

Généalogie de l'innocence du devenir*

Genealogy of innocence of coming-to-be

Blaise Benoit**

Résumé : L'innocence du devenir est une expression célèbre, effectivement présente dans l'œuvre publiée de Nietzsche. Mais, qu'est-ce que l'innocence du devenir ? Il est utile de préciser la question inaugurale de trois façons différentes et complémentaires : avec l'innocence du devenir, à quel type d'énoncé avons-nous affaire ? Quel est le contenu de cet énoncé ? Quelle est la valeur de son apport pour la civilisation ?

Mots-clés : Innocence du devenir, éternel retour, *amor fati*

Abstract: The innocence of coming-to-be is a famous expression, effectively present in Nietzsche's published work. But what is the innocence of coming-to-be? It seems to be necessary to establish this inaugural question in three different and complementary ways: which are the statement that we are confronted with the expression "innocence of coming-to-be"? What is the content of this statement? What is the value of its contribution to the culture?

Keywords: Innocence of coming-to-be, eternal recurrence, *amor fati*

à M. le Pr. André Martins,
afin de poursuivre nos conversations
sur l'*amor fati* et sur la causalité.

Die Unschuld des Werdens, l'innocence du devenir, est une expression célèbre, effectivement présente dans l'œuvre publiée de Nietzsche, et plus précisément aux §§ 7 et 8 de la section « Les quatre grandes erreurs » du *Crépuscule des idoles*, paru en 1888. Cette expression apparaît sous cette forme en définitive assez rarement, mais l'idée qu'elle s'efforce de formuler est présentée çà et là par Nietzsche de manière libre et vivante, et bien avant 1888. Par exemple, dès *Aurore*, rédigé en 1880-1881, on trouve au § 13 la formule suivante : « on a entièrement dépossédé de son innocence [*Unschuld*] la pure contingence de ce qui survient [*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*] », formule qui exprime indiscutablement l'idée d'innocence du devenir. On pourrait même considérer que, dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, ce manuscrit de

* Disponible en portugais dans cette même édition.

** Université de Nantes, Nantes, France. Contact : bc.benoit@wanadoo.fr

1873 qui ne sera finalement pas publié¹, Nietzsche précise au § 7 l'apport selon lui majeur d'Héraclite en des termes qui sont propres à l'idée d'innocence du devenir : « Seul en ce monde, le jeu de l'artiste et de l'enfant connaît un devenir [*Werden*] et une mort, bâtit et détruit, sans aucune imputation morale [*ohne jede moralische Zurechnung*], au sein d'une innocence éternellement intacte [*in ewig gleicher Unschuld*]. » (PHG/FT, § 7). À bien des égards, ce portrait d'Héraclite est sous la plume de Nietzsche une sorte d'autoportrait², si bien que l'on peut considérer que l'idée d'innocence du devenir est présente dans l'œuvre entière de Nietzsche, même si elle n'est pas toujours nommée de la même manière. En guise de bilan provisoire de son parcours intellectuel, Nietzsche écrit d'ailleurs : « Je me suis toujours efforcé de me prouver [*mir zu beweisen*] l'innocence du devenir [*Unschuld des Werdens*] » (NF/FP 7[7] du printemps-été 1883).

Qu'est-ce alors que l'innocence du devenir ? Il n'est pas facile de fournir une réponse car cette idée est plastique, sa signification est mouvante, et il serait sans doute naïf de chercher une essence fixe dans la pensée de Nietzsche, qui est une pensée éminemment relationnelle. Il est donc utile de préciser la question inaugurale de trois façons différentes et complémentaires : avec l'innocence du devenir, à quel type d'énoncé avons-nous affaire ? Quel est le contenu de cet énoncé ? Quelle est la valeur de son apport pour la civilisation ? Nous nous orientons donc plutôt vers une démarche généalogique, conformément au mode nietzschéen d'investigation qui, à la question socratique-platonicienne « qu'est-ce que c'est ? », substitue l'enquête sur la provenance pulsionnelle d'un énoncé ainsi que l'évaluation de la portée de cet énoncé pour la civilisation.

À première vue, l'innocence du devenir est une thèse ; pas simplement une thèse parmi tant d'autres, mais une thèse majeure dans la pensée de Nietzsche. On pourrait même se demander si cette thèse ne constituerait pas un véritable *principe* qui s'imposerait à la manière d'une évidence fulgurante - au point de constituer une sorte d'intuition métaphysique – voire d'une espèce de « révélation » (*Offenbarung*).

Cette façon d'envisager le statut de l'innocence du devenir est *a priori* envisageable, si l'on considère que cette expression n'est qu'une facette ou qu'une formulation de l'éternel retour, cette idée abyssale que Nietzsche est comme *forcé*

¹ Voir JANZ, *Nietzsche, Biographie*, Tome I, p. 484-486.

² La philosophie d'Héraclite est en tout cas un catalyseur très important de la pensée nietzschéenne. Nietzsche rend encore hommage à sa destitution de l'être au profit du devenir en 1888 dans le *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie ».

d'accueillir sans du tout prétendre la figer de manière ultime dans le vocabulaire de la représentation. Dans les fragments posthumes du Printemps-automne 1881, Nietzsche évoque ainsi « *La nécessité* [Nothwendigkeit] *et l'innocence* [Unschuld] » (NF/FP 11[144] du printemps-automne 1881) juste après avoir décrit l'expérience de la réception de la pensée de l'éternel retour (NF/FP 11[141-143] du printemps-automne 1881). Cela dit, plusieurs réserves peuvent être proposées.

En ce qui concerne l'éternel retour lui-même, il est irréductible à un *principe* cosmologique³ ; il n'est pas non plus un énoncé *anhypothétique* de type métaphysique, véritable *fondement* de toute thèse subséquente⁴ ; enfin, Nietzsche refuse de parler de *révélation* dans le contexte de l'accueil de la pensée du retour : « Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation [*dem es offenbart worden ist*] ? Alors n'ayez pour moi que mépris et ne m'écoutez pas ! » (NF/FP 11[142] du printemps-automne 1881).

En ce qui concerne la relation entre éternel retour et innocence du devenir, on doit préciser qu'il ne s'agit pas d'une relation d'identité. En un sens, l'innocence du devenir peut être tenue pour la conséquence pratique – « pratique » désignant dans ce contexte la liaison entre le champ moral et le domaine judiciaire – de l'éternel retour, ainsi que nous y invite apparemment le fragment posthume suivant : « tout ce que nous pourrions jamais faire en une répétition innombrable [*unzähliger Wiederholung*] est *innocent* [unschuldig] » (NF/FP 11[144] du printemps-automne 1881). Néanmoins, et c'est là la réserve la plus massive, la thèse de l'innocence du devenir est dans la philosophie de Nietzsche antérieure à l'expérience de l'éternel retour. On pourrait alors clarifier ces données de la manière suivante : si la pensée de l'éternel retour n'est ni l'origine ni le fondement de l'innocence de devenir, cette pensée de l'éternel retour consolide en quelque sorte rétroactivement l'idée d'innocence du devenir en la renouvelant. En résumé, l'innocence du devenir déborde la simple reformulation dans le champ pratique de ce qui serait la thèse fondamentale de Nietzsche.

Cependant, l'innocence du devenir est une thèse majeure, dans l'ordre d'une conception polémologique de la pensée. On peut en effet considérer que Nietzsche envisage la philosophie sur le mode du conflit entre idées, ou plutôt comme une sorte d'*agôn* entre évaluations distinctes et concurrentielles. Dans cette optique, l'innocence

³ Sur ce point, consulter MARTON, « L'éternel retour : thèse cosmologique ou impératif éthique ? ».

⁴ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à BENOIT, « Le quatrième livre du *Gai savoir* et l'éternel retour », p. 1-28.

du devenir est bien une thèse, or toute thèse est une réponse à d'autres thèses à partir desquelles elle prend sens dans la mesure où elle s'en différencie expressément, sur un mode conflictuel. Cette thèse serait donc moins l'*accueil* d'une évidence ou d'une « révélation » qu'une *prise de position* ferme et combative.

Plus précisément, tenir le devenir pour innocent irait au rebours de la thèse adverse selon laquelle « l'être est coupable ». On pourrait considérer que cette thèse adverse est chrétienne, si l'on entend par « être » non pas l'être éternel divin ni même la création, mais l'être humain marqué par le péché originel. Mais, plus largement, cette thèse adverse est chrétienne, si l'on retient de la critique nietzschéenne du christianisme que ce dernier discrédite toute réalité au profit de l'idéal mensonger et débilitant. Cette thèse adverse serait également celle de Schopenhauer qui clame que ce monde est le pire des mondes possibles⁵, sur fond d'attribution de la responsabilité du mal commis par l'individu à l'individu lui-même, au nom de la formule scolastique « *operari sequitur esse* [l'acte découle de l'être] »⁶. Schopenhauer prise en effet tout particulièrement la distinction effectuée par Kant entre le caractère empirique et le caractère intelligible ; il considère même cette distinction comme un apport capital à l'échelle de l'histoire de la pensée⁷.

Selon Nietzsche, en revanche, il n'y aurait pas plus d'être que de culpabilité fondée. Cette prise de position radicale est récapitulée par l'expression : « l'innocence du devenir ». Le « devenir » par définition mouvant ou fluent se substitue au statisme présumé de l'être, mais comprenons bien qu'il ne s'agit pas de rester prisonnier du vocabulaire métaphysique en affirmant que l'être accueille nécessairement contingence et altérité dans le temps de la différenciation, ce qui constituerait le devenir comme une

⁵ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre quatrième, chapitre XLVI, p.1346-1347 (trad. modifiée) : « aux sophismes palpables employés par Leibniz pour démontrer que ce monde est le meilleur des mondes possibles [*dass diese Welt die beste unter den möglichen sei*], on peut opposer la preuve [*Beweis*] sérieuse et loyalement établie qu'il est le plus mauvais des mondes possibles [*dass sie die schlechteste unter den möglichen sei*]. Possible [*Möglich*], en effet, signifie non pas ce qui peut se présenter à l'imagination [*vorphantasiren*] de chacun, mais ce qui peut réellement exister et subsister. Or ce monde a été disposé tel qu'il devait être pour pouvoir tout juste subsister : serait-il un peu plus mauvais [*schlechter*] qu'il ne pourrait déjà plus subsister. Par conséquent un monde pire [*schlechtere*], étant incapable de subsister, est absolument impossible [*gar nicht möglich*], et des mondes possibles [*möglichen*] notre monde est ainsi le plus mauvais [*schlechteste*]. »

⁶ Cette formule de Pomponazzi (*Tractatus de immortalitate animae*, §76) est reprise par Schopenhauer par exemple à plusieurs reprises à la fin de son *Mémoire sur la liberté de la volonté* et figure également dans son *Mémoire sur le fondement de la morale*, aux paragraphes 10, 13, et 20.

⁷ *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 10, « La doctrine kantienne du caractère intelligible et du caractère empirique. Théorie de la liberté », in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, Paris, Editions Alive, 1998, trad. fr. C. Jaedicke, p. 154 : « Je tiens cette doctrine kantienne de la coexistence de la liberté et de la nécessité pour la plus grande des réalisations de l'esprit humain ».

modalité de l'être, et pourquoi pas comme sa modalité la plus éminente, au point de faire du devenir le véritable *principe* de la réalité. Dire « le devenir », c'est en faire paradoxalement une substance qui, littéralement, se tient sous (*sub-stare*) ses modes pluriels de manifestation. Dire « le devenir », c'est l'unifier, alors que la réalité est le jeu des pulsions multiples qui forment des configurations évolutives difficiles à repérer précisément, même s'il est possible de modéliser la réalité en parlant de grands types de volonté de puissance. Pour le dire de manière nécessairement un peu tâtonnante : « le devenir » n'est pas l'essence inaltérable de l'être nécessairement en mouvement, ou le principe métaphysique de manifestations physiques toujours changeantes. Voilà sans doute pourquoi l'expression *Die Unschuld des Werdens* est utilisée, sans être sacralisée, comme si Nietzsche redoutait le fétichisme inhérent au langage⁸. Le nomothète, gardien d'un musée créé par l'imagination, peut devenir à son insu captif de ce musée ; conscient de ce danger, Nietzsche propose alors diverses formules afin d'éviter le risque de réification. Par exemple, l'extrait d'*Aurore* déjà rencontré (« on a entièrement dépossédé de son innocence [*Unschuld*] la pure contingence de ce qui survient [*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*] » ; M/AA, §13) a le mérite de faire référence à « ce qui survient » ou « ce qui arrive », « ce qui advient ». Mais le philosophe reste toujours prisonnier « des filets du langage » (NF/FP 19[135] de l'été 1872 – début 1873) car le substantif (*das Werden, das Geschehen*) éclipse toujours plus ou moins le jaillissement pluriel que le verbe (*werden, geschehen*) fait entendre. Par conséquent, la thèse de « l'innocence du devenir » substitue le devenir à l'être, mais sans rester prisonnière d'une logique des contraires (WS/AS, §11) et sans du tout conférer une valeur absolue à la solution de remplacement.

Cette thèse substitue également l'innocence à la culpabilité impliquée par l'effectivité de l'imputation, sous-tendue aussi bien par l'articulation entre libre exercice du mal et responsabilité individuelle que par une tendance collective à la faute qui se manifesterait diversement d'un individu à l'autre. Pareille orientation se trouve dans la tradition chrétienne avec par exemple le célèbre épisode du vol des poires qui, selon Augustin dans les *Confessions*, témoigne de la trace du péché originel dans la volonté, dès lors à considérer comme toujours susceptible d'actualiser selon différents degrés de

⁸ WS/AS, § 11 : « Il y a, cachée dans la *langue*, une mythologie philosophique qui perce et reperce à tout moment, si prudent que l'on puisse être par ailleurs. » ; GD/CI, « La "raison" en philosophie », § 5 : « De par sa naissance, le langage appartient à l'époque de la forme la plus rudimentaire de psychologie : nous pénétrons dans un grossier fétichisme [*ein grobes Fetischwesen*] lorsque nous prenons conscience des présupposés fondamentaux de la métaphysique du langage ».

gravité le mal qu'elle abrite ne serait-ce qu'à titre de possibilité⁹. Cette relation est également au cœur de la pensée de Schopenhauer, qui insiste sur le caractère amoral de la volonté de vie (*Wille zum Leben*)¹⁰ au point de poser que « plus d'un homme serait capable d'en assassiner un autre pour simplement oindre ses bottes de la graisse du mort »¹¹. Rappelons alors que la portée générale voire universelle de ce constat ne dispense nullement Schopenhauer de fonder l'imputation en articulant de manière classique liberté et responsabilité¹².

Bien entendu, s'opposer à l'idée de culpabilité généralisée ou même simplement à l'idée de culpabilité individuelle n'implique pas de reprendre à son compte le postulat platonicien de la volonté bonne (« Nul ne commet le mal de son plein gré » ou « Nul ne commet le mal volontairement »)¹³, même si Nietzsche s'amuse ponctuellement à

⁹ AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre II, IV, 9, p. 809-810 : « Le vol, en tout cas, est puni par ta Loi et par ta Loi qui est écrite dans le cœur des hommes, et que leur iniquité n'abolit pas : car existe-t-il un voleur qui supporte avec sérénité de se faire voler ? Non, fût-il dans l'opulence, et son voleur traqué par l'indigence ! Eh bien, moi, j'ai consenti à commettre un vol, et je l'ai commis sans y être poussé par la misère, mais tout simplement par pénurie et dégoût de justice, gavé que j'étais d'iniquité. Car ce que j'ai volé, je l'avais en abondance, et de bien meilleure qualité ; et ce dont je voulais jouir, ce n'était pas l'objet visé par le vol, mais le vol lui-même et la transgression. Il y avait, proche de nos vignes, un poirier, chargé de fruits qui n'étaient alléchants ni par leur apparence, ni par leur saveur. Entre jeunes vauriens, nous allâmes secouer et dépouiller cet arbre, par une nuit profonde – après avoir, selon une malsaine habitude, prolongé nos jeux sur les places -, et nous en retirâmes d'énormes charges de fruits. Ce n'était pas pour nous en régaler, mais plutôt pour les jeter aux porcs : même si nous y avons goûté, l'important pour nous, c'était le plaisir que pouvait procurer un acte interdit. Voilà mon cœur, ô Dieu, voilà mon cœur que tu as pris en pitié au fond de l'abîme. Qu'il te dise maintenant, mon cœur que voilà, ce qu'il y cherchait : pratiquer une malice gratuite, sans autre mobile à ma malice que la malice même ! Elle était honteuse, et pourtant je l'ai aimée. J'ai aimé ma dégradation, non ce pour quoi je me dégradais, mais ma dégradation elle-même : turpitude d'une âme désertant ta forteresse pour s'écrouler en ruine, en quête non d'un objet au prix de l'infamie, mais de l'infamie elle-même ! »

¹⁰ Sur ce point, on consultera notamment : *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 56, p. 391 : « partout les diverses formes de la nature et les formes vivantes se disputent la matière, toutes tendant à l'envahir ; que chacune en possède tout juste ce qu'elle a arraché aux autres ; qu'ainsi s'entretient une éternelle guerre, où il s'agit de vie et de mort. »

¹¹ *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 14, p. 173.

¹² *Mémoire sur la liberté de la volonté*, V., p. 78 : « Il y a [...] encore un autre fait de la conscience que je n'ai pas pris en considération du tout, afin de ne pas perturber le cours de nos investigations. Il s'agit du sentiment parfaitement clair et assuré de la RESPONSABILITÉ [*Verantwortlichkeit*] de ce que nous faisons, de l'IMPUTABILITÉ [*Zurechnungsfähigkeit*] de notre conduite à nous-mêmes, reposant sur la certitude inébranlable que nous sommes nous-mêmes LES AUTEURS de nos actes. » *Ibid.*, p. 79 : « Là où se trouve la FAUTE [*Schuld*], doit aussi se trouver la RESPONSABILITÉ : et comme celle-ci est la seule donnée qui permette de tirer une conclusion relative à la liberté morale, la LIBERTÉ doit également s'y trouver. »

¹³ Quelques occurrences : *Les Lois*, V, 734 b : L'Étranger d'Athènes : « il est d'ores et déjà clair, si ce que nous sommes en train de dire est juste, que tout débauché l'est nécessairement contre son gré. Car c'est par ignorance, par manque de maîtrise de soi ou pour ces deux motifs que le grand nombre des hommes dans son ensemble mène une vie dépourvue de tempérance. » *Gorgias*, 468 c : Socrate : « la chose que nous voulons, ce n'est pas l'action que nous devons accomplir, mais le bien pour lequel nous la faisons. Polos : Oui, absolument. Socrate : Personne ne veut donc massacrer, bannir, confisquer des richesses, pour le simple plaisir d'agir ainsi ; au contraire, si de tels actes sont bénéfiques, nous voulons les accomplir, s'ils sont nuisibles, nous ne le voulons pas. Car nous voulons, comme tu dis, les bonnes choses, mais, nous ne voulons pas ce qui est neutre, et encore moins ce qui est mauvais, n'est-ce pas ?

simuler une proximité avec Platon sur ce thème (MAI/HHI, § 102)¹⁴. La volonté mauvaise et la volonté bonne sont renvoyées dos à dos¹⁵, tout simplement parce qu'il n'y a pas de volonté du tout : la volonté « n'est qu'un mot » (GD/CI, « La "raison" en philosophie », § 5). Prisonnière des réifications propres au langage, la psychologie des soi-disant « facultés » cède ainsi la place à la reconnaissance d'une réalité plurielle infiniment plus complexe, celle de la multiplicité évolutive des configurations pulsionnelles qui, en raison du caractère irréductible de sa pluralité, ouvre la possibilité d'une disculpation généralisée dans la mesure où l'imputabilité devient de fait illusoire.

En un second temps, il est important de préciser que l'innocence du devenir, avant d'être une thèse constituée, est une hypothèse méthodiquement envisagée par Nietzsche. De ce point de vue, l'innocence du devenir est un *Versuch*, c'est-à-dire moins une certitude qu'un essai, une tentative, une expérimentation au sens de la prise de risque. Le cheminement est alors le suivant : lorsqu'une thèse est communément admise, le *Versuch* « risque » ou « tente » la thèse adverse sur le mode du coup d'essai, ce que récapitule cette formule toute simple : « Mais si c'était l'inverse qui était vrai ? » (WS/AS, § 10). L'important est ainsi de stimuler l'émergence *des* possibles, contre une conception de fait *figée* de la pensée, excessivement repliée sur des certitudes contestables, sans en avoir nécessairement conscience. Le *Versuch* est donc la méthode que Nietzsche mobilise au service d'une conception plus dynamique et plus inventive de la vérité, typique de l'esprit libre (WS/AS, § 13). Telle est l'activité à laquelle Nietzsche se livre dans son « laboratoire philosophique »¹⁶ : mettre à l'épreuve une thèse usuelle en testant méthodiquement la thèse adverse, dès lors constituée en hypothèse solide et non considérée *a priori* comme une élucubration par le bon sens le plus paresseux. Contre la culpabilité chrétienne, l'idée de mal radical est destituée notamment par l'affirmation selon laquelle « il n'existe pas de péchés [*Sünden*] au sens métaphysique » (MAI/HHI, §56) ; contre la culpabilité schopenhauerienne, la formule *operari sequitur esse* est réfutée par l'affirmation de la vacuité de la liberté intelligible

Est-ce que je te donne l'impression de dire la vérité, Polos ? oui ou non ? Pourquoi ne réponds-tu pas ? Polos : Oui, c'est la vérité. » *Philèbe*, 22 b : Socrate : « si quelqu'un de nous choisissait une autre condition [que le bien], son choix serait contraire à la nature de ce qui est véritablement désirable et un effet involontaire de l'ignorance ou de quelque fâcheuse nécessité. »

¹⁴ Nietzsche n'en reste cependant pas qu'au pastiche, car il envisage sérieusement que le mal puisse être commis par ignorance, ainsi que le montre MAI/HHI, § 104.

¹⁵ MAI/HHI, § 56: « l'image de l'homme foncièrement mauvais et corrompu ; elle est fausse, comme celle qui lui est opposée ».

¹⁶ Pour quelques précisions à propos de la « méthode nietzschéenne », nous nous permettons de renvoyer à : BENOIT, *Versuch e Genealogia. O método nietzschiano: "dinamitar" o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?*.

(MAI/HHI, §39). Nietzsche peut donc écrire : « Personne n'est responsable [verantwortlich] de ses actes [Thaten], personne ne l'est de son être [Wesen] ; juger [richten] est synonyme d'être injuste [ungerecht]. » (MAI/HHI, §39). Mais comprenons bien que cette innocence est d'emblée envisagée à une échelle plus vaste que celle de l'individu, dans l'ordre d'un processus évolutif beaucoup plus large. Autrement dit, il n'y a d'innocence de l'individu que dans un devenir global, qui fait déchoir en simple illusion le sentiment d'indépendance que déploie chaque sujet à propos de lui-même :

même maintenant, nous croyons encore au fond que nos sensations et nos actions sont toutes des effets de notre volonté libre [freien Willens] ; si l'individu sentant vient à s'observer soi-même, il tiendra toute sensation, toute modification pour quelque chose d'isolé, c'est-à-dire d'inconditionné, d'indépendant : quelque chose qui émerge de nous sans être relié à rien qui le précède ou le suit. (MAI/HHI, §18)

Or, il importe de prendre en compte les relations que nos actes entretiennent avec le monde en tant qu'ensemble dans lequel ils sont inclus et qui les dépasse. Nietzsche convie ainsi son lecteur à un vertigineux changement d'échelle, en passant de la responsabilité individuelle à l'absorption de celle-ci dans un gigantesque schéma de causalité, vaste au point de se métamorphoser en régression à l'infini, ce qui implique la reconnaissance *de droit* de l'innocence du devenir. Nietzsche écrit effectivement :

on devrait encore remonter plus haut [noch weiter zurückgehen] et châtier ou récompenser aussi la cause de tel et tel passé, je veux dire les parents, les éducateurs, la société, etc. ; dans beaucoup de cas, on trouvera alors les *juges* participant d'une façon ou d'une autre à la faute [Schuld]. Il est arbitraire de s'arrêter au criminel quand on châtie le passé ; on devrait, si l'on ne veut pas concéder la possibilité d'excuser absolument toute faute [Schuld], s'en tenir à chaque cas isolément et ne pas regarder plus loin en arrière [nicht weiter zurückblicken], c'est-à-dire *isoler* la faute [Schuld] et ne pas la mettre en relation du tout avec le passé, - sinon l'on en vient à pécher contre la logique. Ainsi donc, partisans de la volonté libre [ihr Willens-Freien], tirez plutôt la conclusion nécessaire de votre doctrine de la « liberté de la volonté [Freiheit des Willens] » et décrétez hardiment : « *Aucun acte n'a de passé.* » (WS/AS, §28)

Un déterminisme total est même envisagé dans *Humain, trop humain*, I, § 106¹⁷, proche aussi bien de l'*Essai philosophique sur les probabilités* de Laplace que de la

¹⁷ *Humain, trop humain*, I, § 106, *op. cit.*, p. 100 (traduction modifiée) ; KSA 2, p. 103 : « *Auprès de la cascade.* - Au spectacle d'une cascade, nous pensons apercevoir liberté de la volonté [Freiheit des Willens] et bon plaisir [Belieben] dans les innombrables courbes, méandres et déferlements des vagues ; mais tout est nécessaire, chaque mouvement est calculable mathématiquement. Il en va de même pour les

critique spinoziste du libre arbitre en tant qu'ignorance des causes qui nous déterminent¹⁸. Le *Versuch* prend donc le fondement de l'imputation, à savoir la dérivation causale, à son propre piège car, si l'on admet le bien-fondé de l'idée de causalité, alors où s'arrêter légitimement dans l'attribution de responsabilité ? Minutieusement préparé par les aphorismes précédents, le § 107 de *Humain, trop humain*, I, peut ainsi clôturer la section II de ce volume ; intitulé « *Irresponsabilité* [Unverantwortlichkeit] *et innocence* [Unschuld] », il est le point culminant de cette section dans la mesure où il récapitule avec force les acquis de ce *Versuch* patiemment construit¹⁹ : « Tout est nécessité [Alles ist Nothwendigkeit] [...]. Tout est innocence [Alles ist Unschuld] » (MAI/HHI, §107). On peut remarquer que, dans ce jeu très sérieux, la causalité généralisée n'est pas examinée que sous la forme du déterminisme scientifique ; elle est mise à l'épreuve en tant que « destin » (Nietzsche aborde par exemple l'hypothèse du « Fatalisme turc » dans WS/AS, § 61), de sorte que l'individu n'est envisagé qu'à titre de « pan de fatum [Stück fatum] » (GD/CI, « La morale comme contre-nature », §6). Conformément à l'idée maîtresse d'innocence du devenir, le présumé « coupable » n'est donc qu'« une parcelle de fatalité irresponsable [einem unverantwortlichen Stück Verhängniss] » (GM/GM, II, §14). Il apparaît donc que, en

actions humaines ; on devrait pouvoir calculer à l'avance chaque action singulière, tout autant que chaque avancée de la connaissance, chaque erreur, chaque méchanceté, si l'on était omniscient. L'agent [der Handelnde] lui-même est toutefois plongé dans l'illusion du libre arbitre [in der Illusion der Willkür] ; si la roue du monde s'arrêtait un instant et qu'un entendement [Verstand] omniscient et calculateur était présent pour profiter de ces pauses, il pourrait alors révéler l'avenir de chaque être [jedes Wesens] jusqu'aux temps les plus lointains et indiquer toutes les empreintes par lesquelles cette roue transitera encore. L'égarement de l'agent sur lui-même [Die Täuschung des Handelnden über sich], l'hypothèse de la volonté libre [die Annahme des freien Willens], se situent à l'intérieur de ce mécanisme à calculer. »

¹⁸ SPINOZA, *Ethique*, Troisième partie, proposition II, scolie : « un petit enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon en colère vouloir la vengeance, un peureux la fuite. Un homme en état d'ébriété aussi croit dire par un libre décret de l'Ame ce que, sorti de cet état, il voudrait avoir tu ; de même le délirant, la bavarde, l'enfant et un très grand nombre d'individus de même farine croient parler par un libre décret de l'Ame, alors cependant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler ; l'expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés ». Sur ce point, consulter également : Lettre LVIII à Schuller, p. 303 : « J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. » ; *Ibid.*, p. 304 : « Concevez maintenant, si vous le voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement [...], croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un enfant croit librement appéter le lait, [etc. le texte de l'*Ethique* proposé ci-dessus se retrouve à la suite de celui-ci] ».

¹⁹ La première section insiste d'emblée sur le devenir, comme le montre le § 2 : « l'homme est le résultat d'un devenir [geworden ist], [...] la faculté de connaître l'est [geworden ist] aussi » ; la deuxième section statue sur la portée de ce devenir à l'échelle de la philosophie pratique (on pense notamment aux §§ 99-106) en affirmant plus précisément à la fin l'innocence du devenir (§ 107).

contrebalançant méthodiquement l'évidence présumée de la liberté de la volonté, fondement de la responsabilité et donc de l'imputation, le *Versuch* prépare la constitution de l'innocence du devenir en une véritable thèse, dont il convient désormais d'affiner le contenu.

C'est dans l'ordre du *Versuch* que la causalité généralisée a pu être mobilisée, afin de constituer l'évidence présumée de liberté de la volonté en simple hypothèse, mais l'innocence du devenir signifie la destitution du soi-disant « ordre moral du monde [*sittliche Weltordnung*] »²⁰ (« *Il n'y a aucune nécessité éternelle [ewige Nothwendigkeit]* qui exige que toute faute [*Schuld*] soit expiée et payée » ; M/AA §563) qui consacre la causalité. Or, « cause » et « effet » relèvent d'une lecture mécaniste du devenir qui neutralise de manière préjudiciable son caractère fluent :

Cause [*Ursache*] et effet [*Wirkung*] : probablement n'existe-t-il jamais une telle dualité, – en vérité nous sommes face à un *continuum* dont nous isolons quelques éléments ; de même que nous ne percevons jamais un mouvement que sous forme de points isolés, que donc nous ne voyons pas véritablement mais que nous inférons. La soudaineté avec laquelle de nombreux effets se dessinent nous induit en erreur ; mais ce n'est qu'une soudaineté pour nous. Il y a dans cette seconde de soudaineté une quantité infinie de processus qui nous échappent. Un intellect qui verrait cause et effet comme un *continuum*, non à notre manière, comme une partition et une fragmentation arbitraires, qui verrait le flux de ce qui survient [*den Fluss des Geschehens*], – rejetterait le concept de cause et d'effet et nierait tout conditionnement. (FW/GC, §112).

En définitive, selon Nietzsche, la causalité est une simplification du jeu des configurations pulsionnelles qui s'interprètent les unes les autres, autrement dit qui se donnent forme et sens sur le mode d'une traduction indissociable d'une appropriation, le tout s'effectuant en une sorte d'« écoulement » ou de « bouillonnement » aux phases souvent difficiles à identifier : « La forme est fluide [*flüssig*], mais le “sens” l'est plus encore... » (GM/GM II, §12). Pour prendre ses distances avec la nécessité causale aux étapes clairement objectivées, Nietzsche y substitue le hasard (*Zufall*)²¹ ou la contingence (*Zufälligkeit*), comme dans l'extrait d'*Aurore* déjà rencontré : « on a

²⁰ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à : BENOIT, *Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução*, p. 212-232.

²¹ Sur ce point, on consultera par exemple : *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 7 : « La nature, c'est le *hasard* [*Zufall*] ». Mais Nietzsche ne sacrilise pas la notion de hasard : « Si vous savez qu'il n'y a pas de buts [*Zwecke*], vous savez aussi qu'il n'y a pas de hasard [*Zufall*] : car c'est seulement aux côtés d'un monde de buts [*Zwecken*] que le terme de « hasard [*Zufall*] » a un sens. » (FW/GC, §109)

entièrement dépossédé de son innocence [*Unschuld*] la pure contingence de ce qui survient [*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*] » (M/AA, §13).

L'innocence du devenir est alors une thèse qui a le monde pour objet, dans la dynamique de la confrontation des volontés de puissance ou le jeu des configurations pulsionnelles. Ce monde est sans cause première ni fin ou *Télos*, il n'est donc pas un cosmos mais un chaos, sans être frappé d'absurdité pour autant²². Si le sens du monde ne relève pas de l'« en soi », il est à construire dans l'immanence, en faisant de la vie un *Versuch*. Voilà pourquoi, dans le livre quatre du *Gai savoir* Nietzsche écrit en pensant vraisemblablement au caractère d'aventurier de Christophe Colomb : « Il reste encore un autre monde à découvrir – et plus d'un ! Aux navires, philosophes ! » (FW/GC, § 289).

L'innocence du devenir n'est donc pas qu'une thèse au sens d'un jugement d'attribution qui se voudrait impartial ou objectif. L'innocence du devenir ne correspond pas à une visée neutre de l'adéquation, c'est un jugement de valeur, une évaluation positive qui pose que, par-delà les idées de culpabilité ou d'absurdité, le devenir est innocent et *vaut* donc par lui-même, pour lui-même, sans être donc soumis à une finalité extérieure. Dans cette perspective, on peut considérer que l'innocence du devenir n'est pas tant un constat qu'un idéal, mais pas au sens de l'idéalisme que Nietzsche fustige. Si, en effet, l'idéal est dénigré en tant que sacralisation d'abstractions qui appauvrissent la vie²³, il existe néanmoins un idéal fécond, au service de l'accroissement de force²⁴, un idéal non pas « humain, trop humain » mais « humain, surhumain » (FW/GC, § 382). En d'autres termes, cet idéal n'est pas l'objectif inaccessible que se fixe une vie appauvrie, il est au contraire l'expression de la plénitude qui acquiesce à elle-même. Il apparaît donc que l'innocence du devenir est un énoncé qui récapitule un état du corps affirmateur.

Dans ce contexte nietzschéen, « état du corps » ne signifie pas un état purement somatique. *Par-delà bien et mal* emploie ainsi la notion de « physio-psychologie »

²² *Le Gai savoir*, § 109 : « Le caractère général du monde est [...] de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. »

²³ Sur ce point, consulter par exemple : *Ecce homo*, « La naissance de la tragédie », § 2 : « La connaissance, l'affirmation de la réalité [*Realität*] est pour le fort une nécessité du même ordre que, pour le faible, la lâcheté et la fuite devant la réalité [*Realität*], – l'« Idéal [*Ideal*] » – sous l'inspiration de la faiblesse... »

²⁴ Voir *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 8 : « Ce qui est essentiel dans l'ivresse, c'est le sentiment, d'intensification de force [*Kraftsteigerung*] et de plénitude. À la faveur de ce sentiment, on donne aux choses, on les *force* à recevoir ce qui vient de nous, on les violente, – on appelle ce processus *idéatiser* [*Idealisieren*]. »

(JGB/BM, §23) pour signaler le caractère pluriel et irréductible du corps, tout autant complexe d'organes qu'ensemble de tendances ou d'impulsions à dimension affective²⁵. Par-delà la question de son statut « de droit », l'innocence du devenir est ainsi un énoncé posé *de fait* par une façon de vivre originale, différemment formulée par trois expressions en définitive synonymes : un état spécifique du corps, un certain type de volonté de puissance, une configuration pulsionnelle donnée. Cet état du corps n'a rien de revancharde, et n'est donc pas obsédé par la logique de la rétribution que Nietzsche déplore fermement :

Aujourd'hui, [...] où particulièrement nous, immoralistes, cherchons de toutes nos forces à extirper à nouveau du monde le concept de faute [*Schuldbegriff*] et le concept de châtement [*Strafbegriff*], et à en laver la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales, il n'y a pas à nos yeux d'opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent, avec le concept d'« ordre moral du monde [*sittlichen Weltordnung*] », à infecter l'innocence du devenir [*die Unschuld des Werdens*] au moyen du « châtement [*Strafe*] » et de la « faute [*Schuld*] ». Le christianisme est une métaphysique de bourreau... (GD/CI, « Les quatre grandes erreurs », § 7)

Cet état du corps est noble au sens où il parvient à prendre de la hauteur. Dépasser le point de vue individuel ou interindividuel afin de se hisser à un point de vue à même de surplomber le monde fluent du devenir ne l'effraie pas, de sorte que cet état du corps pourrait se formuler en ces termes :

On est nécessaire [*nothwendig*], on est un pan de fatalité [*Stück Verhangniss*], on appartient au tout, on *est* dans le tout, - il n'y a rien qui puisse juger [*richten*], mesurer, comparer, condamner notre être car cela signifierait juger [*richten*], mesurer, comparer, condamner le tout... *Mais il n'y a rien en dehors du tout !* Que nul ne soit plus rendu responsable [*verantwortlich*], que l'on n'ait plus le droit de ramener le mode d'être à une *causa prima*, que le monde ne soit plus une unité ni comme *sensorium*, ni comme « esprit », *c'est cela seul qui est la grande libération*, - c'est par cela seul qu'est restaurée l'innocence du devenir [*die Unschuld des Werdens*]... (GD/CI, « Les quatre grandes erreurs », § 8)

En résumé, l'innocence du devenir est un « dire oui » au réel comme conflictualité plurielle par définition jamais statique. Contre le fractionnement à la

²⁵ Sur ce point, consulter notamment : WOTLING, *La pensée du sous-sol*, p. 54 : « L'expérience de pensée de Nietzsche montre que le corps est autant "psychologique" que "physiologique" : il consiste en une configuration particulière d'instincts, de pulsions, d'affects, dont les échanges sont organisés selon un mode hiérarchique ».

source de l'idée de faute individuelle, c'est à l'événement dans sa globalité que l'on acquiesce : « il n'y a pas d'«être» derrière l'agir, la production d'effets, le devenir [Werden] ; [...] – l'agir est tout » (GM/GM, I, § 13). Et cette affirmation n'est pas simplement intellectuelle ; elle est affective, ainsi qu'en témoigne l'expression *amor fati*, en tant que déclaration d'amour à tout le réel. La configuration pulsionnelle qui aime ainsi est apaisée, dans la mesure où elle envisage le monde à vaste échelle. Elle est capable d'accueillir le caractère inéluctable du mal sans esprit de vengeance, sans ressentiment²⁶. L'enquête sur l'innocence du devenir se dirige donc désormais vers l'esquisse d'une généalogie.

« Esquisse », car la généalogie est à la fois une méthode et un problème : certes, la Préface aux *Éléments pour la généalogie de la morale* précise bien que la généalogie enquête sur la provenance des jugements de valeur avant d'évaluer la fécondité de ces évaluations, mais la provenance est labyrinthique et la fixation de la valeur des valeurs est plurielle. La généalogie consiste dans l'interprétation, ouverte par principe sur l'infini²⁷. Le résultat de la recherche peut cependant être modélisé au moyen de grandes tendances si bien que, de manière schématique, un sens faible de l'innocence du devenir peut être distingué d'une interprétation plus forte²⁸.

Tout d'abord, une certaine faiblesse peut tendre vers une conception appauvrie et même fallacieuse de l'innocence du devenir. Ce que Nietzsche appelle l'amollissement et l'adoucissement maladifs du troupeau peut ainsi conduire à la volonté de disculper de manière générale, au point de condamner par principe l'idée même de châtement par peur de la réalité comme indépassable conflictualité²⁹. Pareille configuration pulsionnelle préfère se mentir³⁰ en parlant de bonté naturelle à la manière de Rousseau (GD/CI, « Incursions d'un inactuel », §48), ou d'innocence pensée dans

²⁶ FW/GC, §276; EH/EH, « Pourquoi je suis si avisé », §10; EH/EH, « Le cas Wagner », §4; NW/NW, « Épilogue », §1.

²⁷ Pour la relation entre « interprétation » et « infini », consulter FW/GC, § 374.

²⁸ Le langage rend de surcroît la finesse d'appréciation très difficile car, « prisonnier de sa balourdise », il persiste « à parler d'oppositions [von Gegensätzen zu reden] là où il n'y a que des degrés [Grade] et un subtil échelonnement [Feinheit der Stufen] complexe » (JGB/BM, §24).

²⁹ « Il y a dans l'histoire de la société un point d'amollissement et d'adoucissement maladifs [krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung] où celle-ci va jusqu'à prendre elle-même parti pour celui qui lui porte atteinte, pour le criminel, et ce avec sérieux et honnêteté. Punir : voilà qui lui semble d'une certaine manière injuste, - il est certain que l'idée de « punition » et d'« obligation de punir » lui font mal, lui font peur. [...] Qui sonde la conscience de l'Européen d'aujourd'hui finira toujours par extraire des mille replis et cachettes de la morale le même impératif, l'impératif de la pusillanimité du troupeau [Heerden-Furchtsamkeit] : “nous voulons qu'un beau jour, il n'y ait plus à avoir peur de rien !” » (JGB/BM, §201).

³⁰ « J'appelle mensonge [Lüge] : refuser de voir ce qu'on voit, refuser de voir quelque chose comme on le voit » (AC/AC, §55).

l'ordre du salut chrétien³¹. Or, l'innocence n'a de valeur que lorsqu'elle est décrétée par la force qui choisit délibérément de s'abstenir de châtier alors qu'elle en a les capacités ; elle est à dévaloriser quand elle est réclamée par une vie exténuée, timorée, incapable de lutter pour des évaluations. À titre d'exemple pris dans le domaine judiciaire, la grâce (*Gnade*) estimable procède de la magnanimité et non de la faiblesse (GM/GM, II, §10).

À une échelle plus vaste, on peut considérer que la conception forte de l'innocence du devenir procède d'un acquiescement dionysiaque au monde, issu de l'état du corps spécifique à l'esprit libre :

Un tel esprit *devenu libre* se tient au beau milieu du tout [*All*] avec un fatalisme [*Fatalismus*] joyeux et confiant, plein de la *croyance* que seul est condamnable ce qui est séparé [*das Einzelne*], que dans la totalité [*im Ganzen*] tout est sauvé [*sich Alles erlöst*] et affirmé [*bejaht*] – *il ne nie plus...* Mais une telle croyance est la plus haute de toutes les croyances possibles : je l'ai baptisée du nom de *Dionysos*. (GD/CI, « Incursions d'un inactuel », § 49)

Dionysos permet alors de préciser la relation entre innocence du devenir et *amor fati*. Il est vrai que l'innocence du devenir est un état du corps à tonalité affective, ainsi que le souligne l'emploi de la formule *amor fati*, mais une distinction doit être effectuée à propos du terme « amour ». D'une part, il existe un amour en quelque sorte contemplatif, qui acquiesce au monde dans la posture de l'esthète un peu en retrait :

Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour ! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation ! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui ! (FW/GC, §276)

Mais, d'autre part, l'acquiescement dionysiaque au monde peut également être nommé *amor fati*, ainsi que le souligne un fragment posthume du Printemps-été 1888 : « Etat le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati...* » (NF/FP 16[32] da

³¹ Cette innocence est en elle-même très complexe : « Le christianisme, avec son mépris du monde, a fait de l'ignorance une *vertu*, l'innocence chrétienne [*die christliche Unschuld*], peut-être parce que le résultat le plus fréquent de cette innocence [*Unschuld*] est précisément, comme nous l'indiquions, la faute [*Schuld*], le sentiment de la faute [*Schuldgefühl*] et le désespoir, et qu'il s'agit donc d'une vertu qui mène au ciel par le détour de l'enfer : car alors seulement les sombres propylées du salut chrétien [*christlichen Heils*] peuvent s'ouvrir, alors seulement la promesse d'une *seconde innocence* [*zweiten Unschuld*] posthume devient efficace : - c'est l'une des plus belles inventions du christianisme ! » (M/AA, §321).

primavera-verão de 1888). Précisément, dans le sillage de Dionysos, *amor fati* signifie un amour qui n'en reste pas à la dimension de la réception joyeuse d'une certaine forme d'altérité à laquelle il conviendrait peu ou prou de s'adapter. Ce dont il est ici question, c'est d'un amour qui, tout autant, accueille *et* façonne. Effectivement, Nietzsche souligne à l'occasion l'insertion de l'amour dans le registre du rapport de force³², et Dionysos n'a rien de la sacralisation de la contemplation³³. Dans cette perspective, la conception forte de l'innocence du devenir renvoie à un état du corps qui se manifeste par une pratique qui intensifie l'existence. Dire oui au tout ne dispense pas de produire une hiérarchie des valeurs, afin de tenter d'élever la civilisation alors que le nihilisme est une menace bel et bien présente. L'innocence du devenir n'invite donc pas à l'indifférence ou à l'aboulie, mais à la création dans l'ordre d'une volonté et d'une responsabilité redéfinies à l'échelle de la civilisation. C'est en ce sens que Zarathoustra demande : « Où y a-t-il innocence [*Unschuld*] ? Là où il y a volonté de génération [*Wille zur Zeugung*]. Et celui qui veut créer [*schaffen*] au-delà de lui-même, celui-là possède, à mes yeux, la volonté la plus pure [*den reinsten Willen*] » (*Za/ZA*, II, « De l'immaculée connaissance »).

En son sens éminent, l'innocence du devenir est une formidable déclaration d'amour à la totalité du réel, formulée par un corps qui expérimente le surplus de forces au point de pouvoir décréter : « Rien de ce qui est n'est à défalquer, rien n'est de trop » (*EH/EH*, « La naissance de la tragédie », § 2). Pour filer la métaphore, ce corps – au sens de la « physio-psychologie » – possède « des yeux d'Œdipe qui ignorent l'épouvante et des oreilles d'Ulysse qui se bouchent » (*JGB/BM*, § 230), c'est-à-dire qu'il fait face au réel en tant que source d'imprévu et lui dit « oui » sur le mode de la *Heiterkeit* comme joie sereine. L'innocence du devenir en son sens noble est ainsi l'expérience par laquelle une configuration pulsionnelle affirmative se libère du poids des fautes commises dans le passé et donc du « ressentiment par lequel la volonté en veut au temps [*Zeit*] et à son “c'était [*Es war*]” » (*Za/ZA*, « De la rédemption »). Sans nier le tragique³⁴ au profit de telle ou telle théodicée³⁵, cette configuration pulsionnelle

³² « A-t-on prêté l'oreille à ma définition de l'amour ? c'est la seule quoi soit digne d'un philosophe. L'amour – dans ses moyens, la guerre, en son principe la haine à mort entre les sexes » (*EH/EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5).

³³ « Le dire oui à la vie jusque dans ses problèmes les plus singuliers et les plus durs ; la volonté de vie se réjouissant en *sacrifiant* ses types suprêmes à sa propre inépuisabilité – c'est cela que j'ai appelé dionysiaque » (*GD/CI*, « Ce que je dois aux Anciens », § 5).

³⁴ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à : BENOIT, *L'empire : une politique de la volonté de puissance ? Nietzsche, la grandeur et le tragique*.

envisage un avenir ouvert car les fins ne sont pas inscrites une fois pour toutes dans le ciel des Idées.

On objectera que l'éternel retour peut être l'éternel retour *de l'identique*, mais cette caractérisation n'implique pas nécessairement de laisser la parole, en notre corps, aux affects déprimants porteurs de nihilisme. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et plus précisément dans le chapitre intitulé « De la vision et de l'énigme », le jeune berger décrit par Nietzsche est en passe d'être étouffé par le serpent, symbole de l'éternel retour. Ce jeune homme est saisi de convulsions et va vraisemblablement mourir d'un instant à l'autre mais, sur les conseils de Zarathoustra, il mord et sectionne la tête du serpent avant de la recracher au loin en riant. Ce rire libérateur montre que l'on peut dire oui à l'éternelle répétition en chassant le spectre de son absurdité inhibante et affirmer ainsi avec courage et hauteur de vue l'innocence du devenir dans l'ordre d'une existence à construire, fût-ce dans l'ordre de l'illusion. Mais l'éternel retour peut être conçu plus sûrement de manière sélective³⁶, ce qui ouvre plus directement encore la possibilité d'un avenir ouvert, à saisir par une volonté redéfinie par-delà les buts étriqués de l'individu replié sur lui-même. Comprise de cette manière, l'innocence du devenir est le socle à partir duquel la civilisation, à la fois artisan et artiste, s'efforce de se sculpter elle-même sur le mode de l'intensification de la puissance, à l'aide du marteau du retour³⁷. Ainsi, quelle que soit la façon dont on interprète la pensée de l'éternel retour, Nietzsche envisage avec la formule « innocence du devenir » la possibilité d'un état du corps affirmateur susceptible de se traduire de manière féconde par un *amor fati* actif, autrement dit par un amour *entreprenant*.

³⁵ Sur ce point, nous nous permettons également de renvoyer à : BENOIT, *Théodicée, Cosmodicée, « Biodicée »*.

³⁶ Sur ce point, voir par exemple : *Le Gai savoir*, § 341, à lire à la lumière de l'analyse de Patrick Wotling dans *La philosophie de l'esprit libre*, p. 420 : « la répétition est traitée par Nietzsche comme le contenu d'un vouloir et non comme une loi structurelle de la réalité qui engloberait en particulier toute réalité humaine, et sur laquelle viendrait donc se briser toute velléité de changement ».

³⁷ NF/FP 27[80] de l'été-automne 1884 : « La doctrine de l'éternel retour comme *marteau* [Hammer] dans la main des hommes *les plus puissants* [mächtigsten] ». Ce fragment posthume est commenté de manière éclairante dans l'ouvrage de Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 359-361.

Bibliographie

AUGUSTIN. Les Confessions, trad. fr. Patrice Cambronne, in *Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

BENOIT, Blaise. “Le quatrième livre du *Gai savoir* et l'éternel retour”, in *Nietzsche-Studien*, n°32, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 1-28.

_____. “*Versuch* e Genealogia. O método nietzschiano: ‘dinamitar’ o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?”, in *Dissertatio*, Revista de Filosofia, n°33, Universidade Federal de Pelotas, 2011, Traduit pour le portugais par Renata Azevedo Requião, p. 63-86.

_____. « Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução », traduit pour le portugais par Marcos Sinésio, in MARTINS, André (org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009.

_____. « L’empire: une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique », in MÉNISSIER, Thierry (Ed.), *L’idée d’empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L’Harmattan, collection “La Librairie des Humanités”, 2006, p. 191-200.

_____. « Théodicée, Cosmodicée, “Biodicée” : vers une “théodicée dionysiaque” ? », in GRANDJEAN, Antoine (dir.), *Théodicées*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms verlag, 2010, p. 137-153.

JANZ, Curt Paul. *Nietzsche, Biographie*, Tome I, trad. fr. M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, Paris, Gallimard, 1984.

MARTON, Scarlett. “L’éternel retour: thèse cosmologique ou impératif éthique?”, in *Nietzsche-Studien*, n°25, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris : Gallimard, 1968-1997, 18v.

_____. *Le Gai savoir*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 1997.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

_____. *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. fr. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

_____. *Crépuscule des idoles*. Trad. fr. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005.

PLATON. *Les Lois*. Trad. fr. L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris, GF-Flammarion, 2006.

_____. *Gorgias*. Trad. fr. Monique Canto. Paris, GF-Flammarion, 1987.

_____. *Philèbe*. Trad. fr. E. Chambry. Paris, Garnier, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. fr. A. Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF, 1996.

_____. « Mémoire sur le fondement de la morale », in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. fr. C. Jaedicke, Paris, Editions Alive, 1998.

SPINOZA, Baruch. *Ethique*, traduction Charles Appuhn, in *Œuvres*, tome trois, Paris, Garnier, 1965.

_____. *Œuvres*, tome quatre, trad. fr. Charles Appuhn, Paris: Garnier, 1966.

WOTLING, Patrick. *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999.

_____. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

_____. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, rééd. PUF, coll. "Quadrige", 2009.

Recebido em: 10/06/2012 – Received in: 06/10/2012

Aprovado em: 26/06/2012 – Approved in: 06/26/2012

Genealogia da Inocência do Vir-a-Ser*

Genealogy of innocence of coming-to-be

Blaise Benoit**

Resumo: A inocência do vir-a-ser é uma expressão célebre, efetivamente presente na obra publicada de Nietzsche. Mas, o que é a inocência do vir-a-ser? Faz-se útil precisar essa questão inaugural de três maneiras diferentes e complementares: com a inocência do vir-a-ser, com qual tipo de enunciado somos confrontados? Qual é o conteúdo desse enunciado? Qual é o valor de sua contribuição para a cultura?

Palavras-chave: Inocência do vir-a-ser, eterno retorno, *amor fati*

Abstract: The innocence of coming-to-be is a famous expression, effectively present in Nietzsche's published work. But what is the innocence of coming-to-be? It seems to be necessary to establish this inaugural question in three different and complementary ways: which are the statement that we are confronted with the expression "innocence of coming-to-be"? What is the content of this statement? What is the value of its contribution to the culture?

Keywords: Innocence of coming-to-be, eternal recurrence, *amor fati*

Ao Sr. Prof. André Martins,
a fim de dar prosseguimento a nossas
conversas sobre o *amor fati* e a causalidade.

Die Unschuld des Werdens, a inocência do vir-a-ser, é uma expressão célebre presente na obra de Nietzsche, mais precisamente nos §§7 e 8 da seção "Os Quatro Grandes Erros" de *O Crepúsculo dos Ídolos*, publicado em 1888. Esta expressão ocorre muito raramente sob uma forma definitiva, mas a ideia que ela exprime aparece lá e cá, de maneira livre e viva, bem antes de 1888. Por exemplo, em *Aurora*, redigido em 1880-1881, encontramos no §13 a seguinte formulação: "fez-se mais, privando da inocência [*Unschuld*] toda a pura causalidade do acontecer [*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*]" (M/AA, § 13), fórmula que exprime indiscutivelmente a ideia de "inocência do vir-a-ser". Podemos até mesmo considerar que, em *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*,

* Tradução de Bernardo C. Oliveira

** Professor da Université de Nantes, Nantes, França. Contato: bc.benoit@wanadoo.fr

manuscrito de 1873 que não será publicado¹, Nietzsche determina no §7 a contribuição principal de Heráclito nos seguintes termos, próprios à ideia de “inocência do vir-a-ser”:

“Neste mundo, o jogo do artista e da criança conhece um vir-a-ser [*Werden*] e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral [*ohne jede moralische Zurechnung*] e numa inocência eternamente igual [*in ewig gleicher Unschuld*]”. (PHG/FT, §7) De várias maneiras, este retrato de Heráclito reside nos escritos de Nietzsche como uma espécie de autorretrato², de modo que podemos considerar a ideia de “inocência do vir-a-ser” como estando presente em toda a obra de Nietzsche, mesmo que não apareça sempre da mesma forma. Como uma avaliação preliminar de seu percurso intelectual, Nietzsche escreve em outro lugar: “Eu sempre tentei provar para mim mesmo [*zu mir beweisen*] a inocência do vir-a-ser [*Unschuld de Werdens*]” (NF/FP 7[7] da primavera-verão de 1883).

O que é então “a inocência do vir-a-ser?” Não é fácil fornecer uma resposta, pois se trata de uma ideia plástica, cujo significado é cambiante, e, sem dúvida, será uma ingenuidade tentar buscar uma essência fixa no pensamento de Nietzsche, que é um pensamento eminentemente relacional. Será útil, então, definir a questão inaugural de três maneiras diferentes e complementares: em relação à “inocência do vir-a-ser”, com qual tipo de enunciado estamos lidando? Qual é o conteúdo dessa declaração? Qual é o valor de sua contribuição para a civilização? Orientaremos-nos mais em direção a uma abordagem genealógica, de acordo com o método de investigação nietzschiano, que substitui a questão socrático-platônica “O que é isso?” pela investigação sobre a fonte pulsional de uma declaração e pela avaliação deste enunciado no âmbito da civilização.

À primeira vista, “a inocência do vir-a-ser” é uma tese; não simplesmente uma tese entre outras, mas uma tese principal no pensamento de Nietzsche. Pode-se até mesmo perguntar se esta tese não seria um verdadeiro *princípio* que se imporá à maneira de uma evidência fulgurante – a ponto de constituir um tipo de intuição metafísica – como uma espécie de “revelação” [*Offenbarung*].

Este modo de considerar o estatuto da “inocência do vir-a-ser” é possível *a priori*, se considerarmos que esta expressão não é mais do que uma faceta ou uma formulação do

¹ Ver JANZ, *Nietzsche, Biographie*, Tomo I, p. 484-486.

² A filosofia de Heráclito é, em todo caso, um catalisador importante do pensamento nietzschiano. Nietzsche presta homenagem à destituição do ser promovida por Heráclito em favor do vir-a-ser, em 1888 no *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo “A ‘razão’ na Filosofia”

eterno retorno, essa ideia abissal que Nietzsche é como que *forçado* a acolher, contudo sem congelá-la de modo definitivo no vocabulário da representação. Em fragmentos póstumos da primavera-outono de 1881, Nietzsche evoca “a necessidade [*Nothwendigkeit*] e a inocência [*Unschuld*]” (NF/FP 11[144] da primavera-outono de 1881), justamente após descrever a experiência da recepção do pensamento do eterno retorno (NF/FP 11[141-143] da primavera-outono de 1881). No entanto, podemos propor algumas ressalvas.

No que diz respeito ao eterno retorno, ele é irredutível a um princípio cosmológico³; não se trata de um tipo de enunciado *anipotético* de tipo metafísico, verdadeiro *fundamento* de toda tese subsequente⁴; enfim, Nietzsche se recusa a falar de *revelação* no contexto da recepção do pensamento do retorno: “Falo como alguém sob a influência de uma revelação [*dem es offenbart worden ist*]? Então, não tenha nada por mim que não seja desprezo e não me escute mais!” (NF/FP 11[142] da primavera-outono de 1881).

No que diz respeito à relação entre o eterno retorno e a inocência do vir-a-ser, podemos determinar que não se trata de uma relação de identidade. Em certo sentido, a inocência do vir-a-ser pode ser tomada como consequência prática – “prática” designada no contexto da ligação entre o campo moral e o domínio judiciário – do eterno retorno, como aparentemente nos convida a fazer o seguinte fragmento póstumo: “Tudo aquilo nós poderíamos fazer em uma repetição incontável [*unzähliger Wiederholung*] é *inocente* [*unschuldig*]” (NF/FP 11[144] da primavera-outono de 1881). Contudo, e esta é a ressalva mais consistente, a tese da inocência do vir-a-ser é, na filosofia de Nietzsche, anterior à experiência do eterno retorno. Poderíamos então esclarecer esses dados da seguinte maneira: se o pensamento do eterno retorno não é nem a origem, nem o fundamento da inocência do vir-a-ser, este pensamento então consolidou de forma retroativa a ideia de inocência do vir-a-ser, renovando-a. Em resumo, a inocência do vir-a-ser extrapola a mera reformulação no campo prático desta que será a tese fundamental de Nietzsche.

Contudo, a inocência do vir-a-ser é uma tese central, na dimensão de uma concepção *polemológica* do pensamento. Com efeito, podemos considerar que Nietzsche entende a filosofia como conflito de ideias, ou ainda como um tipo de *agôn* entre avaliações distintas e concorrentes. Deste ponto de vista, a inocência do vir-a-ser é uma tese, ainda que

³ Sobre este ponto, consultar MARTON, *L'éternel retour: thèse cosmologique ou impératif éthique?*.

⁴ Sobre este ponto, consultar BENOIT, *Le quatrième livre du Gai savoir et l'éternel retour*.

toda tese seja uma resposta às outras teses a partir das quais ela faz sentido enquanto se diferencia sob a forma do conflito. Então, esta tese será menos o *acolhimento* de uma evidência ou de uma “revelação” do que uma *tomada de posição* firme e combativa.

Mais precisamente, tomar o vir-a-ser como inocente iria em sentido contrário da tese adversa segundo a qual “o ser é culpado”. Podemos considerar que esta tese adversa é cristã, se a entendemos por “ser” não o ser eterno divino, nem mesmo a criação, mas o ser humano marcado por um pecado original. Mas, em sentido amplo, a tese adversa é cristã se sustentarmos a crítica nietzschiana segundo a qual o cristianismo desacredita toda a realidade em favor de um ideal falso e debilitante. Esta tese contrária seria igualmente a de Schopenhauer que afirma este mundo como o pior dos mundos possíveis⁵, tomando como fundamento a atribuição da responsabilidade do mal cometido pelo indivíduo ao próprio indivíduo, em nome da fórmula escolástica “*operari sequitur esse* [a ação decorre do ser]”⁶. Schopenhauer leva a cabo de forma particular a distinção realizada por Kant entre o caráter empírico e o caráter inteligível; ele considera essa distinção como uma contribuição capital à história do pensamento.⁷

De acordo com Nietzsche, no entanto, este raciocínio não constituiria mais do que uma condenação bem fundamentada. Esta tomada de posição radical é recapitulada pela expressão: “a inocência do vir-a-ser”. O “vir-a-ser” por definição em movimento ou fluente substitui a inclinação presumida do ser, mas compreendendo bem que não se trata de permanecer prisioneiro do vocabulário metafísico afirmando que o ser acolheria necessariamente a contingência e a alteridade no tempo da diferenciação, o que constituiria o “vir-a-ser” como uma modalidade de ser, e não como sua modalidade mais eminente, ao

⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, Suplemento ao livro quatro, capítulo XLVI: “aos sofismas palpáveis empregados por Leibniz para demonstrar que esse mundo é o melhor dos mundos possíveis [*dass diese Welt die beste unter den möglichen sei*], podemos opor a prova [*Beweis*] grave e relativamente estabelecida de que este é o pior dos mundos possíveis [*dass sie die schlechteste unter den möglichen sei*]. Possível [*Möglich*], com efeito, significa não que pode apresentar-se à imaginação [*vorphantasieren*] de cada um, mas que pode existir e realmente subsistir. Ora este mundo foi organizado como devia ser para poder justamente subsistir: seria ligeiramente pior [*schlechter*] que já não poderia subsistir. Consequentemente, um mundo pior [*schlechtere*], sendo incapaz de sobreviver, é absolutamente impossível [*möglich nicht gar*], e dos mundos possíveis [*möglichen*] nosso mundo é, assim, o pior [*schlechteste*].”

⁶ Esta fórmula de Pomponazzi (*Tractatus de immortalitate animae*, §76) é retomada por Schopenhauer, por exemplo, várias vezes no fim da sua *Mémoire sur la liberté de la volonté* e figura igualmente na sua *Mémoire sur le fondement de la morale*, nos parágrafos 10,13, e 20.

⁷ *Mémoire sur le fondement de la morale*, §10, “A doutrina kantiana do caráter compreensível e o caráter empírico. Teoria da liberdade”, p. 154: “Tomo a doutrina kantiana da coexistência da liberdade e da necessidade pela maior das realizações do espírito humano”.

ponto de fazer do “vir-a-ser” um verdadeiro princípio da realidade. Dizer “vir-a-ser” é, paradoxalmente, produzir uma substância que é literalmente efetivada sob (*sub-stare*) seus modos plurais de manifestação. Dizer “vir-a-ser”, é unificá-lo, enquanto que a realidade é o jogo dos múltiplos impulsos que formam configurações evolutivas difíceis localizar precisamente, mesmo que seja possível modelar a realidade falando de grandes tipos de vontade de poder. Para dizer de maneira necessariamente experimental: o “vir-a-ser” não é a essência inalterável do ser que se move necessariamente, ou o princípio metafísico das manifestações físicas sempre cambiáveis. Eis porque a expressão *Die Unschuld des Werdens* é utilizada, sem ser sacralizada, como se Nietzsche temesse o fetichismo inerente à linguagem.⁸ O *nomóteta*, guardião de um museu criado pela imaginação, pode tornar-se involuntariamente um cativo do museu; consciente deste perigo, Nietzsche propõe então diversas fórmulas a fim de evitar o risco da reificação. Por exemplo, o extrato de *Aurora* já citado (“fez-se mais, privando da inocência [*Unschuld*] toda a pura causalidade do acontecer [*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*]”; M/AA, §13) tem o mérito de fazer referência “ao que ocorre” ou “o que acontece”, “o que se torna”. Mas o filósofo permanece sempre prisioneiro “da trama da linguagem” (NF/FP 19[135] do verão 1872-início de 1873) porque o substantivo (*das Werden, das Geschehen*) esconde mais ou menos sempre a explosão múltipla que o verbo (*werden, geschehen*) enuncia. Por consequência, a tese da “inocência do vir-a-ser” substitui o ser pelo vir-a-ser, mas sem permanecer prisioneiro de uma lógica dos contrários (WS/AS, §67), e sem conferir de alguma forma um valor absoluto a esta alternativa.

Esta tese substitui igualmente a culpabilidade pela inocência, a primeira implicada pela efetivação da imputação, sustentada tanto pela articulação entre livre exercício do mal e responsabilidade individual, como também por uma tendência coletiva à culpa que se manifestará diversamente de um indivíduo para o outro. Tal orientação se encontra na tradição cristã como, por exemplo, no célebre episódio do roubo das peras que, segundo Agostinho nas *Confissões*, testemunha o traço do pecado original na vontade, sempre passível de atualização de acordo com diferentes graus de gravidade do mal que abriga,

⁸ WS/AS, §11: “Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, Por mais cautelosos que sejamos normalmente”; GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5: “Por sua origem, a linguagem pertence à época das formas mais rudimentares da psicologia: penetramos no campo do grosseiro fetichismo quando tomamos consciência das condições primeiras da metafísica da linguagem”.

mesmo que seja apenas como uma possibilidade.⁹ Esta relação vai igualmente ao coração do pensamento de Schopenhauer, que insiste sobre o caráter amoral da vontade de vida [*Wille zum Leben*]¹⁰ a ponto de afirmar que “muitos homens seriam capazes de assassinar o outro simplesmente para ungir suas botas com a gordura da morte”.¹¹ Recordemos então que o aporte geral de sua observação, universal de fato, não exime Schopenhauer de estabelecer a imputação, articulando liberdade e responsabilidade de maneira clássica.¹²

Claro, opor-se à ideia de culpabilidade generalizada ou mesmo simplesmente à ideia de culpabilidade individual não implica em assumir o postulado platônico da boa vontade (“Ninguém comete o mal voluntariamente”)¹³, mesmo que Nietzsche se divirta

⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, Livro II, IV, 9: “Sem dúvida, Senhor, a tua Lei pune o furto, e também a lei escrita no coração humano, lei que nem sequer a própria iniquidade consegue apagar: que ladrão há que suporte com paciência outro ladrão? Nem um rico suporta um homem que a isso é levado pela necessidade. E eu quis cometer um furto e fi-lo sem ser impelido pela indignação, mas sim por penúria e fastio da tua justiça e fatura de iniquidade. Com efeito, furtei aquilo que tinha em abundância e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado. Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pera, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido. Eis o meu coração, ó Deus, eis o meu coração do qual tiveste misericórdia no mais fundo do abismo. Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltavas fora da tua base firme para a morte, não desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência.”

¹⁰ Sobre este ponto, ver especialmente: *O mundo como vontade e como representação*, §56: “As diversas forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, todas tendem a usurpá-la; cada um possui justamente o que arrancou às outras; assim se mantém uma guerra eterna em que se trata de vida ou morte.”

¹¹ *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 14, p. 173.

¹² *Mémoire sur la liberté de la volonté*, V, p. 78: “Há [...] ainda outro fato da consciência que não levei em consideração, a fim de não perturbar o curso das nossas investigações. Trata-se do sentimento perfeitamente claro e assegurado da RESPONSABILIDADE [*Verantwortlichkeit*] pelo que fazemos, de IMPUTABILIDADE [*Zurechnungsfähigkeit*] da nossa conduta em relação a nós mesmos, repousando sobre a certeza inabalável que somos nós mesmos os AUTORES dos nossos atos.” Ibidem, p. 79: “Onde encontra-se a FALTA [*Schuld*], deve também encontrar-se a RESPONSABILIDADE: e como este é o único dado que permite tirar uma conclusão relativa à liberdade moral, deve-se encontrar igualmente a LIBERDADE.”

¹³ Alguns exemplos: *Les Lois*, V, 734 b: “O estrangeiro de Atenas”: “Se o que estamos dizendo é certo, está claro que tudo o que é desregrado, o é necessariamente contra a sua vontade. Pois é através da ignorância, ou da falta de autocontrole, ou por ambas as razões que o grande número de homens como um todo leva uma vida desprovida de temperança”. *Gorgias*, 468 c: “Sócrates: a única coisa que queremos não é a ação que temos que cumprir, mas o bem que dela provém. Polos: Sim, absolutamente. Sócrates: Então, ninguém quer matar, banir, confiscar a riqueza, por uma questão de fazê-lo, pelo contrário, se tais atos são benéficos, nós queremos realizá-los, se eles são prejudiciais, nós não os queremos. Como nós queremos, como você diz, as coisas boas, mas nós não queremos o que é neutro, nem sequer o que é ruim, não é? Estou lhe transmitindo a impressão de estar falando a verdade, Polos? Sim ou não? Por que você não responde? Polos: Sim, é verdade”. *Philèbe*, 22 b: Sócrates: “Se qualquer um de nós escolhe outra condição [que o bem], sua escolha seria contrária à natureza do que é realmente desejável e uma consequência não intencional de ignorância ou de alguma necessidade infeliz.”

pontualmente simulando uma proximidade com Platão sobre este tema (MAI/HHI, §102)¹⁴ A má vontade e a boa vontade retornam um passo atrás¹⁵, simplesmente porque não há vontade: a vontade “é apenas uma palavra” (GD/CI, “A ‘razão’ na Filosofia”, §5). Prisioneira das reificações características da linguagem, a psicologia das chamadas “faculdades” cede assim seu lugar ao reconhecimento de uma realidade plural infinitamente mais complexa, a da multiplicidade evolutiva das configurações pulsionais, que devido ao caráter irreduzível de sua pluralidade, constrói a possibilidade de uma isenção generalizada na medida em que a imputabilidade se torna ilusória.

Num segundo passo, é importante especificar que a inocência do vir-a-ser, antes de ser uma tese estabelecida, é uma hipótese considerada metodicamente por Nietzsche. Desse ponto de vista, a inocência do vir-a-ser é um *Versuch*, quer dizer, menos uma certeza que um ensaio, uma tentativa, uma experimentação no sentido de uma tomada de posição arriscada. O caminho é então o seguinte: quando uma tese é admitida coletivamente, a *Versuch* “risca” ou “abriga” a tese adversa sob o modo de uma primeira tentativa, que recapitula a fórmula bastante simples que se segue: “Mas e se o contrário fosse verdadeiro?” (WS/AS, §10). O importante aqui é estimular a emergência dos possíveis, contra uma concepção imóvel do pensamento, excessivamente dobrado sobre suas certezas contestáveis, inevitavelmente desprovido desta consciência. A *Versuch* é então o método que Nietzsche mobiliza a serviço de uma concepção mais dinâmica e inventiva da verdade, típica do espírito livre (WS/AS, §13). Tal é a atividade com a qual Nietzsche se compromete dentro de seu “laboratório filosófico”¹⁶: pôr à prova uma tese habitual testando metodicamente a tese oposta, dali em diante estabelecida como uma hipótese sólida e não considerada *a priori* como uma elucubração pelo bom senso mais preguiçoso. Contra a culpa cristã, a ideia de “mal radical” é destituída em particular pela afirmação segundo a qual “não existe pecado [*Sünden*] em sentido metafísico” (MAI/HHI, §56); contra a culpa schopenhaueriana, a fórmula *operari sequitur esse* é refutada pela afirmação da vacuidade da liberdade inteligível (MAI/HHI, §39). Nietzsche poderia então escrever: “Ninguém é

¹⁴ Nietzsche permanece, contudo, apenas no pastiche, porque encara seriamente que o mal possa ser cometido por ignorância, bem como o mostra MAI/HHI, § 104.

¹⁵ MAI/HHI, §56: “o ser humano [...] como basicamente mau e degenerado: esta concepção é falsa, tal como aquela oposta”.

¹⁶ Para alguns detalhes sobre o “método nietzschiano”, nos permitimos remeter a BENOIT, *Versuch e Genealogia. O método nietzschiano: ‘dinamitar’ o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?*.

responsável [*verantwortlich*] por suas ações [*Thaten*], ninguém responde por seu ser [*Wesen*]; julgar [*richten*] significa ser injusto [*ungerecht*]" (MAI/HHI, §39). Mas compreendamos que esta inocência é vista imediatamente numa escala maior que a do indivíduo, na ordem de um processo evolutivo muito mais amplo. Em outros termos, há inocência do indivíduo apenas em um "vir-a-ser" global, que faz degenerar em simples ilusão o sentimento de independência de cada indivíduo a propósito de si mesmo:

ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio [*freien Willens*]; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. (MAI/HHI, §18)

Ora, importa levar em conta as relações que os nossos atos mantêm com o mundo como um todo, no qual são incluídos e que os ultrapassa. Nietzsche convida assim seu leitor para uma mudança vertiginosa de escala, passando da liberdade individual à sua absorção em um esquema gigantesco de causalidade, vasto ao ponto de se metamorfosear em regressão ao infinito, que implica no reconhecimento *de direito* da inocência do vir-a-ser. Nietzsche, de fato, escreveu:

então se deveria recuar ainda mais [*noch weiter zurückgehen*] e punir ou recompensar a causa desse ou daquele passado, quero dizer: pais, educadores, a sociedade, etc.; em muitos casos se verá, então, que de algum modo os juízes participam da culpa [*Schuld*]. É arbitrário parar no criminoso, quando se pune o passado: não se querendo admitir a absoluta escusabilidade de toda a culpa [*Schuld*], dever-se-ia parar em cada caso e não olhar para trás [*nicht weiter zurückblicken*]: ou seja, isolar a culpa [*Schuld*] e não mais relacioná-la com o passado absolutamente – se não, comete-se pecado contra a lógica. Vocês, "livre-arbitrários" [*ihr Willens-Freien*], deveriam antes tirar a conclusão necessária de sua teoria do livre-arbítrio [*Freiheit des Willens*], e ousadamente decretar: "Nenhum ato tem passado". (WS/AS, §28)

Um determinismo total é, de fato, vislumbrado em *Humano, Demasiado Humano*, §106¹⁷,

¹⁷ "À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade [*Freiheit des Willens*] e do gosto [*Belieben*]; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age [*der Handelnde*] se prende à ilusão do livre-arbítrio [*in der Illusion der Willkür*]; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência [*Verstand*]

próximo tanto do *Ensaio Filosófico sobre as Probabilidades* de Laplace quanto da crítica spinozista ao livre-arbítrio, como ignorância das causas que nos determinam¹⁸. A *Versuch* toma, por conseguinte, o fundamento da imputação, a saber, a derivação causal, como sua própria armadilha, porque, se admitimos a justificação da ideia de causalidade, então onde suspender legitimamente a atribuição de responsabilidade? Minuciosamente preparada pelos aforismos precedentes, o §107 de *Humano, Demasiado Humano* pode assim encerrar a seção II deste volume; intitulado “*Irresponsabilidade [Unverantwortlichkeit] e inocência [Unschuld]*”, ele é o ponto culminante desta seção na medida em que recapitula expressamente as aquisições desta *Versuch* construída pacientemente¹⁹: “Tudo é necessidade [*Alles ist Nothwendigkeit*] [...]. Tudo é inocência [*Alles ist Unschuld*]” (MAI/HHI, §107). Podemos observar que, neste jogo tomado pela gravidade, a causalidade generalizada não é analisada sob a forma de um determinismo científico; ela é posta à prova enquanto “destino” (Nietzsche aborda, por exemplo, a hipótese do “fatalismo turco” em WS/AS, §61), de sorte que o indivíduo é encarado apenas como um “pano de *fatum* [*Stück fatum*]” (GD/CI, “Moral como antinatureza”, §6). Em conformidade com a ideia soberana de inocência do vir-a-ser, o presumido “culpado” não é mais do que “uma parcela de fatalidade irresponsável [*einem unverantwortlichen Stück Verhängniss*]” (GM/GM, II,

onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser [*jedes Wesens*] até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo [*Die Täuschung des Handelnden über sich*] daquele que age, a suposição do livre-arbítrio [*die Annahme des freien Willens*], é parte desse mecanismo que seria calculado”

¹⁸ SPINOZA, *Ética*, Terceira parte, proposição II: “Assim, uma criancinha acredita apetecer livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão da sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferia ter calado. Igualmente, o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criança e muitos outros do mesmo gênero acreditam que assim se expressam por uma livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque são conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados.” Sobre este ponto, consultar também a Carta LVIII à Schuller, p. 303: “Chamo livre, quanto a mim, algo que é e age pela necessidade exclusiva de sua natureza, limitação, que é determinada por outra a existir e a agir de uma determinada maneira.”; *Ibid.*, p. 304: “Concebe-se agora, se quiser, que a pedra, enquanto continua a mover-se, pense e saiba que faz esforço, tanto quanto ela pode, para mover-se. Esta pedra indubitavelmente, dado que tem consciência apenas do seu esforço [...], acreditará que é muito livre e que persevera no seu movimento apenas porque quer. Tal é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste unicamente no fato de que os homens têm consciência dos seus apetites e ignoram as causas que os determinam. Uma criança acredita livremente apetecer o leite... [etc. O texto da *Ética* proposto acima localiza-se na sequência deste.]”.

¹⁹ A primeira seção concentra-se imediatamente no vir-a-ser, como mostra o §2: “o homem veio a ser [*geworden ist*], e [...] mesmo a faculdade de cognição [*geworden ist*] veio a ser”; A segunda seção delibera sobre o alcance deste vir-a-ser na escala da filosofia prática. (pensamos particularmente nos §§99-106), afirmando, mais precisamente no final, a inocência do vir-a-ser (§107).

§14). Portanto, parece que, contrabalançando metodicamente a evidência presumida da liberdade da vontade, fundamento da responsabilidade e, por conseguinte, da imputação, a *Versuch* prepara a constituição da inocência do vir-a-ser em uma verdadeira tese, em relação a qual convém doravante refinar o conteúdo.

É na ordem da *Versuch* que a causalidade generalizada pôde ser mobilizada, a fim de constituir a evidência presumida da liberdade da vontade em simples hipótese, mas a inocência do “vir-a-ser” significa supostamente a destituição “da ordem moral do mundo [*sittliche Weltordnung*]”²⁰ (“Não há nenhuma necessidade eterna [*ewige Nothwendigkeit*] que exija que toda culpa [*Schuld*] seja paga e expiada”; M/AA §563) que consagra a causalidade. Ora, “causa” e “efeito” derivam de uma leitura mecanicista do “vir-a-ser”, que neutraliza de maneira prejudicial o seu caráter fluente:

Causa [*Ursache*] e efeito [*Wirkung*]: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos [...]. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer [*den Fluss des Geschehens*] – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade. (FW/GC, §112).

Finalmente, de acordo com Nietzsche, a causalidade é uma simplificação do jogo das configurações pulsionais que se interpretam mutuamente, em outros termos, que se dão forma e sentidos sob o modo de uma tradução indissociável da apropriação, efetuando-se numa espécie de “escoamento” ou “ebulição” em relação aos momentos frequentemente difíceis de identificar: “A forma é fluida [*flüssig*], mas ‘o sentido’ o é ainda mais...” (GM/GM II, §12). Para se distanciar da necessidade causal nas etapas demonstradas claramente, Nietzsche então substitui o acaso (*Zufall*)²¹ ou a contingência (*Zufälligkeit*), como no já citado extrato de *Aurora*: “fez-se mais, privando da inocência [*Unschuld*] toda a pura causalidade do acontecer [*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*]” (M/AA, §13).

²⁰ Sobre este ponto, nos permitimos remeter a: BENOIT, *Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução*, p. 212-232.

²¹ Sobre este ponto, consultar por exemplo: *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §7: “A natureza é o acaso [*Zufall*]”. Mas Nietzsche não sacraliza a noção de acaso: “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’” (FW/GC, §109).

A inocência do vir-a-ser é então uma tese que tem o mundo por objeto, na dinâmica de confrontação das vontades de potência ou o jogo das configurações pulsionais. Não há neste mundo causa primeira, nem finalidade ou *Télos*, ele não é um cosmos, mas um caos que, por extensão, não é atingido pelo absurdo²². Se o sentido do mundo não se encontra “nele mesmo”, é necessário construir na imanência, fazendo da vida um *Versuch*. Eis porque, no livro quatro de *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve pensando provavelmente no caráter aventureiro de Cristóvão Colombo: “Há um outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos!” (FW/GC, §289).

A inocência do vir-a-ser não é portanto uma tese no sentido de um juízo de atribuição que se pretende imparcial ou objetivo. A inocência do vir-a-ser não corresponde a uma finalidade neutra, mas a um juízo de valor, uma avaliação positiva que afirma que, para além das ideias de culpa e de absurdo, o vir-a-ser é inocente e, por conseguinte, *vale* por si só, para si mesmo, sem ser, portanto, sujeito a uma finalidade externa. Nesta perspectiva, pode-se considerar que a inocência do vir-a-ser não é tanto uma constatação, mas um ideal, porém, não na acepção do idealismo que Nietzsche critica. Se, com efeito, o ideal é denegrido como a sacralização das abstrações que empobrecem a vida²³, existe no entanto um ideal fértil, a serviço do crescimento da força²⁴, um ideal não “humano, demasiado humano”, mas “humano, sobre-humano” (FW/GC, §382). Em outros termos, este ideal não se configura como o objetivo inacessível assentado sobre uma vida empobrecida, ao contrário, trata-se da expressão da plenitude aquiescida sobre si mesma. Assim, parece que a inocência do vir-a-ser é um enunciado que sintetiza um estado afirmador do corpo.

No contexto nietzschiano, “estado do corpo” não significa um estado puramente somático. *Além do Bem e do Mal* emprega assim a noção de “físio-psicologia” (JGB/BM, §23) para assinalar o caráter plural e irreduzível do corpo, todo o complexo de órgãos que

²² *A gaia ciência*, §109: “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chame nossos antropofismos estéticos.”

²³ Sobre este ponto, consultar por exemplo, *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, §2: “O conhecimento, o dizer Sim à realidade [*Realität*] é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga diante da realidade [*Realität*], – o “ideal”... [*Ideal*]”

²⁴ Ver *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §8: “O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia [*Kraftsteigerung*] e de plenitude. A partir desse sentimento o dá-se às coisas, *força-as* a tomar de nós, violenta-as – este processo se chama *idealizar* [*Idealisieren*].”

remete as tendências e impulsos à dimensão afetiva²⁵. Para além da questão de seu estatuto “de direito”, a inocência do vir-a-ser é um enunciado posto *de fato* por uma maneira de viver original, formulada de forma diferente por três expressões correspondentes: um estado específico do corpo, um certo tipo de vontade de poder, uma configuração pulsional dada. Este estado do corpo não é vingativo e, portanto, não é obcecado pela lógica da retribuição que Nietzsche lamenta profundamente:

Hoje, [...] quando nós, imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa [*Schuldbegriff*] e o conceito de castigo [*Strafbegriff*], e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de “ordem moral do mundo” [*sittlichen Weltordnung*], continuam a empestear a inocência do vir-a-ser [*die Unschuld des Werdens*] com “culpa” [*Schuld*] e “castigo” [*Strafe*]. O cristianismo é uma metafísica do carrasco... (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, § 7)

Este estado do corpo é nobre no sentido de que manifesta uma perspectiva das alturas. Ultrapassar o ponto de vista individual ou interindividual a fim de lançar-se a uma perspectiva, e até mesmo pender sobre o mundo fluente do vir-a-ser, não o assusta, de modo que este estado do corpo pode ser formulado nos seguintes termos:

Cada um é necessário [*nothwendig*], é um pedaço de destino [*Stück Verhangniss*], pertence ao todo, está no todo – não há nada que possa julgar [*richten*], medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar [*richten*], medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável [*verantwortlich*], de que todo o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser* [*die Unschuld des Werdens*]... (GD/CI, “Os quatro grande erros”, §8)

Resumindo, a inocência do vir-a-ser é um “dizer sim” ao real como conflito plural, que, por definição, nunca é estático. Contra a divisão que reside no cerne da ideia de culpa individual, é ao acontecimento na sua globalidade que, admitimos: “Não existe ‘ser’ por

²⁵ Sobre este ponto, consultar particularmente: WOTLING, *La pensée du sous-sol*, p. 54: “A experiência do pensamento de Nietzsche mostra que o corpo é tanto “psicológico” como “fisiológico”: consiste numa configuração específica de instintos, de impulsos, de afetos, cujas trocas são organizadas de acordo com uma hierarquia”.

trás do fazer, do atuar, do devir [*Werden*]; [...] – a ação é tudo” (GM/GM, I, §13). E esta afirmação não é simplesmente intelectual; ela é afetiva, assim como testemunha a expressão *amor fati*, enquanto declaração de amor ao real. Assim, a configuração pulsional que caracteriza este amor é como que apaziguada, na medida em que se vê o mundo em grande escala. Ela é capaz de acolher o caráter inegável do mal sem o espírito de vingança, sem ressentimento²⁶. A investigação sobre a inocência do vir-a-ser dirige-se então, doravante, para o esboço de uma genealogia.

“Esboço”, porque a genealogia é, ao mesmo tempo, um método e um problema: certamente, o Prefácio à *Genealogia da Moral* indica que a genealogia investiga a procedência dos juízos de valor antes de avaliar a fecundidade de suas avaliações, mas tal proveniência é labiríntica e a determinação do valor dos valores é plural. A genealogia consiste na interpretação, por princípio aberta, sobre o infinito²⁷. O resultado da investigação pode, contudo, ser modelado através de grandes tendências, de modo que, de maneira esquemática, um sentido fraco da inocência do vir-a-ser pode ser distinguido de uma interpretação mais forte.²⁸

Em primeiro lugar, uma certa fraqueza pode se estender sobre uma concepção empobrecida e mesmo falaciosa da inocência do vir-a-ser. Isso que Nietzsche chama de amolecimento doentio do rebanho pode assim conduzir à vontade de isenção generalizada, ao ponto de condenar, por princípio, a ideia mesma de punição, por medo da realidade como um conflito insuperável²⁹. A mesma configuração pulsional pretende se enganar³⁰ ao falar de bondade natural à maneira de Rousseau (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §48), ou da inocência concebida na ordem da salvação cristã³¹. Ora, a inocência tem valor

²⁶ FW/GC, §276; EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §10; EH/EH, “O caso Wagner”, §4; NW/NW, “Epílogo”, §1.

²⁷ Para a relação entre “interpretação” e “infinito”, consultar FW/GC, §374.

²⁸ A linguagem, além disso, torna a avaliação muito difícil porque, “prisioneira de seu equívoco”, continua “a falar em oposições [*von Gegensätzen zu reden*] onde há somente degraus [*Grade*] e uma sutil gama de gradações [*Feinheit der Stufen*]” (JGB/BM, §24).

²⁹ “Na história da sociedade há um ponto de amolecimento e enlanguescimento doentio [*krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung*], no qual ela mesma, de modo inclusive sério e honesto, toma o partido de quem a prejudica, de seu infrator. Castigar lhe parece de algum modo injusto – certamente a ideia de ‘castigo’ e ‘dever castigar’ lhe dói, lhe dá medo. [...] Quem examinar a consciência do europeu de hoje haverá de extrair, de entre mil dobras e recessos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo do temor do rebanho [*Heerden-Furchtsamkeit*]: ‘queremos que algum dia não haja mais nada a temer!’” (JGB/BM, §201).

³⁰ “Chamo de mentira [*Lüge*] não querer ver algo que se vê, não querer vê-lo *tal* como se vê” (AC/AC, §55).

³¹ Esta inocência é, em si mesma, complexa: “O cristianismo, com seu desprezo do mundo, fez da ignorância uma *virtude*, a inocência cristã [*die christliche Unschuld*], talvez porque o resultado mais comum desta

apenas quando é decretada pela força que escolhe deliberadamente abster-se de punir, sendo capaz de fazê-lo; ela é depreciada quando é reivindicada por uma vida extenuada, amedrontada, incapaz de lutar por suas avaliações. A título de exemplo tomado no domínio judicial, a benevolência (*Gnade*) calculada procede da nobreza e não da fraqueza (GM/GM, II, §10).

Em uma escala mais ampla, podemos considerar que a concepção forte de inocência do vir-a-ser deriva de um aquiescimento dionisíaco para o mundo, originado do estado específico do corpo no espírito livre:

Um tal espírito, que assim se *tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo [*Fatalismus*] no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado [*das Einzelne*] é censurável, de que tudo se redime [*sich Alles erlöst*] e se afirma [*bejaht*] no todo [*im Ganzen*] – *ele já não nega...* Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 49)

Dionísio permite, então, especificar a relação entre inocência do vir-a-ser e *amor fati*. É verdade que a inocência do vir-a-ser é um estado de tonalidade afetiva do corpo, assim como sublinha o emprego da fórmula *amor fati*, mas devemos fazer uma distinção à propósito do termo “amor”. De um lado, existe um amor em certa medida contemplativo, que está de acordo com o mundo através da postura ligeiramente recuada de um esteta:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor. Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia apenas alguém que diz Sim! (FW/GC, §276)

Mas, por outro lado, o consentimento dionisíaco em relação ao mundo pode igualmente ser chamado *amor fati*, assim como sublinha um fragmento póstumo da primavera-verão de 1888: “O estado o mais elevado possível que um filósofo possa atingir: ter para com a

inocência [Unschuld] seja, como indiquei, a culpa [*Schuld*], o sentimento de culpa [*Schuldgefühl*] e o desespero, sendo assim uma virtude que leva ao céu pelo desvio do inferno: pois só então podem-se abrir os escuros propileus da salvação cristã [*christlichen Heils*], só então tem efeito a promessa de uma *segunda inocência* [zweiten Unschuld] póstuma: — uma das mais belas invenções do cristianismo!” (M/AA, §321).

existência uma atitude dionisíaca: a minha fórmula para isso é *amor fati...*” (NF/FP 16[32] da primavera-verão de 1888). Precisamente, no rastro de Dionísio, *amor fati* significa um amor que não permanece na dimensão do acolhimento jubiloso de uma certa forma de diversidade a qual conviria mais ou menos adaptar-se. O que está em questão aqui é um amor que, igualmente, acolhe e dá forma. Na verdade, Nietzsche apontou ao longo do tempo, a inserção do amor no registro da relação de forças³², e Dionísio não tem nada da sacralização da contemplação³³. Nesta perspectiva, a concepção forte de inocência do vir-a-ser reconduz a um estado do corpo que se manifesta por uma prática que intensifica a existência. Dizer sim ao todo não impede que se produza uma hierarquia dos valores, a fim de tentar criar a civilização, ao passo que o niilismo é uma ameaça bela e presente. A inocência do vir-a-ser não convida à indiferença ou à abolição da vontade, mas à criação na ordem de uma vontade e de uma responsabilidade redefinidas na escala da civilização. É neste sentido que Zarathustra pede: “Onde está a inocência [*Unschuld*]? Onde há vontade de gerar [*Wille zur Zeugung*]. E quem quer criar [*schaffen*] para além de si, tem para mim a vontade mais pura [*den reinsten Willen*].” (Za/ZA, II, “Do imaculado conhecimento”)

Em seu sentido proeminente, a inocência do vir-a-ser é uma formidável declaração de amor à totalidade do real, formulada por um corpo que experimenta um excesso de forças ao ponto de poder decretar: “Não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (EH/EH, “O nascimento da tragédia”, §2). Com uma tal metáfora, esse corpo – no sentido da “fisio-psicologia” – tem “olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses” (JGB/BM, §230), ou seja, enfrenta o real como fonte dos imprevistos e lhe disse “sim” ao modo do *Heiterkeit*, isto é, com alegria serena. A inocência do vir-a-ser em seu sentido nobre é assim a experiência através da qual uma configuração pulsional afirmativa se libera do peso das faltas cometidas no passado e, assim, da “vingança: a aversão da vontade pelo tempo [*Zeit*] e seu ‘Foi’ [*Es war*]” (Za/ZA, “Da rendição”). Sem negar o trágico³⁴ em favor de uma teodicéia³⁵ particular, esta configuração pulsional vislumbra um

³² “Houve ouvidos para a minha definição do amor? É a única digna de um filósofo. Amor – em seus meios a guerra, em seu fundo o ódio de morte dos sexos” (EH/EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §5)

³³ “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionisíaco...” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5).

³⁴ Sobre este ponto, nos permitimos remeter a BENOIT, *L’empire: une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique*.

futuro aberto, pois seus efeitos não foram inscritos uma vez por todas no céu das Ideias.

Objetar-se-á que o eterno retorno pode ser o eterno retorno do *idêntico*, mas essa caracterização não implica necessariamente em dar a palavra, em nosso corpo, aos afetos deprimentes portadores do niilismo. Em *Assim Falou Zaratustra*, mais precisamente no capítulo intitulado “Da Visão e Enigma”, o jovem pastor descrito por Nietzsche está a um passo de ser asfixiado pela serpente, símbolo do eterno retorno. Este jovem homem é tomado por convulsões e vai morrer provavelmente de uma hora para outra, mas, a conselho de Zaratustra, morde e arranca a cabeça da serpente, antes de, entre risadas, cuspi-la para longe. Este riso libertador mostra que se pode dizer sim à eterna repetição da perseguição ao fantasma do absurdo, inibindo e afirmando, assim, com coragem e distanciamento, a inocência do vir-a-ser, a fim de construir uma existência, ainda que submetida a uma ilusão. Mas o eterno retorno pode ser concebido mais precisamente de maneira seletiva³⁶, o que estabelece ainda mais diretamente a possibilidade de um futuro aberto, introduzido por uma vontade redefinida para além das metas estreitas do indivíduo voltado sobre si mesmo. Entendida desta forma, a inocência do vir-a-ser é a base a partir da qual a civilização, ao mesmo tempo artesã e artista, se esforça por esculpir-se de acordo com a intensificação do poder, se utilizando do martelo do retorno³⁷. Assim, qualquer que seja o modo como interpretamos o pensamento do eterno retorno, Nietzsche prevê, com a fórmula “inocência do vir-a-ser”, a possibilidade de um estado afirmativo do corpo, suscetível de se traduzir de maneira fecunda por um *amor fati* ativo, em outras palavras, por um amor empreendedor.

³⁵ Sobre este ponto, também nos permitimos remeter a BENOIT, *Théodicée, Cosmodicée, “Biodicée”*: vers une “*théodicée dionysiaque*”?

³⁶ Sobre este ponto, ver, por exemplo, *A Gaia Ciência*, § 341, a ser lido à luz da análise de Patrick Wotling em *La philosophie de l’esprit libre*, p. 420: “a repetição é abordada por Nietzsche como o conteúdo de uma vontade e não como uma lei estrutural da realidade que engloba, em particular, toda a realidade humana, e que, portanto, frustra qualquer tentativa de mudança.”

³⁷ NF/FP 27[80] do verão-outono de 1884: “A doutrina do eterno retorno como *martelo* [Hammer] na mão dos homens *mais potentes* [mächtigsten]”. Este fragmento póstumo é comentado de maneira esclarecedora na obra de Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 359-361.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 2000.

BENOIT, Blaise. Le quatrième livre du *Gai savoir* et l'éternel retour, in *Nietzsche-Studien*, Volume 32, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 1-28.

_____. *Versuch* e Genealogia. O método nietzschiano: “dinamitar” o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?, in *Dissertatio*, Revista de Filosofia, nº33, Universidade Federal de Pelotas, 2011, Trad. de Renata Azevedo Requião, p. 63-86.

_____. Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução, in MARTINS, André (org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. L'empire: une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique, in MÉNISSIER, Thierry (Org.), *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 191-200.

_____. Théodicée, Cosmodicée, 'Biodicée': vers une 'théodicée dionysiaque'?, in GRANDJEAN, Antoine (dir.), *Théodicées*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms verlag, 2010, p. 137-153.

JANZ, Curt Paul. *Nietzsche, Biographie*, Tomo I, Paris, Gallimard, trad. fr. M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, 1984.

MARTON, Scarlett. L'éternel retour: thèse cosmologique ou impératif éthique?, in *Nietzsche-Studien*, Volume 25, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 42-63.

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1968-1997, 18v.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2008.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2008.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O anticristo*. Trad. port. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PLATÃO. *Les Lois*. Trad. fr. L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2006.

_____. *Gorgias*. Trad. fr. Monique Canto. Paris: GF-Flammarion, 1987.

_____. *Philèbe*. Trad. fr. E. Chambry. Paris: Garnier, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. fr. A. Burdeau. Paris: PUF, 1996.

_____. *Mémoire sur le fondement de la morale*, in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. fr. C. Jaedicke, Paris: Editions Alive, 1998.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2007.

_____. *Œuvres*, tome quatre, trad. fr. Charles Appuhn, Paris: Garnier, 1966.

WOTLING, Patrick. *La pensée du sous-sol*, Paris: Allia, 1999.

_____. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.

Recebido em: 10/06/2012 – Received in: 06/10/2012

Aprovado em: 26/06/2012 – Approved in: 06/26/2012