

Extrait du Projet 22

<https://www.projet22.com/paranormal/articles/nietzsche-et-l-existence-du-moi.html>

# Nietzsche et l'existence du moi

- Enquete sur le paranormal - Articles -

Date de mise en ligne : samedi 16 octobre 2010

## **Description :**

Le "moi" existe-t-il vraiment ? Quel rapport la conscience entretient-elle avec la matière ?

Texte philosophique.

---

**Projet 22**

---

Nietzsche avait raison : l'existence du "Je" dans l'affirmation "J'existe" n'est pas une nécessité.

Dans *Par-delà le bien et la mal* [1], Nietzsche remarque que la pensée vient d'elle-même : il n'y a pas de moi qui veuille penser. La pensée est un acte involontaire, quelque soit l'objet de cette pensée. A la rigueur, on peut dire que le moi est un objet parmi d'autres. La pensée peut certes se rendre compte qu'elle est, mais elle existe indépendamment de ce fait. Donner un sujet à la pensée consiste déjà à interpréter le phénomène de la pensée. On lui applique une logique grammaticale : "Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse, par conséquent..." [2].

Nietzsche voit dans cette erreur méthodologique une erreur fondamentale. Il lui donne pour origine l'atomisme de Leucippe et de Démocrite. Croire que l'énergie réside dans une parcelle de matière revient à une croyance superstitieuse : croire que sa force provient d'un objet, que les éclairs sont dus à Zeus et que le visible doit être expliqué par du visible. Leucippe voulait déjà donner à chaque effet une cause, et Démocrite peut être appelé le père du matérialisme. Nietzsche, sans être un idéaliste, refuse et les abus de la logique et les conclusions hâtives : rien ne prouve l'existence du moi.

Parce que Nietzsche donne à la pensée une existence autonome, peut-on parler de monade de la pensée ? Parce qu'il attribue à la pensée la source du moi, peut-on dire qu'il rejoint Freud ? Parce qu'il place le phénomène de la pensée avant la structure de la psyché, peut-on dire qu'il rejoint Sartre dans sa célèbre phrase, L'existence précède l'essence ? Autant de questions qui nous amènent à réfléchir sur le statut du "Je".

Nietzsche décrit le fonctionnement de la pensée comme un mouvement : parce que la pensée se meut, elle n'a pas d'attache. Dès lors, la conception d'un moi immobile est contradictoire. Le moi ne devrait pas pouvoir se référer à lui-même. S'il était du domaine de la pensée, il devrait toujours se sentir autre. Le moi ne se sent pas et ne se pense pas de lui-même : il est nécessairement pensé au travers du cogito ergo sum. Ainsi, Nietzsche renverse l'évidence première : ce n'est plus la conscience de soi qui est première, mais la pensée. C'est donc la pensée qui crée le mouvement nécessaire pour la pensée du « Moi, je ». Le moi est une altération de la pensée. On pourrait aussi en déduire que le moi comme une entrave au fonctionnement de la pensée ou un symptôme de son mauvais fonctionnement. En réalité, c'est une illusion : il n'existe même pas [3].

Fondamentalement, le moi n'a pas plus d'existence que la matière. Nous ne repérons la pensée qu'à des moments saillants où les pensées s'agitent ou changent de rythme, et les forces de l'univers ne sont repérées comme forces qu'au moment où elles créent une perturbation perceptible. Les expériences servent à cela. Il ne viendra pas à l'idée à la nature, par exemple, de répéter mille fois le même exercice pour que l'homme comprenne enfin de quoi il s'agisse. La nature n'est pas une expérience. Elle peut être considérée comme une force physique en propre.

La pensée comme les forces physiques sont la plupart du temps discrètes, de faible amplitude, condition nécessaire à l'élaboration d'une stabilité relative, stabilité relative que dans un cas on nommera "Je" et dans l'autre "matière".

Pourtant, il suffira à l'individu de subir de trop fortes pressions pour qu'il devienne fou. Le « Je » devient inapte, la stabilité n'est plus de mise. Seule le mouvement peut le sauver. S'il précède la folie, il a encore une chance. Sinon, l'illusion le tuera. Il suffit aussi de changer quelques paramètres seulement pour que la vie sur terre s'éteigne : la luminosité, la chaleur, la quantité d'eau. Il suffira aussi d'une chute de météorite, événement courant dans le cosmos, pour obtenir le même effet. Plus simplement, on peut dire de la matière qu'elle est fort malléable et que dans sa plus grande généralité, elle s'adapte au vide, à la chaleur et à la pression. Elle est gaz, liquide ou solide,

elle est molécule ou atome, pluriel ou singulier, mais elle continue d'être, et c'est cette existence qui est la seule pour Nietzsche à détenir le statut ontologique. Son idée, si on lui donne valeur de doctrine, atteste les conclusions d'Héraclite et élargit la pensée de Hegel.

La pensée, comme la matière, s'adapte à son environnement. La pensée a la capacité de s'imprégner d'objets, de concepts et d'émotions. C'est le fameux dialectique de la noèse et du noème. La pensée s'attache nécessairement. Les objets auxquels elles s'attachent dépendent généralement de l'environnement, mais lorsque la pensée pense par elle-même, elles s'attachent aussi aux événements les plus significatifs de sa mémoire. La pensée semble être avant tout une capacité qualitative.

Ceci accepté, plusieurs questions se posent :

1. D'où viennent le « Je » et la « matière » si ce sont des illusions ?
2. Si la pensée n'appartient pas à un « Je », le domaine de la pensée est-il concevable en dehors des individus, comme l'inconscient collectif de Jung ?
3. Si des lois régissent la matière, quels sont celles qui régissent le domaine de la pensée ?
4. Si ces lois, selon Nietzsche, ne sont que des forces en action, quelles sont les forces qui agissent dans le domaine de la pensée ?

Si « Je » n'est pas sujet, et s'il n'y a pas de sujet, qu'en est-il de la notion de sujet ? Le drame identitaire ne détient-il pas la clef de l'acte de penser ? Puisque le « Je » ne se suffit pas à lui-même pour être quelque chose, il se meut vers le monde qui est, lui. Il s'imprègne ou plutôt il s'accapare le monde en pensée, il se substitue à lui par imagination. En pensant, « Je » devient pensée, il cesse d'être conscience. Il continue de s'interroger, mais il ne s'interroge plus sur lui : il s'interroge sur le monde. Le cogito ergo sum de Descartes se réduit à une prise de conscience éphémère, car la plupart du temps, c'est l'inconscient qui domine l'esprit, de même que ce sont les forces invisibles qui dominent la matière.

La matière aurait donc le même statut que le moi. Placée au-dessus de la réalité (les forces physiques), la matière est une représentation de la réalité. Cette représentation n'est pas due aux organes de sens, car ceux-ci aussi dépendent du mode de représentation choisi. Sous cet angle, on peut considérer le cerveau comme un organe de sens.

Penser quelque chose à propos du monde suffit-il pour créer une représentation du monde en général ? D'autres modes de pensée permettent-ils de voir le monde autrement ? Les organes des sens seraient différents, et avec eux le corps et les capacités physiques. Peut-on dire que l'homme est différent de l'animal par le mode de représentation qu'il a du monde ? Dans ce cas, chaque espèce appartenait à un même mode de représentation, de sensation et d'action que les autres espèces ne partageraient pas.

Si l'on revient à l'idée énoncée plus haut que la pensée et la matière partagent les mêmes propriétés, c'est-à-dire leur passivité par rapport à des forces invisibles, alors la question se pose de la raison de leur séparation. On nous répondra que la pensée et la matière ne se situent pas sur le même plan, que les forces de l'inconscient diffèrent de celles qui animent la matière. Au nom de quoi ? La séparation est d'ordre ontologique. L'essence de la pensée diffère de celle de la matière. Au lieu d'une opposition, on peut parler d'une variation. D'où vient l'altération, pour répondre un terme de Nietzsche ? Du moi. Par le processus d'individualité, le « Je » s'exclut du monde, ou plus précisément : il sépare le monde matériel de celui de la pensée. Les tenants du mahâyâna [\[4\]](#) ne disent pas autre chose : l'homme est un et cet un est le monde.

Pour Heidegger et Sartre, la conscience est une négation. Elle comble le vide laissée la pensée de quelque chose. Car la pensée est intentionnelle par nature, elle tend vers le monde sans le rejoindre complètement. L'intelligence

(logos) rend le monde com-pré-hen-sible, c'est-à-dire qu'il devient acces-sible à la pensée, mais la récon-ci-liation entre la conscience et le monde matériel ne se fait pas. Sans quoi la télé-ki-nésie, la lévi-tation et le pouvoir de passe-muraille devien-draient pos-sible. Pourquoi cela ?

La pre-mière hypo-thèse serait de dire que la conscience, aussi large fut-elle, n'atteindra jamais la pro-fondeur que l'inconscient.

La seconde hypo-thèse serait de dire que le monde réel est le « monde du dessous » . Il ne peut pas y avoir recou-pement entre deux ordres de grandeur dif-fé-rents. On ne fait pas passer un chameau par le trou d'une aiguille.

La troi-sième hypo-thèse semble la plus cri-tique : la conscience est séparée du monde par l'intelligence même qu'elle en a. En effet, la conscience ne com-prend pas le monde sans l'outil de la pensée. Or, cette pensée crée une repré-sen-tation du monde qui n'est pas le monde. En défi-nitive, ce que com-prendra la conscience, ce sera le logos et non le monde. Les nihi-listes pen-sent qu'on devrait se limiter à cette seule repré-sen-tation, le reste étant inaccessible.

Mais peut-être que ce monde n'est pas si éloigné du « Je » qu'on veut bien se le repré-senter. Puisque « Je » est une illusion, cela signifie qu'il n'y a jamais eu sépa-ration [5]. Nous nous trou-ve-rions sim-plement à un autre ordre de grandeur, dans une ombre, dans un pli de la réalité. Dès lors, on ne devrait plus chercher le lien entre le corps et l'esprit, l'articulation entre la pensée et le geste, entre l'image et le mou-vement. La vie cou-rante montre à quel point nous résolvons tous les jours des paradoxes.

Pourtant, l'illusion de l'individualité perdure. Nietzsche ne lui accorde aucun statut onto-lo-gique. Comment faut-il com-prendre dans cette alté-ration ? S'il existe un mou-vement dis-cordant entre la pensée et le monde phy-sique [6], il doit exister un élément qui entre-tient cet état de fait. Ne nous par-lerons pas d'un sujet, mais d'une autre force sous-jacente : ce qui dure, c'est-à-dire la durée berg-so-nienne, le temps.

Le temps peut-être ami ou ennemi, il peut entre-tenir la sépa-ration appa-rente ou amener appa-remment à la récon-ci-liation. Le temps est un espace gigan-tesque. Le temps est lié au monde, il est donc lui aussi illusion, à moins de le consi-dérer comme une force aussi réelle que les autres forces de la phy-sique. Par "temps", ne faudrait-il pas parler de chaos ou d'entropie, ce que les nomi-na-listes appel-le-raient vie et mort ? Mais si le temps est illusion, il faudra consi-dérer la vie et la mort comme des illu-sions : si tel segment de temps n'est pas, alors le début, la nais-sance, et la fin, la mort, ne sont pas non plus. Cette hypo-thèse ras-su-rante (la réin-car-nation et la vie après la mort deviennent pos-sibles) suppose cependant que la réalité soit un calcul sans erreur, une machine sans panne ou une pro-duction sans gâchis.

Pour Nietzsche, le gâchis ne fait pas de doute, il se montre partout où l'on regarde, il est égale à l'injustice, à l'inégale, à la vio-lence, il est la mani-fes-tation de la force, la condition de la liberté. Il n'y a pas à prouver que le gâchis existe, c'est le contraire qui doit être prouvé. Or, la mort d'un homme n'a pas plus de « sens » qu'un insecte qu'on écrase sans le voir, dit-il. La nature est aveugle. Le « sens » n'est jamais donné par la nature mais par l'homme qui meurt et son entourage. Il n'existe pas de « sens » à la mort, parce que le sens de la vie n'est pas dans la mort, mais dans la vie seulement. C'est la vie qui fait sens et qui prend pour elle tout le sens. Tout ce qui ne vit pas n'a pas de sens, mais ce n'est pas parce que ça ne vit pas que ça n'existe pas. Ce qui existe mais ne vit pas, comme un pierre ou un insecte écrasé, c'est cela qui n'a pas de sens, c'est cela le gâchis. Le temps lui-même est un gâchis, que les phy-si-ciens appellent entropie. Par ana-logie, nous pour-rions dire que les pensées altèrent la conscience humaine.

En appliquant cette réflexion à la pensée de Nietzsche, on comprendra peut-être mieux ses opinions sur le non-sens de la mort et la toute-puissance de la vie. La volonté de puissance pour laquelle il bataille, comme si l'issue était incertaine, est aussi celle qu'il prophétise dans Ainsi parlait Zarathoustra. Il sait que la morale humaine est un mensonge, il sait en même temps que le mensonge est nécessaire à l'homme [7]. Il est en cela le pré-curseur de Freud, qui devait faire le constat, à la fin de sa carrière, que tous les hommes étaient certes névrosés, mais qu'il était impossible de les soigner sans saper les bases de la civilisation.

En choisissant de s'attaquer au fondement de la pensée, Nietzsche choisissait explicitement de s'attaquer au fondement du cartésianisme, du cogito et du doute philosophique. L'homme ne peut pas trouver en lui-même le fondement de sa pensée, à moins d'affirmer le sujet du cogito comme un être nécessaire. Ce faisant, il ne ferait que nier le passage du temps, l'obligation de penser au travers de celui-ci - quelque soit la méthode utilisée - et d'oublier sa propre existence pendant le temps du sommeil. Si Descartes arrive effectivement à fonder sa philosophie sur le cogito, c'est à la condition de croire en Dieu, un être parfait qui ne serait pas soumis au temps - ce en quoi Nietzsche ne croit pas.

Peut-on vivre sans fondement, sans nécessité, sans repère, par-delà le bien et le mal ? Oui, si on évite de juger et si l'on s'en tient aux états de faits. Non, si l'on remplace un absolu par un autre : Nietzsche continuait à militer pour la volonté de puissance alors qu'il devenait lui-même faible et impotent.

Pour résumer, la division de la conscience et de la pensée que propose Nietzsche est entièrement valable du point de vue de la vie et de la volonté de puissance, mais elle devient une altération de la réalité quand elle empêche l'homme d'agir comme si « Je » était le bien le sujet du verbe « penser ». L'homme doit considérer cette altération de la réalité comme une nécessité de la nature humaine, la condition sine qua none de sa représentation du monde ; Cette limitation donne un sens aux termes d'indicible, d'inconnaissable ou de Dieu. De manière ironique, cette limitation donne également un sens à la négation de Dieu. Nietzsche n'annonce-t-il pas que Dieu est mort ?

---

[1] Ruvre de 1885, trad. Albert, Mercure de France, pp. 34- 35.

[2] Nietzsche, op. cit.

[3] L'idée est bouddhiste et on sait que Nietzsche connaissait l'existence de cette philosophie puisqu'il la critiquait dans l'Antéchrist. Elle était alors mal connue en Occident, mais il est intéressant de noter que cette prime connaissance de la doctrine bouddhiste dévot chez l'Occidental une conception fataliste de la vie - comme chez Schopenhauer. Ce que Nietzsche critiquait dans le bouddhisme, ce n'était donc pas ses conclusions, à savoir que le moi était égale à la vie, puisqu'il faisait la vie, mais que la vie et donc le moi était à nier et à sacrifier. C'est avec scepticisme que nous séparerons le jugement éthique sur la vie et la description de son statut existentiel.

[4] Mahâyâna : le Grand Véhicule du bouddhisme : la religion du peuple, opposée au hinâyâna, le Petit Véhicule, la religion des prêtres. Le mahâyânâ, pour simplifier, considère que la libération s'effectue dans son rapport au monde, plutôt que un retrait par rapport à celui-ci. Ce faisant, le mahâyâ-niste ne vit pas le monde comme une illusion, mais comme une projection, pour reprendre un terme freudien. Voir notre étude sur Le sujet par rapport au réel, « une analogie psychanalytique ».

[5] Cette position est commune au bouddhisme et à l'hindouisme

[6] Comprenez bien : il existe une altération des forces physiques qui crée la matière et le temps (on le sait depuis Kant). Cela signifie que ces forces physiques ne sont pas des forces de la matière, ni même des forces en soi (ça n'aurait aucun sens), mais les « forces » mêmes de l'altération, l'effet d'un quelque chose sur un autre chose, ou, pour reprendre le langage du Timée, l'effet du Même sur l'Autre. Ce ne saurait donc pas tant pour démêler le langage que pour démêler un « phénomène » qu'Hegel tenta de résoudre la dialectique par un trip-tique. La différence et la confusion qui séparent le langage du monde serait elle-même symptomatique du décalage qui existe entre la pensée et les forces physiques, entre le moi et la matière, entre le moi et la pensée, entre les forces physiques et la matière, entre le Même et l'Autre, entre l'homme et la femme.... Lévinas l'avait relevé dans sa description de la relation érotique (dans Le Temps et l'Autre) : il ne s'agit pas d'une relation de réciprocité. Ce qu'il appelle ouverture pourrait être autrement considéré comme un dynamisme : « un plus à être ». C'est cela l'altération.

[\[7\]](#) Lire l'article de Nietzsche sur La vérité au sens extra- morale.