

PAR-DELÀ NIETZSCHE

Victor Kocay (Antigonish, Nova Scotia)

BEYOND NIETZSCHE

Abstract

This article presents Nietzsche's notion of the Übermensch (le surhomme in French) as a development of romanticism conceived of as a quest to reveal the sentiment that defines or characterizes each individual as an individual. This approach reveals the affinities between Nietzsche and Schopenhauer, notably with respect to Schopenhauer's notion of Will that Nietzsche transforms into that of the Will to power, thereby underscoring what can be considered as Nietzsche's individualism. We argue that as a romantic notion, the notion of Übermensch fashions an ideal of what life could be but overlooks the importance of otherness and the role that otherness plays in defining the individual. Going beyond Nietzsche implies that the Übermensch, as a logical construct neglects the desire to please that constitutes an important part of an individual's relation with otherness.

Keywords: Nietzsche, Schopenhauer, will to power, Übermensch, overman, romanticism

Il serait tentant de commencer un article sur Nietzsche par mettre en valeur la psychologie de l'homme qu'était Nietzsche. Nietzsche lui-même nous y invite en quelque sorte car c'est ainsi que lui comprend les philosophes, c'est-à-dire sur le plan psychologique, où à chaque homme correspond une philosophie. Toute grande philosophie, dit Nietzsche, a été la "confession de son auteur" (Nietzsche 1971, 17). Dans cette perspective, on soulignerait les nombreux jeux de mots que l'on trouve dans les écrits de Nietzsche et on mettrait en valeur l'emploi fréquent dans ses œuvres de la métaphore et de l'analogie. On pourrait noter également le caractère fictionnel de certains des aphorismes qui traitent de l'homme, ou pour parler comme Nietzsche, qui mettent en valeur la profondeur de l'homme, tellement les jeux de mots et les aphorismes de Nietzsche semblent révéler la vie cachée de leur auteur, notamment dans les derniers chapitres de *Par-delà bien et mal* mais dans d'autres textes aussi. Suivre une telle voie cependant, c'est aboutir à une impasse, impasse qui a pour nom Nietzsche en effet car la psychologie de l'homme qui s'appuie sur le dire de l'homme s'arrête à l'image de l'homme que l'on se donne, les mots et les jeux

de mots révélant l'homme autant qu'ils le cachent. Notre ambition est plutôt de descendre plus bas afin de révéler la pensée de l'homme dans son inspiration fondamentale, ou originelle, à la manière de Nietzsche, et de jeter de la lumière sur la profondeur du monde physique qui informe ou qui crée le caractère de l'homme et qui donne un élan à l'expression de son être. Mais ainsi dit, notre propos est sans doute énigmatique, même pour ceux et celles qui connaissent la pensée de Nietzsche. Il faudrait donc que nous l'éclaircissons. C'est notre objectif ici.

Nous commençons par poser deux questions, à savoir pourquoi Nietzsche propose-t-il la notion de surhomme comme le but du développement de l'être humain ? Et comment le fait-il ? C'est en réfléchissant à ces deux questions que nous avons été amené à voir dans la philosophie de Nietzsche le développement logique de la pensée romantique qui aboutit inéluctablement à voir dans l'être humain un créateur de valeurs, et le créateur de lui-même en quelque sorte, sur le plan des valeurs. C'est-à-dire que c'est en cherchant à se comprendre soi-même comme un être dans le monde, comme un être faisant partie du monde, que l'individu confond à un certain point ce qu'il est et ce qu'il entend être lui-même, car chez l'homme on ne peut séparer l'être de la pensée de l'être. C'est ainsi que les concepts d'être et de valeur se chevauchent chez Nietzsche.

Or, sous cet angle, la logique de Nietzsche nous a toujours semblé infaillible. C'est que Nietzsche cherche constamment, et dans toutes ses analyses, à débarrasser le concept de tout préjugé qui pourrait s'y cacher ou bien à l'insu, ou bien au su des auteurs, et à fonder le concept comme dégagé de toute notion préconçue. En un sens cela constitue un aspect de la pensée du XIX^e siècle. C'est ainsi toutefois que la conception nietzschéenne de l'être humain se fonde sur le réel, sur le corps et sur les besoins du corps, et c'est ainsi que chez Nietzsche les conceptions préconçues ou religieuses de l'homme sont écartées. Cela fait la force de sa philosophie. Et pourtant, la force de la philosophie de Nietzsche est aussi sa faiblesse en quelque sorte parce que la réduction de l'être humain au monde physique qui le constitue, et que la philosophie de Nietzsche préconise, à savoir la réduction de l'être à un être particulier composé d'une force physique rudimentaire fait abstraction justement de cet aspect capital et même paradoxal de l'individu qu'on peut appeler simplement l'autre. Pour défendre cette thèse nous revenons sur la notion de volonté de puissance, sur son inspiration dans la philosophie de Schopenhauer, et enfin nous proposons notre interprétation de l'idée nietzschéenne de surhomme.

La volonté de puissance

Le concept fondamental de la pensée de Nietzsche est ce que Nietzsche lui-même a nommé la volonté de puissance. Comme E. Fink l'a souligné, voilà plus de soixante ans déjà, Nietzsche a introduit la notion de volonté de puissance dans la troisième partie de son *Zarathoustra* (Fink 1965, 75) où elle signifie à peu de chose près l'homme créateur qui cherche toujours à se dépasser. Selon Fink le terme "volonté de puissance" désigne notamment la vie de la terre, chaque étant dont le monde est constitué relevant de la volonté de puissance. Dans cette perspective la volonté de puissance est une forme qui exprime la force de la terre, car tout ce que la terre produit est volonté de puissance. La volonté de puissance rend donc l'étant pensable car ce n'est que sous une forme quelconque que l'esprit peut penser le monde. Toujours selon Fink, cependant, la conception nietzschéenne de volonté de puissance pose le problème du temps parce que d'après lui un être fini ne peut pas se dépasser sans cesse. C'est la raison pour laquelle, à son sens, Nietzsche aurait proposé également la notion d'éternel retour, comme quoi le retour en arrière marquerait la limite de la volonté de puissance orientée, elle, toujours vers l'avenir (Fink 1965, 101-103).

La présentation de Fink fait valoir que la volonté de puissance ne désigne pas la volonté en tant que telle, du moins dans le sens habituel du mot, mais renvoie plutôt aux productions diverses de la terre elle-même, comme si toute chose qui s'amenait vers l'existence devait représenter la force de la terre qui s'exprime en elle. Sinon, l'étant lui-même serait inconcevable. On pourrait dire cela, d'après nous, à la manière d'André Gide – auteur qui trouve souvent son inspiration dans Nietzsche – que "ce qui ne saurait être n'est pas" (Gide, 1043). Mais cette dernière formulation escamote le fonds philosophique et l'originalité du concept de Nietzsche. Fink pour sa part semble faire une lecture plutôt heideggérienne de la pensée de Nietzsche, et il met en valeur la ressemblance entre la notion nietzschéenne de volonté de puissance et celle de volonté que l'on trouve dans l'œuvre de Schopenhauer, ce qui, à notre sens, est juste.

C'est qu'il faut reconnaître que la notion de volonté de puissance de Nietzsche est empruntée à la notion schopenhauerienne de volonté. Mais comme Nietzsche le dit lui-même, toujours dans *Par-delà bien et mal*, chez Schopenhauer cette notion est simple et représente une force unique, tandis que d'après lui la vo-

lonté est complexe et comprend plusieurs éléments, comme une pluralité de sentiments, une pensée, et une passion de commander (Nietzsche 1971, 32). Patrick Wotling souligne pour sa part cette pluralité de la volonté de puissance selon Nietzsche. Il y ajoute que la pluralité des sentiments doit être pour quelqu'un, ce qui veut dire qu'en plus d'être multiple le sentiment doit être interprété par quelqu'un qui doit forcément le ressentir comme un sentiment de plaisir ou de déplaisir. Sous cet angle, les sentiments ressentis par le sujet doivent avoir leur contrepartie dans le monde réel, monde qui serait alors la source et l'origine de ces sentiments.

Ainsi peut-on parler de pulsions, pulsions dont le sujet serait ou bien conscient ou bien inconscient, mais qui représenteraient en fin de compte les rapports minima établis entre le sujet et le monde réel dans lequel il est pour ainsi dire jeté. Ces pulsions, ou ces sentiments, sont par la suite ordonnées ou coordonnées par le corps et par l'esprit de façon à permettre que le sujet existe en tant que tel. Dans la hiérarchie de l'être, à savoir dans la hiérarchie du sujet ainsi établie se laisse opérer alors, et comme après coup, une organisation première qui se traduit par la présence du sujet. Et puisque cette hiérarchie des éléments ou des pulsions de l'être aboutit à la création du sujet, c'est cette hiérarchie, voire cette réunion en un ensemble harmonieux d'éléments divers qui se laisse saisir comme le fondement de l'individu. Et si nous disons que cet ensemble est "harmonieux", c'est parce qu'il est fondé sur le plaisir.

Qui plus est, le fait d'exister à part comme une entité individuelle dont les éléments sont coordonnés et qui existe pour cette raison et de cette manière donne au sujet un sentiment de puissance qui découle du fait que le sujet se prend pour la raison d'être des éléments divers qui se trouvent subordonnés dans son être, à savoir en lui-même. Comme Wotling le rappelle, la volonté n'est pas première ; l'élément de départ est le plaisir (Wotling 2008, 389), à savoir le sentiment de puissance qui découle de la mise ensemble des pulsions diverses. Ce sont donc les pulsions et le sentiment qu'elles provoquent qui sont à l'origine du sujet en tant que tel, ce qui veut dire que le sujet se laisse définir au minimum par un sentiment.

Or, la notion de pulsion représente donc un échange entre le monde réel et le sujet sur le plan le plus simple ou le plus rudimentaire que soit. Cette notion, que Giorgio Colli appelle la "thèse métaphysique de Nietzsche" (Colli 1987, 171), semble s'inspirer de la biologie moléculaire de l'époque, comme certains critiques le disent, mais elle est sans doute aussi une réflexion de la pensée réductrice et analytique à la mode disons au XIX^e siècle. Dans cette perspective, en un premier

temps, Nietzsche réduit la conscience de soi à un processus matériel et chimique. Cela veut dire que chez lui le partage entre le corps et l'esprit n'est pas radical, étant donné que le corps comme récepteur des sensations physiques comprend déjà un niveau rudimentaire d'interprétation sous forme des pulsions qui sont organisées en un ensemble avant que le sujet en soit conscient, ou du moins à l'insu du sujet au préalable, bien que celui-ci finisse néanmoins par se rendre compte de lui-même sous forme d'une conscience individuelle. Comme Wotling le dit, la réalité n'est pas une force mais des forces perçues. C'est-à-dire que le monde réel est déjà et toujours sujet à des interprétations quelconques de la part des êtres existants.

Cela veut dire en plus, d'après nous, et en un deuxième temps, que chaque être qui existe dans le monde doit exister d'une certaine manière, et que cette manière d'exister caractérise son être particulier. L'existant n'existe pas en tant que tel, mais sous une forme particulière. Le mot "existant" est en fait un terme vide, un concept qui désigne les êtres d'un ensemble d'êtres particuliers, ceux dont le monde est constitué, mais sans en désigner aucun véritablement. Et pourtant, pour exister, chaque être existant au monde doit exister d'une certaine manière. On revient ainsi, en un sens, à la notion de volonté d'après Schopenhauer, auteur chez qui la volonté est justement une force particularisante.

Or, plusieurs critiques avancent que la notion nietzschéenne de volonté de puissance s'oppose à la notion de volonté chez Schopenhauer. Comme Barbara Stiegler le dit, par exemple, la chair selon Schopenhauer est passivement occupée à s'éprouver elle-même tandis que chez Nietzsche la chair est activement occupée à poser son identité sous forme de ce que Stiegler appelle un originaire "rendre-identique", terme qui désigne selon elle l'assimilation de la matière en un être unique (Stiegler 2005, 206). Sous cet angle, c'est encore une fois la pulsion, pulsion qui est à la fois une force réelle et une interprétation, qui caractérise la notion nietzschéenne de volonté de puissance. La volonté de puissance exige en plus la mémoire, d'après Stiegler, car pour se créer comme un individu à part, il faudrait que le sujet ait conscience des états successifs qui sont constitutifs de son être. À ce stade, à savoir lorsque le sujet a conscience de son existence, il peut se concevoir comme agissant dans le monde, c'est-à-dire comme souffrant le manque et comme cherchant à se réaliser comme sujet. Stiegler fait référence à Heidegger dans ce sens, auteur pour qui, selon elle, la volonté chez Nietzsche égale la puissance, mais elle préfère interpréter la notion de volonté de puissance comme voulant dire que la volonté donne de la puissance (ibid., 232).

Les auteurs auxquels nous venons de faire référence s'évertuent à comprendre à leur façon la manière dont la matière physique du monde s'organise en des êtres individuels et à souligner notamment la façon dont cette matière constitue un sujet conscient de lui-même, capable de raisonner. En cela, ils suivent l'intuition de Nietzsche qui, influencé peut-être par les progrès de la biologie moléculaire à l'époque, cherche à réduire le contact du sujet avec son monde à son aspect le plus simple, le plus élémentaire possible. Comme nous l'avons dit, c'est une forme d'analyse prévalente au dix-neuvième siècle finissant. Peut-être représente-t-elle l'héritage de Descartes ou peut-être est-elle un aspect de la pensée en général, et de la pensée positiviste en particulier. C'est-à-dire que pour classer les êtres qui existent, il faut pouvoir constater les différences qui les séparent les uns des autres. Ce sont ces différences qui sont représentées par les noms qu'on utilise pour désigner les choses. L'analyse qui veut aller jusqu'au bout de son inspiration opérerait autant de divisions que possibles entre les entités analysées pour atteindre enfin les entités les plus petites concevables de la constitution d'un ensemble. En cherchant à rendre compte de la pensée de Nietzsche, ces auteurs réduisent à leur tour l'individu à une certaine quantité de pulsions dont l'individu serait inconscient et qui seraient néanmoins constitutives de son être et de sa pensée. Il faut ajouter qu'en faisant ainsi ils suivent de près la démarche et la méthode de Nietzsche. C'est une croyance en l'analyse qu'ils expriment ainsi, mais il n'est peut-être pas nécessaire de pousser l'analyse aussi loin que possible, à savoir dans le partage des éléments inconnaissables afin de comprendre la structure philosophique de l'homme parce que la compréhension de l'homme opère enfin sur le plan des valeurs autant que sur celui de la matière.

Quoi qu'il en soit, Nietzsche s'évertue pour sa part à fonder l'éveil du sujet sur des processus physiques et physiologiques. Chez lui, le sujet en tant que tel, à savoir ayant connaissance de son être, est le résultat des pulsions constituées d'une interprétation de la matière par un organisme vivant. Mais l'idée n'est pas d'expliquer la création de l'homme ou la présence de l'homme dans le monde. Nietzsche reste en deçà de la cause première. L'idée pour Nietzsche est plutôt de montrer que le corps prime face à l'esprit, celui-ci se fondant pour ainsi dire sur la présence physique du corps dans le monde et par rapport à d'autres entités. La volonté qui coïncide traditionnellement avec l'identité du sujet est, pour Nietzsche, fondée sur les fonctionnements du corps qui réagit à des sensations physiques en laissant dominer certaines sensations qui font plaisir et en supprimant d'autres, celles qui lui sont néfastes par exemple ou qui ne font pas plaisir. La volonté est complexe d'après

Nietzsche, alors, mais donne au sujet qui agit selon sa volonté, ou plutôt selon la volonté qui opère en lui, un sentiment de plaisir, sentiment que Nietzsche appelle "puissance". La présence physique de l'être dans le monde se transforme en quelque sorte chez Nietzsche en un sentiment, en un sentiment de puissance, en un plaisir qui découle de l'unification en un être harmonieux constitué de plusieurs éléments divers réunis de façon plutôt arbitraire. Nous insistons toujours sur le mot "harmonieux" parce que c'est l'idée de la formule de Nietzsche d'après nous. Il s'agit d'un ensemble qui est sans raison apparente dans la perspective du sujet mais qui se laisse saisir comme un sentiment d'unité.

C'est pour cette raison que Nietzsche peut dire que "l'effet c'est moi" (Nietzsche 2071, 34). Le sujet se reconnaît comme un être séparé des autres et agissant selon sa propre volonté grâce au sentiment de puissance qui accompagne ses gestes et agissements. Le sujet croit ainsi exercer sa volonté, mais à vrai dire il ne fait que faire valoir son existence sous la forme particulière de celle-ci parce que c'est la forme de son existence. C'est-à-dire que c'est l'harmonie de son être en tant que tel qui décide de la valeur des pulsions originelles. Certaines pulsions sont constitutives de son être ou de son plaisir, d'autres établissent plutôt son déplaisir ou sont nuisibles à son être et sont écartées pour cette raison. Nous soulignons ainsi l'ironie de l'expression de Nietzsche. Le mot "l'effet c'est moi" est évidemment une parodie du mot de Louis XIV, "l'état c'est moi", mais au lieu de mettre en valeur la volonté du roi, comme le fait l'expression de Louis XIV, le mot de Nietzsche souligne la constitution de l'être à partir des pulsions du corps. Le moi est plutôt passif en ce sens : il est construit par la volonté dans le sens que la volonté du sujet coïncide avec des pulsions qui se produisent à l'insu même de l'individu. Pour comprendre l'effet comme un principe actif, il faudrait que l'individu fasse sienne la volonté qui le constitue. Il faudrait qu'il dise "oui" en quelque sorte à ce qu'il est, à savoir à ce qu'il est malgré lui.

Jusqu'à la logique de Nietzsche nous semble juste, peu importent les nuances que l'on pourrait faire entrer dans son raisonnement. C'est-à-dire que l'on pourrait ajouter un élément ou plusieurs même aux facteurs constitutifs de la volonté. Ou bien, on pourrait parler d'une vibration et non d'une pulsion, mais cela ne change rien. En un sens ce genre de raisonnement répète le dilemme de Kant qui a multiplié, pourrait-on dire, les étapes de la pensée qui interviennent entre le réel et la faculté de l'esprit dans un effort pour schématiser le point où le réel se transforme en pensée. L'essentiel, à notre sens, c'est que le sujet se reconnaît comme tel grâce

au sentiment qui jaillit notamment du contact de la matière et de la force de la vie qu'est le sujet. C'est ce sentiment qui distingue alors le sujet comme un individu séparé des autres. Sous cette forme, la pensée de Nietzsche est on ne peut plus romantique, étant donné que pour le romantisme l'individu est surtout un sentiment qui partage le monde en un extérieur réel d'une part, et d'autre part en un intérieur en quête d'expression.

La chose en soi et la volonté

Or, il nous semble que les interprètes de Nietzsche, pour la plupart, passent trop vite sur la pensée de Schopenhauer et de Kant dans leurs efforts pour expliquer la notion nietzschéenne de volonté de puissance. D'après nous, la volonté telle que Schopenhauer la présente, reste très proche de ce que Nietzsche appelle la volonté de puissance, les objections de Nietzsche lui-même nonobstant. On sait d'ailleurs que la notion de volonté schopenhauerienne n'a été rendue possible que grâce à la philosophie de Kant. C'est Schopenhauer lui-même qui le dit dans sa *Critique de la philosophie kantienne*. Schopenhauer : "les vérités importantes, que nous devons à Kant et qui ont anéanti les systèmes antérieurs de métaphysique, m'ont fourni pour mon propre système les données et les matériaux" (Schopenhauer 1966, 536). La notion schopenhauerienne de volonté reprend en effet la notion kantienne de chose en soi, mais au lieu de n'y voir que la limite de la pensée, Schopenhauer en fait une force agissante dans le monde.

En fait, la distinction que Kant a effectuée entre la chose en soi et le phénomène a transformé la philosophie. Il s'agit de ce que Kant lui-même a appelé une révolution sur le plan des idées, ou de sa célèbre révolution copernicienne. Qui plus est, comme Schopenhauer le dit, la pensée critique de Kant a mis fin à la pensée scolastique, entre autres (528). C'est-à-dire que depuis Kant, l'homme n'a plus le privilège de comprendre les objets divers du monde comme des objets en soi simplement parce qu'il leur donne un nom et leur attribue ainsi une fonction et une raison d'être. Les objets divers du monde restent d'après Kant en dehors de notre entendement. Nous les comprenons uniquement dans notre perspective à nous, à savoir dans une perspective humaine, d'après la forme de notre esprit et selon nos capacités intellectuelles. Comme quoi, pour Kant, ce qui importait n'était ni la "réalité" ni l'"idéalité" de l'objet réel, mais le fonctionnement de l'esprit humain qui appréhende les objets réels selon ses facultés. Kant laissait donc la chose en soi en

dehors de ses réflexions. Ce qui comptait pour lui, c'est la manière dont l'esprit transposait les sensations et les perceptions en des idées et en des concepts, idées et concepts dont l'homme se sert enfin pour se conduire dans la vie pratique. On peut d'ailleurs comprendre les catégories et les schémas que Kant propose comme autant d'efforts pour faire le pont entre le réel et la pensée, effort voué pourtant à l'échec dans des termes kantien¹.

Or, la démarche de Kant, tout à fait rationaliste, a inspiré la pensée de Schopenhauer ainsi que la pensée romantique qui ne pouvait ne pas s'intéresser à cette chose en soi qui dépasse l'esprit et qui nous constitue cependant chacun en son for intérieur. On sait que Nietzsche dénonce à plusieurs reprises la notion de chose en soi, car il s'agit d'après lui d'une espèce de fantôme d'ordre métaphysique. Il semble d'ailleurs que Nietzsche ait raison de penser ainsi, d'une certaine manière de toute façon. Comme Pierre Montebello le dit, la chose en soi kantienne est pour Nietzsche une "monstruosité philosophique" qui a pour effet de dire que le caractère intelligible de l'être est son inintelligibilité (Montebello 2019, 166).

Mais il ne faut peut-être pas faire dire à Kant ce qu'il n'a pas dit. Dans son texte à lui Montebello a tendance, paraît-il, à jouer sur les mots. Ainsi, lorsqu'il aborde la notion nietzschéenne de volonté de puissance, dans le même texte auquel nous venons de faire référence, il commence par noter ce qui est d'après lui une ambiguïté dans la pensée de Nietzsche. Il demande, par exemple, si pour Nietzsche la volonté de puissance est "être" ou "essence de l'être" (ibid., 161). Cette distinction provient à notre sens d'un jeu de mots. C'est que, lorsqu'on pose l'existence d'une chose au moyen d'un mot, on pose également l'essence de la chose : cela fait partie de la langue, étant donné que le mot n'est qu'un symbole qui représente une catégorie de choses. De même, poser l'existence de la chose en soi, c'est par un même coup poser l'essence de la chose en soi qui est distincte de l'existence, mais seulement de façon générale.

Montebello est par ailleurs conscient de son jeu. Comme il le dit un peu plus loin dans le même passage, le "simple fait qu'on puisse nommer la volonté de puissance coïncide avec sa détermination comme *structure interne* plus essentielle que

¹ On peut lire à ce sujet la critique que fait Schopenhauer de la pensée de Kant, critique où Schopenhauer dit rejeter les catégories de Kant (Schopenhauer 1966, 567) à l'exception de celle de cause qui d'après lui est synonyme de matière. C'est que pour Schopenhauer, comme Bernard Bourgeois le rappelle, "l'intuition constitue la source de toute connaissance" (Bourgeois 2021, 44).

l'apparence et finalement comme structure générative de l'apparence" (ibid., 162). D'après cet auteur, la volonté de puissance est donc une entité qui, puisqu'elle est nommée, est aussi essence. De même, l'inintelligibilité de la chose en soi serait en quelque sorte intelligible comme essence parce qu'elle est nommée en tant que telle. Montebello répond ainsi en quelque sorte à sa propre question. Mais le paradoxe n'est qu'apparent. Pour revenir à la notion de chose en soi, il faut y voir d'après nous une notion métaphysique qui représente la limite de la pensée humaine. Il ne sert à rien alors d'y ajouter une existence physique en raison du mot qui le nomme et qui en fait une sorte d'entité. Pour rester sur le plan de la pensée de Kant, il faudrait accepter que l'on ne puisse connaître la raison d'être des objets du monde. C'est un peu le dilemme du kantisme en effet. Cependant, c'est justement ce précepte de la pensée philosophique que Nietzsche pour sa part va tenter d'enfreindre. Mais il convient d'abord de préciser la façon dont Schopenhauer appréhende la notion kantienne de chose en soi.

Or, d'après Schopenhauer, sa philosophie à lui s'inspire dans celle de Kant, mais Schopenhauer pense en même temps qu'il complète la pensée de Kant et va même plus loin que son prédécesseur. Et il le fait en rebaptisant la chose en soi par le nom de volonté. Schopenhauer assume alors ce qu'il appelle l'idéalisme de Kant tel que manifesté dans la première version de la *Critique de la raison pure*, et il insiste sur cette première édition. D'après lui, sous la pression des politiques et des religieux de l'époque, Kant se serait ravisé dans la deuxième version de son ouvrage de façon à minimiser l'aspect idéaliste de son propos. Pour Schopenhauer, cependant, dans la première version de sa *Critique*, Kant a bien opéré la distinction idéaliste entre le monde et la pensée sous forme de la distinction entre la chose en soi et le phénomène. Autrement dit, le monde existe parce que le sujet en a la représentation. La chose en soi reste donc en dehors des capacités de l'esprit, mais il faut rappeler que l'idée pour Kant n'était pas de se pencher sur la chose en soi comme une entité existant dans le monde. Son objectif était plutôt de se pencher sur la façon dont l'esprit appréhende les objets du monde qui opèrent sur nos sens.

Il n'empêche que la chose en soi, en partie parce qu'elle est nommée, n'a pas manqué d'attirer l'attention des philosophes et chercheurs désireux précisément de mieux connaître l'être. Dans cette perspective, à notre sens, la philosophie de Kant a donné un élan au romantisme naissant qui y a trouvé son inspiration et son développement sous forme d'une quête de soi.

Revenons à notre propos. Schopenhauer rejette en un sens le caractère passif de la chose en soi telle que Kant présente cette notion. Il en fait plutôt un principe actif, voire il en fait le principe actif par excellence et il l'appelle volonté. La volonté, d'après Schopenhauer, caractérise l'être en général comme un être physique et réel existant dans le monde. On peut penser à la volonté dans le sens schopenhauerien du terme comme une force qui se déploie dans le monde, comme une force qui prend la forme des existants ou des êtres qui existent dans le monde. La volonté serait également la force de vivre présente en chaque être vivant, comme elle serait la forme que prend un objet quelconque, ou organique ou inorganique. Il s'agit de la vie ou de l'existence qui caractérise chaque être présent dans le monde. Comme force de vie, du moins telle que cette force se manifeste dans les êtres vivants, la volonté représente également le désir de vivre qui préside dans le corps. Elle souffre du manque et se comble de ce qu'il lui faut pour que la vie qu'elle représente se poursuive. C'est ainsi que chez Schopenhauer c'est le corps qui prime : l'esprit n'est que secondaire par rapport au corps. L'esprit a surtout pour fonction de diriger les forces physiques et vivantes présentes dans le corps vers la satisfaction des désirs et des besoins du corps. C'est ainsi également que Schopenhauer effectue le renversement des valeurs traditionnelles qui définissaient l'être humain comme un être rationnel. Pour Schopenhauer, en soulignant l'importance de la volonté comme constitutive de l'être, le caractère rationnel de l'homme devient secondaire. C'est le corps sous forme des désirs et des besoins, à savoir le corps comme volonté qui détermine et qui fixe l'essence de l'être humain.

Chez Schopenhauer, l'être humain se conçoit donc sur le plan des animaux qui agissent en général d'après des motivations. L'être humain se distingue cependant des animaux grâce au fait qu'il peut faire cesser la volonté qui le détermine et qui consume ses efforts. Cela se fait, à l'origine notamment, par le moyen de la beauté. La beauté perçue fait en sorte qu'on s'oublie un instant et qu'on dirige son attention vers l'objet qui a suscité ce sentiment (Schopenhauer 1966, 253). Sous l'effet de la beauté, l'être humain peut ainsi se donner à la contemplation du monde. Dans des moments pareils, l'être humain peut aussi entrevoir les objets du monde comme ils sont, à savoir comme des objets en soi, au lieu de voir toujours dans les objets du monde une façon de satisfaire ses désirs, à savoir à la manière des animaux.

C'est ainsi que pour Schopenhauer l'esprit humain constitue le miroir du monde. Attiré par la beauté du monde, l'homme se laisse aller à la contemplation de

ce même monde. Les artistes et les génies ont le talent, eux, de découvrir, en contemplant le monde, des aspects et des structures des êtres que les gens normaux ne voient pas parce qu'ils sont consumés incessamment par leurs désirs, c'est-à-dire par leur égoïsme. C'est l'art qui permet alors à l'homme de se lever au-dessus de sa condition, ou disons plutôt, parce que c'est plus réaliste, qu'en se donnant à l'art l'homme se lève au-dessus de sa condition qui est normalement celle d'un être orienté vers la satisfaction de ses désirs ou vers l'atténuation de ses souffrances et de ses manques. Autrement dit, la capacité de l'homme de s'émanciper, ne serait-ce que d'une courte durée, de la volonté qui le détermine rend la culture possible. Sous cet angle, la création de la culture est même le signe que l'homme s'est libéré de la force de la volonté qui opère en lui et qui le constitue. Chez Schopenhauer, alors, la chair n'est pas, comme Barbara Stiegler l'affirme, "passivement occupée à s'éprouver elle-même" (Stiegler 2005, 206). En effet, la chair chez Schopenhauer est active, elle est volonté, elle est désir. Elle est constitutive de l'être, mais il s'agit cependant, et en même temps, d'une force dont l'esprit créateur doit pouvoir se libérer pour que la culture soit possible. L'existence des œuvres d'art est en quelque sorte le signe que le partage est possible et qu'il s'est réalisé. Schopenhauer aime citer le mot du philosophe grec selon lequel il vaudrait mieux ne pas être, mais puisqu'on est là, paraît-il, il vaut mieux se donner à la création et consacrer sa vie à la production des œuvres.

Il est sans doute possible, comme Nietzsche le dit, de voir la notion de volonté telle que Schopenhauer la présente comme simple, même si selon ce dernier la volonté prend diverses formes.² C'est que pour Schopenhauer la volonté reste une notion métaphysique. Schopenhauer se disait lui-même métaphysicien et rappelle que certains le considéraient comme un "métaphysicien de l'école de Kant"³. Mais une fois la volonté posée comme une force qui se réalise dans le monde et qui détermine l'être en lui imprimant un caractère et un être particuliers, Schopenhauer se tourne plutôt vers la manifestation de cette force dans la vie, à savoir dans le monde réel. La frustration qu'il ressent eu égard à la résistance de ces correspondants en est en quelque sorte la preuve. Il insiste d'abord dans une lettre à son ami Julius Frauenstadt, par exemple, qu'il n'a jamais parlé d'une "substance" de la volonté, que pour lui le mot "substance" n'est qu'un synonyme du mot "matière" (Schopenhauer

² Le mot "notion" n'est peut-être pas le mot à employer car il faut éviter de scinder la volonté en une volonté et en une essence de la volonté, c'est-à-dire d'en faire une entité.

³ Voir sa lettre à Charles Lock Eastlake (Schopenhauer 2017, I, 477).

2017, II, 832). Il se fâche même contre ce même Frauenstadt lorsque celui-ci propose que la chose en soi soit l'être éternel et originel, formulation que Schopenhauer rejette (ibid., 847). C'est dire que Schopenhauer restait sur le plan du réel une fois la notion de volonté proposée, et qu'il résistait à toute tentative pour substantiver la notion de volonté, ou pour en donner des nuances qui éloigneraient trop du réel. Il restait fidèle donc à la notion de limite posée à la pensée par la philosophie de Kant. Il voyait dans la chose en soi la représentation d'une force qui coïncide avec l'existant, accordant ainsi à la notion kantienne un principe actif et déterminant de l'être. Cela fait toutefois de la chose en soi une entité nommée par un mot, mais pour Schopenhauer la notion de volonté ne se comprend qu'en rapport avec celle de phénomène.

La volonté selon Schopenhauer peut se laisser comprendre comme une force unique, comme Nietzsche le dit, mais on peut dire aussi que dans ses réalisations, elle est pourtant multiple. On n'a qu'à considérer les différentes façons dont la volonté se réalise selon Schopenhauer pour s'en rendre compte. Il s'agit entre autres, et pour ne citer que cet exemple, de la matière physique, des plantes et des animaux. Nietzsche, pour sa part, substitue au terme de volonté celui de volonté de puissance et souligne par ce moyen la façon dont la volonté se réalise dans le monde. Il met donc en valeur la transition qui se fait entre la matière dont les êtres sont constitués et l'individu vivant qui est le résultat des pulsions ou la réalisation de la volonté dans le monde.

Or, Nietzsche a sans doute raison de parler des pulsions qui s'organisent en un être particulier, mais en ce faisant il ouvre la porte pour ainsi dire à la chose en soi qui était restée en dehors de la pensée selon Kant. C'est que, d'après nous, la notion nietzschéenne de volonté de puissance souligne la façon dont la chose en soi s'introduit dans la pensée, à savoir sous forme de pulsions. La notion de volonté qui reste sur le plan métaphysique dans l'œuvre de Schopenhauer se transforme chez Nietzsche en une matière qui s'organise sur le plan moléculaire et en un individu déterminé par un sentiment qui le constitue comme individu. Le mot "puissance" du terme "volonté de puissance" désigne à notre sens le sentiment de plaisir ou de peine que l'individu ressent comme la conséquence de la lutte entre les différentes pulsions pour la dominance. Dans cette perspective, on peut dire que le terme "volonté de puissance" fait écho aux deux aspects de la réalisation de la volonté. D'une part il s'agit d'une force qui se réalise dans le monde, à l'instar de Schopenhauer. C'est la volonté qui agit ainsi. D'autre part le mot "puissance" semble désigner le

sentiment qui se produit chez l'individu, à savoir la conséquence réelle et particulière chez l'individu d'une force qui agit dans le monde. Comme Nietzsche le dit à plusieurs reprises, la volonté de puissance, c'est la vie⁴.

Il s'agit en effet de la matière qui s'organise en un être vivant, mais en un sens il s'agit aussi, bien que sous une forme particulière, de la quête de soi qui caractérise la pensée romantique. Cependant, au lieu de se pencher sur les sentiments à exprimer, comme l'ont fait la plupart des romantiques, Nietzsche mène sa quête plus loin et cherche plutôt l'individu sur le plan de la matière, suivant ainsi l'inspiration de son prédécesseur, tout en y ajoutant sa propre réflexion. C'est en partie, sans doute, parce que Nietzsche était philosophe et voulait façonner sa pensée au moyen de concepts.

Le surhomme

On pourrait dire que le sentiment de plaisir ou de peine que l'individu ressent est non seulement le signe de l'indépendance de l'individu, de son moi personnel, mais qu'il est aussi une forme de connaissance, connaissance de soi ou de la chose en soi que l'on est dans son for intérieur. Sous cet angle il semble que Nietzsche réalise le rêve du romantisme : c'est-à-dire que la quête de soi des romantiques qui prend la forme de la connaissance de soi comme un être à part condamné à une solitude inéluctable parce qu'il ne peut se séparer de lui-même et que le monde entier s'oppose à lui, aboutit à la production d'une forme qui non seulement donne expression au sentiment qu'est l'individu mais est également créatrice de valeurs. C'est que l'idée que Nietzsche donne de l'homme correspond à la conception romantique de l'homme, un être enfermé dans sa solitude, ou par sa solitude, et qui, pour se faire valoir, cherche à donner à son moi une expression convenable et juste. C'est pour cette raison que l'homme romantique est artiste, artiste original surtout. Il s'évertue à créer des formes et des œuvres qui révèlent son sentiment intérieur, sentiment qui le constitue en effet et qui le distingue des autres comme l'être particulier qu'il est.

Pour Nietzsche, on se rappelle, l'homme avance masqué. C'est pour se protéger des interprétations fausses, nous dit-il (Nietzsche 1971, 64), interprétations

⁴ Dans un ouvrage récent Claude Romano (2023) revient sur ces notions dans l'œuvre de Nietzsche. Il évoque cependant ce qui représente d'après lui des contradictions dans la pensée de Nietzsche et dénonce sa perspective morale.

que d'autres pourraient formuler à notre égard. Mais la fonction du masque peut se comprendre autrement. Le masque cache ce qu'on est dans sa vérité personnelle et ainsi il nous protège des fausses interprétations, comme Nietzsche le dit, mais c'est en plus parce qu'au fond on ne peut se révéler complètement tel qu'on est dans son for intérieur. On reste toujours enfermé dans sa solitude, même quand on trouve un moyen de s'exprimer, à savoir de se révéler, parce que le sentiment reste le sentiment. Il est toujours intérieur et ne coïncide jamais exactement avec la forme qu'on lui donne. Sous cet angle le masque serait notre extérieur. Il s'agit d'une perspective romantique en fait, mais Nietzsche fait savoir ainsi qu'il a compris le dilemme du romantisme, à savoir que la quête de soi ne peut jamais se satisfaire tout à fait, même si, comme Clément Rosset l'affirme, chez Nietzsche la surface ne s'oppose pas à la profondeur mais est censée la révéler. Selon Rosset en effet, pour Nietzsche la surface est justement "ce par quoi la profondeur se manifeste" (Rosset 1983, 59). Mais cette manifestation a ses limites. La quête de soi que la pensée romantique met en avant a pour ambition de révéler le sentiment intime ou le for intérieur de chacun, ou de chaque artiste, mais ne peut jamais aboutir tout à fait à préciser le sujet parce que le sentiment reste en profondeur et ne peut jamais se révéler exactement comme il est en soi.

Par conséquent, on constate que l'effort pour se connaître se mue à la longue en la création de celui ou de celle que l'individu voudrait être. Cela se voit d'autant plus sur le plan conceptuel ou philosophique où le sentiment particulier et l'idée générale ont tendance à se confondre. C'est ainsi cependant que l'homme crée des valeurs, en donnant de lui-même une image qui représenterait l'idée qu'il a de lui-même au lieu de révéler le sentiment qui le constitue et qui le définit. De là la notion nietzschéenne de surhomme qui donne une représentation de ce que l'homme pourrait être, de ce à quoi l'homme pourrait aspirer. La quête de soi romantique aboutit ainsi à une espèce de morale qui permet à l'individu de se livrer comme il est, dans la mesure du possible, tout en se donnant comme une valeur et comme l'idée de ce qu'il pourrait être. Wotling souligne pour sa part une telle conception de la notion de surhomme lorsqu'il précise que le surhomme est un "*type supérieur* qui se manifeste⁵" (Wotling 2001, 51).

Comme Michel Haar le dit, toutefois, le surhomme nietzschéen n'accomplit pas l'humanité mais ce qui, en elle, est plus originaire que l'humanité, à savoir la

⁵ L'italique est de Wotling.

volonté de puissance. Ainsi le surhomme est-il fondé dans la nature, selon Haar, à savoir sur la volonté qui se fait vie. Le surhomme ne serait donc pas l'accomplissement de l'essence de l'homme, toujours selon Haar, mais de "l'essence de la vie" (Haar 1993, 50). Comme cet auteur le souligne, Nietzsche propose la notion de surhomme par analogie avec les pulsions qui agissent dans le monde. Il s'agit de la volonté qui se réalise et qui se laisse ressentir chez l'individu comme un sentiment de plaisir ou de puissance. Lorsque le sentiment de puissance croît ou devient plus fort, l'individu connaît plus de plaisir. On pourrait dire qu'ainsi sa volonté s'affirme, que plus le plaisir monte en lui, plus il se sent fort, et plus il se sent dominateur. Le surhomme est celui qui se détourne alors des sentiments néfastes ou morbides qui veulent limiter l'homme, supprimer ses instincts et son plaisir, afin d'embrasser la vie et le sentiment de puissance qui le porte vers l'extase, vers la vie, vers des sentiments plus forts, vers la créativité, vers cet élan qui le porte au-dessus de la vie en quelque sorte.

Dans un texte qui traite également de la notion nietzschéenne de surhomme, P. Granarolo explique quant à lui que chez Nietzsche "un pôle créateur" ou "une force artiste" est indispensable à la création d'une civilisation (Granarolo 2018, 66). Dans cette perspective, la notion de surhomme se rapproche de ce qu'on pourrait appeler un homme inspiré. Comme Nietzsche le dit dans *Le Cas Wagner* : "Bizet me rend fécond. Tout ce qui a de la valeur me rend fécond. Je n'ai pas d'autre gratitude, je n'ai pas d'autre preuve de la valeur d'une chose" (Nietzsche 1942, § 1, 15). En quelques mots l'art élève l'homme et le transforme en un être plus valable, ce à quoi tend justement le surhomme.

Or, la notion de surhomme représente sans doute aussi l'effort de Nietzsche pour surpasser les sentiments néfastes, les pensées et même les contraintes physiques qui limitent l'homme et qui le limitaient lui-même en tant qu'homme. Dans la perspective du romantisme selon laquelle l'artiste cherche à exprimer le sentiment qui le constitue, le surhomme serait le symbole de l'inverse des sentiments que Nietzsche ressentait et qu'il voulait écarter de sa pensée. Aux sentiments négatifs et limitants occasionnés par la solitude, la maladie et les limites du corps, Nietzsche a opposé le modèle contraire, une force croissante, des limites sans cesse dépassées, et un corps solide et fort comme le résultat d'un régime sain et d'un entraînement physique sensé. On pourrait presque dire que la notion de surhomme représente une espèce de vengeance eu égard aux sentiments négatifs et aux limites que la vie impose, à savoir dans le sens que le surhomme est celui qui domine ces sentiments

négatifs et qui par-là les anéantit ou les transcende. D'autant plus que pour Nietzsche le "sceau de la liberté acquise" est de ne plus avoir "honte de soi-même" (Nietzsche 1982, 185).

En disant cela, nous nous aventurons sans doute trop loin dans le domaine de la psychologie de Nietzsche, mais il est à comprendre qu'en proposant la notion de surhomme Nietzsche dépassait le romantisme sentimental pour mettre en avant les sentiments plus nobles de l'homme sous une forme de romantisme plus "classique", comme il le dit. Ainsi entre-t-il plus précisément dans le domaine de la création des valeurs, et de soi. Comme Nietzsche le dit, dans la bouche du dieu grec Dionysos, c'est à la fin de *Par-delà bien et mal*, il songeait souvent à la façon de faire progresser les êtres humains, de les "rendre plus forts, plus méchants, plus profonds qu'ils ne sont", dit-il, et même "plus beaux" (Nietzsche 1971, § 295, 277). Sous cet angle Nietzsche représente pour nous le parangon du romantisme, d'un certain type de romantisme de toute façon⁶.

La notion de surhomme semble donc combler le raisonnement infaillible et original de Nietzsche en faisant de l'homme un créateur de valeurs, et alors le créateur de lui-même en quelque sorte, mais tout en se fondant sur le réel et sur la matière physique dont l'homme est composé, au lieu de chercher à établir des valeurs humaines à partir de mythes. Mais on peut voir dans cette même notion la faiblesse de la pensée de Nietzsche, ou ce qui manque de toute façon dans sa conception de l'individu. C'est sans doute la pensée analytique de l'époque qui est responsable de ce manque, comme elle en a été en partie l'inspiration. Nous évoquons ainsi, de nouveau, la tendance de l'analyse à réduire les êtres à des entités séparées que l'on peut nommer. Le surhomme représente enfin l'aspiration de l'individu vers une forme de vie plus satisfaisante que le quotidien de la plupart des êtres humains, mais il s'agit toujours de l'individu qui cherche à se réaliser ainsi et même à se dépasser en poursuivant son possible. C'est-à-dire que la notion de surhomme accomplit l'élan du romantisme en érigeant l'homme en un individu satisfait de lui-même.

Ainsi conçue la notion de surhomme fait pourtant abstraction de cet aspect capital de l'être, aspect qu'on peut appeler simplement l'autre. Car il faut reconnaître que l'autre joue un rôle fondamental sur le plan de la conception de soi. On est peut-être chacun le résultat des pulsions qui opèrent dans le corps, mais on est également formé dès la naissance par les gens qui se trouvent autour de nous et en face de

⁶ Voir le passage intitulé "Qu'est-ce que le romantisme ?", dans *Le Gai Savoir* (Nietzsche 1982, 277-280).

nous. Ce rapport à l'autre qu'on ne peut éviter d'ailleurs détermine, en partie du moins, l'être que nous sommes, d'autant plus qu'un aspect capital de la psychologie humaine est le désir de plaire et de se faire aimer. Cela veut dire que l'autre qui est désiré, aimé, sollicité ou même repoussé représente une partie importante de qui on est, et cela sur le plan des valeurs également. L'autre comme désiré est une partie intégrale du désir comme désir et sous cet angle il est constitutif de l'individu.

Autrement dit, le surhomme ne peut exister seul. Dans ce dernier cas, à savoir si le surhomme existait seul, il ne s'agirait en fin de compte que d'un homme ou d'un individu dévoré par sa volonté et tourné vers la satisfaction de ses désirs, pour parler comme Schopenhauer. Il n'y aurait pas de différence entre l'homme et le surhomme car l'homme seul, fondamentalement égoïste, ne s'occuperait que de ses propres intérêts et ne répondrait que de lui-même. C'est sans doute parce que chacun se prend pour supérieur selon le sentiment de plaisir que la vie lui accorde, chacun ressentant en son for intérieur, après tout, la volonté de puissance qui le constitue. L'homme seul serait justement un surhomme parce qu'il est homme.

En un sens cependant la notion de surhomme implique déjà l'autre, sous forme de société. Ce genre de raisonnement fait partie de la philosophie de Nietzsche car il s'agit en fait d'un concept moral plus que d'un développement historique que Nietzsche propose. Sous un certain angle alors le surhomme représente non seulement l'image que l'on voudrait donner de soi, mais aussi une sorte de désir de se faire aimer, comme un jugement que l'autre porte sur soi, comme un jugement que l'on porte sur soi-même dans un effort peut-être pour échapper non seulement à la solitude, mais à l'être précis et particulier que l'on est, et qu'on ne peut ne pas être. Le surhomme serait la chose en soi qui se révèle enfin dans toute sa gloire et dans sa nécessité pour enfin réaliser le caractère de l'homme à l'instar de l'image qu'il a de lui-même. Comme Nietzsche le dit, les "jugements de valeur d'un homme trahissent quelque chose de la *structure* de son âme, ils montrent ce qu'il considère comme ses conditions de vie, sa nécessité propre" (Nietzsche 1971, 257).

Nietzsche est philosophe à la fin et non pas poète ou peintre. Ou disons plutôt qu'il est peut-être poète en plus d'être philosophe mais il est surtout philosophe à notre sens parce que la représentation qu'il donne de son sentiment intime prend la forme d'un concept, à savoir d'un concept moral, comme cela convient sans doute à un philosophe comme Nietzsche pour qui toute philosophie est aussi une morale. Comme Nietzsche le dit, les "intentions morales (ou immorales) constituaient le

germe proprement dit de toute philosophie" (Nietzsche 1971, § 6, 17). Il reste toutefois que la notion de surhomme concerne surtout l'individu qui doit chercher constamment à se dépasser, bien que l'individu fasse partie d'une espèce et vit en société. Et à ceux qui rejettent ses idées et qui préfèrent rester comme ils sont, Nietzsche dit qu'ils finiront par entendre sa musique et danser avec lui (Nietzsche 1982, § 383, 293). Le modèle moral que Nietzsche érige est donc captivant. Il est celui d'un individu supérieur qui dépasse les autres et qui se dépasse soi-même en fait.

Somme toute, il nous semble que le développement logique de la pensée de Nietzsche aboutit à la notion d'un surhomme qui serait une espèce de valeur que l'individu se donne dans ses efforts pour savoir qui il est. Mais cette logique fait abstraction du jugement de l'autre, jugement que l'individu essaie justement de repousser, d'éviter, de récuser ou parfois de provoquer et d'encourager. Dans l'absence du jugement porté sur nous par l'autre, cependant, le concept de surhomme n'a guère de sens. C'est là-dedans que se trouve la faiblesse du raisonnement de Nietzsche. La notion de surhomme représente le comble de la pensée romantique où la quête de soi se mue – parce qu'elle ne peut faire autrement – en la création de soi. Comme les efforts pour révéler le sentiment de l'individu n'aboutissaient pas, mais se terminaient toujours en deçà de la réalisation de soi, il fallait que l'homme romantique, essentiellement artiste, donne de lui-même une conception plus générale, que le moi se transforme en quelque sorte en un concept pour échapper à la forme physique dans laquelle l'individu se sentait prisonnier. Dans cette perspective, c'est par le symbole que la pensée romantique se complète : le surhomme est le symbole et de ce que l'homme pourrait devenir, et des valeurs qui pourraient être celles de l'homme, notamment pour celui qui cherche à savoir qui il est et qui veut connaître dans la mesure du possible ce que c'est sa vie.

Nous revenons enfin au titre que nous avons choisi pour cet article. Lorsqu'on se rend compte que la notion de surhomme représente le comble de la pensée romantique, à savoir un effort pour dire qui on est dans son for intérieur, et qu'il s'agit en même temps d'une pensée généralisée et transformée sous la plume de Nietzsche en un concept moral, on comprend aussi que cette notion fait abstraction de l'autre. Nous ne parlons pas simplement de la présence de l'autre en société – Nietzsche évoque souvent l'autre sous forme de civilisation – mais d'un rapport essentiel, ontologique même de l'individu avec l'autre. C'est-à-dire que l'autre est en fait un aspect de soi que l'on ne peut abolir sans s'abolir soi-même.

On pourrait dire en un certain sens que la notion de surhomme représente justement un effort pour plaire à l'autre, un effort pour se faire aimer, ou du moins pour se faire valoriser par l'autre, y compris par cette partie de soi-même qui se voit et qui se juge comme telle. Comme Nietzsche le dit, il ne voudrait pas répéter incessamment la même vie d'erreurs et de paresse, mais voudrait plutôt devenir toujours meilleur disciple et meilleur inventeur de ce qui est "conforme à la nécessité dans le monde" (Nietzsche 1982, § 335, 226). C'est-à-dire en un sens qu'il voudrait toujours se faire plus aimable, pour lui-même notamment ainsi que pour l'autre. Dépasser la pensée et la logique de Nietzsche, c'est reconnaître à notre sens la valeur que l'autre représente dans l'idée que l'on a de soi. Il est sans doute paradoxal de dire que l'autre fasse partie de la définition de soi, surtout dans un contexte analytique comme celui de la fin du XIX^e siècle et dans lequel Nietzsche a produit son œuvre, mais le rapport à l'autre est quand même devenu une sorte de leitmotiv de la pensée au début du XX^e siècle. Il y a peut-être là un rapport à approfondir.

Pour terminer, nous dirons que l'être humain a peut-être déjà atteint le plein développement de son caractère et de son être dont un aspect primordial serait le désir, voire l'instinct de faire mieux, à savoir de se valoriser, c'est-à-dire de plaire, à l'autre surtout mais également à cette partie de soi-même qui se dresse en juge de ce qu'on fait, juge que l'on pourrait également appeler l'autre qu'est soi. Le surhomme ne serait donc pas forcément un être qui se dépasse sans cesse, mais un être qui veut être vu ainsi, et qui veut y croire. Aller par-delà Nietzsche, ce serait reconnaître le fond de romantisme qui a incité Nietzsche à proposer le surhomme comme un modèle à imiter. Mais c'est un modèle qui minimise enfin le rôle de l'autre, de l'autre qui représente cependant une partie fondamentale de chacun et de chacune. Selon la notion de surhomme de Nietzsche, l'individu en tant que tel ne serait possible que sous forme d'abstraction, ce qui voudrait dire en quelque sorte que l'analyse réductrice et logique aurait failli à son ambition.

*Prof. Dr. Victor Kocay, St. Francis-Xavier University,
Antigonish, Nova Scotia, vkocay[at]stfx.ca*

Références

- Bourgeois, Bernard. 2021. *Schopenhauer-Nietzsche. Du non confortable au oui déchirant à la vie*. Paris : Vrin.
- Colli, Giorgio. 1987. *Après Nietzsche*. Traduit de l'italien par Pascal Gabellone. Paris : Éditions de l'Éclat.
- Fink, Eugen. 1965. *La Philosophie de Nietzsche*. Traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Gide, André. 1997. *Journal II 1926-1950*. Paris : Gallimard.
- Granarolo, Philippe. 2018. *En Chemin avec Nietzsche*. Paris : L'Harmattan.
- Haar, Michel. 1993. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Gallimard.
- Montebello, Pierre. 2019. *Nietzsche Fidélité à la Terre*. Paris : CNRS Éditions.
- Nietzsche, Frédéric. 1942. *Le Cas Wagner*, dans *Le Crépuscule des Idoles, Le Cas Wagner, Nietzsche contre Wagner – L'Antéchrist, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*. Traduit par Henri Albert. Paris : Mercure de France.
- Nietzsche, Friedrich. 1971. *Par-delà bien et mal, prélude d'une philosophie de l'avenir*. Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Cornélius Heim. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 1982. *Le Gai Savoir "la gaya scienza"*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Pierre Klossowski. Édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay. Paris : Gallimard.
- Romano, Claude. 2023. *La Révolution de l'authenticité à l'âge du romantisme. De Goethe à Nietzsche*. Sesto San Giovanni : Éditions Mimésis.
- Rosset, Clément. 1983. *La Force majeure*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Schopenhauer, Arthur. 1966, 2014. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Traduit en français par A. Burdeau. Édition revue et corrigée par Richard Roos. Paris : Presses Universitaires de France.
- Schopenhauer, Arthur. 2017. *Lettres I et II*. Édition établie et annotée par Arthur Hübscher. Traduit de l'allemand par Christian Sommer et révisé par Natacha Bouleté. Paris : Gallimard.
- Stiegler, Barbara. 2005. *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Wotling, Patrick. 2001. *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. Paris : Éditions Ellipses.
- Wotling, Patrick. 2008. *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris : Éditions Flammarion.