

## Plan détaillé 3ème partie

Nous nous approchons du désamorçage de notre question, de la position de la vanité quant au double-problème de l'asservissement de la libération de l'esprit. En abordant l'asservissement tel qu'il se présente généalogiquement, nous nous sommes rendu compte qu'il y avait un lien entre mimétisme et vanité, et que c'est en élucidant ce lien que nous pourrions préciser le rapport entre servitude et vanité. Néanmoins, avant même cela, nous avons vu l'importance du susciter-la-croyance, à l'œuvre à la fois dans la justice, la religion, l'art, et de façon générale, dans toute constitution comme vérité et toute production d'effet. Ceci dit, nous n'avons pas engagé l'impact le plus important quant à notre sujet que ce susciter-la-croyance peut avoir, et qui pourtant intervient dès le début du *Humain, trop humain I*, savoir le moment où la croyance en l'apparence l'institue comme vérité et la fait sortir de sa véracité d'apparence en tant qu'apparence.

### I – Incorporation du paraître

« Si l'on est quelque chose, on n'a pas réellement besoin de rien faire. » HTH I, §210.

Il va de soi que structurellement, le vaniteux en tant qu'il cherche à produire l'effet de l'admiration pour atteindre une estime, va se mettre en scène, c'est-à-dire apparaître d'une certaine façon calculée, propre à dissimuler le sentiment de faiblesse, la peur, et le mépris de soi qui l'habitent. C'est ainsi qu'il faut lire le §82 de HTH I : « De même que les os, les muscles, les entrailles et les vaisseaux sanguins sont enfermés dans une peau qui rend l'aspect de l'homme supportable, de même les émotions et les passions de l'âme sont enveloppées dans la vanité : c'est la peau de l'âme. » Emotions (*Regungen*) et passions (*Leidenschaften*) semblent reconduire en effet à ce que le vaniteux éprouve à propos de lui-même, c'est-à-dire d'après ce que nous avons déjà vu le sentiment de faiblesse et ce qui en découle, et il est de façon corroborative implicite que ce qu'il éprouve lui est insupportable puisqu'il est explicité qu'il s'agit ici de se rendre son aspect supportable. Seulement, cette peau ne tient pas nécessairement à la surface, à moins que ce soit « l'âme » qui ne tienne qu'à la peau.

Le moment où le paraître devient être, c'est bien le moment où la croyance forte envers ce paraître est suscitée, au point que ce paraître devient notre vérité, que ce que nous paraissions être devient ce que nous sommes effectivement. Que le paraître (*Schein*) se change en être (*Sein*) : procédons à une rapide mise au point sur le §51.

Cet aphorisme est, comme nous le verrons, au cœur de la problématique du mémoire, puisque c'est précisément l'incorporation de la vanité qui s'y joue.

NIETZSCHE ouvre sur l'exemple des pleureuses lors de funérailles. On sait, par l'analyse que fait Philippe ARIES du phénomène (T. 2 de *L'Homme devant la mort*, pp. 36 sq.) que ce phénomène, particulièrement répandu en Italie jusqu'à la fin du XVIIIème siècle puis plus marginalement jusqu'à nos jours, relève d'une ritualisation par humilité du convoi funèbre : l'enjeu n'est pas de paraître, mais bien plutôt de faire "écran" entre soi et la mort. Les pleureuses sont là pour établir cet écran d'humilité, elles s'expriment à la place de ceux en deuil pour qu'ils puissent rester humbles. NIETZSCHE a tort, mais il relève toutefois le caractère rituel, mis en scène, de la chose. Il attribue néanmoins à tort ce spectacle à la mise en scène de soi.

(1) Ce qui nous intéresse, c'est où il veut en venir : l'assimilation de ce qui est une mise en scène de soi. L'exemple du prêtre est magnifique : à force de vouloir paraître croyant, on finit de toute nécessité par le devenir. Notons le lexique employé par NIETZSCHE : "hypocrisie", "mise en scène de soi", "impressions produite et effet". Tous les caractères de la vanité sont présents (et ses deux prodromes : la couardise pour le premier terme, la recherche de l'effet pour le troisième).

(2) Le mécanisme même de la vanité (tel qu'il deviendra particulièrement apparent dans le mémoire avec l'analyse du phénomène du mimétisme) est également décrit : il s'agit au fond d'une "copie de l'effet", en allemand "Kopieren des Wirkungsvollent". Littéralement : copie de la volonté de l'efficace, de ce qui a de l'effet. On ne dispense donc pas celui qui est imité. On dispose sa volonté d'après la sienne, ce qui recoupe le thème de l'arrachement de soi. Précisons que l'effet est à distinguer du résultat, comme le fait le §203 d'Aurore (« en vue de l'effet et non du résultat »). Dans le contexte de cet aphorisme, l'effet est ce qui n'intéresse que le très court terme.

(3) NIETZSCHE détermine même l'effet recherché : "sans lesquelles on se saurait s'arracher la moindre d'expression d'amabilité." C'est bien de vanité qu'il s'agit ici, puisque le *skopos* de l'admiration peut renvoyer au *telos* de s'arracher à son sentiment de faiblesse.

Tout le problème d'ensemble de la vanité est donc présent dans le moment même où Nietzsche pose que le paraître devient être, bien qu'avec un estampage différent. Précisons malgré tout, pour nuancer, que l'on peut concéder l'importance du paraître en société sans être par là vaniteux (§60 de VO), p. ex. on peut endosser le masque de la médiocrité pour ne pas peiner les médiocres (§175 de VO). Dans tous les cas, « l'exercice constant d'une certaine forme de simulation engendre finalement la nature [nous avons ici un premier indice sur ce qui se cache derrière le mot « Sein »] : au bout du compte la simulation se supprime elle-même, des organes et des instincts [seconde indice] sont les fruits assez inattendus du jardin de l'hypocrisie. » (Aurore, §248)

Dès l'aphorisme suivant (§52), Nietzsche explicite que susciter la croyance en soi-même (ou dans les termes employés, être « pris par la foi en soi-même ») peut dans certains cas revenir à se « tromper », à se « duper » soi-même. L'exemple étant celui du fondateur de religion, il va de soi que cette « foi » dont il est ici question n'est pas la foi en ce que l'on est réellement, mais en cette fonction d'émissaire de Dieu dont nous donnons l'apparence. De surcroît, l'exemple précis du prêtre qui finit par devenir croyant est mentionné dans le §51. L'idée persiste dans les fragments posthumes d'Aurore, ainsi en 3 [23] : « La plus grande part de cette dissimulation est déjà passée dans la chair, le sang, les muscles, nous ne la ressentons plus comme dissimulation, pas plus que nous ne pensons dissimuler dans les formules de salutation et les mimiques de politesse : ce que pourtant nous faisons. » Ce fragment nous donne de surcroît un indice important sur ce que veut dire Nietzsche par « être » : il s'agit du corps, et nous sommes donc fondés à parler également d'incorporation du paraître.

Nietzsche n'explicite nulle part le processus qui fait que le paraître puisse devenir être, mais nous pouvons formuler une hypothèse qui serait effectivement concordante avec les propos tenus dans *Humain, trop humain*, particulièrement avec le livre (il s'agit du second livre, consacré à la moralité) dans lequel surgit la procédure du paraître devenu être. Nous avons vu, dans notre précédente partie, que c'est au cours de l'histoire de la moralité que nous dédoublons l'acte en agent et en acte. Il s'agit d'une invention de notre part, d'une interprétation, qui n'a pas de corrélat réel. Par ailleurs, nous avons mentionné que cette thèse du dédoublement allait être maintenue dans l'œuvre du dernier Nietzsche, particulièrement dans *Par-delà bien et mal*, que nous allons ici rapidement mentionner pour mieux comprendre ce dédoublement. L'analyse de *Par-delà bien et mal* part de l'idée que l'unité du mot n'est pas l'unité de la chose (idée puisée dans le premier livre de notre *Humain, trop humain*, §14 : « l'unité du mot n'est pas l'unité de la chose ») pour expliquer que nous imprimions les structures grammaticales sur la réalité : il y a un sujet « je » et un acte « pense », ou comme le dit le §54 de PBM, lorsque l'on écrit « penser », il faut placer un pronom personnel devant, un « sujet doit être attribué comme cause ». Et c'est bien ce qu'il se produit dans l'histoire de la moralité décrite §39 de HTH : l'acte est dédoublé en agent et acte pour que l'agent puisse être *cause*, donc sujet d'imputabilité. Le *cogito* cartésien présuppose de cette façon beaucoup de choses comme données, qui ne nous sont effectivement *pas* données phénoménalement : que le « je »

existe, que ce « je » soit l'agent d'un effet qui est le penser, et que l'on sache ce qu'est le penser. Le vice à l'œuvre dans le *cogito*, c'est de voir derrière l'action (le penser) un agent (le « je ») qui en serait la cause, là où l'agent est bien plutôt un effet de l'action, une interprétation (selon la procédure décrite dans les §§12-13 de HTH I). Une fois cela en tête, la conséquence se déduit facilement, mais nous la citerons telle que Nietzsche nous la donne en GM, I, §13 : « L'agent n'est qu'ajouté à l'action. - L'action est tout. ».

Nous pouvons à présent formuler notre hypothèse : s'il n'y a pas d'agent, et que l'action est tout, et que j'agis selon telle apparence, et que toute mon action relève d'une telle apparence, alors comment diable puis-je être autre chose que ce que j'agis, c'est-à-dire ce que je parais, s'il n'y a pas d'agent derrière l'action, si je ne suis que cette action « – et rien d'autre que cela ! » ? (Le « – und nichts ausserdem ! » est une formule chez Nietzsche pour clore toute tentative d'ajouter (ausserdem) des causes après coup une fois une hypothèse donnée, on le retrouve dans le fragment posthume le plus important sur la volonté de puissance, FP XI, 38 [12].)

## II – Mimésis, némésis

« *La vanité est le penchant involontaire à se donner pour un individu quand on n'en est pas un ; c'est-à-dire à se donner pour indépendant quand on est en dépendance.* » FP Considérations Inactuelles III-IV 3 [24].

Dans *Humain, trop humain*, hormis l'analyse de l'épigone §158 que nous avons déjà rencontrée en traitant de l'art, aucun lien entre mimétisme et vanité n'est explicité. Nous pouvons à la rigueur en voir un dans le §209 de OSM, lorsqu'il est question d'une imitation de l'élégant non parce que l'on veut l'admiration que les autres ont de lui, mais en dernière instance l'admiration, le contentement que lui-même a de lui, ce qui est une procédure typique de la vanité. Mais nous savons que le vaniteux « vigilant » qui est l'objet de notre recherche, en raison de son sentiment de faiblesse, a un tempérament craintif. Nous pouvons donc raccorder la figure du vaniteux aux structures mimétiques qu'analyse Nietzsche *en tant que* le vaniteux est craintif. Il nous faudra dès lors envisager ces structures mimétiques dans leur rapport à la *peur*, et savoir que la vanité est par voie de conséquence loin d'être le seul cas tombant sous ces structures, n'y prétendant ni à l'apanage, ni à un monopole. Nous allons donc analyser brièvement la vie imitative telle que se déploie chez l'homme craintif, en sachant qu'elle engage du même coup la figure du vaniteux.

Le concept de mimétisme prendra une grande importance dans l'œuvre du dernier Nietzsche, qu'il écrira même parfois « *mimicry* » pour mettre l'accent sur l'originalité que doit prendre le terme chez lui (l'idée d'écrire le mot en anglais pour éviter de l'amalgamer au concept aristotélicien de *mimésis* sera reprise par Roger Caillois dans *Les jeux et les hommes*). *Mimicry* apparaît ainsi pour la première fois dans le §26 d'*Aurore*, avant de réapparaître dans le livre V du *Gai Savoir* (§361) puis la *Généalogie de la morale* (II, §20) et enfin le *Crépuscule des idoles* (Flâneries inactuelles, §14). Le fait que « *mimicry* », terme servant à marquer la novation par rapport aux analyses traditionnellement échues au mimétisme, apparaisse à l'époque d'*Aurore* n'est pas anodin, car c'est bien à ce moment, deux ans tout juste après la publication de *Humain, trop humain I*, que la notion de mimétisme va acquérir une portée nouvelle chez Nietzsche.

On retrouve déjà dans *Humain, trop humain*, en germe, les analyses qui suivront dans *Aurore*. Ainsi dans le §216 du premier livre est-il question du fait qu'il y a du mimétisme dans tout phénomène de compréhension, et que bien ce que ce mimétisme soit à présent dissimulé, il resurgit parfois (par exemple lorsque quelqu'un baille et que l'on baille à son tour). On se place au second niveau du langage (selon la grille des fragments 3 [15] et 3 [19] Naissance de la tragédie, dont nous avons fait mention dans notre première partie : cri, mimique, concept), c'est-à-dire au niveau du geste, qui est signe, et de l'imitation de ce geste qui fait office de compréhension. Cette imitation est

« plus ancienne que le langage » car on n'a pas encore atteint le niveau symbolique, et elle permet de saisir plus facilement le sentiment auquel est corrélatif le geste imité, car la production du geste lui-même est douloureuse ou agréable (p. ex. s'arracher les cheveux, se chatouiller, etc.) : le signe n'est pas arbitraire (ce qui n'exclut pas qu'une pluralité d'*analogons* existent pour exprimer le même sentiment), il n'est pas encore un symbole, mais il suit naturellement le sentiment qu'il exprime. Il est remarquable que l'enfant soit si mimétique, comme s'il essayait par là-même de comprendre, et que ce mimétisme continue après l'acquisition de la parole, avec une fréquence élevée d'écholalies en général de 18 à 24 mois (*Audiométrie comportementale du très jeune enfant*, Monique Delaroche, p. 64, Université de Boeck, 2000). Condamner en bloc le mimétisme, c'est donc condamner en bloc la possibilité de la connaissance. Il n'y a pas d'opposés (HTH I §1), mais des différences de degré : le mimétisme ne peut donc pas être critiqué relativement à un opposé, mais relativement à lui-même, c'est-à-dire qu'il ne peut être critiqué que porté à un certain degré

Dans les fragments posthumes d'*Aurore*, 1 [109], se développe une théorie intéressante, sans doute inspirée de l'*Esprit des lois* de Montesquieu, et qui distingue d'une façon originale motifs et mobiles. Le motif est ce qui est « présentable, avouable » : il « tient compte de ce que pensent les autres », tandis que le mobile reste secret. Ce qui est intéressant, c'est que motifs et mobiles ne viennent pas forcément après coup, ne sont pas nécessairement des renversements d'effet à cause, mais il peuvent être déterminants en tant que jugements. Ainsi le fragment 1 [125] présente-t-il la représentation d'un résultat auquel on assigne une valeur et qui ne se réalise que moyennant un certain nombre d'actions. Ce jugement déterminant est donc essentiellement un jugement de valeur, dont la cause est explicitement le motif (il n'est pas précisé s'il s'agit du motif secret, que nous nommons ici « mobile », ou du motif explicite, mais on a vu que les deux peuvent cohabiter). Si le motif tient compte de ce que pensent les autres, dans ce cas il entraînera à sa suite un jugement de valeur et une action en rapport à ce que pensent les autres. On conjecture aisément de là qu'il va y avoir une recrudescence du mimétisme, qui va le faire atteindre un degré dangereux où il devient critiquable. Tenir compte dans sa motilité de ce que pensent les autres, avoir toujours un tel motif en surcroît de son mobile, n'est pas forcément un effet de vanité, mais du moins un effet de la crainte (la crainte est mobile), sous laquelle tombe le cas de la vanité ; c'est en effet soit « se calquer sur son entourage » (*Aurore*, 3 [23]), auquel cas la vanité entraîne la moralité, soit « imiter un autre homme qui a du prestige et du succès », auquel cas la vanité entraîne la foi. Ce n'est pas arbitrairement que nous connectons la vanité à la peur et partant au mimétisme. Le §365 d'*Aurore* donne : « La vanité est la *peur* de *paraître original* [nous soulignons], c'est donc un manque de fierté sans être nécessairement un manque d'originalité. » On a les deux éléments déterminants de l'analyse que nous venons de mener : la peur, et l'évitement de l'originalité, ce qui est une façon négative de parler d'imitation. « L'imitation, la singerie, c'est depuis les origines le propre de l'homme – à tel point que nous ne mangeons que les mets qui plaisent aux autres. » (3 [34]).

Une question reste toutefois en suspens : pourquoi la peur nous conduit-elle à l'imitation ? Plus précisément : pourquoi du mobile qu'est la peur et du motif corrélatif fondé sur l'opinion d'autrui en vient-on à une *imitation*, et pas à autre chose ? Le §142 d'*Aurore* nous éclaire à ce sujet. On imite pour se faire une idée de l'intention et prévoir pour sa survie. C'est pourquoi on cherche toujours à dévoiler l'intention, qui doit être issue du rapport d'autrui à nous et non de la considération d'autrui pour lui-même.

On a vu que jusqu'à *Aurore*, l'idée du paraître qui devient être n'est pas abandonnée. C'est la raison pour laquelle à force d'imiter quelqu'un, il devient difficile d'être autre chose. Ainsi le fragment 3 [24] explicite-t-il cette conclusion : « Nous faisons connaissance avec les exigences et les opinions des autres plus tôt qu'avec les nôtres ; elles deviennent partie intégrante de notre organisme par un long entraînement. » Le mimétisme entraîne donc l'apparence de la servitude de l'esprit, et de là le vaniteux devient esprit serf. Ajoutons ceci : louanges et blâmes sont des produits de la peur (3 [45]), il est donc normal que l'homme peureux, ainsi que le vaniteux, raisonne en

termes de louanges et de blâmes, mais du même coup, la vanité accomplie, l'égalisation par mimétisme accomplie, évacue la louange et le blâme, car il n'y a dès lors plus l'élément d'imprévisibilité qui nourrit la peur. On est donc vaniteux, c'est-à-dire en devenir-serf, ou serf, mais pas les deux à la fois.

### III – Atomisation du sujet : de la vanité à la volonté de puissance

« Il ne faut donc pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité, et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire, parce que, dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre ; quand on pense qu'il quitte son plaisir, il ne fait que le suspendre, ou le changer, et lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation ; la mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continues une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées, et de ses éternels mouvements. » LA ROCHEFOUCAULD, Maxime supprimée §1.

La vanité est, dans *Humain, trop humain*, ce qu'il est impossible de nier une fois qu'elle a commencé de s'instancier. A chaque fois qu'on croit l'avoir évacuée, c'est elle qui triomphe dans sa propre mort : on nie sa vanité par vanité. Ainsi dans les §§38 et 46 de OSM. Dans *Aurore*, il y a pour la première fois la possibilité d'une négation réelle de la vanité. Soit la vanité, ainsi que nous l'avons vu, dégénérera en habitude de dépendance, au sein de laquelle confort et coutume empêchent le sentiment de faiblesse de se solder par la peur (le schéma sentiment de faiblesse → peur → mépris de soi → insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi → couardise, recherche de l'effet → vanité est donc sarclé quasiment à la racine), soit elle sera niée par le sentiment de puissance (4 [247] : « On agit alors contre son intérêt, contre sa vanité. »). Le sentiment de puissance intéresse celui qui a un sentiment de faiblesse comme celui qui a un sentiment de force, et non pas le seul premier cas ; il devient donc un candidat plus intéressant au rang de principe (principe non pas au sens de l'*arché*, origine continuée, mais de ce qui ne peut être nié, et partant est toujours là). La vanité, en ce sens principalisée dans *Humain, trop humain*, est déprincipialisée dès *Aurore*.

La cruauté dont fait preuve le *dividuum* est reductible au sentiment de puissance. Ainsi dans *Aurore* 4 [187] : « S'anéantir avec un sentiment de puissance – une habileté toute particulière, vaincre en mourant. » Et en effet, le sentiment de puissance, à entendre comme la tendance à rechercher un tel sentiment de puissance, ainsi que les structures que nous avons vues à l'œuvre dans le *dividuum*, anticipent très nettement sur ce qui deviendra la volonté de puissance. On a vu que dans le *dividuum* il y a une multiplicité d'instances qui s'évaluent (donc pensent), veulent, sentent, et que le sentiment de puissance ressort lorsqu'une instance se soumet à l'interprétation que l'autre lui impose, si bien qu'en s'identifiant à l'instance dominante, on ressent le sentiment d'accroissement par rapport à son évaluation, c'est-à-dire tout à la fois le plaisir et la puissance. Tous ces éléments font partie intégrante des stratégies que déploiera le processus de la volonté de puissance dans l'œuvre (principalement posthume) du dernier Nietzsche. Nous pouvons décrire la volonté de puissance elle-même, d'une façon que nous concédons nettement ramassée, synthétique, et incomplète, en trois points. Nous nous nourrissons ici de *Nietzsche et l'ombre de Dieu* de Didier Franck et de la *Pensée du sous-sol* de Patrick Wotling, car ces commentateurs sont extrêmement pertinents en ce qui concerne le seul dernier Nietzsche pris pour lui-même.

(a) **Ce qu'est la volonté de puissance** : « La volonté de puissance interprète : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. De simples disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles [critique du mécanisme, qui prétend à la cécité des instances infra-conscientes] : il faut qu'existe un quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa

valeur toute autre chose qui veut croître [seule la volonté de puissance explique l'interaction entre des « disparités de puissance », en tant que ces interactions consistent en interprétations à leur propre mesure, c'est-à-dire qu'elles doivent s'évaluer et évaluer à la fois]. Par là semblables. - En vérité, l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRETER. [L'interpréter n'est donc pas herméneutique : il ne s'agit pas de dégager un sens préexistant, mais d'imposer un sens, d'où la similitude avec l'affect du commandement.] » (FP XIII, 2 [148]) Il faut donc bien comprendre que l'interprétation étant évaluation, elle se présuppose sentiment de l'instance sur laquelle on agit, pensée (évaluation), volonté (d'imposer cette évaluation). « Tout l'organisme pense, toutes les formations organiques participent au penser, au sentir, au vouloir. » 1884 27 (19). En outre, il y a une multiplicité d'interprétations possibles : « La philologie est [...] prise entre la matérialité apparemment univoque du texte comme ensemble de différences [le corps se donne dans le discours, c'est-à-dire dans la pensée, comme texte] et l'infinité errante de la tâche interprétative, résultant de l'équivocité référentielle du texte. » (Blondel, p. 194).

**(b) Que la volonté de puissance n'est pas un dualisme** : « Il ne faut pas demander : « qui donc interprète ? », au contraire, l'interpréter lui-même, en tant que forme de la volonté de puissance, a de l'existence (non, cependant, en tant qu' « être », mais en tant que processus, que devenir) en tant qu'affect (als ein Affekt). » (FP XIII, 2 [151]). « L'action est tout. » (GM, I, §13). Nous renvoyons à ce que nous avons déjà dit sur le faux dualisme agent/action.

**(c) Que la volonté de puissance explique la vie** : « La hiérarchie s'est établie par la victoire du plus fort et l'impossibilité pour le plus fort de se passer du plus faible comme pour le plus faible du plus fort - c'est là que prennent naissance des fonctions séparées [entendre que l'hypothèse de la volonté de puissance peut expliquer l'organisme vivant après avoir offert une alternative au mécanisme aveugle] : car obéir est aussi bien une fonction de la conservation de soi que, pour l'être le plus fort, commander. » (FP X, 25 [430])

Il faut bien avoir en tête qu'une interprétation est toujours l'énonciation de conditions d'existence, elle est toujours une réponse à la question de la 3ème Inactuelle : « Wozu lebst du ? ». C'est la raison pour laquelle elle ne se réfute pas : « on ne réfute pas des conditions d'existence » FP juillet-août 1882, 1 [2]. Les instances infra-conscientes et interprétatives qui forment (font forme de) la volonté de puissance peuvent s'appauvrir (c'est le cas de l'instance faible, qui cherche refuge et subsistance au sein de l'instance forte qui lui énoncera ses conditions d'existence :  $1 + 1 = 1$ ) ou s'enrichir (l'instance forte peut se saturer au point de faire deux instances par scissiparité :  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 2$ ). Le fort a besoin du faible, qui participe de sa puissance, de la même façon que le faible a besoin du fort, qui lui énonce ses conditions d'existence et lui assure subsistance. La volonté de puissance prend donc la forme d'un constant écart interprétatif entre pulsions (nommées « affects » en tant qu'elles peuvent être affectées, plus fréquemment nommées « instincts » chez le Nietzsche intermédiaire) : elle se situe au creux de cet écart, signifié par le « zur » de Wille zur Macht. Elle-même s'interprète, c'est pour cela que nous ne parlons ici que de ses formes, et ne pouvons en dire plus, si ce n'est en renvoyant au silence du corps par les *Gedankenstrichen* que Nietzsche affectionnait – – –

## Conclusion

Ecce Homo, Le Cas Wagner, §2 : que le thème de la couardise demeure important jusqu'au bout

Ecce Homo, Pourquoi je suis une fatalité, §1 : le thème de la probité également (voir aussi Zarathoustra)