

Cosmologie de Nietzsche

J.-P. FAYE

École normale supérieure, Dakar (Sénégal).

Introduction

Faudrait-il mettre l'incursion de Nietzsche dans le domaine de la science sur le compte de ce que Heidegger appelle une pure curiosité ? En effet, selon lui, *il nous faut être indulgents pour Nietzsche, et nous lui pardonnerons son égarement dans les sciences de la nature, car au tournant des années 70 à 80 il avait eu comme d'autres, sa propre période positiviste [...]. Donc, nous ne nous attarderons pas à cette saute d'humeur de Nietzsche, à son incursion dans la science, par pure curiosité historique*¹.

Pour Heidegger donc, les preuves que Nietzsche apporte à sa doctrine de l'éternel retour en tant que pensée fondamentale doivent être purement et simplement esquivées, car, ce qui importe à ses yeux, c'est de cerner le mouvement de sa pensée de l'éternel retour sur un plan strictement métaphysique. Il est vrai que les arguments de Nietzsche ne sont fondés sur aucune preuve expérimentale, qu'au contraire ils émanent d'une simple intuition critique de ce penseur. Par ses arguments, Nietzsche s'emploie à *rectifier* les vues scientifiques, précisément dans le domaine de la physique.

Il récuse le rationalisme de l'époque et infléchit la science dans le sens de son projet personnel de la redétermination du concept de devenir, et ce, non pas pour des raisons scientifiques, mais philosophiques. Le problème de savoir si les théories scientifiques de l'époque étaient vraies ne se posait pas, mais plutôt celui de leur adéquation avec sa doctrine de l'éternel retour. Or, précisément, c'est le contraire qui fut constaté par Nietzsche : il dénonce le scientisme dans la prétention de celui-ci à une connaissance parfaite de l'homme au même titre que l'univers matériel. Il rejette la croyance en un principe de vérité inhérent

aux choses qui a conduit l'homme à accorder une confiance excessive aux mots et à la grammaire, alors que selon lui, Nietzsche, ceux-ci, en d'autres termes les concepts et les catégories, ne sont qu'un langage déchiffré du monde empirique, et sont par conséquent empreints des limites de notre sensibilité, comme de notre besoin de schématiser le réel pour le comprendre.

Nous voyons également Nietzsche combattre le finalisme religieux pour lequel la science serait *l'instrument qui permettrait le mieux de comprendre la bonté et la sagesse de Dieu* (GS, § 37) ; d'autre part, Nietzsche a manifesté son opposition constante au rationalisme destructeur des instincts, des passions dionysiaques, au total, des affects au profit de la raison et la pensée réfléchie.

Enfin, Nietzsche rejette la conception scientifique dominante de son époque : celle d'un univers fini, mécanique, ordonné selon ses lois (qu'il nous serait possible de découvrir) ; il s'oppose à ceux qui, parmi les savants, traitent de l'univers comme d'un organe, c'est-à-dire de la matière organisée.

Or, selon lui, l'univers n'est pas un organisme. Le concevoir ainsi serait pur anthropomorphisme : *Gardons-nous de penser que l'univers soit une machine ; il n'est certainement pas construit en vue d'un but, nous lui faisons trop d'honneur en employant à son sujet le mot machine. Gardons-nous de supposer partout a priori l'existence d'une chose aussi bien définie que le mouvement cyclique des constellations voisines de la terre* (GS, § 109).

¹ Heidegger, *Nietzsche*, T1, éd. Gallimard, trad. P. Klossowski, p. 287.

L'innocence du devenir

Il ne s'agit pas de s'en tenir à l'opposition de Nietzsche contre les théories scientifiques qui prévalaient en son temps, encore moins de dissoudre ses vues dans celles-là. Pour comprendre à la fois le sens et l'enjeu des textes où Nietzsche fait une incursion *scientifique*, le plus souvent pour polémiquer, rectifier et non pas simplement pour se faire une place, il faut partir de sa conception philosophique dans ce qu'elle a de plus personnel, c'est-à-dire de son généalogisme au sein duquel, théoriquement, viennent se confondre le philosophe et le savant-cosmologiste naturaliste.

La polémique engagée par Nietzsche est scientifique pour autant que, par ce détour, il déblaye le terrain sur lequel il achèvera son système de pensée en une cosmologie. Par ses prétentions scientistes, Nietzsche s'évertue à montrer comment devrait se constituer le credo de toute science, à savoir l'innocence du devenir du monde, plus précisément l'innocence du monde en tant qu'il n'est que devenir, c'est-à-dire qu'il *devient, passe, mais n'a jamais commencé de devenir ni cessé de passer* (VP, L II, chap. IV, § 329). Un tel postulat du devenir exclut toutes les doctrines de la finalité.

Alors, ce qui pour Nietzsche importe et dépasse toute considération scientifique, c'est le problème moral, lequel implique la science elle-même. C'est sous ce même rapport qu'il en arrive à examiner le positivisme de son époque dont il rejettera les présupposés. En effet, Nietzsche s'inscrit en faux contre.

Cette foi dont se satisfont aujourd'hui tant de savants matérialistes qui croient que le monde doit avoir sa mesure dans nos petites échelles, et son équivalent dans notre petite pensée ; ils croient à un monde vrai dont notre petite raison humaine, notre petite raison grossière pourrait finalement venir à bout [...]. Que seule vaille une interprétation qui autorise à chercher et à poursuivre des travaux dans le sens que vous dites scientifiques, c'est mécanique que vous pensez, n'est-ce pas ? Que seule vaille une interprétation du monde qui ne permet que de compter, de calculer, de peser, de voir et toucher, c'est balourdise et naïveté si ce n'est démenche ou idiotie (GS, § 373).

Contre un tel réductionnisme, par lequel la science positive ramène le monde à un ensemble de faits mesurables et connaissables, Nietzsche ramène le problème de la connaissance à un simple perspectivisme qui ne saurait dévoiler toute la complexité du réel. Pour cette raison, aucune analyse ne peut empêcher l'esprit, quelle que

puisse être la voie empruntée, de voir selon sa propre perspective. Car, quoiqu'il en soit, nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux (GS, § 374). Il serait donc vain de s'imaginer qu'un jour, la science pourra nous faire accéder à une connaissance intégrale et idéale du monde. Par contre, ce qu'elle est en mesure de nous proposer — et qu'elle nous propose, à son corps défendant — c'est, selon Nietzsche, l'existence dans ce qu'elle a de plus superficiel, de plus apparent, c'est-à-dire tout simplement son épiderme (lc)².

Que pour Nietzsche le devenir soit innocent, cela signifie que sa polémique avec les conceptions scientifiques de son époque obéit à son schéma directeur tel que tracé dans *La généalogie de la morale*. Dans cet ouvrage, la science, au même titre que la philosophie, l'art, la politique, etc., est considérée comme étant un produit de l'idéal ascétique de la morale chrétienne (laquelle détermine la vie à partir des valeurs du Néant), ou comme le symptôme d'une impuissance humaine à changer l'ordre du monde.

Nietzsche examine la connaissance scientifique pour la ramener à un problème psychologique, donc dépendant d'une intentionnalité (d'une perspective) du sujet. Il fait dériver la psychologie de la connaissance d'une morphologie et d'une génétique de la volonté de puissance, en d'autres termes, les concepts de la science (la logique, la raison, la loi, l'objectivité, la causalité, la vérité, etc.) traduisent tous des manières différentes d'envisager les choses avec une volonté d'y introduire un sens.

Or, pour identifier un tel sens, Nietzsche pose la question concernant le type de vie, c'est-à-dire d'instinct auquel correspondent de telles appréciations, et en même temps celle concernant la physiologie des sens (VP, L II, chap. I et II). La conjonction du typologique (avec influence des préjugés moraux) et du physiologique (sensualisme) est, dans la psychologie de la connaissance, ce que Nietzsche considère comme étant à l'origine de toutes nos idées. En conséquence de quoi, il en arrive à dénoncer la prétention des savants comme des philosophes à pouvoir réduire la multiplicité des sensations en des unités conceptuelles, et à croire que le monde doit être tel qu'ils le perçoivent et le sentent. Les catégories de la science sont donc, pour Nietzsche, des abstractions abusives alors même qu'elles prétendent à la saisie parfaite de l'essence du réel. Or, selon Nietzsche, nous ne pouvons rien penser de ce qui est.

² Nietzsche, *La volonté de puissance* T. I et II : il y expose son sensualisme, ce qui le conduit au rejet de l'abstraction, puisque, pour lui, les catégories de la raison sont d'origine sensualiste, de simples déchiffrements du monde empirique.

Ce n'est là par conséquent, pour Nietzsche, rien d'autre que de la fiction. Car, le monde étant en devenir, notre raison ne saurait en conséquence résumer les multiples facettes et la polysémie du réel : *un monde en devenir ne saurait être ni conçu, ni connu [...], l'intellect ne trouve qu'un monde grossier* (VP, L I, chap. II). Il faut donc renoncer aux catégories : la chose, l'absolu, la loi, la chose en soi, etc. Tous ces schèmes sont, selon Nietzsche, contredits par le monde en devenir. Et il y voit plutôt les conséquences de lointaines évaluations morales chrétiennes, argument qu'il a développé dans la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*. Le rationalisme scientifique par lequel l'on maîtrise, en la subsumant sous la loi, la multiplicité des sensations, par lequel on ordonne celles-ci et les simplifie ne saurait nous donner autre chose qu'une connaissance tiède et affadie (APZ, Des savants). Et, en retour, l'homme va devoir renforcer cela, cet affadissement de ses instincts actifs, par sa méfiance accrue à l'égard de l'erreur, de l'illusion, de l'imagination, de toute la puissance de ces affects sans lesquels, pourtant, selon Nietzsche, la vie perd de son sel. Finalement, la science en est arrivée à porter secours à la religion, plus précisément, elle s'en détache (par le souci d'objectivité qui l'anime) pour revenir à elle (par sa méthodologie moralisatrice). *Trois raisons, trois erreurs : la croyance à l'intime union de la morale, de la science et du bonheur [...] parce qu'on pensait, dans la science posséder et aimer une chose désintéressée, inoffensive, qui se suffirait à elle-même et où les mauvais instincts de l'homme n'avaient rien à voir* (GS, § 37). Nous savons par conséquent le type auquel l'esprit scientifique se rattache et pour lequel son langage traduit un finalisme manifesté dans la domination de l'homme sur la nature, de la raison sur les instincts de vie, de la pensée sur l'existence. Ce type, c'est celui du ressentiment dont le vouloir, au moyen de son travail d'abstraction, traduit un besoin de domination. La philosophie elle-même n'est-elle pas, dans le sens de cet effort, selon Nietzsche, une manifestation de la volonté de puissance ? Dans une note de l'hiver 1887-1888, Nietzsche dit : *Les fins, les buts, les sens ne sont que les expressions et les métaphores d'une même volonté inhérente à tous les phénomènes : la volonté de puissance*. Par ces termes, le perspectivisme de la connaissance se trouve réaffirmé, ce qui, dans le domaine de la science, signifie que tout effort

pour trouver le vrai est vain. Schopenhauer avait fait, avant Nietzsche, une telle mise en garde : *le monde comme volonté et comme représentation* de la volonté, ou comme la seule expérience à laquelle nous ayons accès, nous interdit de le concevoir autrement, sous les espèces d'une réalité que nous prétendrions connaître aux moyens de nos évaluations, calculs, mesures et expérimentations. Ainsi, Nietzsche s'en prend-il aux réalistes qui se croient libérés de leur réalité et qui transforment leurs perspectives individuelles en connaissance scientifique : *O êtres froids qui vous sentez cuirassés contre la passion et la chimère et qui aimeraient tant vous faire de votre doctrine une parure et un objet d'orgueil, vous vous baptisez réalistes et donnez à entendre que le monde est vraiment fait tel qu'il vous apparaît ; que vous êtes seuls à voir la vérité sans voiles*³. Ce propos critique, Nietzsche le précise davantage au § 373 du même livre où, une fois de plus, il s'en prend au matérialisme mécanique, en particulier celui qui est issu du naturalisme feuerbachien dont les principaux représentants étaient : L. Büchner, auteur d'un important ouvrage à l'époque : *La force et la matière* (1885) dans lequel l'auteur professe un empirisme biologique radical, puisque, pour lui tout dérive des exigences vitales ; F. A. Langer (1828-1875), auteur de *l'Histoire du matérialisme* ; et, dans une certaine mesure K. Vogt (1817-1895). Dans ce § 373 du *Gai savoir*, Nietzsche écrit :

Une interprétation scientifique du monde telle que vous l'entendez, Messieurs, pourrait donc être une des plus sottes, des plus stupides de toutes celles qui sont possibles : ceci soit dit à votre oreille, à votre conscience, mécaniciens de notre époque qui vous mêlez volontiers aux philosophes et qui vous figurez que votre mécanique est la science des lois premières et dernières et que toute existence doit reposer sur elles comme sur un fondement nécessaire. Un monde essentiellement mécanique ! Mais ce serait un monde stupide.

Une conception cyclique du devenir

La caractéristique fondamentale du devenir est, chez Nietzsche, l'éternel retour. Il ne s'agit pas d'une pensée qui lui serait venue sur le tard pour ensuite s'aligner à la suite d'autres concepts déjà solidement établis dans son œuvre, tels le nihilisme, la volonté de puissance, le surhumain, la mort de Dieu⁴. Dans son commentaire,

³ GS, § 57.

⁴ Nietzsche dit avoir eu l'intuition de l'éternel retour en août 1881 (voir EH, p. 113).

Heidegger en a fait *le fondement de la philosophie de Nietzsche [...], la pensée de ses pensées*⁵. Pour Nietzsche lui-même, l'éternel retour est la pensée d'abîme dont le personnage de Zarathoustra est l'annonciateur⁶. Qu'il ait voulu l'établir à partir de présupposés scientifiques, et qu'il ait, nous dit-on, échoué dans sa tentative pour en faire la démonstration scientifique ne doit pas nous empêcher de voir dans l'éternel retour une option scientifique,⁷ étant entendu qu'il s'agit-là, malgré tout, d'une doctrine où se rétablit l'interprétation de type biologiste de l'homme (en tant qu'il est un soi qui se subordonne le moi métaphysique) et cosmologiste du monde. En clair, c'est une doctrine qui, en tant que forme extrême du nihilisme⁸, prêche un retour au sensualisme, puisque Nietzsche y fait de l'esprit un instrument du corps.

Ni scientifique, ni philosophe, ni poétique ou romantique simplement, l'éternel retour est, en définitive, tout cela à la fois. Il les incorpore : poétique et romantique dans sa formulation, philosophique dans son orientation, physique dans son objet, il est, sans exclusive, une doctrine de l'étant dans sa totalité. Le nihilisme annonçant *la mort de Dieu*, la volonté de puissance en tant qu'elle est l'essence de l'être ou le moteur présidant au devenir de toutes choses, le surhumain dont Zarathoustra annonce le règne futur, etc., ce sont là des idées que Nietzsche nous livre dans leurs textures, l'une sociologique, l'autre ontologique : l'homme, *le dernier homme*, celui-là même que Zarathoustra interpelle dans son Prologue, en est le témoin insouciant et indifférent⁹. L'éternel retour est, par contre, une pensée qui aurait surgi en Nietzsche, telle une fulguration, au départ, sous forme d'intuition empirique, prenant par la suite l'aspect d'une pensée cosmique impliquant tout ce qui est, et qui, par conséquent, dans ce cadre, évoque simplement l'homme, parce que celui-ci n'est plus considéré comme le nombril de la terre :

A 6000 pieds au-delà de l'homme et du temps. J'errai ce jour-là par les bois au bord du lac de Silvaplana au pied d'un gigantesque roc de forme pyramidale non loin de Surlei, je fis halte. C'est-là que cette pensée me vint.¹⁰

C'est à partir de 1882 (période du *Gai savoir*) que cette pensée, née au départ d'une intuition empirique, commença à être prise au sérieux dans l'œuvre de Nietzsche. Mais l'effort pour l'explicitier est resté discontinu, dispersé dans les textes, puisque le thème de l'éternel retour n'a pas amené Nietzsche à dépasser ce qu'il est convenu d'appeler la partie proprement critique et destructrice (des valeurs humanistes) de son œuvre. Ainsi, *Le gai savoir* qui inaugure l'explication de cette pensée, au livre IV, ne contient que deux aphorismes (n° 276 et 341) sur ce sujet. Quant à la dernière partie (LV), elle constitue plutôt un retour au propos des LII et III. Ce sont-là des aphorismes dans lesquels Nietzsche règle ses comptes avec le positivisme de son époque. Si l'on y ajoute les textes de l'éternel retour de la période entre 1883 et 1885, pendant laquelle furent rédigés *Ainsi parlait Zarathoustra* (L II, III et IV) et *La volonté de puissance* (qui ne fut pas achevé), nous pouvons retenir pour essentiels trois niveaux de lecture : l'éternel retour en tant que pensée déductible d'une conception physicaliste de l'univers ; l'éternel retour en tant que doctrine éthique ; enfin l'éternel retour en tant que doctrine sociale. Nous allons nous attacher à l'explication du premier niveau.

Notre première remarque porte sur l'affirmation nietzschéenne d'après laquelle tout est en perpétuel devenir, donc un monde où il existerait quelque chose de permanent, de stable, un monde de l'absolu, relèverait de la fiction et du mensonge. Il en va de même pour les catégories morales et philosophiques (le bien, le vrai, la chose en soi, etc.) et pour les concepts scientifiques. Le devenir est pour ainsi dire le caractère de tout étant. Nous le constatons tous par expérience. Nous savons que la naissance, puis la croissance et la mort rythment notre existence. Le thème héraclitéen de l'écoulement de toutes choses semble donc n'être pas une fiction, mais bien l'expression d'une réalité, à savoir le devenir. Tout passe, rien ne demeure, excepté le devenir lui-même : la nature mortelle, en particulier la vie humaine, ne saurait être aperçue deux fois dans le même état. Tout ce qui fut est révolu ; ce qui sera s'approche,

⁵ Op. cit. p. 204, 223.

⁶ Nietzsche, APZ, *De la vision et de l'énigme* §2 ; *Le convalescent* §1 ; éd. Mouton, trad. G. Bianquis, 1968.

⁷ Telle est la thèse défendue par A. Juranville dans *Physique de Nietzsche*, Denoel, Paris 7, 1973, p. 85.

⁸ Nietzsche, NE, 10/18, trad. A. K. Marietti, 1976, § 55.

⁹ APZ, *Prologue* : §§ 3, 4 : une critique contre l'humanisme et l'homme de l'humanisme en tant que transition et perte ; par la suite, Zarathoustra annoncera son alternative du surhumain : la foule ne réagit pas ; § 5 : changement de discours (avec un arrière-fond d'ironie) à la gloire de ce dont les hommes sont le plus fiers, c'est-à-dire leur culture populaire, leur civilisation du travail et leur démocratie, toutes des catégories de la décadence des temps modernes, les temps du *Dernier homme*. La foule en est ravie : *Donne-nous ce dernier homme (diesen letzten Menschen) Ô Zarathoustra [...]. Et garde pour toi ton surhumain.*

¹⁰ EH, *Ainsi parlait Zarathoustra*, §1.

puis s'éloigne dès qu'il devient présent. Tout coule, tout change. La vie et la mort, la génération et la corruption et, d'une façon générale, l'apparition et la disparition sont liées entre elles, se conditionnent et s'impliquent l'un l'autre. Plus précisément : la mort n'est pas étrangère à la vie, elle ne s'y est pas introduite de l'extérieur, elle est une part inaliénable de la vie. Aussi, *entrons-nous et n'entrons-nous pas, existons-nous et n'existons-nous pas* dans le flot de la vie et de l'être ; c'est pourquoi *une même chose est le vivant et le mort* (Héraclite, Fragment B 88).

Une tout autre remarque est celle qui concerne, selon Nietzsche, la configuration géométrique du devenir. Pour lui, en effet, l'évolution du monde n'a pas de but, sinon il devrait être atteint.¹¹ Par conséquent, l'interprétation par la causalité n'est que pure illusion. Dès lors, avec Nietzsche, c'est en lui-même que le devenir du monde trouve sa propre impulsion. En conséquence de cela, l'on ne saurait accepter l'idée d'un Dieu horloger du monde, exactement à la manière de Newton, ni d'un Dieu comme âme du monde selon le panthéisme des stoïciens, encore moins d'un *Deus sive natura* à la manière de Spinoza¹². Chez Nietzsche, le devenir du monde vit de sa propre énergie : *les excréments du monde sont sa propre nourriture*.¹³ Ainsi trouve-t-il la solution finale au problème de la transcendance et la finalité du monde, en un mot, au problème de Dieu. Cette idée de l'éternel retour est, semble-t-il, la solution à un dilemme auquel Nietzsche aurait été confronté, car il lui fallait choisir entre une nouvelle finalité (dont Zarathoustra aurait été le créateur), et donner au temps une valeur circulaire, puisque, *quiconque refuse de croire à un processus circulaire de l'univers est tenu de croire à un Dieu souverain, absolu*¹⁴. Ainsi donc, de par sa doctrine de l'éternel retour, et dès lors qu'il supprime tout sens, toute perspective métaphysique, Nietzsche engage-t-il sa pensée dans une méditation entièrement athéiste.

Si le devenir n'obéit à aucune tendance qui recevrait son impulsion d'un lieu hors d'elle-même, s'il n'atteint aucun but au terme d'un processus linéaire, il doit être, par conséquent, et de la même manière que le monde dont il exprime la vitalité, sans commencement ni fin, c'est-à-dire cyclique. L'on pourrait tout aussi bien se

demander : sur quels arguments Nietzsche se fonde-t-il pour concevoir le devenir à la manière d'un cycle ? Est-ce par principe scientifique ou pour des convenances philosophiques ? Dans son commentaire de l'Eternel retour du Même, Heidegger n'exclut pas une influence de l'héraclitisme : *C'est un fait que Nietzsche, tributaire en cela de l'idée qu'en faisaient ses contemporains, se sentait des affinités avec la doctrine d'Héraclite. En 1881, immédiatement avant qu'émerge en lui la pensée de l'éternel retour, il lui arrive à diverses reprises de parler du fleuve éternel de toute chose*.¹⁵

Cependant, dans ce même commentaire, Heidegger émet l'hypothèse selon laquelle la conception cyclique du devenir relèverait, chez Nietzsche, plutôt d'une croyance, d'une profession de foi qui lui serait personnelle, sans signification aucune quant au contenu objectif de sa philosophie, et par conséquent susceptible d'être parfaitement retranchée de celle-ci¹⁶. Une telle conception cyclique, Nietzsche n'en tirerait-il pas plutôt les arguments à partir de présupposés scientifiques ? Le § 55 du *Nihilisme européen* (VP, L I) nous suggère une réponse dans le sens affirmatif : ainsi serions-nous fondé à accepter les modalités du devenir, c'est-à-dire celles cycliques, sans commencement ni fin.

C'est l'ensemble de ces modalités qui prend chez Nietzsche la forme de l'éternel retour : *Pensons cette pensée dans sa forme la plus redoutable ; l'existence telle qu'elle est, sans but ni sens, mais revenant inéluctablement, sans un final dans le néant, l'Eternel retour ?*¹⁷ Somme toute, que signifie un tel retour ? De quoi est-ce le retour ? Ce n'est pas à la philosophie, ni à une quelconque doctrine de foi de nous fournir la réponse à une telle interrogation, ces conceptions du monde étant impuissantes quant aux choses physiques ; c'est plutôt la science. L'acceptation par Nietzsche du principe scientifique du devenir en tant que mode du tout étant lui a fourni les arguments sur lesquels il asseoit la signification qu'il donne de la notion de retour. Au livre II de *La volonté de puissance* (chap. IV, § 331), presque entièrement consacré à une incursion dans les débats scientifiques, nous lisons ceci : *le principe de la conservation de l'énergie exige l'éternel retour*.

Nietzsche s'intéressait tout particulièrement aux travaux de son époque sur l'énergétisme atomique. Il aurait

¹¹ *La volonté de puissance*, L I, chap. II, § 221, De la valeur du devenir, éd. Gallimard, trad. G. Bianquis, 1948.

¹² *Volonté de puissance*, L II, chap IV, § 330. Voir Spinoza, Préface, in Œuvre de Spinoza, G. Flammarion.

¹³ *Ibidi*, § 329.

¹⁴ Dans une lettre de Nietzsche à la femme de son ami Overbeck ; on retrouve ce mot à l'introduction de l'ouvrage de L. A. Salomé : *Friedrich Nietzsche, in seinem Werken*. Trad. Méchin Benoît, Grasset, 1932.

¹⁵ Op. cit. p. 316. Nietzsche semble confirmer lui-même une telle influence, par ex. dans ce propos-ci : *quand je me représente le monde comme un jeu divin placé par delà Bien et Mal, j'ai pour précurseurs la philosophie des Védantas et Héraclite* (VP, LIV, § 28).

¹⁶ *Lc*.

¹⁷ § 55.

lu, au moment de ses études à Bâle, les œuvres de Lucrèce et du Père Boscovitch. Et, de ses lectures, il aurait retenu cette conclusion sur le principe de la conservation de l'énergie¹⁸. L'atomisme du Père Boscovitch conçoit le monde comme grandeur de forces définie et un nombre défini de centres de forces. Un tel atomisme étant dynamique, tout équilibre des forces ne peut être qu'instable. En effet, les forces ne subissant ni augmentation, ni diminution, il est à supposer que leurs combinaisons ne soient infinies, et que par conséquent leur nombre devra se reproduire après d'énormes intervalles de temps. D'où l'apparition des mêmes événements, exactement de la même manière que dans la théorie nietzschéenne de l'éternel retour. Les propos de Nietzsche sur les pré-supposés scientifiques de l'éternel retour sont parfaitement identiques à la thèse atomistique du Père Boscovitch, par exemple quand il déclare ceci :

Le monde des forces ne subit aucune diminution, car autrement dans l'infinité du temps, il serait affaibli et aurait péri, le monde des forces ne souffre aucun arrêt, car, en ce cas ce point d'arrêt aurait été atteint et l'horloge du temps se serait immobilisé. Le monde des forces ne parvient donc jamais à un point d'équilibre ; il n'a pas un instant de repos ; sa force et son mouvement sont d'égale grandeur en tout temps. Quel que soit l'état que le monde puisse atteindre, il doit l'avoir atteint, et cela non pas une mais des fois innombrables. Ainsi, ce moment présent a déjà été atteint bien des fois : il reviendra de même avec une distribution de forces identiques à celles d'aujourd'hui, et il en est de même de l'instant qui a engendré celui-ci et de l'instant qu'il engendrera lui-même.¹⁹

Dans une de ses lettres, Lou Andréas Salomé témoigne : *instant inoubliable que celui où il me confia cette pensée (l'éternel retour), d'abord comme un secret qu'il redoutait extrêmement de voir se confirmer et attester. Il n'en parlait qu'à voix basse avec tous les signes d'une profonde épouvante. La doctrine de l'éternel retour n'était alors pour lui qu'une éventualité redoutable et non une consolation. Il voulait en différer l'annonce jusqu'au jour où on pourrait la fonder scientifiquement.* L'éternel retour en tant que pensée matérialiste du devenir ; l'éternel retour en tant que doctrine de la religion nouvelle annoncée par Zarathoustra, il faut entendre par-là deux modes d'expression valant respectivement, l'un au plan cosmique, là où règne la nécessité ; l'autre au plan

humain, là où s'effectue la volonté de puissance dans son acquiescement à l'innocence du devenir. Nous n'y sommes pas comme dans un jardin d'Armide, mais plutôt comme dans un champ de bataille contre les évaluations et les forces du ressentissement à l'égard de la vie : l'éternel retour comme doctrine du cycle absolu et indéfiniment répété de toutes choses, comme *annulus aeternitatis*, telle est la forme extrême du nihilisme.²⁰ Il sonne la fin d'un monde, celui des valeurs décadentes. Il est, en d'autres termes, une doctrine par laquelle Nietzsche revendique l'innocence du devenir, par laquelle il professe l'absence radicale de toute valeur et de tout sens, une fois réalisée la démolition de *toute fin transcendante*, des idéaux comme des principes de la connaissance. Le premier souci de Nietzsche, qui d'une certaine manière traduit son positivisme particulier, semble être de libérer le monde des évaluations nihilistes de la science. Qu'il conçoive le monde comme étant en devenir signifie que celui-ci est en dehors de toute esthétique humaine, de sorte que les catégories de la science deviennent désuètes pour autant qu'elles énoncent des propriétés ne valant que pour un monde simple, fini, ordonné, mesurable, équilibré et connaissable de par ses lois. Pour Nietzsche, de telles catégories énoncent simplement des buts et des tendances (finalité, causalité, harmonie universelle, etc.).

Le positivisme, à l'époque de Nietzsche, a hérité de la mécanique classique sa conception empirique de l'univers. D'où sa perception simpliste du mouvement, lequel se réduit au rapport de cause à effet, à la loi newtonienne de l'attraction universelle, à l'idée d'ordre et d'équilibre. Or, pour Nietzsche, *le caractère du monde est au contraire celui d'un chaos éternel, non du fait de l'absence d'une nécessité, mais du fait de l'absence d'ordre, d'enchaînement, de forme, de beauté, de sagesse.*²¹ Chez Nietzsche par conséquent, le concept de matière (tout comme la notion du réel) dont le matérialisme mécanique se préoccupe, ne présente aucun intérêt. Lui, pour sa part, se réclame plutôt d'une physique dynamique, qui *examine les choses en tant que quantités dynamiques*²². Peut-être, convient-il de prendre cet énergétisme de Nietzsche pour le soubassement scientifique

¹⁸ Ce principe fut énoncé pour la première fois par S. Carnot, le fondateur de la science de la thermodynamique. Il aurait été ensuite traduit en formules mathématiques par le physicien allemand Clausius, celui-là même qui fut à l'origine de la découverte de la loi de l'entropie en 1865. En 1884, Carnot avait publié ses *Réflexions sur la puissance du feu*. A partir de ses conclusions, le médecin Robert Meyer proclamera, en 1842, l'équivalence de la chaleur et du travail que Carnot n'avait pu découvrir. En plus du Père Boscovitch dont il se réclame expressément (VP, L I, §204), Nietzsche se serait également inspiré d'un autre courant scientifique, à savoir l'atomisme énergétique au nom duquel il réfutera le matérialisme mécanique de son temps.

¹⁹ VP, L II, chap. IV, § 323.

²⁰ NE, § 55.

²¹ GS, § 109.

²² VP, L II chap. IV.

de la volonté de puissance. Car, en effet, parlant de *la volonté plastique dans le flux du devenir*²³, il en arrive à faire de celle-ci, non seulement l'essence du monde organique, mais aussi celle du monde inorganique. Et, étant donné qu'à ce titre, comme au titre du devenir (lequel n'est qu'une des formes de la volonté de puissance), il n'y a rien qui soit immobile, ni qui puisse accéder à une permanence quelconque, Nietzsche en arrive finalement à nier toute existence, réelle ou simplement supposée d'un monde inorganique.²⁴ Ainsi la volonté de puissance est-elle un phénomène universel inhérent à tout être et à toute chose. Elle est l'essence de leur devenir. C'est donc bien la physique qui fournit à Nietzsche les modèles de son argumentation : *l'instinct de rapprochement et l'instinct de répulsion sont le lien du monde inorganique tout comme du monde organique*.²⁵

L'homme n'a pas prise sur le devenir. Celui-ci résulte d'une nécessité manifestée dans chaque être, en toutes choses. L'essence du devenir, l'essence de la matière, du monde, etc., nous ne pouvons rien en savoir. De même, suite à sa dénonciation de l'illusion anthropomorphique, Nietzsche dénie désormais à l'homme le droit de donner sens, de dicter des valeurs au monde : *nous l'avons beaucoup trop longtemps interprété à faux, mensongèrement, au gré de notre vénération, c'est-à-dire de notre besoin*²⁶. En conséquence de cela, le devenir du monde, ou, ce qui revient au même, le monde en devenir, a la particularité d'être un monde innocent, c'est-à-dire d'être a priori *sans valeur*²⁷, par delà Bien et Mal, sans direction ni destination, en un mot, absurde. De la sorte, ce que nous pouvons en savoir, au moyen de la science, la philo-

sophie ou l'art, ce ne sont que des perspectives : *J'espère [...] que nous sommes aujourd'hui loin de la ridicule prétention de décréter que notre petit coin est le seul d'où l'on ait le droit d'avoir une perspective. Tout au contraire, le monde, pour nous, est devenu infini, en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité de se prêter à une infinité d'interprétations*²⁸.

Ainsi pour avoir pensé le devenir sous la forme d'un cycle, en ayant exclu par conséquent les doctrines de la finalité, Nietzsche justifie-t-il, une fois pour toutes, l'innocence de celui-ci et, par là-même, l'on retrouve sa tâche de transvaluer les valeurs morales par le détour, dans ce cas précis, d'une critique de l'idéal scientifique. □

Références bibliographiques

HEIDEGGER M., 1971. *Nietzsche*, éd. Gallimard, trad. P. Klossowski.

JURANVILLE A., 1973. *Physique de Nietzsche*, Denoel, Paris 7.

NIETZSCHE F. :

– 1968 : *Ainsi parlait Zarathoustra*, éd. Montaigne, collection Bilingue, trad. G. Bianquis.

– 1971 : *Ecce Homo*, Ed. Gonthier, trad. H. Albert.

– 1950 : *Le gai savoir*, Ed. Gallimard, trad. A. Vialatte.

– 1976 : *Le Nihilisme européen*, Union générale d'éditions, trad. A. Kremer-Marietti.

– 1948 : *La volonté de puissance*, éd. Gallimard, trad. G. Bianquis.

SALOME L. A., 1932. *Friedrich Nietzsche, in seinem werlen*, trad. Méchin Benoît, Grasset.

SCHOPENHAUER A., 1996. *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, trad. A. Burdeau.

²³ Ibid, c'est le titre du chap. II, lui-même.

²⁴ Ibid, chap. II, § 78 : *La volonté de puissance règne même dans le monde inorganique, ou plutôt il n'y a pas de monde inorganique*. Ici, Nietzsche semble avoir subi l'influence de l'organicisme, lequel commençait à supplanter l'explication mécaniste du monde.

²⁵ L. c.

²⁶ GS, § 346.

²⁷ Ibid § 301.

²⁸ Ibid. § 374.

Résumé

Au finalisme scientifique de son époque, Nietzsche oppose sa théorie de l'éternel retour. Ainsi, par sa méthode généalogique, il entreprend de dévoiler le fond moral et moralisateur d'une telle doctrine, par conséquent d'en démontrer la fausseté. Et, de cette manière, l'éternel retour se trouve confirmé en tant que l'unique doctrine qui vaille quant à la connaissance du monde matériel.

Abstract

To the scientific finalism of his time, Nietzsche opposes his theory of eternal returning. Thus, with his genealogical method, he undertakes to unveil the moral and moralising side of such a doctrine. In doing so, he demonstrates the falsity of scientific finalism. In this way, the theory of eternal returning confirms itself as being the only valuable doctrine as far as knowledge of the material world is concerned.