

Université de Montréal

Le rôle de l'art pour l'*amor fati* chez Nietzsche

par Joël Payette

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie

Septembre 2018

© Joël Payette, 2018

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose d'étudier la notion nietzschéenne d'*amor fati*. L'« amour du destin » est une pensée remplie de promesses et qui donne de la couleur à l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche. Pourtant, plus souvent qu'autrement, l'*amor fati* est mobilisé comme un accessoire secondaire pour étayer d'autres notions influentes. Chaque fois que cela se produit, on omet d'expliquer ce que l'*amor fati* signifie concrètement, on passe alors à côté d'une des pensées les plus importantes pour la compréhension globale de la philosophie de Nietzsche. L'objectif de ce travail consiste donc à dévoiler les bases de l'*amor fati* et les conséquences qui en découlent. Les liens qui unissent l'*amor fati* et l'art en général sont majeurs, si bien que ces deux notions sont pratiquement inséparables, c'est pourquoi une bonne partie de ce mémoire sera également dédiée à l'esthétique nietzschéenne. En fait, l'esthétique apparaît comme une condition de possibilité de l'*amor fati*, la clé, pour ainsi dire, qui permette de l'atteindre. Il s'agira donc, d'une part, de définir de manière tangible ce qu'est l'*amor fati*, à partir des concepts d'affirmation, de souffrance et de nécessité, et, d'autre part, d'exposer le rôle de l'art pour l'obtention des outils nécessaires pour parvenir à l'*amor fati*.

Mots clés : *amor fati*, Nietzsche, esthétique, art, affirmation.

ABSTRACT

The purpose of this master is to study the conception of *amor fati* in Nietzsche's work. The 'love of fate' is a much more important thought than it seems, it reaches nearly every aspects of Nietzsche's philosophy, it is therefore a notion that one must understand. Nevertheless, most of the time someone discusses about *amor fati*, it is used to develop other meaningful ideas linked to it instead of discussing about *amor fati* in itself. In response to that state of affairs, this work aims to deliver and unfold the elementary notions leading to a fundamental understanding of *amor fati*, as well as the consequences that follow from there. There will also be an explanation of the strong links that exist between *amor fati* and arts in Nietzsche's thought, considering that aesthetics may give the key to *amor fati*. Therefore, the first part of this work will define *amor fati* by exploring the basic concepts of affirmation, suffering, and necessity. Then, the second part will discuss the role of art in developing the required tools to get to *amor fati*.

Keywords : *amor fati*, Nietzsche, aesthetics, art, affirmation.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Abstract	ii
Remerciements	iv
Introduction	1
Chapitre 1 : Les grandes notions de l'<i>amor fati</i>	5
1.1 Affirmation et négation	6
1.2 Stoïcisme	11
1.3 Souffrance	18
1.4 Nécessité	23
Chapitre 2 : Le rôle de l'art dans l'embellissement	31
2.1 Distance	32
2.2 Regarder ailleurs	39
2.3 Volonté de puissance	43
2.4 Falsification	48
Chapitre 3 : Le rôle de l'art dans l'interprétation	57
3.1 Réalité comme apparence	58
3.2 Hasard	65
3.3 Génie	72
Conclusion	80
Bibliographie	85

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais consacrer ces premières lignes à mon directeur Daniel Dumouchel. Je dois le remercier pour sa disponibilité alors que lui-même avait une foule de projets à réaliser. Il a su m'appuyer quand j'en avais le plus besoin, et ce, dans un dosage parfait de critique et de légèreté, souvent accompagné par une petite blague ou un jeu de mots bien placé!

Je veux également remercier tous les amis avec qui j'ai eu la chance de discuter de philosophie, la liste de ces personnes serait trop longue pour les nommer entièrement ici. Je dois néanmoins mentionner Loïc Lebel, en l'honneur de toutes ces heures de philosophie pour lesquelles nous avons sacrifié notre sommeil!

Un merci tout spécial à mes parents, Jean-Pierre et Sylvie, pour le soutien inconditionnel qu'ils m'ont offert depuis toujours, les mots ne suffisent pas à exprimer ma gratitude à leur égard. Et, il faut le dire, leurs garçons ne seraient pas allés bien loin sans tous les efforts quotidiens, tout le temps investi et tous les sacrifices qu'ils ont faits.

Je tiens ensuite à saluer mon grand frère Jordan qui n'a été pour moi rien de moins qu'un modèle à suivre ainsi qu'un complice, merci.

Enfin, je dois remercier la plus grande artiste que je connaisse, Audrey-Anne, qui m'a inspiré et supporté à chaque seconde, il n'est pas exagéré de dire que ce mémoire n'existerait pas sans elle.
Danke schön, Schnucki!

INTRODUCTION

Il semble aujourd'hui que nous vivions presque tous avec une épée de Damoclès au-dessus de notre tête, son nom est dépression. Selon l'Organisation mondiale de la santé, la dépression sera bientôt la deuxième cause d'invalidité la plus répandue chez les gens âgés de 15 à 44 ans¹. Il est difficile de rendre compte des raisons de la hausse de ce mal à notre époque, peut-être y a-t-il ici un lien à faire avec l'accessibilité à l'information qui a connu une expansion formidable ces dernières années. Le royaume du savoir en est d'autant plus grandit et nous nous entendons tous pour dire que c'est là une bonne affaire. Mais qui de nos jours est encore capable d'affirmer la valeur d'une chose sans aussitôt la voir réduite en poussière? N'y a-t-il pas un relativisme qui nous empêche de dire que ceci vaut plus que cela? N'y a-t-il pas un scepticisme qui remet constamment en question nos affirmations?

Il y a plus de cent ans déjà, un philosophe nous mettait en garde contre un usage malsain des études historiques. Nous avons appris, grâce à notre savoir, à remettre les choses en perspective et à les critiquer, ce qui, à la base, est plein d'utilité et permet de nous débarrasser de maintes fausses croyances. Toutefois, prévient ce philosophe, il faut faire attention de ne pas critiquer à outrance, car il n'en ressort pas nécessairement toujours l'effet espéré. En fait,

La culture historique de nos critiques empêche une œuvre de produire un véritable effet, c'est-à-dire un effet sur la vie et sur l'action. L'encre la plus noire, ils y appliquent aussitôt leur papier buvard, le dessin le plus charmant, ils le barbouillent à gros coups de pinceaux, qu'ils font passer pour des corrections ; et de nouveau, tout en reste là. Mais leur plume critique ne cesse jamais de courir, car ils ont perdu tout pouvoir sur elle, et sont menés par

¹ Institut universitaire en santé mentale de Montréal. *Dépression*, Adresse URL : <http://www.iusmm.ca/sante-mentale/depression.html>.

elle plus qu'ils ne la mènent. C'est justement dans le caractère excessif de ces débordements critiques, dans son manque de maîtrise sur elle-même, [...] que se trahit la faiblesse de la personnalité moderne.²

C'est Friedrich Nietzsche qui, en 1874, écrit ces mots, lesquels, vraisemblablement, illustrent bien ce que nous vivons actuellement. Trop de critique empêche l'établissement des valeurs là où, justement, nous voudrions pouvoir en établir. Or, ne pas être capable de dire que telle ou telle chose a de la valeur est bien le signe de la dépression, ou plus largement, en termes nietzschéens, le signe du nihilisme. « Nihiliste, dit Nietzsche, est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est *ne* devrait *pas* être et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas. »³ Nous voulons un monde qui a de la valeur, mais chaque fois que nous posons la valeur d'une chose, notre savoir critique vient « porter le fer à sa racine »⁴.

Nous tenterons donc dans ce mémoire de voir chez Nietzsche une façon de surmonter ce fléau du nihilisme. C'est dans la notion nietzschéenne de l'*amor fati* que nous irons chercher, qui semble offrir les outils pour accomplir une telle tâche. Non seulement débouche-t-elle sur la gaieté d'esprit⁵, rivale naturelle du nihilisme, mais elle requiert en outre de vivre ce nihilisme afin de le traverser et le dépasser comme il se doit. Il est surprenant de constater que l'*amor fati*, bien que ce soit une notion que plusieurs commentateurs mentionnent, n'ait que très rarement fait l'objet d'un travail de recherche exclusif.

² NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles, II : De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, §5, trad. P. Rusch, Gallimard, Paris, 1990, p.126.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIII, 9 [60]*, trad. P. Klossowski et H. Baatsch, Gallimard, nrf, 1976, p.39.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles, II : De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, §3, trad. P. Rusch, Gallimard, Paris, 1990, p.113.

⁵ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.145.

Pour accomplir notre entreprise, nous aurons recours à la majorité des écrits de Nietzsche, cependant, un ouvrage en particulier retiendra notre attention, il s'agit du *Gai savoir*. Cette œuvre, qui contient certains des plus beaux et des plus influents passages de toute la philosophie de Nietzsche, est le premier à évoquer l'*amor fati*. Il est écrit en 1882, à une période où Nietzsche est terrassé par la maladie, ce livre constitue alors une machine de guerre pour affronter les plus grands maux que la vie nous réserve et c'est pourquoi il s'intitule le *Gai savoir*⁶.

Nous commencerons notre étude en analysant les concepts indispensables à la compréhension de l'*amor fati*, soient l'affirmation, la souffrance et la nécessité, nous consacrerons le premier chapitre à cette analyse. Après quoi nous nous tournerons vers l'art, qui occupe également une place importante dans le *Gai savoir*, et qui fournit certains outils qui se révéleront nécessaire à l'embellissement de la vie et à l'*amor fati*. Ces moyens d'embellissement qui feront l'objet de notre deuxième chapitre sont la distance, le fait de regarder ailleurs et la volonté de puissance. Enfin, dans le troisième chapitre, nous nous pencherons sur la question générale de l'interprétation. Nous chercherons alors à justifier l'*amor fati* comme contre-puissance au nihilisme tel que nous venons de l'élaborer et nous verrons les conditions qui permettent de bien la saisir. Pour ce faire, nous considérerons le rôle de l'apparence dans le monde, celui du hasard et finalement la figure du génie qui surmonte le nihilisme pour appréhender l'*amor fati*.

Notre ambition ici n'est pas modeste et il est incertain que nous arriverons dans un simple mémoire à résoudre un problème aussi pesant et important. Cela dit, si l'*amor fati* permet bel et bien de

⁶ FLOCCARI, Stéphane. *Nietzsche, Le Gai savoir (3/4) : Dire oui à la vie aux Chemins de la philosophie*, France culture, 14 février 2018, URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/nietzsche-le-gai-savoir-34-dire-oui-a-la-vie>.

combattre le nihilisme et si nous réussissons à exposer suffisamment clairement les tenants et aboutissants de l'*amor fati*, alors peut-être, avec un peu de chance, quelques personnes en tireront profit pour elles-mêmes.

CHAPITRE 1

LES GRANDES NOTIONS DE L'*AMOR FATI*

On sera étonné d'apprendre qu'une notion aussi importante que l'*amor fati* n'apparaisse que sept fois sous la plume de Nietzsche⁷ et que de ces sept occurrences, seulement quatre furent publiées. Nous avons choisi l'une de ces quatre occurrences comme point de départ pour se plonger dans l'*amor fati*, mais également comme fil conducteur pour l'entièreté de notre recherche. Ce n'est pas un hasard si nous avons sélectionné celle-là en particulier, il s'agit de l'occurrence la plus importante de l'*amor fati*, la plus commentée, la plus riche de sens et également la première de toutes. À elle seule, elle constitue l'un des passages obligés du *Gai savoir*, l'une des œuvres les plus importantes de Nietzsche et la plus appréciée de son vivant. Il s'agit de l'aphorisme 276 qui ouvre le livre quatre du *Gai savoir* :

Pour la nouvelle année. – [...] Aujourd'hui, chacun s'autorise à exprimer son vœu et sa pensée la plus chère : eh bien, je veux dire, moi aussi, ce que je me suis aujourd'hui souhaité à moi-même et quelle pensée m'est venue à l'esprit la première cette année, – quelle pensée doit être pour moi le fondement, la garantie et la douceur de toute vie à venir! Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui!⁸

Nous comprenons rapidement à la lecture de ces quelques lignes que l'*amor fati* ne saurait occuper une place de second ordre dans la philosophie de Nietzsche. Bien au contraire, l'*amor fati* est une

⁷ C'est du moins le nombre d'occurrences que nous avons pu relever, nombre qui correspond à celui relevé par Béatrice Han-Pile.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §276*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.225.

pensée des plus prometteuses, qui constitue « le fondement, la garantie et la douceur de toute vie à venir », et c'est effectivement une pensée qui occupera Nietzsche dans tous ses écrits à venir jusqu'à son dernier ouvrage *Ecce homo*.

Notre programme à partir de maintenant consiste à approfondir notre compréhension de l'*amor fati*. Nous aurons bien des choses à considérer, car plusieurs notions sont ici mobilisées, et nous devons surmonter plusieurs difficultés qui y sont liées. Dans ce chapitre, nous verrons d'abord de quelle manière l'*amor fati* appelle à l'affirmation. Nous verrons ensuite dans quelle mesure cette affirmation requiert de supporter ou d'aimer le malheur, puis nous ferons face au problème que pose la souffrance contre l'affirmation de l'*amor fati*. Finalement, nous tâcherons de comprendre le rôle que joue la nécessité et ses conséquences sur la possibilité de l'affirmation.

1.1 Affirmation et négation

Il nous est impossible de passer à côté de la dernière phrase de ce fameux aphorisme 276 du Gai savoir : « Et somme toute, en grand, je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui ». Ce que Nietzsche nous dit ici est limpide, si nous devons résumer l'*amor fati* en un mot, ce mot serait « Oui ». Ce dire-oui, ce *ja-sagen* est chez Nietzsche le synonyme parfait de l'affirmation et de l'acquiescement⁹.

⁹ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.30.

Pour solidifier ce lien entre *amor fati* et affirmation, il est pertinent de nous pencher sur la signification littérale d'*amor fati*. *Amor fati* est une locution latine qui se traduit en français par « amour du destin »¹⁰. *Amor fati* désigne ainsi une attitude d'amour, donc aussi d'affirmation, à l'égard de la vie et de ce qu'il pourrait y avoir en elle de désagréable et de repoussant. Il s'agirait alors d'affirmer et de dire oui jusqu'aux dimensions les plus insupportables de la vie. Il est en outre une autre traduction possible du terme *fati* en latin qui vient appuyer cette lecture de l'affirmation : *fati* renvoie également au fait de dire, de parler. Nietzsche, qui connaissait bien le latin, n'aurait certainement pas manqué l'occasion de tirer profit de ce double sens et fait ainsi entrer en résonance le *dire-oui* (*ja-sagen*) qui se trouve à la fin de l'aphorisme 276 avec cette lecture de l'*amor fati*¹¹. Il devient alors clair que l'affirmation constitue le noyau dur de l'*amor fati*, c'est pourquoi il sera important pour nous de bien comprendre de quel genre d'affirmation il s'agit.

Si nous étions autorisés à chercher une éthique chez Nietzsche, ce serait du côté de l'affirmation et de l'*amor fati* que nous la trouverions¹². L'*amor fati* nous offre un impératif : aime ton destin! Il nous prescrit une attitude, à savoir apprendre à voir le beau en toute chose et à dire oui à toute chose, y compris à la destruction. C'est ici l'idée d'une affirmation totale et profonde qui enjoint d'aimer là où aimer pourrait sembler impossible, en d'autres termes, nous pouvons dire, comme Nietzsche lui-même le fait dans *Crépuscule des idoles*, qu'il s'agit là d'une attitude dionysiaque¹³ :

¹⁰*Idem*

¹¹ FLOCCARI, Stéphane. *Nietzsche, Le Gai savoir (3/4) : Dire oui à la vie aux Chemins de la philosophie*, France culture, 14 février 2018, URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/nietzsche-le-gai-savoir-34-dire-oui-a-la-vie>.

¹² ASTOR, Dorian. *Vérité et mensonge au sens extra-moral, Dossier*, Gallimard, folio plus philosophie, Paris, 2009, p.105.

¹³ Le dionysiaque est un des grands absents de ce mémoire. Disons simplement que Dionysos est le dieu de la contradiction et de la rupture, il est le dieu qui a été détruit et qui renaquit.

Le dire oui à la vie jusque dans ses problèmes les plus singuliers et les plus durs ; la volonté de vie se réjouissant en *sacrifiant* ses types suprêmes à sa propre inépuisabilité – c'est *cela* que j'ai appelé dionysiaque [...] dépassant la terreur et la pitié, *être soi-même* le plaisir éternel du devenir, – ce plaisir qui englobe encore le *plaisir pris à détruire...*¹⁴

Et Nietzsche de poursuivre dans *Ecce homo* :

L'acquiescement à ce qui périt *et anéantit*, ce qui est décisif dans une philosophie dionysienne, dire oui à la contradiction et à la guerre [...].¹⁵

Nous ne pouvons plus en douter, l'affirmation dont il est ici question est totale, elle va jusque dans les dimensions les plus difficiles à affirmer de la vie, mais qu'elle place reste-t-il à la négation? Devons-nous simplement courber la tête, accepter son sort, son *destin*, et donner une approbation inconditionnelle à tout ce qui cause nos tourments? Devient-il interdit de dire non? Serait-ce là vraiment ce que l'*amor fati* demande? Finalement, n'est-ce pas une naïve utopie, voire une folie que de vouloir l'*amor fati*? Telles sont les questions auxquelles nous devons faire face maintenant et dont les réponses seront décisives pour notre compréhension de l'affirmation.

Faut-il toujours dire oui à toutes choses? Pour Nietzsche, agir de la sorte serait une preuve de faiblesse, d'un manque de force. Un oui inconditionnel serait le oui de l'âne, comme le rappelle Gilles Deleuze, l'âne qui prend sur son dos toutes les charges qu'on y dépose. Un oui inconditionnel serait le oui d'un individu incapable de dire non, ce qui au fond serait un faux oui¹⁶. Un vrai oui, par opposition, serait le oui d'un individu qui sait dire non et qui, lorsqu'il dit oui, donne la preuve

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles, Ce que je dois aux anciens* §5, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005, p.223. Cf. *Fragments posthumes XIII*, 9 [42].

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, La Naissance de la tragédie* §3, trad. J-C. Hémerly, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, p.187.

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.280.

d'une véritable approbation, car après tout il aurait pu dire non. Un oui inconditionnel serait encore le oui du chameau tel qu'il apparaît dans *Ainsi parlait Zarathoustra* :

« Qu'y a-t-il de lourd à porter? » dit l'esprit devenu bête de somme, et il s'agenouille, tel le chameau qui demande à être bien chargé.

« Quelle est la tâche la plus lourde, ô héros, demande l'esprit devenu bête de somme, que je l'assume afin de jouir de ma force.

Serait-ce de s'humilier pour meurtrir son orgueil? De faire éclater sa folie pour bafouer sa sagesse?

[...]

Ou de descendre dans une eau bourbeuse, si c'est l'eau de la vérité, et de ne point écarter de soi les grenouilles froides et les crapauds cuisants?

Ou encore d'aimer ceux qui nous méprisent et de tendre la main au fantôme qui cherche à nous effrayer? »

Mais l'esprit docile prend sur lui tous ces lourds fardeaux ; pareil au chameau chargé qui se hâte de gagner le désert, il se hâte lui aussi de gagner son désert.¹⁷

Comme le souligne Deleuze, le problème ici est que les fardeaux les plus lourds sont eux-mêmes chargés négativement. Autrement dit, une affirmation aveugle de toute chose affirmerait également la négation, mettrait l'affirmation au service de la négation, mais :

Le oui dionysiaque, au contraire, est celui qui sait dire non : il est l'affirmation pure, il a vaincu le nihilisme et destitué la négation de tout pouvoir autonome, mais cela, parce qu'il a mis le négatif au service des puissances d'affirmer.¹⁸

Un oui attribué inconditionnellement à toute chose serait encore une négation et un nihilisme passif incapable au fond de donner de la valeur aux choses. Mais comment donner de la valeur aux choses? Il faut pour cela avoir le courage de dire non, c'est-à-dire, pour poursuivre avec Zarathoustra, le courage du lion :

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra, Des trois métamorphoses*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, p.63.

¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.291.

Créer des valeurs nouvelles, le lion lui-même n'y est pas encore apte ; mais s'affranchir afin de devenir apte à créer des valeurs nouvelles, voilà ce que peut la force du lion.

Pour conquérir sa propre liberté et le droit sacré de dire non, même au devoir, pour cela, mes frères, il faut être lion.

[...]

En vérité, mes frères, pour jouer le jeu des créateurs il faut être une affirmation sainte ; c'est *son* propre vouloir que veut à présent l'esprit ; qui a perdu le monde, il conquiert *son* propre monde.¹⁹

Il s'avère donc que dire oui ne suffit pas à parvenir à une affirmation complète, il faut en outre savoir dire non et cela revient à accomplir la tâche d'un *renversement* de valeurs (aussi appelé *transvaluation* selon la traduction)²⁰. L'*amor fati*, qui inclut l'affirmation, inclut alors également cette grande notion nietzschéenne qu'est le renversement des valeurs, car, comme le dit Didier Franck, ce n'est qu'à la lumière de l'affirmation que la négation peut être reconnue comme telle²¹. En reconnaissant la négation, l'affirmation pure peut se permettre de la nier, il y a donc négation de négation, ce qui correspond en fait à un renversement. Ce lien entre renversement et affirmation n'est pas banal et plusieurs commentateurs en ont parlé, notamment Deleuze, lequel définit le renversement des valeurs de la sorte : « [...] *transvaluation* [des valeurs] signifie l'affirmation au lieu de la négation, bien plus, la négation transformée en puissance d'affirmation, suprême métamorphose dionysiaque »²².

La négation de la négation vient en quelque sorte compléter l'affirmation et cette forme spécifique de négation constituerait le renversement des valeurs, c'est-à-dire une activité, car ce renversement

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra, Des trois métamorphoses*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, p.64.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, Par-delà bien et mal §1*, trad. J-C. Hémerly, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, p.289.

²¹ FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1998, p.100.

²² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.111.

est bel et bien une tâche présente dans l'*amor fati* et dans son impératif de l'affirmation, la tâche, non pas simplement de dire non, mais de faire non, afin d'affirmer. Cela dit, nous ne savons toujours pas comment réaliser cette tâche, comment nier de manière affirmative, comment dépasser la négation par l'affirmation. Nous nous tournerons donc, pour la prochaine section de ce chapitre, vers les stoïciens, qui eux aussi ont développé une pensée de l'*amor fati*. Nous tenterons de voir s'il n'y aurait pas chez eux une solution satisfaisante pour affronter un des plus grands obstacles, sinon le plus grand obstacle à l'affirmation et à l'*amor fati* : l'adversité, sous toutes ses formes, en tant que négation. Après quoi nous ferons face au problème que pose la souffrance.

1.2 Stoïcisme

Comme nous l'avons tout juste mentionné, les stoïciens (romains) aussi avaient leur *amor fati*²³ et Nietzsche, en bon philologue qu'il était, savait cela. C'est donc en connaissance de cause que Nietzsche emploie lui-même l'expression d'*amor fati*, mais lorsqu'il le fait, il entend dépasser le stoïcisme. Nietzsche a en effet plusieurs critiques à faire au stoïcisme, nous ne les verrons pas toutes, car cela dépasserait le cadre de ce travail, mais nous irons chercher les passages les plus susceptibles d'approfondir notre compréhension de l'*amor fati* nietzschéen. Les questions de savoir si ces critiques sont fondées ou qui, entre Nietzsche et les stoïciens, aurait le plus raison sont également au-delà de nos ambitions et nous laisserons la tâche de résoudre ces interrogations à d'autres²⁴. Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans cette section est la solution stoïcienne au problème de l'adversité et du trouble, nous verrons quelle position Nietzsche prend à l'égard de cette solution.

²³ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.30.

²⁴ Voir notamment DUVAL, Benoît. *Amor fati : entre stoïcisme et nietzschéisme*, Université Laval, 2016.

Les stoïciens avaient en effet eux aussi à affronter le problème de l'adversité. Comment affirmer la vie alors qu'il y a tant de trouble en elle? Somme toute, la solution stoïcienne est plutôt simple, il faut trouver le moyen de *supporter* ces troubles. Sur ce point, il suffit de référer aux paroles d'Épictète, un stoïcien de renom : « supporte et abstiens-toi! »²⁵ et c'est, en outre, de cette manière que Nietzsche interprète le stoïcisme : « [Le stoïcien] s'entraîne à avaler pierres et vermines, éclats de verre et scorpions et à ne pas éprouver de dégoût ; son estomac doit finir par devenir indifférent à tout ce que le hasard de l'existence déverse en lui [...] ».²⁶

Les stoïciens s'employaient ainsi à apprendre à supporter la douleur, à y être indifférents, ce qui n'était pas sans résultats favorables. Nous pouvons nous rappeler le fameux épisode où Épictète, qui était alors un esclave, voyait son maître lui tordre la jambe pour le faire réagir, au point finalement où sa jambe s'est cassée. Au lieu de s'en attrister, Épictète se contenta de dire avec la plus grande sérénité : « voilà, elle est cassée »²⁷. On fait souvent appel à cette histoire pour montrer de manière imagée qu'il y a un certain succès dans la philosophie stoïcienne et c'est pourquoi nous aussi la mentionnons. Après tout, apprendre à supporter la douleur, ou toute forme de trouble, apprendre à y être indifférent, cela revient en quelque sorte à effacer la douleur, à effacer le négatif. Alors pourquoi Nietzsche critique-t-il cette solution?

²⁵ Larousse. *Épictète*, Encyclopédie en ligne, URL : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Épictète/118203>.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §306*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.250.

²⁷ MOSQUERA, Gerardo. *Notes de cours : PHI 1800 – Des présocratiques à Aristote*, Université de Montréal, Automne 2013.

C'est là une question importante pour bien cerner l'*amor fati* nietzschéen, d'autant plus que Nietzsche lui-même semble par moment prôner une attitude d'endurance à l'égard des troubles où il paraît chercher à supporter les tourments. Effectivement, c'est par l'art, par l'embellissement, comme le suggère l'aphorisme 276 du *Gai savoir* que nous avons vu en ouverture de ce chapitre, que Nietzsche entend résoudre le problème de l'adversité (nous analyserons l'embellissement au deuxième chapitre de ce mémoire). Mais cet art lui-même semble parfois mobilisé afin de permettre l'endurance, ce qui n'est pas sans rappeler le stoïcisme. Et nous devons souligner ici le déplacement du rôle de l'art entre *La Naissance de la tragédie* et *Le Gai savoir*. Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche affirme que : « [...] ce n'est qu'en tant que *phénomène artistique* que l'existence et le monde se trouvent éternellement *justifiés* »²⁸. Cette grande phrase composée de quelques mots présente un art beaucoup plus ambitieux et puissant que sa cousine écrite dix années plus tard dans *Le Gai savoir* : « Comme phénomène esthétique, l'existence demeure toujours *supportable* [...] »²⁹. Cette dernière est beaucoup plus modeste en considération du rôle de l'art, et c'est pourtant celle que nous devons prioriser dans notre entreprise concernant l'*amor fati*, puisqu'elle est contemporaine de la naissance de ce concept chez Nietzsche. Nietzsche serait ainsi nettement plus près du stoïcisme qu'il ne le laisse entendre, c'est donc à plus forte raison qu'il nous faut comprendre en quoi il critique la solution stoïcienne au problème de l'adversité.

C'est que Nietzsche voit dans la solution stoïcienne une conséquence inacceptable, à savoir l'*apatheia*, le fait de devenir indifférent, insensible, non seulement aux tourments, mais à toutes les passions en bloc, incluant l'amour. Nous devons ici réitérer l'impératif de l'*amor fati* : aime ton destin! aime ta vie! Nietzsche ne dit pas de *supporter*, mais d'*aimer*, c'est l'amour qu'exige avant

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *La Naissance de la tragédie* §5, trad. C. Denat, GF Flammarion, Paris, 2015, p.124.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir* §107, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.158.

tout l'*amor fati* et c'est pourquoi le stoïcisme est insuffisant. Certes, l'adversité est une difficulté à surmonter, mais cela peut se faire sans le stoïcisme :

[...] il existe une foule de moyens pour soulager la souffrance, comme les stupéfiants, ou la hâte fébrile des pensées, ou une situation calme, ou de bons et mauvais souvenirs, intentions, espoirs, et bien des espèces de fierté et de compassion qui font presque l'effet d'anesthésiants : tandis que dans le cas des degrés de douleur les plus aigus, les pertes de consciences se produisent déjà d'elles-mêmes.³⁰

Et Nietzsche de surenchérir immédiatement après :

[...] cette vie qui est la nôtre est-elle vraiment assez douloureuse et importune pour qu'il y ait avantage à l'échanger contre une manière de vivre et une pétrification stoïcienne? Nous n'allons *pas assez mal* pour devoir aller mal de manière stoïcienne!³¹

Qu'est-ce qu'aller « mal de manière stoïcienne »? C'est précisément l'*apatheia*, c'est-à-dire une attitude de fuite à l'égard des passions, une insensibilité qui tue tout amour possible, car comment aimer si l'on est insensible? C'est donc contre l'*amor fati* que se situe le stoïcisme, contre ceux qui sentent bien qu'il y a encore quelque chose de bon à attendre du destin et qui désirent par conséquent demeurer ouverts à ses possibilités, de telle sorte que : « [c]e serait en effet pour eux la perte des pertes que d'être dépossédés de leur fine excitabilité et de se voir offrir en échange la dure peau stoïcienne aux piquants de hérisson. »³²

Il devient clair désormais que l'*amor fati* ne saurait se contenter de supporter, il requiert d'aimer et pour le montrer, tournons-nous vers deux nouvelles occurrences de l'*amor fati* chez Nietzsche.

La première, qui se trouve au premier aphorisme de l'Épilogue de *Nietzsche contre Wagner* :

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §326*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.262.

³¹ *Ibidem*, p.263.

³² NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §306*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.251.

Je me suis souvent demandé si je ne devais pas beaucoup plus aux années les plus difficiles de ma vie qu'à toutes les autres. Ce qu'il y a de plus intime en moi m'apprend que tout ce qui est nécessaire, vu de haut et interprété dans le sens d'une économie *supérieure*, est aussi l'utile en soi, – il ne faut pas seulement le supporter, il faut aussi l'*aimer*... *Amor fati* : c'est là le fond de ma nature.³³

Il ne faut pas seulement supporter, mais aimer, voilà qui est on ne peut plus clair dans cet extrait. Et c'est presque mot pour mot que Nietzsche réitère cette distinction entre supporter et aimer dans cette seconde nouvelle occurrence de l'*amor fati* :

Ma formule pour ce qu'il y a de grandeur dans l'homme est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter la nécessité, et encore moins se la dissimuler – tout idéalisme est une attitude mensongère devant la nécessité – mais l'*aimer*...³⁴

Notons au passage que c'est à chaque fois les italiques de Nietzsche qui viennent mettre l'accent sur le fait d'aimer, nous ne saurions douter de la place de premier plan qu'occupe l'amour pour l'*amor fati*. Sans cet amour, il ne pourrait y avoir d'affirmation digne de ce nom. Du coup, il semble que l'*amor fati* soit plus près du passage de *La Naissance de la tragédie*, dans lequel l'existence est *justifiée* par l'art, que celui du *Gai savoir*, où la vie est rendue *supportable* par l'art. Alors comment expliquer ce déplacement du rôle de l'art chez Nietzsche en accord avec l'*amor fati*?

S'agit-il d'une simple différence de degré entre le fait de supporter et le fait d'aimer? De telle sorte que la solution stoïcienne serait elle aussi affirmative, mais dans une moindre mesure? C'est ce

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche contre Wagner, Épilogue §1*, trad. H. Albert, Éditions Société du Mercure de France, Paris, 1908, p.39.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, Pourquoi je suis si sagace §10*, trad. J-C. Hémerly, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, p.141.

que suggèrent certains commentateurs, notamment Benoît Duval³⁵. Et Nietzsche n'aurait-il finalement que radicalisé la solution stoïcienne? Bref, Nietzsche serait-il stoïcien malgré lui?

Défendons l'idée que ce n'est pas le cas. Voyons si au contraire il n'existerait pas bel et bien une différence de nature entre supporter et aimer. Nous l'avons déjà mentionné, supporter, pour les stoïciens, c'est devenir insensible. Or, l'amour, à l'inverse, requiert d'être sensible, sans quoi il n'y aurait tout bonnement pas d'amour. Et Nietzsche lui-même, semble-t-il, ne cesse de vouloir départager les deux, c'est du moins l'impression que peut nous donner les deux dernières citations. Mais où doit donc se situer l'endurance pour un *amor fati* nietzschéen dans ce cas? Nous trouvons un élément de réponse potentiel à l'aphorisme 334 du *Gai savoir* dans lequel Nietzsche explique qu'il faut apprendre à aimer :

Voici ce qui nous arrive dans la musique : on doit commencer par *apprendre à entendre* une séquence et une mélodie [...] ; il faut alors effort et bonne volonté pour la *supporter*, malgré son étrangeté, il faut faire preuve de patience envers son aspect et son expression, de charité envers ce qu'elle a d'étrange : vient enfin un moment où nous sommes *habitués* à elle, où nous l'attendons, où nous pressentons qu'elle nous manquerait si elle n'était pas là ; et désormais, elle ne cesse d'exercer sur nous sa contrainte et son enchantement [...]. Mais ceci ne nous arrive pas seulement avec la musique : c'est exactement de cette manière que nous avons *appris à aimer* toutes les choses que nous aimons à présent. Nous finissons toujours par être récompensés pour notre bonne volonté, notre patience, équité, mansuétude envers l'étrangeté en ceci que l'étrangeté retire lentement son voile et se présente sous la forme d'une nouvelle et indicible beauté : – c'est son *remerciement* pour notre hospitalité.³⁶

Cet extrait indique bien qu'aimer et supporter sont intimement liés et même qu'aimer une chose est impossible sans que l'avoir supportée préalablement. « Toutes les choses que nous aimons à présent » ont dû faire l'objet d'« effort et bonne volonté pour [les] supporter » avant tout. Peut-être

³⁵ DUVAL, Benoît. *Amor fati : entre stoïcisme et nietzschéisme*, Université Laval, 2016, p.72.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §334*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.268.

retrouvons-nous alors le « supporter » dont il était question à l'aphorisme 107 du *Gai savoir* et qui nous posait problème concernant notre compréhension de l'*amor fati*, de telle sorte ultimement que l'art serait un moyen d'aimer la vie en la rendant d'abord supportable. Cela dit, ce lien entre aimer et supporter tel qu'il est ici expliqué semble nourrir l'interprétation de Duval selon laquelle il n'y aurait, entre le supporter stoïcien et l'aimer nietzschéen, qu'une différence de degré. Mais ce n'est pas tout à fait le cas, car le « supporter » dont il est ici question n'est pas le supporter stoïcien tel que nous l'avons vu jusqu'ici dans la perspective de Nietzsche.

Dans le 334 du *Gai savoir*, supporter est une condition de l'ouverture à l'étrangeté, tandis que chez les stoïciens, supporter implique la fermeture, le fait de devenir indifférent, insensible. Ce dernier connote la fuite et un refus de faire face au trouble, ce qui empêche tout dénouement amoureux et affirmatif. Le supporter nietzschéen, au contraire, consiste à maintenir une ouverture à l'étrangeté le temps d'apprendre à l'aimer, il implique d'aller au-devant du trouble. En ce sens, il s'oppose encore à l'attitude stoïcienne et devient affirmatif là où le supporter stoïcien demeurait négatif. En conséquence, à la question de savoir s'il faut supporter ou aimer pour l'*amor fati*, la réponse est claire, il faut aimer et il faut mettre nécessairement l'endurance au service de cet amour, ce que la solution stoïcienne n'offre pas.

Nous comprenons un peu mieux maintenant de quelle façon la négation peut être mise au service de l'affirmation, c'est par un renversement de perspective par rapport au rôle de l'endurance pour l'*amor fati*. Supporter était chez les stoïciens une forme de fuite et de négation ; il devient chez Nietzsche une condition de possibilité de l'amour et de l'affirmation. Néanmoins, nous ne pouvons pas en rester là, le problème de l'adversité demeure encore une énigme et un obstacle pour l'*amor*

fati (et peut-être le restera-t-il pour longtemps encore). Dans la prochaine section, nous tenterons, avec Nietzsche, d'attaquer de front la souffrance, elle qui constitue le paradigme de l'adversité et par là même notre difficulté numéro un.

1.3. Souffrance

La souffrance nous pose effectivement un problème dans le contexte d'une affirmation totale de la vie. Pourquoi? Parce que la souffrance vient accuser la vie, elle fait en sorte que la vie ait besoin d'une justification, car pourquoi y aurait-il autant de souffrances si la vie était parfaitement bonne? C'est là un héritage judéo-chrétien selon Nietzsche³⁷. En d'autres termes, le problème de la souffrance est qu'elle empêcherait de dire oui à la vie, elle empêcherait de parvenir à l'*amor fati*, et ce, tant et aussi longtemps que l'on ne peut pas dire oui à la souffrance. Et comme nous venons de le voir, l'*amor fati* ne saurait se contenter de supporter la souffrance, il faut de surcroît l'aimer. Notre tâche dans cette section consistera donc à justifier la souffrance, c'est alors un autre renversement qui se produira, ce ne sera plus la souffrance qui accuse la vie, mais la vie qui, comme le mentionne Deleuze, justifiera la souffrance³⁸.

Le problème de la souffrance est qu'elle n'a pas de sens dit Nietzsche : « Ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur »³⁹. La solution à ce non-sens est simple, il faut arriver à donner sens à la douleur, mais pas de n'importe quelle manière,

³⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.22.

³⁸ *Idem*.

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale, deuxième traité §7*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, p.79.

car il faut pouvoir l'affirmer et non pas la condamner, c'est là ce que demande l'*amor fati*, et il ne faut pas aboutir à une forme d'accusation de la souffrance ou d'accusation par la souffrance, car il ne faut pas accuser, comme nous le rappelle le 276 du *Gai savoir*. La souffrance a besoin d'une apologie affirme Nietzsche⁴⁰, et il en livre une.

La première chose à noter est qu'il ne saurait y avoir de bonheur sans souffrance, la souffrance est une condition *sine qua non* du bonheur et du plaisir. Dans l'*amor fati*, remarque Juliette Chiche, on atteint une certaine intelligence de la complémentarité du bonheur et du malheur, du plaisir et de la souffrance⁴¹. C'est déjà ce que nous pouvions lire dans l'épilogue de *Nietzsche contre Wagner* cité plus haut, à savoir que, pour l'*amor fati*, on en doit beaucoup à l'adversité⁴². Mais c'est aussi ce que nous pouvons lire de manière encore plus poétique lorsque Nietzsche écrit :

[...] il y a une nécessité personnelle du malheur, que la terreur, les privations, les appauvrissements, les minuits, les aventures, les entreprises audacieuses, les échecs me sont et te sont aussi nécessaires que leur contraire, que même, pour m'exprimer de manière mystique, le chemin qui mène à notre propre ciel passe toujours par la volupté de notre propre enfer. [...] bonheur et malheur sont deux frères jumeaux qui grandissent ensemble ou, comme chez vous [partisans de la religion de la pitié qui fuyez la souffrance] - *restent petits ensemble!*⁴³

Le plaisir n'est donc pas cessation de la souffrance, contrairement à ce qu'en disent les utilitaristes, les hédonistes, les pessimistes, bref tous ceux qui jugent que la souffrance doit être éliminée⁴⁴, car ce faisant ils éliminent aussi le plaisir. Et au-delà du plaisir, ils éliminent encore toute forme

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §318*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.258.

⁴¹ CHICHE, Juliette et Dorian Astor. *Amor fati* dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.21.

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche contre Wagner, Épilogue §1*, trad. H. Albert, Éditions Société du Mercure de France, Paris, 1908, p.39.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §338*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.276.

⁴⁴ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.226.

d'élévation, puisque la souffrance est également condition de tout dépassement, comme le souligne à juste titre Emmanuel Salanskis⁴⁵ et comme nous pouvons le lire chez Nietzsche lui-même :

Vous voulez si possible - et il n'y a pas de « si possible » plus dément - *abolir la souffrance* ; et nous? - il semble précisément que nous voulions, *nous*, qu'elle soit encore plus élevée et pire qu'elle ne le fut jamais! Le bien-être, tel que vous le comprenez - ce n'est absolument pas un but, à nos yeux, c'est un *terme*! Un état qui rend aussitôt l'homme risible et méprisable, - qui fait *souhaiter* sa perte! La discipline de la souffrance, de la *grande* souffrance - ne savez-vous pas que c'est *cette* discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent? Cette tension de l'âme dans le malheur qui élève en elle la vigueur [...] et tout ce qui lui a été donné de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur : - cela n'a-t-il pas été donné par la souffrance, par la discipline de la grande souffrance?⁴⁶

La souffrance se présente donc à la fois comme ce qui permet le plaisir et comme ce qui permet l'élévation, ainsi, loin d'être un objet de dégoût condamnable, Nietzsche peut prendre la position radicalement inverse et affirmer que la souffrance doit être considérée comme un privilège⁴⁷. Sur ce point, nous pouvons d'ailleurs nous demander si les doctrines religieuses et les philosophies qui prennent la souffrance pour ennemie seraient allées loin sans elle. La souffrance distingue, voilà ce que nous pouvons en conclure avec Nietzsche et par conséquent, plutôt que de fuir, nous devrions chercher à aller à la rencontre de l'adversité. Nous pouvons ici nous inspirer des mots de Deleuze : « À nous d'aller dans les lieux extrêmes, aux heures extrêmes, où vivent et se lèvent les vérités les plus hautes, les plus profondes »⁴⁸.

⁴⁵ SALANSKIS, Emmanuel et Dorian Astor. *Souffrance* dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.842.

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal* §225, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, p.197. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir* §268, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.223.

⁴⁷ SALANSKIS, Emmanuel et Dorian Astor. *Souffrance* dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.842.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.172.

Il ne faudrait pas pour autant voir dans l'*amor fati* un masochisme, comme si celui-ci demandait de courir au malheur, ce qui serait suffisant pour détourner de nombreuses personnes de son chemin. Ce que l'*amor fati* vise dans la souffrance, c'est bel et bien le bonheur, car ils sont complémentaires, mais cela, nous l'avons déjà dit. Ce que nous n'avons pas dit en revanche et ce qui est rarement soulevé par les commentateurs, c'est qu'il y a un autre avantage à la souffrance, à la grande souffrance, à savoir, paradoxalement, qu'elle *élimine* la souffrance! Cela peut sembler farfelu et pourtant cette dynamique se retrouve effectivement chez Nietzsche, ne serait-ce qu'en métaphore :

[...] demandez-vous si un arbre qui doit prendre fièrement de la hauteur peut se dispenser du mauvais temps et des tempêtes : si la défaveur et la résistance extérieures, si toutes les espèces de haine, de jalousie, d'obstination, de défiance, de dureté, d'avidité et de violence ne font pas partie des conditions *propices* sans lesquelles une forte croissance n'est guère possible même dans la vertu? Le poison dont meurt la nature plus faible est pour le fort fortifiant - et il ne le qualifie pas non plus de poison.⁴⁹

Ces derniers mots en disent long, ce qui serait pour plusieurs poison n'en est pas aux yeux de celui qui connaît la plus grande adversité, de telle sorte, pourrions-nous dire, que les plus grandes souffrances effacent les plus petites. Dans un pareil cas, il devient possible d'affirmer les plus petites souffrances puisque, ultimement, elles ne sont plus souffrances. Et au fond, n'est-ce pas ce que dit Nietzsche lorsqu'il exprime sa gratitude envers les années les plus difficiles de sa vie dans *Nietzsche contre Wagner*?⁵⁰ Cette intelligence de la complémentarité bonheur et malheur, plaisir et souffrance, doit être associée à la célèbre notion nietzschéenne de volonté de puissance selon laquelle le plaisir naît d'une résistance surmontée, c'est-à-dire d'une souffrance surmontée, car la

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §19*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.78.

⁵⁰ Nous pourrions aller jusqu'à imaginer un individu qui aurait fait face au plus important malheur qui soit, si une telle chose se peut, ce dont nous pouvons douter aisément, mais alors, pour un tel individu, et en suivant la logique qui est ici exposée, plus rien au monde ne saurait causer son malheur et voilà qui est plutôt encourageant!

résistance, dans la logique de la volonté de puissance, est perçue comme souffrance⁵¹. Nous reviendrons plus en détails sur la volonté de puissance au deuxième chapitre de ce mémoire.

Nous venons de voir une façon de penser la souffrance qui ne soit pas accusatrice ni négatrice de celle-ci, il suffit de comprendre que la souffrance est la condition de possibilité du plaisir, de même que celle de l'élévation. Et mieux encore peut-être, nous avons vu que celui qui chercherait à s'élever aurait tout avantage à aller vers la souffrance, laquelle se révélera alors être une possibilité d'affirmation, s'effaçant par elle-même, pour ainsi dire, de sorte qu'il ne resterait plus qu'à l'aimer. Tout cela est en accord avec la pensée de l'*amor fati* et en surmonte une difficulté. Mais il est en outre une autre défense possible de la souffrance chez Nietzsche dont la logique englobe et dépasse celle de la complémentarité souffrance et plaisir, à savoir le fait que la souffrance est nécessaire. Sur ce point, il est pertinent d'introduire une quatrième occurrence de l'*amor fati* (rappelons-nous qu'il n'y en a que sept en tout) :

Moi-même, je n'ai pas souffert de tout cela [le manque de reconnaissance de son œuvre chez les Allemands] : ce qui a le caractère de la *nécessité* ne me blesse pas ; *amor fati*, telle est ma nature la plus intime.⁵²

Il y a au moins deux manières de lire le terme de « nécessité » dans ce passage. La première, dans un sens plus ironique, supposerait que Nietzsche, qui ne porte pas les allemands dans son cœur, verrait comme nécessaire de la part de ses contemporains allemands d'ignorer la valeur de son œuvre. Cela dit, placé à côté d'« *amor fati* », « nécessité » prend un tout autre sens, plus profond, car la nécessité joue un rôle important dans l'*amor fati*, nous y consacrons la prochaine section de

⁵¹ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.226.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, Le Cas Wagner §4*, trad. J-C. Hémeury, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, p.327.

ce chapitre. Pour l'instant toutefois, nous pouvons tirer de cet extrait de *Ecce homo* une information notable concernant la souffrance par rapport à l'*amor fati*, à savoir que lorsqu'elle est nécessaire, la souffrance ne blesse pas.

Et la souffrance est toujours nécessaire! Car la souffrance est liée à la volonté de puissance (nous en avons glissé un mot) et la volonté de puissance existe à tous les niveaux de la réalité et l'informe, c'est ce que nous indique Salanskis lorsqu'il dit : « la thèse fondamentale de Nietzsche est en effet que la souffrance ne saurait être abolie, parce qu'elle est indissociable du processus de la volonté de puissance qui constitue la trame de la réalité elle-même »⁵³. La souffrance est ainsi pour Nietzsche une nécessité de l'existence, la nier ou la fuir serait nier ou fuir une partie de l'existence, ce qui dans la logique de l'*amor fati* revient à nier et fuir l'existence entièrement. Car nier une partie, c'est nier le tout et l'*amor fati* requiert d'affirmer le tout. Par conséquent, la souffrance, de son caractère nécessaire, devra faire l'objet d'une affirmation, mais cela, nous ne pouvons le comprendre encore sans comprendre la place de la nécessité pour l'*amor fati*, ainsi que la confiance qu'il faut avoir à son égard. C'est pourquoi nous tâcherons maintenant d'analyser la nécessité, et ce, en gardant à l'esprit que la relation d'une personne à la souffrance en dépendra partiellement.

1.4 Nécessité

La notion de nécessité occupe une place de premier plan pour la compréhension de l'*amor fati*, il n'est d'ailleurs aucune occurrence de l'*amor fati* qui ne soit accompagnée de près ou de loin par

⁵³ SALANSKIS, Emmanuel et Dorian Astor. *Souffrance dans Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.841.

une certaine appréhension de la nécessité ou du destin, après tout, le terme *fati* lui-même signifie destin. Jusqu'ici nous avons cité quatre passages où Nietzsche mentionne l'*amor fati* et où il mentionne également la nécessité, au 276 du *Gai savoir*, nous lisons : « Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau », dans l'épilogue de *Nietzsche contre Wagner* : « tout ce qui est nécessaire [...] est aussi l'utile en soi », dans *Ecce homo, Pourquoi je suis si sagace* : « ne pas se contenter de supporter la nécessité [...] mais l'aimer », et encore une fois, dans *Ecce homo, Le cas Wagner* : « ce qui a le caractère de la nécessité ne me blesse pas ». Des sept apparitions de l'*amor fati* chez Nietzsche, il nous en reste trois à voir, nous les citerons tous dans la présente section en ne manquant pas de souligner cette fois le lien avec la nécessité.

S'il est important de se pencher ici sur la contribution de la nécessité à l'*amor fati*, c'est qu'il est une conception commune de la nécessité qui cause problème. En effet, nous avons vu que l'*amor fati* pouvait fournir quelque chose comme un impératif : aime ton destin! Le problème ici est qu'il semble y avoir dans la nécessité et la notion de destin un déterminisme qui s'oppose à tout impératif. Car si tout est déterminé ou prédestiné, à quoi bon tenter d'agir selon des impératifs? L'adhérence ou non d'une personne à l'*amor fati* serait elle aussi prédestinée : quand bien même elle le voudrait, si la nécessité des choses fait en sorte que cette personne n'atteigne jamais l'*amor fati*, elle désirera en vain. Et à l'inverse, si elle trouve absurde l'*amor fati*, mais qu'elle est déterminée à agir en accord avec lui, cette personne ne pourra pas y échapper. Finalement, la réponse la plus appropriée à l'*amor fati*, dans un contexte de nécessité, serait tout simplement l'indifférence. C'est là une conclusion que tire Bernd Magnus à la lumière du paradoxe entre impératif et déterminisme⁵⁴.

⁵⁴ MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, p.111.

Cela pose d'autant plus problème que Nietzsche lui-même, à propos de l'*amor fati*, semble se laisser aller à la passivité et au fatalisme. Sur ce point nous pouvons citer la lettre que Nietzsche a envoyé à Franz Overbeck le 5 juin 1882 et qui constitue notre cinquième apparition de l'*amor fati* :

By the way, I am possessed of a fatalistic “devotion to God” - I call it *amor fati* - so that I would step into the jaws of a lion, not to mention - - ⁵⁵

Les termes « devotion to God » traduisent l'allemand « Gottergebenheit » et peuvent être lus aussi comme « surrender to God »⁵⁶, d'où il est possible de conclure que l'*amor fati* constitue une attitude d'abandon⁵⁷, ce que « devotion » pourrait également suggérer plus indirectement. Un abandon fataliste, voilà ce que serait l'*amor fati*, nous nous trouvons loin alors d'une attitude d'affirmation, c'est du moins ce qui peut nous sembler en lisant ces lignes. La nécessité, dans ce sens, est plutôt l'ennemie de l'*amor fati*. Mais Nietzsche comprend la nécessité d'une manière différente, il faut donc dépasser ce que l'on entend communément lorsque l'on parle de nécessité pour bien saisir l'*amor fati* nietzschéen.

À dire vrai, et cela rend le problème encore plus ardu, il n'est pas possible de savoir quel genre de nécessité est à l'œuvre dans le monde. Pour reprendre les mots de Philippe Choulet, nous pouvons dire que la nécessité dont nous parlons ici avec Nietzsche est une nécessité « par-delà la raison et la déraison »⁵⁸. C'est-à-dire que nous sommes incapables de rendre compte de l'ordre du monde

⁵⁵ THE NIETZSCHE CHANNEL. *Naumburg on the Saale, June 5, 1882 : Letter to Franz Overbeck*, URL : <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nlett-1882.htm>.

⁵⁶ HAN-PILE, Béatrice. *Nietzsche and amor fati* dans *European Journal of Philosophy*, 2011, p.14.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ CHOULET, Philippe et Dorian Astor. *Nécessité* dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.641.

par la raison et la logique humaines, de sorte que si nous voulions être véritablement rigoureux, nous n'aurions pas le droit d'appliquer au monde une organisation quelconque, c'est précisément ce que Nietzsche nous dit à l'aphorisme 109 du *Gai savoir* :

Le caractère général du monde est au contraire de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. [...] Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse.⁵⁹

Une chose est on ne peut plus nette ici, c'est que la réalité est inanalysable, car elle est « de toute éternité chaos », ce qui s'oppose à toute interprétation déterministe ou téléologique, l'idéalisme et le matérialisme sont mis à la porte. Cela règle bien sûr une des complications, à savoir le fait que le déterminisme détruisait tout impératif, y compris l'*amor fati*. Mais un autre souci encore plus imposant peut-être se dresse sur la route. S'il n'y a pas d'ordre, alors de quelle nécessité peut bien parler Nietzsche? C'est là un point d'interrogation sur lequel plusieurs commentateurs restent obscurs, de notre côté, essayons si possible de faire la lumière sur cette question.

Évidemment, il ne s'agit pas d'une conception de la nécessité qui prétende rendre compte du monde dans son organisation, cette possibilité vient d'être mise de côté, la nécessité qui nous intéresse rejette tout cela. Il s'agit plutôt de l'idée d'une nécessité d'un niveau supérieur, indémontrable théoriquement (du moins nous n'avons rien trouvé qui puisse appuyer une telle thèse et Nietzsche semble en outre affirmer qu'elle serait impossible⁶⁰), mais dont les effets pratiques sont importants, particulièrement pour l'*amor fati*. Elle est l'intelligence de la complémentarité de toute chose dans

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §109*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.162.

⁶⁰ MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, p.40.

le monde, elle réunit la totalité en une unité, ce qui a pour conséquence de solidifier l'affirmation, comme le montre Zarathoustra, se dirigeant vers l'éternel retour :

La douleur est plaisir aussi, la malédiction est bénédiction, la nuit est un soleil aussi. Allez-vous en, ou apprenez qu'un sage, c'est aussi un fou.

Avez-vous jamais dit oui à un plaisir? O mes amis, vous avez alors dit oui en même temps à toute douleur. Toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées, -

- avez-vous jamais souhaité qu'une fois devînt deux fois, avez-vous jamais dit : "Tu me plais, bonheur! Reviens, instant!" Alors vous avez souhaité le Retour de toutes choses!

- Toutes revenant de nouveau, toutes éternelles, enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées ; *oh! c'est ainsi que vous avez aimé le monde!*⁶¹

Tout est amoureusement lié dit Zarathoustra, de telle sorte que l'affirmation d'une chose, un oui dit à un seul instant, revient à dire oui au tout, à affirmer le tout. Ce lien amoureux entre toutes choses, pensons-nous, est justement la nécessité supérieure de Nietzsche. Il était nécessaire, pour qu'une seule chose se produise, que toutes les autres choses se produisent également, au fond, ce n'est qu'une seule et même chose qui se produit, un seul événement, telle est à tout le moins la lecture de Deleuze⁶², c'est alors le monde en entier qui apparaît comme unité. La nécessité ainsi comprise devient un outil pour l'affirmation de l'*amor fati*, car elle fait de l'affirmation d'une seule chose une affirmation du tout.

Plus encore, la nécessité de l'*amor fati* permet non seulement d'affirmer le tout de l'existence, mais aussi de s'attaquer à sa négation potentielle, c'est ce que laisse entendre cette citation tirée du *Crépuscule des idoles* :

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra, La chanson ivre*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, p.382.

⁶² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.112.

On est nécessaire, on est un pan de fatalité, on appartient au tout, on *est* dans le tout, - il n'y a rien qui puisse juger, mesurer, comparer, condamner notre être car cela signifierait juger, mesurer, comparer, condamner le tout... *Mais il n'y a rien en dehors du tout!* - Que nul ne soit plus rendu responsable, que l'on n'ait plus le droit de ramener le mode d'être à une *causa prima*, que le monde ne soit plus une unité ni comme *sensorium*, ni comme "esprit", *c'est cela seul qui est la grande libération*, - c'est par cela seul qu'est restaurée l'*innocence* du devenir...⁶³

Rendre innocent, voilà un des effets premiers de la nécessité, cela était déjà présent dans le déterminisme, lequel éliminait la responsabilité et la culpabilité, mais c'est ici d'une manière beaucoup plus radicale que l'innocence est rendue au monde. Le déterminisme laissait encore place à la négation, on pouvait se désoler de voir que le monde était ainsi fait, nécessairement, avec ses joies et ses peines et l'on pouvait pour cela accuser l'ordre du monde, accuser le déterminisme lui-même et la suite des causes et des effets. Mais maintenant, les joies et les peines ne font plus qu'un, il n'y a plus de déterminisme à accuser, « il n'y a rien en dehors du tout », le droit d'accuser a disparu. L'innocence doit donc être comprise comme une condition de l'affirmation - elle est alors libérée - condition d'un *amor fati* qui ne veut plus accuser, pas même les accusateurs (GS §276). C'est cette conception de la nécessité qui permet à Nietzsche de dire qu'il faut passer d'un « c'est ainsi et pas autrement » défaitiste à un « cela doit devenir ainsi et pas autrement » affirmateur⁶⁴. La nécessité nietzschéenne joue ainsi un double rôle pour l'*amor fati*, d'une part, elle rend possible l'affirmation par l'innocence et, d'autre part, elle fait de l'affirmation d'une seule chose une affirmation du tout.

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles, Les quatre grandes erreurs §8*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005, p.160.

⁶⁴ CHOULET, Philippe et Dorian Astor. *Nécessité dans Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.641.

C'est cette nécessité qui se réconcilie avec l'impératif de l'*amor fati*, car pour Nietzsche, c'est ici seulement qu'est possible la liberté, il faut accepter la nécessité pour elle-même, avec l'innocence et l'affirmation qu'elle offre⁶⁵. Accepter la nécessité rend libre, voilà qui est paradoxal certes, et c'est pourtant ce qu'il faut en conclure, l'*amor fati* renferme ainsi en elle la liberté, il faut vouloir le monde tel qu'il est et pas autrement, c'est ce que nous lisons dans notre avant-dernière occurrence de l'*amor fati* :

Il n'y a rien que je veuille autrement - même *pas* par un retour en arrière, - il n'y a rien que *j'avais le droit* de vouloir autrement... *Amor fati*... Même le christianisme devient nécessaire : la forme la plus haute, la plus dangereuse, la plus séductrice dans son non à la vie, qui provoque son plus haut acquiescement – *moi*...⁶⁶

Tout se complète dans la nécessité et lorsque l'on veut la nécessité, on l'affirme du même coup, et on met alors la négation au service de l'affirmation. Le christianisme, le « non » le plus dangereux dit à la vie, devient nécessaire, il faut le vouloir afin d'en arriver par là même au plus grand oui dit à la vie. De tout cela naît ultimement une certaine forme de confiance à l'égard de l'existence, Nietzsche ne voudrait même pas un retour en arrière dit-il, tout apparaît comme perfection dans cette nécessité, c'est pourquoi l'on parle en général pour l'*amor fati* d'un joyeux fatalisme, ce qui nous permet peut-être de mieux comprendre la lettre à Overbeck de 1882 où Nietzsche dit qu'il irait jusqu'à se coucher dans la bouche d'un lion. C'est que dans l'*amor fati*, toute chose apparaît comme digne d'approbation, jusqu'aux choses les plus dangereuses, lesquelles ont leur valeur propre aussi. Nous pouvons associer cette confiance envers l'existence au sentiment d'une « providence personnelle » (GS §277), c'est-à-dire le sentiment que tout tourne toujours pour le mieux pour quelqu'un. Nous reviendrons sur cette providence au dernier chapitre de ce mémoire.

⁶⁵ *Ibidem*, p.642.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV, 25 [7]*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1977, p.380.

Pour tout de suite cependant, il faut en arriver à la conclusion de ce chapitre. Nous avons vu que l'affirmation était le mot d'ordre de l'*amor fati*, que celui-ci requiert d'affirmer par-delà la négation, en la mettant au service de l'affirmation. Nous avons aussi appris que supporter les malheurs ne suffit pas, contrairement à ce que pensaient les stoïciens, il faut par surcroît aimer les malheurs. Pour ce faire, plusieurs défenses de la souffrance ont été fournies, à savoir son lien essentiel avec le plaisir, sa possibilité d'élévation, son auto-dépassement et sa nécessité pour la vie. Enfin, nous avons découvert une nécessité nouvelle, capable de réunir toutes choses dans un même nœud situé au-dessus de la négation et multipliant les forces de l'affirmation. Cela dit, il nous reste encore un dernier passage sur l'*amor fati* à évoquer, après quoi nous les aurons tous lus. Il s'agit d'un long extrait non publié de Nietzsche, mais qui viendra soigneusement boucler la boucle pour nous dans ce chapitre. Nous y retrouvons les deux notions essentielles de l'*amor fati*, soit l'affirmation et la nécessité, lesquels nous enjoignent d'aimer la vie telle qu'elle est :

Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis anticipe même, à titre d'essai, sur les possibilités du nihilisme radical : ce qui ne veut pas dire qu'elle en reste à un « non », à une négation, à une volonté de nier. Bien au contraire, elle veut parvenir à l'inverse – à un *acquiescement dionysiaque* au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner – elle veut le cycle éternel, – les mêmes choses, la même logique et non-logique des nœuds. État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati*...

– Pour cela, il faut considérer les aspects reniés de l'existence non seulement comme nécessaire, mais comme souhaitables : et non seulement comme souhaitables par rapport aux aspects jusqu'alors approuvés (par exemple en tant que leurs compléments ou conditions premières), mais pour eux-mêmes, en tant qu'aspects plus puissants, plus féconds, plus *vrais* de l'existence, dans lesquels sa volonté s'exprime avec plus de netteté.⁶⁷

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV, 16 [32]*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1977, p.244.

CHAPITRE 2

LE RÔLE DE L'ART DANS L'EMBELLISSEMENT

Une autre part importante de l'*amor fati*, si importante en fait que nous lui dédions un chapitre complet, est l'embellissement. Il nous faut ici nous rappeler l'aphorisme 276 du *Gai savoir* où Nietzsche se donne la tâche suivante : « Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi de ceux qui embellissent les choses »⁶⁸. Dans cette simple phrase, Nietzsche souligne la relation forte qu'il y a entre l'*amor fati* et l'embellissement, embellir le monde serait en quelque sorte le moyen de parvenir à l'amour du destin et nous pouvons nous demander s'il est possible d'aimer une chose sans voir en elle une quelconque beauté.

Nous nous permettrons dans ce chapitre à employer temporairement l'art et l'embellissement presque comme des synonymes, car, comme nous le verrons, Nietzsche s'inspire sans cesse des artistes afin de trouver les outils de l'embellissement. Les artistes sont ceux qui effectuent les renversements, ceux qui trouvent toujours le moyen d'embellir ce qui n'est pas beau⁶⁹. Au même titre que l'embellissement, l'art peut mener à l'*amor fati*, à l'affirmation, c'est ce que disait déjà Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie* : « [...] ce n'est qu'en tant que *phénomène artistique* que l'existence et le monde se trouvent éternellement *justifiés* »⁷⁰. C'est très tôt qu'il accorde à l'art une telle puissance d'affirmation, âgé de vingt et un ans à peine, Nietzsche montre l'intuition qu'il a de cette force dans une lettre à son ami Carl von Gersdorff : « Qui voudrait réfuter une phrase de

⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §276*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.225.

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §299*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.244.

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La Naissance de la tragédie §5*, trad. C. Denat, GF Flammarion, Paris, 2015, p.124.

Beethoven, et qui voudrait reprocher quelques erreurs à *La Madone* de Raphaël? »⁷¹ Le thème de l'art suivra Nietzsche toute sa vie, de ses premiers à ses derniers écrits, mais comment rendre compte de cette prépondérance de l'art et de l'embellissement pour notre compréhension de l'*amor fati*? C'est là notre programme pour ce chapitre.

Nous nous pencherons d'abord sur le procédé d'embellissement largement commenté que constitue la *distance*. Nous étudierons ensuite si le fait de *regarder ailleurs*, que l'on retrouve aux côtés de l'*amor fati* lui-même, ne pourrait pas aussi constituer un procédé d'embellissement complémentaire à la distance. Dans un troisième temps, nous reviendrons comme promis sur la volonté de puissance pour savoir si, au-delà d'une hypothèse sur la réalité du monde, elle ne pourrait pas elle aussi participer à rendre les choses belles. Enfin, nous nous tournerons vers le débat concernant la valeur de l'art pour l'*amor fati* afin de savoir s'il remplit bel et bien ses fonctions d'embellissement ou s'il ne serait pas plutôt un piège à éviter pour l'*amor fati*.

2.1 Distance

Comme nous venons de le dire, la notion de distance en est une qui a fait couler beaucoup d'encre, il semble en fait qu'on ne puisse pas passer à côté d'elle si l'on travaille un tant soit peu sur l'esthétique nietzschéenne. C'est parce que l'un des plus beaux et des plus forts aphorismes du *Gai savoir* met cette distance de l'avant :

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondance I, Lettre à Carl von Gersdorff (fin août 1866)*, trad. H. Baatsch et ai., Gallimard, nrf, 1986, p.455.

Ce que l'on doit apprendre des artistes. – De quels moyens disposons-nous pour nous rendre les choses belles, attirantes, désirables lorsqu'elles ne le sont pas? – et je suis d'avis qu'elles ne le sont jamais en soi! Nous avons ici quelque chose à apprendre des médecins lorsque par exemple ils diluent l'amer ou additionnent vin et sucre dans leur mélangeur ; mais plus encore des artistes, eux qui travaillent continuellement en réalité à effectuer de telles inventions et de tels tours de passe-passe. S'éloigner des choses jusqu'à ce que beaucoup de leurs éléments échappent à la vue et que l'on doive ajouter beaucoup *pour continuer à les voir* – ou bien voir les choses de biais et comme en raccourci – ou bien les disposer de telle manière qu'elles soient partiellement masquées et ne permettent que des aperçus en perspective – ou bien les contempler à travers un verre teinté ou à la lumière du crépuscule – ou les doter d'une surface et d'une peau qui n'offrent pas de transparence parfaite : c'est tout cela que nous devons apprendre des artistes [...].⁷²

Il y a une foule d'informations à retirer de cet extrait, d'abord, c'est que cette longue énumération de mises en forme artistiques qui permettent au bout du compte de ne jamais voir les choses directement telles quelles, mais toujours en en dissimulant des parties, constitue en propre la *distance*. Ensuite, cette distance, Nietzsche nous le dit dès les premières lignes, est ce qui permet de rendre les choses belles. Or, rendre beau, à nos yeux, c'est aussi affirmer, car la beauté serait une condition de l'amour et de l'affirmation, comme nous l'avons proposé au début de ce chapitre, la distance permettrait donc l'affirmation. Autre chose encore, rien n'est beau en soi dit Nietzsche, il faut toujours y introduire soi-même la beauté et c'est ici la distance qui accomplit ce travail. De sorte, finalement, que la distance pourrait peut-être à elle seule fournir l'outil de presque toute affirmation, c'est du moins la thèse que Daniel Came défend dans son article *The Birth of Tragedy and Beyond* : « The importance of distance to the project of affirmation is clear : many things can be fully affirmed only by standing back and evading too coarse or realistic representations of the world »⁷³. C'est donc une distance qui serait la clé de l'affirmation et c'est également ce que nous

⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir* §299, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.244.

⁷³ CAME, Daniel, Ken GEMES et John RICHARDSON. *The Birth of Tragedy and Beyond*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.221.

pouvons lire dans cet aphorisme tout à fait prometteur que nous venons de citer, toutefois, une difficulté pointe ici le bout de son nez, et Came lui-même la souligne⁷⁴, n'y a-t-il pas dans la distance une certaine forme de retrait, n'est-elle pas une fuite devant l'adversité et la laideur? Mais l'*amor fati* requiert bien plutôt à l'inverse de faire face aux choses telles qu'elles sont, Nietzsche disait effectivement qu'il ne devait y avoir aucune dissimulation, aucune négation, « un *acquiescement dionysiaque* au monde tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner »⁷⁵, c'est là que se trouve l'*amor fati*. Il y a donc une critique à adresser à la distance sur le fait qu'elle ressemble à une attitude de fuite.

Pour répondre à cette critique, il peut être utile, une fois encore, de procéder à un renversement de perspective. Ainsi, plutôt que de dire que la distance connote la fuite, nous tenterons de voir si la distance ne serait pas davantage en accord avec une certaine recherche du beau, c'est-à-dire une recherche d'un point de vue sur une chose qui permette de l'affirmer. Il est un passage du premier livre du *Gai savoir* où Nietzsche explique assez clairement que la distance prise par rapport à une chose est parfois la seule manière d'y voir de la beauté, ce qui pourrait redonner une valeur propre à la distance comme condition de possibilité du beau :

De loin. - Cette montagne confère tout son charme et toute sa grandeur à la région qu'elle domine : après nous être répété ces paroles pour la centième fois, nous sommes saisis par une telle déraison et une telle reconnaissance à son égard que nous croyons qu'elle doit nécessairement être, elle qui dispense ce charme, l'objet le plus enchanteur de cette région – par conséquent nous l'escaladons et nous sommes déçus. [...] beaucoup de grandeurs, comme beaucoup de biens, exigent de n'être aperçus qu'à une certaine distance, et toujours d'en bas, non d'en haut, – c'est seulement à ces conditions qu'elles *exercent leur effet*.⁷⁶

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV, 16 [32]*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1977, p.244.

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §15*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.75.

Si nous considérons avec Nietzsche que plusieurs choses ne sont belles que lorsqu'elles sont vues selon une certaine distance, alors nous pouvons mieux défendre cette dernière contre une critique qui ne verrait en elle qu'une simple fuite, elle permettrait à l'inverse de trouver le beau et rappelons-nous que pour Nietzsche, rien n'est beau en soi⁷⁷. Il y aurait donc une activité de la distance qui ne serait pas négatrice du tout, mais bien affirmatrice. En outre, nous pouvons pousser cette logique de la recherche du bon point de vue afin de montrer que la distance est tout le contraire d'une attitude de fuite. En effet, pour savoir qu'une chose est belle de loin, encore faut-il l'avoir vue de près. L'exemple de la montagne est particulièrement parlant, d'une part, il faut l'avoir escaladée pour reconnaître la valeur de la regarder de loin, d'autre part, c'est le fait de l'avoir vue de loin qui a donné envie de l'escalader, de la voir de près. Si l'on recherche le bon point de vue sur une chose, cela implique que l'on aille à la rencontre des différentes perspectives possibles sur cette chose afin d'en trouver la meilleure. Telle est l'activité de la distance, qui est loin d'être une attitude de fuite. La distance n'est pas exclusivement le fait de voir de loin, mais plus précisément le fait de voir ni de trop loin, ni de trop près, il faut trouver la bonne distance et parfois cette bonne distance peut se situer plus près qu'on ne s'y attendrait.

Il est une autre critique à faire contre la distance qui est du même ordre que celle de la fuite, mais qui ratisse plus largement, c'est celle de la simplification, une critique que Aaron Ridley mentionne dans son article *Nietzsche and the Arts of Life*⁷⁸. C'est une belle affaire que de tenter de voir un objet selon la perspective qui nous plaît, mais ce faisant nous simplifions l'objet, nous ne le voyons

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §299*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.244.

⁷⁸ RIDLEY, Aaron, Ken GEMES et John RICHARDSON. *Nietzsche and the Arts of Life*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.421.

pas dans son entièreté tel qu'il est. La distance n'est peut-être pas une fuite à proprement parler, mais la recherche du beau relève quand même de la simplification, car elle refuse ultimement de voir un objet dans toute sa complexité en niant certains de ses attributs, l'objet que la distance affirme est ainsi simplifié. Nous savons déjà qu'une telle simplification n'est pas en accord avec l'*amor fati* ou du moins ne semble pas l'être, car la distance se veut sélective (d'où la simplification) et l'*amor fati* refuse la sélection. Ce problème est d'autant plus délicat que lorsque Nietzsche lui-même critique la métaphysique, il lui reproche d'être simplificatrice. Il serait donc contradictoire de faire de la distance le pilier de l'affirmation.

Nous tenterons donc de surmonter cette contradiction, pour ce faire, il nous faudra commencer par bien comprendre la critique que Nietzsche adresse à la métaphysique et à la simplification. Nous nous servirons ici de l'analyse qu'en propose Didier Franck dans son ouvrage *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Pour Nietzsche, explique Franck, le monde est en devenir constant de sorte qu'il ne peut pas y avoir de cas identiques, une même chose ne peut pas exister plus d'une fois. On croit à tort qu'il existe plusieurs choses identiques, qu'il existe de la permanence, de l'universalité, mais en faisant cela on simplifie les choses et telle est l'erreur de la métaphysique :

D'une part, la simplification présidant à l'expérience perceptible implique que le plus petit dénominateur commun d'une multiplicité d'événements passe pour l'unique événement lui-même, et prendre une partie pour le tout équivaut à faire de celle-là le signe de celui-ci ; d'autre part, cette simplification ne va jamais sans mots qui ne sauraient être compris comme les signes des choses, mais comme les signes de ces signes d'événements que sont déjà les choses.⁷⁹

⁷⁹ FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1998, p.325.

Ce qui se produit dans la simplification telle que décrite ici ressemble beaucoup à la simplification qui serait à l'œuvre dans la distance, à savoir le fait de sélectionner une partie et d'agir à son égard comme si elle était le tout. Il se produit alors une abstraction inacceptable pour quiconque chercherait à être rigoureux dans ses prétentions de connaissance. Nous comprenons ainsi beaucoup mieux le statut polémique de l'*amor fati* dans son ambition de ne rien excepter, ôter ou sélectionner, il s'oppose en fait à la métaphysique et à la morale qui en découle, car l'*amor fati* veut affirmer là où la métaphysique se permettait de nier. La critique de la simplification et l'ordonnance de l'*amor fati* à ne rien sélectionner des choses s'appliquent donc à la métaphysique avec succès, mais en va-t-il de même pour l'embellissement par la distance? Il faut peut-être distinguer la simplification qui se produit dans la métaphysique de celle qui se produit dans la distance. Chez cette dernière, il semble qu'on simplifie pour pouvoir mieux affirmer, tandis que chez la métaphysique, à l'inverse, il semble que la simplification permette plutôt de nier, ce serait déjà une distinction importante.

Néanmoins, Nietzsche n'a pas que des reproches à faire contre la simplification. Certes, dans un contexte métaphysique aux prétentions de vérité, montrer qu'il y a simplification constitue un contre-argument, cela dit, dans un contexte esthétique où « l'art vaut plus que la vérité »⁸⁰, la simplification devient une nécessité :

Tout être organique, qui « juge », agit *comme l'artiste* : à partir d'excitations, stimulations particulières il crée un tout, il laisse de côté beaucoup de détails particuliers et crée une « simplification » [...]. Le créatif – 1) s'appropriant 2) choisissant 3) élément transformant – 4) l'élément d'autorégulation – 5) éliminant.⁸¹

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV, 17 [3]*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1977, p.270.

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes X, 25 [333]*, trad. J. Launay, Gallimard, nrf, 1982, p.113.

Simplifier les choses est donc inévitable, c'est le sort de tout être organique et c'est avec raison que Wotling et Denat soulignent le fait que pour Nietzsche nous sommes tous en ce sens des artistes⁸². Le problème avec la métaphysique est qu'elle nie ce caractère simplificateur qui nous est propre, tandis qu'avec l'art nous pouvons l'embrasser et l'affirmer. Par conséquent, que la distance soit simplification ne doit pas être entendu comme une réfutation, mais au contraire comme une preuve qu'elle est en accord avec la vie et lorsque l'*amor fati* se positionne contre la simplification, nous devrions peut-être comprendre qu'il se positionne plus précisément contre une métaphysique négatrice et non contre l'embellissement de l'existence par la distance.

Nous voulions savoir de quelle manière la négation pouvait être mise au service de l'affirmation, eh bien, la distance nous offre un bon exemple de cela, car en simplifiant, elle accepte de nier pour mieux affirmer. Un autre procédé de ce genre qui ressemble à la distance serait le fait de *regarder ailleurs*, donc non pas regarder un même objet selon plusieurs perspectives, mais d'aller regarder d'autres objets. En ce sens, peut-être que regarder ailleurs vient compléter l'entreprise de la distance.

⁸² DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.53.

2.2 Regarder ailleurs

Peu de commentateurs, voire aucun, ne discute du fait de regarder ailleurs, du « *wegsehen* »⁸³ en allemand, lorsqu'il est question de l'*amor fati*. Pourtant, quand Nietzsche évoque pour la première fois l'*amor fati*, regarder ailleurs est le seul principe sélectif qu'il mentionne : « Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation! »⁸⁴ dit-il au 276 du *Gai savoir* en prenant soin d'y mettre de l'emphase. Cette absence de littérature secondaire sur le *wegsehen* devrait nous faire douter de sa pertinence pour notre travail, mais il nous semble à l'inverse que regarder ailleurs soit un passage obligé pour la compréhension de l'*amor fati* et c'est pourquoi nous l'étudierons dans cette section. Nous tenterons donc de voir si, d'une part, regarder ailleurs, comme la distance, ne serait pas un moyen d'affirmer par-delà la négation et si, d'autre part, il ne pourrait pas agir comme un ciment pour solidifier les parties de l'*amor fati* que nous avons explorées jusqu'ici.

Il semble y avoir d'entrée de jeu un problème au fait de poser le *wegsehen* comme un principe sélectif pour l'embellissement, car, comme le souligne rapidement Arnaud Sorosina, on ne peut pas savoir sur quoi on tombera en allant chercher ailleurs, rien n'assure qu'on trouvera de la beauté au lieu de la laideur ou du malheur. On ne peut pas choisir ce qu'on regarde lorsqu'on regarde ailleurs, car on est dans l'inconnu, il serait donc maladroit de faire du *wegsehen* un principe sélectif⁸⁵. La seule sélection à l'œuvre ici réside dans le fait de quitter ce que l'on regardait avant,

⁸³ Nous suivons ici Patrick Wotling dans sa décision de traduire *wegsehen* par « regarder ailleurs ». Henri Albert et Pierre Klossowski traduisent par « détourner le regard » ce qui, à la base, est peut-être une traduction littéralement plus juste, mais nous pensons que « regarder ailleurs » va davantage dans le sens de la pensée de Nietzsche. C'est du moins ce que nous tâcherons de montrer dans cette section en soulignant le rôle positif que joue le *wegsehen*.

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §276*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.225.

⁸⁵ SOROSINA, Arnaud. *Trois figures de l'oubli chez Nietzsche*, MSH-M, Doctorales, Adresse URL : <http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/doctorales/les-numeros/memoire-et-oubli/article/trois-figures-de-l-oubli-chez>.

sauf qu'alors il n'y a pas vraiment d'affirmation, mais plutôt de la négation pure et simple de ce qu'on ne veut plus voir. Dans ce cas, il est légitime de dire qu'il s'agit d'une fuite non compatible avec l'*amor fati*. Toutefois, se contenter de dire cela serait faire les choses trop vite.

En effet, nous pouvons ici faire une apologie, la même apologie que pour la distance, à savoir qu'il est nécessaire de multiplier les perspectives sur le monde afin de trouver celles qui sont les plus affirmatrices, chose qui serait impossible sans regarder ailleurs. Il faut découvrir pour pouvoir affirmer rappelle Deleuze⁸⁶ et ce serait, à l'inverse, une forme de négation que de s'empêcher de regarder ailleurs pour quelque raison que ce soit. De plus, ce qui est nié lorsqu'on regarde ailleurs, c'est la négation elle-même et, en regardant ailleurs, on s'évite à soi-même de participer à cette négation, c'est ce que nous pouvons lire à l'aphorisme 321 du *Gai savoir* au moment où Nietzsche revient sur le *wegsehen* :

Ne menons pas de combat direct! – ce à quoi revient tout blâme, toute punition, toute volonté de corriger. Au contraire, élevons-nous nous-mêmes d'autant plus haut! Donnons à notre modèle des couleurs toujours plus éclatantes! [...] Cheminons plutôt à l'écart! Regardons ailleurs! [*Sehen wir weg*]⁸⁷

Nous voyons bien ici quel est le double rôle affirmateur du *wegsehen*, d'une part, il constitue la voie à prendre pour trouver de nouvelles choses dignes d'affirmation, de nouvelles couleurs, et d'autre part, il permet d'éviter de devenir soi-même accusateur, c'est-à-dire de blâmer, de punir, de corriger. Ce qui se réalise alors n'est aucunement fuite ou négation, bien que cela semble être le cas, ce n'est en fait qu'une conséquence secondaire et inévitable d'une activité positive, en affirmant

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.157.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §321*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.259.

on ne nie pas, en regardant ici on ne regarde pas là, mais ce n'est jamais sur le mode de la fuite que l'on fait ces choses. « En faisant, nous ne faisons pas » dit Nietzsche :

Qui vit de la sorte voit tomber continuellement, l'une après l'autre, les choses qui n'appartiennent pas à une telle vie : c'est sans haine ni répugnance qu'il voit aujourd'hui telle chose, demain telle autre prendre congé de lui, telles les feuilles jaunies que chaque petit coup de vent un peu vigoureux ravit à l'arbre : ou bien il ne voit pas du tout qu'elles prennent congé de lui, tant son œil fixe fermement son but et regarde de manière générale en avant, non pas de côté, en arrière, en bas. « Notre faire doit déterminer ce que nous ne faisons pas : en faisant, nous ne faisons pas » – voilà ce qui me plaît, tel est mon *placitum*.⁸⁸

Il serait donc faux de dire que regarder ailleurs est une fuite et une négation, en regardant ailleurs on garde tout simplement le négatif au loin, et ce, « sans haine et sans répugnance ». On ne peut pas tout faire tout le temps, la tâche est donc de trouver les choses les plus dignes d'être faites et laisser les autres se détacher de soi, pour cela, bien sûr, il faut d'abord explorer et regarder ailleurs. Nous pouvons nous demander si ce ne serait pas justement de cette manière, c'est-à-dire en multipliant constamment les perspectives, que se développerait le goût ou, pour le dire en termes nietzschéens, le *pathos* de la distance, un goût hiérarchisant qui pousse à discriminer, comparer et sélectionner les choses. Si nous avons raison d'avancer une telle hypothèse, si regarder ailleurs permet effectivement de développer le goût, alors regarder ailleurs devient bel et bien au bout du compte un principe sélectif susceptible d'embellir l'existence, car quelqu'un ira toujours davantage là où la vie lui plaît.

Toutefois, il est évident que regarder ailleurs n'est pas dépourvu de risques, c'est peut-être avant tout cela que Sorosina voulait souligner, puisqu'on ne sait pas ce qu'on trouvera ailleurs et qu'il

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §304*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.249.

est fort à parier qu'on tombera tôt ou tard sur de nouvelles souffrances et de nouvelles négations. C'est pourquoi il faut rappeler l'importance de l'ouverture à l'étrangeté dont nous avons discuté plus haut. Il faut être prêt à faire face à l'inconnu si l'on désire parvenir à l'affirmation, sans quoi on se contente de supporter, comme les stoïciens, ce qu'il y a de négatif dans la vie. Et si nous avons bien compris la subtile dynamique de la souffrance, à savoir qu'elle permet le plaisir et l'élévation, nous devinons mieux la pertinence de regarder ailleurs afin de trouver des obstacles toujours plus grands à surmonter. C'est pour toutes ces raisons que nous voyons dans le *wegsehen* un élément essentiel de l'*amor fati*, il permet de réaliser l'affirmation, et ce, de façon plus concrète peut-être que la distance.

Néanmoins, certains ne seront pas convaincus par l'embellissement que procurent la distance et le *wegsehen* ou encore par les arguments que nous avons avancés pour dépasser la négation que nous pouvons y déceler. Nous nous tournons donc maintenant vers la volonté de puissance en tant que moyen d'affirmation susceptible d'éviter les obstacles qui se dressaient sur la route de la distance et du regarder ailleurs.

2.3. Volonté de puissance

Pour Bernard Reginster, la distance contient encore trop de négation, elle refuse simplement de voir les choses telles qu'elles sont, elle fuit l'adversité⁸⁹ et nous savons déjà que la même critique est possible pour le *wegsehen*. Reginster admet que ces formes d'embellissement étaient bel et bien

⁸⁹ REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life : Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2006, p.248.

présentes dans les premiers écrits de Nietzsche où l'art apparaissait comme justification de l'existence, sur ce point nous pouvons citer ce magnifique passage de *La Naissance de la tragédie* :

C'est au moment où le vouloir court ce danger suprême [le dégoût pour la vie] que s'approche, tel un magicien qui sauve et qui guérit, l'*art* ; lui seul peut transformer ces pensées emplies de dégoût pour le caractère atroce ou absurde de l'existence en des représentations avec lesquelles on peut vivre [...].⁹⁰

L'art est effectivement perçu dans cette œuvre de jeunesse comme l'unique espoir pour l'affirmation de la vie. Malgré cela, Reginster soutient que Nietzsche a dépassé cette solution dans ses écrits de vieillesse pour céder la place à la volonté de puissance, au point où la volonté de puissance serait à elle seule capable de toute affirmation⁹¹. Si Reginster se permet d'avancer cette thèse, c'est parce que la volonté de puissance ne saurait se penser sans l'adversité ou la négation et est tout à fait cohérente avec la conception nietzschéenne de la souffrance.

En effet, la souffrance en tant que condition de tout plaisir et de toute élévation peut se comprendre à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance. Dans ce cas, le sentiment de plaisir ou de déplaisir varie selon le sentiment de puissance comme l'explique ce fragment posthume : « Le plaisir est toute croissance de la puissance, déplaisir tout sentiment de ne pouvoir résister et maîtriser »⁹². Autrement dit, tout plaisir est le sentiment d'avoir surmonté une résistance et la résistance elle-même est perçue comme souffrance. Il s'ensuit que la souffrance est nécessaire à

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La Naissance de la tragédie* §8, trad. C. Denat, GF Flammarion, Paris, 2015, p.135.

⁹¹ CAME, Daniel, Ken GEMES et John RICHARDSON. The Birth of Tragedy *and Beyond*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.210.

⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV, 14 [80]*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1977, p.58.

tout plaisir et par là même à toute croissance de puissance, donc toute élévation. C'est ce qui mène à la conclusion plus large que l'adversité est une condition de l'affirmation, comme le soutient Regenster. Ce dernier explique que la volonté de puissance offre alors un nouveau critère d'évaluation, une nouvelle norme axiologique capable d'affirmer l'adversité pour elle-même :

[I]f [...] we take power - the overcoming of resistance – to be a value, then we can see easily how it can be the principle behind a revaluation of suffering. Indeed, if we value the overcoming of resistance, then we must also value the resistance that is an ingredient of it. Since suffering is defined by resistance, we must also value suffering.⁹³

C'est pour cette raison que la volonté de puissance dépasserait la distance dans sa capacité à affirmer. La distance dans sa recherche du beau verrait l'adversité comme un mal nécessaire auquel elle serait certes prête à faire face, une condition indirecte de l'affirmation pour le dire de cette manière, mais aucunement un objet digne d'affirmation en soi. La volonté de puissance, à l'inverse, parvient à voir dans l'adversité une condition directe de l'affirmation, donc digne d'être affirmée pour elle-même. Mais s'agit-il vraiment d'un *dépassement*? La volonté de puissance se révèle-t-elle strictement meilleure que la distance pour l'affirmation?

Certains sont d'avis que non, c'est le cas entre autres de Came, lequel pose la question suivante : est-ce que l'affirmation requiert toujours l'adversité? Pour Came, il existe des objets d'affirmation qui ne sont pas justifiés par la volonté de puissance, par un obstacle surmonté : « [...] not everything can be seen as a resistance to be overcome and anything which cannot be seen in this

⁹³ REGINSTER, Bernard. *The affirmation of life : Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2006, p.177.

way cannot credibly be justified or affirmed in terms of the will to power »⁹⁴. À titre d'exemple, nous pouvons nous rappeler l'aphorisme 15 du *Gai savoir* que nous avons cité plus haut où Nietzsche explique qu'une montagne vue de loin donne tout son charme à une région, et ce, avant même que nous ayons eu à faire l'expérience d'une déception le moment venu de la voir de près. Autrement dit, il peut arriver parfois qu'une personne tombe par un heureux hasard sur un bel objet qu'elle puisse l'affirmer sans qu'elle ait eu pour cela à surmonter quelque résistance que ce soit. Or, il nous semble que c'est justement ce genre d'affirmation que produisent la distance et le *wegsehen*, par conséquent, des affirmations d'un ordre différent de celles offertes par la volonté de puissance. Nous jugeons donc que la volonté de puissance ne dépasse pas, à proprement parler, les autres formes d'embellissement, mais vient plutôt les compléter. La volonté de puissance semble bel et bien apporter une nouvelle façon d'affirmer, un nouveau critère d'évaluation comme le dit Reginster, mais ne permet pas à elle seule de tout affirmer et il en va de même pour la distance et le *wegsehen*.

Nous proposons ici ambitieusement de considérer la volonté de puissance comme une forme d'embellissement aux côtés de la distance et du regarder ailleurs. Comme Patrick Wotling le dit, la volonté de puissance constitue un processus d'interprétation, de réinterprétation et nous n'entendons pas autre chose par embellissement :

C'est en effet par cette rivalité et ce dépassement de résistances que s'accomplit le travail d'interprétation. Ce dernier consiste à imposer à la réalité, ou à une partie de la réalité, une forme nouvelle, un réarrangement, à l'occasion duquel se réalise une intensification du

⁹⁴ CAME, Daniel, Ken GEMES et John RICHARDSON. *The Birth of Tragedy and Beyond*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.210.

sentiment de puissance. L'interprétation correspond en effet à un travail de réorganisation qui assure simultanément un contrôle des instances sur lesquels elle s'exerce [...].⁹⁵

La volonté de puissance, en tant que processus de réorganisation, de mise en forme, constitue donc un moyen d'embellissement, elle permet de réinterpréter l'adversité afin de l'affirmer. C'est en surmontant les plus grands obstacles que surgissent les plus grands accroissements de puissance et, avec elles, les plus hauts degrés de plaisir, au point où Nietzsche affirme de la volonté de puissance que c'est elle qui constitue « la plus forte pulsion affirmatrice de la vie »⁹⁶. Nous comprenons donc l'importance de la volonté de puissance dans le cadre de l'*amor fati*.

Cela dit, ce serait faire les choses à moitié que de dire simplement d'une notion aussi importante que la volonté de puissance qu'elle permet de faire le pas entre déplaisir et plaisir, laid et beau. La volonté de puissance occupe une place trop centrale dans la philosophie de Nietzsche pour qu'elle s'arrête là. La volonté de puissance est aussi l'hypothèse selon laquelle la réalité dans son ensemble peut être comprise comme un processus, ou plutôt une pluralité de processus d'interprétations. En fait, la relation entre la volonté de puissance et l'interprétation est des plus fortes chez Nietzsche et il semble même par moment qu'il y ait presque identité entre les deux notions. Ainsi, nous pouvons lire dans un fragment posthume que « la volonté de puissance *interprète* »⁹⁷, mettant l'accent sur l'activité d'interprétation à l'œuvre dans la volonté de puissance, et nous pouvons encore lire un peu plus loin dans le même fragment : « En vérité, *l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose* »⁹⁸, mettant alors l'accent sur le fait que

⁹⁵ WOTLING, Patrick et Dorian Astor. *Volonté de puissance*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.939.

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale, troisième traité §18*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, p.153.

⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XII, 2 [148]*, trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1978, p.141.

⁹⁸ *Idem*.

l'interprétation actualise en quelque sorte la volonté de puissance, voire qu'elle est elle-même volonté de puissance. Il est possible de surenchérir sur la force de cette relation, comme Wotling le fait⁹⁹, en citant ce passage de *La Généalogie de la morale* : « tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination*, et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement [...] »¹⁰⁰. Par conséquent, en faisant le calcul, on parvient à une certaine identité, la volonté de puissance, autrement appelée « domination » ou encore « se-rendre-maître », est interprétation et l'interprétation est une manière de se rendre maître, de dominer.

Dans le contexte de l'*amor fati*, c'est-à-dire en ayant pour objectif d'affirmer, de dire oui, d'acquiescer au tout de la vie, la volonté de puissance dit que c'est le fait de travailler à trouver les interprétations ou les perspectives sur le monde qui permettra à quelqu'un d'affirmer la vie. Autrement dit, la volonté de puissance justifie l'entreprise d'embellissement présente dans l'*amor fati*, que ce soit en affirmant l'adversité ou en sélectionnant par la distance et le regarder ailleurs, le point est que c'est à l'individu d'embellir les choses. C'est donc un double rôle que joue la volonté de puissance dans le cadre de l'*amor fati*, d'une part elle rend légitime les interprétations embellissantes en disant que c'est de cette manière que fonctionne la réalité pour les êtres organiques et, d'autre part, elle offre elle-même un moyen d'embellissement dans l'affirmation de l'adversité.

⁹⁹ WOTLING, Patrick et Dorian Astor. *Volonté de puissance*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.939.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale, deuxième traité §12*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, p.88.

Cependant, un nouveau problème fait surface et qui a été relevé par plusieurs commentateurs. L'art et l'embellissement sont certes des moyens de parvenir à affirmer une multitude de choses de diverses natures, mais a-t-on vraiment le droit dans l'*amor fati* de procéder à tant de réinterprétations et de réarrangements? Ne s'agit-il pas finalement d'une falsification consciente du monde? Et quelqu'un peut-il concrètement adhérer à une telle falsification? Ne serait-ce pas là être en train de rêver en couleur? Il y a tout un débat dans ces questions et nous tenterons d'en faire ressortir les grandes lignes dans la section suivante.

2.4 Falsification

La difficulté à laquelle nous nous confrontons ici est plus colossale qu'elle n'en a l'air. Jusqu'à maintenant, nous n'avons pas douté de la pertinence de l'embellissement pour l'*amor fati*, nous avons pris pour acquis qu'il était justifié d'en parler étant donnée sa présence au 276 du *Gai savoir* et nous avons même vu que la volonté de puissance était en mesure de défendre les interprétations embellissantes. Pourtant, il se trouve dans l'art une part indéniable de mensonge et de falsification susceptibles de mettre en échec tout ce que nous avons construit dans ce chapitre. Si l'art est falsification, alors en en faisant usage, on falsifie la vie, on n'y fait pas face telle qu'elle est et nous savons bien à quel point il est important pour l'*amor fati* de considérer les choses en elles-mêmes, telles qu'elles sont¹⁰¹. En outre, comme Came le propose, il serait peut-être possible d'affirmer la vie sans avoir recours à l'embellissement ou à l'art, sans avoir à considérer une chose comme bonne

¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV, 16 [32]*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1977, p.244.

ou belle¹⁰², il est donc important si nous voulons sauver l'embellissement pour l'*amor fati* de le défendre contre la critique de la falsification.

Cette critique a beaucoup de poids, d'autant plus en fait que Nietzsche lui-même relève cette part de falsification dans l'art et semble s'y opposer à certains endroits. Nietzsche considère en effet que l'art est un mensonge¹⁰³ et nous aurions de bonnes raisons de croire que celui qui se servirait du mensonge pour rendre sa vie supportable ou pour être heureux ferait preuve de faiblesse à ses yeux. C'est du moins ce que peut laisser entendre ce passage de *Par-delà bien et mal* :

Nul ne tiendra aisément une doctrine pour vraie du simple fait qu'elle rend heureux ou vertueux [...]. Bonheur et vertu ne sont pas des arguments. [...] il se pourrait même que l'existence ait cette propriété fondamentale de faire périr quiconque la connaîtrait complètement, – de sorte que la force d'un esprit se mesurerait à la quantité précise de « vérité » qu'il parviendrait à supporter, plus clairement au degré auquel il *aurait besoin* de la diluer, de la voiler, de l'adoucir, de l'émousser, de la falsifier.¹⁰⁴

Nous comprenons bien à la lecture de ces lignes que la force d'un individu, ou plutôt sa faiblesse, se mesure en fonction de la falsification qu'il appose sur le monde. Et qu'est-ce que l'embellissement par la distance ou le regarder ailleurs sinon des manières de « voiler » les choses, qu'est-ce que l'art sinon une « dilution » comme le médecin dilue l'amer¹⁰⁵. L'art permet de rendre les choses belles¹⁰⁶, mais cela n'est point un argument en faveur de l'embellissement si nous nous fions à cet extrait. Alors comment gérer cette difficulté?

¹⁰² CAME, Daniel, Ken GEMES et John RICHARDSON. *The Birth of Tragedy and Beyond*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.211.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale, troisième traité §25*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, p.172.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal §39*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, p.89.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §299*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.244.

¹⁰⁶ *Idem*.

On pourrait décider de ne plus embellir les choses du tout, ce serait une solution logique et rationnelle, la seule peut-être, car, pour reprendre les mots de Bernd Magnus, comment arriverait-on à prendre pour vrai quelque chose qu'on sait être faux, ce serait là demander à quelqu'un de se défaire de sa rationalité¹⁰⁷. Est-on vraiment capable de trouver beau un objet qu'on sait être laid? Cela semble illusoire et naïf.

Cela dit, si Nietzsche a raison de dire qu'un individu qui connaîtrait complètement la vie périrait¹⁰⁸, alors on n'a pas vraiment le choix de falsifier un peu. On pourrait dans ce cas nous en remettre à la solution de Ridley, à savoir qu'on devrait chercher à falsifier la vie le moins possible, seulement dans les cas nécessaires¹⁰⁹, après quoi on tâchera d'affirmer la vie en dehors de l'embellissement, selon la suggestion de Came. Ce faisant, on serait le plus près possible de la vérité et d'un idéal de force nietzschéen.

Ou alors, et c'est ce que nous tenterons de faire nous-mêmes dans ce chapitre, nous pourrions trouver une façon de justifier la falsification par l'art au-delà des obstacles que nous avons soulevés jusqu'ici. Pour ce faire, nous nous aiderons de l'article de Christopher Janaway dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Janaway rappelle dans cet article la force que l'art possède dans *Le Gai savoir* où, par au moins trois fois, Nietzsche souligne que l'artiste est celui qui ment avec *bonne*

¹⁰⁷ MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, p.142.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal §39*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, p.89.

¹⁰⁹ RIDLEY, Aaron. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, Éditions Routledge, Londres, 2007, p.83.

*conscience*¹¹⁰. C'est aux aphorismes 107, 222 et 361 qu'apparaît la bonne conscience dans l'art, mais c'est dans le 107, un incontournable, que l'art est affirmé de manière la plus éloquente :

Notre ultime reconnaissance envers l'art. – Si nous n'avions pas donné notre approbation aux arts et inventé cette espèce de culte du non-vrai : la compréhension de l'universalité du non-vrai et du mensonge que nous offrent à présent les sciences – la compréhension de l'illusion et de l'erreur comme condition de l'existence connaissante et percevante –, nous seraient totalement insupportables. La *probité* entraînerait le dégoût et le suicide. Mais aujourd'hui notre probité possède une contre-puissance qui nous aide à éluder de telles conséquences : l'art, entendu comme la *bonne* disposition envers l'apparence. Nous n'interdisons pas toujours à notre œil d'arrondir, de parachever par l'imagination [...]. Comme phénomène esthétique, l'existence demeure toujours *supportable*, et l'art nous offre l'œil, la main et surtout la bonne conscience qui nous donnent le *pouvoir* de faire de nous-mêmes un tel phénomène. [...] Et tant que d'une manière ou d'une autre vous aurez encore *honte* de vous-mêmes, vous ne serez pas des nôtres!¹¹¹

C'est un autre idéal, contre celui de la force, que nous trouvons ici, celui de ne pas avoir honte de soi et de parvenir à la bonne conscience, à la falsification avec bonne conscience. L'art devient ainsi un moyen d'endosser l'illusion en tant qu'illusion, de pouvoir accepter qu'une chose soit fausse et ce avec la conscience de cette fausseté, par-delà la rationalité. L'illusion n'est donc pas un mal et quand Nietzsche dit que l'art est un mensonge, c'est pour spécifier que c'est le seul mensonge justifié¹¹². Janaway n'est pas le seul à opter pour cette solution ou simplement admettre qu'elle existe comme possibilité, Came et Mathieu Kessler soulignent également tous les deux la fécondité

¹¹⁰ JANAWAY, Christopher, Ken GEMES et John RICHARDSON. *The Gay Science*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.266.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §107*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.158.

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale, troisième traité §25*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, p.172.

de cette lecture^{113 114}, elle semble donc faire autorité chez les commentateurs, ce qui peut nous rassurer un instant.

Cela dit, il nous est permis d'aller plus loin concernant la place de la falsification dans l'art. Il est vrai que le bonheur ne serait pas un argument pour défendre l'embellissement, toutefois la fausseté n'est pas pour autant un contre-argument, c'est ce qu'un fragment posthume explique :

« Pour moi la fausseté d'un concept n'est pas une *objection* contre lui. [...] nier cette fiction, [...] équivaudrait à nier la vie elle-même »¹¹⁵. Le fait qu'il y ait falsification avec bonne conscience change tout, l'art entretient alors un lien spécial avec la fausseté et il ne faut pas sous-estimer les conséquences qui en découlent. En participant à une falsification consciente et assumée, l'art semble en effet dépasser une simple fausseté insipide. Nous nous inspirons ici de la proposition audacieuse de Deleuze qui voit dans l'art et sa falsification l'ingrédient essentiel d'une nouvelle vérité : « Inversement, nos plus hautes pensées font la part du faux ; bien plus, elles ne renoncent jamais à faire du faux une haute puissance, une puissance affirmative et artiste, qui trouve dans l'œuvre d'art son effectuation, sa vérification, son devenir-vrai »¹¹⁶.

L'art, dit Deleuze, transforme le faux en vrai, mais seul un artiste peut adhérer à ce genre de vérité ajoute-t-il un peu plus loin¹¹⁷. La dynamique à l'œuvre dans cette transformation est certes mystérieuse et c'est une énigme que nous tenterons de résoudre au prochain chapitre. Mentionnons

¹¹³ CAME, Daniel, Ken GEMES et John RICHARDSON. *The Birth of Tragedy and Beyond*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.222.

¹¹⁴ KESSLER, Mathieu. *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Thémis philosophie, Paris, 1999, p.172.

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XI, 35 [37]*, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Gallimard, nrf, 1982, p.256.

¹¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.162.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.163.

seulement pour l'instant un fragment posthume où Nietzsche écrit : « la valeur de l'art vient de ce que nous y permettons exceptionnellement au *monde renversé* d'être droit, au faux d'être vrai »¹¹⁸. Ainsi, nous pouvons dire que si Deleuze a raison, alors la critique de la falsification dans l'art perd de sa force, car l'art possède sa propre vérité et non des moindres. Les vérités de l'art seraient des plus affirmatrices, l'art élève le faux à la plus haute puissance d'affirmation¹¹⁹, on doit donc y penser à deux fois avant de s'en priver sous prétexte de falsification.

Ce n'est pas non plus comme si l'art tentait de cacher la falsification qu'elle produit, au contraire, elle endosse cette falsification et il ne faut pas y voir un argument contre elle, c'est tout à son avantage. Il est une chose que nous devons comprendre, selon Tom Bailey, c'est que la fausseté apparaît comme une part essentielle de l'art sans laquelle il ne pourrait y avoir de création ni d'appréciation esthétique¹²⁰. La création artistique est fautive par nature, mais cela n'empêche pas d'en retirer une certaine vérité, d'un autre ordre. Il semble en fait que l'art se situe au-delà du débat sur le vrai et le faux, dire que l'embellissement est une falsification n'est donc pas vraiment une critique contre lui, même pour celui qui recherche rigoureusement la vérité et l'objectivité, car, comme nous le verrons sous peu, il est probable qu'il y ait plus de probité dans le fait de se tourner vers la vérité de l'art que vers celle de la science.

Mais avant d'aller à la rencontre de cette forme de vérité artistique, l'heure est venue pour nous de conclure ce chapitre et de récapituler ce que nous avons pu y apprendre concernant l'embellissement dans l'*amor fati*. Nous avons exploré trois formes possibles d'embellissement,

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes IV, 5 [22]*, trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1980, p.451.

¹¹⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p160.

¹²⁰ BAILEY, Tom et Dorian Astor. *Objectivité dans Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.658.

soit la distance, le regarder ailleurs (*wegsehen*) et la volonté de puissance. Pour la première de ces formes, nous savons maintenant qu'il s'agit de trouver le bon point de vue sur un objet, le point de vue permettant le mieux de l'affirmer, en faisant abstraction de ceux qui sont les moins affirmateurs. Il ne s'agit pas d'une fuite, mais bien d'une recherche du beau qui résulte en une négation de négation, chose cruciale à une affirmation pure, comme nous l'avons montré au premier chapitre.

En ce qui concerne la deuxième forme d'embellissement, le regarder ailleurs, c'est sensiblement la même logique que pour la distance, hormis que cette fois ce n'est pas un point de vue sur un objet qui est recherché, mais l'objet lui-même, la tâche consiste alors à trouver les objets les plus dignes d'affirmation au détriment des autres. Ici non plus il ne s'agit pas d'une fuite, mais plutôt encore une fois d'une négation de négation. Regarder ailleurs doit ainsi être compris comme le complément de la distance dans la quête pour le beau et l'affirmation. Ensemble, ils parviennent aux objets les plus beaux et affirmateurs selon les points de vue les plus beaux et affirmateurs, ils produisent de la sorte un embellissement de l'existence.

Quant à la troisième forme d'embellissement, la volonté de puissance, il semble qu'elle vienne parachever les deux précédentes lorsqu'un changement de perspective n'est pas possible. Elle permet en effet d'affirmer les objets les plus incommodes là où la distance et le regarder ailleurs seraient tentés d'aller voir autre chose, mais ne le peuvent pas. La volonté de puissance donne de la valeur à l'adversité, les autres donnent de la valeur à la beauté en général (laquelle peut parfois offrir une certaine adversité quand même!). De plus, la volonté de puissance justifie l'entreprise d'embellissement en justifiant les interprétations susceptibles d'accroître la puissance. C'est donc

de plusieurs manières que ces modes d'embellissement se complètent mutuellement et si nous devons choisir un extrait de l'œuvre de Nietzsche pour illustrer tout ce processus, ce serait l'aphorisme 290 du *Gai savoir*, un autre arrêt essentiel sur le chemin qui mène à l'esthétique nietzschéenne :

Une chose est nécessaire. – « Donner du style » à son caractère - un art grand et rare! L'exerce celui qui embrasse du regard tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses, et intègre ensuite tout ceci à un plan artistique jusqu'à ce que chaque élément apparaisse comme art et comme raison, et que même la faiblesse enchante l'œil. On a ajouté ici une grande quantité de seconde nature, retranché là un pan de nature originelle : – dans les deux cas au moyen d'un long entraînement et d'un travail quotidien. Ici, le laid que l'on ne peut retrancher est caché, là il est réinterprété sous la forme du sublime. Une grande part d'indéterminé rétif à la mise en forme a été réservée et utilisée pour les perspectives distantes : – elle doit suggérer le lointain et l'incommensurable. Lorsque enfin l'œuvre est achevée, il devient manifeste que c'était la contrainte imposée par un goût identique qui commandait et donnait forme dans l'ensemble comme dans le détail : que ce goût soit bon ou mauvais a moins d'importance qu'on ne le pense, – c'est bien assez qu'il s'agisse d'un seul et même goût! [...] Car une chose est nécessaire : que l'homme *parvienne* à être content de lui-même – fût-ce au moyen de telle ou telle poétisation et de tel ou tel art : c'est alors seulement que l'homme s'avère tolérable!¹²¹

Il faut faire de sa vie une œuvre d'art, c'est la conclusion à laquelle nous en étions venus au premier chapitre, nous y revenons à nouveau dans celui-ci. Nous avons dû pour cela nous confronter à la critique de la falsification et répondre à la question de savoir s'il est légitime de fausser notre existence, de mentir par l'art pour arriver à donner du style à notre vie. D'une part, Nietzsche semble se positionner contre le mensonge, toutefois, d'autre part, il semble affirmer que l'art, lequel assume sa dimension falsificatrice, est nécessaire à la vie. Nous avons vu avec Deleuze que l'art pourrait posséder son propre type de vérité, dépassant par le fait même la critique de la falsification.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §290*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.235.

Notre plan pour le prochain chapitre consistera à approfondir notre compréhension de cette vérité artistique et à en tirer les conséquences.

CHAPITRE 3

LE RÔLE DE L'ART DANS L'INTERPRÉTATION

Le chapitre que nous entamons à présent est sans conteste le plus ambitieux de ce mémoire, il portera sur certains des concepts nietzschéens les plus difficiles à comprendre et à discuter. La littérature secondaire sur ces concepts est souvent nébuleuse et ne fait pas toujours consensus. Malgré tout, nous tenterons d'y faire notre chemin dans le but, encore et toujours, d'approfondir notre compréhension de l'*amor fati*.

Nous consacrerons ce chapitre à la riche notion d'interprétation. Dans un premier temps, nous verrons pourquoi l'interprétation joue un rôle central pour Nietzsche étant donnée l'idée selon laquelle la réalité serait en fait le concours d'apparences, en opposition à des faits objectifs, qui feraient l'objet de diverses interprétations structurant à leur tour la réalité. Dans un deuxième temps, il sera question d'une nouvelle forme de *fatum* encore inexplorée, se situant en amont de la nécessité telle que nous l'avons vue au premier chapitre, c'est-à-dire le hasard, pensé en accord avec la réalité que nous viendrons de décrire. Dans un troisième temps enfin, nous nous tournerons vers la notion de génie en tant qu'idéal pour appréhender le hasard et l'interpréter. Nous espérons alors trouver dans ce génie la clé permettant une compréhension achevée de l'*amor fati*, ce qui constituerait certainement le couronnement de notre travail.

3.1 Réalité comme apparence

Nous nous sommes engagés un peu plus tôt à revenir sur la question de la vérité artistique et à montrer en quoi elle dépassait ce que l'on entend généralement lorsqu'on parle de vérité. Avant cela toutefois, il nous faut nous défaire de nos préjugés concernant la vérité en général. Pour Nietzsche, il n'existe pas quelque chose comme la Vérité, une vérité permanente et universelle que nous pourrions découvrir par des méthodes objectives, cela est une chimère¹²². Cette vérité, ou plutôt « vérité » entre guillemets, pour parler dans les termes de Nietzsche, repose sur la croyance à un arrière-monde, à un au-delà. Or, cet au-delà est lui-même une falsification, une invention humaine, comme nous pouvons le comprendre à la lecture de ce passage de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* :

Qu'est-ce donc que la vérité? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont [...].¹²³

La « vérité » est donc beaucoup plus redevable à l'art qu'il n'y paraît, mais nous avons « oublié » cette part de création artistique qui se trouve en elle, pire même, nous la nions, c'est là que se situe le problème. Les vérités, poursuit Nietzsche, sont « des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais

¹²² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.160.

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Gallimard, folio plus philosophie, Paris, 2009, p.14.

comme telles mais seulement comme du métal »¹²⁴. Cette dépréciation est la conséquence de la négation de la part falsificatrice nécessairement présente dans tout jugement. C'est la raison pour laquelle nous pensons que la critique contre l'embellissement fondée sur la falsification sonnerait mal aux oreilles de Nietzsche, même la vérité est une falsification et, lorsqu'il s'oppose au mensonge et à la fausseté, c'est la soi-disant « vérité » que Nietzsche vise.

Pour Nietzsche, la réalité doit être considérée comme un monde d'apparence. Cela s'explique notamment par le fait que le rapport de l'homme au monde est un rapport de perception¹²⁵, il y a un perspectivisme inéluctable qui s'oppose à la vérité et à l'objectivité. On est en quelque sorte prisonnier de la perspective, car « si l'on voulait sortir du monde de la perspective, on périrait. [...] Il faut approuver et accepter beaucoup de faux »¹²⁶. Cependant, il ne faut pas voir le perspectivisme comme une malédiction humaine, comme si l'accès à la vérité ou au réel était interdit. Il n'y a tout simplement pas de « monde réel ». Qu'y a-t-il alors? Il y a le monde de l'apparence¹²⁷ et aucune connaissance, dit Nietzsche, ne peut dépasser cette apparence¹²⁸ comme l'indique le paragraphe 54 du *Gai savoir* :

La conscience de l'apparence. – [...] Qu'est-ce pour moi à présent que l'« apparence »! Certainement pas le contraire d'une quelconque essence, – que puis-je énoncer d'une quelconque essence sinon les seuls prédicats de son apparence! Certainement pas un masque mort que l'on pourrait plaquer sur un X inconnu, et tout aussi bien lui ôter! L'apparence, c'est pour moi cela même qui agit et qui vit, qui pousse la dérision de soi-

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ ASTOR, Dorian. *Vérité et mensonge au sens extra-moral, Dossier*, Gallimard, folio plus philosophie, Paris, 2009, p.99.

¹²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes X, 27 [41]*, trad. J. Launay, Gallimard, nrf, 1982, p.318.

¹²⁷ RIDLEY, Aaron. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, Éditions Routledge, Londres, 2007, p.68.

¹²⁸ DELLINGER, Jakob et Dorian Astor. *Perspective, Perspectivisme*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.677.

même jusqu'à me faire sentir que tout est ici apparence, feu follet, danse des esprits et rien de plus [...].¹²⁹

Il ne s'agit pas ici de dire prudemment qu'il ne faut pas croire aux idées de l'arrière-monde (vérité, Dieu, morale, être) sous prétexte qu'on ne peut pas les connaître, qu'on n'y a pas accès, Nietzsche n'est pas agnostique. Il s'agit plus crûment de dire qu'il n'existe pas un tel monde, il n'y a « rien de plus » que le monde de l'apparence. Cela est important à spécifier, car il en découle des conséquences pratiques. On ne sera plus autorisé, par exemple, à fuir dans un au-delà potentiel, il faudra vivre avec le monde tel qu'il est, un monde d'apparence, c'est aussi ce que requiert l'*amor fati*. Nietzsche quittera donc le domaine aride de l'épistémologie pour se tourner vers l'axiologie, la question ne sera plus de connaître ce qui est vrai, mais bien de connaître la valeur des jugements, y compris les jugements aux prétentions de vérité. Sur ce point, il nous faut lire ce que Nietzsche avance au tout premier paragraphe de *Par-delà bien et mal* qui porte sur les préjugés des philosophes :

La volonté de vérité, qui nous incitera encore par séduction à nous lancer dans bien des entreprises risquées, cette fameuse véracité dont tous les philosophes jusqu'à présent ont parlé avec respect : que de questions cette volonté de vérité nous a déjà opposées! [...] *Qui* est-ce au juste, qui nous pose ici des questions? *Qu'*est-ce qui en nous, au juste, veut « la vérité »? [...] Nous interrogeâmes la *valeur* de cette volonté. À supposer que nous voulions la vérité : *pourquoi pas plutôt* la non-vérité? Et l'incertitude? Même l'ignorance? - Le problème de la valeur de la vérité est venu à notre rencontre [...].¹³⁰

Il y a alors un déplacement, la vérité perd son statut d'absolu, elle devient une interprétation, c'est le résultat nécessaire d'une réalité limitée à l'apparence et à la perspective, « il n'y a pas de faits,

¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir* §54, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.107. cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles, La « raison » en philosophie*, §2, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005, p.138.

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal* §1, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, p.47.

seulement des interprétations »¹³¹ affirme Nietzsche dans ce fragment des plus connus. C'est la valeur de la vérité qui compte maintenant et non plus son adéquation à « une quelconque essence »¹³², et en fait, ce sera dorénavant la valeur de toute interprétation que l'on questionnera, la tâche du philosophe consistera à trouver les interprétations les plus favorables pour la vie plutôt que la connaissance, d'où la pertinence des divers moyens d'embellissement. En effet, l'art joue dans l'interprétation un rôle de premier plan, nous le sentions déjà dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, lorsque Nietzsche disait de la vérité qu'elle est « métaphore », « métonymie », « poésie » et « rhétorique »¹³³, mais cela ne vaut pas uniquement pour la vérité dans un monde de l'apparence, cela vaut pour tout, comme il est possible de le lire dans ce fragment posthume :

Le monde qui *nous concerne* est faux, c'est-à-dire qu'il n'est pas état de fait mais invention poétique, total arrondi d'une maigre somme d'observations : il est « fluctuant », comme quelque chose en devenir, comme une erreur qui se décale constamment, qui ne s'approche jamais de la vérité : car - il n'y a pas de « vérité ». ¹³⁴

Le monde est « invention poétique », dit ici Nietzsche, d'ailleurs, dans *La Naissance de la tragédie*, son premier ouvrage, il n'est pas question d'un monde de l'être, mais bien d'un monde de l'art¹³⁵, c'est donc dire que la seule relation que l'on puisse avoir par rapport au monde en est une d'interprétation, de la même manière qu'un spectateur interprète une œuvre d'art. La dynamique entre l'interprétation et un monde de l'apparence – ou un monde en tant qu'art (il semble en fait que le monde de l'apparence et le monde de l'art agissent presque comme des synonymes) – n'est pas si simple. D'une part, une personne n'a que les apparences pour nourrir ses interprétations, ce

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XII*, 7 [60], trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1978, p.305.

¹³² NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §54*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.107.

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Gallimard, folio plus philosophie, Paris, 2009, p.14.

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XII*, 2 [108], trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1978, p.120.

¹³⁵ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.102.

en quoi elle se fait spectatrice. D'autre part toutefois, ce sont ses interprétations qui déterminent les apparences, ce en quoi elle se fait plutôt créatrice, interpréter produit alors du sens plutôt que de le dégager¹³⁶. La réalité et les interprétations sont alors inséparables, comme l'expliquent Denat et Wotling :

Détachée de tout « en soi », la « réalité » n'est rien de plus en d'autres termes que la totalité (ouverte et infinie) des apparences qui résultent de la multiplicité des processus interprétatifs, passés ou à venir. [...] la réalité n'est plus l'autre de la pensée, mais ce qui se constitue et se recrée sans cesse du fait des processus de pensée – d'interprétation – eux-mêmes [...].¹³⁷

Pour nous exprimer en termes simples, et aussi parce que nous ne sommes pas nécessairement herméneutes, nous dirons que la réalité nietzschéenne est le résultat de la somme de des interprétations, donc également le résultat d'un processus artistique. L'art devient ainsi omniprésent et empiète jusque sur le terrain ou le « domaine de la vérité », pour reprendre les mots de Mathieu Kessler¹³⁸. En déplaçant son attention de l'épistémologie et en la tournant vers l'axiologie, toute chose devient l'objet d'une évaluation, évaluation toujours déjà esthétique¹³⁹. Il faut alors être prudent et éviter de croire que le statut interprétatif du monde implique que toutes les choses se valent, ce serait sombrer dans le relativisme, une forme de nihilisme¹⁴⁰, et aller contre l'*amor fati*. Toutes les interprétations ne se valent pas, elles n'ont pas toutes la même valeur¹⁴¹. C'est ici que l'impératif de l'*amor fati* se révèle des plus importants, il faut rechercher les interprétations les plus affirmatrices et rejeter les négatrices, c'est cela qui constitue la valeur d'une interprétation. En

¹³⁶ BENNE, Christian et Dorian Astor. *Interprétation* dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.500.

¹³⁷ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.180.

¹³⁸ KESSLER, Mathieu. *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Thémis philosophie, Paris, 1999, p.266.

¹³⁹ *Ibidem*, p.267.

¹⁴⁰ WOTLING, Patrick et Dorian Astor. *Nihilisme*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.651.

¹⁴¹ DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.180.

termes de distance et de *wegsehen*, ce seront les interprétations les plus belles qui seront aussi les plus affirmatrices, tandis qu'en termes de volonté de puissance, ce seront alors les interprétations qui intensifient le plus la puissance.

Il faut également éviter de croire qu'avec la disparition d'une vérité absolue il n'y ait plus rien à chercher ni à trouver, car ce serait encore se perdre dans une autre forme de nihilisme où tout ne serait que néant et où tout paraîtrait vain. Au contraire, la découverte du statut interprétatif de la réalité doit être approchée avec enthousiasme, car ce sont alors de nouvelles possibilités d'interprétation et de création qui se présentent, comme cet aphorisme du *Gai savoir* permet de le comprendre :

[...] ces conséquences pour *nous*, ne sont absolument pas, à l'inverse de ce que l'on pourrait peut-être attendre, tristes et assombrissantes, mais bien plutôt pareilles à une nouvelle espèce, difficile à décrire, de lumière, de bonheur, d'allègement, de réjouissance, d'encouragement, d'aurore... en effet, nous, philosophes et « esprits libres », nous sentons, à la nouvelle que le « vieux dieu » est « mort », comme baignés par les rayons d'une nouvelle aurore ; notre cœur en déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente, – l'horizon nous semble enfin redevenu libre, même s'il n'est pas limpide, nos navires peuvent de nouveau courir les mers, courir à la rencontre de tous les dangers, toutes les entreprises risquées de l'homme de connaissance sont de nouveau permises, la mer, *notre* mer, nous offre de nouveau son grand large, peut-être n'y eut-il jamais encore pareil « grand large ». ¹⁴²

La « mort » du « vieux dieu » correspond en fait à la destitution des valeurs absolues, au nombre desquelles se trouve la « vérité », et qui ont déterminé la manière de penser en philosophie depuis Socrate ¹⁴³. Or, cette destitution doit être comprise comme une libération, l'occasion se montre enfin

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §343*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.284.

¹⁴³ WOTLING, Patrick et Dorian Astor. *Nihilisme*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.651.

où il sera possible de voir de nouvelles valeurs diriger l'existence, c'est cela la transvaluation qui se produit dans l'*amor fati*. On cherchera alors des valeurs susceptibles d'intensifier la vie, de la faire croître, plutôt que de se contenter de celles qui cherchaient simplement à la conserver, comme c'est le cas pour la « vérité », notamment :

La fausseté d'un jugement ne suffit pas à constituer à nos yeux une objection contre un jugement ; c'est en cela peut-être que notre nouveau langage rend le son le plus étrange. La question est de savoir jusqu'à quel point il favorise la vie, conserve la vie, conserve l'espèce, et peut-être permet l'élevage de l'espèce ; et nous sommes fondamentalement portés à affirmer que les jugements les plus faux (dont font partie les jugements synthétiques *a priori*) sont pour nous les plus indispensables, que sans tenir pour valides les fictions logiques, sans un étalon de mesure de la réalité référé au monde purement inventé de l'inconditionné, de l'identique à soi, sans une falsification constante du monde par le biais du nombre, l'homme ne pourrait vivre, – que renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie, nier la vie : c'est là à coup sûr une manière dangereuse de résister aux sentiments de valeur habituels [...].¹⁴⁴

Il est certes difficile de dire qu'il n'y a pas d'absolus, que la vérité est une illusion et que même les sciences les plus rigoureuses reposent toujours sur des présupposés illusoires, ces jugements faux « sont pour nous les plus indispensables ». Sans eux, il est probable en effet que l'homme périrait¹⁴⁵. Ces jugements conservent l'espèce, mais ne conservent pas la vie, ne la favorisent pas et ne permettent pas son intensification, car ces jugements sont des fuites dans l'au-delà et des négations, comme nous l'avons déjà dit, et il faut bien confronter la vie elle-même, en tant que telle, pour la favoriser. Nous pensons même que si Nietzsche s'oppose effectivement à l'embellissement (nous en avons parlé au chapitre précédent dans la section sur la falsification), c'est à ce genre d'embellissement limitant, fuyant, facilitant qu'il s'oppose et non à l'embellissement

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal §4*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, p.50.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes X, 27 [41]*, trad. J. Launay, Gallimard, nrf, 1982, p.318.

en général, car il ne serait pas possible d'y échapper de toute façon. Il faudra créer des valeurs qui les dépasseront et qui seront en accord avec la vie, pour cela il faut se faire créateur. C'est pourquoi l'artiste est pour Nietzsche un idéal de création¹⁴⁶ et que l'art est présent dans toute sa pensée. « Il est du ressort de chacun, affirme Kessler, d'œuvrer au sens de sa vie »¹⁴⁷, il faut faire de sa vie une œuvre d'art, c'est de cette manière que l'*amor fati* se manifeste.

3.2 Hasard

Comme nous l'avons mentionné un peu plus tôt dans la section précédente, la dynamique entre l'interprétation et la réalité en tant qu'apparence est complexe. En tant que spectateur, on tâche de dégager le sens dans les apparences, ce sont alors les apparences qui déterminent les interprétations. Pourtant, en tant que créateurs, ce sont les interprétations qui déterminent les apparences. Il y a ainsi un cercle dans lequel on joue, semble-t-il, le double rôle de spectateurs et de créateurs. Cela peut paraître contradictoire, en effet, d'autant plus que Nietzsche développe une esthétique en opposition au spectateur, la création y occupe une place de loin plus importante. Il nous faut donc avant tout régler cette question.

Le spectateur que Nietzsche critique est celui qui se prétend désintéressé lorsqu'il contemple une œuvre d'art, ce faisant, il n'est pas artiste¹⁴⁸. L'artiste, ou le spectateur artiste si nous osons le dire, est bien au contraire intéressé par l'œuvre, c'est là un point que plusieurs commentateurs évoquent

¹⁴⁶ MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, p.153.

¹⁴⁷ KESSLER, Mathieu. *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Thémis philosophie, Paris, 1999, p.9.

¹⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.159.

concernant l'esthétique nietzschéenne. Presque chaque fois, ces commentateurs font appel à une phrase de Stendhal que Nietzsche a repris pour son compte, à savoir que « le beau est *une promesse de bonheur* »¹⁴⁹. Dans cette reprise, Nietzsche vise à montrer que l'art ne doit pas être perçu de manière désintéressée, contre Kant et Schopenhauer¹⁵⁰, et insiste sur le fait que le spectateur devrait y voir nécessairement son intérêt et y mettre du sien étant donné l'avantage de l'art, c'est-à-dire « une promesse de bonheur ». Nous pouvons également citer à l'appui le paragraphe 85 du *Gai savoir* :

Les artistes *glorifient* continuellement – ils ne font rien d'autre – : et notamment tous ces états et toutes ces choses qui ont la réputation de permettre à l'homme qui les connaît ou les possède de se sentir bon ou grand, ou ivre, ou joyeux, ou en bonne santé et sage. Ces choses et ces états d'*exception* dont la valeur pour le *bonheur* de l'homme est considérée comme certaine et parfaitement évaluée, sont les objets des artistes : ils sont toujours aux aguets dans l'espoir de découvrir des choses de ce genre et de les transporter dans le domaine de l'art.¹⁵¹

L'art pour Nietzsche n'est pas une affaire de spectateurs désintéressés, mais bien une affaire d'artistes, lesquels y voient toujours leur intérêt. Tout cela s'explique aussi plus généralement par la volonté de puissance et le plaisir qui découle de l'intensification suscitée par l'art. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de voir un individu comme étant à la fois spectateur et créateur, il ne s'agit pas d'un spectateur désintéressé, mais d'un spectateur artiste qui veut « découvrir ces choses » qui ont de « la valeur pour le bonheur ».

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale, troisième traité §6*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, p.119. cf. PIAZZESI, Chiara et Dorian Astor. *Art, Artiste*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.59. ; RIDLEY, Aaron. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, Éditions Routledge, Londres, 2007, p.120.

¹⁵⁰ PIAZZESI, Chiara et Dorian Astor. *Art, Artiste*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.59.

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §85*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.134.

Comprenons bien, le spectateur artiste cherche à agir là où le spectateur désintéressé n'agit justement pas, ce dernier prétend adopter une position extérieure à l'œuvre¹⁵², mais c'est une chose rendue impossible par le perspectivisme. En adoptant la position de tiers spectateur, on se permet trop aisément de juger et d'accuser la vie, tel est le reproche que Nietzsche fait au spectateur désintéressé, et cela ne va pas dans le sens de l'*amor fati* (qui réclame un retour au monde et refuse toute accusation)¹⁵³. À l'inverse, le spectateur artiste, en agissant, se fait toujours en même temps créateur, il s'implique dans l'œuvre. Spectateur et créateur sont une seule et même chose.

Cela dit, ce n'est pas pour autant que nous sommes prêts à assimiler aveuglément le rôle de spectateur à celui de créateur, ou vice-versa. Il ne s'agit pas simplement de dire que les interprétations créent la réalité et le monde de l'apparence, il faut aussi pouvoir rendre compte du cercle entre apparences et interprétations, d'où l'importance du spectateur. Et de fait, certains commentateurs parlent d'une heuristique, plus précisément d'une heuristique du hasard¹⁵⁴, où se mêlent découverte et invention, spectateur et créateur. C'est pourquoi nous devons désormais nous pencher sur la question du hasard si nous voulons en savoir plus sur le lien entre l'art et l'*amor fati*.

Le hasard aussi, de même que la nécessité étudiée au premier chapitre, est une forme de *fatum* chez Nietzsche, mais le hasard, pourrions-nous dire, se situe en amont de cette nécessité ou, du moins, permet de mieux la cerner. Encore que, effectivement, nous étions restés un peu sur notre faim quant à la compréhension de la nécessité nietzschéenne. La réalité, telle que nous l'avons

¹⁵² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.114.

¹⁵³ *Ibidem*, p.155.

¹⁵⁴ Cf. CHOLET, Philippe et Dorian Astor. *Hasard*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.419. ; MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, p.182.

décrite alors, démontre une certaine nécessité, mais non pas une nécessité de type déterministe ou téléologique. Rappelons-nous, il s'agit d'une nécessité supérieure, dont les conséquences pratiques sont certes considérables pour l'*amor fati*, mais dont les fondements sont complexes et brouillés, ce qui pourrait limiter une personne dans son adhésion à l'*amor fati*. Avec le hasard, nous tenterons de préciser un peu de quel genre de nécessité il est question. Cependant, nous pouvons dire au passage qu'avec le déplacement de la vérité à la valeur, il est plus facile d'adhérer à cette nécessité sur la base de ses conséquences pratiques, car sa valeur pour la vie est rehaussée.

La réalité pour Nietzsche doit être pensée comme un chaos nécessaire¹⁵⁵, mais sans fondement, c'est pourquoi la notion de hasard est susceptible de mieux exprimer « l'ordre » de la réalité que celle de nécessité, qui est immensément chargée philosophiquement¹⁵⁶. Néanmoins, ne nous laissons pas tromper non plus par le terme de « hasard » qui lui aussi possède son lot de préjugés. Souvent, d'ailleurs, on conçoit le hasard en opposition à la nécessité, on associe le hasard à la contingence. Or, affirme Choulet, « le divin hasard ne saurait se limiter à la simple contingence des choses »¹⁵⁷. On est encore trop influencé par la rigidité des définitions lorsque l'on oppose nécessité et hasard :

Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse. Si vous savez qu'il n'y a pas de buts, vous savez aussi qu'il n'y a pas de hasard : car c'est seulement aux côtés d'un monde de buts que le terme « hasard » a un sens.¹⁵⁸

¹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §109*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.162.

¹⁵⁶ CHOLET, Philippe et Dorian Astor. *Hasard*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.421.

¹⁵⁷ CHOLET, Philippe et Dorian Astor. *Nécessité*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.641.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §109*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.162.

En réfutant la nécessité comme on l'entend communément, on a aussi réfuté le « hasard » tel qu'il est, lui aussi, communément entendu. Le hasard nietzschéen renvoie plutôt au chaos nécessaire de la réalité, sans contingence, mais sans organisation non plus. En ce sens, le hasard nietzschéen et la nécessité nietzschéenne sont pratiquement la même chose, il en découle des conséquences similaires. Le hasard rend tout aussi innocent que la nécessité, et ce, en s'insinuant jusque dans la logique et la raison¹⁵⁹. Les deux sont des formes du destin¹⁶⁰ et donc essentiels pour notre compréhension de l'*amor fati*.

Nous avons évoqué plus haut, concernant la nécessité, les mots de Zarathoustra « tout est amoureux lié »¹⁶¹, eh bien cela vaut également pour le hasard. C'est effectivement ce que Deleuze veut dire lorsqu'il écrit que, « avec le hasard, nous affirmons le rapport de toutes les forces »¹⁶². Toutes les choses sont en relation, une relation nécessaire qui plus est, mais hasardeuse malgré tout. Il y a une forme d'imprévisibilité dans la nécessité qui est le propre du hasard. C'est que, comme la nécessité, le hasard se situe par-delà la raison, il est donc inconnu, il n'y a aucun moyen pour quiconque de prévoir les choses bien qu'elles soient nécessaires¹⁶³. C'est pourquoi Nietzsche se permet de dire « [qu'en] fait, de temps à autre, quelqu'un joue *avec* nous - le cher hasard »¹⁶⁴.

¹⁵⁹ CHOULET, Philippe et Dorian Astor. *Hasard*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.420.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.421.

¹⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra, La chanson ivre*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, p.382.

¹⁶² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.69.

¹⁶³ CHOULET, Philippe et Dorian Astor. *Hasard*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.418.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §277*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.227.

De là s'ensuit une heuristique du hasard, qui se traduit par une bonne disposition à son égard. Il faut être capable de s'adapter au « jeu » du hasard, c'est la condition unique sans laquelle on ne pourrait pas affirmer le monde, le hasard apparaît en quelque sorte comme le test ou l'épreuve de l'affirmation. Le hasard, dit Nietzsche, exige un assentiment absolu au monde¹⁶⁵. Or, pour cela, pour donner cet assentiment, il faut être artiste, car c'est en donnant forme au hasard, ou plus précisément, en donnant forme au chaos nécessaire de l'existence, que la réalité devient ce qu'elle est. C'est ce qu'explique Blaise Benoit : « [...] la réalité est le chaos qui se surmonte en s'informant, processus pensable sur le modèle paradoxal de l'œuvre d'art qui se produirait elle-même »¹⁶⁶. C'est également ce que Ridley met au clair dans son article pour *The Oxford Handbook of Nietzsche* :

In transmuting chaos into order, the artist creates living structures which, because they confer meaning upon their constituents, offer at least the prospect of redemption for a life and a world that threaten otherwise to be devoid of sense ; and “any meaning”, as Nietzsche puts it, “is better than none at all” (GM III, 28).¹⁶⁷

L'artiste est donc celui qui est bien disposé au hasard, car il a en main les outils requis pour effectuer la mise en forme du chaos imprévisible qu'est le hasard. Dans cette mise en forme se trouve la clé pour atteindre la rédemption, ou pour le dire autrement, l'affirmation, l'acquiescement et le dire oui, qui sont propres à l'*amor fati*. C'est bien là l'enseignement de Zarathoustra :

Et tout mon rêve et tout mon effort, c'est de réunir et d'assembler en un tout ce qui n'est que débris, énigmes et horribles hasards.

Et comment supporterais-je d'être homme, si l'homme n'était aussi poète et déchiffreur d'énigmes et rédempteur du hasard?

¹⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes IV, 6 [42]*, trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1980, p.470.

¹⁶⁶ BENOIT, Blaise et Dorian Astor. *Réalité*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.763.

¹⁶⁷ RIDLEY, Aaron, Ken GEMES et John RICHARDSON. *Nietzsche and the Arts of Life*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.420.

Délivrer les hommes passés, et qu'au lieu de dire : « Cela fut », on dise : « C'est ce que j'ai voulu », – voilà ce que j'appellerais la rédemption.
Le vouloir, tel est le nom du rédempteur, du messenger de joie [...].¹⁶⁸

Pour Zarathoustra, il est nécessaire d'être artiste, d'être « poète », car l'artiste seul est assez fort pour « réunir et rassembler en un tout » les « horribles hasards », il prend tous les aspects de l'existence, les plaisirs comme les douleurs, les grandes et les petites choses, toutes les choses qui semblent être décousues, indépendantes, voire en opposition, pour en faire un tout qui, à proprement parler, est aussi une œuvre d'art. C'est bel et bien dire, de même que le suggérait Deleuze, que le hasard permet d'affirmer le rapport de toutes les forces, pourvu que l'on agisse à son égard à la manière d'un artiste. Cela est d'autant plus évident que les formes d'embellissement que nous avons traitées au deuxième chapitre sont totalement compatibles avec une heuristique du hasard. En effet, qu'est-ce que la distance et le regarder ailleurs sinon les moyens par excellence pour découvrir et inventer de nouvelles valeurs et appréciations esthétiques au gré du hasard? Et qu'est-ce que la volonté de puissance sinon, comme nous l'avons déjà dit, le principe qui vient justifier la réinterprétation et la mise en forme d'un monde chaotique et hasardeux? C'est pour toutes ces raisons que l'art, pour Nietzsche, occupe peut-être la place la plus importante de toute sa philosophie.

Le hasard est ainsi une notion qui permet d'exprimer la nature de la réalité, c'est un chaos nécessaire qui requiert une mise en forme. De cela découle une heuristique selon laquelle l'artiste informe la réalité en conformité avec les hasards qui le touchent, en ce sens, l'artiste est à la fois spectateur et créateur, il découvre et reçoit les « débris » du hasard pour ensuite construire un tout artistique,

¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra, De la rédemption*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, p.186.

une œuvre d'art. En outre, le hasard permet de mieux comprendre la figure du génie chez Nietzsche, ce génie, que nous prendrons comme idéal dans l'*amor fati*, fera l'objet de notre prochaine et dernière section.

3.3 Génie

Nous en arrivons maintenant au point le plus décisif de ce mémoire. Nous nous posons ici la question de savoir *qui* est susceptible d'atteindre l'*amor fati* et, dans la suite de celle-ci, nous nous demandons quelles seraient les conditions de possibilité qui permettraient à quelqu'un de l'appréhender concrètement, si une telle chose se peut. C'est dans la figure du génie, pensons-nous, que se trouve la réponse à cette interrogation.

Nous avons jusqu'ici parcouru maintes notions reliées à l'*amor fati*, la majorité d'entre elles étaient, de près ou de loin, en lien avec l'art, et pour cause, Nietzsche ne cesse de dire beaucoup de bien des artistes. Néanmoins, le génie ne se limite paradoxalement pas à l'artiste, bien que ce dernier constitue un idéal créateur vers lequel le génie cherchera à tendre. La nuance entre génie et artiste ici est presque essentiellement terminologique. C'est que, pour Nietzsche, l'artiste, à proprement parler, se limite au domaine de l'art, de la production artistique :

De quels moyens disposons-nous pour nous rendre les choses belles, attirantes, désirables lorsqu'elles ne le sont pas? [...] c'est tout cela que nous devons apprendre des artistes, en étant pour le reste plus sages qu'eux. Car chez eux, cette force subtile qui leur est propre s'arrête d'ordinaire là où s'arrête l'art et où commence la vie ; mais *nous*, nous voulons être

les poètes de notre vie, et d'abord dans les choses les plus modestes et les plus quotidiennes.¹⁶⁹

Il faut être attentifs, l'art n'est pas inutile, il pourvoit au contraire l'apprentissage le plus crucial pour celui qui aspire à l'*amor fati*, pour celui qui veut être « le poète de sa vie », toutes les formes d'embellissement sont nécessaires pour cela. Au fond, ce que Nietzsche dit ici, c'est que l'art peut, et doit, dépasser l'art en tant que discipline. Que l'on arrête de limiter l'enseignement des arts au simple domaine de l'art, il faut l'étendre à la vie en entier, jusque dans « les choses les plus modestes et les plus quotidiennes ». Nous ne le dirons jamais assez, peu importe le nombre de commentateurs que nous pourrions citer à l'appui, pour Nietzsche, il faut que notre vie devienne une œuvre d'art. En ce sens, le génie est l'artiste de sa vie, celui qui fait sortir l'art de ses limites. En effet, si l'art ne pouvait s'appliquer à la vie, il semble que nous serions bien en peine, rappelons ce que nous avons déjà lu : « La *probité* entraînerait le dégoût et le suicide. Mais aujourd'hui notre probité possède une contre-puissance qui nous aide à éluder de telles conséquences : l'art, entendu comme la *bonne* disposition envers l'apparence »¹⁷⁰.

Le génie est celui qui est bien disposé à l'égard de l'apparence, apparence qui constitue la réalité toute entière, comme nous le savons. Par conséquent, pour aller dans le même sens que Ridley, nous dirons que celui qui est capable de dire oui, le génie, est celui qui a réussi quelque chose d'important, à savoir qu'il est bien disposé envers l'apparence, la vie et lui-même¹⁷¹, et nous voudrions ajouter, bien disposé envers le hasard. C'est à l'égard de toutes ces choses qu'il faut être bien disposé et, en fait, cela revient à être bien disposé envers tout dans l'existence. Cela peut

¹⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §299*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.244.

¹⁷⁰ *Ibidem*, §107, p.158.

¹⁷¹ RIDLEY, Aaron. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, Éditions Routledge, Londres, 2007, p.103.

sembler être une tâche des plus difficiles, voire une tâche impossible et le génie passe alors pour un idéal inatteignable et ingénu. Pourtant, Nietzsche est plus optimiste que cela et il nous en donne la raison :

Il faut des coups de chance et bien de l'incalculable pour qu'un homme supérieur en qui sommeille la solution d'un problème entre encore en action – « en éruption », pourrait-on dire – au moment propice. En moyenne, cela *ne* se produit *pas*, et dans tous les coins de la terre se tiennent des hommes qui attendent [...]. Le « Raphaël sans mains », le mot étant pris au sens le plus large, ne serait-il pas, au royaume du génie, non l'exception, mais bien la règle? – Peut-être n'est-ce pas le génie qui est si rare : mais bien les cinq cents *mains* dont il a besoin pour – tyranniser le *καίρος*, « le moment propice », pour empoigner le hasard aux cheveux!¹⁷²

Nietzsche suggère ici que le génie n'est pas aussi rare qu'on peut le penser, qu'il est au contraire présent un peu partout, « dans tous les coins de la terre », mais toujours seulement en puissance. Pour que le génie se réalise, pour qu'il devienne acte, il faut des hasards heureux, « des coups de chance et beaucoup d'incalculable ». Ou alors il lui faut avoir la force de saisir le « moment propice », et c'est pourquoi nous ajoutons que le génie doit aussi être bien disposé à l'égard du hasard. La vertu du génie, affirme Choulet, est de pouvoir accepter le hasard, le capter, l'accueillir¹⁷³. C'est là le sens du *kairos*, le génie doit être capable de saisir les opportunités qui s'offrent à lui, au gré du hasard, et qui le plus souvent lui demeurent invisibles, le génie est ainsi celui qui apprend à s'ouvrir les yeux, d'où l'importance, encore une fois, de l'ouverture à l'étrangeté évoqué précédemment. Ce faisant, il agit le plus possible en conformité avec le hasard.

¹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal* §274, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, p.268.

¹⁷³ CHOULET, Philippe et Dorian Astor. *Hasard*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.418.

Il faut donc être bien disposé au hasard, mais qu'est-ce que cela implique au juste? Que Nietzsche veut-il dire par « bien disposé »? La bonne disposition au hasard, pensons-nous sans grande surprise, réside dans « l'art de l'interprétation », laquelle présuppose toujours « la force de l'interprétation »¹⁷⁴. Il faut être assez fort pour interpréter les événements hasardeux et en faire un tout. Ultiment, c'est ainsi que le génie « empoigne le hasard aux cheveux », par la force dans l'interprétation et l'embellissement. Le génie est celui qui est assez fort pour embellir toutes choses, si fort en fait que lui seul est capable d'affirmer inconditionnellement les choses comme elles sont, l'adversité reste adversité, mais il l'apprécie comme telle¹⁷⁵. Il y a quelque chose dans cette force de l'ordre de la surabondance et de l'opulence qui recouvre le laid. C'est une force qui permet à celui qui la possède de dire « pourquoi pas également une défaite? »¹⁷⁶. Il n'y a alors plus rien à craindre de quoi que ce soit, tout semble aller pour le mieux, c'est l'idée d'une « providence personnelle », que Nietzsche développe immédiatement après avoir, pour la première fois, partagé la pensée de l'*amor fati* au paragraphe 276 du *Gai savoir*, c'est maintenant le 277 que nous lirons :

Providence personnelle. – Il existe un certain sommet de la vie [...]. C'est seulement maintenant, en effet, que la pensée d'une providence personnelle se poste devant nous avec la force la plus insistante et qu'elle a pour elle le meilleur porte-parole, l'apparence, maintenant que nous touchons du doigt le fait que toutes, toutes les choses qui nous concernent *tournent constamment à notre plus grand avantage*. La vie de chaque jour et chaque heure semble ne rien vouloir de plus que constamment prouver ce principe ; quoi qu'il se produise, le beau ou le mauvais temps, la perte d'un ami, une maladie, une calomnie, le retard d'une lettre, une entorse à la cheville, un coup d'œil jeté dans un magasin, un livre

¹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIII, 9 [60]*, trad. P. Klossowski et H. Baatsch, Gallimard, nrf, 1976, p.39.

¹⁷⁵ RIDLEY, Aaron, Ken GEMES et John RICHARDSON. *Nietzsche and the Arts of Life*, dans *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p.425.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §163*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.197. :

Après une grande victoire. – Ce qu'il y a de meilleur dans une grande victoire, c'est qu'elle ôte au vainqueur la peur d'une défaite. « Pourquoi ne pas perdre une fois également? – se dit-il : je suis désormais assez riche pour cela.

qu'on ouvre, un rêve, une tromperie : cela se révèle sur-le-champ, ou très peu de temps après, quelque chose qui « ne pouvait pas ne pas arriver », – cela est plein de sens profond et d'utilité *pour nous* précisément! [...] notre propre adresse pratique et théorique à interpréter et organiser les événements a désormais atteint son apogée.¹⁷⁷

Voilà ce qu'est l'*amor fati*, une certaine plénitude, soulignée ici par la poésie de Nietzsche, « toutes, toutes choses », répète-t-il, « chaque jour et chaque heure », « constamment », insiste-t-il, « tournent à notre plus grand avantage ». Ce n'est pas une coïncidence si cet aphorisme poursuit celui sur l'*amor fati*, il le décrit. Peut-être comprenons-nous mieux maintenant pourquoi Nietzsche était prêt à marcher dans les mâchoires d'un lion¹⁷⁸. Or, cet état d'abondance est celui du génie, dont « l'adresse à interpréter a atteint son apogée ». Ainsi, à la question de savoir qui est susceptible d'atteindre l'*amor fati*, la réponse est le génie, en tant que lui seul possède la force nécessaire pour interpréter la réalité, le monde de l'apparence et du hasard, à son profit.

« Force » est bien ici le mot juste, car il s'agit en effet de quelque chose comme un combat, « le hasard, soutient Choulet, représente une adversité dont nous avons besoin pour mesurer notre force »¹⁷⁹. C'est d'ailleurs une chose qui se comprend sans gêne à partir de la volonté de puissance, c'est-à-dire l'idée d'une lutte permanente. Mais la question de savoir si c'est contre le hasard ou avec le hasard que le génie lutte n'est pas aussi claire. Le hasard apparaît bien plutôt comme une condition de possibilité de la force et de l'avènement du génie, tel que Nietzsche semble le dire dans *Ecce homo* : « Je suis toujours à la hauteur du hasard ; il faut que je sois pris au dépourvu

¹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §277*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.226.

¹⁷⁸ THE NIETZSCHE CHANNEL. *Naumburg on the Saale, June 5, 1882 : Letter to Franz Overbeck*, URL : <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nlett-1882.htm>.

¹⁷⁹ CHOULET, Philippe et Dorian Astor. *Hasard*, dans *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, p.418.

pour être maître de moi »¹⁸⁰. Au fond, cela est tout à fait cohérent avec ce que nous avons pu retirer de notre analyse de l'adversité.

Atteindre l'*amor fati* n'est certes pas simple, mais ce n'est pas non plus impossible, plusieurs ont un génie qui sommeille en eux, il suffit de le réveiller. Pour cela, il faut transporter l'art en dehors de son domaine et l'étendre à sa vie et pour y parvenir, l'embellissement semble être le moyen à préconiser. Il n'est pas toujours aisé d'embellir les choses, mais parfois un heureux hasard aidera. Alors on découvrira que l'embellissement est possible et on apprendra à embellir davantage, à force d'effort et de bonne volonté. En développant l'habileté à embellir, les heureux hasards se multiplieront jusqu'à ce que la capacité à réinterpréter et à mettre en forme soit si riche que l'on ait toujours le hasard de son côté. Et rendu là, il ne faudra pourtant pas diminuer les efforts, la lutte pour le beau est permanente. On aura néanmoins appris à voir l'adversité comme une alliée et on n'en craindra plus aucune. Alors on sera de plein pied dans l'affirmation de toutes choses, telle que semble le demander l'*amor fati* ; et il est possible en outre que cela ne se produise que l'espace d'un instant.

Malgré tout, on n'est jamais hors du danger de retomber dans le doute, peut-être que tout ceci n'était que folie. Heureusement, tout n'est pas perdu, car il suffit bien d'un seul instant d'affirmation pour affirmer éternellement, c'est là l'intelligence de la complémentarité de toute chose dans la nécessité :

¹⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, Pourquoi je suis si sage §4*, trad. J-C. Hémerly, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, p.57.

La question primordiale n'est absolument pas de savoir si nous sommes contents de nous, mais si en général nous sommes contents de quelque chose. À supposer que nous disions Oui à un seul instant, du même coup nous avons dit Oui non seulement à nous-mêmes, mais à l'existence tout entière. Car rien ne se suffit à soi-même, ni en nous, ni dans les choses. Et si notre âme n'a vibré et résonné de bonheur qu'une seule fois, comme une corde tendue, il a fallu toute une éternité pour susciter cet Unique événement – et toute éternité, à cet unique instant de notre Oui, fut acceptée, sauvée, justifiée et approuvée.¹⁸¹

Nous anticipons ici sur une des notions les plus importantes de la philosophie de Nietzsche, soit l'éternel retour. Et en effet, l'*amor fati* débouche sur l'éternel retour en tant que succès dans l'affirmation de la vie¹⁸². Nous pouvons également nous rappeler une parole de Zarathoustra que nous avons lue plus haut : « avez-vous jamais dit : ‘Tu me plais bonheur! Reviens, instant!’ Alors vous avez souhaité le Retour de *toutes choses!* »¹⁸³. L'éternel retour peut être compris comme l'épreuve finale de l'affirmation, il pose la question de savoir si quelqu'un serait prêt à revivre sa vie telle quelle, à l'identique. S'il répond oui à cette ultime question, alors c'est sa vie en entier qui se voit affirmée. Il serait pertinent de lire à propos de l'éternel retour le plus fameux aphorisme du *Gai savoir*, c'est-à-dire le 341, lequel nous citerons en entier, comme il se doit :

Le poids le plus lourd. - Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécue, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois; et elle ne comportera rien de nouveau, au contraire, chaque douleur et chaque plaisir et chaque pensée et soupir et tout ce qu'il y a dans ta vie d'indiciblement petit et grand doit pour toi revenir, et tout suivant la même succession et le même enchaînement – et également cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et également cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence est sans cesse renversé, et toi avec lui, poussière des poussières ! » – Ne te jetteras-tu pas par terre en grinçant des dents et en maudissant le démon qui parla ainsi? Ou bien as-tu vécu une fois un instant formidable où tu lui répondrais : « Tu es un dieu et jamais je n'entendis rien

¹⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XII, 7 [38]*, trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1978, p.298.

¹⁸² DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, p.127.

¹⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra, La chanson ivre*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, p.383.

de plus divin ! » Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t'écraserait ; la question, posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne *plus aspirer* à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel? - ¹⁸⁴

Il est intéressant de noter au passage que cet aphorisme 341 est l'avant-dernier du quatrième livre du *Gai savoir*, qui en est aussi le dernier livre en 1882, lors de sa première parution. C'est dire que Nietzsche entendait pratiquement fermer son œuvre sur ces mots. Ainsi, le quatrième livre débute avec l'*amor fati* et se termine avec l'éternel retour, ce qui, de l'avis de certains commentateurs, n'est pas innocent, ces deux notions forment un tout¹⁸⁵. À travers la pensée de l'éternel retour, l'*amor fati* parvient à radicaliser l'importance de l'affirmation de chaque instant, car chaque instant devient alors une éternité. Soyons précis, l'éternel retour lui-même ne mène pas à l'affirmation, c'est l'*amor fati* qui joue ce rôle¹⁸⁶ et il faut être déjà affirmateur pour vouloir l'éternel retour¹⁸⁷. En revanche, dans l'éternel retour, c'est la plus haute forme d'affirmation qui est atteinte¹⁸⁸, si bien que, comme le dit Deleuze, l'éternel retour ne laisse pas subsister la puissance de nier¹⁸⁹. À ce point, il semble presque que l'*amor fati* se supporte de lui-même et qu'il ne faille rien de plus que de l'effleurer un instant afin de l'atteindre pour de bon, pour l'éternité.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §341*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.279.

¹⁸⁵ FLOCCARI, Stéphane. *Nietzsche, Le Gai savoir (3/4) : Dire oui à la vie aux Chemins de la philosophie*, France culture, 14 février 2018, URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/nietzsche-le-gai-savoir-34-dire-oui-a-la-vie>.

¹⁸⁶ MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, p.156.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.144.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo, Ainsi parlait Zarathoustra §1*, trad. J-C. Hémerly, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, p.245. :

La *pensée de l'éternel retour*, la forme la plus haute d'acquiescement qui puisse être atteinte.

¹⁸⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.134.

CONCLUSION

Nous avons débuté notre recherche en identifiant les principales composantes théoriques de l'*amor fati* dans la pensée de Nietzsche. La première de celles-ci est l'affirmation en tant qu'attitude à l'égard de la vie et aussi en tant qu'impératif. C'est la fin de l'aphorisme 276 du *Gai savoir* qui nous le disait : « *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour! [...] Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui! »¹⁹⁰ Il s'agissait alors, bien simplement, de trouver la force de dire oui à toutes choses et d'abord aux choses qui, en général, sont difficiles à affirmer. L'exemple par excellence pour illustrer ce défi de l'affirmation est la souffrance, entendue comme l'obstacle premier à une affirmation totale. L'*amor fati* enjoint à dire oui jusqu'aux souffrances les plus terribles. Peu importe la douleur, il faut pouvoir y faire face, sans quoi on ne peut parvenir à une affirmation totale.

Cela dit, dans l'*amor fati*, tous les moyens ne sont pas bons pour affronter cette douleur. Les stoïciens aussi, par exemple, ont développé une pensée de l'*amor fati* et s'entendaient à vivre avec la souffrance, mais non pas de la manière prescrite par Nietzsche. Aux yeux de ce dernier, le stoïcisme chercherait à supporter la souffrance, mais en s'y rendant indifférent, c'est-à-dire en faisant en sorte de ne plus ressentir la douleur. Or, pour Nietzsche, cela n'est pas une façon convenable d'affirmer l'adversité. Ultimement, le fait de supporter la souffrance à la manière des stoïciens constitue une fuite et une négation de celle-ci. Dans l'optique de l'affirmation, « il ne faut pas seulement supporter, mais aimer »¹⁹¹, c'est ainsi que Nietzsche définit l'*amor fati*.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir §276*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, p.225.

¹⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche contre Wagner, Épilogue §1*, trad. H. Albert, Éditions Société du Mercure de France, Paris, 1908, p.39.

Heureusement, Nietzsche fournit une apologie de la souffrance qui permette de véritablement l'affirmer. Il s'agit de comprendre l'adversité comme une condition de possibilité de tout plaisir et de toute élévation. Ainsi, si nous voulons pouvoir affirmer les joies, il faut par le fait même affirmer la douleur, l'un ne va pas sans l'autre et plus on affirmera la douleur, plus les joies que l'on connaîtra seront importantes. C'est pourquoi le stoïcisme échoue, il n'y a aucun moyen d'affirmer quoi que ce soit si on se rend indifférents au trouble. Il est donc nécessaire d'affirmer la souffrance et, à l'inverse, la souffrance se révèle nécessaire à l'affirmation.

Tout ceci s'explique par la nécessité, une autre composante essentielle de l'*amor fati*. La nécessité exprime la complémentarité de toutes choses, joie et douleur, bonheur et malheur, beau et laid, tout cela forme un tout, une unité indivisible. Cependant, il ne faut pas croire qu'il s'agit là d'un déterminisme, on n'a pas accès à l'ordre du monde, on n'a même pas le droit de dire qu'il y a un ordre quel qu'il soit. La nécessité nietzschéenne se situe par-delà la raison et sa valeur est plutôt pratique que théorique. En effet, en considérant toutes choses comme nécessaires et interreliées, la nécessité évacue toute forme de négation et d'accusation, elle rend l'innocence au monde. Il est donc possible d'affirmer en pratique toutes les dimensions du monde.

Cependant, il ne faut pas aveuglément dire oui à toutes choses, bien qu'elles puissent toutes être affirmées. Une véritable affirmation s'accompagne du pouvoir de dire non, l'affirmation en ressort d'autant plus pure. Il faut aller chercher les choses qui ont de la valeur pour la vie, c'est pourquoi, à titre d'exemple, on a le droit de dire non au stoïcisme. Il faut, autant que faire se peut, affirmer

ce qui est affirmateur et nier ce qui est négateur, alors la négation sera mise au service de l'affirmation.

Nous avons ensuite poursuivi notre recherche en étudiant les procédés d'embellissement qui vont dans le sens de l'affirmation. Nietzsche voit dans l'art un grand enseignement en ce qui concerne l'embellissement, il souligne notamment l'habileté des artistes pour ce qui est de prendre de la distance par rapport aux choses. Cette prise de distance a pour but de déterminer quels points de vue sur un objet sont les plus susceptibles d'être affirmés ou de nourrir l'affirmation. Cela implique de sélectionner et de discriminer certains points de vue et attributs des objets, ce faisant la négation est mise au service de l'affirmation.

Un autre procédé d'embellissement que nous avons vu est le fait de regarder ailleurs, un principe que Nietzsche évoque aux côtés de l'*amor fati*. Regarder ailleurs est similaire à la distance, excepté que cette fois, ce ne sont pas les points de vue sur un objet qui sont recherchés, mais les objets eux-mêmes. Ensemble, la distance et le regarder ailleurs trouvent les objets les plus affirmateurs selon les points de vue les plus affirmateurs.

Un troisième procédé d'embellissement se réalise dans la volonté de puissance, laquelle replace l'adversité au centre de son affirmation. En ce sens, la volonté de puissance permet de trouver des objets dignes d'affirmation là où on s'y attendrait le moins. Elle transforme la peine en joie et le laid en beau. Et puisque la volonté de puissance exprime la réalité chez Nietzsche, alors c'est toute l'entreprise d'embellissement qui se voit justifié.

Nous nous sommes en outre demandés s'il n'y aurait pas une forme de falsification inacceptable dans ces formes d'embellissement. Et bien, il est vrai qu'il y a falsification dans l'art, mais loin d'être inacceptable, l'art est précisément le lieu où la falsification est autorisée et même exploitée comme telle par les artistes. Qui plus est, dit Nietzsche, tout est falsification, même la vérité en est une, c'est une illusion oubliée. L'art est à l'œuvre dans tous les jugements, et, ultimement, ce n'est que dans l'art que cette falsification artistique est reconnue.

Nietzsche pense la réalité comme un monde d'apparence que l'on interprète et où les interprétations forment à leur tour l'apparence. De là s'ensuit qu'il n'y a pas de monde vrai, un monde de la connaissance objective, ni d'au-delà, les apparences sont tout. L'interprétation est alors mise au premier rang et, avec elle, l'art et l'embellissement, lesquels fournissent des interprétations favorables pour la vie, c'est-à-dire des interprétations affirmatrices des apparences. Chacun est le créateur de son monde.

Cependant, une autre notion vient s'ajouter au mélange, le hasard, en tant que forme du destin. Le hasard ne renvoie pas ici à la contingence, mais au chaos nécessaire de l'existence rempli d'imprévisibilités. Il y a chez Nietzsche une heuristique du hasard qui vient faire le lien avec un monde de l'apparence et de l'interprétation. De là découle qu'il faut être bien disposé envers le hasard afin de pouvoir affirmer l'existence.

Être bien disposé, c'est le cas du génie, lequel tire de l'art la force de saisir le hasard, le *kairos*, et est alors capable de donner forme aux « débris » de l'existence pour en faire un tout. Peu importe ce que le hasard lui réserve, il met à profit les modes d'embellissement dans l'objectif de faire de

sa vie une œuvre d'art. À ce moment-là, dit Nietzsche, il semble que tout tourne sans cesse pour le mieux dans la vie du génie. Sa capacité à capter le hasard et à le réinterpréter fait en sorte que toute chose atteint une certaine perfection, y compris les objets les plus terribles, et c'est cela l'*amor fati*. Le génie est parvenu à l'affirmation pure.

Nous aurions pu parler davantage de la perfection, une notion qui apparaît à quelques reprises dans les écrits de Nietzsche, mais nous avons préféré la garder pour la fin et faire lire à nos lecteurs un passage du *Crépuscule des idoles* susceptible à lui seul de résumer le lien fort entre *amor fati*, art et génie, comme seule la prose de Nietzsche sait le faire :

Dans cet état, on enrichit tout à partir de sa propre plénitude : ce que l'on voit, ce que l'on veut, on le voit dilaté, tendu, fort, surchargé de force. L'homme de cet état métamorphose les choses jusqu'à ce qu'elles réfléchissent sa puissance, - qu'elles soient des reflets de sa perfection. Cette *nécessité* de métamorphoser en parfait est - l'art. Même tout ce qu'il n'est pas devient malgré tout pour lui plaisir pris à soi-même ; dans l'art, l'homme jouit de lui-même comme perfection.¹⁹²

¹⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles, Incursions d'un inactuel, §9*, trad. Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005, p.180.

BIBLIOGRAPHIE

- ASTOR, Dorian. *Vérité et mensonge au sens extra-moral, Dossier*, Gallimard, folio plus philosophie, Paris, 2009, 126p.
- ASTOR, Dorian. *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris, 2017, 987p.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, 310p.
- DENAT, Céline et Patrick WOTLING. *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, 307p.
- DUVAL, Benoît. *Amor fati : entre stoïcisme et nietzschéisme*, Université Laval, 2016, 180p.
- FLOCCARI, Stéphane. *Nietzsche, Le Gai savoir (3/4) : Dire oui à la vie aux Chemins de la philosophie*, France culture, 14 février 2018, URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/nietzsche-le-gai-savoir-34-dire-oui-a-la-vie>.
- FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1998, p.479p.
- GEMES, Ken et John RICHARDSON. *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 2013, 792p.
- KESSLER, Mathieu. *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Thémis philosophie, Paris, 1999, 312p.
- HAN-PILE, Béatrice. *Nietzsche and amor fati dans European Journal of Philosophy*, 2011, 41p.
- Institut universitaire en santé mentale de Montréal. *Dépression*, Adresse URL : <http://www.iusmm.ca/sante-mentale/depression.html>.
- Larousse. *Épictète*, Encyclopédie en ligne, URL : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Épictète/118203>.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, Paris, 2006, 477p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles I et II*, trad. P. Rusch, Gallimard, Paris, 1990, 208p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondance I*, trad. H. Baatsch et ai., Gallimard, nrf, 1986, 824p.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005, 304p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, Folio bilingue, Paris, 2012, 359p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes IV*, trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1976, 792p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes X*, trad. J. Launay, Gallimard, nrf, 1976, 392p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XI*, trad. M. Haar et M. de Launay, Gallimard, nrf, 1976, 528p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XII*, trad. J. Hervier, Gallimard, nrf, 1976, 392p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIII*, trad. P. Klossowski et H. Baatsch, Gallimard, nrf, 1976, 456p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes XIV*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, nrf, 1976, 472p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale*, trad. É. Blondel et autres, GF Flammarion, Paris, 2002, 278p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Naissance de la tragédie*, trad. C. Denat, GF Flammarion, Paris, 2015, 325p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 1997, 411p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche contre Wagner, Épilogue*, trad. H. Albert, Éditions Société du Mercure de France, Paris, 1908.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, 361p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Gallimard, folio plus philosophie, Paris, 2009, 126p.
- MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, 1978, 231p.

MOSQUERA, Gerardo. *Notes de cours : PHI 1800 – Des présocratiques à Aristote*, Université de Montréal, Automne 2013.

REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life : Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2006, 336p..

RIDLEY, Aaron. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, Éditions Routledge, Londres, 2007, 181p.

SOROSINA, Arnaud. *Trois figures de l'oubli chez Nietzsche*, MSH-M, Doctorales, Adresse URL : <http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/doctorales/les-numeros/memoire-et-oubli/article/trois-figures-de-l-oubli-chez>.

THE NIETZSCHE CHANNEL. *Naumburg on the Saale, June 5, 1882 : Letter to Franz Overbeck*, URL : <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nlett-1882.htm>.

