

Nietzsche et la melancolie d'Eschyle

Sokologorsky, Igor
Faculty of Humanities, Kyushu University

<https://doi.org/10.15017/13239>

出版情報 : Stella. 27, pp.153-165, 2008-12-18. 九州大学フランス語フランス文学研究会
バージョン :
権利関係 :

Nietzsche et la mélancolie d'Eschyle

Igor SOKOLOGORSKY

Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche écrit qu'un artiste est, par essence, «un être resté en arrière parce qu'il en reste au jeu, lequel appartient à la jeunesse et à l'enfance». Cette caractéristique fait qu'un artiste préfère les époques passées à la présente. Nietzsche illustre son affirmation en évoquant la mélancolie d'Homère et celle d'Eschyle¹⁾.

Cependant, en ce qui concerne Eschyle, un fragment posthume daté de l'été 1875 invite à se demander si, aux yeux de Nietzsche, sa mélancolie a pour unique principe son propre destin d'artiste. On y lit en effet que si Eschyle «était mécontent des Athéniens de son temps», c'est qu'il «venait de l'époque qui précédait les [guerres avec les] Perses»²⁾. En d'autres termes, sa mélancolie est également liée au destin de la Grèce qui lui est contemporaine : Eschyle, comparant la période qui précédait à celle qui succédait aux guerres médiques, estimait manifestement que celles-ci n'avaient pas tourné à l'avantage de l'Hellade.

Cette pensée est en vérité celle de Nietzsche lui-même selon lequel ces guerres sont «le malheur national» de la Grèce³⁾, au point que «l'Hellénisme, après les guerres médiques, doit nécessairement périr»⁴⁾.

La thèse est assurément un paradoxe dans la mesure où les combats ont vu la victoire incontestable des Grecs. Comment un triomphe éclatant peut-il entraîner la ruine ? Comment est-il possible que, selon les termes mêmes de Nietzsche, «les plus nobles des États grecs périclentent» alors même que «par mérite et par bonheur», «ils étaient arrivés au temple de Nikè»⁵⁾ ?

La réponse apportée à cette question n'intéresse pas seulement l'interprétation de l'Histoire grecque par le jeune Nietzsche. Elle est susceptible d'éclairer l'un des concepts majeurs que le philosophe développera plus tard, celui de la volonté de puissance.

Selon Nietzsche, les anciens Grecs ont toujours aimé la guerre : «Pourquoi fallait-il que les sculpteurs grecs représentent toujours et encore guerre et combats et répètent ce motif à l'infini, qu'ils figurent des corps humains tendus par la haine ou par l'arrogance du triomphe, des blessés se tordant, des mourants expirants ? Pourquoi tout le monde grec soupirait-il aux combats représentés dans l'Iliade ?»⁶⁾. C'est que les Grecs n'ont jamais renié cet instinct animal «de cruauté, de plaisir d'anéantir digne d'un tigre»⁷⁾ qui est au cœur de la guerre : «[...] le génie grec admit cet instinct [...] et le considéra comme justifié [...]. Le combat et le plaisir de la victoire furent reconnus»⁸⁾.

Ce trait fait la spécificité de la Grèce antique. Car aux yeux des civilisations voisines de l'Orient, «la vie, avec un tel instinct à sa racine, ne vaut pas la peine d'être vécue»⁹⁾. À la différence des Grecs, «la vision continuelle d'un monde du combat et de la cruauté» les conduisit en effet «au dégoût de l'existence, à la conception de cette existence comme d'une punition expiatoire, à la croyance qu'exister et être coupable seraient identiques»¹⁰⁾. L'amour de la guerre est aussi ce qui «sépare»¹¹⁾ profondément la civilisation grecque de la nôtre, ce qui creuse un «fossé» «entre [le Grec] et nous»¹²⁾. Car notre «concept plein de faiblesse de l'humanité moderne» fait que la considération de la mythologie des Grecs, de l'ensemble de leur Histoire «doit nécessairement nous terrifier»¹³⁾ : les nombreux massacres que l'on y voit «suscitent notre aversion et éveillent notre horreur»¹⁴⁾.

Cependant, si la civilisation grecque admet cet instinct animal de destruction qui est au principe de la guerre, elle ne le conserve pas comme tel : cet instinct «terrible et que l'on considère inhumain» n'est que le «sol fertile» sur lequel va «croître» l'humanité grecque. La manière dont l'instinct guerrier peut faire s'élever l'humanité, «poussée à agir et à œuvrer»¹⁵⁾ est, selon Nietzsche, manifeste dans le mythe des deux Éris tel qu'il est développé au début des *Travaux et des jours* d'Hésiode. Il y a une «mauvaise» Éris, «celle qui conduit les hommes à mener les uns contre les autres un combat d'anéantissement <Vernichtungskampf>» ; l'autre, «bonne», «en tant que rivalité, rancœur, envie, stimule <reizen> les hommes à l'action, mais non pas dans le sens du combat d'anéantissement, mais de la compétition <Wettkampf>»¹⁶⁾. C'est cette seconde Éris qui anime l'humanité grecque

développée : «Plus un homme grec est grand et noble, plus clairement jaillit de lui la flamme de l'ambition consumant quiconque va sur la même voie que lui»¹⁷⁾.

En vérité, ces deux Éris qui sont représentées ensemble par Hésiode ne se rencontrent pas en même temps dans la civilisation grecque : elles déterminent deux périodes distinctes de son Histoire. La mauvaise Éris règne dans «l'ancien et cruel monde pré-homérique»¹⁸⁾. Autrement dit, elle est en œuvre à l'époque de la «sombre sensualité» des Étrusques¹⁹⁾ et encore à celle d'Hésiode qui représente «un pâle écho tardif de cet état non-homérique»²⁰⁾ : aux yeux de Nietzsche, ses «repoussantes et terrifiantes légendes théogoniques» sont le reflet d'«une vie où seuls règnent les enfants de la nuit, le conflit, le désir sensuel, la ruse, la vieillesse et la mort». C'est donc à Homère que l'on doit l'«adoucissement» qui ouvre une nouvelle époque de l'Histoire grecque²¹⁾. L'interprétation homérique de la guerre de Troie en termes de compétition en est la marque : «La légende a hellénisé les Troyens : cette guerre était une compétition des dieux helléniques»²²⁾.

Selon Nietzsche, «la pensée de la compétition» anime l'ensemble de la vie grecque après Homère, celle de «l'individu grec et de l'État grec», elle est au principe «du gymnase et de la palestra», «des agones artistiques», «des luttes des partis politiques et des cités entre elles»²³⁾.

Concernant les choses de l'esprit, Nietzsche affirme que les poèmes d'Homère et d'Hésiode sont «le résultat de compétitions de chants»²⁴⁾. Il écrit que «les grands maîtres de la musique, Pindare et Simonide, s'avançaient pleins de défiance et de jalousie l'un envers l'autre» ; le sophiste rivalisait avec le sophiste ; les pièces de théâtre n'étaient présentées au peuple «que sous la forme d'une gigantesque lutte des grands musiciens et des grands artistes dramatiques»²⁵⁾. L'institution grecque du *symposion* et de ses débats découle également du principe de compétition²⁶⁾. Enfin, selon Nietzsche, les morceaux des dialogues de Platon qui ont la plus grande valeur artistique «sont le résultat d'une compétition avec l'orateur, le sophiste, le dramaturge de son temps»²⁷⁾.

Pour ce qui regarde la dimension politique de la bonne Éris, Nietz-

sche écrit que la compétition est «le fondement éternel de la vie de l'État hellénique». Ce qui le démontre, c'est notamment la pratique de l'ostracisme. Celui-ci n'est en aucun cas destiné à réduire la compétition entre les membres de la cité, mais au contraire à la relancer, il n'est pas «une soupape», mais «un stimulant», écrit Nietzsche. Car, aux yeux de ce dernier, si l'«on écarte l'individu qui dépasse les autres», c'est pour que «de nouveau se réveille la compétition des forces»²⁸⁾. La compétition ne détermine pas seulement les rapports intérieurs à la cité, mais encore ceux qui ont cours entre les cités elles-mêmes : «C'est à partir de l'hostilité à mort réciproque que s'est développée la *πόλις* grecque», écrit Nietzsche²⁹⁾.

Dans l'univers grec, la compétition s'étend jusqu'au monde des morts : on voit un Xénophane vouloir rivaliser avec Homère³⁰⁾. Aux yeux de Nietzsche, la conception d'Héraclite selon laquelle le conflit est au principe de toute chose est en vérité «une représentation puisée à la plus pure source de la réalité hellénique» et que le philosophe a «transformée en principe du monde» pour en faire «le fondement d'une cosmodicée»³¹⁾.

Si l'on considère maintenant de plus près «la pensée de la compétition» grecque telle que la comprend Nietzsche, on voit que son principe est double et contradictoire. En effet, la compétition, d'une part, «libère <entfesseln>», d'autre part, «réfrène <bändigend>»³²⁾ : il y a dans le monde grec «plusieurs génies qui se stimulent <reizen> réciproquement à agir tout comme ils se maintiennent réciproquement dans les limites de la mesure». D'une part, la compétition est cela seul qui permet à l'individu d'épanouir ses capacités : «Tout talent doit nécessairement se déployer <entfalten> en combattant». D'autre part, le combat en question se rapporte toujours à l'intérêt de la cité : «Pour les Anciens cependant, le but de l'éducation agonale était le bien du tout, de la société que formait l'État. Chaque Athénien, par exemple, devait développer son soi dans la compétition aussi loin que le permettait la plus haute utilité d'Athènes et dans la mesure où cela causait à la cité un dommage minimal». Le bien de ce tout est le but même de l'effort du compétiteur : «C'est au bien de sa cité-mère que pensait le jeune homme lorsqu'il concourait en courant, en effectuant un lancer ou en chantant ; c'est sa gloire qu'il voulait accroître dans

la sienne ; c'est aux dieux de sa cité qu'il dédiait les couronnes que les juges posaient sur sa tête en l'honorant». C'est pourquoi le compétiteur grec se considère comme un outil : «Tout Grec éprouvait en lui depuis l'enfance le souhait ardent d'être, dans le combat des cités, un outil servant au bonheur de la sienne : en cela son égoïsme était enflammé, en cela il était maîtrisé <gezügelt> et circonscrit»³³⁾.

Parce qu'aux yeux de Nietzsche la compétition est au principe de toute réalité grecque, celui-ci écrit dans l'un de ses cahiers que, dans le monde hellénique, ce qui est «dangereux», ce n'est pas la rivalité, mais son absence. Le fragment énumère ensuite trois noms : Miltiade, Athènes, Sparte³⁴⁾.

Être «*hors de concours* [sic]» est, au sein du monde grec, une situation dans laquelle peut se trouver un individu qui «au regard d'une action extrêmement brillante de sa part a été soudain retiré de la compétition»³⁵⁾. C'est ce qui advint de Miltiade, le vainqueur de Marathon. Nietzsche, qui suit le récit fait par Hérodote de la triste fin ce personnage³⁶⁾, écrit que ce dernier «ne put supporter la gloire sans une autre compétition, le bonheur qui vient lorsque la compétition s'achève» : Miltiade, dépourvu d'adversaire, perdant toute mesure, dans «un acte d'*hybris*», s'en prend aux dieux eux-mêmes³⁷⁾.

Cependant, si Nietzsche associe Miltiade à Athènes et à Sparte, c'est que le sort du vainqueur de Marathon fut aussi celui des deux grandes cités de la Grèce. Car à la suite des guerres médiques, Athènes, puis Sparte, exercent une domination sans rivale sur l'Hellade : «Athènes qui avait anéanti l'indépendance de ses alliés et qui punit avec sévérité les révoltes de ceux qui lui étaient assujettis, Sparte, qui, après la bataille d'Aigos Potamos, fit valoir d'une manière encore beaucoup plus dure et plus cruelle sa prépondérance sur l'Hellade ont aussi, selon l'exemple de Miltiade, par des actes d'*hybris*, provoqué leur perte [...]. Athènes et Sparte se livrèrent aux Perses comme Thémistocle et Alcibiade l'avaient fait ; ils trahirent la chose hellénique après qu'ils eurent renoncé à la plus noble des pensées fondamentales de la Grèce, à savoir la compétition»³⁸⁾. Comme dans le cas de Miltiade, la ruine fut ainsi la conséquence directe de l'écrasante victoire : Nietzsche écrit que «la victoire fut par trop extraordinaire»³⁹⁾, «le succès fut trop grand»⁴⁰⁾.

La ruine d'Athènes et de Sparte n'est pas seulement celle de deux cités. La domination «tyrannique» qu'elles ont exercée sur l'Hellade a en effet «écrasé une grande quantité de forces» grecques⁴¹⁾. Avec les «tendances centralisatrices nées des guerres médiques», c'est la «culture de la *polis*», c'est-à-dire la rivalité des petits États qui disparaît⁴²⁾. Ainsi, l'«élément fondamental» du monde hellénique se trouve ruiné : «[...] la petite cité que l'on chérit avec beaucoup d'ardeur, qui est occupée à lutter avec les autres, cette guerre en vint à bout»⁴³⁾.

Dans la mesure où elles portent atteinte à son principe fondamental, les guerres médiques entraînent la ruine de l'ensemble du monde grec : «[...] sans envie, sans rivalité, sans l'ambition qui porte à la compétition, l'État grec comme l'homme grec dégénèrent». Cette dégénérescence est en vérité un retour en arrière, car les qualités qu'acquiert alors l'homme hellénique sont celles qu'il avait avant Homère : Nietzsche écrit qu'«il devient "pré-homérique"» : «Si [...] nous retirons la compétition de la vie grecque, alors s'ouvre immédiatement devant nous cet abîme pré-homérique d'une sauvagerie cruelle remplie de haine et de plaisir d'anéantir»⁴⁴⁾.

Enfin, selon Nietzsche, la ruine de la Grèce ne fut en aucun cas fatale, «nécessaire»⁴⁵⁾ : «Comment mourut cette époque ? De façon non naturelle»⁴⁶⁾. Nietzsche compare les guerres médiques à un accident : «[...] une époque parfaitement florissante est soudain touchée par une chute de neige de telle sorte que tout meurt. Il en va tout aussi bêtement que dans la nature. [...] pour qu'[un peuple] puisse donner ce qu'il a de meilleur, certains accidents ne doivent pas survenir»⁴⁷⁾.

Ces considérations du jeune Nietzsche qui traitent des guerres médiques sont intéressantes à plusieurs titres. Tout d'abord, elles éclairent évidemment sa conception générale du monde grec et montrent notamment ce que celle-ci doit à Jacob Burckhardt qui avait mis la rivalité au principe de la civilisation hellénique⁴⁸⁾.

Cependant, ces analyses permettent également de comprendre l'interprétation que donne Nietzsche d'une autre Histoire, celle de l'Allemagne de son temps qui a triomphé lors de la guerre de 1870.

On observe en effet que les termes par lesquels Nietzsche, dans les premières *Considérations intempestives*, met son pays en garde contre «les conséquences néfastes et dangereuses» de sa victoire sont semblables à ceux qu'il emploie au regard de la Grèce : «Une grande victoire est un grand danger. [...] il apparaît même plus facile d'atteindre une telle victoire que de la supporter de telle sorte qu'il n'en résulte pas une lourde défaite»⁴⁹). Nietzsche rapproche d'ailleurs explicitement le destin des deux civilisations puisqu'il écrit que l'Allemagne est «comme la Grèce qui marche à rebours» et affirme : «Nous avons atteint la période des guerres médiques»⁵⁰).

Si deux situations historiques aussi éloignées dans le temps peuvent à ses yeux être comprises en des termes identiques, c'est sans doute que les principes qu'il met au jour dans l'analyse des guerres médiques ont pour Nietzsche une portée très vaste. Et en effet, on constate que ce dernier les explicite parfois en faisant usage de notions propres à la physiologie, voire à la physique (*stimulus, force*), qu'il parle à leur propos d'«un ordre naturel des choses»⁵¹). Ainsi, au cours de sa réflexion sur les guerres médiques, le jeune Nietzsche entame lui-même cette transformation qu'il prête à Héraclite et qui fait de la compétition propre à la Grèce antique un «principe du monde». C'est pourquoi il est possible de rapporter cette représentation à l'un des concepts majeurs qu'élaborera plus tard la philosophie nietzschéenne dans son analyse de tout ce qui est, à savoir celui de volonté de puissance.

À l'instar du monde grec où il y a pas d'«exclusivité» du génie»⁵²), où il y a toujours «plusieurs génies», le monde de la puissance est un univers de la «multiplicité»⁵³). Comme dans le monde hellénique où, dans la compétition, les individus «se stimulent», la volonté de puissance agit toujours sur une autre volonté⁵⁴). C'est également le mode d'action d'un élément sur un autre qui est identique dans les deux univers puisque Nietzsche emploie, à propos de l'action d'une volonté sur une autre, le terme même de *stimulation (Reizen)*⁵⁵). D'autres notions, celles de libération (*Entfesselung*) et de déploiement (*Entfaltung*) qui décrivent, dans la compétition hellénique, l'effet de cette stimulation, se retrouvent plus tard chez Nietzsche à propos de

la puissance⁵⁶⁾.

Tout comme dans le monde grec il y a combat des individus dans le cadre de la compétition (*Wettkampf*), le rapport d'une volonté à une autre est décrit par Nietzsche comme un combat (*Kampf*) : «Toutes nos forces veulent continûment le combat»⁵⁷⁾. Aussi, à l'instar du monde hellénique, dans l'univers de la puissance, le combat embrasse tout ce qui est («tout événement est un combat»⁵⁸⁾), en particulier les «choses de l'esprit»⁵⁹⁾. Si, selon la conception grecque, «tout talent doit nécessairement se déployer en combattant», de la même manière, au regard de la puissance, rien ne «subsiste» sinon «par le combat»⁶⁰⁾.

Cependant, comme dans la Grèce homérique, ce combat n'est pas un combat d'anéantissement. Dans la mesure même où, à toute volonté, il faut «avant tout des adversaires»⁶¹⁾, la présence d'un ennemi est toujours profitable : Zarathoustra dit que «mes ennemis font également partie de ma félicité»⁶²⁾, que «les succès de vos ennemis sont aussi vos succès»⁶³⁾. Aussi, l'anéantissement d'un adversaire, à l'instar de celui qui se produisit lors des guerres médiques est toujours nuisible à la puissance victorieuse : «Après l'ivresse de la victoire naît toujours le sentiment d'une grande perte : notre ennemi, notre ennemi est mort ! Même la mort d'un ami, nous ne la déplorons pas si profondément»⁶⁴⁾. C'est pourquoi il convient non pas d'anéantir, mais de «supporter» son ennemi⁶⁵⁾. Dans le monde de la volonté de puissance, le rapport d'une puissance dominante à une puissance dominée relève du commandement : «Pour toute volonté, il s'agit toujours de commander et d'obéir [...]»⁶⁶⁾. Or, ce rapport implique précisément la «conservation» de la puissance qui est soumise⁶⁷⁾ : «Dans quelle mesure le fait d'obéir comprend également une résistance ; la puissance propre ne s'en trouve en aucun cas abandonnée. De la même manière, le commandement comprend la concession que la puissance absolue de l'opposant n'est pas vaincue, n'est pas incorporée, dissoute. "Obéir" et "ordonner" sont des formes que prend le jeu du combat <Kampfspiel>»⁶⁸⁾. L'expression de «jeu du combat» désigne assurément une lutte qui relève du *Wettkampf*, c'est-à-dire de la compétition et non pas de l'anéantissement. D'ailleurs, on trouve le terme même de *Wettkampf* sous la plume de Nietzsche à l'époque où la volonté de puissance a pris pour

lui toute son importance puisque, dans un fragment posthume daté de 1883, il évoque «la compétition comme principe». Et si Nietzsche, dans ce texte, parle de guerre, il y apporte cette restriction majeure : «mais sans poudre !»⁶⁹⁾.

Dans la mesure où la puissance dominante n'anéantit pas la puissance dominée, au sein de la domination, le combat ne s'éteint pas : «La domination est : supporter le contrepoids de la force qui est plus faible, – donc une manière de continuer le combat. Obéir est également un combat : précisément autant de force qu'il reste pour résister»⁷⁰⁾. Puisque le combat des puissances ne cesse pas, le monde de la puissance, à l'instar du monde grec, n'est pas un monde d'actions, mais d'actions réciproques. Tout comme les génies grecs «se stimulent réciproquement à agir», les puissances «se servent mutuellement»⁷¹⁾. En particulier, la puissance qui est soumise «donne un *stimulus*» à celle qui la domine⁷²⁾. Ainsi, à l'instar de la rivalité grecque, le combat des puissances n'est en aucun cas un facteur de destruction, mais «le moyen de l'équilibre»⁷³⁾, c'est-à-dire un facteur de stabilité.

L'équilibre obtenu entre les puissances dominantes et dominées fait que celles-ci constituent des entités, des «formations de domination»⁷⁴⁾, des «constructions sociales». La volonté, dans la mesure où elle se rapporte toujours à une autre volonté, agit nécessairement «sur la base» d'une telle construction⁷⁵⁾. C'est pourquoi Nietzsche écrit que l'«ordre des puissances» établit «une hiérarchie»⁷⁶⁾. Car la notion de hiérarchie est double : elle implique, d'une part, une distinction entre ce qui est supérieur et ce qui est inférieur, d'autre part, une communauté au sein de laquelle cette distinction se situe. C'est ce que dit clairement le fragment posthume suivant : «La hiérarchie s'est établie par la victoire du plus fort et le caractère indispensable du plus faible pour le plus fort et du plus fort pour le plus faible»⁷⁷⁾. On en déduit que, tout comme la compétition grecque visait «le bien du tout», tout comme le héros grec «voulait accroître dans la sienne» la gloire de sa cité, dans les «formations de domination», la puissance qui domine travaille dans le sens de sa propre puissance en même temps qu'elle travaille dans le sens de ce tout où elle occupe la place dominante : Nietzsche écrit que «dans toute communauté bien construite», «la classe dirigeante s'identifie avec le succès de la

communauté»⁷⁸⁾.

Quant à la ruine de la civilisation hellénique, si la réflexion plus tardive de Nietzsche n'y verrait sans doute pas une nécessité, elle la caractériserait cependant certainement comme fort probable. En effet, tout comme au cours de l'Histoire grecque, c'est tantôt une cité, tantôt une autre, qui prend le dessus, au sein d'une formation de domination, les rapports de puissance se modifient sans cesse : « "Formation de domination" ; la sphère de celui qui domine va croissant continûment, ou bien, périodiquement, va diminuant, va s'accroissant»⁷⁹⁾. C'est pourquoi, si une formation de domination se caractérise par un équilibre, il s'agit toujours d'un équilibre instable : « Le centre de gravité du tout est quelque chose de changeant»⁸⁰⁾. L'équilibre est évidemment d'autant plus instable que l'ensemble comprend un plus grand nombre de puissances qui combattent. C'est pourquoi, dans un fragment intitulé «Anti-Darwin», Nietzsche affirme que les «types supérieurs» sont ceux qui «périssent le plus facilement» : «Cela ne tient pas à une fatalité particulière, à une "mauvaise volonté" de la nature, mais simplement au concept de "type supérieur" : le type supérieur présente une complexité incomparablement plus grande – une somme plus grande d'éléments coordonnés : de ce fait, sa désagrégation devient incomparablement plus probable»⁸¹⁾.

Le concept de volonté de puissance doit assurément beaucoup aux lectures scientifiques et médicales de Nietzsche. Celui-ci leur accorde d'ailleurs lui-même une importance autrement décisive qu'à ses travaux philologiques. Dans *Ecce homo*, à propos de sa période bâloise, il écrit en effet : «En un seul coup, je compris avec une terrible évidence combien de temps était déjà perdu, – combien inutile, combien arbitraire était toute mon existence de philologue au regard de ma tâche. [...] Dix années passées, durant lesquelles, au sens propre, je n'avais pas du tout nourri mon esprit, durant lesquelles je n'avais rien appris de plus qui soit utilisable, où j'avais oublié beaucoup à cause d'un bric-à-brac d'érudition empoussiérée. [...] les réalités manquaient dans mon savoir [...]. – Une soif dévorante me prit : depuis ce temps-là, je ne me suis plus en fait occupé que de physiologie, de médecine et de physique»⁸²⁾.

Pourtant, si l'on rapporte le monde grec du philologue Nietzsche à celui de la volonté de puissance conçu par la suite, la similitude est frappante. On constate d'ailleurs que les ouvrages scientifiques auxquels s'attache plus tard Nietzsche comprennent souvent des notions que l'on trouve dans son analyse de la civilisation hellénique. Ainsi, dans le livre de Maximilian Drossbach, *Des causes apparentes et des causes réelles de ce qui arrive dans le monde*⁸³⁾, il est question du déploiement (*Entfaltung*) de la force ; l'ouvrage du médecin Wilhelm Roux, *Le combat des parties dans l'organisme*⁸⁴⁾, décrit le corps comme animé par une concurrence intérieure des éléments qui le composent ; quant au titre de l'opuscule du physicien Julius Robert Mayer, *Über Auslösung*⁸⁵⁾, il peut être traduit par *De la libération*, et évoque un phénomène semblable à celui que décrit le terme *Entfesselung* (le fait de libérer de certains liens). Ainsi, de telles lectures ne semblent pas avoir «ouvert les yeux»⁸⁶⁾ à Nietzsche sur des «réalités» nouvelles comme celui-ci le prétend : Nietzsche paraît bien plutôt avoir sélectionné dans la littérature scientifique et médicale de son temps les ouvrages d'auteurs qui, comme il l'avait fait lui-même lorsqu'il analysait la Grèce antique, élevaient la compétition au rang de principe de toute réalité.

NOTES

- 1) Première partie : «Tiré de l'âme des artistes et des écrivains», § 159, in Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, édité par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag ; Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1988 (c'est notre édition de référence que nous abrégons plus loin en KSA), t. 2, p. 149. Les citations de Nietzsche sont traduites par nos soins.
- 2) 6[34], KSA 8, p. 112.
- 3) *Ibid.*, 6[27], p. 108.
- 4) Hiver 1869–1870–printemps 1870, 2[6], KSA 7, p. 46.
- 5) «La compétition d'Homère», in *Cinq préfaces à des livres qui n'ont pas été écrits*, KSA 1, p. 792.
- 6) *Ibid.*, p. 784.
- 7) *Ibid.*, p. 783.
- 8) *Ibid.*, pp. 785–786.
- 9) *Ibid.*, p. 786.

- 10) *Ibid.*, p. 785.
- 11) *Ibid.*, p. 786.
- 12) *Ibid.*, p. 787.
- 13) *Ibid.*, p. 783.
- 14) *Ibid.*, p. 784.
- 15) *Ibid.*, p. 783.
- 16) *Ibid.*, p. 787.
- 17) *Ibid.*, pp. 787–788.
- 18) Été 1871–Printemps 1872, 16[28], KSA 7, p. 404.
- 19) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 785.
- 20) Été 1871–Printemps 1872, 16[28], KSA 7, p. 405.
- 21) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 785.
- 22) Hiver 1869–1870–printemps 1870, 2[6], KSA 7, p. 46.
- 23) *La philosophie à l'âge tragique des Grecs*, KSA 1, p. 825.
- 24) Été 1871–Printemps 1872, 16[5], KSA 7, p. 395.
- 25) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 790.
- 26) Printemps–été 1875, 5[100], KSA 8, p. 66.
- 27) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 790.
- 28) *Ibid.*, pp. 788–789.
- 29) Printemps–été 1875, 5[100], KSA 8, p. 66.
- 30) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 788.
- 31) *La philosophie à l'âge tragique des Grecs*, *op. cit.*, p. 825.
- 32) Été 1871–Printemps 1872, 16[28], KSA 7, p. 402.
- 33) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, pp. 789–790.
- 34) Été 1871–Printemps 1872, 16[28], KSA 7, p. 408.
- 35) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 791.
- 36) *Histoires*, VI, 132–136.
- 37) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, pp. 791–792.
- 38) *Ibid.*, p. 792.
- 39) Été 1875, 6[13], KSA 8, p. 102.
- 40) *Ibid.*, 6[27], p. 108.
- 41) *Idem.*
- 42) *Ibid.*, 6[30], p. 110.
- 43) Hiver 1869–1870–printemps 1870, 2[6], KSA 7, p. 46.
- 44) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 791.
- 45) Été 1875, 6[27], KSA 8, p. 109.
- 46) *Ibid.*, 6[13], p. 102.
- 47) *Ibid.*, 6[34], p. 111.
- 48) Voir par exemple, à propos du fragment 5[100] du cahier daté du printemps et de l'été 1875, qui évoque la rivalité des cités grecques, le commentaire de KSA 14, pp. 561–562.
- 49) § 1, KSA 1, p. 159.
- 50) Septembre 1870–janvier 1871, 5[23], KSA 7, p. 97.

- 51) «La compétition d'Homère», *op. cit.*, p. 789.
- 52) *Idem.*
- 53) Voir par exemple novembre 1887–mars 1888, 11[73], KSA 13, p. 36.
- 54) *Par-delà bien et mal*, deuxième partie : «L'esprit libre», § 36, KSA 5, p. 55.
- 55) Printemps 1884, 25[436], KSA 11, p. 127.
- 56) Voir par exemple avril–juin 1885, 34[163], KSA 11, p. 475 et printemps–été 1883, 7[190], KSA 10, p. 302.
- 57) Automne 1881, 12[135], KSA 9, p. 599.
- 58) Automne 1885–Printemps 1886, 1[92], KSA 12, p. 33.
- 59) Juin–juillet 1885, 36[17], KSA 11, pp. 558–559.
- 60) Printemps–été 1883, 7[174], KSA 10, p. 298.
- 61) Automne 1881, 12[135], KSA 9, p. 599.
- 62) *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, «L'enfant au miroir», KSA 4, p. 107.
- 63) *Ibid.*, première partie, «De la guerre et des peuples guerriers», p. 59.
- 64) Été–automne 1882, 3[1], KSA 10, p. 71.
- 65) Mai–juin 1885, 35[76], KSA 11, p. 544.
- 66) *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, première partie : «Des préjugés des philosophes», § 19, p. 33.
- 67) Voir avril–juin 1885, 34[123], KSA 11, p. 461.
- 68) Juin–juillet 1885, 36[22], KSA 11, pp. 560–561.
- 69) Automne 1883, 16[50], KSA 10, p. 515.
- 70) Été–automne 1884, 26[277], KSA 11, p. 222.
- 71) Avril–juin 1885, 34[123], KSA 11, p. 461.
- 72) Voir été–automne 1884, 27[59], KSA 11, p. 289.
- 73) Automne 1885–printemps 1886, 1[31], KSA 12, p. 18.
- 74) Novembre 1887–mars 1888, 11[73], KSA 13, p. 37.
- 75) Voir *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, première partie : «Des préjugés des philosophes», § 19, p. 33.
- 76) Automne 1885–automne 1886, 2[131], KSA 12, p. 132.
- 77) Printemps 1884, 25[430], KSA 11, p. 126.
- 78) *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, première partie : «Des préjugés des philosophes», § 19, p. 33.
- 79) Novembre 1887–mars 1888, 11[73], KSA 13, p. 36.
- 80) Avril–juin 1885, 34[123], KSA 11, p. 462.
- 81) Printemps 1888, 14[133], KSA 13, p. 317.
- 82) «Humain, trop humain», § 3, KSA 6, p. 325.
- 83) *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, Halle : C. E. M. Pfeffer, 1884.
- 84) *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Leipzig : W. Engelmann, 1881.
- 85) *Staatsanzeiger für Württemberg* du 22 mars 1876, pp. 104–107.
- 86) *Ecce Homo*, *op. cit.*, «Pourquoi je suis si intelligent», § 2, p. 283.