Nietzsche & la justice

Portrait du philosophe en Anti-Calliclès

Gérard Bensussan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/353>

DOI : 10.4000/cps.353

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2016

Pagination : 169-188

ISBN : 978-2-86820-947-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Gérard Bensussan, « Nietzsche & la justice », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 40 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/353> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.353>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Nietzsche & la justice

Portrait du philosophe en Anti-Calliclès

Gérard Bensussan

Je voudrais partir d'une perplexité, évoquer un moment de lecture ainsi que le recul, la distance et l'interrogation immédiatement suscités par cette rencontre, ancienne, d'un texte majeur de la philosophie contemporaine. Je veux parler ici d'un passage du *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze où celui-ci souligne «à quel point Nietzsche nous paraît proche de Calliclès et Calliclès immédiatement complété par Nietzsche». Cette référence au *Gorgias* de Platon et le rapprochement avec Nietzsche apparaît sous la plume de Deleuze lorsqu'il évoque le problème de la mesure des forces et du rapport entre «forces supérieures», actives, affirmatives, dominantes, fortes, les plus fortes en quelque sorte, et «forces inférieures», réactives, négatives, quantitativement inférieures, celles-ci pouvant parfaitement l'emporter sur celles-là¹. Ceci aboutit à une méditation sur la nature de la loi et sur la justice, selon Nietzsche – en tant que l'une et l'autre ont à statuer différemment sur ce rapport entre des forces autour de la question de savoir qui ou quoi l'emportera – sur qui et sur quoi.

Avant d'expliciter ce qui motive et fonde, pour Deleuze, cette proximité et cette complémentation Nietzsche/Calliclès – et sur les raisons qui nourrissent la réserve qui est la mienne sur ce point et qui ne ruinent nullement les motifs que je peux avoir par ailleurs d'admirer le

1 *Nietzsche et la philosophie*, p. 66-67. Deleuze n'innove pas. L'idée d'un Nietzsche-Calliclès ou d'un Nietzsche-Gorgias remonte au moins à Alfred Fouillée; on la retrouve chez Julien Benda ou encore dans la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer.

livre de Deleuze, je commencerai par rappeler les propos bien connus de Calliclès dans le *Gorgias*² afin d'examiner s'ils sont identiques, au moins tendanciellement, à la position de Nietzsche comme croit pouvoir le montrer Deleuze.

Que dit Calliclès? Qu'il y a deux justices: une justice selon la loi instituée et une justice selon la nature, «en contradiction l'une avec l'autre». Cette contradiction, Socrate va l'utiliser rhétoriquement à son avantage. Il s'ingénie en effet, explique Deleuze, à «séparer la force de ce qu'elle peut». Cette séparation forme la condition de possibilité de l'espace de la loi instituée, ce qui permet le retournement quasi-hobbesien de l'argument de Calliclès par Socrate (487e): la force des faibles, dès lors qu'ils constituent «le grand nombre», n'est-elle pas plus forte que celle des forts? Valent-ils pour autant plus que les forts? Peut-on vraiment identifier «les plus forts» et «ceux qui valent davantage»? Et Calliclès de répliquer que cette identité va de soi et qu'un «ramassis de canailles» (488c) ne pourra guère commander mais seulement être commandé. De proche en proche – je vais très vite – se pose la question rectrice de savoir s'il est préférable ou «plus laid» de commettre ou de subir l'injustice. Ainsi la justice fondée sur l'égalité, c'est-à-dire la justice selon la loi, assure le triomphe des esclaves sur les maîtres, des faibles sur les forts, explique Calliclès, et d'ailleurs «l'institution des lois» est de leur fait (482c). L'autre justice, réelle, naturelle, rend en revanche légitime que les faibles soient dominés par les forts: «d'elle-même la nature révèle que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins et celui qui a une capacité supérieure sur celui qui est dépourvu de capacité» (483d). «Le signe distinctif du juste, c'est que le supérieur commande à l'inférieur et ait plus que lui» (483e), ajoute Calliclès en prenant des exemples dans le monde animal ou en invoquant les expéditions militaires perses et Héraclès volant les vaches de Gèryon. Que le supérieur commande à l'inférieur est parfaitement conforme à la nature et à la loi naturelle, et contraire à «celle que nous avons instituée». Cette charge contre la loi de la cité aboutit à une conclusion qui est aussi celle de Thrasymaque au livre I de la *République* (338c en particulier)³: la vraie justice est ce qui est avantageux aux plus forts. Elle s'accompagne d'une charge contre Socrate et contre la philosophie dont il faudrait user

2 PLATON, *Gorgias*, 482c sq. (trad. L. Robin, Pléiade, I, p. 425 sq.).

3 Éd. cit., p. 873, p. 871.

modérément et seulement dans sa prime jeunesse, car autrement elle égare jusqu'à croire pouvoir invalider la thèse «naturaliste», allant de soi, de Calliclès.

Il y a incontestablement des accents «nietzschéens» dans le discours de Calliclès et des accents plébéiens, au sens de Nietzsche, dans celui de Socrate, qui parle comme un «orateur populaire» dit Calliclès (*Gorgias*, 494d). Mais la question est de savoir si cette affinité immédiate entre Calliclès et un certain nietzschéisme, je dirais plutôt une certaine vulgate nietzschéenne, résiste à l'examen des textes.

Il faut donc en venir à Nietzsche. Le propos récurrent tenu par lui consiste, chacun le sait, à rapporter la justice à l'esprit de vengeance et à la revanche du ressentiment sur la puissance librement déployée. On pourrait donner de très nombreuses références, par exemple, dans la deuxième partie du *Zarathoustra*, le chapitre intitulé *Des tarentules*. Ce propos est incontestablement congruent avec celui de Calliclès. Mais de quelle justice s'agit-il ? Il faut prendre garde à ne jamais réduire la position nietzschéenne à une simple critique, à une dénonciation de l'hypocrisie des «justes» et des «bons», c'est-à-dire à une «pensée du soupçon» univoque qui consisterait à démasquer les idéologies ou à débusquer les symptômes, pour le dire dans les mots des deux autres supposés penseurs du soupçon, Marx et Freud. À ne considérer la «justice», donc la pseudo-justice, que comme une enveloppe vertueuse qui dissimulerait les pires turpitudes, on ne comprend rigoureusement rien à l'hostilité de Nietzsche à l'endroit de Dühring, lequel affirme précisément que l'esprit de vengeance, les «émotions réactives», les «sentiments réactifs», sont à «l'origine» de la justice⁴. Autrement dit, il faut se rendre à l'évidence d'une constante et profonde ambivalence des énoncés nietzschéens sur la justice (et sur bien d'autres choses). Sinon on se condamne à ne rien entendre à ce qu'on peut lire, entre bien d'autres occurrences, au §213 de *Par delà bien et mal* par exemple où la justice, la «grande justice», est

4 *Généalogie de la morale*, 2^e dissertation, §11. Il faut prendre en compte de la même façon la réserve manifestée à l'endroit de l'ouvrage de P. Rée de 1877, *De l'origine des sentiments moraux*. Ajoutons une observation : si la généalogie nietzschéenne de la morale et de la justice se ramenait à une simple critique de leur hypocrisie et des turpitudes qu'elles peuvent recouvrir, on aurait affaire à un lieu commun qui court de Platon à Freud en passant, par exemple, par Montesquieu. Il y va donc, avec Nietzsche, de bien autre chose.

donnée comme cette vertu que le philosophe à venir aura à pratiquer dans toute son ampleur ; ou encore à la fin du §289 du *Gai savoir* à propos de cette « nouvelle justice » vers quoi les nouveaux philosophes ont à appareiller.

Pour Nietzsche aussi, il y a « deux » justices⁵, mais elles se distribuent tout autrement que selon l'axe d'une distinction entre l'institution et la nature, la loi et le réel. C'est que ces « deux justices », j'y reviens dans un instant, sont inscrites dans un *continuum de forces*, ce qui est principiellement et théoriquement très différent de l'explication de Calliclès. Ce point est sous-évalué par Deleuze lui-même, ce qui emporte parfois une certaine rigidification du rapport forts/faibles, et l'étrange idée d'une « complémentation » de Calliclès par Nietzsche.

Un premier constat : celui à qui « on ne la fait pas », celui qui ne se laisse pas bernier par les grands mots de justice, de vertu, de loi, le petit malin soupçonneux et ricanant – dont Calliclès est assez proche – n'est pas le généalogiste et encore moins le surhomme. C'est bien plutôt le licencié qui cligne des yeux en se croyant le plus avisé de tous les hommes, c'est le *dernier homme*, celui qui se dit qu'une fois la justice « dégommée » et une fois Dieu mort et bien mort, « on va pouvoir tout faire » sans plus jamais « mutiler ses passions » (*Gorgias*, 491e).

Ceci est une première observation. Mais elle est loin de suffire à invalider l'identification deleuzienne Nietzsche/Calliclès. Elle ouvre toutefois sur l'abîme vertigineux qu'impose Nietzsche à ses lecteurs, l'incessante tentation de le mésinterpréter (comme l'égal de Calliclès, voire de Dühring), qui ferait de lui un penseur dangereux, non seulement dans le sens qu'il souhaitait lui-même, mais aussi pour la bonne santé intellectuelle de ses lecteurs et commentateurs. Il faut donc tâcher de se tourner avec le plus de précision possible du côté de Nietzsche. Calliclès réclame pour les forts un « dû », il est bel et bien, contrairement à ce que dit Deleuze, dans la revendication hargneuse et agressive. Il est dans la réclamation de ce que la nature lui aurait accordé, à lui, le fort. Il est

5 Selon un régime rhétorique alternatif : une autre, une grande justice, est pensable, mais aussi une autre foi, une autre morale, un autre scepticisme (cf. par exemple *Par delà bien et mal*, §§201, 203, 209...). La question est alors de savoir si on a bien affaire à deux justices substantiellement différentes ou à des « genres » qui sont tout sauf des oppositions (cf. *Le gai savoir*, §109 : « Gardons-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n'est qu'un genre de ce qui est mort »).

donc celui qui se laisse aller à la nature, à sa nature, à sa requête de droits, de propriétés, c'est-à-dire à sa part de jouissance. Est-il fort parce qu'il tient ce discours et par la façon dont il le tient? Est-il à sa manière faible comme le suppose Socrate? Ne serait-il pas de toute évidence du côté du nihilisme du dernier homme? Les forts de Nietzsche se dépassent sans cesse eux-mêmes, jamais ils ne s'abandonnent à soi, à leurs petits plaisirs, à leur requête de « bonheur de mouches ». Le surhomme a à se surmonter lui-même (*Übermensch, überwinden*) et à décliner (*untergehen*, comme le soleil, comme Zarathoustra qui descend de sa montagne) pour franchir (*hinübergehen*), pour aller au-delà du bien et du mal, c'est-à-dire de soi.

Ainsi, pour Nietzsche, la justice, si elle n'équivaut jamais à une revendication d'égalité, ce qu'elle est d'un point de vue démocratique qui n'est évidemment pas celui de l'auteur du *Zarathoustra*, la justice, donc, n'est pas davantage une revendication visant à faire reconnaître une pseudo-supériorité naturelle et à la faire valoir de façon brutale. La justice n'est tout bonnement jamais de l'ordre de la revendication. J'irai jusqu'à dire qu'elle procède tout au contraire d'un refus radical et scrupuleux du précepte selon lequel il faudrait se garder de « mutiler ses passions » et ses intérêts – toute la vie de Nietzsche, et la vie selon Nietzsche, l'atteste⁶. Je me contente ici de rappeler de façon ramassée quelques formulations majeures du *Zarathoustra* : j'aime celui qui ne (se) conserve pas, qui « donne sans cesse et ne garde pas pour lui-même »⁷, qui n'a pas dans l'esprit de « s'acquitter d'une dette » puisqu'il tient plus que ce qu'il promet, et même qui a « honte » si le sort lui est favorable au détriment d'un autre – cette honte dont Calliclès est évidemment et absolument dépourvu au point de s'en vanter (482a), ce qui témoigne de façon éclatante de sa « vulgarité », laquelle est toujours exhibée dès lors que « la honte fait défaut »⁸. La vraie vertu, c'est « la vertu qui donne », *die schenkende Tugend* – dans l'expansion, la pure dépense, et cela jusqu'à l'excès⁹.

Il y a deux versants de la justice qu'il faut tout à la fois distinguer et sans doute aussi tenir ensemble comme deux « genres » – d'où les deux significations, les deux interprétations et les deux usages de la justice, à la

6 Voir la belle biographie de Stefan Zweig, si injustement décriée parfois.

7 *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, « Prologue », 4, p. 57.

8 *Le gai savoir*, §77, « La bonne conscience animale ».

9 *Ainsi parlait Zarathoustra*, éd. cit., p. 167 sq.

fois différents et sans solution de continuité. La justice n'est évidemment pas, aux yeux de Nietzsche, distributive, répartitive, ajustée à l'égalité ou à l'équité. À la limite, les deux termes de justice d'une part et d'égalité de l'autre peuvent être considérés comme antagoniques : « *la justice me dit qu'il n'y a pas d'égalité* »¹⁰. Cette égalité ne serait rien d'autre qu'une *grégarité* massive puisqu'elle s'enracine dans une uniformité où tous veulent la même chose¹¹. Sur ce point précis, l'égalité et son équivalence avec la *grégarité*, et non pas sur le point de la justice, Calliclès tient des propos très proches d'une certaine entente nietzschéenne : ces « faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois », « comme ils sont inférieurs, il leur suffit d'avoir l'égalité » (483b-c). La justice, pour Nietzsche, n'est certainement pas l'égalité, et elle ne se réduit nullement à un thème de philosophie politique – ce qui présente de grandes difficultés, il faut en convenir. Elle n'en constitue pas moins, et même d'autant plus, un terme-clé de la « métaphysique » de Nietzsche, comme a bien su le voir Heidegger. Mais à une condition : il est impérieux de la délester du poids de ressentiment qui l'accompagne immémorialement, depuis que la révolte des esclaves l'a instituée comme l'un de ses piliers. Il y a donc bien justice et justice. *La vraie justice, l'autre justice, se tient dans la gratuité du don, dans la dépense et la prodigalité*, et dans le refus de la « plate satisfaction » et de la parcimonie¹². Voilà pourquoi elle peut être une qualité de la pensée et une vertu du philosophe à venir, dont la probité actualise la puissance individuelle. Cette vraie justice n'a évidemment rien à voir avec la pitié, l'apitoiement et la compassion, et Nietzsche est plus proche de Kant que de Schopenhauer ici. Mais elle n'est pas étrangère à « l'amour des hommes », en tout cas à *un* amour des hommes, celui qu'avance puis reprend de façon quelque peu énigmatique Zarathoustra dans son dialogue avec l'ermite misanthrope : « Ich liebe die Menschen. [...] Was sprach ich von Liebe! »¹³. Cette même ambivalence se retrouve à propos de Jésus – mort pour avoir « aimé les hommes »¹⁴.

Comment comprendre ces ambivalences, voire ces contradictions patentes, lesquelles ne forment cependant pas de vrais dualismes car

10 *Ibid.*, « Des tarentules », p. 213.

11 *Ibid.*, p. 6.

12 *Ibid.*, p. 47, p. 55.

13 *Ibid.*, « Prologue », 2, p. 48 (« J'aime les hommes. [...] Que m'a-t-il pris de parler d'amour? »).

14 *Ibid.*, « Prologue », 3.

elles s'inscrivent toujours dans une continuité quantitative qui tarit les oppositions qualitatives et binaires de la métaphysique, le bien et le mal, la justice et l'injustice, le vrai et le faux, le vif et le mort s'articulant comme des « saisies modifiées » (Heidegger¹⁵) les uns des autres? Il suffit d'abord d'écouter Nietzsche lui-même lorsqu'il répète à satiété sa vérité: « je contredis et suis malgré tout le contraire d'un esprit qui nie »¹⁶; ou encore: je suis un décadent mais j'ajoute immédiatement que j'en suis tout le contraire¹⁷; et même: « je fais moi-même tout ce qu'il faut pour qu'on ait peine à m'entendre »¹⁸. Il y a donc dans ces difficultés de lecture un effet assumé d'écriture du vrai, un style philosophique, mais au sens où le style, c'est l'homme, et l'homme son existence à la vie à la mort. Pour mieux comprendre ces ambivalences et leur signification extralogique, et éclairer la question de la justice de ce clair-obscur, il faut rappeler le sens de ce que signifie la volonté de puissance dont Nietzsche est le philosophe, comme on sait. Je ne le ferai que dans la perspective de la pensée de la justice.

1. La puissance constitue la réalité la plus effective des êtres, non seulement des êtres vivants eux-mêmes, mais tout autant des faits historiques, des pensées et des conduites des hommes: ce que Nietzsche appelle volonté de puissance est une fonction interprétante de la vie qui délimite, établit des degrés et des passages, qui marque des différences – vivre, c'est interpréter ou évaluer afin de s'assurer une emprise, toute existence est existence évaluante.

2. La volonté de puissance est la volonté de ces puissances que sont les êtres ou les étants de se dépasser, c'est-à-dire de vouloir toujours *plus de puissance* pour soi, certes, mais *plus que pour soi*, autrement ce mouvement et cette dynamique de l'expansion de la puissance s'immobiliseraient et s'annuleraient dans un simple *conatus essendi*.

15 L'ontologie quantitative de Nietzsche est en effet la matrice de la si périlleuse pensée heideggerienne du « même quant à l'essence »: je me permets de renvoyer sur ce point à « Heidegger entre antisémitisme, philosophie et pensée ».

16 *Dernières lettres*, trad. Y. Souladié, p. 193. Au fond, Nietzsche assortit chacun de ses 'oui' d'un 'non' et chacun de ses 'non' d'un 'oui'. Pour reprendre un mot du poète Yves Bonnefoy, chez Nietzsche, « même dire non est de lumière ».

17 *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2.

18 *Par delà bien et mal*, § 27.

3. Dans l'expression *Wille zur Macht*, la volonté ne veut donc pas la puissance comme l'autre que soi (le *zur* l'indique mieux que le *de* français), comme un but externe, elle se veut elle-même de plus en plus et avec une intensité continûment amplifiée. La volonté (*Wille*) est comme une « vague » (*Welle*) toujours recommencée¹⁹.

4. La volonté de puissance vaut pour tous et pour personne et il n'y a aucun sens à la blâmer, ou à en condamner le principe car on le ferait toujours en vertu d'une autre modulation de la volonté de puissance, d'une autre de ses expressions: la vie elle-même joue sans cesse des forces qui lui sont hostiles, de ce que Nietzsche appelle ses « autocontradictions »²⁰.

Sous cette quadruple condition très sommairement énoncée, on comprend mieux pourquoi Nietzsche n'est pas du tout un Calliclès moderne. Que veut Calliclès? Que lui soit reconnu le droit de s'emparer « des vaches et autres biens qui sont la propriété » des faibles et des innombrables (484c). Ou alors, plus « noblement » croit-il, acculé par l'insistance corrosive de Socrate, d'être seul en charge de « l'administration des affaires de l'État » (491b). Mais il finit toutefois par reconnaître et revendiquer sa cynique vérité de dernier homme: « sensualité, licence, liberté sans réserve [...], voilà la vertu et le bonheur » (492d). Calliclès veut la puissance, le pouvoir et la jouissance comme des biens et des buts extérieurs appropriables que les conventions et les lois instituées par les faibles délégitiment continûment dans le mouvement qui consiste à s'en emparer. Il désire des biens: l'ambiguïté du mot dans son passage du singulier au pluriel est hautement remarquable, autant que l'ambivalence du mot *Schuld* qui intéressa tant Nietzsche²¹. Les aspirations de Calliclès à tout ce qui pourrait affermir sa propre intégrité close reviennent précisément à *séparer la force de ce qu'elle veut* et on peut s'étonner que Deleuze ne le voie pas. Or Nietzsche s'oppose de façon très tranchée à l'idée même d'un principe ou d'un instinct de conservation de soi, lequel peut être décrit en gros comme cette séparation et comme cette disjonction de la force en elle-même. Nietzsche s'oppose à la tradition, elle-même « antiplatonicienne » (les choses se compliquent de façon intéressante), du conatus. La volonté de puissance n'est certainement

19 *Le gai savoir*, §310.

20 *Généalogie de la morale*, 3^e dissertation, §11.

21 *Généalogie de la morale*, 2^e dissertation, §4.

pas réductible à la persévérance dans l'être, comme le fait une lecture superficielle et hâtive, d'où l'hostilité nietzschéenne à Spinoza, à Darwin, à Dühring, aussi bien d'ailleurs qu'au vouloir-vivre schopenhauérien. Vivre n'est en aucune façon une conservation, « principe téléologique superflu », lit-on au § 13 de *Par delà bien et mal*, lequel poursuit : « Les physiologistes devraient réfléchir avant de poser que, chez tout être organique, l'instinct de conservation constitue l'instinct cardinal. Un être vivant veut avant tout déployer sa force. La vie même est volonté de puissance, et l'instinct de conservation n'en est qu'une conséquence indirecte ». D'ailleurs « la devise » antique du « vivre conformément à la nature » recèle selon Nietzsche une tautologie qui en fait à la limite une ineptie :

« Vivre, n'est-ce pas justement vouloir être autre chose que cette nature ? Vivre n'est-ce pas évaluer, préférer, [...] vouloir être différent ? Et à supposer que votre devise "conformément à la nature" signifie au fond "conformément à la vie", comment pourriez-vous faire autrement ? Pourquoi ériger en principe cela même que vous êtes, ce que vous ne pouvez pas ne pas être ? »²².

À vrai dire, se conserver coûte que coûte, selon une conformité ou une pure adaptation à la « nature », c'est s'affaiblir, et c'est courir le risque de s'affaïsser dans le nihilisme. Vouloir le rien, selon un mot de Jacobi, est mieux et vaut mieux que ne rien vouloir, certes, puisque cette inertie est la même chose que la mort. Mais c'est un vouloir très pauvre qui réduit à rien ce qui se dynamise et s'éclate au-delà de soi. Seul le dépassement de soi (*Selbst-Überwindung*) de la puissance par la volonté et de la volonté par la puissance, seule leur entre-maximisation sont essentiels à la vie et donnent son sens, c'est-à-dire sa vie, à la volonté de puissance : « la vie tend à la sensation d'un maximum de puissance, elle est volonté d'accumuler de la force »²³.

Ainsi, il faut pleinement et justement entendre cette considérable proposition de Nietzsche, « *rien ne veut se conserver* »²⁴, tout tend à plus de puissance, tout est effort pour accumuler dynamiquement de la force afin de la dépenser sans compter, et non pour la préserver, la

22 *Par delà bien et mal*, § 9.

23 *Fragments posthumes*, printemps 1888, 14[81] et [82] (voir *OPC* XIV, p. 58-60).

24 *Id.* (souligné par moi).

retenir ou la conserver – comme se propose de le faire Calliclès. Rien ne veut se conserver, voilà sans doute le précepte numéro un d'une éventuelle «éthique de la volonté de puissance» qui se tient dans le don gracieux, l'expansion, l'autosurmonement sans parcimonie, et même le «gaspillage»²⁵, c'est-à-dire le sans-but et le sans-intention actifs. La détermination nietzschéenne des «forts» et des «faibles» prend alors une coloration singulière. Les forts dominent par la prodigalité, la surabondance, la donation, l'«absurde gaspillage» qui est le «caractère le plus général de la vie», «l'excès de force» – ce sont «des hommes en qui agit une puissante force de gaspillage»²⁶. Les faibles dominent par l'esprit, soit par la ruse et la prudence, la rétention et la mesure, la maîtrise de soi²⁷. Dans la mesure où les uns et les autres sont vivants, et dans la mesure où la vie n'est pas ou n'a pas de valeur puisqu'elle est elle-même valeur, évaluation, valorisation, ils sont tous, et les faibles et les forts, animés par une forme ou une autre de la volonté de puissance. La volonté de puissance témoigne de l'extraordinaire polymorphie du vivant, de ses formes infiniment profuses. Elle est sans finalité, elle ne sert à rien, elle est inutile, elle gaspille sans rien conserver, elle va et elle vient comme la vague. Sans doute inclut-elle des tensions partielles finalisées (la volonté de dominer, l'emprise, l'instinct de conservation, etc.). Mais elle-même est pure croissance au-delà de ces finalités particulières qu'elle sous-tend sans être limitée par elles.

On peut aller jusqu'à considérer qu'elle commande en entier l'écriture même de Nietzsche dont on se demandait pourquoi elle portait continûment des contradictions, des oppositions, des tensions sans détente. C'est qu'elle constitue la scription du vivant à même les valeurs qui l'expriment, parfois en l'étouffant, en le dissimulant, en le dévoyant. Cette «éthique» de la volonté de puissance dont Foucault aura déployé quelques conséquences en forme d'éthique de soi, est avant tout une probité de l'écriture et de la pensée. Elle emporte l'évaluation généalogique de la morale (son origine immorale), de la logique (son

25 «Si en tout ce qu'il fait il vient à envisager la radicale absence de buts humains, sa propre activité prendra à ses yeux un caractère de gaspillage. Se sentir gaspillé [...] de la même manière que nous voyons la nature gaspiller ses fleurs, c'est un sentiment qui passe tous les sentiments – Mais qui en est capable? Seul un poète à coup sûr» (*Humain, trop humain I*, § 33).

26 *Le gai savoir*, § 49.

27 *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un Inactuel», § 14.

origine extralogique), des valeurs éternelles et sacro-saintes (leur origine humaine, trop humaine), de la justice en particulier. Cette écriture de la généalogie repose sur l'idée qu'entre telle et telle valeur apparemment exclusives il y a toujours une continuité historique et factuelle. Ce continuisme des valeurs est entièrement déterminé par une ontologie quantitative revendiquée, là où tous les idéalismes se présentent comme des métaphysiques de la qualité. Il n'y a jamais que des quantités de force, des différences de degré et d'intensité, des modifications insensibles et successives, entre le juste et l'injuste. La volonté de puissance est elle-même une combinaison de forces et, pour chacun, la quantité de puissance la plus élevée qu'il puisse s'incorporer. Cette quantité de puissance se caractérise par l'effet qu'elle exerce et à quoi elle résiste. En d'autres termes, la valeur s'identifie toujours à une certaine façon qu'ont les affects de se rapporter les uns aux autres.

Ce que le *Zarathoustra* nomme le « grand mépris » doit être entendu selon le continuisme ontologique nietzschéen – tout comme sa pensée du soupçon porté sur la justice. Le « grand mépris » ne peut pas être l'alpha et l'oméga de la force du fort – comme il l'est d'évidence chez Calliclès. Le prologue du *Zarathoustra* établit qu'il y a certes « l'heure » du « grand mépris »²⁸ pour tout ce que la morale réactive aura produit comme valeurs, le bonheur, la raison, la vertu, la pitié et, bien sûr, la justice. En effet, ces valeurs sont la conséquence d'une volonté farouchement nihiliste qui veut réduire à rien le terrestre, l'immanent, le monde tel qu'il est, bref tout ce qui relève du « sens de la terre »²⁹ et que lesdites valeurs nient pour pouvoir naître. Cette volonté du *nihil* aura déterminé la formation et le développement de toute la culture occidentale : « l'Europe » n'est rien d'autre que « la totalité des jugements de valeurs impératifs qui sont entrés dans notre sang »³⁰, soit une justice réactive et vindicative devenue instinctive en vertu de ce que Nietzsche appelle « intériorisation de l'homme ». Face à cette Europe, « une autre » Europe s'esquisse dans le projet d'inventer une « morale » active et affirmative qui précéderait originellement l'invention réactive, juive autant que philosophique, prophétique autant que socratique-platonicienne, des

28 *Ainsi parlait Zarathoustra*, éd. cit., p. 55.

29 *Ibid.*, p. 53. Calliclès est à bien des égards l'homme du grand mépris – et rien d'autre.

30 *Le gai savoir*, § 380.

valeurs morales qui nous gouvernent: sous cet aspect, Athènes et Jérusalem, même combat! Si le moment du «grand mépris» de la justice est indispensable et objectivement requis par la transvaluation, il n'est pas premier. Il n'est pas fondateur, sinon il tomberait lui-même sous le coup du verdict de nihilisme ou de ressentiment. Croire que le commencement est au commencement est toujours une illusion³¹. Ce qui est premier, c'est le oui à la vie et à l'être, la volonté qui affirme, qui veut, se veut et ne veut donc nullement réduire à néant, critiquer, dénigrer. Ce grand «oui» garde tout, y compris ses propres «non» – «de lumière». La transvaluation, la mort de Dieu comme «fait», et non comme mot d'ordre athée, la généalogie, sont autant d'instruments au service de la vie, des moyens de remonter de la volonté nihiliste à la volonté affirmative, d'une volonté de puissance à une autre, plus foncière, plus originaire. Les commentateurs les plus perspicaces ont bien compris que Nietzsche avait vocation à construire, par-delà toute destruction à coups de marteau mais sans pouvoir cependant se dispenser de cette dernière opération.

S'agissant plus précisément de la justice, il s'agit donc de retrouver une volonté de puissance qui n'ait rien à voir avec ce vouloir-annihiler qui gâte tellement la justice des (derniers) hommes. Comme on peut le voir dans le «Prologue» du *Zarathoustra*, dans le passage du §3 au §4, Nietzsche va d'une critique de la valeur-justice, «was liegt an meiner Gerechtigkeit!», où s'atteste une singulière proximité avec le «qu'ai-je à faire avec justice?» de Levinas³², à la nécessaire création de valeurs nouvelles, d'un nouvel étalon de justice, inouï. Il ne s'agit évidemment pas de substituer l'injustice à la justice comme le suggère Calliclès lorsqu'il s'écrie: l'injustice, selon le mot que tu utilises, Socrate, vaut mieux que votre pseudo-justice (489c). Transvaluer n'est pas inverser ou renverser pour «remettre sur ses pieds» ce qui se tient la tête en bas. Il s'agit, ce sont les mots de Nietzsche, de trans-substantier ou encore de trans-figurer les valeurs qui valent, de les arracher à la volonté de

31 Cf. *Le service divin des Grecs*, trad. E. Cattin, p. 29. À toute «pousse», il faut un «sol» oublié: par exemple, «c'est sur le sol du sentiment de vengeance qu'a grandi le sentiment du droit».

32 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 245 et «Prologue», §3: on discerne le même mouvement rhétorique «éthique» qui scande chez Nietzsche et chez Levinas l'assignation de ceux qui se disent et se croient «les justes» et les «bons» à l'absence nue de toute justice et de toute bonté.

puissance niante, destructrice, et de les ré-animer, de leur ré-insuffler la force d'une volonté de puissance créatrice, affirmative, vivante. Il faut procéder à une greffe des valeurs d'une volonté de puissance l'autre. Le mouvement est complexe : il y a d'une part dans la justice la nécessité interne d'une destruction³³, d'un anéantissement de l'ancienne valeur ; mais d'autre part la généalogie, par elle-même, porte une réinvention des valeurs, la pensée d'une nouvelle justice, sa « création ».

C'est là que se tient la « petite » différence entre Nietzsche et Dühring, lequel est véritablement, lui, le Calliclès moderne, proche, apparemment si proche de Nietzsche, et pourtant loin, si loin de lui ! Je renvoie au § 11 de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, décisif s'agissant de la justice. Nietzsche y « renverse brutalement » la position de Dühring :

« Pour ce qui est de la thèse de Dühring selon laquelle l'origine de la justice doit être cherchée dans les régions du sentiment réactif, il faut, par amour pour la vérité, la renverser brutalement et lui opposer cette autre thèse, à savoir : le dernier domaine conquis par l'esprit de justice est celui du sentiment réactif. Lorsqu'il arrive réellement que l'homme juste reste juste même envers celui qui l'a lésé (juste et non point seulement froid, mesuré, dédaigneux, indifférent : être juste est toujours une attitude positive) ; lorsque, même sous l'assaut des offenses [...] il conserve inaltérable l'objectivité haute, claire, profonde et tendre à la fois de son regard juste et *qui juge*, eh bien ! alors il nous faudra reconnaître quelque chose comme la perfection incarnée, comme la plus haute maîtrise sur la terre [...]. L'homme actif, agressif, même violemment agressif, est néanmoins cent fois plus près de la justice que l'homme "réactif" [...] car il ne lui est pas nécessaire de déprécier son objet »³⁴.

S'il y a certes une justice qui se tient continûment du côté de la revendication, aussi bien égalitaire qu'élitaire, autant celle de la plèbe que celle de tous les Calliclès du monde, il y a aussi une justice, un « être-juste » qui est « toujours une attitude positive », une justice qui est

33 *Fragments posthumes*, printemps 1884, 25[453] : « Zarathoustra comme Juge... la forme, la révélation grandiose de la justice [...] configure, édifie et doit par conséquent anéantir (se découvrant ainsi elle-même surprise de reconnaître soudain l'essence de cela qui juge) ». Il faudrait ici, ce que j'ai fait ailleurs, reconnaître l'affinité de ce pan de la pensée nietzschéenne de la justice avec ce que Benjamin nommera la « violence divine ».

34 *Généalogie de la morale* (trad. H. Albert, revue par M. Sautet).

du côté de l'actif et de l'affirmatif. Le juste n'a pas besoin de dénigrer, de déprécier, d'être faux et partial, contrairement au vindicatif qui veut se venger et au revendicatif qui veut s'approprier, l'un et l'autre animés par le seul ressentiment. La grande tâche de cette seconde justice, de la grande justice, se confond avec la transvaluation elle-même, par où la petite justice institutionnelle se trouve transfigurée en tout autre chose qu'une émotion réactive. Cette transsubstantiation se produit par l'effet de ce que Nietzsche nomme «le sentiment le plus haut» (*das höchste Gefühl*) que suscite la vie vivante et qui la stimule en retour. Ainsi, la «perfection» et la «maîtrise» associées à «l'être-juste» relèveraient pour Nietzsche, notons-le bien, de la passion, et même d'une certaine violence des affects – et jamais de la froideur indifférente et dédaigneuse, ni d'une pseudo-objectivité du jugement. La justice vivante s'enracine dans un sentiment quasi-instinctif porté par une volonté qui veut s'amplifier et s'intensifier elle-même, par le glaive du vivant et non par la seule balance des attentismes et des équilibres. Cet «instinct» de justice procède de la volonté de vivre dans la tension vers le «sentiment le plus haut» :

«Vis de telle sorte que tu doives *souhaiter* revivre, voilà la tâche – car de toutes façons tu revivras! Celui à qui l'effort procure le sentiment suprême, qu'il s'efforce! Celui à qui le repos donne le sentiment suprême, qu'il se repose! Celui à qui se soumettre, obéir et suivre procure le sentiment suprême, qu'il obéisse! Mais *qu'il soit bien conscient* de ce qui lui procure le sentiment suprême où va sa préférence et qu'il ne recule devant *aucun moyen*! Il y va de l'éternité!»³⁵.

Ce fragment de 1881 nomme le pivot de la pensée nietzschéenne autour duquel gravite la justice, à savoir ce «sentiment le plus haut» (ou «suprême») sans complément, sans génitif. Si l'on en cherchait un, on pourrait dire sentiment *de la vie*, mais ce serait strictement redondant. Être vivant, d'une certaine façon, c'est se rendre conscient de ce qui procure ce sentiment le plus haut, toujours au-delà de soi et de sa persévérance dans l'être. Par là en effet c'est la vie qui s'affirme et acquiesce à elle-même – par là, c'est-à-dire par la voie du sentiment, plus *originnaire* que ses travestissements moraux ou philosophiques. La volonté de puissance est ce sentiment (ou affect ou passion ou pulsion, tout ceci est le même) plus ancien que ses diverses rationalisations, plus

35 *Fragments posthumes*, printemps-automne 1881, 11[163].

vrai. Elle se manifeste par une effusion, un accroissement de force voulu, accompagné par une volonté vraie, alors que la fausse croit vouloir mais n'est que voulue. Le « sentiment le plus haut » n'est rien d'autre que la volonté de puissance. Vivre tendu vers le sentiment le plus haut qui accompagne la volonté de puissance dans sa dynamique vivante, conduit alors à vouloir *revivre* dans cette tension vers le *sentiment le plus haut*.

Je n'avancerai rien ici de l'éternel retour du même. Disons au moins une chose, une seule : il faut aux hommes devenir-conscient des conditions qui leur permettent d'accéder à la vie voulue et revoulue, c'est-à-dire aux valeurs transvaluées. Pour ce faire, ils doivent se rendre à cet impératif : *vis de telle sorte que tu veuilles revivre ce que tu vis*. Si l'impératif est expressément lié à une nécessité (*de toutes façons tu revivras*), c'est que le corps et la volonté de puissance évaluent et se déploient quoi qu'ils en aient. La seule voie affirmative, c'est précisément de ne reculer devant rien, c'est de s'engager dans la transvaluation de toutes les valeurs négatives-réactives en valeurs affirmatives-actives, c'est même la voie du « bonheur » : « Qu'est-ce qui est bon ? – Tout ce qui élève en l'homme le sentiment de la puissance, la volonté de puissance, la puissance même. Qu'est-ce qui est mauvais ? – Tout ce qui provient de la faiblesse. Qu'est-ce que le bonheur ? Le sentiment que la force croît, qu'une résistance est surmontée »³⁶.

Voilà par où et comment justice sera rendue aux hommes, contre la justice instituée depuis l'esprit de vengeance et ses feintes, contre la réactivité pure d'un ressentiment incorporé dans un appareil historique et politique. Là encore, le mouvement est à double détente, généalogique et créatif. Premièrement, se poser la question « qu'est-ce que la justice ? » consistera à en réduire la signification à un « d'où vient qu'il y a justice ? ». Le fond de cette question généalogique se montre comme un « que veut la justice ? », et ce « que veut ? », il faudra encore l'entendre comme un « que vaut ? » : *que vaut la justice pour la vie, pour le sentiment le plus élevé auquel nous nous efforçons d'atteindre ?* Mais, on le voit dans ces passages successifs, l'enquête historique n'a pas en elle-même sa propre finalité, sa vérité est ailleurs. Une fois établie la genèse civilisationnelle de la justice instituée, il s'agit d'en promouvoir la transvaluation en grande justice qui, d'une certaine façon, n'a plus rien à voir avec la « petite ».

36 *L'Antéchrist* (trad. J.-C. Hémary), § 2.

Rendre justice aux hommes, c'est, dans l'ordre de la création de valeurs, les rendre à l'innocence de leur devenir.

La transvaluation est une opération où, en chaque conjoncture, un devenir va se jouer contre un autre, le devenir-innocent de l'homme contre le devenir-instinct de la morale, de la philosophie, de la religion, de la culture, bref de «l'idéalisme», soit d'une «insincérité devenue instinct»³⁷. C'est ce devenir-instinct qui, depuis toujours, frappe les hommes de culpabilité et les enchaîne à un ressentiment qui est aussi un interminable ressassement. Mais qui ou qu'est-ce qui est «innocent» dans le devenir-innocent à reconquérir? Ce qui repose uniquement sur la quantité de force déployée et non sur les travestissements langagiers, et donc moraux, que se donne la force lors qu'elle se coupe de ses ressources de volonté de puissance pour les inverser. La transvaluation n'est pas d'abord une opération de vérité, elle se joue force contre force, quantité contre quantité. Si elle est possible, c'est parce qu'elle contrecarre toutes les «métaphysiques de la qualité» et table à chaque fois sur un devenir-autre de la morale, voire sur la création d'une autre morale à partir de sa transvaluation même. Ainsi il n'y a pas de «contradiction» ou d'opposition stricte entre morale d'aujourd'hui et sagesse à venir, mais une préfiguration de celle-ci dans celle-là :

«une nouvelle habitude, celle de comprendre, de n'aimer et de ne haïr point, d'élever son regard, va peu à peu prendre racine en nous, dans le même sol, et sera peut-être assez puissante dans des milliers d'années pour donner à l'humanité la force de produire l'homme sage, innocent (conscient de son innocence) aussi régulièrement qu'elle produit de nos jours l'homme qui n'est ni sage ni juste dans la conscience de sa culpabilité – *et qui est non pas le contraire, mais l'ébauche nécessaire de l'autre*»³⁸.

Cette thèse quantitative est décisive pour la bonne entente des propositions nietzschéennes. Il faut l'étendre à la valeur elle-même. En effet, l'ignorance de l'idéalisme quant à la chose-même du corps se rend effective par une opération d'introduction d'antinomies logiques aux

37 Lettre du 20 octobre 1888, in: *Dernières Lettres*, éd. cit., p. 169.

38 *Humain, trop humain* 1, II, § 107 (souligné par Nietzsche). L'allusion à Spinoza (ne pas aimer, ne pas haïr, comprendre) sera elle-même transvaluée quelques années plus tard et dépouillée de sa naïveté encore trop philosophante, interprétée comme le simple déguisement d'une sensibilité plus puissante que tout *intelligere* (*Le gai savoir*, § 333).

lieux et places des degrés, des variations d'intensité. Ainsi les valeurs sont-elles finalement détachées du réel, coupées des forces qui les rendent vivantes. Au lieu de servir à l'action et d'y aider, elles l'inhibent et la dévalorisent, elles contribuent à la constitution d'oppositions stériles entre ce qui est et ce qui doit être, par exemple. La justice, comme valeur vivante et force expansive, devrait nous secourir dans la vie, nous pousser à agir, nous servir à lutter. La généalogie et la création transvaluatrice des valeurs devraient autoriser le *devenir-justice de la justice*, loin de la détresse où nous plonge la valeur-justice comme idéal régulateur.

Ce « deviens ce que tu es » à quoi la justice est soumise dans son traitement nietzschéen n'est possible, sauf à reconduire l'antinomie de l'idéal et du réel, qu'à la condition décisive de ne pas « séparer la force des sources de la force »³⁹ – ce qui n'est guère facile car notre langage repose en entier, dans ses usages les plus diversifiés, sur cette séparation dont l'effet est l'oubli dans et par la langue des contenus métaphoriques que nous instillons dans les choses⁴⁰. Le corps, lui, ne ment pas : « vive la physique »⁴¹. Sa parole non verbale est l'écrin où se logent les affects qui fournissent la clé du déchiffrement sémiologique de la morale, de la religion et de la philosophie. Il délivre des signes qui sont des indices différentiels de puissance et de sentiment quantitativement modulés – et qu'on ne pourra jamais réduire à des oppositions qualitatives, terme à terme, aussi longtemps qu'on saura refuser toute contemtion du corps.

En rendant justice au corps, donc, et à sa grande santé, on rendra justice aux hommes en les rendant à leur devenir-innocent. Nietzsche n'est jamais aussi grec, à ses propres yeux en tout cas, qu'en cette détermination précise de la justice, telle qu'on en trouve trace dans sa lecture d'Héraclite, ce Grec qui est notre avenir quand Gorgias ou Calliclès sont notre passé. C'est dans le monde quasiment enchanté des Anciens que s'affirme la grande justice, soit « le monde entier comme le spectacle d'une justice souveraine et de forces naturelles présentes en tous lieux [...] ». Ce n'est *pas le châtime*

39 Je renvoie à nouveau au très important § 11 de la *Généalogie de la morale*, 3^e dissertation.

40 « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral » in : *Le livre du philosophe*, III.

41 C'est le titre du paragraphe 335 du *Gai savoir* : il signifie « vive le corps » oublié dont la reviviscence dans la pensée assurera à la fois la possibilité de création de valeurs nouvelles et, du coup, notre « probité ».

la justification du devenir que j'ai observée [...]. Où règne l'injustice se tiennent l'arbitraire, le désordre, l'absence de règles, la contradiction; mais là où règnent seules la justice et la fille de Zeus, *Dikè*, comment pourrait exister la sphère de la faute, du repentir, de la condamnation ? »⁴². La justice justifie le devenir-innocent des hommes en l'inscrivant dans un continuum de forces, dites ici, au début des années 1870, « naturelles ». Elle ne châtie pas leur passé coupable mais le transvalue selon une hiérarchie pulsionnelle, un état des affects et des corps.

Ainsi, les deux justices que nous évoquions en commençant se distinguent-elles par l'exercice de la transvaluation, une justice d'avant la transvaluation, et la grande justice qui vient après elle. La justice d'avant la transvaluation, la nôtre, celle dont nous parlons, s'oppose polairement à l'injustice, comme une substance à une autre substance. Elle n'est à vrai dire qu'un instrument langagier, c'est-à-dire moral, au service d'une volonté de puissance profondément réactive : les « valeurs fausses » et les « mots mensongers » font « chaîne »⁴³ les uns avec les autres. La « justice » est un mot dont s'enveloppent et se travestissent ceux qui disent d'eux-mêmes : « nous sommes les bons, nous sommes les justes ». Quel est le secret, quelle est la vérité de ce discours, où sa nécessité s'enracine-t-elle ? Il est plus « noble » de réclamer « justice », ce qui procurera davantage de puissance, que d'exiger « vengeance », à quoi chacun aspire en fait. Être « juste » (*gerecht*), c'est être « vengé » (*gerächt*) et nos désirs les plus secrets et les plus tyranniques doivent en passer par leur déguisement en paroles de vertu pour pouvoir se déployer selon leur force propre⁴⁴. Telle est la vérité nue des « manteaux de l'idéal » dont se revêtent les moralisateurs invétérés lorsqu'ils se répandent en bruyantes déclamations satisfaites, « le boum-boum de la justice »⁴⁵.

La seconde justice se présente comme la loi souveraine des choses et du monde. Exclusive de toute égalité revendiquée, elle détermine une hiérarchie des valeurs et contient en elle-même une hiérarchie des questions. C'est une justice sans culpabilité, pure *justificatio* d'une *justitia* au-delà des jugements du bien et du mal, accomplissement de la

42 *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, in: *Œuvres posthumes 1870-1873*, t. 1, vol. 2, p. 228-229 (souligné par moi).

43 *Ainsi parlait Zarathoustra*, éd. cit, p. 195.

44 *Ibid.*, p. 203 et p. 211.

45 *Le gai savoir*, § 359.

volonté de puissance en tant que celle-ci pose et crée des valeurs, c'est-à-dire de la puissance augmentée. Sans lui accorder plus, on peut au moins savoir gré à Heidegger d'avoir compris Nietzsche comme celui qui aura explicitement déterminé la justice comme essence de la vérité, ce qui demeurerait avant lui «dissimulé»⁴⁶. Souveraineté et innocence emportent désormais une série d'interrogations circonstanciées sur le rapport entre les justices particulières qu'enveloppe dans sa notion la grande justice, et les situations particulières, infiniment variables, dans lesquelles les hommes s'en réclament. Qui l'exige? Dans quelles conditions? À quelles fins? Pour se venger sans en avoir l'air ou bien pour engager une transvaluation qui seule permettrait par le devenir-innocent de rendre enfin justice à la justice?

De ce devenir par où la justice morale, où niche l'esprit de vengeance, se transfigure en grande justice par où se justifie la «volonté de justice»⁴⁷, témoigne en forme de quasi-confession un fragment où ce devenir lui-même est décrit comme une rencontre :

«C'est tardivement – j'avais déjà plus de vingt ans – que je compris enfin ce qui au fond me faisait entièrement défaut, à savoir la justice. "Qu'est-ce que la justice? Est-elle seulement possible? Et si elle devait ne pas être possible, comment la vie serait-elle supportable?" – voilà les questions que je me posais inlassablement. Et cela me procurait une profonde angoisse de ne trouver, partout où je creusais en moi-même, que des passions, que des perspectives étroites, que la facilité de cela à quoi manquaient les préconditions de la justice. Où était donc la sage circonspection? – à savoir la circonspection obtenue par une vaste prise en vue [des choses] [...]. Peut-être un jour, en chemin, la justice elle-même viendrait à ma rencontre. Commença alors pour moi un temps de marche à pied. Qu'est-ce qui a bien pu se passer vraiment pour moi? Je ne me comprenais pas mais cette poussée fut comme un ordre [à moi adressé]»⁴⁸.

La grande justice demeure dans l'horizon d'une rencontre, à chacun destinée. Mais elle ne se peut que pour qui s'engage dans une marche continue, acharnée et vivante, «une pente vers le haut» dit Michaux,

46 *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, p. 296-297.

47 *Fragments posthumes*, août-septembre 1885, 39[13]: «Volonté de vérité [...], volonté de justice. Volonté de beauté. Volonté d'aider, tout cela n'est rien que volonté de puissance, de bonté».

48 *Fragments posthumes*, août-septembre 1885, 40[65].

c'est-à-dire mue par le tumulte des passions, par une circonspection, un défaut, une poussée, une résistance, des affects, une attente agissante. Sans la marche, point de rencontre; sans la volonté de puissance qui nous fait marcher (!), point de justice ni de «beauté» ni de «bonté». Une espérance secrète et douloureuse se tient «peut-être» aux détours du sentier, une impatience «peut-être» aussi, *une justice sans quoi la vie ne serait pas supportable* – à condition toutefois de savoir endurer ces «dangereux peut-être» comme le feront sûrement les «philosophes nouveaux» qui s'avancent à l'horizon⁴⁹.

Bibliographie

Les références des éditions principales des œuvres de Nietzsche et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

BENSUSSAN Gérard, «Heidegger entre antisémitisme, philosophie et pensée», in: ESPINET D., FIGAL G., KEILING T., MIRKOVIC N. (Hrsg.), *Geschichte, Politik, Ideologie, Heideggers 'Schwarze Hefte' im Kontext*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962.

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.

LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris: Livre de poche, (sans date).

NIETZSCHE Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, in: *Écrits posthumes 1870-1873*, Paris: Folio-Gallimard, 1975, t. 1, vol. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *Le service divin des Grecs*, trad. E. Cattin, Paris: L'Herne, 1992.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris: Aubier-Bilingue, 1968.

NIETZSCHE Friedrich, *Dernières lettres*, trad. Y. Souladié, Paris: Manucius, 2011.

PLATON, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin (et J. Moreau pour *Parménide* et *Timée*), Paris: Gallimard, La Pléiade, 1950 (2 tomes).

49 *Par delà bien et mal*, Première partie, § 2.