

## Les philosophes de l'avenir

intervention de Marc Crépon le 26 novembre 2001

Chaque rencontre suppose la mise à l'épreuve respective de deux relations singulières au temps. Chacun a sa propre façon d'attendre les événements ou de les précipiter, de vivre en retard ou en avance (sur quel temps, sur le temps de qui ?), d'appréhender le retard ou de cultiver l'avance — mais aussi de saisir les choses dans le mouvement de leur histoire (d'être en quête d'une origine, de se souvenir du passé, de recueillir des documents, de chercher des traces) ou de se projeter dans l'avenir, de tourner ses regards toujours vers ce qui peut ou ce qui doit venir. Tel expose volontiers ce qu'il fut, ce qu'il vécut, d'où il vient et dresse à chaque instant le bilan de sa vie. Tel autre dessine des plans d'avenir et fait part de ses projets d'existence. Mais cette relation au temps est aussi la façon qu'a chacun de prendre le pouls du monde, de réagir avec stupeur, angoisse ou résignation aux événements historiques et politiques — d'en chercher une explication conjoncturelle ou des raisons lointaines, ou encore d'y trouver des signes pour l'avenir. L'expérience de l'altérité se plie à l'accord ou au désaccord de ses relations singulières. L'entente ou la mésentente, la possibilité d'être ensemble et de penser en commun sont le résultat de leur confrontation. Mais c'est aussi ce qu'impose la lecture des philosophes. Toute philosophie met en perspective des relations de cet ordre — une certaine façon d'être dans le temps — qui détermine, entre autres choses, les modalités de son adresse (à des contemporains ou des lecteurs futurs). Tantôt, elle revendique un héritage qui l'ancre dans un passé de la pensée ou dans une forme d'écriture. Elle entend maintenir la pérennité d'une tradition. De son lecteur, elle attend alors qu'il partage ce sens de l'histoire, qu'il ressaisisse le mouvement de longue durée dans lequel s'inscrit la démarche. Tantôt, elle se veut une rupture radicale avec ce qui précède. Et elle fait de la disposition à une telle rupture une première exigence de lecture.

De cette mise en perspective, peu d'œuvres témoignent de façon aussi durable et permanente que celle de Nietzsche. S'il est un souci de "justesse" qui traverse tous ses écrits, des textes de jeunesse aux derniers fragments posthumes, c'est celui d'une relation ajustée au temps. Chaque livre même pourrait-être lu comme la recherche d'un tel ajustement. S'il faut prendre au sérieux la formule de Pindare, dont il se fit très tôt une devise propre : "Deviens celui que tu es !", et le souci maintes fois réitéré de ne pas séparer les livres d'un philosophe de son existence, c'est l'appropriation d'une relation juste avec le temps qui constituerait ce devenir et c'est en elle que devrait résider cet accord de la vie et de la pensée. Peut-être est-ce même cela que pourrait signifier, en dernier ressort, la justice.

Or cela indique aussi que, au gré de sa vie et de son Œuvre, cette relation avec le temps ne cesse de s'approfondir. Entre les quatre *Considérations inactuelles*, *Humain, trop humain*, *Le Gai savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra* ou *La Généalogie de la morale*, elle ne se laisse pas formuler dans les mêmes termes et elle n'appelle pas les mêmes ajustements. Tantôt, elle concerne de façon prioritaire le passé. Il s'agit de savoir comment le poids de l'histoire, la fascination historique sont contraires à la vie. S'ajuster au temps veut dire alors : trouver une relation juste avec le passé. Mais cette contrariété signifie aussi que, sous les différentes formes qu'elle peut prendre, une telle fascination empêche de saisir ce qui est prometteur d'avenir dans le présent — un présent qui ne se réduit pas à l'héritage de préjugés anciens. L'ajustement, dans ce cas, concerne tout autant le présent et l'avenir que le passé. Tantôt il s'agit de comprendre que les valeurs dont notre présent fait un absolu sont, en réalité, relatives à une histoire. Une relation juste avec le temps suppose alors qu'on sache les restituer à leur origine, démonter les mécanismes par lesquels elles se sont imposées comme des valeurs universelles. Il n'est plus question de se méfier du passé, mais de redonner à l'histoire des droits minimaux sur la prétention de la morale et de la métaphysique à présenter des valeurs et formuler des vérités intemporelles. Tantôt l'ajustement revient à saisir comment le dénigrement, la dévalorisation de la vie, comme signes du nihilisme, se traduisent dans une relation singulière avec le temps qui relève du ressentiment. Il suppose alors que le temps, à commencer par le passé, ne

fasse plus l'objet d'aucune crainte, d'aucune appréhension, puisqu'il est voué, par essence, à revenir — au nom du principe de l'éternel retour du même. Résister à l'invasion étouffante du passé (contraire à l'épanouissement de la vie), mais tout aussi bien au poids de son oubli dans un présent qui impose ses valeurs sous le signe de l'éternité, tels sont donc les principes d'une relation juste avec le temps.

Ce faisant, rien n'est dit encore de la relation à l'avenir. Chacun des ajustements du passé et du présent (de l'un à l'autre et réciproquement) n'a de sens que rapporté à une telle relation. Pour chacun, il faut se demander quelle pensée de l'avenir il proscrit, et quelle il autorise ou infléchit. Une relation juste avec le temps suppose qu'on sache s'il est possible d'en attendre quelque chose - ou ce qu'on peut en espérer. A moins que, précisément, cette relation proscrive toute attente ou toute espérance de cet ordre. Pour le philosophe, cela revient à savoir ce qu'il est en droit d'annoncer ou de prophétiser : un salut (comme, par exemple, celui que devrait procurer l'inversion à venir des rapports entre la connaissance et l'art), une "renaissance de la civilisation" — telle celle que Nietzsche réclame dans le sillage de Wagner —, des temps nouveaux, une fracture de l'histoire de l'humanité en deux, comme il le proclamera à la fin de sa vie lucide, le dynamitage du christianisme. Dans *Par delà bien et mal*, où se trouvent résumés, peut-être, comme en un bilan rétrospectif[1], tous ces ajustements, la relation à l'avenir (mais aussi au passé) se décline sous la forme d'une figure singulière : celle des "philosophes de l'avenir" ou des "philosophes à venir". D'où une double question. 1) En quoi cette figure propose-t-elle un ajustement au temps ? 2) Quel discours sur l'avenir, quelle annonce ou prophétie cette perspective rend-elle possible ?[2]

### **La généalogie, comme ajustement.**

C'est donc au fil conducteur d'une lecture du livre de 1886, à l'occasion duquel il revint sur toutes ses œuvres précédentes, qu'on se propose de relever les différentes formes que doit prendre, dans le travail du philosophe, un tel ajustement.

1) La première est l'analyse psychologique de l'origine de nos pensées. D'où viennent nos pensées ? Qu'est-ce qui nous détermine à penser ce que nous pensons et comment le pensons nous ? Répondre à ces questions en invoquant les lois universelles de la pensée — en dressant, par exemple, une table des catégories logiques — est le type même de réponse qui ignore l'exigence d'une relation ajustée au temps. Elle fait comme si les concepts que nous utilisons n'avaient pas d'origine historique et psychophysiologique, comme s'ils n'étaient pas la solution, souvent héritée de longue date, d'un problème psychologique et physiologique. A l'inverse, l'analyse psychologique de ce que Nietzsche appelle alors les "préjugés des philosophes" restitue à ces pensées leur dimension temporelle, qui est d'abord celle d'un "atavisme" :

Les différentes notions philosophiques ne présentent rien d'arbitraire ; elles ne surgissent pas par génération spontanée, mais elles se développent selon de mutuels rapports de parenté ; si soudaine et fortuite que soit leur apparition dans l'histoire de la pensée, elles n'en appartiennent pas moins à un système, au même titre que toutes les espèces d'une région déterminée. [...] En fait, leur pensée [celle des philosophes] les conduit beaucoup moins à une découverte qu'à une redécouverte, un ressouvenir, un retour dans l'antique et lointain foyer de l'âme où ces notions ont jadis vu le jour. La philosophie, dans ces conditions, devient une sorte d'atavisme (*eine Art von Atavismus*) de très haute qualité.[3]

Dans une telle perspective, l'ajustement au temps consiste à découvrir dans les jugements des philosophes ce qui relève du pré-jugé, c'est-à-dire ce qui est jugé de longue date, pour des raisons que les philosophes ignorent — des raisons qui tiennent moins au besoin de vérité qu'à l'incorporation de préjugés moraux, c'est-à-dire à la volonté de domination de tel ou tel instinct. Retrouver des instincts derrière des pensées, c'est refuser de penser dans un temps aveugle à lui-même — un temps d'autant plus figé qu'il ignore ce qu'il reproduit et répète à l'identique. Ce faisant, la démarche du psychologue redonne à la pensée cette perspective d'avenir qui lui faisait défaut. En

même temps qu'elle exhume un passé enfoui, elle délivre le temps de ce qui retenait la pensée de se projeter dans le seul avenir qui soit légitime : son avenir au-delà de la morale.

Nous cinglons tout droit au-delà de la morale, nous étouffons, nous écrasons peut-être du même coup ce qui nous reste de moralité en osant mettre le cap sur le large.[4]

2) De ce premier ajustement, fruit de la généalogie, résulte la possibilité pour la pensée de s'inscrire autrement dans son temps propre. Parce qu'elle en connaît désormais l'origine psychologique, la nouvelle pensée (la pensée des "philosophes qui viennent", des "philosophes de l'avenir") se construit en opposition avec les idéaux de l'époque — à commencer par la recherche du bonheur et du bien-être pour le plus grand nombre. Savoir de quelle volonté de puissance ceux-ci procèdent, quel instinct cherche à dominer les autres, lorsque ces idéaux prétendent avoir une valeur universelle lui permet d'échapper à ce que le présent impose comme actualité. Être de l'avenir, appartenir à «un temps à venir» désigne moins alors une relation avec le passé (ni vraiment avec le futur, dont Nietzsche, à ce point de sa réflexion, ne révèle pas grand chose) qu'avec le présent. La relation ajustée au temps qui s'impose au philosophe se décline comme une rupture avec le présent — celle-là même dont les *Considérations inactuelles* faisaient un impératif méthodologique. Au-delà de l'enquête généalogique, la forme que prend cet ajustement est le soupçon qui interdit de s'accorder, par principe, avec la voix du plus grand nombre — l'art du contre-temps.

3) Mais une relation juste avec le temps ne saurait concerner seulement la pensée ou l'esprit. Elle ne peut-être coupée de l'histoire des corps. C'est même au moment où elle s'intéresse aux corps, où elle se demande pourquoi et comment les corps sont ce qu'ils sont *aujourd'hui* qu'elle devient relation au temps de l'histoire. S'il est vrai que la justesse de notre relation au temps est fonction de ce que nous sommes prêts à accepter pour nous connaître nous-mêmes (de notre volonté de ne pas nous aveugler et nous mentir à nous-mêmes), c'est lorsque nous nous interrogeons sur le devenir des corps — lorsque nous sommes prêts à découvrir le temps comme incorporation — que cette relation assume vraiment le poids de l'histoire.

Cette histoire est d'abord celle de dix-huit siècles de christianisme. Et c'est sous la forme d'un regard retrospectif sur ces dix-huit siècles que cette relation s'ajuste. Tant que nous ne voudrions pas savoir à quel point nos corps sont tributaires des valeurs que le christianisme a imposées — c'est-à-dire à quel point nous nous sommes incorporés une certaine hiérarchie des instincts —, tant que nous n'aurons pas conscience de notre héritage chrétien en ce sens, il manquera à notre relation au temps cette justesse qui doit permettre aux corps de se libérer et, par là-même, à une nouvelle justice de s'instaurer. Nous prendrons pour la norme ce qui est le résultat historique d'une inversion, qui a mis plusieurs siècles à se mettre en place. Chaque fois qu'il parle du christianisme, Nietzsche a le souci de rendre à ses manifestations cette dimension temporelle, le lent façonnage de l'Europe et de l'homme européen par «le phénomène religieux». Le philosophe de l'avenir n'est donc pas seulement celui qui libère l'esprit de ces idéaux, il délivre aussi les corps en les rappelant à l'histoire de l'inversion qui les a rendus tels qu'ils sont.

Mettre *sens dessus dessous* toutes les valeurs, voilà ce qu'ils durent faire ! Et brider les forts, débiliter les grandes espérances, calomnier le bonheur qui vient de la beauté, pervertir tout ce qui est orgueilleux, viril, conquérant, dominateur, tous les instincts qui appartiennent au type humain le plus élevé et le plus accompli en y introduisant l'incertitude, les tourments de conscience, le goût de se détruire, muer même tout attachement à la terre et à la domination de la terre en haine de la terre et des choses terrestres. Voilà la tâche que l'Eglise s'est prescrite et qu'elle devait se prescrire, jusqu'à ce que s'imposât enfin son ordre des valeurs, où les idées de «renoncement au monde», de «mortification des sens» et d'«homme supérieur» se confondent en *une seule* notion [...] Ne semble-t-il pas qu'une seule volonté a régné sur l'Europe depuis dix-huit siècles et que cette volonté était de transformer l'homme en un *avorton sublime* ?[5]

4) Enfin, dernier ajustement au temps, l'enquête généalogique met à jour l'origine psychologique

des idéaux sociaux et politiques du temps présent. Ce que les Européens désignent comme l'aboutissement d'un progrès moral et politique, elle le perçoit comme une «dégénérescence générale de l'homme» (*die Gesamt-Entartung des Menschen*)[6]. Derrière la passion de l'égalité commune, elle décèle le besoin d'une égalité dans l'obéissance — le résultat d'une incorporation générale du besoin d'obéir qui réduit l'homme à l'état de membre du troupeau. S'ajuster au temps signifie alors inverser le sens temporel de l'idéal, comprendre qu'il est moins un projet et une vision de l'avenir que le résultat d'une incorporation passée, l'aboutissement d'un long processus qui a conduit à la domination de l'instinct grégaire en imposant, comme seules vertus humaines légitimes, l'esprit communautaire, la bienveillance, la déférence, la diligence, le sens de la mesure, la modestie, l'indulgence, la compassion, au détriment des vertus propres à la nature distinguée. Or, pour Nietzsche, cela revient à dire qu'il n'y a rien à attendre de ce côté. Si l'enquête généalogique prend, sur ce point, la forme d'un ajustement au temps, c'est en tant qu'elle permet de dénoncer des fausses promesses et des fausses espérances — un rapport faussé à l'avenir. Et ce n'est pas un hasard si c'est le lieu que choisit Nietzsche (§ 202) pour dénoncer, dans des termes qui évoquent à chaque fois un mode de relation à l'avenir, les démocrates et les socialistes, ceux qu'il appelle «les idéologues de la révolution» ou encore «les prophètes enthousiastes de la fraternité», mais aussi les anarchistes. Tous ont en commun de souscrire à «une morale en soi», qui n'est rien d'autre finalement qu'une relation craintive et mensongère au temps, puisqu'elle se résume dans ces termes : «l'espérance du seul avenir (*die alleinige Hoffnung der Zukunft*), la consolation de ceux qui vivent aujourd'hui (*das Trostmittel der gegenwärtigen*), la grande rémission de toutes les fautes passées (*die grosse Ablösung aller Schuld von ehemals*)», la croyance à la communauté comme la rédemptrice (*die Gemeinschaft als die Erlöserin*), autrement dit au troupeau, en "soi"».[7]

### L'annonce de l'avenir

Dans *Par-delà bien et mal*, à mi-chemin du parcours de Nietzsche, l'enquête généalogique culmine dans une critique des fausses figures de la rédemption. Mais c'est aussi le moment où apparaît, dans des termes surprenants le type de relation à l'avenir qu'elle dégage. Du registre critique, Nietzsche passe, l'espace d'un aphorisme, qu'il nous faut citer un peu longuement, à un registre prophétique. Le livre ne se contente plus d'exhumer, de critiquer, il annonce :

Nous qui appartenons à une autre foi (*eines andren Glaubens sind*) [...] où placerons-nous notre espérance ? Dans de *nouveaux philosophes*[8], nous n'avons pas le choix; dans des esprits assez vigoureux et intacts pour amorcer l'avènement de valeurs opposées, pour réévaluer et retourner les "valeurs éternelles"; dans des précurseurs, des hommes de l'avenir, capables de river le temps présent à la chaîne qui contraindra la volonté des millénaires à s'engager dans de *nouvelles* voies. Pour enseigner à l'homme l'avenir de l'homme, avenir qui sera sa *volonté* et qui dépendra d'elle, pour réaliser une grandiose entreprise d'éducation et de sélection et mettre fin par là à l'effroyable règne du non-sens et du hasard qui s'est appelé "histoire" jusqu'à présent -- le non sens du "plus grand nombre" n'en est que la plus récente expression --, pour accomplir de tels actes il faudra un jour ou l'autre une nouvelle sorte de philosophes et de chefs, auprès desquels tous les esprits secrets, terribles et bienveillants qui ont paru sur la terre sembleront pâles et mesquins. C'est la vision de tels chefs qui flotte devant nos yeux.[9]

Cette annonce appelle diverses remarques.

1) D'abord, elle désigne les modalités du rapport à l'avenir : la foi et l'espérance. Contrairement à ce qu'une lecture trop rapide de Nietzsche pourrait laisser croire, sa pensée ne proscriit pas toute forme de foi et d'espérance. Tout au contraire, elle substitue à celles qui ont retourné la vie contre elle-même (la foi et l'espérance chrétiennes, vertus théologiques) ou qui n'en sont que des dérivations modernes (le rêve socialiste d'un homme futur et d'une société libre) une autre forme de croyance : la croyance que, d'une nouvelle catégorie d'hommes, il est possible d'attendre quelque chose de nouveau. Et c'est cette double nouveauté qui constitue la condition nécessaire pour que la relation à l'avenir des «philosophes à venir» soit une relation ajustée. Mais en quoi alors consiste cet

ajustement ? En ceci que la relation à l'avenir est une relation ouverte — une relation qui n'est pas déterminée par le passé, mais préparée par le travail critique qui en a clarifié tous les héritages ; une relation qui n'est pas non plus d'ordre strictement intellectuel, au sens où elle se comprendrait comme la vision d'un monde à venir ou une nouvelle interprétation du monde, mais essentiellement pratique. Pour reprendre les mots de Nietzsche, si les notions de critique et de scepticisme indiquent la façon dont, dans cette relation ajustée au temps, le présent s'articule au passé, c'est celle d'expérimentation qui désigne l'articulation du présent et du futur. Ce que signifie l'ouverture de la relation à l'avenir, et donc au temps, c'est son caractère expérimental. Les philosophes de l'avenir, écrit Nietzsche, «seront à coup sûr des expérimentateurs (*Menschen der Experimente*)<sup>[10]</sup>». D'où deux nouvelles remarques qui doivent porter sur le sujet et l'objet de ces expériences.

2) Le sujet de ces expérimentations n'est pas un individu singulier. C'est toujours au pluriel que Nietzsche utilise l'expression «philosophe de l'avenir». Surtout, si l'on inventorie à partir du § 203 tous les équivalents lexicaux de ces nouveaux philosophes, c'est le plus souvent, à la première personne du pluriel qu'ils sont désignés. «Nous, les savants», dans la sixième partie, «Nous, les esprits libres» (§ 227), «Nous, les immoralistes» (§ 226), «Nous autres, bons Européens» (§ 241). S'il est vrai que notre expérience de l'altérité est tributaire de notre relation au temps, alors c'est une nouvelle communauté qui forme le sujet de l'expérimentation. De fait, on ne se risque pas dans cette relation inédite au passé, au présent et au futur (dont Nietzsche souligne qu'elle est imprudente — une tentation périlleuse, un «jeu dangereux») sans défaire les liens qui attachent ailleurs. Notre relation au temps n'est pas sans rapport avec celle que nous entretenons avec des institutions (la famille, la patrie). L'auteur de *Par-delà bien et mal* le rappelle, au moment même où il s'apprête à évoquer «la nouvelle race de philosophes» qui monte à l'horizon — des philosophes qui doivent cultiver leur indépendance :

Ne s'attacher à aucune personne, fût-ce la plus aimée -- toute personne est une prison et aussi un refuge. Ne s'attacher à aucune patrie, fût-elle la plus souffrante et la plus démunie -- il est déjà moins difficile de détacher son cœur d'une patrie victorieuse. Ne s'attacher à aucune compassion, s'adressât-elle à des hommes supérieurs dont un hasard nous révéla le rare martyr et l'abandon [...] Ne pas s'attacher à ses vertus et ne pas sacrifier son être total à une particularité quelconque, par exemple à son goût de l'"hospitalité", péril par excellence des âmes nobles et riches qui sont prodigues et comme insoucieuses d'elles-mêmes et portent jusqu'au vice la vertu de générosité.<sup>[11]</sup>

Mais qu'est-ce qui rassemble ces philosophes ? De quelle nature est le lien qui les unit — ce lien qui permet à Nietzsche d'annoncer un «nous à venir» ?

3) Ce que partagent les philosophes de l'avenir, c'est précisément l'objet de l'expérimentation. Expérimenter, c'est accomplir le pas au-delà du passé et du présent (et donc aussi du scepticisme et de la critique<sup>[12]</sup>) — en sachant, grâce à la généalogie, ce qu'il ne peut pas être. S'il est vrai que l'articulation de l'expérimentation à la critique permet à la première d'éviter les faux pas, elle lui indique aussi la direction à suivre. Puisque ce sont essentiellement les valeurs héritées du christianisme qui faussent et même pervertissent la relation au temps, seule la création de nouvelles valeurs pourra rétablir une relation juste. Expérimenter, c'est donc créer des valeurs. Mais cette création ne doit pas être seulement une indication ou une proposition. Elle doit avoir la force d'une législation. Expérimenter, c'est aussi légiférer, c'est-à-dire imposer ces nouvelles valeurs. Imposer, mais aussi partager. Dès lors que toute valeur a pour effet de régler et d'ordonner le rapport entre les corps (ainsi de la pitié, de la bonté, de la bienveillance ou, à l'inverse, de l'égoïsme et de la cruauté), l'expérimentation de nouvelles valeurs est en même temps l'invention d'une nouvelle relation entre les corps. C'est pourquoi elle ne peut-être l'affaire d'un philosophe unique et elle exige qu'on parle de l'avenir à la première personne du pluriel. Si le philosophe est solitaire, sa solitude reste une solitude partagée. Nous nous demandons plus haut si le souci d'une relation ajustée au temps n'était pas, dans le fond, la recherche d'une nouvelle justice. Si elle devait l'être, ce serait, sans aucun doute, au sens où elle rendrait possible ce nouvel être-ensemble des

corps. Nous laisserons, pour conclure, la parole à Nietzsche, avec le sentiment avoué que ses questions sont, plus que jamais, les nôtres :

*Les philosophes proprement dit sont des hommes qui commandent et qui légifèrent*: [13] : ils disent «il en sera ainsi !», ils déterminent la destination et la finalité de l'homme et disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux dont le savoir domine le passé; ils tendent vers l'avenir des mains créatrices, tout ce qui est, tout ce qui fut leur devient moyen, instrument, marteau. Leur "connaissance" est création, leur création est législation, leur volonté de vérité est volonté de puissance. -- Y a-t-il aujourd'hui de tels philosophes ? Y eut-il déjà de tels philosophes? Ne faut-il pas qu'il y ait de tels philosophes[14] ?

Marc Crépon  
CNRS.

---

1- On rappellera qu'à cette époque, Nietzsche, changeant d'éditeur, rédige une préface pour la réédition de chacun de ses ouvrages précédents. Cf. Nietzsche, *Essai d'autocritique et autres préfaces*, présenté, traduit et commenté par Marc de Launay, Paris, éditions du Seuil, 1999.

2- A ces deux questions, il faudrait en rajouter une troisième, que nous réservons pour une autre étude : Ce que le philosophe de l'avenir annonce (et même le simple fait qu'il y ait annonce) est-il compatible avec cet ajustement majeur qui consiste à penser et à vivre le temps comme éternel retour du même ?

3- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 20, trad. française par Cornelius Heim, in *œuvres philosophiques complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1971, pp. 37-38, [*Kritische Studienausgabe* (désormais *KSA*), Giorgio Colli et Massimo Montinari édés, tome 5, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter, 1988, p. 34].

4- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 23, *éd. cit.*, pp. 41-42, [KSA, 5, p. 38].

5- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 62, *éd. cit.*, pp. 77-78, [KSA, 5, pp. 82-83].

6- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 203, trad. modifiée, *éd. cit.*, p. 117, [KSA, 5, p. 127].

7- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 202, trad. modifiée, *éd. cit.*, p. 115, [KSA, pp. 125-126].

8- C'est Nietzsche qui souligne.

9- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 203, p. 116, [KSA, p. 126].

10- Cf. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 210, p. 129, [KSA, 5, p. 142] : «Le nom dont je me suis hasardé à les baptiser [les philosophes de l'avenir] souligne déjà expressément le goût et le plaisir qu'ils prendront à se livrer à des expériences : est-ce parce que, critiques jusqu'à la racine de leur être, ils aimeront à expérimenter dans un sens nouveau, peut-être plus vaste, peut-être plus périlleux ? Devront-ils, dans leur passion de la connaissance, pousser leurs expérimentations hardies et douloureuses plus loin que ne le supporte le goût amolli et douillet d'un siècle démocratique ?».

11- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 41, p. 58, [KSA, 5, p. 59].

12- Cf. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 210, [KSA, 5, p. 143] : «A leurs yeux, ce n'est pas faire un petit affront à la philosophie que de décréter, comme si souvent de nos jours : «La philosophie elle-même est une critique, une science critique et rien d'autre».

13- C'est Nietzsche qui souligne.

14- Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 211, p. 131, [KSA, 5, p. 145].