à recouvrir d'un voile tranquillisateur l'abîme du réel). Une imperceptible rigidité dans la mise à exécution, un imperceptible excès par rapport au but, révèlent toutefois la compensation pour ce qu'elle est, et c'est pourquoi bien souvent, c'est au talent du moraliste que Nietzsche recourt pour la mettre au jour. Dans les *Opinions et sentences mêlées*, ainsi, celui qui sent la faiblesse de sa conviction devient violent dans sa conviction même (Nietzsche 1988, HTH II, OSM, § 95). Dans *Par-delà bien et mal*, « Les hommes habités d'une profonde tristesse se trahissent quand ils sont heureux : ils se jettent sur le bonheur comme s'ils voulaient l'écraser et l'étouffer de jalousie » (Nietzsche 1971, PBM, § 279). La structure de la réaction compensatoire se retrouve dans une « conclusion » qu'énonce *La généalogie de la morale* : « Plus une croyance s'affirme avec force, et plus fragiles doivent être les bases sur lesquelles elle repose, plus invraisemblable ce qui est cru en elle » (Nietzsche 1971, GM, III, § 24), et surtout dans une notation humoristique et polémique qui, quelques paragraphes auparavant, portait contre Wagner : « si d'infortunés cochons sont amenés à adorer la chasteté – et il y en a ! – ils ne verront et n'adoreront en elle que leur contraire, le contraire d'un infortuné cochon – on peut se figurer avec quel grognement tragique et quelle ardeur ! » (Nietzsche 1971, GM, III, § 2). Lorsque le débauché devient ascète, il se livre à des débauches d'ascétisme.

Nietzsche dispose donc de deux modèles pour rendre compte des paradoxes de la force autrement que par une pure théorie quantitative de la puissance ou par une pure constatation de fait : le premier comprenant l'affrontement de deux forces comme une opposition entre mouvements tout aussi positifs l'un que l'autre, mais de sens contraire, le second faisant de l'une une réaction à l'autre.

Il n'est pas sûr que la question de savoir si Nietzsche « choisit » entre ces deux modèles soit pertinente. En aucun

texte, l'auteur ne semble thématiser leur incompatibilité, et ils sont mis en œuvre parfois dans les mêmes livres. La meilleure preuve, sans doute, du fait que Nietzsche ne « choisit » pas entre les deux, c'est que chacun des deux, en plus de fournir des avantages considérables dans l'explication de tel ou tel phénomène de puissance particulier, comporte également d'incontestables inconvénients du point de vue de la tentative philosophique nietzschéenne dans son ensemble. Un phénomène semble particulièrement préoccuper Nietzsche dans les derniers mois de son activité philosophique, c'est le fait qu'on peut aller à l'encontre de ses instincts, ou plus exactement, que l'instinct peut aller à l'encontre des besoins, qu'il peut se décoller du besoin : or, comment ce phénomène est-il possible, si on ne postule pas, avec *Le cas Wagner*, avec *Ecce homo*, avec tous les textes de 1888, que les instincts eux-mêmes peuvent être malades, qu'une « volonté d'en finir » – dont l'élucidation théorique est différée – peut se former dans l'organisme ? Mais ce modèle est foncièrement dualiste, et même manichéen (à l'instar du premier zoroastrisme, que Zarathoustra est revenu précisément abolir) : il est sans doute assez pertinent d'envisager des agressions du corps contre lui-même, mais par contraste, la santé ne peut plus être conçue que comme pure innocence immaculée, conception naïve que Nietzsche ne saurait admettre. De la même façon, refuser au prêtre ascétique une véritable « volonté de néant », lui assigner au contraire une authentique aspiration à la puissance, est sans doute la façon la plus efficace de mettre en échec, d'emblée, sa stratégie de persuasion. Le raisonnement que Nietzsche tient alors est toutefois empreint, comme il a été vu, d'un inéluctable finalisme – lequel est en même temps un optimisme –, qui de fait convient assez bien avec des phénomènes culturels tels que l'« idéal ascétique », mais se laisse difficilement transporter aux problèmes plus strictement médicaux ou biologiques envisagés aussi par Nietzsche.

En revanche, si ces modèles ne sont pas thématisés comme tels par Nietzsche, ils peuvent indiquer deux directions divergentes au théoricien contemporain pour étudier les objets que Nietzsche a proposés à son investigation, et éventuellement d'autres qui se rattachent à eux par un lien de proximité,

d'analogie ou d'engendrement, en particulier, autour des notions de santé et de maladie, dans les champs de la biologie ou de la médecine.

NOTES

¹ Pour Nietzsche, nous nous appuyons sur l'édition Gallimard, mais nous corrigeons la traduction, en l'indiquant explicitement, dès que celle-ci nous paraît erronée.

² Traduction modifié, « décadent » en français dans le texte.

³ Traduction modifié.

⁴ On songe également à Bataille, et à la « notion de dépense » comme création, par opposition à la simple production comme mise à disposition de biens consommables (Bataille 1967, 23-45).

⁵ « Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé. » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 26)

⁶ Traduction modifié.

⁷ Traduction modifié, « décadent » en français dans le texte.

⁸ « Décadence » en français dans le texte.

⁹ « Une machine nerveuse hyperexcitée et fin de race » (Nietzsche 1974, CW, § 5). Voir ce que Nietzsche appelle le « fatalisme russe » dans *Ecce homo* (« ce fatalisme sans révolte qui fait qu'un soldat russe, quand la campagne lui semble trop dure, finit par se coucher dans la neige ») (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 6) : il est la démarche de celui qui sait que sa réaction elle-même serait morbide et aggraverait le mal, et qui demeure suffisamment sain pour *s'interdire* en conséquence la réaction.

¹⁰ Traduction modifié.

¹¹ Traduction modifié.

¹² « Décadence » en français dans le texte.

¹³ « *Increscunt animi, virescit vulnere virtus* » – vers de Furius Antias cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVIII, 11, 4 (Nietzsche 1974, CI, « Avant-propos » ; Nietzsche 1988, HTH II, OSM, § 46).

¹⁴ « La connaissance tragique m'était apparue comme le *luxe* proprement dit de notre culture, comme la sorte de gaspillage la plus précieuse, la plus noble, la plus risquée, de cette culture, mais aussi en vertu de sa surabondance, comme son luxe *légitime* » (Nietzsche 1982, GS, § 370).

¹⁵ Traduction modifié.

¹⁶ « "Faute de mieux" par excellence » en français dans le texte.

RÉFÉRENCES

ADLER, Alfred. 1992. *Le tempérament nerveux. Essai d'une psychologie individuelle et application à la psychothérapie*

(1911). Traduit par Gaston Roussel. Paris : Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot ».

AULU-GELLE. 2002. *Nuits attiques*, 4 tomes, 2^e tirage. Paris : Les Belles Lettres, « Collection des universités de France ».

BATAILLE, Georges. 1967. « La notion de dépense » (1933). In *La part maudite*, Paris, Minuit, coll. « Critique ».

BERGSON, Henri. 2009. « La conscience et la vie » (1911). In *L'énergie spirituelle* (1919). Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

BERGSON, Henri. 2007. *L'évolution créatrice* (1907). Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

CANGUILHEM, Georges. 1996. *Le normal et le pathologique* (1943), 6^e éd. Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

GOLDSTEIN, Kurt. 1983. *La structure de l'organisme* (1934). Traduit par E. Burckhardt et Jean Kuntz, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

NIETZSCHE, Friedrich. 1977. «La naissance de la tragédie (1872). Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872).» In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, traduit par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. «Considérations inactuelles II et III (1874-1876). Fragments posthumes (début 1874-printemps 1876).» In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. II**, traduit par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. «Humain, trop humain, t. I (1878). Fragments posthumes (1876-1878).» In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. III, traduit par Robert Rovini (1968), édition revue par Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. «Humain, trop humain, t. II : Opinions et sentences mêlées (1879), Le voyageur et son ombre (1880). Fragments posthumes (1878-1879).» In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. III, traduit par Robert Rovini (1968), édition revue par Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1982. «Le gai savoir (1882). Fragments posthumes (été 1881-été 1882).» In trad. *Œuvres philosophiques*

complètes de Nietzsche, t. V, traduit par Pierre Klossowski (1956-1967), édition revue, corrigée et augmentée par Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1973. "Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881-Sommer 1882." In *Kritische Gesamtausgabe*, V². Berlin: Walter de Gruyter.

NIETZSCHE, Friedrich. 1985. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

NIETZSCHE, Friedrich. 1971. "Par-delà bien et mal (1886). La généalogie de la morale (1887)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. VII, traduit par Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1974. "Le cas Wagner (1888). Crépuscule des idoles (1888). L'Antéchrist (1888). Ecce homo (1888). Nietzsche contre Wagner (1888)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. VIII, traduit par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

SCHOPENHAUER, Arthur. 2009. *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819-1859), 2 tomes. Traduit par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Arnaud François est maître de conférences à l'Université Toulouse II-Le Mirail. Il est l'auteur de *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité* (PUF, 2008). Il est également secrétaire de la Société des amis de Bergson, membre du comité de pilotage du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie et membre du comité de direction du réseau OFFRES.

Address:

Arnaud FRANÇOIS
Département de philosophie
Université Toulouse II-Le Mirail
5, allées Antonio Machado
31058 Toulouse Cedex 9, France
Email: arnaudfrancois@aol.com