

**De la dette à l'œuvre**  
*Éléments pour une approche du concept de surhomme*

**Igor Krtolica**

Avant de quitter une première fois ses compagnons, Zarathoustra leur enseigne le surhomme. Sur ce chapitre intitulé « De la vertu qui donne » (*Von der schenkende Tugend*) s'achève la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Que le concept de surhomme soit difficile à cerner, voilà une idée qui ne surprendra plus ni les lecteurs ni les commentateurs de Nietzsche. À ce propos, Peter Pütz remarque même : « la nature, le contenu de cette liberté, et les voies qui permettent d'y parvenir ne peuvent être exprimées que sur un mode négatif, par opposition à des formes de vie déficientes et à des déterminations extérieures ». Mais c'est pour ajouter aussitôt : « Il semble pourtant qu'une idée demeure comme un point fixe auquel se rattacher dans le tourbillon des négations : c'est l'invitation pressante à créer, qui n'est jamais démentie »<sup>1</sup>. Par cette formule, on comprend la difficulté à cerner le concept de surhomme : car s'il est vrai que le surhomme est créateur, il semble impossible de le définir *a priori*. Surtout, la création suppose nécessairement la production de nouveauté. Or, le plus lourd problème que pose une telle idée tient à ce que la production de nouveauté ne peut se limiter à la *restitution* de quelque chose qui a été reçu, même sous une autre forme ; elle suppose nécessairement la production d'un *excès* par rapport à ce qui est (ou par rapport au néant). Tel est d'ailleurs ce que suggèrent les métaphores récurrentes du don et de l'amour dans la pensée occidentale : source débordante, fontaine jaillissante, surabondance et générosité, surplus ou excédent — tout un appareil métaphorique auquel Nietzsche recourt fréquemment, et peut-être nulle part plus que dans son *Zarathoustra*. Mais d'où un individu peut-il donner plus qu'il n'a, produire du nouveau, c'est-à-dire créer ? Nous demandons donc : *sous quelles conditions la création est-elle possible, et du même coup, sous quelles conditions le surhomme est-il pensable ?* La recherche d'une réponse semble facilitée par la présence de deux *leitmotive* dans l'œuvre nietzschéenne : celui de la force et de l'énergie d'un côté, celui de la dette et du don de l'autre. Ces deux motifs se croisent au niveau du problème de la culture.

### **La morale, ou la discipline de la force**

L'image d'un jaillissement débridé de forces, d'une jouissance effrénée et sans entraves a longtemps collé à la peau du surhomme nietzschéen. Dès 1897, à peine plus de dix ans après la parution d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Leo Berg notait : « On accumulait les dettes, on séduisait les filles et l'on se soûlait en l'honneur de Zarathoustra »<sup>2</sup>. C'était pourtant méconnaître la fonction de la discipline dans la formation du surhomme. Nietzsche n'a jamais cru que le surhomme fût rebelle à toute discipline de soi, bien au contraire. Dès *La naissance de la tragédie* Nietzsche signale l'essentielle complémentarité, chez l'artiste, de l'élément

---

<sup>1</sup> P. Pütz, « Introduction à *Ainsi parlait Zarathoustra* », in F. Nietzsche, *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 281 (tr. fr. J. Lacoste et J. Le Rider).

<sup>2</sup> L. Berg, *Le surhomme dans la littérature moderne*, cité par P. Pütz, in F. Nietzsche, *Œuvres*, II, *op. cit.*, « Introduction » à *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 269.

dionysiaque et de la forme apollinienne : « de ce fondement dionysiaque de toute existence, de cet arrière-fond dionysiaque du monde, ne doit tout juste en pénétrer la conscience de l'individu que ce que le pouvoir apollinien de transfiguration peut à son tour en surmonter, de sorte que les deux pulsions de l'art soient obligées de déployer leurs forces dans une proportion rigoureusement réciproque et selon la loi d'une justice éternelle » (*La naissance de la tragédie*, § 25)<sup>3</sup>. Et s'il revient ensuite aux deux dernières *Considérations inactuelles* de donner une importance de premier plan au problème de l'éducation, inspiré de la *paideia* grecque<sup>4</sup>, c'est vraiment avec les ouvrages de la seconde période de l'œuvre qu'apparaît au premier plan l'impérieuse nécessité d'une discipline de la force, dans *Humain, trop humain* puis dans *Aurore*. Cette discipline, Nietzsche l'appelle « morale » ou « moralité des mœurs » (*Aurore*, I, 9, 16). La morale s'oppose à la décharge immédiate de la force. C'est même là un premier caractère de son essence : le refus radical du laisser-aller, le dressage des pulsions, la maîtrise de la force, toute une éducation du corps et de l'esprit. Et parce que la tendance naturelle à la réaction immédiate doit être contrecarrée, le dressage de l'homme consiste d'abord à lui apprendre à obéir, à la soumettre aux coutumes et aux lois. La moralité des mœurs a pour principe de produire un homme contrôlable, prévisible et obéissant, soumis aux règles d'un troupeau (famille, tribu, communauté, Église, État). C'est « le grand principe par quoi toute civilisation commence : toute coutume vaut mieux que l'absence de coutume » (*Aurore*, I, 16). « Ce qui fait le caractère essentiel et inappréciable de toute morale, c'est d'être une longue contrainte » (*Par-delà bien et mal*, § 188). Ce n'est néanmoins pas là le but ou la tâche de la culture. Comme l'indique Nietzsche dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, le but est la formation d'un homme souverain et libre, d'un individu autonome et supra-moral, c'est-à-dire du surhomme. Or, vis-à-vis de cette tâche, le travail de la moralité des mœurs n'est qu'un moyen, une condition négative, ou comme le dit Nietzsche « une préparation » (*Généalogie de la morale*, II, 2). Tel est le deuxième caractère essentiel de la morale : elle expire aux pieds de son produit, le surhomme.

Il y a là un paradoxe et une ambiguïté. Un paradoxe, puisque cette contrainte de la force est le moyen de sa libération, mais un moyen censé disparaître derrière son produit final. On comprend aisément en quoi ce paradoxe n'est pourtant pas une contradiction. Car du point de vue de la culture, il n'y a pas plus de contradiction entre contrainte et liberté qu'il n'y a d'incompatibilité, chez l'artiste, entre travail et création. Dans tous les cas, l'un est le moyen de l'autre : si l'artiste ne travaillait pas, s'il se dispensait d'emmagasiner patiemment de la matière et de la force, comment pourrait-il donner naissance à une œuvre, décharger cette grande quantité de force au moment voulu et en une direction choisie ? La frénésie créatrice de l'artiste suppose toujours la patience laborieuse de l'artisan. « L'étonnante réalité, cependant, est que tout qui existe ou a existé sur terre en fait de liberté, de délicatesse, de hardiesse, de danse, de magistrale assurance, que ce soit dans la pensée dans le gouvernement ou dans l'art de parler et de convaincre, ne s'est jamais développé, aussi bien dans l'ordre artistique que dans l'ordre moral, que grâce à la "tyrannie" de ces "lois arbitraires" ; c'est là, selon toute apparence, que se trouve la "nature" et le "naturel", et *non pas* dans le *laisser-aller*. Tout artiste sait combien son état le plus "naturel" est loin du laisser-aller, quand, en pleine liberté, dans les moments d'"inspiration", il ordonne, agence, dispose, informe sa

<sup>3</sup> Toutes les citations traduites de Nietzsche sont tirées des *Œuvres philosophiques complètes* parues aux éditions Gallimard, à l'exception d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, pour lequel nous utilisons la traduction de Geneviève Bianquis.

<sup>4</sup> Dans *Ecce homo*, Nietzsche rappellera au sujet des deux dernières *Considérations inactuelles*, « Schopenhauer éducateur » et « Wagner à Bayreuth » : « Au fond, je voulais dans ces pages faire tout autre chose que de la psychologie : ce qui cherchait ici à s'exprimer pour la première fois, c'est un problème d'éducation sans équivalent jusque-là ; c'est une conception nouvelle de l'*autodiscipline*, de l'*autodéfense*, poussée jusqu'à la dureté, c'est la voie de la grandeur et de tâches proprement historiques » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les Considérations Inactuelles », § 3).

matière, et avec quelle exactitude, de quelle manière subtile, il obéit à de multiples lois, dont la rigueur et la précision défient toute formulation conceptuelle » (*Par-delà bien et mal*, § 188).

Ce paradoxe, d'après lequel l'accumulation patiente de la force est le moyen de l'explosivité du génie créateur, ne se sépare pas d'une certaine ambiguïté. C'est d'abord que le dressage auquel procède la culture donne inévitablement lieu à un grand gâchis de forces vitales. Quoiqu'elle soit la condition de l'accroissement des forces, la moralité des mœurs soumet l'individu à la bêtise arbitraire de la loi et de la coutume : elle opprime, atrophie, asphyxie les forces actives de l'homme. Nietzsche ne se fait guère d'illusions sur le lourd tribut que paie l'humanité pour la réalisation de cette tâche : « reconnaissons que ce résultat ne put être atteint sans d'irremplaçables pertes de forces, sans ravages spirituels » (*Par-delà bien et mal*, § 188). Néanmoins, quoique cette ambiguïté de la morale soit nécessaire, elle n'est liée à la culture que synthétiquement et non pas analytiquement. Reste qu'elle ne se sépare pas d'une autre ambiguïté, plus grave encore : c'est qu'il est toujours possible que le moyen se transforme en fin, que l'obéissance servile à la loi se substitue au véritable but de la moralité des mœurs, au point de devenir un impératif moral inconditionnel. Tel est ce que Nietzsche appelle la décadence ou la dégénérescence de la culture, le moment où le législateur croit être libre en tant qu'il obéit — le moment où le Grec devient un Allemand<sup>5</sup>. La culture qui vise au triomphe des forces actives se voit détournée au profit des forces réactives. « Le caractère limité de l'évolution humaine, ses hésitations, ses lenteurs, sa marche souvent rétrograde et aberrante provient de ce que l'instinct grégaire de l'obéissance est celui qui s'hérite le mieux et qu'il se fortifie au détriment de l'art de commander » (*Par-delà bien et mal*, § 199). Il est clair que cette seconde ambiguïté est la source de la précédente : car si la culture ne peut éviter d'étouffer les forces actives d'un grand nombre d'hommes en cherchant à produire le surhomme, c'est que l'instinct grégaire d'obéissance risque toujours de s'imposer à la faveur de la discipline et au détriment du but final.

Dans *Nietzsche et la philosophie*, Gilles Deleuze a analysé les différents stades de ce détournement par lequel la culture dégénère et les forces réactives triomphent (ressentiment, mauvaise conscience et idéal ascétique). Deleuze souligne en outre que Nietzsche fut le premier à analyser le problème de la culture en termes de dette ou de crédit : en effet, ce n'est pas Mauss qui, dans *l'Essai sur le don*, a découvert que les formes primitives du rapport social reposaient non sur l'échange mais sur une relation créancier-débiteur, c'est Nietzsche dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*<sup>6</sup>. Enfin, Deleuze montre que Nietzsche envisage la culture sous trois points de vue : préhistorique, historique et posthistorique<sup>7</sup>. a/ Du point de vue préhistorique, la culture désigne l'activité générique de l'homme, qui consiste à le doter d'une mémoire : lui donner des habitudes, le faire obéir à des lois, le rendre responsable, c'est-à-dire capable d'agir ses forces réactives. Pour ce faire, la culture utilise la douleur comme moyen mnémotechnique, comme équivalent ou monnaie d'échange : promesse non tenue = châtiment, dommage causé = douleur subie. Telle est l'origine de l'instauration du rapport social comme rapport d'un créancier et d'un débiteur. b/ Du point de vue posthistorique, la culture s'efface derrière son produit. Car comme nous

---

<sup>5</sup> Kant incarne aux yeux de Nietzsche la décadence allemande, celui qui confond législation et obéissance. Kant avait pourtant deviné la fonction négative de la discipline (*Zucht*), condition préalable de la culture (*Bildung*). dans ses *Réflexions sur l'éducation*, il notait ainsi : « on envoie tout d'abord les enfants à l'école non dans l'intention qu'ils y apprennent quelque chose, mais afin qu'ils s'habituent à demeurer tranquillement assis et à observer ponctuellement ce qu'on leur ordonne, en sorte que par la suite ils puissent ne pas mettre réellement et sur le champ leurs idées à exécution (E. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2004, Introduction (tr. fr. A. Philonenko).

<sup>6</sup> Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, III, 2 & 5 ; voir aussi G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 159-160.

<sup>7</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, III, 11-16.

l'avons vu, la culture n'est qu'un moyen en vue d'un but qui la dépasse, car le produit de l'activité générique n'est pas l'homme responsable et moral, mais l'homme autonome et supra-moral, celui chez qui toutes les forces réactives sont agies. Le surhomme est le nom ésotérique de ce produit de la culture, du but final de l'activité humaine. c/ Simplement, l'on ne passe pas directement de la préhistoire à la posthistoire, de l'activité à son produit. Entre les deux s'intercale l'histoire, qui se confond avec la dégénérescence de la culture et le triomphe des forces réactives. Le point de vue historique enjoint ainsi d'envisager la culture non plus en droit mais en fait, suivant le mouvement qui détourne l'activité générique de l'homme de son but — grand détournement dont la *Généalogie de la morale* est le tableau. Pour Deleuze, « L'activité générique dans l'histoire ne se sépare pas d'un mouvement qui la dénature, et qui dénature son produit. Bien plus l'histoire est cette dénaturation même, elle se confond avec la “dégénérescence de la culture” »<sup>8</sup>.

Abstraction faite du point de vue historique, nous demandons pour notre part : quant à la logique de la dette, du point de vue de l'économie morale des forces, à quoi correspond l'activité créatrice du surhomme ? Il ne peut suffire de dire que le surhomme est créateur ; il faut déterminer ce que cela signifie dans une telle logique économique.

### **L'économie générale, ou le problème de l'énergie**

Puisque la culture se confond avec une discipline de la force, il faut en revenir à la force elle-même, à la dette comme rapport de forces. La dette est un problème économique, mais l'économie a elle-même plusieurs sens. Nous pouvons en distinguer trois. En son sens restreint, l'économie est un problème *financier et monétaire*, dans la mesure où il s'agit d'un échange d'argent au moyen de la monnaie. Tel est le sens le plus courant de l'économie, son sens utilitariste et bourgeois. En un sens plus large cependant, l'économie est un problème *moral et symbolique*, en tant qu'il s'agit d'un système de dons et de contre-dons. Telle est la relation morale entre créancier et débiteur, la dette contractée à l'égard d'autrui ou du corps social dépendant moins de la nature du don que de la force morale qui lui est attachée et qui inscrit le débiteur dans une relation d'obligation (responsabilité-dette). Mais ce second sens dépend lui-même d'une dimension plus générale encore, laquelle en fait un problème *physico-cosmique et pulsionnel-énergétique*, puisque toute relation réelle au sein de la nature constitue en dernière instance un échange et une conversion d'énergie. Tel est le sens le plus universel de l'économie, tout corps recevant et restituant une quantité déterminée d'énergie, se comportant comme un nœud énergétique au sein du métabolisme universel.

Ce n'est pas un hasard si, depuis l'élaboration de la notion physique d'énergie au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, elle trouve son équivalent dans la monnaie. C'est que la notion d'énergie est un moyen de quantifier les interactions entre des phénomènes ou des flux qualitativement différents, que *l'énergie joue le rôle d'équivalent général dans l'économie des systèmes physiques*<sup>9</sup>. Au sein de l'économie générale, la dette financière et la dette morale sont donc des cas particuliers d'une dette énergétique fondamentale. À l'époque où se développe la thermodynamique, Honoré de Balzac fait ainsi du rapport du soleil à la terre le paradigme de l'économie de la dette, le soleil étant la source d'énergie fondamentale à la surface de la terre, source de chaleur et de lumière, source de vie : « Est-il un seul État en

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>9</sup> Cf. encore récemment I. Prigogine & I. Stengers, *La nouvelle alliance* [1979], Paris, Gallimard, 1986, p. 173 : « à travers tous les phénomènes étudiés en laboratoire on postule que “quelque chose” se conserve quantitativement et change de forme qualitative. Pour définir les rapports entre ces formes qualitatives, Joule définit un équivalent général des transformations physico-chimiques, qui donne le moyen de mesurer la grandeur qui se conserve et qui sera plus tard identifiée comme “énergie” ».

Europe qui n'ait ses dettes ? Quel est l'homme qui ne meurt pas insolvable envers son père ? Il lui doit la vie, et ne peut pas la lui rendre. La terre fait constamment faillite au soleil ! La vie, madame, est un emprunt perpétuel ! » ; ainsi encore de Georges Bataille, un siècle plus tard, dont la critique de l'utilitarisme bourgeois inspirée par Nietzsche et Mauss contribue à fonder une économie générale de même nature : « La source et l'essence de notre richesse sont données dans le rayonnement du soleil, qui dispense l'énergie — la richesse — sans contrepartie. Le soleil donne sans jamais recevoir : les hommes en eurent le sentiment bien avant que l'astrophysique ait mesuré cette incessante prodigalité ; ils le voyaient murir les moissons et liaient la splendeur qui lui appartient au geste de qui donne sans recevoir »<sup>10</sup>.

On sait ce qu'énoncent les deux premiers principes de la thermodynamique : le premier principe fait valoir la conservation de l'énergie (*Erhaltung der Energie*) en vertu de l'équivalence de la chaleur et du travail (le travail peut être intégralement converti en chaleur) ; le second principe fait valoir la tendance à la dégradation de l'énergie (augmentation de l'entropie) en raison de l'impossibilité de transformer intégralement une quantité de chaleur en travail (perte qui définit le rendement d'une machine thermique). On sait aussi qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle la thermodynamique s'est développée dans deux directions simultanées : d'un côté, l'école anglaise appréhende la nouvelle mécanique en fonction de son application technique aux machines thermiques dont elle cherche à améliorer le rendement (Joule, Thomson, Rankine) ; de l'autre, l'école allemande l'appréhende en fonction du problème de la chaleur humaine et animale dont elle cherche à élucider le rôle dans l'activité physiologique (Mayer, Helmholtz)<sup>11</sup>. On sait enfin que Nietzsche s'intéressa aux sciences de la nature, et il est établi qu'il eut connaissance des travaux de l'école allemande à travers les études de Julius Robert Mayer<sup>12</sup>. Comme l'ont montré certains commentateurs, cette connaissance fut tout sauf superficielle. Peut-être faut-il même l'inscrire dans le cadre plus élargi d'un certain biologisme de Nietzsche, à condition d'entendre par là la référence au corps vivant comme à un modèle d'intelligibilité de tout rapport de forces, un prisme à travers lequel appréhender l'économie pulsionnelle-énergétique en général<sup>13</sup>.

L'intérêt de Nietzsche pour les travaux de Mayer date de l'année 1881, année qui constitue un moment décisif dans l'évolution de sa pensée puisque Nietzsche y reçoit la révélation de l'éternel retour. Voici ce qu'en dit en effet Curt Paul Janz : « De plus profonde portée fut pour Nietzsche la lecture de la *Mécanique de la chaleur (Mechanik der Wärme)* de Julius Robert Mayer, livre pour lequel Köselitz s'était pris d'enthousiasme et qu'il avait littéralement imposé à son Maître. Il le lui fit même relier à neuf et le lui envoya dès le 8 avril à Gênes. Il s'agissait vraisemblablement de la seconde édition de l'ouvrage, dont la première datait de 1867. Le médecin Julius Robert Mayer, né en 1814 à Heilbronn et mort en 1878 dans la même ville, appartient aux plus éminents représentants du mouvement matérialiste du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Une fois établi le principe de la conservation de la matière – à peu près en même temps que le physicien Helmholtz, mais indépendamment de celui-ci – le principe de la conservation de l'énergie, soutenant que “la force n'est modifiable que selon la qualité, qu'elle est indestructible selon la quantité ; la chaleur n'étant elle aussi qu'une espèce de mouvement, autrement dit, la chaleur et le mouvement se transforment l'un dans l'autre, il est possible d'également formuler une loi numérique des rapports constants entre mouvement et

---

<sup>10</sup> H. de Balzac, *Le faiseur* [1853], I, 6 ; G. Bataille, *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967, Première Partie, II, 2, p. 66.

<sup>11</sup> Cf. Y. Elkana, « The conservation of energy : a case of simultaneous discovery ? », *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 23, n° 90-91, Paris, 1970, cité in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006, p. 405.

<sup>12</sup> Sur le rapport de Nietzsche aux sciences de la nature, voir les remarques de W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998, p. 113-116.

<sup>13</sup> Sur le rôle de la biologie chez Nietzsche, cf. W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance* et B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

chaleur ; c'est celle valeur constante qu'il nomme l'équivalent mécanique de la chaleur". Nietzsche ne semble pas s'être immédiatement plongé dans une étude approfondie de l'ouvrage de Mayer, car ce n'est que plusieurs mois plus tard, le 20 mars de l'année suivante, qu'il le commente dans une lettre à Köselitz, non sans d'importantes réserves. [...] La découverte de l'ouvrage de Mayer, en tout cas, donne aux lectures de Nietzsche pendant les mois suivants une orientation décisive et nettement distincte de celle de l'année précédente : aux "Moralia" succèdent à présent exclusivement des publications de la philosophie mécanico-matérialiste, dont on peut affirmer qu'elles ne seront pas sans — pour le moins — profondément influencer la soudaine révélation de l'"éternel retour du même" au mois d'août suivant »<sup>14</sup>.

Ce qui intéresse Nietzsche chez Mayer, c'est principalement la question de la dépense de la force, de la décharge d'énergie (*Auslösung*) à laquelle ce dernier consacre une étude intitulée « *Über Auslösung* », étude recueillie dans sa *Mechanik der Wärme*<sup>15</sup>. Dans une lettre à Heinrich Köselitz du 16 avril 1881, Nietzsche écrit d'ailleurs en guise de post-scriptum : « le chapitre "Sur la décharge" [*Über Auslösung*] est pour moi le plus essentiel et le plus utile dans ce livre »<sup>16</sup>. Or, que montre Mayer dans cet essai ? Que toutes les manifestations du mouvement, de la matière inorganique aux processus psychologiques en passant par les phénomènes organiques, doivent être rapportées à des processus de libération, et que ceux-ci ne peuvent être traités de manière strictement mathématique au moyen d'unités dénombrables. À ce propos, Müller-Lauter suggère même que chez Nietzsche l'usage continu des concepts de libération ou d'explosion de force depuis 1881 ne peut être compris de manière satisfaisante sans en revenir à la lecture de Mayer<sup>17</sup>. Et il est vrai qu'il en découle chez Nietzsche une distinction, essentielle à tous égards, entre deux types de causes. Ces deux causes forment ensemble la raison suffisante ou déterminante d'une action : d'une part la grande quantité de force emmagasinée dans un corps, et de l'autre la minuscule quantité de force capable de libérer la première à un moment et dans une direction déterminés. Le baril de poudre et l'étincelle, l'explosif et l'allumette. « Voici ce qui me semble l'un de mes pas et de mes progrès les plus essentiels : j'ai appris à distinguer la cause de l'agir de la cause de telle et telle façon d'agir, de l'agir en tel sens, de l'agir dans tel but. La première sorte de cause est un quantum de forces accumulées qui attend d'être dépensé d'une manière quelconque, à une fin quelconque ; la seconde sorte en revanche, comparée à cette force disponible, est quelque chose de tout à fait insignifiant, un petit hasard à la faveur duquel ce quantum "précipite" dès lors d'une manière déterminée : l'allumette par rapport au baril de poudre. Parmi ces petits hasards, ces allumettes, je rangerai toutes les prétendues "fins", ainsi que les "vocations" beaucoup plus prétendues encore ; elles sont relativement fortuites, arbitraires, presque indifférentes par rapport à l'immense quantum de force qui presse, comme je l'ai dit, à être dépensé d'une quelconque manière » (*Le gai savoir*, V, § 360)<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> C. P. Janz, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 356-357. — Sur le rapport entre la thermodynamique et l'éternel retour, cf. la remarque de Jean Beaufret in G. Deleuze (dir.), *Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967, p. 96.

<sup>15</sup> On sait qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, au terme d'un long débat sur la question de savoir comment nommer la quantité conservée au cours des processus physiques, les deux notions furent précisément distinguées : la force (*Kraft*) et l'énergie (*Energie*) sont des grandeurs de dimensions différentes et ne sont donc pas de même nature (de même que la longueur, l'aire et le volume). Comme une grande partie de ses contemporains, Nietzsche ne semble faire aucune distinction nette entre les notions d'énergie et de force, et employer indifféremment l'une ou l'autre. C'est pourquoi nous les utiliserons ici comme des synonymes.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Lettres choisies*, Paris, Gallimard, 2008, p. 192 (tr. fr. M. de Launay). Dans la lettre du 20 mars 1882 à Köselitz, Nietzsche ne critique pas Mayer au sujet de la décharge ; Nietzsche reproche à Mayer de croire encore à la matière (cf. *ibid.*, p. 204-205).

<sup>17</sup> W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, p. 142-143, n. 109. — Sur ce thème, et abstraction faite de la lecture de Mayer, cf. S. Kofman, *Explosion, I et II*, Paris, Galilée, 1992-1993.

<sup>18</sup> Sur l'influence de la lecture de Mayer sur Nietzsche en général, et sur la genèse de la distinction entre une causalité-conservation (*Erhaltungskausalität*) et une causalité-décharge (*Auslösungskausalität*) en particulier, cf.

En vertu des principes de l'économie générale, toute activité doit être conçue comme la décharge soudaine et orientée dans une direction déterminée d'une force patiemment accumulée. Ainsi l'activité du génie, du philosophe ou de l'artiste doit-elle être pensée en termes d'accumulation et de dépense d'énergie. Le philosophe est « un terrifiant explosif qui met le monde entier en péril » (*Ecce homo*, « Pourquoi d'écris de si bons livres », « Les considérations inactuelles », § 3). De lui-même, Nietzsche dit d'ailleurs : « je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite » (*Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin, I »). Et dans chaque explosion, on distinguera avec soin la matière explosive et l'élément déclencheur, la force qui a été amassée et celle qui vient la libérer. C'est ce que souligne clairement le *Crépuscule des idoles* à propos du génie : « Les grands hommes sont, comme les grandes époques, des explosifs où s'accumule une énorme force retenue. Historiquement et physiologiquement, la condition première de leur apparition est que, pendant longtemps, on ait accumulée, amassé, mis de côté et retenu en les attendant — qu'aucune explosion n'ait eu lieu depuis longtemps. Quand, dans la masse, la tension est devenue trop forte, l'excitation la plus accidentelle suffit à susciter le “génie”, “l'action”, le grand destin. [...] Les grands hommes sont nécessaires, l'époque où ils apparaissent est accidentelle. [...] Le génie — en œuvre, en action — est nécessairement gaspilleur. Qu'il *se dépense sans compter*, c'est bien là sa grandeur... L'instinct de conservation est, pour ainsi dire, suspendu : l'irrésistible pression des forces débordantes lui interdit cette prudente tutelle, ainsi que toute précaution. [...] Il s'épanche, il déborde, il s'épuise, il ne s'épargne pas — mais c'est l'effet d'une fatalité, d'un destin plus fort que sa volonté, tout comme est involontaire la crue d'un fleuve qui déborde de ses digues » (*Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 44)<sup>19</sup>. C'est en ce sens que nous pouvons demander : quel type de décharge (*Auslösung*) d'énergie correspond aux créations du génie, c'est-à-dire à l'activité du surhomme, et en quoi cette dépense implique-telle une sortie hors de la relation créancier-débiteur, c'est-à-dire hors du cadre l'économie morale ?

Cette question ne saurait être résolue sans un approfondissement préalable de l'économie générale. Car la distinction des deux types de causes serait de maigre importance du point de vue de l'économie générale, et l'économie générale serait elle-même encore incomplète si l'on omettait le principe fondamental qui la gouverne : non pas le principe de conservation de l'énergie sous les différents cycles de son accumulation et de sa dépense, encore moins la tendance à l'équilibre des forces et à l'indifférenciation, mais au contraire la tendance plus profonde à l'intensification de la puissance, le vouloir-commander. Telle est bien l'idée directrice qui domine les fragments du printemps 1888 consacrés à la critique du concept de cause hérité de la mécanique (dont la thermodynamique est une partie) et à l'élaboration du concept de volonté de puissance. Cette idée constitue même le principe fondamental de l'économie générale : le monde de la volonté de puissance est animé par une tendance à l'accroissement de puissance. Mais cette tendance que l'on observe au niveau du vivant n'aurait jamais les moyens de se réaliser si un excédent de forces ne se constituait à la faveur des échanges entre l'individu et le milieu : si le vivant fait autre chose que se conserver et mourir, s'il croît et se reproduit, c'est précisément qu'il est animé par une tendance qui

---

G. Abel, *Nietzsche. Die dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1984, p. 43-49. — On sait par ailleurs combien la métaphore du baril de poudre et de l'étincelle, qui est attachée à cette distinction causale, sera importante dans la philosophie de Bergson, que l'intérêt pour l'énergétisme et la biologie place sur ce point aux côtés de Nietzsche. Voir par exemple H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 116-117 (dans ce passage, on notera que Bergson invoque également le soleil comme la source principale de l'énergie utilisable à la surface de la terre).

<sup>19</sup> Sur le rapport entre la nécessité de décharger l'excitation en général et la contingence qui préside à telle modalité singulière de dépense, on invoquera également un texte de Nietzsche antérieur à la lecture de Mayer : F. Nietzsche, *Humain, trop humain, I*, § 138.

dépasse la seule conservation de soi et vise l'accroissement. (Dès 1881, cette idée est le nerf de la critique que Nietzsche adresse, à tort, à Spinoza : d'avoir confondu l'effort de chaque individu (*conatus*) avec un effort d'autoconservation, là où l'autoconservation n'est en réalité que le moyen d'un but qui la dépasse, l'augmentation de la puissance.) En sorte que, si l'économie générale des forces est régie par cette tendance, et si cette tendance observable au niveau du vivant doit valoir universellement, c'est que la volonté de puissance est un principe transcendantal qui, sous tous les phénomènes empiriques de conservation et d'équilibre des forces, maintient non seulement l'impossibilité d'une quantité conservée et d'un tel équilibre mais tend de surcroît à l'augmentation d'intensité. « La volonté d'accumuler des forces, spécifiques du phénomène de la vie, de l'alimentation, de la reproduction, de la transmission héréditaire, de la société, de l'État, des mœurs, de l'autorité, ne devrions-nous pas pouvoir admettre également cette volonté comme cause agissante en chimie ? et dans l'ordre cosmique ? Pas seulement constance de l'énergie : mais une économie maximale de la consommation, de sorte que le “*vouloir-devenir-plus-fort*” émanant de *tout centre de forces* est la seule réalité — non autoconservation, mais appropriation, vouloir-devenir-maître, vouloir-devenir-plus, vouloir-devenir-plus-fort »<sup>20</sup>. Autrement dit, la reproduction simple de la puissance n'est que le moyen de sa reproduction élargie.

On objectera que l'on n'observe aucune tendance de cet ordre au niveau inorganique, ce pourquoi elle ne saurait être autre chose qu'une hypothèse que Nietzsche formule sur le monde. En réalité, il faudrait plutôt dire que, faute d'organes susceptibles d'accumuler et de dépenser l'énergie, cette tendance n'y est pas inexistante mais inhibée, non pas absente mais virtuelle. Et l'essentiel est peut-être que, tant que cette tendance est inhibée (dans le monde inorganique), on observe que toute force va jusqu'au bout de ce qu'elle peut, tandis que, au fur et à mesure qu'elle se trouve libérée (dans le monde organique puis dans le monde de la culture), une force devient susceptible d'être séparée de ce qu'elle peut et détournée de son but, la décadence n'étant finalement rien d'autre que la soumission des forces actives aux forces réactives, la soumission du vouloir-commander à un impératif d'autoconservation — jusqu'au triomphe des forces réactives dans l'histoire (nihilisme réalisé). C'est pourquoi, paradoxalement, la tendance fondamentale qui anime le monde se manifeste en même temps qu'elle se voit détournée, le nihilisme devenant la *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance, elle-même *ratio essendi* du monde. Nous retrouvons alors le problème le plus général de la culture chez Nietzsche : comment surmonter le nihilisme, c'est-à-dire libérer et réaliser la tendance à l'intensification de la volonté de puissance ? Or, cette tâche se confond avec la formation de l'individu créateur et supra-moral qui assume l'instinct de commandement — le surhomme. C'est donc au niveau du surhomme que se disjoignent alors les deux perspectives sur le monde : d'un côté la perspective empirique, morale ou mécanique qui est homogène à l'économie symbolique, pour laquelle la quantité totale d'énergie se conserve et tend vers l'équilibre, pour laquelle l'individu obéissant devient une fin en soi ; de l'autre la perspective transcendantale, supra-morale ou intensive qui se confond avec l'économie générale, d'après laquelle le quantum de puissance est irréductible à toute mesure mathématique et veut sa propre intensification, d'après laquelle le surhomme demeure l'objet de la culture.

---

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, XIV, 14 [81]. Cf. *ibid.*, 14 [82] : « rien ne veut se conserver, tout veut croître et accumuler. La vie [...] tend à un *sentiment maximal de puissance* : est essentiellement un effort vers plus de puissance ; cette volonté reste l'élément le plus fondamental et le plus intime : la mécanique n'est qu'une sémiotique des conséquences ».

## Le surhomme, ou le problème de l'œuvre

Posons donc la question que nous avons provisoirement laissée de côté. Quel type de décharge de force est impliqué dans les œuvres du génie ? De quelle nature est par exemple la dépense impliquée dans l'écriture d'un livre philosophique ? Il est clair qu'elle ne peut être de même ordre que la dépense d'énergie chez l'animal. Lorsque Nietzsche se qualifie lui-même de dynamite, il y a là plus qu'une formidable libération d'énergie. Mais quoi ? Certes, la question doit être posée en fonction de l'opération de décharge, selon les principes de l'économie générale. Et d'un point de vue économique, il revient au même de considérer l'œuvre en termes de perte (reste, déchet ou excrément) ou d'excès (procréation, reproduction ou naissance), les deux aspects ne se contredisant pas<sup>21</sup>. Il est vrai en effet que, chez Nietzsche, si elle découle d'une surabondance de force qui exige d'être extériorisée, d'une accumulation excessive de puissance qui réclame impérieusement d'être libérée, l'écriture est considérée tantôt comme un moyen de « [se] débarrasser de [ses] pensées » (*Le gai savoir*, § 93), tantôt comme un équivalent de « la création et la procréation »<sup>22</sup>. Mais il n'en reste pas moins que la libération d'une surabondance de forces ne suffit pas à situer la différence entre une décharge biologique et infra-morale et une décharge noétique et supra-morale. Cette différence ne peut pas apparaître au niveau de la cause de l'extériorisation (la surabondance ou l'excès) mais seulement au niveau de son produit (la perte ou la naissance), c'est-à-dire au niveau de l'œuvre.

Pour fonder une telle différence, il est nécessaire que la force libérée dans le monde puis matérialisée dans l'œuvre ait été prise dans une certaine opération de conversion. Tel est d'ailleurs l'objet de la culture selon Nietzsche, puisque l'éducation de l'esprit consiste à apprendre trois choses : *voir*, c'est-à-dire « habituer l'œil au repos, à la patience, [...] ne pas réagir immédiatement à une séduction », là où « tout acte antispirituel et toute vulgarité reposent sur l'incapacité de résister à une séduction : — on se croit obligé de réagir, on suit toutes impulsions » ; *penser*, c'est-à-dire organiser et convertir ce qui a été vu, transformer l'élément pulsionnel en langage, convertir l'affect en idée, là où l'impuissance à penser reste engluée au niveau strictement perceptif-affectif ; *parler et écrire*, c'est-à-dire à exprimer cette pensée, inventer la légèreté dansante d'un style qui affecte le récepteur au point de le contraindre à son tour à penser (*Le crépuscule des idoles*, « Ce qui manque aux Allemands », § 6-7). Nous faisons comme si les choses étaient claires et distinctes. En réalité, dans ce passage du *Crépuscule des idoles* sur l'éducation de l'esprit, Nietzsche reste énigmatique sur ce que signifie écrire. C'est d'abord qu'il craint de rester incompris des Allemands, le style étant précisément ce qui leur manque. D'autres textes nous livrent toutefois sa conception d'une expression réussie, et plus généralement d'un chef-d'œuvre. *L'œuvre réussie, qu'elle soit artistique ou philosophique, se définit par une certaine circularité dynamique, telle que l'expérience nouvelle communiquée dans l'œuvre engendre à son tour un nouvel ordre d'expérience, à la fois vécue et pensée* : l'œuvre philosophique livre « des idées de l'espèce qui produit des idées » (*Humain, trop humain, II*, « Le voyageur et son ombre », § 214) ; de même, « l'effet des œuvres d'art est de susciter l'état dans lequel on crée de l'art, l'ivresse »<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. C. Dumoulié, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, Paris, PUF, 1991, p. 209-225.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, IX, FP 7 [107].

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, XIV, FP 14 [47]. Voir également, *Œuvres philosophiques complètes*, V, FP 11 [165]. — Sur le problème de l'écriture philosophique, cf. P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, p. 421-445 ; voir notamment, p. 437 : « Ce qui est capital en effet dans l'analyse que propose Nietzsche à propos de la transmission dionysiaque, c'est son effet de contagion : de même que dans l'état dionysiaque le délire se communique au groupe, l'activité pensante se communique au lecteur dans l'écriture authentique. Celle-ci transmet donc des états créateurs, qui incitent à entretenir l'activité de pensée [...], et ces états créateurs se définissent d'abord par un mode général d'affectivité ».

On admettra sans peine que toute œuvre n'est pas réussie : en témoigne le jugement rétrospectif que, dans *Ecce homo*, Nietzsche porte sur ses propres productions, opposant l'échec stylistique de *La naissance de la tragédie* à la réussite d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais précisément, un tel jugement est possible parce que l'œuvre du génie ne se définit pas seulement par la libération d'une formidable quantité de forces accumulées, mais aussi et surtout par sa capacité à produire chez le lecteur une expérience telle qu'elle le met à son tour dans une disposition créatrice. Toutefois, il y a peut-être une autre raison, plus profonde, qui explique que Nietzsche reste énigmatique sur l'acte d'écrire : c'est que ce traitement que le style impose à la pensée, et la pensée à la vision s'apparente à une opération alchimique, l'alchimie étant l'art ésotérique des conversions et transmutations, la voie secrète du Grand Œuvre — ou comment convertir une matière vile en une matière noble. On sait que la thermodynamique n'est pas sans rapport avec l'alchimie, ancien nom de la chimie, science du feu (*ignis mutat res*). Et comme le rappelle René Alleau, le mot alchimie désignait probablement à l'origine « un ensemble de connaissances ésotériques et initiatiques » lié « aux mystères du Soleil, source de la lumière, de la chaleur et de la vie »<sup>24</sup>. Comme l'alchimie, la thermodynamique distingue le vil et le noble : elle qualifie de *vile* une énergie dégradée qui n'est plus susceptible d'être convertie en mouvement, et qui demeure donc inexploitable (la quantité chaleur qui n'est pas convertie en travail déterminant le rendement d'une machine) ; elle appelle *noble* une énergie organisée qui est capable de se transformer, et qui est susceptible d'introduire des transformations dans un autre système (ainsi l'énergie potentielle est une énergie dotée d'une dissymétrie fondamentale). Or, si l'on admet que, du point de vue économique, le style est la communication d'une énergie qui contraint un système à se transformer et qui est indéfiniment exploitable (puisque le créateur produit en droit d'autres créateurs), l'essence du style est-elle autre chose que cette opération alchimique secrète, cette opération dionysiaque par laquelle une certaine quantité d'énergie accumulée est noblement dépensée, réaffirmée — c'est-à-dire une énergie renouvelable ? Et si l'on admet que l'œuvre est le produit de cette opération du style, à savoir un corps ou un système dont la formidable énergie se répète en se transformant dans les corps qu'elle traverse, l'essence de l'œuvre est-elle autre chose que la formation d'un corps dont l'énergie est inépuisable, l'éternel retour de la volonté de puissance — c'est-à-dire le soleil ramené sur la terre ?

Que la tâche de la culture ou de l'éducation soit la formation du surhomme, que le surhomme soit avant tout créateur, et que le créateur se caractérise par sa capacité à former d'autres créateurs, tel est un des principaux enseignements de Zarathoustra. Tel est en même temps ce qui nous explique en quoi le surhomme s'affranchit de la morale, de la relation créancier-débiteur. Comment comprendre en effet que le créateur ne soit pas *créancier*, que la dépense de force engagée dans la création artistique ne soit pas un don qui oblige ceux auxquels elle s'adresse ? La question semble d'autant plus légitime que, comme on l'a vu, Zarathoustra ne cesse de rappeler que l'activité du surhomme consiste à donner. C'est la générosité, la prodigalité, la surabondance et le don qui définissent le surhomme. Peut-on pourtant concevoir un don qui n'oblige pas ? Quel est ce don qui n'inscrit pas ses destinataires dans une relation morale d'endettement ? Si la moralité des mœurs, l'activité générique du dressage visait d'abord à rendre l'homme obéissant, à le soumettre aux coutumes et aux lois, quelles qu'elles soient, et ainsi à fabriquer un animal social grégaire (tribu, communauté, société, État, Église), c'est tout le contraire chez Zarathoustra qui, en même temps qu'il donne, dévoile la seule manière adéquate de recevoir son don : devenir à son tour créateur. « C'est mal récompenser un maître que de rester toujours son disciple », car Zarathoustra ne veut pas rassembler un troupeau de disciples, il veut former une communauté de créateurs (*Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui donne », 3). Le don du surhomme n'oblige pas,

<sup>24</sup> R. Alleau, *Alchimie*, Paris, Allia, 2008, p. 19.

il incite, suscite. Le lecteur parfait est l'explorateur-né (*Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 3). C'est pourquoi le destinataire de l'œuvre n'a pas su recevoir le don qui lui a été fait tant qu'il en reste le disciple obéissant ; c'est pourquoi il ne le reçoit authentiquement qu'une fois qu'il s'emploie à créer à son tour, et qu'il crée quelque chose de tout autre que ce qui lui a été transmis. « Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et quand vous m'aurez tous renié, alors seulement je reviendrai parmi vous » (*Ainsi parlait Zarathoustra* « De la vertu qui donne », 3)

Symétriquement, comment comprendre que le créateur ne soit plus *débiteur* par rapport à la société qui a dressé les forces qui l'ont rendu capable de créer ? En quoi n'est-il plus inscrit dans le cadre de la moralité des mœurs ? Il est vrai en effet que toutes les forces qui l'ont rendu apte à créer ont été intégralement reçues du corps social qui l'a éduqué, dressé. C'est même pourquoi Nietzsche sait ce qu'il doit à ses éducateurs, qu'il s'agisse de la discipline inculquée à Pforta comme de l'influence de Schopenhauer et de Wagner<sup>25</sup>. Mais Nietzsche ne reste débiteur que tant qu'il n'est pas devenu complètement créateur, tant qu'il n'a pas renversé toutes les valeurs. Parvenu à ce point, la nature de ses créations sont devenues sans commune mesure avec les forces dont il a héritées : une conversion a été opérée telle que le produit se retourne contre le moyen de production, que l'individu créateur s'affranchit de la société qui l'a élevé, que le surhomme invente une nouvelle table des valeurs (*Par-delà bien et mal*, § 203, § 260). Parvenu à ce point, toute l'activité de la moralité des mœurs n'est plus que la condition négative de sa création, une « condition préalable et préparatoire ». La transvaluation a brisé le rapport : Nietzsche contre Pforta, contre Schopenhauer, contre Wagner. Le surhomme n'obéit plus ni aux coutumes ni aux lois, il ne se soumet plus aux valeurs en cours : il invente de nouvelles possibilités de vie, il fixe de nouvelles valeurs. Il est l'individu autonome et souverain, le léger et l'irresponsable — celui qui ne rend plus de compte devant aucune instance.

---

<sup>25</sup> Sur la discipline à Pforta comme apprentissage de l'obéissance et du commandement, cf. D. Astor, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 2011, p. 24-32. Sur le rôle de l'école en générale, voir F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes XIV*, Paris, Gallimard, 1977, 14 [161], p. 126-127. — Sur Schopenhauer et Wagner, cf. les troisième et quatrième *Considérations inactuelles*, « Schopenhauer éducateur » et « Richard Wagner à Bayreuth ».