

This is a previous version of the paper sent to the editor.

For quotations please refer to the published version:

“« Un Argus aux cent yeux » : Connaissance de soi et généalogie dans *Humain, trop humain*”, in : C. Denat, P. Wotling (eds.), *Humain, trop humain* et les débuts de la réforme de la philosophie. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2017, pp. 415-433.

«Un Argus aux cent yeux » :
Connaissance de soi et généalogie dans *Humain, trop humain*

Introduction

Selon une interprétation assez répandue, Nietzsche maintiendrait une position sceptique envers la possibilité de se connaître soi-même. Le célèbre début de la *Préface* de *La généalogie de la morale* semble laisser peu de doutes à ce sujet : « Nous sommes pour nous des inconnus, » écrit Nietzsche, « nous en personne pour nous en personne »¹. Le même paragraphe se conclut en des termes encore plus pessimistes :

Nous demeurons justement étrangers à nous-mêmes, de toute nécessité, nous ne nous comprenons pas, il *faut* que nous nous méprenions sur notre compte, le principe : « Chacun est pour lui-même le plus lointain »² s'applique à nous à tout jamais, – à notre égard, nous ne sommes pas des « hommes de connaissance »...³

¹ *La généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2000 / GM, « Vorrede », § 1.

² Comme l'explique Patrick Wotling dans une note à sa traduction de *La généalogie de la morale*, il s'agit d'une inversion de la formule de Térence « *proximus sum egomet mihi* [je suis de moi-même le plus proche] », l'*Andrienne*, IV, 1, 12 (voir *ibid.*, p. 46, note 2).

³ *La généalogie de la morale* / GM, « Vorrede », § 1.

L'entrée « *Bewusstsein* » dans le *Nietzsche-Wörterbuch* énumère onze façons différentes à travers lesquelles Nietzsche définit les limites de la conscience humaine⁴. La médiation du langage, la multiplicité inconnue des affects et des pulsions, ainsi que le caractère social et non individuel de la conscience sont seulement quelques-unes des plusieurs raisons pour lesquelles, selon Nietzsche, les êtres humains ne peuvent pas atteindre la connaissance de soi et, par conséquent, restent pour eux-mêmes des inconnus.

Comme le montre Erwin Schlimgen, Nietzsche critique la conception traditionnelle selon laquelle la connaissance de soi nous offrirait un accès privilégié ou immédiat au monde intérieur⁵. Une telle conception trouve son origine dans la croyance erronée en l'existence de « faits de conscience [*Thatsachen des Bewusstseins*] »⁶ ou de « certitudes immédiates [*unmittelbare Gewissheiten*] »⁷. Selon Nietzsche, tels faits ou telles certitudes n'existent pas : ce qui est connu à travers la conscience est toujours le résultat d'une médiation (d'où, la métaphore du miroir souvent utilisée par Nietzsche)⁸. La position phénoménaliste, que Nietzsche maintient par rapport au monde extérieur dans l'aphorisme 354 de *Le gai savoir*, est ainsi également à attribuer au monde intérieur : nous ne pouvons pas éviter le phénoménalisme dans la connaissance de soi. Nietzsche l'écrit très clairement dans un fragment posthume du printemps 1888 : « Il ne faut pas chercher le phénoménisme où il n'est pas : rien n'est plus phénoménal (ou plus évident), rien n'est plus *illusion* que le monde intérieur que nous observons, grâce à ce fameux "sens interne" »⁹.

Il est déjà possible de trouver des traces du scepticisme nietzschéen envers la possibilité de se connaître à soi-même dans l'écrit posthume de 1873 *Vérité et mensonge*

⁴ Voir Paul VAN TONGEREN *et al.* *Nietzsche-Wörterbuch, Band 1*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2004, pp. 342-344.

⁵ Erwin SCHLIMGEN *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 134-136.

⁶ *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, rééd. 2007 / FW, § 355.

⁷ *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000 / JGB, § 16.

⁸ Voir *Fragments posthumes XII / KSA 12*, 2 [87], 2 [204] et 7 [1]. Comme le montre Luca Lupo, « presque toutes les images avec lesquelles Nietzsche essaie de "saisir" la conscience renvoient à deux éléments communs : l'élément de la médiation/transformation (organe, instrument, main) et celui de la frontière/limite (surface, miroir) » (Luca LUPO *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pise, ETS, 2007, p. 32; traduction de l'auteur).

⁹ *Fragments posthumes XIV / KSA 13*, 14 [152]. Pour une analyse approfondie du phénoménisme nietzschéen, voir Pietro GORI *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milan / Udine, Mimesis, 2016, pp. 65-70

au sens *extra-moral*¹⁰. Cependant, c'est seulement à partir de l'époque d'*Humain, trop humain* que Nietzsche manifeste clairement une attitude critique envers la connaissance de soi¹¹. Cette attitude peut être constatée autant dans les aphorismes publiés que dans les fragments posthumes de cette période, comme le montrent les passages suivantes :

Enfin, l'unité qui nous sert de mesure, notre être, n'est pas une grandeur invariable, nous avons des humeurs et des fluctuations, et cependant nous devrions nous connaître nous-mêmes en tant qu'unité fixe, pour faire du rapport de quelque chose à nous une appréciation juste¹².

« *Veuille être toi-même !* ». – Les natures actives et couronnées de succès n'agissent pas selon l'axiome « Connais-toi toi-même », mais comme si elles voyaient se dessiner devant elles le commandement : « *Veuille être toi-même et tu seras toi-même* »¹³.

Il est mythique de croire que nous trouverons notre moi le plus propre après avoir abandonné ou oublié telle ou telle chose. Nous ne faisons ainsi que remonter en spirale à l'infini : au contraire, nous *faire nous-mêmes, modeler* une forme à partir de tous ces éléments – voilà notre tâche ! Toujours celle d'un sculpteur ! D'un créateur ! Ce n'est *pas* grâce à la connaissance, mais grâce à l'exercice et à un modèle que nous devenons *nous-mêmes* ! La connaissance n'a dans le meilleur des cas qu'une valeur de moyen ¹⁴!

Sans vouloir nier le fait qu'à partir de la publication d'*Humain, trop humain* l'attitude nietzschéenne envers la possibilité de se connaître soi-même devient de plus en plus sceptique et critique, la thèse que nous nous proposons de défendre ici est que, dans les deux parties qui constituent *Humain, trop humain*, cette attitude se dirige

¹⁰ Voir le passage suivant : « Mais que sait en vérité l'homme de lui-même ? Et même, serait-il seulement capable de se percevoir lui-même, une bonne fois dans son entier, comme exposé dans une vitrine illuminée ? La nature ne lui dissimule-t-elle pas la plupart des choses, même en ce qui concerne son propre corps, afin de le retenir prisonnier d'une conscience fière et trompeuse, à l'écart des replis de ses intestins, à l'écart du cours précipité du sang dans ses veines et du jeu complexe des vibrations de ses fibres ! » (*Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. M. de Launay et M. Haar, Paris, Gallimard, 2009 / WL, § 1).

¹¹ Dans la deuxième des *Considérations inactuelles, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, la maxime delphique a encore une connotation positive : de la même façon que les anciens Grecs apprirent, grâce à la devise apollinienne, à organiser le chaos de formes et d'idées étrangères, l'homme moderne doit, selon Nietzsche, organiser son chaos intérieur en réfléchissant à ses véritables besoins.

¹² *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, revue par A. Kremer-Marietti, Paris, Le Livre de Poche, 1995 / MA, § 32.

¹³ *Humain, trop humain* / VM, § 366.

¹⁴ *Fragments posthumes IV* / KSA 9, 7 [213].

uniquement contre la possibilité d'une connaissance *directe* du soi. En d'autres termes, comme nous le montrerons dans les pages qui suivent, Nietzsche ne semble pas exclure à priori la possibilité de parvenir à une connaissance de soi, du moins partielle, à travers des voies *indirectes*.

1. Une contradiction apparente

Afin de démontrer cette thèse, nous ferons d'abord allusion au fragment posthume 11 [113], novembre 1887-mars 1888, qui nous permet d'introduire une distinction essentielle pour l'analyse de la connaissance de soi dans *Humain, trop humain*. Dans le fragment 11 [113], Nietzsche revient sur le phénoménalisme du monde intérieur. En adoptant une stratégie argumentative similaire à celle déjà adoptée dans le § 13 du premier traité de *La généalogie de la morale*, Nietzsche critique l'explication du processus de la pensée donnée par les « théoriciens de la connaissance » (explication basée sur le dualisme acte/acteur, pensée/sujet pensant) comme la conséquence d'une « fausse observation de soi [*falschen Selbstbeobachtung*] »¹⁵. Comme l'utilisation de l'adjectif « *falsch* » le suggère, c'est grâce à une observation de soi plus précise, attentive et véridique, que Nietzsche peut affirmer non seulement que « *autant le faire [das Thun] que l'acteur [der Thäter] sont des fictions* », mais aussi que « tout *ce qui nous devient conscient* est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété »¹⁶. Le résultat d'une meilleure observation de soi est, par conséquent, la découverte du phénoménalisme du monde intérieur. Paradoxalement, cette découverte, qui dérive d'un progrès dans l'observation du soi, entraîne le scepticisme envers la possibilité de se connaître soi-même, justement à cause du phénoménalisme du monde intérieur.

En maintenant une position sceptique envers la possibilité de se connaître soi-même, Nietzsche semble tomber dans la même auto-contradiction du sceptique qui affirme que « rien n'est vrai » : en effet, si la proposition P « rien n'est vrai » est vraie, alors il existe au moins une vérité ; par conséquent, il n'est pas possible que la proposition P soit vraie. Similairement, on pourrait argumenter que si le scepticisme envers la possibilité de se connaître soi-même est le résultat d'une meilleure observation

¹⁵ *Fragments posthumes XIII / KSA 13*, 11 [113].

¹⁶ *Ibid.*

de soi, alors ce scepticisme n'a pas lieu d'exister en tant qu'auto-contradictoire. En réalité, comme le montre Franca D'Agostini, pour éviter l'accusation d'auto-contradiction, le sceptique peut faire appel à la distinction entre vérité ontologique et vérité méta-théorique : la vérité, dont l'existence est niée par la proposition P, est ontologique, alors que la vérité, exprimée par la proposition P, est méta-théorique. La contradiction serait ainsi uniquement apparente¹⁷.

Il est nécessaire d'introduire une distinction similaire afin de comprendre la raison pour laquelle Nietzsche ne tombe pas dans une auto-contradiction quand il maintient qu'un progrès dans l'observation du soi entraîne le scepticisme envers la possibilité de se connaître soi-même. En effet, quand Nietzsche utilise des termes tels que « *Selbsterkenntnis* » (connaissance de soi), « *Selbstbeobachtung* » (observation de soi) et « *Selbstbesinnung* » (méditation ou réflexion sur soi), il semble faire référence à deux conceptions bien différentes de « *Selbst* » (l'objet ou le *cognoscendum*). La première conception (à partir d'ici, S1) renvoie au *contenu* du monde intérieur, à savoir l'ensemble de pensées, sentiments, motifs, affects et pulsions qui demeurent inconscients. Selon Nietzsche, atteindre la connaissance de ce *Selbst* est presque impossible, puisque, entre autres, la conscience agit telle une surface ou un miroir qui cache ce qui se trouve derrière. La deuxième conception de *Selbst* (à partir d'ici, S2) renvoie plutôt au *fonctionnement* du monde intérieur (le méta-niveau). Il s'agit, dans ce cas, de dévoiler le mécanisme de processus humains tels que la pensée, le vouloir, la connaissance et l'agir moral, entre autres. Dans ce contexte, Nietzsche utilise parfois les termes « *Selbsterkenntnis* », « *Selbstbeobachtung* » ou « *Selbstbesinnung* » pour faire référence à la tentative d'éclairer le mécanisme de ces processus¹⁸.

La distinction entre S1 et S2 nous permet de comprendre pourquoi Nietzsche ne tombe pas dans une auto-contradiction quand, dans le fragment posthume 11 [113], il montre que le résultat d'une meilleure observation de soi est, paradoxalement, le scepticisme envers la possibilité de se connaître soi-même. En effet, quand Nietzsche critique la fausse observation de soi des théoriciens de la connaissance (pour être basée sur un modèle métaphysique et dualiste) et montre que la conséquence d'une meilleure observation de soi est la découverte du phénoménalisme du monde intérieur, il emploie

¹⁷ Franca D'AGOSTINI *Disavventure della verità*, Turin, Einaudi, 2002, p. 10.

¹⁸ Voir, par exemple, l'utilisation des termes « *Selbstbeobachtung* » et « *Selbsterkenntnis* » dans FW 335, « *Selbst-Erkenntnis* » et « *Selbstbesinnung* » dans JGB 32 ainsi que « *Selbstbeobachtung* » dans le fragment posthume, déjà mentionné, 11 [113], novembre 1887-mars 1888.

le terme « *Selbstbeobachtung* » dans le sens de S2 : le *cognoscendum* est ici le *fonctionnement* du monde intérieur. Par contre, quand Nietzsche maintient une position sceptique envers la possibilité de se connaître soi-même à cause de la découverte du phénoménalisme du monde intérieur dérivant d'une meilleure observation de soi, il fait référence à la première conception de *Selbst* (S1) : le *cognoscendum* est le *contenu* du monde intérieur. En d'autres termes, il n'y aurait aucune contradiction à affirmer qu'une meilleure observation de soi (S2) nous amène au scepticisme envers la possibilité de se connaître soi-même (S1).

L'analyse du fragment posthume 11 [113] montre clairement que, en ce qui concerne S2, Nietzsche n'adopte pas une attitude complètement sceptique. Certes, il critique la croyance naïve de Kant et Schopenhauer en l'existence de « certitudes immédiates »¹⁹. Plus spécifiquement, il leur reproche d'avoir considéré le monde intérieur comme une entité fixe, stable, métaphysique, une « chose en soi » accessible à travers l'observation directe. Cependant, Nietzsche ne conclut pas à l'impossibilité d'avoir une connaissance, du moins partielle, de S2. Au contraire, il donne lui-même une interprétation de S2, interprétation qu'il considère sans aucun doute plus proche de la réalité que celle des métaphysiciens, ou encore des « théoriciens de la connaissance » évoqués dans le même fragment posthume.

En guise d'exemple, considérons la critique que Nietzsche fait de la notion de « liberté de la volonté » dans le § 19 de *Par-delà bien et mal*. Dans cet aphorisme, Nietzsche conteste l'habitude des philosophes « de parler de la volonté comme si elle était la chose la mieux connue au monde »²⁰. Cette attitude superficielle est bien visible lorsqu'on considère la « chaîne de conclusions *erronées* [*irrhümlichen*], et par conséquent de *fausses* [*falschen*] évaluations »²¹ formulées au sujet de la volonté. En effet, induits en erreur par le « concept synthétique “je” »²², les philosophes ont manqué de comprendre toute la complexité inhérente à tout acte de volonté, qui, selon Nietzsche, est composé par une pluralité de sentiments, une pensée qui commande et un affect du commandement. Ici nous pouvons clairement voir comment, à une explication du vouloir jugée comme erronée, fautive et préjudiciable, Nietzsche oppose sa propre

¹⁹ Voir *Par-delà bien et mal* / JGB, § 16.

²⁰ *Par-delà bien et mal* / JGB, § 19.

²¹ *Ibid.* (mes italiques).

²² *Ibid.*

interprétation, qu'il considère manifestement comme plus véridique et proche de la réalité²³.

Bien différente est l'attitude manifestée par Nietzsche dans cette période envers la possibilité de connaître le contenu du monde intérieur (S1). Comme nous l'avons déjà mentionné, la découverte du phénoménalisme du monde intérieur implique un profond scepticisme envers l'ensemble de pensées, sentiments, motifs, pulsions et affects inconscients, constituant notre véritable *Selbst* (S1). Selon Nietzsche, tout ce qui devient conscient est le résultat d'une exemplification, schématisation et interprétation. La pensée consciente est seulement la pointe de l'iceberg ; les vrais motifs de nos actes nous restent inconnus.

2. Connaissance de soi dans *Humain, trop humain*

En gardant à l'esprit la distinction entre le *Selbst* en tant que contenu du monde intérieur (S1) et le *Selbst* en tant que fonctionnement de celui-ci (S2), distinction que le fragment posthume 11 [113] nous a permis d'opérer, faisons un pas en arrière et voyons si l'attitude de Nietzsche envers la connaissance de soi dans *Humain, trop humain* est également critique et sceptique. Pour cela, nous considérerons trois aphorismes très révélateurs : le § 491 de la première partie d'*Humain, trop humain*, le § 316 de *Le Voyageur et son ombre* et le § 223 d'*Opinions et sentences mêlées*.

2.1

Commençons notre analyse par le § 491 de la première partie d'*Humain, trop humain* :

Observation de soi-même [Selbstbeobachtung] – L'homme est très bien défendu contre lui-même, contre tout espionnage et tout siège mené par lui-même ; il ne peut d'ordinaire apercevoir de lui-même guère plus que ses ouvrages extérieurs. La citadelle proprement dite lui est inaccessible, même invisible, à moins que des amis et des ennemis ne jouent les traîtres et ne l'y introduisent par un chemin dérobé²⁴.

²³ Pour une analyse plus approfondie, voir Paolo STELLINO « Self-Knowledge, Genealogy, Evolution » in J. Constâncio, M. J. Mayer Branco et B. Ryan *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2015, pp. 550-573.

²⁴ *Humain, trop humain* / MA, § 491.

Dans cet aphorisme, Nietzsche exprime clairement et sans ambiguïté son point de vue : toute tentative de se connaître soi-même à travers l'introspection ou l'observation directe de soi-même est vouée à l'échec. Le *Selbst* est comme une citadelle inexpugnable et impénétrable, et tout espoir de l'assiéger est vain. La métaphore utilisée ne laisse aucun doute. Cependant, l'inefficacité de l'approche directe au *Selbst* n'exclut pas la possibilité d'atteindre une connaissance de soi par des voies indirectes. En effet, Nietzsche fait allusion au rôle de traître que les amis et même les ennemis peuvent jouer, en nous introduisant dans la citadelle du *Selbst* par un chemin secret et caché, à l'abri des résistances que nous rencontrons lorsque nous essayons d'y accéder par la voie conventionnelle.

L'intuition de Nietzsche, selon laquelle une autre personne pourrait révéler des aspects de nous-mêmes dont nous ne sommes pas conscients, et par conséquent, pourrait nous aider à nous connaître, semble trouver une confirmation dans la littérature à cheval entre la deuxième moitié du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e. Prenons en considération, par exemple, le roman de Luigi Pirandello *Un, personne et cent mille* (1926), dédié à la multiplication et la dissolution du soi. Ce roman commence justement avec la femme de Vitangelo Moscarda, le protagoniste du roman, qui fait noter à son mari que son nez penche à droite. Ce fait, dont Moscarda ne s'était jamais rendu compte, marque le début d'une longue méditation intérieure qui le conduira à prendre conscience qu'il n'existe pas un vrai soi, mais plutôt cent mille façons différentes de le percevoir, aucune d'entre elles n'étant plus vraie ni plus objective que les autres. On pourrait objecter qu'il s'agit dans ce cas d'une caractéristique physique et non pas d'un trait psychologique. Toutefois, le roman de Pirandello montre également d'une façon exemplaire comment les autres personnes peuvent remarquer des aspects de notre personne, voire de notre personnalité, dont nous n'avons pas conscience.

Une deuxième confirmation importante de l'intuition de Nietzsche peut être indirectement trouvée dans le rôle qui joue souvent le double dans les romans de Dostoïevski. Dans *Les Carnets du sous-sol* (1864) et *Les frères Karamazov* (1881), par exemple, une des fonctions principales du valet au nom très révélateur d'Apollon et du diable est de servir de miroir respectivement à l'homme du sous-sol et à Ivan Karamazov. En reflétant leurs personnalités, les premiers obligent les derniers à reconnaître les aspects les plus perturbants de leurs âmes, rendant ainsi possible la

connaissance de soi²⁵. De façon similaire, dans la littérature secondaire autour de l'œuvre de Fernando Pessoa, on retrouve l'idée que Pessoa aurait créé le monde fictif des hétéronymes pour découvrir son identité perdue²⁶.

Sans vouloir nous attarder sur ces analogies qui semblent confirmer l'intuition nietzschéenne selon laquelle les amis ou les ennemis peuvent jouer le rôle de traître et nous introduire dans la citadelle du *Selbst*, nous nous limiterons à constater que dans cet aphorisme, Nietzsche se montre sceptique envers l'introspection ou l'observation directe de soi-même, mais il ouvre dans le même temps la porte à la possibilité d'atteindre une connaissance de soi par des voies indirectes.

2.2

Considérons maintenant l'aphorisme 316 de *Le Voyageur et son ombre*, dans lequel Nietzsche écrit :

Savoir se surprendre – Qui veut se voir lui-même tel qu'il est doit savoir se *surprendre* avec le flambeau à la main. Car il en est des choses spirituelles comme des choses corporelles : qui est habitué à se voir dans la glace oublie toujours sa laideur : ce n'est que par le peintre qu'il en reçoit de nouveau l'impression. Mais il s'habitue aussi à la peinture et il oublie sa laideur pour la seconde fois – et ce, conformément à la loi générale qui fait que l'homme ne *supporte pas* ce qui est immuablement laid, si ce n'est pour un moment : il oublie et il nie dans tous les cas. – Les moralistes ont besoin de compter sur ce « moment » pour placer leurs vérités²⁷.

Plusieurs éléments peuvent être relevés dans ce texte. Premièrement, il faut souligner que Nietzsche, encore une fois, n'exclut pas a priori la possibilité qu'un

²⁵ Sur le thème du double chez Dostoïevski, voir René GIRARD *Dostoïevski : du double à l'unité*, Paris, Plon, 1963. Sur la lecture nietzschéenne de *Les Carnets du sous-sol* pendant l'hiver 1886-87 et sur l'influence de cette lecture sur la conception nietzschéenne de la connaissance de soi, voir Renate MÜLLER-BUCK « ‚Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte‘: Nietzsche liest Dostojewskij », *Dostoevsky Studies, New Series*, Vol. VI, 2002, pp. 89-118 et Paolo STELLINO *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Bern, Peter Lang, 2015, pp. 37-55.

²⁶ Voir Octavio PAZ « El desconocido de sí mismo » in *Cuadrivio*, Mexico, Mortiz, 1976, pp. 131-163. Dans la même ligne, Piero Cecucci affirme que Bernardo Soares, l'auteur fictif de *Le livre de l'intranquillité*, peut être interprété comme le miroir et l'alter-ego de Pessoa (voir Piero CECCUCCI « L'acqua e la spugna. Per una poetica delle sensazioni » in F. Pessoa *Il libro dell'inquietudine*, Rome, Newton Compton, 2006, p. IX).

²⁷ *Le Voyageur et son ombre* / WS, § 316.

homme puisse « se voir lui-même tel qu'il est [*so wie er ist*] »²⁸, mais pour cela plusieurs conditions doivent être réunies. Avant tout, il faut savoir se surprendre, c'est-à-dire qu'il faut arriver à suspendre, si ce n'est pour un moment, les dynamiques d'auto-illusion ou d'autotromperie qui se mettent en place lorsque nous nous observons à nous-mêmes²⁹. Nous ne sommes pas honnêtes avec nous-mêmes, nous nous cachons notre laideur, soit-elle corporelle ou spirituelle. Ainsi que Nietzsche l'écrit dans le texte que nous venons de citer, cela se doit au fait que « l'homme ne *supporte pas* ce qui est immuablement laid »³⁰. Cette loi est universelle, mais elle permet des exceptions de très brèves durées. Il faut savoir profiter de ces *épiphanies transitoires*, de ces moments où nous nous montrons à nous-mêmes tels que nous sommes, pour atteindre une sorte de connaissance de soi-même.

Dans le contexte de notre analyse, nous souhaiterions retenir un autre élément concernant la conclusion de l'aphorisme. Nietzsche affirme que les moralistes doivent compter sur ces rares moments où l'homme se dévoile à lui-même et se montre en toute sa laideur afin de placer leurs vérités. Ce passage semble indiquer que, pour Nietzsche, l'observation de soi constitue un point de départ pour une analyse plus générique sur l'homme. En d'autres termes, l'observation psychologique individuelle, ayant pour objet l'individu singulier, servirait de base aux moralistes pour la formulation d'une psychologie générique (dont il est question, par exemple, dans les §§ 35 et 36 de la première partie d'*Humain, trop humain*), ayant pour objet l'homme ou « la nature humaine »³¹.

Qui plus est, l'usage du terme « vérités [*Wahrheiten*] » dans la conclusion de l'aphorisme 316 de *Le Voyageur et son ombre* est très révélateur. Comme le montrent clairement les aphorismes, déjà mentionnés, 35 et 36 de la première partie d'*Humain, trop humain*, Nietzsche ne maintient pas une position sceptique à l'égard des résultats

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Dostoïevski a magistralement dévoilé ses dynamiques d'auto-illusion dans ses romans. Comme l'affirme Gary Saul Morson : « Les romans de Dostoïevski sont riches en confessions apparemment vraies, mais réellement fausses, dans lesquelles le vrai esprit de la révélation est en conflit avec son but manifeste. Ces romans dramatisent à plusieurs reprises les façons dans lesquelles les dynamiques d'auto-illusion et d'autojustification minent les efforts de se connaître à soi-même » (Gary Saul MORSON « Introductory Study: Dostoevsky's Great Experiment » in F. Dostoevsky *A Writer's Diary. Volume 1: 1873-1876*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994, pp. 1-117, p. 24 ; traduction de l'auteur).

³⁰ *Le Voyageur et son ombre* / WS, § 316.

³¹ *Humain, trop humain* / MA, § 36. Pour une analyse approfondie de la théorie psychologique défendue par Nietzsche, voir Patrick WOTLING *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions Allia, 2007, ainsi que Robert PIPPIN *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

de cette psychologie générique. Au contraire, Nietzsche se montre fermement convaincu que *in psychologicis* il est possible de distinguer « la vérité [*Wahrheit*] », conséquence d'une observation psychologique conduite avec un « esprit scientifique », de « l'erreur psychologique [*der psychologische Irrthum*] », plus conforme à « un dessein de philanthropie »³². En d'autres termes, Nietzsche semble opérer une distinction entre une *bonne* psychologie, qui touche « le noir de la nature humaine »³³, et une *mauvaise* psychologie, qui est simplement fautive et erronée.

2.3

Prenons en considération un troisième et dernier texte. C'est dans le § 223 d'*Opinions et sentences mêlées* que Nietzsche montre le plus clairement sa position envers la connaissance de soi. L'aphorisme commence de la façon suivante :

*Où il faut aller en voyage – L'observation directe de soi [*unmittelbare Selbstbeobachtung*] est loin de suffire pour apprendre à se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le passé répand en nous mille vagues ; nous-mêmes nous ne sommes pas autre chose que ce que nous ressentons à chaque moment de cette continuité. Là aussi, lorsque nous voulons descendre dans le fleuve de ce que notre nature possède en apparence de plus original et de plus personnel, il faut nous rappeler l'axiome d'Héraclite : on ne descend pas deux fois dans le même fleuve*³⁴.

Dans le début de cet aphorisme, Nietzsche affirme clairement que l'observation directe de soi est loin d'être suffisante pour se connaître à soi-même. En faisant référence à l'un des problèmes philosophiques les plus connus, à savoir celui de l'identité personnelle³⁵, et en s'opposant à la conception métaphysique du soi (*Selbst*) comme une entité persistant d'une façon unitaire et continue dans le temps, Nietzsche souligne l'impact que le passé continue à exercer sur nous. Dans ce contexte, le soi devient un fleuve qui coule continuellement (un fleuve qui *est* une continuité) et dans lequel le passé répand ses mille vagues. Ignorer ce passé revient à méconnaître les

³² *Humain, trop humain* / MA, § 36.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Opinions et sentences mêlées* / VM, § 223.

³⁵ Voir, en particulier, l'analyse que Locke développe dans son *Essai sur l'entendement humain* (II, XXVII).

vrais mobiles de nos actes. Le point de vue de Nietzsche émerge encore plus clairement si on considère la version préparatoire (*Vorstufe*) de cet aphorisme (fragment posthume 23 [48], fin 1876-été 1877) :

De nos jours, l'*introspection* [*Selbstbeobachtung*] morale ne suffit plus du tout pour démêler les mobiles enchevêtrés de nos actes, il y faut encore l'histoire et la connaissance des populations arriérées. Toute l'histoire de l'humanité s'y reflète, toutes ses grandes erreurs et ses idées fausses y sont entretissées ; comme nous ne partageons plus celles-ci, nous ne les cherchons plus dans les mobiles de nos actions, mais elles y font entendre aussi leur tonalité, leur timbre, leur dominante. On se figure avoir réellement dénombré tous les mobiles humains en les classant suivant la satisfaction *nécessaire* des besoins. Mais il a existé d'innombrables besoins presque incroyables, voire déments, que l'on ne soupçonnerait pas si facilement aujourd'hui : tous continuent cependant à agir avec les autres³⁶.

L'introspection ou l'observation directe de soi³⁷ ne suffit pas du tout pour démêler les mobiles de nos actes, parce que dans ceux-ci continue à agir l'influence des croyances, idées, erreurs, besoins et sentiments de l'humanité passée (ce que Nietzsche décrit dans la version publiée comme les mille vagues du passé). Face à l'insuffisance de l'approche directe pour se connaître soi-même, Nietzsche, en consonance avec la déclaration programmatique qui ouvre *Humain, trop humain* (« la *philosophie historique* est désormais une nécessité »³⁸), revendique la nécessité d'une méthode qu'on pourrait dénommer « historique-génétiq ue », voir même « proto-généalogique » en référence à la méthode que Nietzsche développera quelques années plus tard. La nécessité de cette méthode dérive d'une conception caractéristique de l'histoire que Nietzsche emprunte particulièrement de Ralph Waldo Emerson³⁹ et d'Edward Burnett Tylor⁴⁰. Selon une telle conception, le passé survit et revit en nous comme une multiplicité de couches superposées. Les expériences de l'individu singulier retracent

³⁶ *Fragments posthumes III.1 / KSA* 8, 23 [48].

³⁷ Il est intéressant de noter que dans la version publiée l'adjectif « moral » disparaît.

³⁸ *Humain, trop humain / MA*, § 2.

³⁹ Voir Giuliano CAMPIONI « ,Wohin man reisen muss': Über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche », *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, pp. 209-226, ainsi que Benedetta ZAVATTA « "Know Yourself" and "Become What You Are". The Development of Character in Nietzsche and Emerson » in J. Constâncio, M. J. Mayer Branco et B. Ryan *op. cit.*, pp. 254- 276pp. 270-273.

⁴⁰ Voir Andrea ORSUCCI *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung von europäischen Weltbild*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1996, pp. 49-50.

les étapes pas lesquelles l'humanité est passée. La connaissance de l'histoire devient, par conséquent, connaissance de soi :

[...] pour comprendre l'histoire, il faut rechercher les vestiges vivants d'époques historiques – c'est-à-dire qu'il faut *voyager* [...]. Mais il y a un art de voyager plus *subtil* encore [...]. Il est très probable que nous pouvons trouver encore, *dans notre voisinage*, les trois derniers siècles de la civilisation avec toutes leurs nuances et toutes leurs facettes : il s'agit seulement de les *découvrir*. Dans certaines familles et même dans certains individus les couches se superposent exactement [...]. Celui qui, après un long apprentissage dans cet art de voyager, a fini par devenir un Argus aux cent yeux, finira par pouvoir accompagner partout son *Io* – je veux dire son *ego* – et trouver en Egypte et en Grèce, à Byzance et à Rome [...] les aventures de cet *ego* qui naît, évolue et se transforme. C'est ainsi que la connaissance de soi [*Selbst-Erkenntniss*] devient connaissance universelle [*All-Erkenntniss*] par rapport à tout ce qui est du passé [...]⁴¹.

Il s'agit, en conséquence, de comprendre que l'homme n'est pas une « *aeterna veritas* », mais plutôt « le résultat d'une évolution [*der Mensch geworden ist*] »⁴². Le *Selbst* d'un individu ne peut pas être considéré anhistoriquement. Au contraire, ses actes doivent être mis en perspective historique. C'est justement en suivant cette conception que Nietzsche affirme, dans le § 43 de la première partie d'*Humain, trop humain*, que les hommes cruels représentent « les étapes de *civilisations antérieures* qui auraient survécu »⁴³. Des tels hommes :

[...] nous montrent ce que nous *fûmes* tous et ils nous font peur : eux-mêmes en sont aussi peu responsables qu'un morceau de granit peut l'être de ce qu'il est granit. Dans notre cerveau doivent se trouver aussi des relais et des circonvolutions correspondant à cette manière de penser [...]. Mais ces relais et ces circonvolutions ne sont plus le lit dans lequel roule actuellement le cours de nos sentiments⁴⁴.

Conclusions

⁴¹ *Opinions et sentences mêlées* / VM, § 223.

⁴² *Humain, trop humain* / MA, § 2.

⁴³ *Humain, trop humain* / MA, § 43.

⁴⁴ *Ibid.* Voir également l'aphorisme 614 de la première partie d'*Humain, trop humain*.

Les aphorismes que nous avons analysés montrent clairement que, dans *Humain, trop humain*, Nietzsche ne maintient pas une position complètement sceptique envers la possibilité de se connaître soi-même. Il semble plutôt nier la possibilité d'une connaissance *directe* de soi, soit à travers la *Selbstbeobachtung* (introspection⁴⁵ ou observation de soi), soit à travers l'*Intuition* (intuition)⁴⁶. Toutefois, ceci n'exclut pas la possibilité d'atteindre une connaissance, du moins partielle, du soi à travers des voies *indirectes* (révélation d'un ami ou ennemi, comme dans le § 491 de la première partie d'*Humain, trop humain*, où à travers la connaissance de l'histoire, comme dans le § 223 d'*Opinions et sentences mêlées*).

Si on compare les aphorismes analysés avec le fragment posthume 11 [113], novembre 1887-mars 1888⁴⁷, il est possible de noter que la conception de *Selbst*, à laquelle Nietzsche fait référence dans ces aphorismes, semble être différente des deux conceptions mentionnées antérieurement. Prenons en considération, par exemple, le passage suivant déjà mentionné, extrait de l'aphorisme 366 d'*Opinions et sentences mêlées* :

« *Veuille être toi-même !* ». – Les natures actives et couronnées de succès n'agissent pas selon l'axiome « Connais-toi toi-même », mais comme si elles voyaient se dessiner devant elles le commandement : « *Veuille être toi-même et tu seras toi-même* [*wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst*] »⁴⁸.

Le *Selbst*, auquel Nietzsche fait référence ici et dans d'autres aphorismes d'*Humain, trop humain*, ne semble pas correspondre ni à S1 (le *contenu* spécifique du monde intérieur), ni à S2 (le méta-niveau ou le *fonctionnement* du monde intérieur). Nietzsche pense plutôt le *Selbst* de façon plus large comme individualité ou caractère, ou encore dans le sens des expressions « notre être [*unser Wesen*] »⁴⁹ et « ce que notre nature

⁴⁵ Il faut noter que Nietzsche n'utilise jamais le terme allemand *Introspektion*.

⁴⁶ Voir *Fragments posthumes III.2 / KSA* 8, 32 [25] : « Des poètes et des sages pleins de chimère rêvent que la nature (animaux et plantes) *se comprend* sans aucune science ni méthode, tout simplement par amour et intuition [*Intuition*]. C'est encore exactement la position des métaphysiciens vis-à-vis de l'homme ».

⁴⁷ Voir *supra*, § 1.

⁴⁸ *Opinions et sentences mêlées / VM*, § 366.

⁴⁹ *Humain, trop humain / MA*, § 32.

[*unseres [...] Wesens*] possède en apparence de plus original et de plus personnel »⁵⁰, expressions plus consonantes avec le sens du précepte delphique « Connais-toi toi-même ».

Si notre analyse est correcte, il serait donc possible de distinguer au moins trois conceptions différentes de *Selbst* (le *cognoscendum* ou l'objet à connaître) dans les écrits nietzschéens : (S1) le *contenu* du monde intérieur (l'ensemble de pensées, sentiments, motifs, affects et pulsions qui demeurent inconscients) ; (S2) le *fonctionnement* du monde intérieur (le méta-niveau, à savoir, le mécanisme de processus humains tels que la pensée, le vouloir, la connaissance et l'agir moral, entre autres) ; (S3) l'*individualité* (ou caractère, être, nature) d'un homme. Selon Nietzsche, ce dernier *Selbst* n'est pas une entité métaphysique fixe, invariable ou immuable, mais plutôt quelque chose qui est devenu et qui devient continuellement, comme un fleuve qui coule constamment, pour utiliser la métaphore employée par Nietzsche lui-même. Il va sans dire que S1, S2 et S3 ne sont pas trois *Selbst* différents, mais uniquement trois façons, voir trois *perspectives* distinctes de penser, regarder ou comprendre le *Selbst*.

Même si différentes, les conceptions S1 et S3 sont strictement liées entre elles. En effet, selon Nietzsche, ce que nous sentons ou pensons (S1) constitue, même partiellement, ce que nous sommes, à savoir, notre être (S3). En conséquence, afin de connaître son propre être, il est fondamental de «savoir se *surprendre* »⁵¹, c'est-à-dire, de savoir quels sont *réellement* nos sentiments et pensées. En d'autres termes, il faut habituer notre regard à prendre « assez de force pour voir le fond dans le puits ténébreux de [notre] être [*Wesens*] »⁵². Inévitablement, la méfiance toujours plus grande envers la possibilité de connaître ce que nous sentons ou pensons *réellement* implique un scepticisme croissant envers la possibilité de connaître ce que nous sommes *réellement*. Il n'est donc pas étonnant que, à partir de la période d'*Humain, trop humain*, Nietzsche mette de plus en plus l'accent sur la création de soi, plutôt que sur la connaissance de soi, comme le montre déjà le fragment posthume 7 [213], fin de 1880, mentionné antérieurement⁵³.

⁵⁰ *Opinions et sentences mêlées* / VM, § 223.

⁵¹ *Le Voyageur et son ombre* / WS, § 316.

⁵² *Humain, trop humain* / MA, § 292.

⁵³ Il ne faut pas oublier que, dans *Ecce Homo* (« Pourquoi je suis si avisé », § 9), le *nosce te ipsum* (« connais-toi toi-même ») représente le danger le plus grand pour celui qui veut devenir ce qu'il est. Pour une interprétation de la formule de Pindare « deviens ce que tu es » dans la philosophie de Nietzsche, voir Helmut HEIT « „...was man ist“? Zur Wirklichkeit des Subjekts bei Nietzsche », *Nietzscheforschung*, 20,

Quelle est la position nietzschéenne envers la possibilité de connaître S2 dans cette période ? Comme le montre l'usage abondant d'un langage *aléthique*⁵⁴, Nietzsche ne maintient pas, dans *Humain, trop humain*, une position sceptique envers la possibilité de connaître le fonctionnement du monde intérieur. Au contraire, il considère sa propre interprétation comme plus véridique ou plus proche de la réalité (en tant que dérivant d'une meilleure connaissance de soi [S2]) que celle mise en avant par la tradition métaphysique, théologique et morale. En guise d'exemple et pour terminer, considérons le § 107 de la première partie d'*Humain, trop humain*. Dans cet aphorisme, Nietzsche affirme clairement que les appréciations du chercheur croyant encore en la responsabilité de l'homme sont devenues « sans valeur et fau[sses] [*falsch*] »⁵⁵. Ces appréciations sont fausses parce qu'elles se basent simplement sur une connaissance erronée de l'homme. Il est ainsi possible de supposer que c'est grâce à une meilleure connaissance de l'homme (dans le sens de S2) que Nietzsche peut affirmer que l'homme est complètement irresponsable « à l'égard de ses actions et de son être [*Wesen*] »⁵⁶ ; que la lutte des motifs ne termine pas quand nous nous décidons pour le motif le plus puissant, mais « en réalité [*in Wahrheit*] » quand le motif le plus puissant décide de nous ; que « les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées »⁵⁷ ; etc. Encore une fois, Nietzsche semble tracer une ligne de démarcation bien tranchante entre une mauvaise psychologie, qui véhicule une image fautive et erronée de l'homme, et une bonne psychologie, qui, grâce à un « éclaircissement [...] de soi-même [*Selbsterleuchtung*] »⁵⁸, peut offrir une meilleure interprétation (plus réaliste, plus véridique) du monde intérieur :

2013, pp. 173-192, ainsi que, plus récemment, Dorian ASTOR *Deviens ce que tu es*, Paris, Autrement, 2016.

⁵⁴ Par « langage aléthique » nous entendons l'usage de termes relatifs à la vérité (du grec, *aletheia* qui signifie « la vérité ») tels que vérité/vrai, fausseté/faux, erreur/erroné, etc. Voir, par exemple, MA, § 99, où la croyance selon laquelle l'homme qui commet des mauvaises actions à notre égard agirait par son libre arbitre est définie comme reposant sur une « erreur [*Irrthume*] ». De la même façon, croire qu'on fait le mal, non par instinct de conservation, mais par représailles, est la conséquence « d'un jugement erroné [*Folge eines falschen Urtheils*] ». Dans MA, § 133, Nietzsche affirme que c'est à cause d'une série d'« erreurs de la raison [*Irrthümern der Vernunft*] » si son être (*Wesen*) est apparu à l'homme obscur et haïssable.

⁵⁵ *Humain, trop humain* / MA, § 107.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

Tout est nécessité – ainsi l’affirme la connaissance nouvelle [*neue Erkenntnis*] : et cette connaissance elle-même est nécessaire. Tout est innocence : et la connaissance est la voie qui mène à pénétrer cette innocence⁵⁹.

Paolo Stellino
IFILNOVA – Nouvelle Université de Lisbonne

⁵⁹ *Ibid.*