

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



Indexation



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org



REVUE SEMESTRIELLE / N° 0010 / JUIN 2026

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

DIRECTEUR ADJOINT

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

COMITE EDITORIAL

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

REDACTEUR EN CHEF

Dr Mahmoud ABDOU (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

COORDINATRICE

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

COORDINATEUR ADJOINT

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

1. Yao Abraham KONAN

Démarches méthodologiques du progrès de la science dans les perspectives de Karl R. POPPER et de Thomas S. KUHN.....1

2. Kouakou Hervé NIAMIEN

Re-penser le paradigme ontologique du couple hétérosexuel en contexte marital contemporain.....13

3. IDI OUNFANA Nassirou, MADDOU Harouna

La révolution : entre condamnation et justification chez Emmanuel KANT et Hannah ARENDT.....28

4. Seydou SOUMANA

Sciences logico-mathématiques et développement des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales.....43

5. KONE Seydou, koffi KOUAMÉ

La reddition des comptes des élites politiques : l'échec africain ?.....60

6. Drahamane Elhadji TOURE, Oumarou TOGOLA, Ahmadou MAIGA

La perception des enseignants face à l'absence de motivation des élèves dans les écoles fondamentales du district de Bamako (Rive -Gauche) : Approche Cognitive.....73

7. YAO Akpolê Koffi Daniel

Philosophie et vérité : fondement métaphysique d'un discours.....89

8. Oumar DIARRA

La référence bibliographique comme indicateur de la scientificité de la recherche du savoir savant.....102

9. Oumar DIARRA

De l'intelligence artificielle à la reconquête d'une identité humaine.....113

10. Fatima Doumbia, Dibi Koffi Ulrich

La question du développement en Afrique : une mise en abîme à partir du paradigme social et écologique.....125

11. ACHY Ayenon Georges Yannick, KAMARA Moussa

Le capitalisme et l'environnement.....142

12. TARABA Dieudonné

Existentialisme et transhumanisme : vers une ontologie du sujet modifiable.....153

13. Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN, Atchey Aymar Desjoie MOUA

Du lieu du dialogue au dialogue des lieux : réflexion sur la pensée topique de Fabien Eboussi Boulaga.....167

14. Dieudonné TOUGOUMA

Philosophie analytique et intelligence artificielle : de la formalisation de la rationalité à la pensée computationnelle.....184

15. Souleymane KEITA, Ibrahim Amara DIALLO, Agnès Luopou DORE

Du parricide à l'affirmation de soi : les métamorphoses de Nietzsche.....204

16. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Les formes de radicalité (juridique, morale, religieuse) face au défi de la paix : quelles perspectives pour une vie meilleure ?.....217

17. Christophe ONGUENE ONGUENE

Le panafricanisme : jalon pour la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent.....228

18. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Respect de l'altérité et de la diversité culturelle comme conditions de la paix chez Sartre.....240

19. Armand Marc BEYENE

La déconstruction du progrès chez Pierre-André Taguieff : entre ambivalence et nécessité.....250

DU PARRICIDE À L’AFFIRMATION DE SOI : LES MÉTAMORPHOSES DE NIETZSCHE

Souleymane KEITA

Université Yambo Ouologuem de Bamako (UYOB)

Skeita61@yahoo.fr

Ibrahim Amara DIALLO

Université Yambo Ouologuem de Bamako (UYOB)

ibradiallo5805@gmail.com

Agnès Luopou DORE

agnesluopoud@gmail.com

Université Juluis Nyerere de Kankan (UJNK)

Résumé

Les relations interpersonnelles sont faites d’attachement souvent au point de se perdre pour l’autre et de s’abandonner dans l’altérité. Le détachement exige de se perdre symboliquement afin de mieux se retrouver dans un soi reconstitué. Le philosophe Nietzsche a fait de belles rencontres avec les auteurs comme Schopenhauer en qui il se reconnaît un moment, des artistes emblématiques de son temps, à l’instar de Wagner avec qui il voulut amorcer une révolution intellectuelle et artistique, des amitiés amoureuses et intellectuelles. Après des moments d’extases, il se lasse de ses compagnons et entame des métamorphoses afin découvrir son être propre. Cette incapacité à s’attacher durablement à autrui est le reflet d’un bouillonnement interne empreint de tensions permanentes qui caractérisent ceux qui cherchent leur voie. Il ne se reconnaît ni maîtres ni fidèles compagnons, Nietzsche est un solitaire qui ne peut se satisfaire d’aucun compagnonnage.

Mots clés : Parricide, Affirmation de soi, Métamorphoses, Amitié, Nihilisme.

Abstract

Interpersonal relationships are built on attachment, often to the point of losing oneself for the other and surrendering to otherness. Detachment requires symbolically losing oneself in order to better find oneself in a reconstituted self. The philosopher Nietzsche had meaningful encounters with authors such as Schopenhauer, in whom he recognized himself for a time; iconic artists of his era, such as Wagner, with whom he sought to initiate an intellectual and artistic revolution; and romantic and intellectual friendships. After moments of ecstasy, he grows weary of his companions and embarks on metamorphoses to discover his own being. This inability to form lasting attachments to others reflects an internal turmoil marked by constant tensions that characterize those seeking their path. He recognizes neither masters nor faithful companions; Nietzsche is a loner who cannot find satisfaction in any companionship.

Keywords : Parricide, Self-Assertion, Metamorphoses, Friendship, Nihilism.

Introduction

Le parricide peut se comprendre sur le plan juridique comme un meurtre perpétré par enfant contre le père ou la mère. L'image du parricide est illustrée en littérature parfaitement par la tragédie telle que racontée par Sophocle dans *Œdipe Roi*. Dans le récit de Sophocle, il montre un Œdipe commettant un parricide. Mais le personnage principal de Sophocle n'était en rien coupable d'un crime, donc pas coupable. Il a deux circonstances atténuantes : la première est le fait de la Fortune, c'est-à-dire du Destin, ce sont les dieux de l'Olympe qui l'ont condamné à tuer son père et à épouser sa mère avec qui elle aura des enfants. Il n'a rien fait pour mériter un tel sort. La deuxième circonstance atténuante consiste dans l'acte même du parricide qui ne permet pas de faire d'Œdipe un criminel. Il était dans une situation de légitime défense. En effet, Œdipe écoutant Jocaste, devenue sa femme à la mort du vieux Laïos, raconter les circonstances et le lieu de la mort de son défunt mari, il se rappelle avoir asséné un coup mortel à un homme lors d'une rixe au même endroit. C'est ainsi qu'il tue le roi, son père biologique, sans le savoir.

L'objet de cette tragédie écrite par Sophocle ne concerne pas la culpabilité ou non du personnage Œdipe, mais l'infailibilité et la fatalité du Destin. D'ailleurs, c'est en voulant fuir sa destinée qu'il va, comme poussé par une force irrésistible, vers son accomplissement. La morale de cette pièce peut se résumer au constat suivant : Entre les mains des Dieux, l'homme est une marionnette et les ficelles sont tirées et orientées depuis l'Olympe.

Le parricide peut être un acte criminel réel perpétré par un enfant qui tue un parent, mais il peut tout aussi concerner une image symbolique. Ainsi on parle de parricide politique, culturel, poétique etc., c'est-à-dire que le meurtre n'est pas criminel, en ce sens qu'il ne nécessite pas une effusion de sang et n'est pas punissable par la loi. Il s'agit donc du dépassement de la figure tutélaire. La coupure du cordon ombilical aussi participe de l'acte du parricide. Le parricide de Nietzsche concerne le domaine du symbolique, c'est-à-dire le dépassement des Idoles tout en les assénant des coups de marteau.

L'objectif du présent travail est double, d'abord réinterpréter à nouveaux frais la métaphore des trois métamorphoses de Nietzsche en la liant aux transmutations de l'auteur lui-même, ensuite interroger le manque de port d'attache ne revendiquant ni maîtres ni Dieu.

Notre démarche générale sera d'abord analytique, ensuite synthétique. La perspective analytique, se propose d'étudier les situations et faits concrets. Analyser, n'est-ce pas décomposer et recomposer une situation, un fait ou une chose par un examen discursif ?

1- Des métamorphoses de Nietzsche

Les influences deviennent éphémères, ses étreintes ne durent pas. Le philosophe est en proie au doute, non pas le doute comme chez Descartes, moyen de parvenir à la découverte de la vérité. Ce qu'il cherche est bien plus important que la vérité, il se cherche lui-même. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* Nietzsche convoque la métaphore des trois métamorphoses de l'esprit, mais en réalité il s'agit bien des métamorphoses du philosophe. Comment est-il passé d'une étape à une autre, d'une influence à une autre ? Ainsi Zarathoustra donne son enseignement des trois métamorphoses de l'esprit : « *Je vais vous dire trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant* ». (F. Nietzsche, 2012, 38). Les trois métamorphoses de l'esprit sont : l'esprit chameau, l'esprit lion et l'esprit enfant.

1.1- L'esprit chameau

Cette première image se donne à lire dans le texte comme la première figure que nomme le discours de Zarathoustra. Et en vérité il est bien la première incarnation de l'esprit dans son immédiateté, c'est-à-dire dans sa relation au monde vécu sous le mode de la naïveté et de l'acceptation des valeurs. C'est ce que chacun d'entre nous a été par le biais de l'éducation et de la socialisation qui lui font percevoir les valeurs comme naturelles, alors qu'aux yeux de Nietzsche, celles-ci donnent en réalité une « *image renversée* » (F. Nietzsche, 1987, p. 154) à l'aide d'« *une camera obscura* ». Et au sommet de toutes les valeurs se trouve « *Dieu lui-même qui se révélait comme notre plus long mensonge* ». (F. Nietzsche, 2008, p.240). Le rapport de l'esprit chameau à la valeur n'est pas seulement un rapport de proximité immédiate car au nom de la transcendance de la valeur, le chameau est l'homme de la Loi. Par exemple, c'est Abraham récusant l'enfant de l'amour au nom du commandement divin. C'est en cela que le chameau a l'esprit de sacrifice. Il n'est pas seulement l'animal porteur de charge, mais celui qui réclame le fardeau le plus lourd. Le cogito masochiste qui est sien ne peut se comprendre que parce que « *l'idéal est une sorte d'impôt que l'homme doit acquitter sur l'énorme dépense qu'exigent ses tâches réelles et pressantes* ». (F. Nietzsche, 1995, p. 13). C'est parce que ce cogito trouve une compensation ou en cherche une dans la charge qu'il porte :

Maintenant je comprends ce que jadis on cherchait avant tout, lorsque l'on cherchait des maîtres de la vertu. C'est un bon sommeil que l'on cherchait et des vertus couronnées de pavots ! Pour tous ces sages de la chaire, ces sages tant vantés, la sagesse était le sommeil sans rêve : ils ne connaissaient pas de meilleur sens de la vie. (F. Nietzsche, 2012, p. 45).

La religion, en particulier aux yeux de Nietzsche, est une codification de cette relation à la valeur. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre cette déclaration dans la seconde

dissertation de *La Généalogie de la morale* (1987, p. 201) : « *Le christianisme est un grand trésor de ressources consolatrices des plus ingénieuses tant il porte en lui de ce qui reconforte, de ce qui tempère et narcotise* ». Toute chose qui rappelle bien chez Marx le caractère enivrant et hypnotique de la religion. Marx convoque la métaphore de l’opium pour illustrer l’emprise de la religion sur les masses populaires. La religion est cette drogue à la fois douce et violente qui fait accepter les charges les plus lourdes aux masses que Nietzsche appelle le *troupeau*. Ces charges peuvent allées jusqu’à réclamer le sacrifice ultime. C’est aussi dans cette logique qu’il faut comprendre l’entreprise des kamikazes. Autrement comment donner sens au suicide d’un jeune sous prétexte de se réveiller à *la droite de Dieu* le jour de la résurrection et jugement dernier ? La religion a une forte emprise pour ceux qui ont perdu espoir à la vie. Ce qu’il faut ajouter, c’est parce qu’il arrive à nier la vie dans ses manifestations les plus sensibles que le chameau est l’animal par excellence du désert, de la solitude et de l’absence de vie.

Cependant, à ceci près que c’est de la négation extrême que va surgir la puissance de l’affirmation. Le désert incarne ce que Nietzsche appelle le nihilisme qui est selon lui-même le destin promis à l’occident. Il explique pourquoi l’Europe ne pourrait manquer ce rendez-vous :

Pourquoi l’avènement du nihilisme est-il désormais nécessaire ? Parce que nos valeurs antérieures elles-mêmes aboutissent en lui à leurs conséquences ultimes ; parce que le nihilisme est l’aboutissant logique de nos valeurs et de nos idéals les plus hauts – parce qu’il nous a fallu d’abord passer par le nihilisme pour découvrir la valeur réelle de « valeurs » ... Nous aurons besoin, quelque jour, de valeurs nouvelles... (F. Nietzsche, 1995, p. 16).

En effet, Nietzsche perçoit bien l’ambivalence du nihilisme qui est comme la mauvaise conscience du peuple et dont il dit « *c’est une maladie, la mauvaise conscience, il ne subsiste aucun doute, mais une maladie tout comme la grossesse est une maladie* ». (F. Nietzsche, 1987, p. 203).

1-2- L’esprit lion

La deuxième métamorphose a lieu dans le désert qui pour cette raison même change de sens en tant qu’il n’est plus l’aboutissement, mais point de départ. L’esprit lion comporte un premier mouvement qui est celui du négatif, c’est celui qui annonce le crépuscule des idoles et débouche sur la « *mort de Dieu* », l’Idole des idoles. Il va jusqu’à la remise en cause du critère de la vérité qui fondait le monde précédent. La conséquence de ce fait est la mise à la question de l’existence même de Dieu. La lutte du lion avec le grand dragon a pour vocation et objectif ultime la destruction de toute transcendance et la destruction de tout ce qui s’édifie en majuscule.

Le lion est celui qui dit la mort de Dieu du fait que « *l’idée de Dieu fut jusqu’à présent la plus grande objection contre l’existence... Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en*

Dieu : par là seulement nous sauvons le monde ». (F. Nietzsche, 1973, p. 57). La revendication de la responsabilité exprimée à travers « *je veux* » de l'esprit lion passe par le premier recentrement de l'action qui détermine l'autonomie de l'action. C'est ce que Nietzsche, à travers le personnage de Zarathoustra, met dans l'expression « *fidélité à la terre* » « *Mon moi m'enseigne une nouvelle fierté que j'enseigne aux hommes : Ne plus se cacher la tête dans le sable des choses célestes, mais la porter fièrement la tête terrestre qui crée le sens de la terre* ». (F. Nietzsche, 2012, p. 246). C'est pourquoi il faut affirmer avec Nietzsche que l'athéisme est un élément du système comme il le dit lui-même : « *L'athéisme est lié à une sorte de seconde innocence* ». (F. Nietzsche, 1987, p. 207).

La mort de Dieu telle qu'il faut le comprendre n'est pas un événement, même si elle emprunte dans l'annonce qui en a été faite aux hommes, la figure du déjà accomplie. Il faut plutôt la penser sous le mode de l'avènement et même de l'advenu dont la seule signification nous échappe. C'est le point de vue final de *L'insensé* dans le livre *Gai savoir* (2008, p. 150) : « *J'arrive trop tôt [...] mon temps n'est pas encore venu* ». La non-survenue du déjà accompli doit se lire comme la non-coïncidence entre une bouche qui parle et une oreille qui doit entendre dans le sens de comprendre. Il y a ici une incapacité quasi physiologique et psychologique de comprendre les propos tenus par un « *fou* ». L'insensé se résout à ce constat du divorce entre son discours et l'incapacité à entendre de la foule qui l'entoure : « *Cette action-là leur est encore plus lointaine que les astres les plus lointains – et pourtant ce sont eux qui l'ont accomplie !* ». (F. Nietzsche, 2008, p. 150). La mort de Dieu coupe l'histoire du monde en deux, il y a un avant et un après. Le genre humain doit répondre de cette action. La mort de Dieu jette l'effroi sur le visage de l'homme. Comment imaginer et accepter un ciel vidé de toute transcendance et un monde sans attache livré à lui-même ? L'insensé n'est pas le meurtrier de Dieu, il conte une histoire qui est de l'ordre de l'advenu. À ce titre, il faut donc tirer toutes les conséquences de ce que Nietzsche appelle la *bonne nouvelle*. La nouvelle qui était attendue par les *déchiffreurs d'énigmes* est finalement tombée, non sans souci ni peur. L'appréhension de cette éclipse et de ce vide est bien perceptible chez Nietzsche.

C'est pourquoi, Nietzsche utilise, dans l'aphorisme 343 du *Gai savoir*, les termes comme « *obscurcissement* » et « *assombrissement* », termes qui rappellent bien l'éclipse. Le genre humain dans sa totalité est coupable et comptable de la mort de Dieu. C'est ce que dit *L'insensé* devant une foule d'abord incrédule et ensuite hébétée devant les questions très sensées d'un présumé fou : « *Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous sommes tous des meurtriers !* ». (F. Nietzsche, 2008, p. 150). C'est pourquoi la conclusion qu'il tire est la suivante : quelle que soit

la génération « [...] et quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ». (F. Nietzsche, 2008, p. 150). Néanmoins, Nietzsche ne tombe pas dans le pessimisme. Il garde un optimisme conséquent illustré par la troisième figure symbolisée par l'enfant.

1.3- L'esprit enfant

L'une des représentations les plus énigmatiques de la philosophie de Nietzsche se cristallise dans la représentation de la figure de l'enfant, parce que celui-ci est lié à l'acte le plus imprévisible, le plus déterminé c'est-à-dire l'acte de création. Les questions paraissent simples : « *Es-tu une nouvelle force ou un nouvel ordre ? Un mouvement premier ? Une roue qui se meut par elle-même ? Peux-tu même forcer les étoiles à tourner autour de toi ?* ». Il n'est possible d'inscrire la création que dans l'abolition du déterminisme de la volonté :

Par hasard » – c'est là la plus vieille noblesse du monde, je l'ai rendue à toutes les choses, je les ai délivrées de la servitude du but. Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes les choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-dessus d'elles, et par elles, aucune « volonté éternelle » – n'affirmait sa volonté. (F. Nietzsche, 2012, pp. 245-246).

L'enfant est précisément celui pour qui, et tout naturellement, le monde est lieu du caprice et du jeu, le lieu d'expression de la pure fantaisie ludique qui ne se prévaut que de son propre plaisir. C'est qui se donne à lire au livre premier de *Ainsi parlait Zarathoustra* « *L'enfant est innocence et oubli, un recommencement [...] un premier mouvement* ». L'enfance dont il s'agit s'obtient au terme d'un processus de mutation personnelle, ainsi que Zarathoustra lui-même le déclare aux *hommes supérieurs* dans le quatrième livre (F. Nietzsche, 2012, p. 429) : « *Vous qui créez, hommes supérieurs ! Une femme n'est enceinte que son propre enfant* ». L'enfance est provoquée comme l'annonce déjà le Prologue de Zarathoustra (F. Nietzsche, 2012, p. 27) : « *Il faut porter encore en soi un chaos, pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante* ». D'où la nécessité de mourir à un certain type d'homme pour pouvoir s'outre passer en direction du Surhomme :

Où donc est l'éclair qui vous léchera de sa langue ? Où est la folie qu'il faudrait vous inoculer ? Voici, je vous enseigne le Surhomme : il est cet éclair, il est cette folie ! L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhomme, – une corde sur l'abîme. [...] Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est un passage et un déclin. J'aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils passent au-delà. (F. Nietzsche, 2012, pp. 23-24).

2- Le parricide des Maîtres

L'enseignement de Zarathoustra s'arrête à cette indication du sens de la vie, ce mot étant entendu au double sens : direction et signification : « *je veux enseigner aux hommes le sens de leur existence qui est le surhomme, l'éclair jaillit du sombre nuage qui est l'homme* ». (F.

Nietzsche, 2012, p.31). Pour cette raison que devant la vie et son sens, il n'y a aucun enseignement qui serait indication *a priori* d'un chemin : « où est le vôtre répondais-je à ceux qui me demandaient le chemin ? », car il n'y a pas chemin. La leçon est assez claire, c'est que l'itinéraire dans l'œuvre de Nietzsche serait notre propre itinéraire que nous en assumons ou pas. La situation de disciple n'a de sens que si elle porte en germe le meurtre du maître qui est l'autre figure de la paternité c'est-à-dire de l'autorité. C'est au nom de ce principe que Zarathoustra renvoie ses disciples en ces termes :

En vérité je vous le conseille : quittez-moi et révoltez-vous contre Zarathoustra ! ...c'est mal payer son maître que de rester seulement son élève. Et pourquoi n'arrachez-vous pas ma couronne ? Vous me vénerez et que se passera-t-il si votre vénération s'écroule un jour ? Prenez garde de n'être pas tué par une statue... vous ne vous étiez pas encore cherché alors vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les fidèles ; c'est pourquoi la foi est si peu de chose. Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver. Et je reviens parmi vous que lorsque vous m'aurez tous renié. (F. Nietzsche, 2012, pp. 115-116).

2.1- Du vouloir-vivre de Schopenhauer à la volonté de puissance

Nietzsche a vécu une infidélité avec tous ses maîtres, parmi lesquels Schopenhauer et Wagner. Un reniement qui s'apparente à un parricide nécessaire à l'affirmation de soi de l'homme qu'il doit devenir. C'est pourquoi il s'approprie la célèbre phrase antique de Pindare : « Deviens qui tu es » (F. Nietzsche, 2012, p. 351) (. Mais Nietzsche ne peut se réaliser dans l'ombre de ceux qui, pendant longtemps ont été idéalisés non seulement par lui, mais aussi par l'histoire. Il faut donc les démonter à coups de marteau. Si l'œuvre majeure de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, lui apparaît comme une révélation longtemps attendue, il se rend compte que la théorie de la volonté chez le professeur d'Iéna conduit dans l'impasse du pessimisme. Pour se démarquer de cette impasse, Nietzsche prend sur lui de présenter une théorie basée sur la volonté de puissance qui consiste en une création et même une autocréation et autodépassement de soi. C'est dans ce sens que Nietzsche affirme que la volonté de puissance est « ce concept victorieux de la force, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers, a besoin d'un complément ; il faut lui attribuer un vouloir interne que j'appellerai la volonté de puissance ». (G. Deleuze, 2003, p. 77). La volonté de puissance est l'un des concepts les plus extravertis et les plus calomniés du vocabulaire nietzschéen. Les nazis ont vu en ce concept une tendance particulière de dominer, de soumettre et d'être plus fort, alors même qu'il en est tout le contraire. Gilles Deleuze voit dans le concept de volonté de puissance un pathos qui affecte toute force en ce sens que la force, dans son concept même est inséparable d'un pouvoir d'être affecté. Selon Deleuze (2003, p. 77) :

La volonté de puissance est donc attribuée à la force, mais d'une manière particulière : elle est à la fois un complément de la force et quelque chose d'interne. Elle ne lui est pas attribuée à la

manière d'un prédicat [...] nous ne pouvons pas dire que la force soit ce qui veut. Seule la volonté de puissance est ce qui veut, elle ne se laisse pas déléguer ni aliéner dans un autre sujet, fût-ce la force ».

Nietzsche se sépare de la figure tutélaire de Schopenhauer, il le juge pessimiste et décadent, alors que lui vise l'optimisme et place sa foi en l'homme à venir, au surhumain, seul capable de combler le vide laissé par la mort de Dieu. Si le jeune Friedrich Nietzsche avait été influencé par Schopenhauer, c'est parce qu'il trouvait dans le livre *Le Monde comme volonté et comme représentation* :

L'écho de ses propres pensées : que l'existence est absurde, l'art désintéressé est un moyen de rédemption, que la plus pure expression de l'art est la musique. L'influence de Schopenhauer produira une action contraire [...] « Le bandeau de l'optimisme », dira Nietzsche, est tombé de nos yeux. (A. Kremer-Marietti, 1974, p. 37).

Cependant, à première vue, les deux auteurs semblent avoir des points communs. D'abord, les deux auteurs utilisent le même concept de volonté, ils ont les mêmes visées. Pour Schopenhauer toute chose possède une volonté de vivre, pour Nietzsche partout où il y a la vie, il y a une volonté de puissance. La similitude s'arrête là, parce que les deux auteurs interprètent différemment le concept de volonté, comme le dit Martin Heidegger (1971, p. 39) « ce que Nietzsche lui-même entend par volonté est quelque chose de foncièrement différent » de la conception de Schopenhauer. Qu'est-ce qui différencie les deux interprétations de la volonté chez Schopenhauer et Nietzsche ? José Thomaz Brum donne une première différence en dépit des similitudes signalées. Il affirme que :

La grande différence entre volonté de vivre et volonté de puissance dérive du fait que Schopenhauer a prononcé une accusation contre la volonté qu'il avait décrite comme insatiable et affamée. [...] Il arriva au concept de négation de la volonté. Cela a été sa manière à lui de nier le monde tragique qu'il a dépeint. Nietzsche, de son côté – avec sa notion de volonté de puissance –, ne veut pas écarter les aspects terribles ou souffrants du monde. [...] L'erreur, selon Nietzsche, c'est que de la doctrine de la Volonté de Vivre s'ensuit le postulat de la négation de la volonté – sommet eudémoniste et pessimiste de la métaphysique de Schopenhauer. (J.T. Brum, 2005, p. 91).

En effet, ce que Nietzsche reproche à la conception de la volonté de Schopenhauer est son caractère métaphysique. Tout est représentation chez Schopenhauer, même le monde réel n'est que représentation dans le cerveau du sujet pensant. Il affirme à cet effet que « tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet ; en d'autres termes, l'univers a une idéalité transcendante ». (A. Schopenhauer, 2006, p. 72). Le siège de la volonté est le désir, puisque la volonté de l'homme chez Schopenhauer est toujours volonté de quelque chose. C'est ce qu'il affirme en ces termes : « le désir, de sa nature, est souffrance ». (A. Schopenhauer, 2006, p.

396). C'est là que l'on voit l'influence du bouddhisme sur Schopenhauer : la vie est souffrance, c'est ce que Gautama, devenu Bouddha, dit à ses disciples.

Tout vouloir procède d'un besoin, c'est-à-dire d'une privation, c'est-à-dire d'une souffrance. La satisfaction y met fin ; mais pour un désir qui est satisfait, dix au moins sont contrariés ; de plus, le désir est long, et ses exigences tendent à l'infini ; la satisfaction est courte, et elle est parcimonieusement mesurée. Mais ce contentement suprême n'est lui-même qu'apparent ; le désir satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir ; le premier est une déception reconnue, le second est une déception non encore reconnue. La satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. [...] Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir, aux espérances et aux craintes continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Poursuivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est en réalité tout un ; l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or sans repos le véritable bonheur est impossible. (A. Schopenhauer, 2006, pp.252-253).

C'est là que la conception de la volonté chez Nietzsche se différencie de celle de son maître. Nietzsche récuse l'idée que le vouloir puisse être interprété à partir du désir et de la souffrance. Au contraire, ce sont moins le besoin et le désir que la force et la plénitude qui caractérisent le vouloir. Le manque et la souffrance sont plutôt les signes d'une volonté qui décline. Alors qu'est-ce que le vouloir chez Nietzsche ? Il donne sa vision du vouloir dans son livre, *La volonté de puissance*, (1995, p. 347) en des termes clairs : « Vouloir » - c'est commander » et non pas « désirer », aspirer, convoiter ; le vouloir s'en distingue par l'émotion du commandement ». Pour Nietzsche la volonté est inséparable de l'acte même du commandement, c'est ce qui apparaît dans son œuvre en général. Ainsi, dans *Le Gai savoir* (2008, p. 245), il parlera de « la volonté, en tant que passion de commandement, constitue le signe distinctif de la souveraineté et de la force ». C'est dans le même ordre d'idées que dans *Par-delà le bien et le mal* il se distingue définitivement de son ancien maître Schopenhauer qui, selon lui, s'est trompé sur le compte du concept de la volonté en ce qu'il « a adopté et poussé à l'extrême un préjugé populaire ». (F. Nietzsche, 1982, p. 49). Nietzsche ajoute, pour sa part, que « la volonté n'est pas uniquement un complexe de sentir et de penser, mais encore et avant tout un état affectif, l'émotion de commander ». (F. Nietzsche, 1982, p. 49).

Malgré toute cette opposition entre l'élève et son maître au sujet d'un concept qui a traversé toute l'histoire de la philosophie, le philosophe de Sils Maria ne cache pas son admiration et l'influence du Professeur d'Iéna qui ont participé à sa formation. Ainsi, dans le livre *Les Considérations inactuelles*, il parle de Schopenhauer comme d'un précepteur de l'antiquité avec un sentiment quasi maternel :

Si je veux décrire quel événement fut pour moi le premier regard que je jetai dans les écrits de Schopenhauer, il me faut m'attarder un peu à une représentation qui me hantait sans conteste dans ma jeunesse, plus fréquente et plus pressante que toute autre. (F. Nietzsche, 2004, p. 21).

Vers qui donc se tourner pour trouver un éducateur digne des précepteurs Grecs et romains si ce n'est un intellectuel honnête et serein comme Schopenhauer. Nietzsche (2004, p. 21) dira « C'est pourquoi je songe aujourd'hui au seul professeur, au seul maître dont j'aie à m'enorgueillir, Arthur Schopenhauer, pour me souvenir d'autres plus tard ».

2.2- La récusation de Wagner

Une autre figure paternelle est sur la voie de Nietzsche en la personne du célèbre musicien et compositeur Richard Wagner. C'est par le biais de la musique que Nietzsche et Wagner se rencontrent. Nietzsche aimait improviser sur piano, sans être grand musicien. Un jour chez son professeur Ritschl, il joua le chef d'œuvre de Wagner, Les Maîtres chanteurs, et lorsque celui qui sera plus tard le Maître de Bayreuth apprend qu'un jeune philologue a joué sa musique, il veut tout de suite le rencontrer. Nietzsche était aux anges, il va rencontrer enfin son « idole ». À cette occasion, il commande un costume qu'il ne peut payer comptant. Les deux hommes s'apprécient et commencent à rêver des changements qu'ils vont opérer ensemble aussi bien dans le domaine de l'art que dans celui de la philosophie. En 1872, date de la publication de son livre, La Naissance de la tragédie, Nietzsche se montre très critique de la culture Allemande et européenne, de la culture moderne. Au rebours, il magnifie la Grèce hellénique, présocratique. Il croit trouver en l'auteur du Parsifal le modèle capable d'opérer la régénération de la culture Allemande arrimée à l'antique culture Grecque. La rencontre de Wagner est déterminante dans la vie intellectuelle de Nietzsche. Il y avait une interdépendance entre les deux. Nietzsche voit en Richard Wagner celui qui est capable d'opérer la régénération tant souhaitée. À ce titre, Nietzsche donne un aperçu de son attente de Wagner dans le livre Les Considérations inactuelles IV. Il fait sienne la réponse de Wagner à la question « Quelle est la signification de la musique à notre époque ? ».

Aidez-moi à découvrir la culture que ma musique prédit parce qu'elle est le langage retrouvé du sentiment juste, songez que l'âme de la musique veut à présent se donner un corps et qu'elle cherche en vous tous à se frayer un chemin vers le mouvement, l'action, les institutions et les mœurs ! Il est des hommes, de plus en plus nombreux, qui comprennent cet appel ; ceux-ci comprennent à nouveau pour la première fois ce que signifie fonder l'État sur la musique, ce que les anciens Hellènes non seulement avaient compris mais aussi s'imposaient à eux-mêmes : et ces mêmes esprits pénétrés d'intelligence fustigeront l'État présent avec la même intransigeance que la plupart des hommes fustigent déjà de nos jours l'Église. (F. Nietzsche, 1964, pp. 122-123).

L'artiste Wagner cherche dans le jeune philosophe celui qui est capable de penser la musique et le monde antique que lui se doit de réaliser. Par ailleurs, Nietzsche aimait

particulièrement Cosima Wagner, d'un amour impossible, inavouable et indicible. Il dédie à Cosima cinq préfaces pour cinq livres non écrits. Vers la fin de sa vie, Nietzsche envoya des notes à Cosima qu'il identifia à Ariane et se voit lui-même en Dionysos.

Cependant, la relation de Nietzsche et du couple Wagner va connaître un coup d'arrêt, une rupture très violente. De cette rupture, il faut remarquer deux raisons essentielles. La première raison relève de la maladie qui est la cause de l'éloignement de Nietzsche de la ville de Tribschen. Mais il raconte ses souvenirs avec les Wagner de façon nostalgique. Quand l'amitié était au beau fixe, il a rendu visite au couple vingt-trois fois en trois ans. C'est ce qu'il affirme à son ami Gersdorff dans une lettre en date 1^{er} mai 1872, soit un an avant la rupture :

Samedi dernier nous avons pris congé de Tribschen, dans la tristesse et l'émotion la plus profonde. Tribschen est fini maintenant : la douleur était partout [...] Nous avons emballé manuscrits, lettres et livres – hélas que c'était navrant ! Ces trois années que j'ai passées près de Tribschen et pendant lesquelles j'y ai fait vingt-trois visites que ne représentaient-elles pas pour moi ! [...]. (A. Kremer-Marietti, 1974, pp. 59-60).

L'éloignement de Nietzsche provoqué par la maladie fut nécessaire à son sevrage et à son indépendance intellectuelle. Il lui a permis de prendre du recul et de rompre le cordon ombilical qui le liait encore à un Wagner resté profondément schopenhauerien. La deuxième raison qui peut expliquer la rupture avec Richard Wagner se situe à l'époque de la réalisation du projet de Bayreuth où Nietzsche le soupçonne de s'être christianisé. À l'occasion de l'anniversaire de Cosima Wagner, le 19 décembre 1876, Nietzsche lui adresse une lettre dans laquelle il tire un trait sur ses rapports avec le passé. Tout se passe comme s'il était tout d'un coup devenu amnésique par rapport aux huit dernières années de sa vie, c'est-à-dire de sa rencontre avec Wagner à l'année 1876 :

L'éloignement qu'exige mon mode de vie actuel, imposé par la maladie, est si grand que les huit dernières années me sont presque sorties de la tête et que les périodes plus anciennes de mon existence, auxquelles je n'ai pas du tout songé durant ces dernières années de constant labeur, s'imposent avec violence. [...] Vous étonnez-vous si je vous assure que je me retrouve en opposition avec Schopenhauer ? Cette opposition s'est formée peu à peu, mais j'en ai pris conscience d'un seul coup. Sur presque tous les points de doctrine, je suis dans le camp adverse : quand j'ai écrit mon livre sur Schopenhauer ; j'ai déjà remarqué que j'avais dépassé tout son dogmatisme : seul l'humain m'importait. (D. Astor, 2011, p. 194).

Cette lettre concrétise à elle seule la rupture désormais consommée entre Nietzsche et Wagner. Le philosophe décide délibérément de passer sous silence les huit années d'amitié avec l'artiste de Bayreuth « pour revenir à soi sous la figure de l'enfant ». (D. Astor, 2011, p. 195). Dans cette lettre, sans citer Wagner, sa figure plane sur le message qui est adressé par Nietzsche à Cosima Wagner. La meilleure manière de dire les choses, c'est de les passer sous silence, en ne les disant pas, on les dit encore mieux.

Conclusion

La trajectoire intellectuelle de Nietzsche ne peut se comprendre que mise en relation étroite relation avec la vie du philosophe. Il perd son père très jeune, à cinq ans. Ce qui peut expliquer, en partie, sa recherche effrénée d'une figure tutélaire. Mais il ne peut s'attacher longtemps, parce qu'il doit se perdre en ses compagnons pour mieux se retrouver.

Sa soif de connaître le met en face de ses maîtres passés et présents indispensables à la réalisation du philosophe en devenir. Le jeune adolescent a hérité de la passion de son père en poésie et musique, il rêve de se frotter à des monuments et héros nationaux comme Goethe qu'il lit en vue de le dépasser, parce qu'il a « de grandes choses à accomplir, disait-il ». (S. Keita, 2019)

Nietzsche ne se réclame plus de tels ou tels maîtres, il s'est affranchi et ainsi, il réalise la mission que Zarathoustra avait confiée à ses disciples : se méfier des statues. Il récuse Schopenhauer et Wagner, c'est ce qu'affirme Patrice Jean Aké (2013, p. 20) : « Il doute du génie du musicien auquel il finira par opposer Bizet. L'artiste lui apparaît comme un histrion, le penseur comme le héraut de la médiocrité allemande ».

Bibliographie

AKE Patrice Jean, 2013, Lecture philosophique, Abidjan, éditions UCAO.

ASTOR Dorian, 2011, Nietzsche, Paris, Gallimard.

BRUM José Thomaz, 2005, Schopenhauer et Nietzsche - vouloir-vivre et volonté de puissance, Paris, L'Harmattan

DELEUZE Gilles, 2003, Nietzsche et la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France.

KEITA Souleymane, 2019, « L'éloge de la solitude comme l'expression d'un masque chez Friedrich Nietzsche » in Revue Malienne de Langues et de Littératures, N° 04, Juin 2019, pp. 89-97.

KREMER-MARIETTI Angèle, 1974, De la philologie à la généalogie, Paris, U. G.É.

NIETZSCHE Friedrich, 2012, Ainsi parlait Zarathoustra, trad. par Henri ALBERT, Paris, Mercure de France.

NIETZSCHE Friedrich, 2008, Le Gai savoir, trad. par Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 2004, Les Considérations inactuelles I et II, trad. par Pierre RUSCH, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 1964, Les Considérations inactuelles III et IV, trad. par Geneviève BIANQUIS, Paris, Aubier-Montaigne.

NIETZSCHE Friedrich, 1982, Par-delà le bien et le mal, trad. par Geneviève BIANQUIS, Paris, Union Générale d'Éditions.

NIETZSCHE Friedrich, 2008, L'Antéchrist, suivi de Ecce homo, trad. par Jean-Claude HEMERY, Paris, Folio/essais.

NIETZSCHE Friedrich, 1973, Crépuscule des idoles, Trad. par Henri ALBERT, Paris, Denoël / Gonthier

NIETZSCHE Friedrich, 1995, La volonté de puissance, trad. par Geneviève BIANQUIS, Paris, Tel Gallimard.

SCHOPENHAUER Arthur, 2006, Le monde comme volonté et comme représentation, trad. par Auguste BOURDEAU et Richard ROOS, Paris, Presses Universitaires de France, collection Quadrige