

# Quelques éléments préparatoires pour une théorie de l'interprétation chez Nietzsche<sup>\*</sup>

## A Few Introductory Elements for a Theory of Interpretation in Nietzsche's Thinking

(Abstract)

This text proposes a close reading of the aphorism 22 of *Beyond Good and Evil* by Friedrich Nietzsche. It tries to point out some of the difficulties that a hasty reading of this fragment might raise, and to clarify a few elements comprised in Nietzsche's notion of interpretation. And, in conclusion, this text indicates a path towards an ontological clarification of this central notion in Nietzsche's philosophy.

**Keywords:** nietzschean interpretation, laws of nature, causality, force, inclusion

Le grand texte sur l'interprétation de l'œuvre publiée par Nietzsche de son vivant est sans doute l'aphorisme 22 de *Par-delà bien et mal*. C'est un texte célèbre, qui commence de la manière suivante:

„Qu'on le pardonne au vieux philologue que je suis et qui ne peut renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises interprétations; mais ces «lois de la nature» dont, vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil (*stolz*), ces «lois» où tout se passe «comme si» n'existent qu'en vertu de vos interprétations et de votre mauvaise «philologie». Elles n'ont aucun contenu réel (*kein Thatbestand*), elles ne correspondent à aucun «texte»; ce sont bien plutôt des arrangements et des falsifications naïvement humanitaires par le truchement desquelles vous sanctionnez à l'envi les ins-

tincts (*Instinkten*) démocratiques de l'âme moderne. «Égalité universelle devant la loi; pour la nature il n'en va ni autrement ni mieux que pour nous»: voilà votre honnête arrière-pensée (*artiger Hintergedanke*), qui camoufle une fois de plus l'aversion plébéienne de tout privilège et de toute aristocratie, ainsi qu'un athéisme rajeuni (*ein zweiter Atheismus*) et plus subtil. «Ni dieu ni maître», tel est votre vœu, à vous aussi, et c'est pourquoi «vive la loi naturelle» – n'est-ce pas ?» (PBM<sup>1</sup>, § 22)

---

<sup>1</sup> Nous utilisons dans ce texte les abréviations suivantes: AC (*L'Antéchrist*, in *L'Antéchrist* suivi de *Ecce homo*, trad. fr. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, „Folio”, 1990); CI (*Le crépuscule des idoles*, trad. fr. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, „Folio”, 1988); GM (*La généalogie de la morale*, trad. fr. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiën, Paris, Gallimard, „Folio”, 1985); GS (*Le gai savoir*, trad. fr. Pierre Kloszowski, Paris, Gallimard, „Folio”, 1985); PBM (*Par-delà bien et mal*, trad. fr. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, „Folio”, 1987). Quant aux fragments posthumes, nous renvoyons aux volumes de fragments posthumes des Éditions Gallimard (abréviés par FP et suivis du numéro du volume), en indiquant le numéro du cahier et, entre crochets, le numéro du fragment.

---

\* Acest articol a fost publicat în cadrul unei perioade de cercetare finanțată de către Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane prin proiectul „Dezvoltarea capacității de inovare și creșterea impactului cercetării prin programe post-doctorale POSDRU/89/1.5/S/49944”.

Tout relève, bien entendu, de la philologie et peut-être, plus particulièrement, du rapport entre la philologie et la mauvaise philologie. A un premier regard, on pourrait dire que tout ce que Nietzsche dénonce ici est la supposition d'un texte premier – ou bien ultime. Et que, désormais, la mauvaise philologie serait celle qui présuppose une vérité ultime du texte qui préexiste au texte lui-même – une „intention” du texte, pour ainsi dire; à titre de conséquence, cette mauvaise philologie se donnerait comme tâche de „découvrir” cette vérité première, de la faire sortir de son recouvrement dans le déploiement effectif du texte.

Et on aurait raison de voir ainsi la mauvaise philologie, mais seulement à moitié. Car ce que Nietzsche essaye de nous indiquer dans ce passage, ce n'est pas seulement l'erreur de poser ou supposer une telle vérité ultime du texte, mais aussi la manière dans laquelle cette vérité, ce vrai texte au dessous du texte est posé. Ce n'est pas une simple dénonciation, c'est une démonstration. Car ce „texte” – que Nietzsche met entre guillemets pour indiquer qu'il entend par cela la vérité à découvrir par l'interprétation – n'est pas simplement supposé, mais il est d'abord produit pour être supposé ensuite. Et ce n'est pas par accident que la „fierté” (*stolz*) est présente dans le texte, malgré ce que nous laisse entendre sa traduction française par „orgueil”. Car le mécanisme par lequel ce texte est produit relève bien de la fierté qui est, comme une analyse plus poussée – que nous ne pouvons pas entreprendre ici – de l'aphorisme 11 de *Gai savoir* pourrait nous le montrer, l'affect insigne de la conscience<sup>2</sup>. Or, si nous nous permet-

tons de rapprocher de cette manière l'aphorisme 22 de *Par-delà bien et mal* et l'aphorisme 11 de *Gai savoir*, c'est parce qu'un autre élément viendra, dans le premier aphorisme, se joindre à la fierté (*stolz*) tout comme il l'avait fait, quelques années auparavant, dans le fragment de *Gai savoir*. Il s'agira, comme nous allons le voir bientôt, de la tyrannie qui, dans § 11 de PBM, servira comme marque de ce qui s'oppose à la mauvaise philologie. La présence de la même articulation conceptuelle entre fierté et tyrannie dans les deux aphorismes ne relève donc pas d'un simple accident, mais nous indique une communication directe – quoique peut-être non linéaire – entre les deux textes.

En suivant donc l'indication de cette fierté, nous pouvons affirmer que la mauvaise philologie relève du fonctionnement intrinsèquement moral de la conscience. Voilà ce qui nous est indiqué par l'usage du „comme si” dans le fragment que nous sommes en train de discuter ici. Car si les lois dont „on parle avec tant de fierté” font que „tout se passe „comme si”” et si, de l'autre côté, conscience et fierté sont inséparables, alors on pourrait au moins postuler comme hypothèse de travail que l'opération insigne de la conscience serait

---

lien conservateur, infiniment plus fort, des instincts (*Instinkte*), n'était la vertu régulatrice qu'il exerce dans l'ensemble, l'humanité devrait périr du fait de ses jugements pervers (*verkehrte Urtheile*), de ses délires à l'état de veille (*Phantasiren mit offenen Augen*), de son manque de fondement et de sa crédulité (*ibrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit*), bref de sa vie consciente même: ou bien plutôt sans tous ces phénomènes l'humanité aurait disparu depuis longtemps ! Avant qu'une fonction soit développée et mûre, elle constitue un danger pour l'organisme: tant mieux si pendant ce temps elle est rudement tyrannisée ! Ainsi se voit rudement tyrannisée la conscience – et sans doute sa propre fierté n'est-elle pas ici la moins tyrannique !”.

---

<sup>2</sup> Voici le fragment pertinent pour notre discussion de l'aphorisme 11 de *Gai savoir*: „N'était le

celle de donner comme premier ce qui vient en dernier, de donner donc, dans notre cas, un „texte” produit comme ce qu’il y avait à découvrir, comme ce qui était déjà là, en droit, n’ayant plus qu’à être amené à la lumière – ce qui sous-tend, nous le voyons bien, un processus qu’on pourrait appeler, avec une expression bergsonienne, un „mouvement rétrograde du vrai”.

C’est une position que Nietzsche gardera jusqu’à la fin de sa période active, comme nous le montre un fragment de 1888: „Le *manque de philologie*: on confond sans cesse l’explication avec le *texte* – et quelle „explication”” (FP XIV, 15 [82])<sup>3</sup>. La mauvaise philologie est celle qui opère précisément ce mouvement de double renvoi, qui à la fois produit un „texte” et le suppose comme étant déjà là, qui le produit en le supposant là et le suppose en le produisant. C’est n’est donc pas simplement la supposition d’une vérité ultime qui la caractérise, mais ce jeu, cette „confusion sans cesse” entre le niveau de la production et celui des conditions de cette production, entre le niveau du fait et celui du droit qui à la fois justifie et exige ces faits. C’est cet enchevêtrement du prescriptif et du descriptif qui fait que la morale chez Nietzsche pourrait être appelée un „discours de corruption”, c’est-à-dire, à la fois, un *discours qui provient de la corruption* – qui a la corruption comme sol – et un *discours sur la corruption*, un discours donc qui déplore cette corruption qui lui sert de sol et qu’il vise à corriger, à reconduire sur le juste chemin<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. aussi AC, § 52.

<sup>4</sup> Nous ne pouvons pas nous empêcher de signaler ici une similarité entre cette mauvaise philologie qui „confond l’explication avec le texte” et ce qu’on pourrait appeler le „mauvais dialecticien”, en suivant la comparaison – chère à Bergson (cf.

Mais nous n’avons pas encore explicité la récusation de cette „explication” de la nature à travers ou à partir des lois que Nietzsche donne ici. Pour un regard superficiel, il semblerait que cette récusation est basée sur l’argument seulement psychologique d’un renforcement de la démocratie moderne, d’un renforcement, par le biais des lois de la nature, de l’idée de l’absence de toute instance absolue qui serait exempte des lois, qui serait en dehors de la contrainte et de la nécessité. Le seul argument serait donc le refus d’une certaine psychologie. Cette réaction superficielle contiendrait en effet plus de raison qu’on ne la croirait, à ceci près qu’il faudrait encore expliquer la notion même de psychologie qui s’y trouve impliquée. Et c’est précisément ce que s’apprête à faire l’aphorisme qui succède à celui que nous sommes en train de commenter: la psychologie, il y est dit, doit se débarrasser des „préjugés et d’appréhensions d’ordre moral” dont elle était la „prisonnière”, pour devenir, selon l’acception nouvelle que Nietzsche veut lui donner, une „morphologie et *théorie génétique de la volonté de puissance*” (PBM, § 23). Autrement dit, nous dit Nietzsche, „désormais la psychologie est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes essentiels” (*ibid.*).

---

*L’évolution créatrice*, Paris, PUF, „Quadrige”, 11<sup>e</sup> édition, 2007, p. 157) – de Platon entre le bon cuisinier et le bon dialecticien. Car si l’on devrait décrire l’activité de ce mauvais dialecticien, en s’appuyant sur l’*Essai* de Bergson, on la désignerait ainsi: „on explique mécaniquement un fait, puis on substitue cette explication au fait lui-même” (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, „Quadrige”, 9<sup>e</sup> édition, 2007, p. 136). La similarité entre les deux phrases est frappante, et la dénonciation qui s’y trouve est probablement beaucoup plus proche d’être identique chez les deux auteurs qu’on ne le croyait. Nous ne pouvons pourtant pas entamer cette discussion ici.

Rattachée à la récusation toute psychologique de la manière de vivre qui sous-tend la mauvaise philologie, cette nouvelle dignité accordée à la psychologie ne constitue rien d'autre qu'un avertissement: il ne s'agit pas, pour Nietzsche, de nous offrir un vrai „texte” qui se trouverait au dessus des fausses interprétations qu'on en donne, il ne s'agit pas pour lui de poser la volonté de puissance comme un principe ultime à trouver au-delà de toute interprétation. Il s'agit plutôt pour lui de nous offrir un autre modèle de l'interprétation, une nouvelle vision sur la pratique même de l'interprétation. Ce qu'il récuse donc dans l'interprétation de la mauvaise philologie, ce n'est pas son caractère non-fondé, mais c'est la manière même de conduire son interprétation. La suite de l'aphorisme nous permettra de clarifier ce point:

„Mais, je le répète, c'est là une interprétation, non un texte; et il pourrait bien survenir un homme (*Jemand*) qui, en s'appuyant sur une intention (*Absicht*) et une interprétation (*Interpretationskunst*) diamétralement opposées (*entgegensetzen*), déchiffrerait dans la même nature et à partir des mêmes phénomènes le triomphe tyrannique et impitoyable des instincts de puissance (*die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen*); un interprète qui vous forcerait si bien à reconnaître dans toute «volonté de puissance» («*Willen zur Macht*») un phénomène universel et absolu que presque chaque mot, fût-ce celui de „tyrannie”, paraîtrait impropre et ferait l'effet d'une métaphore lénifiante, parce que trop humaine. Et pourtant, dans sa conclusion (*damit endete*), il affirmerait de ce monde ce que vous en affirmez, à savoir que son cours est «nécessaire» et «prévisible», non pas toutefois parce qu'il est soumis à des lois, mais parce que les lois y font absolument défaut et que toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences (*ihre letzte Konsequenz zieht*). En admettant que ceci aussi

ne soit qu'une interprétation – et n'est-ce pas ce que vous vous empresserez de me répondre ? – eh bien, tant mieux” (PBM, § 22).

L'usage de la „tyrannie”, que nous avons annoncé un peu plus haut, est bien visible ici: mais nous voyons aussi quelques réserves de Nietzsche à l'égard de cette tyrannie, un mot qui, par rapport à l'aphorisme 11 de *Gai savoir*, commence à lui sembler impropre parce que trop humain et, on dirait, trop tendre et trop rassurant pour ce que Nietzsche veut exprimer ici. Pour mieux comprendre cela, il faudrait pourtant clarifier trois points essentiels qui traversent ce passage. Car il répond à trois questions à la fois.

La première question concerne l'identité de celui qui interprète ici la „nature” d'une manière différente de celle qui la lit à travers les lois, l'identité donc de celui qui s'oppose à la mauvaise philologie. On serait tenté de dire tout de suite qu'il s'agit de Nietzsche lui-même, car, dans l'aphorisme 36 du même livre, Nietzsche affirmera, de cette même interprétation nouvelle, qui se fait à l'aide de la „volonté de puissance”, un tranchant „comme c'est *ma* thèse” (PBM, § 36)<sup>5</sup>. Mais là aussi le contexte est hypothétique pour ainsi dire, même si Nietzsche se désigne explicitement. Nous dirions plutôt, que si c'est de Nietzsche qu'il s'agit, c'est bien de Nietzsche en tant qu'auteur de *La volonté de puissance*, en tant qu'auteur de son livre capital et qui, à l'époque de *Par-delà bien et mal*, était encore en chantier. Et cela parce que le tout premier sous-titre que Nietzsche a conçu pour ce livre

<sup>5</sup> La phrase commence ainsi „À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffisse à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de volonté – à savoir la volonté de puissance, comme c'est *ma* thèse...” (PBM, § 36).

à venir était „Tentative d’une nouvelle interprétation de tout ce qui arrive”<sup>6</sup>. Ce sous-titre, resté courant pour Nietzsche durant la période 1885-1886, nous explique pourquoi la „volonté de puissance” apparaît ici entre guillemets – ou plutôt „les volontés de puissance”, car la traduction rajeune le pluriel de l’original, qui dit „Willen zur Macht”. Car il s’agit d’une citation d’un livre à venir qui, lui, présentera justement cette nouvelle interprétation de tout ce qui arrive. Et si, quelques aphorismes plus tard, Nietzsche affirmera que „c’est *sa* thèse” qui est présentée ici, il faut bien garder à l’esprit ce renvoi au livre à venir, qui est à la fois *exigé* par la citation par avance qu’on en donne, et *différé* par le même geste. Car Nietzsche avait déjà commencé à douter de la réalisabilité de son projet, comme le montre sa correspondance<sup>7</sup>. Ce qui ne l’empêche pas de „citer” par avance ce livre, qu’il annoncera aussi à la fin de *La généalogie de la morale* (GM, Troisième dissertation, § 27), où le titre est accompagné d’un autre sous-titre, celui que nous connaissons à la suite des publications de cette „œuvre capitale” par Elisabeth Förster-Nietzsche.

Mais il ne faut surtout pas voir, dans ce renvoi à un livre à venir, un simple manque de réalisme de la part d’un écrivain. Il faut plutôt voir, il nous semble, une manière propre d’énoncer qui traverse toute l’œuvre de Nietzsche et qui est justement la question même que nous devons tirer au clair. Toutes les annonces qui appellent un Zarathoustra à venir, ou un „nous” ou des „hommes” à venir se rangent dans cette manière d’énonciation que Nietzsche dresse non

pas pour exprimer un espoir quelconque vers une situation future, mais pour découvrir ce qui est déjà là, dans la situation présente elle-même, sans être pourtant manifeste. Toute l’œuvre de Nietzsche peut donc être subsumée dans cette phrase magnifique qui n’est jamais commentée, mais qui mériterait peut-être de constituer l’un des vecteurs principaux d’une interprétation de l’œuvre de Nietzsche: „Lance tes paroles au-devant de tes actes: engage toi-même par honte de parjure” (FP VIII, 23 [39]).

Mais si tel est le cas, si l’homme qui viendra nous offrir une lecture différente de la nature que celle de la mauvaise philologie n’est personne d’autre que l’auteur de *La volonté de puissance*, alors il devient manifeste que cette lecture qu’il nous donnera ne sera pas un déchiffrement du texte ultime qui se cache derrière la nature. Ce qu’il nous offrira sera une nouvelle interprétation de tout ce qui arrive, et il faut certainement voir, dans ce „tout ce qui arrive”, une image plus dynamique de la nature que celle, statique, offerte par les lois qui la subsument. Donc cette nouvelle interprétation nous donnera une nouvelle manière de mener l’acte interprétatif lui-même, plutôt qu’un texte neutre auquel, en principe, toute interprétation pourrait arriver.

Voici donc notre deuxième question. En quoi cette nouvelle interprétation diffèrera-t-elle de la mauvaise philologie? Ou plutôt, et c’est un point important, en quoi cette nouvelle interprétation sera-t-elle „diamétralement opposée” à la mauvaise philologie? Car c’est ainsi que le texte de Nietzsche nous la présente, c’est une intention (*Absicht*) et un art de l’interprétation (*Interpretationskunst*) opposés (*entgegensetzen*) que ce quelqu’un (*Jemand*) apporte avec

<sup>6</sup> Cf. par exemple, FP XII, 1 [35].

<sup>7</sup> Cf. par exemple la lettre de 2 juillet 1885, à Overbeck.

soi. Il ne suffit donc pas de dire qu'il apporte une interprétation nouvelle qui se rangerait en toute tranquillité à côté de l'autre comme pour souligner la relativité de toute vérité, mais il s'agit d'affirmer, justement, une nouvelle interprétation qui, en s'opposant à l'autre, demanderait à déposer cette simple et „lénifiante” relativité de toute vérité. Car, bien entendu, toute „égalité” entre des interprétations différentes – et même la possibilité d'une telle „égalité” – impliquerait déjà une vérité dernière, fût-elle inconnue ou inconnaissable, toute „égalité” supposée entre des interprétations concurrentes donnerait donc raison à la mauvaise philologie et annulerait par cela même l'égalité initiale<sup>8</sup>. En quoi réside donc cette opposition stricte qui se trouve et qui doit se trouver entre les deux types d'interprétation ?

Nietzsche nous l'indique dans la première partie de l'aphorisme: „Égalité universelle devant la loi; pour la nature il n'en va ni autrement ni mieux que pour nous”. Il y a un double contenu dans cette phrase „prêtée” à la mauvaise philologie: a) la loi limite en fait ce qui pourrait, en droit, se déployer sans bornes<sup>9</sup>; b) mais cette limitation traverse le monde entier, elle est appelée à organiser le monde entier autour d'elle-même. Le raisonnement est donc similaire à celui du raisonnement de l'agneau de *La gé-*

*néalogie de la morale*: je pourrais déployer ma force si je le voulais, mais je choisis d'obéir à la loi; et si je le fais, c'est parce que le monde entier obéit à la loi, c'est parce que la limitation introduite par la loi appelle toujours – c'est-à-dire pré-suppose et exige à la fois – une intégration dans un tout supérieur. Affirmer donc la loi de la nature signifie en conséquence affirmer que toutes les forces ou les êtres sont séparés d'elles-mêmes par une absence: il est peu important que cette absence soit appelée ici volonté ou loi, car toute loi suppose ici une volonté d'obéir à cette loi, tout comme, nous dit Nietzsche, la causalité n'est que l'effet que nous projetons en extérieur de notre propre croyance à la volonté<sup>10</sup>. Mais ensuite, faire de cette loi de la nature un texte signifie organiser le monde entier autour de cette absence.

C'est pour cela que Nietzsche nomme cette perspective des lois naturelles un „athéisme rajeuni”, ou plutôt un „athéisme second” („ein zweiter Atheismus” nous dit le texte allemand): car s'il est „second”, c'est parce qu'il n'affirme l'absence de Dieu en et pour elle-même, mais il la sous-entend à partir d'un raisonnement, il la déduit de la séparation entre toute force ou être et ce qu'ils peuvent. Il n'y aurait pas moyen de garder un concept de Dieu dans un tel monde gouverné par la limitation. Mais cela ne signifie pas que Dieu est complètement exclu: il est tout simplement remplacé par le garant et le moteur de cette limitation, par la loi.

<sup>8</sup> Il en est de même, pour Nietzsche, de la force: il n'y a pas de forces égales, et s'il y en avait, le monde s'était depuis toujours arrêté de devenir.

<sup>9</sup> On aurait reconnu, sans doute, dans cette formule les échos de la lecture deleuzienne de Nietzsche. Le fragment que nous sommes en train de commenter est sans doute l'un de ceux où il est le plus difficile d'échapper à l'interprétation qu'on trouve dans *Nietzsche et la philosophie* (Paris, PUF, 1962), et, faute d'espace pour exprimer nos réserves à l'égard de cette lecture, il ne nous reste ici que d'avouer son influence.

<sup>10</sup> Pour une image positive de la loi donnée par Nietzsche, explicitement opposée au ressentiment dont nous parlons ici, cf. GM, Deuxième dissertation, § 11. Nous ne nous arrêtons ici pour faire une lecture plus poussée de ce paragraphe important.

C'est désormais autour de la loi que le monde s'organise<sup>11</sup>.

Mais cela nous explique aussi pourquoi la tyrannie apparaît dans ce texte, et surtout, pourquoi elle apparaît de la manière où elle le fait. L'interprète qui viendra s'opposer à cette interprétation des lois naturelles montrera, nous dit Nietzsche, „le triomphe tyrannique et impitoyable des instincts de puissance”. Le texte allemand est le suivant: „Die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen”, ce qu'on traduirait par „le triomphe tyrannique-sans-considération et impitoyable des revendications de puissance”. L'expression tyrannique-sans-considération est certainement un barbarisme, mais elle suit à son tour le caractère forcé de son équivalent allemand. Mais, si nous choisissons d'insister là-dessus, c'est parce que ce „rücksichtenlose” nous montre la direction de la mauvaise interprétation: *rück-sicht* renvoie, étymologiquement, à un regard en arrière, et c'est ce regard en arrière qui caractérise, il nous semble, l'interprétation des lois naturelles. Il y a trois regards en arrière qui forment le régime de la mauvaise interprétation: a) je suis séparé en fait de ce que je peux en droit; b) mais si je le suis, c'est *parce que* tout le monde l'est, et le monde lui-même l'est; c) et cela arrive tout simplement *parce que* cela est la vérité indépassable et ultime à laquelle nous pouvons arriver, c'est le texte ultime qui nous préexiste.

<sup>11</sup> Il conviendrait de préciser ici – sans entrer dans des détails qui déborderaient sans doute le cadre de la présente discussion – que c'est plutôt à cet „athéisme second” que la mort de Dieu s'oppose. Par un renversement stratégique très caractéristique pour Nietzsche et – nous le verrons – pour sa conception du „texte”, Dieu n'est pas supposé comme „étant déjà là” ou bien comme „ayant déjà été là”, mais comme „n'étant *plus* là”.

C'est ce triple regard en arrière que Nietzsche avait déjà traité dans „De la rédemption” de *Ainsi parlait Zarathoustra* sous le nom d'esprit de vengeance, et qui avait comme amorce précisément l'impossible rapport entre la volonté et le passé<sup>12</sup>. Nous n'insisterons pas ici davan-

<sup>12</sup> C'est en termes de „loi”, ou plus précisément de „droit” qu'est formulé le résultat entre volonté et passé, comme nous le montre la fin du fragment suivant. Ce passage est d'ailleurs tellement plein de formules définitives, que nous ne pouvons pas nous empêcher de le citer en entier: „Volonté – c'est ainsi que s'appelle le libérateur et le messager de joie. C'est là ce que je vous enseigne, mes amis ! Mais apprenez cela aussi: la volonté elle-même est encore prisonnière.

Vouloir délivre: mais comment s'appelle ce qui enchaîne même le libérateur ?

“Ce fut”: c'est ainsi que s'appelle le grincement de dents et la plus solitaire affliction de la volonté. Impuissante envers tout ce qui a été fait – la volonté est pour tout ce qui est passé un méchant spectateur.

La volonté ne peut pas vouloir agir en arrière; ne pas pouvoir briser le temps et le désir du temps, – c'est là la plus solitaire affliction de la volonté.

Vouloir délivre: qu'imagine la volonté elle-même pour se délivrer de son affliction et pour narguer son cachot ?

Hélas! tout prisonnier devient un fou ! La volonté prisonnière, elle aussi, se délivre avec folie.

Que le temps ne recule pas, c'est là sa colère; “ce qui fut” – ainsi s'appelle la pierre que la volonté ne peut soulever.

Et c'est pourquoi, par rage et par dépit, elle soulève des pierres et elle se venge de celui qui n'est pas, comme elle, rempli de rage et de dépit.

Ainsi la volonté libératrice est devenue malfaisante; et elle se venge sur tout ce qui est capable de souffrir de ce qu'elle ne peut revenir elle-même en arrière.

Ceci, oui ceci seul est la vengeance même: la répulsion de la volonté contre le temps et son “ce fut”.

En vérité, il y a une grande folie dans notre volonté; et c'est devenu la malédiction de tout ce qui est humain que cette folie ait appris à avoir de l'esprit! L'esprit de la vengeance: mes amis, c'est là ce qui fut jusqu'à présent la meilleure réflexion des hommes; et, partout où il y a douleur, il devrait toujours y avoir châtement.

“Châtement”, c'est ainsi que s'appelle elle-même la vengeance: avec un mot mensonger elle simule une bonne conscience.

tage: tout ce que nous avons voulu suggérer pour le moment, c'est que la mauvaise interprétation est gouvernée par un regard en arrière, que son mode d'être est le regard en arrière. „Qu'est-ce qui s'est passé?“, voilà la question fondamentale de la mauvaise philologie. La tentative de Nietzsche sera donc de lui opposer un autre type d'interprétation, qui ne soit pas gouverné par ce regard en arrière. Et le modèle pour penser cela nous est donné dans une note de 1881: „La fonction également est née du sentiment de puissance, dans la lutte avec des forces encore plus faibles. La fonction se conserve elle-même par la contrainte et la souveraineté qu'elle exerce sur des fonctions encore plus basses – en quoi elle est soutenue par la puissance supérieure” (FP GS, 11 [284]). Cette note nous explique pourquoi la nouvelle interprétation est „diamétralement opposée” à celle de la mauvaise philologie. Car celle-ci ne regarde plus en arrière, mais toujours en avant: la force ne cherche que ce sur quoi elle peut régner, peu lui importe sa propre soumission à d'autres forces dont elle doit payer cette souveraineté. Et la force supérieure à laquelle elle se soumet ne lui sert pas de justification pour expliquer sa propre

---

Et comme chez celui qui veut il y a de la souffrance, puisqu'il ne peut vouloir en arrière, – la volonté elle-même et toute vie devraient être – punition!

Et ainsi un nuage après l'autre s'est accumulé sur l'esprit: jusqu'à ce que la folie ait proclamé: „Tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer!”

„Ceci est la justice même, qu'il faille que le temps dévore ses enfants”: ainsi a proclamé la folie.

„Les choses sont ordonnées moralement d'après le droit et le châtement. Hélas! où trouver la délivrance du fleuve des choses et de 'l'existence', ce châtement?” Ainsi a proclamé la folie.

„Peut-il y avoir rédemption s'il y a un droit éternel? Hélas! on ne peut soulever la pierre du passé: il faut aussi que tous les châtements soient éternels!” Ainsi a proclamé la folie” (*Ainsi parlait Zarathoustra*, „De la rédemption”).

soumission, au contraire, cette force supérieure lui sert d'alliée, de partenaire qui soutient sa domination sur des fonctions et des forces inférieures.

Enfin, notre troisième question vise la description même de cette nouvelle interprétation que Nietzsche nous propose ici, et les conséquences qui en découlent. Plusieurs remarques nous permettront de développer ce point.

1. Il faut noter que c'est dans des termes similaires que Nietzsche présente et l'interprétation du nouvel philologue, et l'activité des forces. Ces termes sont, il nous semble, apparentés à l'activité même d'interpréter ou bien à l'activité de démontrer. Le nouveau philologue, après avoir posé les principes de son interprétation, affirme „dans sa conclusion” la prévisibilité et la nécessité du monde. Il n'y a pas, il est vrai, de „conclusion” dans le texte allemand, le mot n'est pas prononcé; mais le texte allemand suggère tout de même la conclusion en disant que c'est ainsi que le philologue finirait son interprétation, c'est ainsi qu'il la mènerait au bout („damit endete”, nous dit la version allemande). De l'autre côté, les forces vont jusqu'au bout de leurs conséquences, mais cet aller jusqu'au bout est aussi bien leur manière de tirer toutes les conclusions de la situation qui se présente: que chaque force „ihre letzte Konsequenz zieht” pourrait aussi bien être lu comme „chaque force tire ses dernières conséquences”. Dans les deux cas, qu'il s'agit du philologue ou des forces, c'est le langage de la conclusion qui est lui aussi à l'œuvre. Il ne sera donc pas surprenant de voir que, dans un fragment de 1887, Nietzsche va opérer la liaison explicite entre les deux caractéristiques que nous venons de détacher, celle de „regarder en avant” (opposée au ré-

actif du regard rétrospectif) et celle de la conclusion. Voici le fragment: „un esprit non pas réactif mais *concluant* et menant en avant, disant *oui* dans tous le cas, même avec sa haine” (FP XIII, 9 [166]). Mais s’il en est ainsi, si le vocabulaire de la conclusion est présent dans les deux cas, c’est parce qu’il y va de l’interprétation et du statut de l’interprétation dans ou à l’intérieur même de l’interprété. Cette similarité des termes nous montre déjà que le nouvel interprète est déjà lui-même posé ou situé dans ce qu’il interprète, il ne peut pas sortir de l’interprété pour faire ensuite une interprétation „extérieure” ou neutre de cet interprété. La fin de l’aphorisme ne fera que confirmer et non pas annoncer cette immanence de l’interprétation à l’interprété. „En admettant que tout ceci ne soit qu’une interprétation... eh bien, tant mieux” ne fait donc, si nous pouvons nous permettre un tel jeu de mots, que tirer la conclusion de ce langage de la conclusion qui travaillait déjà à l’intérieur de l’aphorisme. L’acte d’interpréter ne relève donc pas d’une activité neutre, extérieure à l’interprété lui-même, car l’interprété lui-même relève de l’interprétation. Dire que les choses obéissent à des lois qui leur préexistent et dire que l’interprétation suppose toujours un texte dernier qu’il faut découvrir, qu’il faut sortir de son oubli sous la masse des choses revient donc au même. Mais, inversement, dire que les choses n’ont pas à „interpréter” – dans un sens musical – des lois préexistantes, dire qu’elles sont autre chose qu’une interprétation de ces lois signifie à la fois que ce sont les choses mêmes, ou les forces même qui sont interprétantes, qui existent sous la forme de l’interprétation sans texte préexistant, mais aussi que toute interprétation est immanente à ce

jeu d’interprétation perpétuelle. L’interprétation elle-même ne sort donc pas de l’interprété, elle est seulement un geste qui le prolonge et qui en fait pleinement partie. La relation de l’interprétation à l’interprété n’est pas une relation entre juge et parties, mais c’est une relation entre partie et tout (cf. CI, „Le problème de Socrate”, § 2). Et l’interprétation ne regarde jamais en arrière, vers une vérité antérieure à découvrir, mais toujours en avant, son rôle ou sa position étant toujours stratégiques et polémiques.

2. Mais que „chaque force va à chaque instant jusqu’au bout de ses conséquences”, qu’est-ce que cela signifie ? Cela signifie, il nous semble, que le monde fait bloc. Et cela de deux manières qui semblent différentes, mais qui ne le sont pas. D’un côté, il n’y a pas d’arrêt pour la force, il n’y a pas de „station” pour elle, car elle n’est jamais ailleurs que dans les conséquences qu’elle est en train de tirer, elle se trouve, si nous pouvons nous exprimer ainsi, dans une impossibilité de l’instant. La force ne se trouve donc jamais dans un point précis et isolable, pour aller chercher ensuite ses conséquences. Elle n’est que cette recherche des conséquences, elle n’est que la voie même qui conduit à ces conséquences. Il n’y a donc pas, dans la force, de *parce que*, tel que nous l’avons vu dans la mauvaise philologie – car la force n’est rien d’autre que ce „parce que”, elle ne peut pas entretenir un rapport extérieur avec ce „parce que” qu’elle est. Et cela, précise Nietzsche, se passe à chaque instant, c’est-à-dire cela n’est pas le statut de la force dans certains moments privilégiés – ceux où elle „passerait à l’action”, pour ainsi dire –, mais à chaque instant, incessamment. La force n’arrête donc pas de suivre ses conséquences, elle est la même

chose que ses conséquences, elle est ce geste concluant même de tirer toujours ses conséquences. Mais, deuxièmement, il ne s'agit pas ici – ou pas exactement – d'affirmer un „devenir universel”, car la force remplit à chaque instant sa propre existence, il n'y a rien qui lui „échapperait”, ou qui s'enfuirait. Ou bien, si devenir il y a, cela ne prend pas la *forme* du devenir, car il n'y a pas „d'orbite” à partir duquel on pourrait traiter de devenir ce remplissement de sa propre existence de la force. La force est donc toujours „exorbitante”, pour ainsi dire, elle n'a jamais accès à l'orbite extérieure d'où l'on pourrait appeler „devenir” son existence, mais en même temps, elle est toujours en rapport avec sa propre orbite, elle tire toujours ses propres conséquences. Elle n'est donc pas „aveugle”, car elle va bien jusqu'au bout de ses conséquences, elle est toujours incommensurable avec la forme de son devenir, mais toujours adéquate avec le contenu de celui-ci, si l'on peut oser utiliser les termes de „forme” et de „matière” dans ce cadre. Elle se trouve donc toujours dans une situation superbement décrite par Henry Miller avec la phrase suivante: „Changer le cours de ma vie signifie tout simplement (...) corriger ma position sidérale”<sup>13</sup>. La force n'a pas de „cours” de son existence, elle remplit toujours son existence, elle aboutit toujours à remplir sa propre orbite à elle, elle est à chaque instant parfaitement adéquate à elle-même, tout comme le personnage de Henry Miller est toujours parfaitement en accord, non pas avec les contingences et les alentours de son existence – ce serait lui prêter un „cours”

<sup>13</sup> „Altering the course of my life, as I put it before, means simply – correcting my sidereal position” (H. Miller, *Plexus*, Grove Press, New York, 1965, p. 286).

pour la vie – mais avec la position sidérale, c'est-à-dire avec ce qui ne peut *jamais* lui être inadéquat<sup>14</sup>.

Nietzsche copie dans l'un de ses cahiers de 1887-1888 la phrase suivante de Benjamin Constant: „*On change de situation; on ne se corrige pas en se déplaçant*” (FP XIII, 11 [309]). Les termes, nous le voyons, sont exactement les mêmes que ceux de Miller, il s'agit du rapport entre le changement et la correction; c'est seulement l'accent qui diffère, Constant insistant sur „changer”, Miller sur „corriger”. Mais le sens est le même et la phrase de Constant n'est que le revers de celle de Miller. Pour Miller, changer le cours de la vie n'est pas une adaptation à une situation ou à un changement de situation donnés: ce n'est pas à une situation qu'on a à s'adapter, car l'on est toujours parfaitement adéquat à la position sidérale, c'est-à-dire précisément à ce à quoi on n'a jamais à s'adapter. De l'autre côté, pour ce que Nietzsche voit dans la phrase de Constant, le changement n'est pas une correction, une adaptation à quelque chose de donné, il est toujours global, toujours parfaitement adéquat à soi. Certes, Nietzsche n'interprète pas la phrase de Constant, il la copie, tout simplement, ce qui ne nous apprend pas beaucoup sur ce qu'il aurait pu en penser. Et pourtant, si on cherche la phrase copiée dans l'*Adolphe* de Benjamin Constant, voilà ce qu'on trouve – il s'agit, notons-le, de la toute dernière phrase de l'ouvrage, dans la „Réponse de l'éditeur” –: „On change de

<sup>14</sup> La comparaison ne déplairait pas à Nietzsche, il nous semble. Car l'imaginaire „orbital” est toujours présent dans les considérations de Nietzsche: „éprouver d'une manière cosmique” est un principe méthodique chez lui (FP VIII, 11 [7]), tandis que l'apparition du sage est comparée à „une sorte de mouvement planétaire” (cf. FP X, 26 [119]).

situation, mais on transporte dans chacune le tourment dont on espérait se délivrer; et comme on ne se corrige pas en se déplaçant, l'on se trouve seulement avoir ajouté des remords au regrets et des fautes aux souffrances"<sup>15</sup> Nietzsche a donc copié de cette phrase ce qui l'intéressait: il en a éliminé toute référence à une inadéquation, aux regrets et aux remords, bref, à la morale. Nous avons donc des bonnes raisons de lire cette citation incomplètement copiée de la manière dans laquelle nous venons de le faire, des bons arguments pour conjecturer ce que Nietzsche aurait pu en penser et ce qui l'a fait copier cette phrase. Car ici comme ailleurs, sélectionner est déjà interpréter, si ce n'est pas l'envers qui est, probablement, viable dans la même mesure.

Il n'y a donc pas de simple „devenir” pour la force, car à chaque instant quelque chose y est atteint, à chaque instant ses conséquences sont remplies, et à chaque instant la force remplit sa propre existence. Nous avons donc eu raison de parler de „bloc”, car il n'y a rien qui soit perdu dans ce devenir de la force, au contraire, tout est là, tout est sinon gagné, du moins atteint<sup>16</sup>. C'est ce que Nietzsche n'arrête pas d'affirmer:

<sup>15</sup> Benjamin Constant, *Adolphe. Anecdote trouvée dans les papiers d'un inconnu*, Charpentier Libraire-Éditeur, Paris, 1845, p. 139.

<sup>16</sup> Pierre Klossowski à insisté, à juste titre, sur cela: „le monde, loin de marcher vers un salut final quelconque, se retrouve à *chaque instant* de son histoire *achevé* et à son *terme*” („Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya Scienza* de Nietzsche”, in *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 20). Mais aussi, d'une manière peut-être plus puissante, Maurice Blanchot: „La discontinuité ou l'arrêt de l'intermittence n'arrête pas le devenir, mais au contraire le provoque ou l'appelle dans l'énigme qui lui est propre. C'est là le grand tournant de la pensée avec Nietzsche: que le devenir n'est pas la fluidité d'une durée infinie (bergsonienne) ou la mobilité d'un mouvement

„Il faut que le sens du devenir soit à tout instant accompli, atteint, achevé” (FP XIII, 11 [82]).

Ou bien:

„Il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant (ou *inévaluable*: ce qui revient au même) ” (FP XII, 11 [72]).

3. Il serait donc absolument inutile de parler d'une quelconque „finitude” de la force, mais non pas parce qu'elle serait „infinie”, car cela est contradictoire: il n'y a pas, nous dit Nietzsche, de force sans rapport de force, une force sans une ou d'autres forces sur lesquelles elle s'exercerait n'est pas concevable, car elle ne serait pas une force. En n'ayant pas sur quoi s'exercer elle cesserait d'être une force, car être une force signifie précisément cet être en exercice – il n'y a pas d'énergie „potentielle” chez Nietzsche, tout ce qui est potentiel n'est pas inhé-

---

interminable. Le morcellement – la cassure – de Dyonisos, voilà le premier savoir, l'expérience obscure où le devenir se découvre en rapport avec le discontinu et comme son jeu” (*L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 235). Avec Blanchot, contre Blanchot, nous essayerons de montrer ailleurs que Bergson n'est lui non plus loin d'une telle expérience. Notons pour l'instant que les deux sens de l'„exorbitant” que nous avons relevés ici – absence d'orbite extérieure et parfaite adéquation à sa propre situation – nous semblent être présents dans le passage suivant de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. „imaginons une ligne droite, indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace. Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, puisqu'il se meut: il apercevrait une succession; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne ? Oui, sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés: mais par là même il formerait l'idée d'espace, et c'est dans l'espace qu'il verrait se dérouler les changements qu'il subit, non dans la pure durée” (*Essai sur les données immédiates*, éd. cit., pp. 76-77).

rent à la force, mais inhérent au rapport de forces. Or une force infinie signifierait une force seule, une force qui n'aurait sur quoi s'exercer, et qui, en tant que telle, arrêterait d'être une force et arrêterait d'être tout court: elle serait réduite en effet au néant.

Donc si on ne peut pas parler de finitude de la force, ce n'est pas pour lui prêter une infinitude quelconque, mais parce qu'il n'y a pas de position qui la surplomberait pour la juger d'une manière neutre du dehors, mais aussi parce qu'il n'y a pas d'interstice entre elle-même et ses effets, parce qu'elle ne peut pas programmer par avance ses propres „conséquences” pour passer ensuite à leur réalisation. Elle est ses conséquences et elle n'est que cela, il n'y a pas d'intervalle entre elle et elle-même, et donc, par conséquent, il n'y a pas d'intervalle entre elle et les forces sur lesquelles elle s'exerce (c'est dans ses rapports quelle poursuit ses conséquences, donc si elle n'est que ses conséquences, alors elle ne l'est que dans ses rapports – il n'y a donc pas d'intervalle à franchir entre elle et les autres forces non plus). Tout ce que nous venons de dire, Nietzsche l'a formulé d'une manière nette dans un fragment de 1881:

„Dans le devenir absolu la force ne peut *jamais* être immobile, ni *jamais* être non force: le «mouvement lent ou rapide de celle-ci» ne se mesure pas d'après une unité, laquelle ici fait défaut. Un continuum de force est sans «*l'un-après-l'autre*» comme sans «*l'un-à-côté-de-l'autre*» (ceci également présupposerait d'archief l'intellect humain et des lacunes entre les choses). Mais sans l'un-après-l'autre ni l'un-à-côté-de-l'autre il n'y aurait pour nous ni devenir ni pluralité – nous pourrions seulement affirmer que ce continuum serait un, immobile, immuable, non pas devenir, donc dépourvu de temps et d'espace. Mais ce n'est là justement que l'*opposé* humain” (FP VIII, 11 [150]).

L'un-après-l'autre et l'un-à-côté-de-l'autre sont ici les rapports de succession et de contiguïté entre les choses *en tant que supposés* régis par des „lois”. Car comme l'affirme clairement le texte, cela suppose des „lacunes” entre les choses, cela suppose donc une séparation d'abord entre la chose et elle-même – elle est ce quelle est, mais elle se soumet aussi à quelque chose qui n'est pas elle – et ensuite des lacunes entre les choses où, justement, ce rapport „légal” pourrait s'insérer. Et ce que Nietzsche doit tenter de faire, c'est donc chercher une manière d'exprimer un autre type de rapports entre les choses, qui exclurait ces lacunes<sup>17</sup>, mais qui éviterait aussi l'aporie formulée ici, qui veut que le devenir ab-

<sup>17</sup> Le grand penseur des blocs et des lacunes est, comme l'ont très bien remarqué Deleuze et Guattari, Franz Kafka: „La vertu, c'est „faire un bloc de toutes (ses) forces”” (*Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 139 – il s'agit d'une reprise d'un „programme de vie” de Kafka, reproduit par Max Brod dans son *Franz Kafka*, Paris, Gallimard, 1945, p. 238); du côté des lacunes et de leur rapport avec la loi, les mêmes auteurs continuent: „Chaque fois que le pouvoir se présente comme une autorité transcendante, loi paranoïaque, du despote, il impose une distribution discontinue des périodes, avec des arrêts entre les deux, une répartition discontinue des blocs, avec des vides entre les deux. En effet, la loi transcendante, ne peut régir que des morceaux qui tournent autour d'elle à distance, et à distance les uns de autres” (G. Deleuze et F. Guattari, *op.cit.*, p. 131). Enfin, pour fermer la boucle entre la littérature et la philosophie que nous venons d'ouvrir, disons que c'est en termes de „blocs” que Deleuze est décrit – en tant que professeur – par un personnage de Pierre Péju, par un philosophe devenu, justement, sculpteur: „Ce qui m'a tout de suite plu chez Kunz [c'est le nom de personnage reçu ici par Deleuze], c'est sa façon de nous présenter les grands philosophes comme des hommes qui taillaient dans une masse invisible et chaotique, pour en extraire des blocs subtils, de blocs éclairant soudain le réel: blocs d'idées, formules tranchantes, concepts nouveaux” (Pierre Péju, *Le rire de l'ogre*, Paris, Gallimard, 2005, p. 152; cf. aussi pp. 121, 139).

solu soit intrinsèquement un non-devenir, le contraire même du devenir. Et comme la dernière phrase nous le montre, cette aporie n'est qu'apparente, car à la fois ce devenir absolu et ce non-devenir pure supposent, en négatif, les lacunes entre les choses et eux-mêmes – à savoir supposent une opération supplémentaire – désignée ici comme „humaine” – qui est celle de présupposer les lacunes et présupposer ensuite leur absence. Pour le formuler dans des termes bergsoniens, il y a plus et non pas moins dans le „devenir absolu” (et dans le non-devenir pur) que dans l'interprétation „légale” de la nature, il y a la double présupposition des lacunes *et* de leur suppression.

Mais ces nouveaux rapports entre les choses que Nietzsche doit chercher n'excluent pas la nécessité. La fin de l'aphorisme de *Par-delà bien et mal* que nous sommes en train de commenter nomme explicitement la „nécessité” et même la „prévisibilité” du cours des choses. Il est vrai, elles sont nommées entre guillemets, et Nietzsche est ironique, surtout en ce qui concerne la prévisibilité. Car, nous l'avons vu, s'il n'y a pas de position de surplomb d'où les forces pourraient être contemplées, il n'y a pas de prévisibilité possible – c'est toujours une opération d'isolement qui assure une telle prévisibilité, et cet isolement, nous ne sommes pas en droit de le faire en ce point de la discussion. Pourtant, avec la „nécessité”, c'est n'est pas à une simple ironie que nous avons affaire. Car s'il n'y a pas d'intervalle entre la force et elle-même, alors c'est bien d'une nécessité qu'il s'agit: la force ne peut faire autrement, elle doit aller jusqu'au bout de ses conséquences. Elle n'est pas libre de ne pas faire autrement, elle ne peut choisir à son gré ses effets ou faire un choix parmi

ses effets. C'est donc bien à une nécessité que nous avons affaire ici, mais c'est une nécessité qui vient du fait que la force est ce qu'elle est et rien de plus. „Je suis cela”, voici la seule nécessité de la force<sup>18</sup>. Ce n'est pas par soumission à une quelconque loi qui la séparerait de ce qu'elle est qu'elle va jusqu'au bout de ses conséquences, mais par le simple fait d'être ce qu'elle est. Ou, dans les termes de Nietzsche:

„Le fait que quelque chose se passe toujours de telle et «telle» façon est ici interprété comme si un être, par obéissance à une loi où à un législateur, agissait toujours de telle et telle façon: alors qu'abstraction faite de la loi, il aurait la liberté d'agir autrement. Mais ce „de telle façon et pas autrement” pourrait précisément provenir de l'être lui-même, qui ne se comporterait *pas* de telle et telle façon seulement en fonction d'une loi, mais parce qu'il serait constitué de telle et telle façon. Cela signifie simplement: quelque chose ne peut pas être en même temps quelque chose

<sup>18</sup> Pour cela, mais aussi pour une prolongation de notre lecture de la phrase de Benjamin Constant, cf. PBM, § 231: „Apprendre nous transforme, apprendre agit sur nous à la manière de n'importe quel aliment, qui ne se borne pas à „entretenir la vie”, comme les physiologistes le savent bien. Mais au fond, „tout au fond” de nous, il existe quelque chose de rebelle à l'instruction, le granit d'un fatum spirituel, d'une réponse prédéterminée à un ensemble de questions prédéterminées. Quand il s'agit de n'importe quel problème cardinal, une voix que rien ne peut changer s'élève en nous pour dire: „Je suis cela”; sur l'homme et la femme, par exemple, un penseur ne peut pas changer d'opinion, il peut seulement découvrir jusqu'au bout ce qui est „arrêté” en lui sur ce point. Nous trouvons de bonne heure certaines solutions à des problèmes, et ces solutions *nous* inspirent une foi solide; peut-être les nommerons-nous dès lors nos „convictions”. Plus tard nous ne voyons plus en elles que des étapes de la connaissance de nous-mêmes, des jalons qui mènent au problème que nous *sommes*, ou plus exactement à la grande sottise que nous sommes, à notre fatum spirituel, à ce qui tout au fond de nous *résiste à l'instruction*”.

d'autre, ne peut pas faire tantôt ceci, tantôt cela, n'est ni libre ni non libre, mais est justement tel et tel" (FP XII, 2 [142])<sup>19</sup>.

La critique de la causalité faite par Nietzsche utilise donc positivement rien d'autre que le principe d'identité: une force est ce qu'elle est, elle ne peut pas être autrement qu'elle n'est. Si la causalité mécanique n'est pas tenable, c'est tout simplement en raison de ce principe minimal, que toute interprétation mécanique méconnaît et mésinterprète d'une manière nécessaire. L'erreur du mécanisme, semble nous dire Nietzsche, c'est de ne pas réaliser que la causalité et la „légalité" causale sont justement ce qui nie l'identité que le mécaniste prétend, justement, affirmer<sup>20</sup>. Ce n'est donc pas une surprise si Nietzsche arrive parfois à présenter sa vision de la volonté de puissance comme une interprétation supérieure du mécanisme (cf. FP XII, 1 [119]).

Mais en gardant la nécessité de tout ce qui arrive, la critique de Nietzsche peut sembler „nominaliste", elle peut sembler attaquer seulement le nom de la causalité légale et non pas son contenu, pour ainsi

dire. Mais s'il en est ainsi, c'est justement parce qu'il y va du nom: ce qu'il critique ici est justement cette attitude qui vise à attacher des noms à ce qui arrive et à considérer ensuite ce nom comme transcendant à ce qu'il désigne, en le faisant ainsi creuser des lacunes entre les choses et elles-mêmes. Or nommer, interpréter s'ajoutent aux choses nommées sans en dépasser le plan, se joignent aux choses comme un événement du même ordre qu'elles. Le nom, l'interprétation ne sortent pas du bloc du monde, mais le prolongent. Nietzsche devra ainsi proposer une théorie sur le „comment" de ce qui arrive, une théorie qui ne soit pas une vue du dehors, qui ne soit pas formée par un regard en arrière: une théorie donc pour laquelle l'interprétation ne sera pas un arrêt, mais une prolongation. Et la seule manière de le faire est, évidemment, non pas de proposer l'interprétation comme interprétation de quelque chose, mais l'interprétation comme étant ce quelque chose même: il n'y a pas d'objet en dehors de l'interprétation, c'est l'interprétation même qui constitue son objet. Il n'y a donc pas un „interprété" – comme nous avons été obligés d'en laisser l'impression pour un instant – car tout interprété se forme par l'interprétation elle-même. Si Nietzsche doit donc rendre compte de „tout ce qui arrive", il ne le fera pas par une séparation entre ce qui arrive et les interprétations qu'on en donne, mais au contraire, c'est en réintégrant ce „ce qui arrive" dans le processus interprétatif, le seul qui pourrait en rendre compte.

La mauvaise philologie n'est donc que la philologie qui *croit* à l'interprétation. La nouvelle philologie, par contre, est celle qui *croit* à l'interprétation *seule*, celle qui *croit seulement* à l'interprétation. Celle qui sait qu'il n'y a pas de „lacune" entre

<sup>19</sup> Cf. par exemple aussi: „La succession immuable de certains phénomènes ne démontre pas une „loi", mais un rapport de puissance entre deux ou plusieurs forces. Dire „mais justement, ce rapport reste égal à lui-même!" ne signifie rien d'autre que: „une seule et même force ne peut pas être aussi une autre force"" (FP XII, 2 [139]).

<sup>20</sup> Voici, pour boucler la référence à Bergson que nous avons fait au début – en parlant de l'erreur de la substitution du texte avec son explication –, un autre point de convergence entre ces deux auteurs: le troisième chapitre de l'*Essai* de Bergson critique le mécanisme à partir du fait que, tout en essayant de réduire la relation de causalité à celle d'identité, celui-ci doit admettre un reste de non-superposabilité qui est la succession même ou, du moins, l'apparence de la succession. De son côté, l'argument de Nietzsche consiste à dire que c'est la causalité même qui empêche ou qui déchire l'identité (de la „chose", du „phénomène", du „monde") que le mécaniste essaye d'exprimer.

l'interprétation et ce qui arrive, qu'ils doivent être soudés pour pouvoir commencer à expliquer quoi que ce soit. La grande inversion opérée ici par Nietzsche est donc celle d'„inclure” l'interprété dans l'interprétation. La question n'est donc plus „qu'est-ce qui s'est passé?”, mais „qu'est-ce qui arrive?”; et que la „volonté de puissance” ne soit „une interprétation”, cela n'a aucune importance, dès lors que l'on change de questionnement et qu'on fasse de l'interprétation le mode même de l'arriver de ce qui arrive.

Sans doute, dans ce cas, une explicitation de „ce qui arrive” passera nécessairement par la notion de „volonté” et de son opposition, justement, avec la „volonté de puissance”. Car c'est la volonté elle-même qui, pour avoir droit de cité dans cette nouvelle théorie de l'interprétation, devra se trouver à son tour interprétée en tant que simple „arriver” ou „avoir lieu”. En effet:

„Volonté? Ce qui a proprement lieu dans tout sentir et tout connaître est une explosion de force: sous certaines conditions (intensité extrême de sorte qu'un sentiment agréable de force et de liberté naît dans le même temps) nous nommons cette façon d'avoir lieu «vouloir»” (FP X, 25 [185]).

La volonté ou le vouloir n'est pas ou n'est plus une faculté, mais seulement une manière d'„avoir lieu”, une instance de „ce qui arrive”, un nom que nous mettons sur une certaine manière d'avoir lieu de ce qui arrive. Et toute théorie de la volonté de puissance devra passer nécessairement par une critique de la volonté comme faculté. Ce n'est donc pas seulement l'interprété qui se trouve inclus dans l'interprétation de – ou plutôt, comme – ce qui arrive, mais aussi l'interprétant, qui reçoit ici le nom d'une

prétendue „volonté”. Voici une première indication à la fois procédurale et phénoménologique – les deux termes étant ici quasiment synonymes, ce qui souligne d'ailleurs un renversement important opéré pas Nietzsche – d'une direction à suivre pour une élucidation de l'interprétation nietzschéenne.

Et pourtant, cela n'empêche que notre interprétation semble désormais tourner en rond: il s'agissait, comme nous l'avons annoncé dès le début, de montrer en quoi il y a plus dans l'aphorisme 22 de *Par-delà bien et mal* que la simple affirmation de l'absence d'un texte ultime pré-existant à l'interprétation; et nous voilà pourtant poser comme geste ultime de cet aphorisme l'inclusion de l'interprété – mais aussi, il est vrai, de l'interprétant – dans l'interprétation. Pour lui avoir indiqué certains traits essentiels, nous ne semblons pas avoir fait avancer de beaucoup cette discussion de l'interprétation nietzschéenne.

Pourtant, c'est justement cette „inclusion” dont nous venons de parler qui justifie et cautionne notre démarche: car il y va, dans la théorie nietzschéenne de l'interprétation, précisément de cette inclusion et de la signification ontologique que cette notion pourrait recevoir. Il faudrait reprendre une citation que nous avons déjà donnée plus haut – il est vrai, d'une manière incomplète – pour faire manifester ce point:

„La succession immuable de certains phénomènes ne démontre pas une «loi», mais un rapport de puissance entre deux ou plusieurs forces. Dire «mais justement, ce rapport reste égal à lui-même!» ne signifie rien d'autre que: «une seule et même force ne peut pas être aussi une autre force». – Il ne s'agit pas d'une *succession*, – mais d'une *inclusion*, un processus dans lequel les éléments isolés qui se

succèdent ne se déterminent *pas* comme causes et effets...” (FP XII, 2 [139]).

Ce qu'il nous faudra faire ensuite donc, c'est une reprise sur un niveau ontologique – et non plus seulement procédural ou phénoménologique – de cette notion d'„inclusion” qui, nous le voyons, est opposée à la fois à la causalité – et donc à la „légalité” dont nous avons traité ici, *mais aussi* à la succession. Pour rendre

compte de cette inclusion de l'interprété dans l'interprétation, il faudra donc développer et clarifier cette notion d'inclusion que Nietzsche pose comme manière d'arriver de tout ce qui arrive, et qu'il nomme parfois „événement intérieur”<sup>21</sup>. C'est donc vers une théorie de l'inclusion et, peut-être, de l'événement, que la question de l'interprétation de Nietzsche nous conduit: et c'est la mise au jour de cette relation qui reste à faire.

---

<sup>21</sup> Cf., par exemple, FP XII, 1 [28].

**Ciprian JELER**, doctor în filosofie (Universitățile „Charles de Gaulle” – Lille 3 și Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași) cu teza *Le sujet et l'action. Essai sur l'ontologie du sujet et le rapport pratique à soi*. În prezent este cercetător post-doctoral în cadrul Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice a Universității „Al. I. Cuza”, Iași. E-mail: ciprianjeler@yahoo.com