



HAL
open science

Le problème de la méthode dans la philosophie de Nietzsche

Christophe Fradelizi

► **To cite this version:**

Christophe Fradelizi. Le problème de la méthode dans la philosophie de Nietzsche. Philosophie. 2016.
dumas-02132462

HAL Id: dumas-02132462

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02132462>

Submitted on 17 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Christophe Fradelizi
N° étudiant 21507234

LE PROBLEME DE LA METHODE
DANS LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

Mémoire de Master 1
Sous la direction de Monsieur Olivier TINLAND

Université Paul Valéry Montpellier III
Année Universitaire 2015-2016

SOMMAIRE

<i>Sommaire</i>	p.2
<i>Abréviations</i>	p.4
<i>Remerciements</i>	p.5
<i>Introduction</i>	p.6
I. <i>Le paradoxe de la méthode dans la philosophie de Nietzsche</i>	p.17
1. La place de la méthode dans l'œuvre de Nietzsche	p.18
1. Présence et rareté du terme méthode dans le corpus nietzschéen	
2. Apparition tardive de la méthode généalogique et son sens dans l'œuvre de Nietzsche	
3. Les virages méthodologiques et les crises internes de la pensée nietzschéenne	
2. Méthode et écriture chez Nietzsche	p.35
1. L'écriture Nietzschéenne : l'aphorisme et l'essai ou le « <i>Versuch</i> »	
2. Terminologie et lexicologie : des mots, des langues et des signes	
3. Méthode, tactique et stratégie : Attaque, réfutation et dialogue avec « la » tradition	
3. Le commencement philosophique de Nietzsche et sa démarche originale	p.47
1. La naissance de la Tragédie et son horizon esthétique	
2. La rencontre avec Socrate : esprit tragique contre raison logique	
3. La philosophie tragique comme nouveau <i>methodos</i>	
II. <i>De la critique des méthodes à la méthode critique</i>	p.56
1. La critique des méthodes philosophiques	p.57
1. Critique de la pensée philosophique : le problème du sujet	
2. Le problème de la vérité et de l'erreur	
3. La critique de la causalité, de la volonté et de l'unité	

2.	Le problème de la méthode scientifique	p.70
1.	Réductionnisme et atomisme	
2.	Les illusions de la science : l'objectivité et de la neutralité	
3.	Biologie et sciences naturelles : les sciences épargnées ?	
3.	Le problème du langage : réduction et falsification	p.81
1.	L'origine du langage	
2.	Langage et connaissance : de la croyance à la falsification	
3.	La critique du <i>Logos</i> : de la métaphore au « texte » de la réalité	
III. <i>Du « droit chemin » à l'éthique de la méthode</i>		p.94
1.	L'enquête généalogique et la question de l' « <i>Ursprung</i> »	p.95
1.	Origine, fondement et commencement	
2.	Généalogie et philologie : les méthodes de l'enquête régressive	
3.	Le « <i>rechten wege</i> » : le vrai chemin ou la voie correcte	
2.	Méthode et évaluation chez Nietzsche	p.110
1.	La méthode typologique et son rôle dans la philosophie de Nietzsche	
2.	Symptomatologie et physiologie : le rôle du corps	
3.	Psychologie des affects et « volonté de puissance »	
3.	L'art de l'interprétation : l'esprit de la méthode	p.124
1.	La « volonté de puissance » comme activité interprétative fondamentale	
2.	La philosophie comme art de l'interprétation	
3.	L'« éternel retour » comme méthode sélective	
<i>Conclusion</i>		p.141
<i>Bibliographie</i>		p.149

Liste des abréviations

* Nous donnerons les références des citations de Nietzsche en utilisant les abréviations suivantes :

A, *Aurore*

AC, *L'Antéchrist*

AEE, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*

APZ, *Ainsi parlait Zarathoustra*

CId, *Crépuscule des Idoles*

CIn, *Considérations Inactuelles*

CW, *Le cas Wagner*

DD, *Dithyrambes pour Dionysos*

EH, *Ecce Homo*

GS, *Le Gai Savoir*

HTH, *Humain, trop humain*

LPh, *Le livre du philosophe*

NT, *La Naissance de la Tragédie*

NW, *Nietzsche contre Wagner*

PBM, *Par-delà bien et mal*

PhT, *La Philosophie à l'époque tragique des grecs*

VM, *Vérité et Mensonge au sens extra moral*

VP, *La volonté de puissance*

FP, *Fragments Posthumes*

EP, *Ecrits Posthumes*

OPC, *Œuvres philosophiques complètes*

FP, *Fragments Posthumes* (suivi de l'abréviation de l'œuvre avec laquelle ils sont classés dans la version française de l'édition Colli-Montinari, ou, pour les textes postérieurs à l'été 1882, du numéro du tome correspondant (IX à XIV), puis du numéro de série et enfin entre crochets, du numéro du fragment dans la série.

* Les références bibliographiques complètes de ces éditions se trouvent à la fin du présent ouvrage.

Remerciements

A ma mère et à mon père, qui, sans jamais avoir été philosophes, m'ont conduit à la philosophie. A mon fils Alexandre, qui me donne chaque jour des raisons de philosopher et à Karen pour son soutien. A mes amis Bertrand Coubé et Tristan Iatca, qui ont chacun une part de responsabilité dans la réalisation de ce travail.

Je remercie tout particulièrement Monsieur Olivier Tinland pour sa direction et ses précieux conseils et Maxime Rovère pour sa bienveillance à mon égard et son soutien. Enfin, je remercie Morgane Laffont pour son aide dans la correction du mémoire, pour ses traductions et son implication, ainsi que mon ami François Louis pour les heures passées à lire ce travail, à discuter ses choix et ses orientations, en somme, pour son écoute, ses remarques, sa franchise indéfectible et son amitié éternelle.

Introduction

« Dans ce siècle, où l'on comprend que la science en est à ses débuts, construire des systèmes est un enfantillage. Il faut au contraire prendre des décisions de méthode à longue portée, pour des siècles, car il faudra bien que nous ayons un jour en main la direction de l'avenir humain. »¹

« Science », « méthode », « système », « avenir », tels sont les termes principaux qui constituent ce fragment posthume de 1884, et dont on serait bien en peine de savoir qu'ils sont de Nietzsche s'ils n'étaient pas exposés dans un contexte hautement polémique propre à sa philosophie. Cette dernière, comme on le sait, a marqué de façon violente l'histoire de la pensée, en ce qu'elle s'est présentée sous la forme d'un "diagnostic" impitoyable de la civilisation occidentale depuis ses origines jusqu'à cette fin de XIX^{ème} siècle dans lequel la pensée nietzschéenne apparaît. Or, ce diagnostic est d'une part le résultat d'une enquête longue et laborieuse que l'auteur du *Gai savoir* n'a cessé d'approfondir tout au long de son œuvre quant à la question des pratiques et des pensées humaines, que celles-ci soient d'ordre moral, philosophique, scientifique, esthétique, religieux, ou encore politique, mais il est d'autre part le moyen d'envisager un "pronostic" inédit jusqu'alors en philosophie et qui renvoie, comme le souligne ce fragment, à la lutte pour « la direction de l'avenir humain ». Cet enjeu, capital pour Nietzsche, puisqu'il s'inscrit dans la continuité d'une réflexion sur l'éducation et la culture présente dès les premières œuvres², est donc, dans ce fragment posthume, mis en rapport avec la question du choix de la méthode, « *des décisions de méthode à longue portée* » précise Nietzsche, lesquelles excluent d'emblée qu'elles puissent passer par une pensée du « système » : « *Construire des systèmes est un enfantillage* » nous dit le père de l'éternel retour, ce qui rappelle évidemment son positionnement critique vis-à-vis des systèmes philosophiques ou scientifiques³, mais qui révèle aussi combien Nietzsche

¹ VP, Tome 1, §8, Trad. Geneviève Bianquis, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1995, Cf. F. Würzbach, III-XII 1884 (XIV, 2^{ème} partie, §292). Nous citons le fragment de l'édition Würzbach qui omet et supprime une suite cruciale dans l'éclairage du sens qu'attribue Nietzsche à la notion de méthode et sur laquelle nous reviendrons au cours de notre analyse. Pour le fragment complet, voir : *Fragments Posthumes* printemps automne 1884, Œuvres complètes Tome X, Ed. Gallimard, 1982. 25 (135), p.61.

² Cf. *La Naissance de la Tragédie*, *Les Considérations Inactuelles* et *Sur l'Avenir de nos établissements d'enseignement* : ces trois ouvrages introduisent et développent les questions fondamentales de l'éducation et de la culture chez Nietzsche.

³ La notion de système est en effet la cible récurrente des critiques de Nietzsche mais il faut garder à l'esprit que le 19^{ème} siècle a été marqué, notamment en Allemagne et à partir de l'héritage laissé par Kant, par les

conçoit le « système » comme un type de pensée à court terme et donc sans compréhension de la véritable tâche de la philosophie qui est de préparer l'avenir. Pourtant, ne sont-ce pas les « systèmes » eux-mêmes qui entendent, par leurs méthodes, apporter les réponses aux questions fondamentales qui se posent à la pensée humaine ? Ne sont-ce pas eux qui dessinent également l'avenir de l'homme et les transitions par lesquels il se transforme, les modèles avec lesquels il se construit et progresse ? Il semble, pour celui qui se dit « si avisé »⁴, que relativement à la question de l'avenir humain, tout système ne soit qu'une construction inutile, incapable d'embrasser « les siècles » à venir, et auquel, semble-t-il, la science ne semble pas se réduire, elle-même étant toute naissante. Mais de quelle science nous parle Nietzsche ici au juste ? Est-ce la science de son temps ? Est-ce une science qui n'existe pas encore ? Nietzsche proposerait-il lui-même une science nouvelle, lui qui pourtant se fait le critique acerbe de l'esprit scientifique et théorique ? Et dans quelles mesures cette science, pour autant qu'on puisse la définir, pourrait-elle se comprendre par rapport à l'avenir de l'être humain ?

Ce souci de « l'avenir de l'humanité », est en l'occurrence chez Nietzsche, une question de premier ordre. Elle doit sans doute se comprendre selon un double rapport : le rapport au présent d'une part qui se symbolise chez lui par le caractère « inactuel » de sa pensée, - inactualité qu'il revendiquera d'ailleurs pour son propre compte mais aussi pour le compte du philosophe « authentique » par opposition à l'homme moderne pris dans les rets de l'actualité, du conformisme et des modes -, et son rapport au passé et à l'histoire d'autre part, qui le lie d'une manière irréprouvable à l'antiquité grecque, au monde hellénique et à l'esprit tragique qui le traverse. Sans doute, ces deux éléments sont-ils liés et se présupposent-ils l'un l'autre, mais il nous importe de les avoir à l'esprit pour comprendre le sens de notre questionnement concernant la méthode à l'œuvre dans la pensée nietzschéenne, et l'envisager sous le double point de vue de l'héritage et de la transition. Aborder d'ailleurs la philosophie de Nietzsche par l'angle de la méthode soulève en effet une série de problèmes sur laquelle il nous faut nous arrêter et qui nécessite au préalable une reprise générale de la notion de méthode et de sa définition.

philosophies de Fichte, Schelling et surtout celle de Hegel, qui utilisent la notion de système comme méthode d'exposition de leur pensée exprimant ainsi l'idée d'une totalité achevée de la connaissance (Cf. Hegel, le *Système du savoir* : la Science de la logique, science de l'idée en soi et pour soi dans l'élément abstrait de la pensée ; la Philosophie de la nature, science de l'Idée dans ce qui constitue son devenir autre ; la Philosophie de l'esprit, science de l'Idée retournant à soi.). Il reste néanmoins troublant que Hegel, dont on pourrait croire qu'il est la cible privilégiée de Nietzsche dans ce contexte, soit, par rapport à d'autres philosophes, relativement épargné, voir même apprécié comme le montre le §357 du *Gai Savoir*, ou encore comme le laisse entendre l'expression devenue célèbre du « Géant Hegel » (*CIn*, I, §6). Malgré tout ce qui les oppose ou les différencie, il y aurait notamment un travail à effectuer sur l'analyse d'un certain nombre de notions qu'ont en commun Hegel et Nietzsche : devenir, processus, décadence, philosophie historique, etc. Ou encore la référence à Héraclite qui, là-encore, montre une convergence entre les deux penseurs.

⁴ Cf. le terme « avisé » renvoie au sous-titre de la deuxième partie d'*Ecce Homo* : « Pourquoi je suis si avisé ».

La notion de méthode, étymologiquement μέθοδος – *methodos* –, renvoie d'abord est avant tout à l'idée de « chemin », de « voie », comme le suggère le terme grec ὁδός - « *hodos* ». Mais le préfixe μετά, - « *meta* » ou « *met-* » - contenu dans « *methodos* », que l'on peut traduire par « *au delà* », « *après* », « *qui suit* », apporte un sens supplémentaire qui tend à interpréter le terme *methodos* comme une « poursuite » ou une « recherche », c'est à dire un chemin qui se donne une « direction ». Plus précisément, le « *methodos* », dans sa forme primitive est à comprendre comme un « mouvement » de la pensée, mouvement qui forme un chemin dans lequel précisément cette pensée peut se tenir et avancer. Selon la définition qu'en donne Lalande⁵, la notion de méthode implique non seulement un mouvement de la pensée mais aussi et surtout une idée de régularité de ce mouvement, c'est à dire une continuité sans laquelle le processus de la « poursuite » ou de la « recherche » est impensable. Aux notions de chemin, de poursuite ou de recherche s'ajoute celle de « *manière* », qui est un des sens contenu dans le terme grec ὁδός, et qui implique une dimension stylistique, ou du moins caractéristique qui varie et se différencie d'un *methodos* à l'autre, c'est à dire, d'une *manière* de penser à une autre.

Si le terme de méthode a conservé l'ensemble de ces caractéristiques dans sa définition courante, il faut pourtant constater que son sens a évolué, notamment dans le contexte de la connaissance scientifique, pour devenir un ensemble de règles ou de « canons » guidant ou devant guider le processus de production des connaissances scientifiques, qu'il s'agisse d'observations, d'expériences, de raisonnements ou de calculs théoriques. Étant liée au problème de la connaissance et de la théorie, la notion de méthode, notamment en philosophie, s'envisage donc essentiellement dans sa dimension scientifique. Il suffit de mentionner l'exemple de Descartes⁶ qui conçoit les quatre règles fondamentales de la méthode comme il suit : 1° S'en tenir à l'évidence ; 2° Diviser les difficultés pour mieux les résoudre ; 3° Procéder par ordre ; 4° Faire des dénombrements si entiers qu'on soit assuré d'atteindre les limites du connaissable. Ou encore l'exemple de Platon qui, dans le dialogue du *Phèdre*⁷, définit la méthode dialectique comme mouvement de « division » et de « rassemblement ». N'était-il pas inscrit sur le frontispice de l'Académie cet avertissement : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre » ? Nous constatons que chez Descartes ou Platon, la méthode, qu'elle soit analytique ou dialectique, implique un modèle scientifique qui est celui de l'« ordre » mathématique. Toutefois, nous avons vu que le « *methodos* » grec n'implique

⁵ LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, PUF, Quadrige, 1926-2002, p. 623.

⁶ DESCARTES (René), *le discours de la méthode*, 2^{ème} partie, éd. J. de Gigord, 1935, p. 55 à 57.

⁷ PLATON, *Phèdre*, 265d-266c.

pas immédiatement ce type d'usage puisqu'il désigne un « chemin » au sens large du terme, chemin qui peut être rapporté tant au mouvement de la pensée qu'à celui de l'action, si nous considérons l'usage qu'en font les philosophes de l'antiquité. En effet, il semble que la philosophie grecque, comme l'a souligné Pierre Hadot⁸, se constitue sur une absence de distinction entre le penser et l'agir, ou du moins, sur leur nécessaire relation pour une vie philosophique authentique.

Cela étant, l'évolution des savoirs et des connaissances a donné lieu à une séparation des domaines théorique et pratique dans l'interprétation et l'utilisation de la notion de méthode. N'est donc retenu, pour cette dernière, que l'aspect formel du processus de la connaissance ainsi que de sa transmission, et son caractère logique privilégiant un modèle spécifique, qui, de Pythagore à Platon ou de Descartes à Kant, est celui des mathématiques. Ce modèle n'est évidemment transposable en philosophie que dans une certaine limite qui est précisément celle de l'idéal : l'idéal de l'ordre, de la série, de la division, du nombre et de la fonction qui permettent à la philosophie de forger les concepts de causalité et d'unité, de principe et de finalité, d'analyse et de synthèse, mais qui reste en deçà des performances et de l'efficacité des « sciences exactes », puisqu'elle ne peut utiliser les fonctions mathématiques qu'à titre partiel et de façon analogique. De fait, les méthodes mathématiques, si elles produisent des vérités indubitables, possèdent un langage qui n'appartient qu'à elles et évoluent dans une sphère idéale autonome, bien différente de celle de la philosophie qui est aux prises, quant à elle, avec l'ensemble des problèmes que suppose l'existence en général et n'ayant à sa disposition, pour traiter ces problèmes, que le simple langage naturel.

Dans ce contexte, la question de la méthode en philosophie, implique une double contrainte : satisfaire comme elle peut les exigences du processus formel qui doit conduire la pensée dans la recherche qu'elle s'assigne d'une part ; appliquer adéquatement cette pensée à la multiplicité des objets qu'elle prétend vouloir connaître d'autre part. Lorsqu'elle répond à cette double exigence, celle de la logique et celle de la conformité du concept à son objet, la méthode assure non seulement la cohérence et le sens d'une pensée, mais elle devient aussi une « manière » de conduire la pensée, déterminant et validant toutes les étapes du raisonnement et de son argumentation. Or, c'est bien cette « manière de penser » qui nous intéresse ici chez Nietzsche, dans la mesure où le « *methodos* » qu'il met en œuvre semble se dégager de tout formalisme logique tel qu'on le rencontre dans les philosophies systématiques, et encore moins se soumettre au modèle mathématique, sans pour autant

⁸ HADOT (Pierre), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Ed. Gallimard, Coll. Folio essais, 1995, p. 21.

sacrifier à la rigueur philosophique la plus radicale, comme l'exprime fort bien ce passage de l'avant propos de « *La Généalogie de la morale* » :

C'est uniquement ainsi qu'il doit en être chez un philosophe. Nous n'avons pas le droit d'être partiels en quelque domaine que ce soit : nous n'avons le droit ni de nous tromper partiellement, ni de rencontrer la vérité partiellement.⁹

A la lumière de cette injonction radicale, comment est-il possible d'appréhender la question de la méthode chez Nietzsche ? Comment comprendre que la question de la méthode puisse encore se poser dans une pensée qui refuse toute idée de système et plus généralement qui conteste la prééminence et la souveraineté de la logique ? Comment comprendre que Nietzsche maintienne encore une exigence de vérité radicale après avoir refusé aux systèmes cette possibilité ? Faut-il entendre par là qu'il envisage et propose une autre « manière » de philosopher, une manière *non partielle* et *non partielle*, et qu'il lui est nécessaire d'envisager la question de la méthode d'une façon inédite et d'en repenser ainsi la fonction et l'orientation ? Comprendons que le refus du système, chez Nietzsche, est à penser à partir d'un refus du dogmatisme en général et de la malhonnêteté intellectuelle qu'il implique, comme le montre cet extrait tiré du *Crépuscules des idoles* : « Je me méfie de tous les gens à systèmes et je les évite. La volonté du système est un manque d'intégrité¹⁰. »

En quoi la volonté de système peut-elle être un défaut d'intégrité, après avoir été, comme on l'a vu précédemment, « un enfantillage » ? On constate une gradation sensible dans le traitement critique de la notion de « système » : du caractère futile de cette notion, on passe à un reproche qui met en relief sa dimension presque « immorale ». On sait que Nietzsche utilise le terme de « *redlichkeit* » - qui signifie « probité¹¹ » ou encore « honnêteté » - pour désigner la *virtù* du philosophe authentique, dont l'esprit d'indépendance est affranchi des préjugés, des fondements illusoire, mais aussi des vérités éternelles, que celles-ci soient le produit de la raison pure ou de la révélation religieuse, et que Nietzsche désigne à partir de l'année 1888 par le terme d'« idoles¹² ». La probité renvoie au courage intellectuel, celui-là même qui permet au philosophe de ne pas céder à la facilité des réponses confortables et de supporter les « vérités » les plus dures, de pouvoir accepter y compris ce qu'il y a de plus insupportable dans ces vérités. Le manque de loyauté pointé par Nietzsche semble renvoyer

⁹ *GM*, avant propos, §2, trad. I. Hildenbrand et J. Gratiën, Gallimard, folio essais, 1971.

¹⁰ *Cid*, Maximes et flèches, §26, trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 2005.

¹¹ *PBM*, §227.

¹² Le titre « Le Crépuscules des idoles » désignent les vérités qui ont dominées jusqu'à présent l'histoire de la pensée et qu'il faut à présent renverser.

au manque d'honnêteté intellectuelle dont font preuve la plupart « des chercheurs de connaissance¹³ », « ceux qui ne se sont jamais cherchés¹⁴ », qui sacrifient la vérité sur l'autel de leur système car ils ne veulent point la vérité, mais seulement « leur » vérité¹⁵. Derrière l'objectivité des vérités religieuses, morales ou philosophiques, Nietzsche soupçonne et découvre un « intérêt » qui n'a pas en vue la vérité pour elle-même mais qui vise bien un autre but : la domination, ou pour parler la langue de Nietzsche : l'intensification de sa propre puissance. Et d'une certaine façon, les sciences elles-mêmes, en tant que « systèmes » n'échappent pas à cette nouvelle perspective, quand bien même elles représentent les disciplines les plus strictes dans leur souci de l'objectivité et dans leur volonté d'éliminer toutes « convictions » qui pourraient parasiter leur démarche. La volonté de système est donc un manque de loyauté vis-à-vis de la vérité elle-même, c'est à dire une forme de trahison dont il s'agit de comprendre l'origine et le sens. Il semble que, dans tous les cas, si Nietzsche récuse une pertinence et une utilité au modèle systématique de la philosophie, il ne paraît pas exclure la notion de méthode pour autant puisqu'il lui réserve une place essentielle, comme le laisse entendre le posthume de 1884 cité en introduction de notre étude.

Plus généralement, on remarque que la philosophie de Nietzsche entretient un rapport ambigu avec la notion de vérité. Comme nous l'avons vu précédemment, le philosophe « ne doit se tromper ni partiellement ni rencontrer la vérité partiellement », ce qui suppose que Nietzsche conserve la notion de vérité dans l'horizon philosophique qu'il dégage. Pourtant, il ne cesse d'affirmer simultanément que la vérité, telle que l'histoire de la pensée humaine la conçoit, est une chimère, une idole, c'est à dire un certain type de « mensonge ». Il y a donc non seulement refus du système et de ses méthodes mais aussi refus de la vérité et des méthodes qui sont censées nous conduire à elle ; mais, et ce qui qu'il faut souligner, l'exigence de vérité est pourtant maintenue tout comme celle de la méthode. Il s'agit donc, dans ce contexte, de comprendre comment Nietzsche envisage et interprète cette notion de méthode, et comprendre comment celle-ci se distribue et s'organise dans l'ensemble de son œuvre. Cela suppose de définir un modèle d'intelligibilité de la méthode nietzschéenne et sans doute est-ce là le problème qu'il nous faut surmonter. Comment, une nouvelle fois, comprendre, qu'après avoir ramené toute forme de connaissance à de la « croyance », à un

¹³ Expression utilisée par Nietzsche dans la préface de *La Généalogie de la Morale*.

¹⁴ *GM*, Préface, §1. Il nous semble que cette séquence est à rapprocher du “*Je me suis cherché moi-même*” (in Plutarque, *Contre Colotes*, 1118c) d'Héraclite, dont Nietzsche a médité l'enseignement. Cette attaque renvoie au *gnothi seauton* (le “connais-toi toi-même”) principe premier de la philosophie chez Socrate et Platon, qui est ici bafoué par les chercheurs de connaissance.

¹⁵ *VP*, I, §50, p. 19, III-XII 1884 (XIII, §59).

« préjugé¹⁶ », c'est à dire à rendre obsolète toute tentative de produire une méthode en vue d'une connaissance vraie, Nietzsche puisse conserver cette notion pour son propre compte et en faire un critère de sa philosophie? Cela ne peut s'interpréter qu'à la faveur d'un déplacement qu'opère Nietzsche quant à la question de la tâche de la philosophie. Car si celle-ci n'est plus subordonnée à la recherche de la vérité ou à la connaissance contemplative et désintéressé des *idées*, des *essences* et de l'*en soi*, une nouvelle tâche est désormais attribuée au philosophe, et la question de la méthode non seulement demeure mais se voit investie d'une nouvelle fonction dans le champ inédit de recherche que Nietzsche offre à la pensée, et qui est celui des « valeurs ». Le vieux problème de la connaissance cède sa place au problème de la valeur et c'est dans cette nouvelle perspective qu'il faut à présent se soucier « des décisions de méthodes ». Le « *methodos* » de Nietzsche est donc à penser, semble-t-il, dans un sens très large, à savoir : « chemin », « poursuite », c'est à dire « recherche » au sens le plus général, ce qui implique de dégager un nouveau chemin à l'intérieur d'un territoire encore inconnu. Et parce qu'il entend substituer à une théorie dépassée et périmée de la connaissance, une toute naissante théorie critique des valeurs, Nietzsche est dans la nécessité de réinterpréter la notion de méthode dans l'horizon pratique qu'il lui assigne : le « sens » de l'homme, ou plutôt sa « direction ». D'où, chez l'auteur de Zarathoustra, une façon très subtile de parler de « sa méthode », ou devrait-on dire, de son « chemin ». Nous prenons à titre d'exemple significatif, un passage de la première dissertation de *La Généalogie de la Morale* qui nous semble illustrer toute la tension philosophique que Nietzsche introduit dans cette notion :

L'indication de la vraie méthode m'a été suggérée par la question de savoir quel sens propre ont dû avoir, du point de vue étymologique, les désignations du « bon », formées par les diverses langues...¹⁷

Dans ce passage important où Nietzsche semble donner une explication sur l'origine de la méthode qu'il met en œuvre, nous nous arrêtons un instant sur le début du paragraphe et sur l'expression « *vraie méthode* » que Nietzsche semble employer ici. Or, ce que Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien traduisent ici par « *vraie méthode* » c'est l'expression « *rechten wege* », qui signifie littéralement « *droit chemin* ». Nous remarquons que la traduction d'Angèle Kremer-Marietti¹⁸ tend également en faveur de l'expression « *vraie méthode* », forçant également les termes originaux employés par Nietzsche, puisque au mot méthode qui

¹⁶ *GS*, livre cinquième, §373, trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 1997, rééd. 2007.

¹⁷ *GM*, 1^{ère} Dissertation, §4, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Gallimard, folio essais, 1971.

¹⁸ *GM*, Trad. Angèle Kremer-Marietti, Ed. 10/18, 1974.

n'est pourtant pas présent dans le texte allemand, est ajouté l'adjectif « vraie », censé traduire le mot « *rechten* ». La traduction plus récente de Patrick Wotling¹⁹ opte, quant à elle, pour interpréter le « *rechten wege* » comme la « *voie correcte* », ce qui paraît être conforme à l'expression originale. S'il est bien évident que ces différentes traductions renvoient au *methodos* et à la question générale de la méthode, il importe de préciser que Nietzsche emploie donc l'expression « *rechten wege* », que nous traduirons donc par « *droit chemin* » ou « *voie correcte* », et qu'il n'utilise donc pas le mot allemand « *methode* » et encore moins l'expression « *whare methode* » ; en outre, il est possible que cette nuance soit lourde d'implication dans la conception générale que Nietzsche a de ce terme, puisqu'on peut supposer que c'était bien le moment idéal pour l'employer. Or, le mot se dérobe sous la plume du philosophe, remplacé par un expression qui le désigne tout autant mais dans sa forme la plus simple et la plus pure, au moment même où Nietzsche insiste sur l'importance de l'étymologie dans la recherche qu'il effectue. Il ne s'agit sans doute pas d'une pure coïncidence de la part du « *façonneur de mots*²⁰ » qu'est l'auteur de la *Généalogie de la morale*. D'autant plus que nous retrouvons le « *rechten wege* » ou « *droit chemin* » dans *Ecce Homo* lorsque Nietzsche évoque la tâche spécifique qu'il s'assigne :

Cette tâche découle nécessairement de la conviction que l'humanité ne suit pas d'elle-même le droit chemin (...) Le problème de l'origine des valeurs morales est pour moi une question de tout premier ordre, parce que l'avenir de l'humanité en dépend.²¹

Nous retrouvons dans cet extrait à la fois le problème de l'avenir humain rencontré précédemment et l'expression « *rechten wege* », qui correspond ici à la direction de cet avenir et à l'enjeu qu'il représente. Le « *methodos* » de Nietzsche, comme « *droit chemin* », paraît trouver sa correspondance dans le problème du « *droit chemin* » que l'humanité n'a pas encore trouvé. C'est donc au philosophe, et plus précisément au généalogiste de construire une méthode à la mesure du projet annoncé. Non pas une méthode qui « *fonde* » la connaissance vraie, mais un chemin qui remonte à l'origine de nos valeurs morales, c'est à dire à la question fondamentale de « *la valeur de ces valeurs* »²². La méthode ne serait donc plus à penser chez Nietzsche à partir d'une référence aux catégories du savoir traditionnel, mais bien à partir d'un autre modèle qu'il nous faut à présent rechercher, circonscrire et

¹⁹ *GM*, Trad. Patrick Wotling, Le livre de poche, 2000.

²⁰ Cf. D'IORIO (Paolo), Postface à *La volonté de puissance n'existe pas*, de Mazzino Montinari, trad. Patricia Farazzi et Michel Valensi, L'éclat, 1996, p. 120.

²¹ *EH*, Pourquoi j'écris de si bons livres, *Aurore réflexion sur les préjugés moraux*, §2. Trad. Henri Albert.

²² *GM*, avant-propos, §6, trad. Patrick Wotling, Le livre de poche, 2000.

interpréter à l'aune des concepts fondamentaux de la pensée nietzschéenne que sont la *volonté de puissance* (Wille zur Macht), *l'éternel retour* (Ewige Wiederkehr) et la pensée du *surhumain* (Übermensch).

Pour répondre à cette exigence, et sans pour autant vouloir réduire la richesse de sa philosophie, ni prétendre apporter une solution définitive à un sujet aussi complexe, nous considérons la question de la méthode chez Nietzsche sous la forme d'un ensemble de problèmes que l'on peut envisager de la façon suivante : tout d'abord, dans la continuité de ce que nous avons jusqu'à présent relevé, nous remarquons un usage équivoque et une rareté significative du terme "méthode" dans le corpus nietzschéen, qui tend à ne pas rendre immédiatement lisible une préoccupation méthodologique exemplaire. Nous reconnaissons au demeurant que Nietzsche n'est pas reconnu pour être un philosophe de la méthode et nombreux sont les commentaires qui insistent sur les déficiences méthodologiques de sa pensée et en particulier des contradictions qu'elle contient, comme en témoigne la célèbre remarque de Karl Jaspers : « En lui (on peut) toujours trouver une appréciation et son opposé »²³. Contre ceux qui voient en Nietzsche un philosophe de l'ambiguïté ou de la contradiction, voir ceux qui le ramènent au rang de mystique, de poète ou encore de prophète, d'autres, tel Martin Heidegger, voit en Nietzsche un véritable métaphysicien, celui qui précisément provoque l'achèvement de la métaphysique²⁴. Karl Löwith, ancien élève d'Heidegger, tempère le jugement de son ancien professeur mais voit dans la philosophie de Nietzsche un « système en aphorismes » dont l'originalité n'est « ni d'être un système fermé et cohérent ni une multitude d'aphorismes indépendants les uns les autres²⁵ ». C'est en outre l'aspect fondamentalement expérimental de la pensée nietzschéenne que Löwith met en avant pour expliquer ce « systématisme ouvert ». En France, c'est d'abord Georges Bataille, Pierre Klossowski puis Gilles Deleuze, Michel Foucault ou encore Jacques Derrida qui renouvellent la lecture des œuvres de Nietzsche²⁶ en voyant dans la démarche généalogique une méthode nouvelle et spécifique, permettant d'articuler autour du perspectivisme nietzschéen et de son herméneutique, des concepts qui semblaient jusqu'alors inconciliables, prouvant ainsi la

²³ JASPERS (Karl), *Introduction à la philosophie de Nietzsche*, Ed. Gallimard, Coll. Tel, p. 18.

²⁴ HEIDEGGER (Martin), Nietzsche, I, p. 14 : « Dès lors que sous sa forme traditionnelle la pensée occidentale se concentre et s'achève de façon décisive dans la pensée de Nietzsche, il se trouve que nous expliquer avec Nietzsche revient à s'expliquer avec la pensée occidentale jusqu'alors. »

²⁵ LÖWITH (Karl), *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Astrup, Calmann-Lévy, 1991, p. 19.

²⁶ Avec Jacques Derrida, Gilles Deleuze et Michel Foucault représentent l'école française des années 60/70 initiatrice d'un renouvellement de la lecture de Nietzsche opposé à l'interprétation heideggérienne alors dominante à cette époque (Cf. E. Salanskis, *Nietzsche*, Les Belles Lettres, 2015, p. 207 à 219).

cohérence de la pensée nietzschéenne et sa pertinence philosophique. Plus récemment, Wolfgang Müller-Lauter, Eric Blondel ou Patrick Wotling, pour ne citer que quelques noms, ont montré dans leurs ouvrages sur Nietzsche à quel point les malentendus étaient nombreux à son sujet, notamment sur l'aspect méthodologique. Ils proposent en outre des lectures qui révèlent combien, dans la pensée et dans le langage de Nietzsche, le tissu méthodologique est à la fois riche et varié et correspond à des problèmes auxquels le philosophe ne cesse de revenir, renouvelant les hypothèses, les procédures et les perspectives, ce qui tend également à montrer que la philosophie nietzschéenne ne fait pas l'économie de la rigueur ni de la cohérence.

Il nous faut donc examiner la façon dont se présentent et s'élaborent les problèmes méthodologiques chez Nietzsche, à la fois sur le plan de la cohérence de sa pensée, mais aussi sur le plan de sa forme discursive et scripturaire. On ne saurait ignorer, concernant ce dernier point, le rôle que joue l'écriture dans l'exposition de sa pensée et la forme multiple sous laquelle elle se concrétise. Nous constatons ensuite que Nietzsche, dès ses débuts philosophiques, effectue une critique radicale de la pensée, que celle-ci soit philosophique, scientifique, esthétique, religieuse, morale ou politique. Or cette critique vise les pensées mais aussi les méthodes qui les rendent possibles et nous devons comprendre en quoi le combat de Nietzsche envers tout ce qui se nomme « connaissance » est un temps nécessaire de sa propre méthode, préparant ainsi la voie à la généalogie de la morale. Celle-ci est bien l'enjeu du troisième temps de notre réflexion : comprendre ce qu'elle représente en terme de méthode, comprendre sa nouveauté, analyser ce qui la rend possible et examiner les conséquences de son application pour une "philosophie de l'avenir", tel sera un des objectifs de cette séquence. Mais penser la méthode chez Nietzsche, c'est aussi penser ce que lui-même définit comme un « art de la nuance », un nouvel « art d'interpréter » non plus la pensée dans sa pureté, mais la pensée en tant qu'elle n'est pas autre chose qu'une manifestation du « corps ». Or le corps, comme nous le verrons, est bien à penser à partir de la notion de volonté de puissance, elle-même étant entendu comme « jeu interprétatif des pulsions et des instincts ». Il nous faut donc interroger cet *art de l'interprétation* que Nietzsche entend constituer pour décrire adéquatement la réalité, et dans une perspective méthodologique, en saisir la portée théorique et les conséquences épistémologiques. Enfin, il nous faut rappeler que Nietzsche est un philosophe « pratique », ce qui signifie qu'il ne distingue pas la *theôria* de la *praxis*, ou du moins qu'il ne subordonne pas la seconde à la première. Dans cette mesure, la méthode de Nietzsche ne renvoie pas à une philosophie qui ne serait qu'un contenu de connaissance mais bien à une « expérimentation » de la pensée et de la vie qui doit déboucher sur une éthique

spécifique. Ainsi, volonté de puissance, éternel retour, surhumain, sont autant de concepts qui correspondent à des « chemins », des « lignes » mais aussi des labyrinthes conduisant au réel lui-même, à la vie et à son affirmation que Nietzsche condense dans ce cri qu'il lance dans *Ecce Homo* ou *Nietzsche contre Wagner* : « *Amor fati* ! » Nous tenterons donc, en dernière instance, d'interpréter le *methodos* nietzschéen sous l'angle de l'enseignement qu'il dispense, en tentant de répondre à la question de savoir si le projet de Nietzsche reste un projet philosophique au sens strict, supposant une méthode toute aussi rigoureuse que celle que peut envisager un « *esprit libre* », dont l'ambition n'est rien moins qu'une « transvaluation de toutes les valeurs », et dont la philosophie se fait en « *maniant le marteau* »²⁷.

²⁷ Sous-titre du *Crépuscule des Idoles*, « *comment philosopher en maniant le marteau* ».

PARTIE I.

LE PARADOXE DE LA METHODE
DANS LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

Chapitre 1.

La place de la “méthode” dans l’œuvre de Nietzsche

1. *Présence et rareté du terme méthode dans le corpus nietzschéen*

Rechercher ce qui, dans la philosophie de Nietzsche, peut être défini comme une méthode, est à l’évidence, complexe, au moins pour les raisons évoquées dans notre introduction : bien que les extraits présentés évoquent la question de la méthode comme relevant bien d’un enjeu essentiel pour Nietzsche, il reste toutefois difficile de dégager immédiatement une structure méthodologique claire à l’œuvre dans sa pensée. Une lecture superficielle tendrait à nier un fil méthodologique rigoureux que l’on puisse repérer aisément. La forme et le style du texte nietzschéen, tout d’abord, qui ne laisse pas de surprendre le lecteur et qui ne ressemble en rien à ce que la philosophie, dans son histoire, nous a habitué en terme de discours, mais aussi le contenu même de sa pensée qui embrasse des sujets et des thèmes très diverses dans lesquels il est parfois difficile de se repérer.

Sans rappeler toutes les raisons qui rendent difficiles l’accès à la pensée nietzschéenne, une première difficulté s’impose lorsque l’on tente de rechercher la présence du terme de *méthode* dans le corpus. En effet, force est de constater que ce terme est très rare sous la plume du philosophe. Lorsqu’il est utilisé, il renvoie la plupart du temps, du moins dans la période qui va des textes de jeunesse à *Par delà bien et mal* non pas à sa propre pensée, mais aux disciplines philosophiques, historiques et scientifiques et à leurs représentants. De façon générale, les méthodes rapportées à leur domaine font l’objet d’un manque, d’un défaut. Il ne s’agit d’ailleurs pas pour Nietzsche de simplement réfuter ces méthodes mais d’en montrer avant tout le caractère lacunaire et partiel, avec parfois, il faut le reconnaître, des accents particulièrement virulents. D’un point de vue plus général, et avant de voir comment se rapporte la question de la méthode au savoir et à la connaissance, l’une des premières utilisations que fait Nietzsche du terme « méthode », au sens le plus classique du terme, renvoie aux méthodes d’éducation dont il évoque les faiblesses dans ses conférences intitulées *Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement* :

Et nous n'avons pas le droit de passer sous silence le fait que bien des présupposés de nos méthodes modernes d'éducation portent le caractère du non-naturel et que les plus graves faiblesses de notre temps sont justement liés à ces méthodes antinaturelles d'éducation.²⁸

Nous voyons que le problème de l'éducation et de la culture, dont nous soulignons l'importance au début de notre introduction, renvoie bien au problème de la méthode, entendu dans le sens général de la formation, de l'enseignement et de la transmission des savoirs. Or les méthodes d'apprentissage ne sont pas séparables des connaissances qu'elles entendent transmettre. C'est donc naturellement vers leurs sources, les philosophes, les savants et leurs disciplines respectives, que la réflexion de Nietzsche s'oriente en critiquant par exemple leurs méthodes pour l'absence de rigueur ou d'originalité dont elles font preuve, ce qui est le cas lorsque est évoquée la philosophie de David Strauss dans la *Première Considération Inactuelle* : « Personne n'affirmera que Strauss est un philosophe original, ni qu'il procède avec une « méthode » rigoureuse... »²⁹

Nietzsche ne nous dit pas ce que doit être la méthode rigoureuse ; mais il remarque que la pensée de Strauss, « l'apôtre, l'écrivain »³⁰, mais aussi et surtout le « philistin-type »³¹, en est bien dépourvu. Il est d'ailleurs intéressant de noter que cet extrait n'oppose pas l'originalité à la rigueur. Il semble bien que Nietzsche conçoive ces deux qualités comme étant liées, même s'il nous faudrait comprendre le sens exact qu'il donne à celles-ci. Sans pour autant vouloir faire une lecture trop rapide, on peut concevoir que l'originalité et la rigueur semblent bien être revendiquées par Nietzsche pour son propre compte, la notion de rigueur renvoyant bien évidemment à la probité intellectuelle, et l'originalité renvoyant à la capacité d'un philosophe à pouvoir innover, créer, c'est à dire à concevoir et proposer une pensée « nouvelle ». Il ne s'agit toutefois pas pour Nietzsche, dans ce passage sur David Strauss, d'exposer les bases de sa propre méthode. Ce qui distingue d'ailleurs cet extrait d'un autre passage tiré de la préface de la *Généalogie de la morale* où Nietzsche évoque le travail inachevé de Paul Rée concernant la morale³² :

²⁸ AEE, Préface, Trad. J.-L. Backès, *Écrits posthumes*, Gallimard, p. 75.

²⁹ *CIn* I, trad. Pierre Rusch, Gallimard, Folio essais, p. 66.

³⁰ *David Strauss, l'apôtre, l'écrivain* : titre de la première Considération Inactuelle dans laquelle Nietzsche critique le dernier ouvrage de David Strauss intitulé « *L'ancienne et la nouvelle foi* », ouvrage qu'il assimile au philistinisme de la culture allemande.

³¹ Le type du « philistin » renvoie chez Nietzsche à un certain type d'homme prétendument « cultivé » qui croit être « fils des muses » alors qu'il est bien tout le contraire, lui-même étant ignorant qu'il est le contraire de l'homme véritablement cultivé (Cf. *CIn*, I, §2.).

³² En 1877, Paul REE écrit et publie « *L'origine des sentiments moraux* » auquel Nietzsche fait référence dans l'avant propos de la « *Généalogie de la morale* ». Les deux titres en disent long sur l'écart entre les deux penseurs. Nietzsche, d'une certaine manière, radicalise le problème des sentiments moraux à la question de la morale elle-même comme problème fondamental non questionné.

Si j'ai pensé entre autres au Dr Rée mentionné plus haut, ce fut parce que je ne doutais pas un instant que la nature même de ces questions ne le conduisit à une méthodologie plus juste, capable d'arriver à des réponses. Me suis-je trompé sur ce point ? C'était en tous cas mon désir de donner à un observateur si perspicace et si impartial une meilleure direction...³³

Ici, Nietzsche évoque la limite méthodologique de Paul Rée dans son approche des « sentiments moraux ». Mais c'est pour indiquer immédiatement que lui-même envisage une meilleure direction, celle d'une histoire de la morale réelle elle-même. Là non plus, Nietzsche ne présente pas explicitement sa méthode, mais en insistant une nouvelle fois sur le caractère déficient de la méthodologie mise en place par son ancien ami, il laisse apparaître un nouvel indice par rapport à une qualité qui est à rapprocher presque terme pour terme de l'expression « non-partielle » rencontrée dans notre introduction, qui doit caractériser la rencontre avec la vérité ou l'erreur : l'impartialité. Celle-ci doit être en effet retenue comme qualité, comme vertu méthodologique qui vise à dépasser les éventuels préjugés dont un penseur est encore tributaire malgré lui. L'impartialité renvoie en effet à la capacité de surmonter ces propres conflits intérieurs dans la rencontre des problèmes qu'on ne peut éviter ou ignorer. En ce sens, l'impartialité renvoie à la probité que Nietzsche exige de l'authentique philosophe. Mais concernant sa propre pensée, Nietzsche, dans l'avant-propos de *La Généalogie de la Morale*, nous indique seulement, à défaut de définir sa méthode, une meilleure « direction » (*richtung*). Cette « direction » que nous retrouvons relativement à la question du problème de la morale, nous l'avons vu quant à la question de l'avenir humain. Le problème de la direction paraît donc être étroitement lié à la question de la méthode, les deux notions étant incluses d'ailleurs dans le terme *methodos*. Si Nietzsche, de fait, emploie peu le terme de méthode, il semble bien que d'autres termes lui soient substitué métaphoriquement : la *direction* ou le *droit chemin* en sont deux exemples. Comment comprendre que Nietzsche utilise le terme de méthode pour désigner les formes de pensée extérieures à la sienne, et que dans le même temps il utilise une terminologie, pour qualifier sa propre démarche, qui puise dans la métaphore du « *methodos* » sans utiliser le mot lui-même ? Rappelons que Nietzsche, dans l'extrait tiré de la *Généalogie de la Morale*, moment où il est censé donner l'indication de la « vraie méthode » à ses lecteurs, donne la préférence à l'expression « *rechten Wege* », ce qui ne peut être tout à fait anodin.

Nous trouvons, bien entendu, d'autres traces du terme « méthode » dans le corpus, bien qu'encore une fois, elles soient disséminées de façon subtile. Le paragraphe §36 de *Par-delà*

³³ *GM*, avant-propos §7.

bien et mal offre un exemple où là encore, Nietzsche évoque la question de la méthode de façon ambiguë et sous la forme d'une hypothèse pour le moins surprenante :

En définitive, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question : l'esprit même de la méthode l'impose. Ne pas admettre différentes espèces de causalités aussi longtemps qu'on n'a pas cherché à se contenter d'une seule en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences (jusqu'à l'absurde dirais-je même), voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire; elle est "donnée" par définition dirait un mathématicien.³⁴

Nietzsche introduit dans ce passage la question d'une forme méthodologique dont on ne peut se priver. Il indique la nécessité de « pousser à fond » la recherche dans une seule voie. L'expression « différentes espèces de causalité » renvoie, dans ce contexte, à l'attitude des interprétations traditionnelles de la causalité dont le principe change en fonction du domaine auquel il s'applique (causalité physique, causalité psychologique), et à laquelle il oppose sa propre interprétation qui est celle, en définitive, de la « volonté de puissance »³⁵. Mais bien plus que la méthode, Nietzsche évoque « une morale de la méthode » ou un « esprit » de la méthode, qui s'impose ici comme un commandement méthodologique qu'on ne saurait ignorer ; chose inattendue de la part de Nietzsche puisqu'on sait que son modèle n'est ni géométrique ni arithmétique, il convoque en outre la figure du mathématicien comme une caution validant cet impératif et sans doute cette caution vise-t-elle l'« idéalisme » métaphysique dont il ne cesse de dénoncer les errances et la dangerosité. L'expression « jusqu'à l'absurde même » évoque un type de raisonnement logique et mathématique qui consiste à prouver une hypothèse par l'impossibilité dans laquelle nous conduirait sa contradiction. Mais l'absurde renvoie ici au type de risque auquel doit se confronter le philosophe, son « Versuch » comme nous le verrons un peu plus tard, qui est par là-même son audace. Les raisonnements par l'absurde, ou les hypothèses qui paraissent absurdes, et Nietzsche ne le sait que trop bien, ont produit de grands bouleversements, l'héliocentrisme de Copernic ou encore les découvertes de Christophe Colomb étant deux exemples parmi d'autres.

Faisant le commentaire de ce passage, Patrick Wotling y voit, – au delà du fait que Nietzsche justifie son hypothèse quant à l'interprétation de la réalité, à savoir l'hypothèse de la volonté de puissance par rapport aux hypothèses concurrentes –, une exigence d'économie : « à pouvoir d'explication égale, c'est l'hypothèse la plus économique qui doit être

³⁴ *PBM*, §36.

³⁵ Le §36 de *Par-delà bien et mal* expose l'hypothèse de la volonté de puissance en la généralisant à l'ensemble de la réalité organique et inorganique. Nous retrouverons ce paragraphe dans notre 3^{ème} partie.

préférée »³⁶. Or, l'hypothèse d'interpréter le corps, la vie organique et par extension la réalité toute entière comme volonté de puissance et « rien d'autre »³⁷, dans une perspective méthodologique, suppose précisément une économie des principes. Or nous retrouvons déjà cette idée d'« économie » au paragraphe §13 du même ouvrage : « Bref, ici comme partout, gardons nous des principes téléologiques superflus (...). Ainsi le veut la méthode, qui doit être essentiellement économe en matière de principes³⁸. »

Nietzsche emploie une nouvelle fois le terme de méthode sans d'ailleurs se l'approprier véritablement. « La » méthode et non pas « ma » méthode, écrit-il. Une méthode qui exclue les principes téléologiques, c'est à dire les principes de finalité si chers à la métaphysique et à toute forme d'idéalisme. Là encore, nous retrouvons une idée similaire dans la suite du fragment posthume de 1884 dont nous avons mis un extrait en ouverture de notre réflexion. Nous citons à nouveau le fragment complet depuis l'édition Colli-Montinari et qui donne un sens tout à fait particulier à la notion de méthode relativement à la question de la finalité :

Dans ce siècle, où l'on comprend que la science en est à ses débuts, construire des systèmes est un enfantillage. Il faut au contraire prendre des décisions de méthode à longue portée, pour des siècles, car il faudra bien que nous ayons un jour en main "la direction de l'avenir humain".

- Mais des méthodes qui viennent spontanément de notre instinct, c'est à dire la régularisation d'habitudes qui existent déjà.

Par exemple l'exclusion des finalités.³⁹

L'on voit bien que la seconde partie du fragment, qui avait été supprimé dans l'édition Wurzbach de 1935, donne une tournure inattendue à la question de la méthode. Celle-ci est directement liée aux notions d'instinct et d'habitude, ce qui en soi est assez déroutant, mais elle suppose de surcroît que cette méthode devenue instinct, « régularisation d'habitudes » exclut les « finalités ». Il est difficile, à ce moment de l'analyse, d'approfondir cette question que nous retrouverons plus tard, mais il nous faut noter cette relation d'exclusion que Nietzsche tente de construire entre la question de la méthode et celle du finalisme. La méthode n'est-elle pas pourtant le moyen privilégié d'accéder à la fin qu'on se donne? Pouvons-nous envisager une méthode qui n'aurait en vue aucune finalité? Quel serait le sens d'une telle méthode? Nous nous contenterons, pour le moment, de remarquer qu'encore une fois, Nietzsche entretient un rapport tout à fait spécifique avec la notion de méthode. Tout semble faire croire que Nietzsche tourne autour de cette notion comme si elle était elle-même

³⁶ WOTLING (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995, p. 69.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *PBM*, §13

³⁹ *FP*, X, 25 (135).

à conquérir, à maîtriser, et qu'il fallait quelque distance, quelque « pudeur », ou encore quelque « délicatesse » avant de s'y confronter.

Si nous avons relevé jusqu'à présent des occurrences du terme « méthode » en relation avec l'éducation et la connaissance, Nietzsche l'utilise dans un troisième sens, le mettant en rapport avec le domaine de la pratique de soi et d'une façon plus précise avec le problème de la maîtrise de soi :

Je ne trouve pas plus de six méthodes radicalement différentes pour combattre la violence d'une pulsion : (...) Esquiver les occasions, implanter des règles dans la pulsion, produire la saturation et le dégoût de la pulsion, réaliser l'association d'une pensée torturante (...), ensuite la dislocation des forces et, pour finir, l'affaiblissement et l'épuisement généralisés, voilà les six méthodes. Mais vouloir effectivement combattre la violence d'une pulsion n'est pas en notre pouvoir, pas plus que la méthode sur laquelle on tombe, pas plus que la réussite de cette méthode. Au contraire, dans ce processus, notre intellect n'est de toute évidence que l'instrument aveugle d'une autre pulsion, rivale de la première et dont la violence nous tourmente.⁴⁰

Les méthodes qu'évoque Nietzsche dans cet extrait se rapportent donc au problème de la maîtrise d'une pulsion, ou en d'autres termes au problème de la domination des passions, et l'on voit la diversité des moyens possibles que Nietzsche dégage de son analyse. Cette dernière montre néanmoins la caractère vain de toute volonté de maîtriser les pulsions par l'intellect, par la raison. Cette remarque a pour conséquence de montrer que l'ensemble des sagesse philosophiques ou religieuses, puisque ce sont elles qui sont visées dans ce texte, ne dominant en aucun cas les pulsions, c'est à dire les passions, mais en sont au contraire les instruments par lesquels elles peuvent s'exprimer. Il est important de souligner que la méthode dans ce contexte, renvoie notamment aux écoles philosophiques de l'antiquité mais aussi aux ascèses et morales religieuses portées par le Christianisme : la σοφροσύνη (sophrosúnê) de Platon, l'ἀταραξία (ataraxía) d'Epicure ou du Stoïcisme, la μετάνοια (*métanoïa*) chrétienne, autant de méthodes, pour ne citer que celles-ci, qui doivent permettre une maîtrise de soi. La méthode, dans ce sens, renvoie donc à la sphère éthique ou encore morale, sens que nous ne pouvons pas sous-estimer dans le cadre d'une pensée, en l'occurrence celle de Nietzsche, dont la dimension pratique est fondamentale.

Toujours dans la perspective de dégager les éléments permettant une compréhension de la démarche méthodologique propre à Nietzsche, nous devons constater que si celui-ci n'expose pas explicitement son *methodos*, il nous renseigne cependant sur les critères qui doivent le fonder : rigueur, originalité, économie, impartialité, et bien entendu, chemin ou direction, sont

⁴⁰ A, Livre II, §109, Trad. P. Wotling, Flammarion, GF, p. 107.

pour l'instant les indices qui nous font suspecter que Nietzsche établit bien les bases d'une réflexion sur la méthode, peut être même la formulation discrète d'une méthodologie nouvelle, encore en devenir mais déjà en action, et qui semble orienter toute sa pensée. D'ailleurs, on pourrait également supposer que, parce que le problème de la méthode est une question essentielle, sa solution ne doit pas se trouver au départ de la recherche mais bien à la fin, comme le laisse penser ce passage de *L'Antéchrist* :

Ne sous-estimons pas ce fait : *nous-mêmes*, nous les esprits libres, nous sommes déjà une « transvaluation de toutes les valeurs », une *très réelle* déclaration de guerre et de victoire à toutes les vieilles conceptions du « vrai » et du « faux » : les connaissances les plus précieuses se trouvent en dernier lieu ; mais les connaissances les plus précieuses sont les méthodes.⁴¹

L'aphorisme §59 du même ouvrage confirme le degré d'importance que Nietzsche attribue à la méthode : « Les méthodes, il faut le dire et le redire sans se lasser, sont l'essentiel, et c'est aussi le plus difficile, ce qui a le plus longtemps contre soi les habitudes et la paresse⁴² ». Sans doute ne nous est-il plus permis de douter de l'enjeu que représente la méthode pour Nietzsche. Cela étant, peut-on ou doit-on comprendre que, parce que les méthodes sont les connaissances les plus précieuses et que celles-ci doivent venir en dernier lieu, la concrétisation de la méthode nietzschéenne se fasse tardivement, soit près de quinze années après *La Naissance de la tragédie* ? Car c'est précisément avec la *Généalogie de la Morale* que Nietzsche paraît présenter de façon officielle une démarche inédite en terme méthodologique. Nous ne pouvons ignorer cependant qu'avant la généalogie, d'autres outils méthodologiques semblent être mis en place : nous pensons évidemment à la psychologie ou à la physiologie qui, depuis *Humain, trop humain*, sont développées de telle manière qu'elles permettent à Nietzsche de formuler de nouveaux problèmes et de nouvelles hypothèses. La démarche généalogique doit-elle alors se comprendre à la faveur d'une logique de précision et d'approfondissement des problèmes que Nietzsche « rumine »⁴³ depuis son premier ouvrage ? Il nous faut, en effet, pouvoir comprendre l'alternance du terme « méthode » conjugué tantôt au singulier, tantôt au pluriel : la distinction entre « la » méthode, ou « les » méthodes, est bien une question qu'il nous faudra approfondir pour justement savoir si la généalogie peut

⁴¹ AC, §13, trad. Robert Rovini, éd. Benoît Jacob, 2002.

⁴² *Ibid.* §59.

⁴³ La « rumination » est une aptitude ou une qualité sur laquelle Nietzsche revient fréquemment. (Cf. APZ, I, *Des chaires de vertu* : « Ruminant, je m'interroge, aussi patient qu'une vache ». La rumination est à mettre en relation avec la lenteur et la répétition dans l'exercice de la pensée. Particulièrement indiquée pour la lecture, la lenteur est méthodologiquement indispensable et renvoie à la lecture philologique d'un texte. Cf. *Aurore*, Préface, §5 & *GM*, Préface, §8). La répétition, elle, se rapporte au « versuch », à la tentative, à l'essai qui doit se renouveler dans la perspective d'une pensée vivante et en mouvement.

être considéré comme « la méthode » de Nietzsche, ou si elle n'est qu'une méthode parmi un ensemble de moyens méthodologiques qui se constituent et se relayent à l'intérieur de l'œuvre elle-même. C'est, pour le moment, sur l'apparition de « la » méthode généalogique et son exposition que nous essaierons de limiter notre enquête.

2. *Apparition tardive de la méthode généalogique et sa place dans l'oeuvre de Nietzsche*

Relativement à la question de la méthode dans la philosophie de Nietzsche, il aurait été commode de répondre simplement au problème que nous posons en invoquant la « généalogie ». Nombreux sont ceux qui voient en elle la méthode nouvelle que propose la philosophie nietzschéenne, et ce, à juste titre. Toutefois, employer l'expression de « méthode généalogique » peut paraître présomptueux dans la mesure où Nietzsche lui-même n'emploie jamais cette expression. Pourtant, le terme même de « généalogie » semble renvoyer à une approche nouvelle et inédite, dont il s'agit de comprendre l'apparition. Nous remettons son analyse approfondie à notre troisième partie pour nous contenter ici d'en comprendre l'émergence tardive, quelques quinze années après son premier livre. Car bien loin d'émerger dans l'esprit de Nietzsche comme une révélation, la généalogie semble concrétiser un travail amorcé depuis les premières œuvres. La réflexion nietzschéenne sur l'origine de la tragédie en est certainement le premier moment, mais sans doute est-ce à partir d'*Humain, Trop Humain* que l'on rencontre une exigence formalisée sous l'angle de la méthodologie philosophique :

La philosophie historique, au contraire (de la philosophie métaphysique), qui ne peut plus se séparer de la science naturelle, la plus récente de toutes les méthodes philosophiques, découvre dans des cas particuliers qu'il n'y a point de contraire...⁴⁴

La philosophie historique, contre la métaphysique et l'idéalisme, marque le premier temps d'un travail d'interprétation de ce qui jusqu'à présent a constitué le fond de toute connaissance : le dualisme, la théorie des opposés, la logique de la non contradiction, le problème de la causalité, c'est à dire une interprétation orientée du texte de la nature, comme le rappelle le paragraphe §8 d'*Humain, trop Humain* : « La métaphysique donne du livre de la nature une interprétation pneumatique pareille à celle que l'église et ses savants donnèrent jadis de la Bible.⁴⁵ »

⁴⁴ *HTH* 1, Des choses premières et des choses dernières, §1, trad. A.-M. Desrousseaux, Mercure de France, 1910.

⁴⁵ *Ibid.*, §8.

Précisément, Nietzsche souligne la connivence des interprétations métaphysiques et religieuses. Ce qui le conduit à remonter le fil silencieux et invisible de la morale comme condition de possibilité de la connaissance. On sait *qu'Aurore* marque le début de ce travail spécifique sur les « préjugés moraux » et toutes les œuvres qui suivent, *Le Gai Savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra* ou encore *Par-delà bien et mal*, approfondissent ce problème sous des perspectives à chaque fois renouvelées. Ainsi, lorsque Nietzsche écrit la *Généalogie de la Morale*, il dispose, non seulement d'un arsenal critique conséquent qui doit nous faire comprendre la pleine maîtrise de la méthode qu'il possède à présent et qu'il entend mettre en œuvre dans cet ouvrage, mais également une conception ferme de ce qu'ont été « les méthodes de la connaissance » avant lui. Ce passage d'*Humain, trop humain*, tout à fait éloquent, anticipe déjà les résultats futurs de l'enquête généalogique :

Mais tout ce qui a rendu les hypothèses métaphysiques, précieuses, redoutables, plaisantes, ce qui les a créées, c'est passion, erreurs et duperie de soi-même; ce sont les pires méthodes de connaissance et non les meilleurs qui ont enseigné à y croire. Dès qu'on a dévoilé ces méthodes comme le fondement de toutes les religions et métaphysiques existantes" on les a réfutées.⁴⁶

Jusqu'à présent, les méthodes de la connaissance ont paradoxalement produit une croyance en la métaphysique, croyance dont le fond est une « duperie de soi-même », un « mensonge ». C'est donc de ces méthodes dont il faut se détourner pour trouver celles qui seront les « meilleures ». Certes, Nietzsche reste avare d'explication concernant celles-ci, mais il semble que le simple fait de poser le problème en ces termes nécessite un approfondissement de la question, et c'est bien la fonction de la généalogie.

Nous savons que le *droit chemin* qu'entend emprunter Nietzsche est lié à la pratique philologique et notamment dans le contexte de la *Généalogie de la Morale*, à l'analyse étymologique du mot « Bon » (*Gut*) dans les diverses langues. Or, les exigences philologiques que Nietzsche présuppose correspondent à une lecture du texte de l'homme et par extension à une lecture du texte de la réalité toute entière. La méthode généalogique n'apparaît donc pas de manière spontanée mais bien dans le cadre d'un approfondissement des analyses menées antérieurement, et s'insère de ce fait dans le développement général de sa pensée. Philologie, philosophie historique et généalogie font donc vraisemblablement partie d'un même mouvement, chacune constituant dans ce mouvement une perspective particulière et jouant un rôle spécifique. Reste que Nietzsche ne facilite pas la tâche du lecteur puisque c'est ce dernier qui doit pouvoir reconnaître le fil conducteur de cette pensée en établissant les

⁴⁶ *Ibid.*, §9.

correspondances que Nietzsche omet volontairement de signaler. Bien plus, comme nous l'évoquions précédemment, nous devons constater qu'avant même que le terme de « généalogie » apparaisse en 1886, Nietzsche nous a habitué depuis *Humain, trop humain* à la « psychologie⁴⁷ » et la « physiologie » comme méthodes d'investigation, comme moyens privilégiés de son interprétation de la réalité et dont il est difficile de ne pas tenir compte dans la lecture de la *Généalogie de la Morale*.

L'apparition tardive de la « méthode généalogique », si l'on peut accepter une telle formulation, se présente donc comme une sorte d'illusion puisque celle-ci est déjà présente sous une autre forme dans les écrits antérieurs. On pourrait dès lors concevoir, à partir de ce constat, que Nietzsche, dans un souci méthodologique, a soigneusement et délibérément développé des outils, des procédés, des moyens dont il présente les conclusions en différé, dans un jeu de renvoi et de correspondance qui ne facilite évidemment pas la compréhension de la logique qui traverse sa philosophie. Le terme de généalogie ne synthétise-t-il pas tout à la fois la philosophie historique, la psychologie et la physiologie, sans oublier la philologie ? Rappelons tout de même que Nietzsche est le premier à accepter les difficultés de son propre texte dès l'avant-propos de la *Généalogie de la morale* :

Si l'on trouve cet écrit inintelligible et si l'on a du mal à l'assimiler, la faute, me semble-t-il, ne m'en incombe pas nécessairement. Il est assez clair, pour peu qu'on ait lu auparavant mes écrits précédents et qu'on y ait pas épargné sa peine : car ils ne sont pas d'un accès facile.⁴⁸

Nous aurons compris que Nietzsche a pleine conscience de la difficulté que pose ses propres livres, sa propre pensée. Au demeurant, cette « inintelligibilité » n'est pas la seule difficulté qui rende difficilement visible « la » ou « les » méthodes que Nietzsche met en œuvre. Certains commentateurs insistent sur ce qui s'apparente à un virage « intellectualiste », « positiviste », voir « scientiste », que Nietzsche entreprend dès *Humain trop humain*, par opposition aux thèses développées dans la *Naissance de la tragédie* et dans les *Considérations inactuelles*. C'est à cette interprétation qu'il nous faut nous arrêter maintenant afin de comprendre en quoi, chez Nietzsche, ce virage implique une rupture méthodologique de sa pensée et qui, par conséquent, représente pour nous une nouvelle difficulté d'appréhender la question de la méthode dans son œuvre.

⁴⁷ PBM, §23.

⁴⁸ GM, Préface, §8.

3. Le virage méthodologique et les crises internes de la pensée nietzschéenne

Si nous avons pu constater qu'un fil méthodologique, certes fragile, pouvait être tendu entre *Humain trop, humain* et les derniers livres de Nietzsche⁴⁹, notamment la *Généalogie de la Morale*, il semble pourtant qu'une partie des commentateurs expriment de sérieuses réserves sur la continuité et la cohérence de la pensée nietzschéenne dans son ensemble.

Certains, dont Charles Andler⁵⁰, voit à partir d'*Humain, trop Humain*, un tournant « intellectualiste » qui paraît contredire les thèses soutenues jusqu'alors par le jeune Nietzsche. De même, Lou Andréas-Salomé, dans son livre sur Nietzsche décrit trois phases distinctes dans le mouvement de sa pensée, ce qu'elle nomme « ses métamorphoses »⁵¹. Cette partition de la pensée nietzschéenne en trois phases, voire en quatre ou cinq phases, est récurrente chez les commentateurs et ne semble pas représenter quelque chose d'exceptionnel si l'on considère que d'autres philosophes ont connu eux aussi des changements ou des périodes distinctes au sein de leur pensée⁵². Mais l'évolution de la pensée de Nietzsche semble poser des problèmes insolubles en ce que les changements chez lui se font de façon radicale. Pour comprendre les analyses qui mettent l'accent sur ce qu'on pourrait appeler des « ruptures », il faut convenir effectivement que *La Naissance de la tragédie* et les *Considérations Inactuelles* ont ceci de commun qu'elles entreprennent, parallèlement à l'affirmation d'une véritable « métaphysique d'artiste », une critique acerbe de la scientification de l'histoire d'une part et de l'historicisation des sciences d'autre part, et cela dans un double horizon :

La seconde considération inactuelle met en lumière ce qu'il y a de dangereux, ce qui ronge et empoisonne la vie dans notre façon de faire de la science. La vie est malade de ce rouage inhumain (...) Dans ce traité, le sens historique dont ce siècle se montre si fier est pour la première fois présenté comme une maladie, un indice typique de la décomposition.⁵³

⁴⁹ Nietzsche lui-même, dans la préface à *Humain, trop humain* de 1886, note qu'il y a quelque chose de commun à tous ces livres : «...ils contenaient tous (...) une provocation latente au renversement de toutes les estimations habituelles et de toutes les habitudes estimées » (*HTH*, §1).

⁵⁰ ANDLER (Charles), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Le tome 2 porte comme sous-titre « *Le transformisme intellectualiste* ».

⁵¹ Lou ANDREAS-SALOME, *Nietzsche*. Chap. *Ses métamorphoses*, p. 59-173. Les « métamorphoses de Nietzsche sont à penser en relation avec le chapitre d'Ainsi parlait Zarathoustra « Les Trois Métamorphoses » où le chameau devient lion et le lion devient enfant.

⁵² Platon, Kant ou Hegel présentent des itinéraires philosophiques qui montrent des évolutions significatives de leur pensée. Pour Platon, les dialogues de jeunesse se distinguent des œuvres de la maturité. Nous remarquons que la philosophie de Hegel avant *La phénoménologie de l'esprit* de 1807 montre une évolution (Cf. Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, 1983). Kant, pour sa part, semble proposer deux philosophies du jugement : *La critique de la raison pure* et *La critique de la faculté de juger*, et sa philosophie elle-même se divise en deux périodes : précritique/critique.

⁵³ Cf. *EH*, Pourquoi j'écris de si bons livres & *CIn*, §1.

Deux mouvements sont donc repérés par Nietzsche comme posant problème : le premier concerne le caractère scientifique du savoir qui impose un modèle positiviste que Nietzsche récuse. Sa discipline de formation, à savoir la philologie, est d'ailleurs soumise à l'influence de l'autorité scientifique et risque, de ce point de vue, de manquer sa véritable tâche. Comme nous le constaterons un peu plus tard, Nietzsche, dans la *Naissance de la tragédie* identifie un type particulier qui se constitue à partir de Socrate : l'« homme théorique ». Or, la prédominance donnée à la logique et aux exigences de scientificité n'a cessé d'élargir son influence sur tous les domaines de connaissance et en particulier sur la philologie. Cette influence ne va pas de soi et Nietzsche en conteste la pertinence car elle se fonde sur une préférence pour un savoir érudit qu'il considère comme nocif pour la compréhension et la bonne interprétation des textes.⁵⁴ Le second problème qu'isole Nietzsche est celui de la dimension historique qui s'est insinuée dans toutes les formes de savoir y compris les sciences elles-mêmes. Là encore, le problème que pose l'historicisation du savoir renvoie à un problème de lecture de l'histoire elle-même. L'histoire se pose comme « science » alors qu'elle n'est qu'une interprétation. Non pas que cette interprétation soit inutile, bien au contraire, et c'est bien ce que Nietzsche entend montrer dans *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire*⁵⁵ ; mais cette interprétation, à vouloir se donner un caractère scientifique, objectif, risque fort de tomber dans le piège de la déformation ou de la falsification. Bien plus, c'est au problème de l'érudition que Nietzsche s'attaque encore une fois ; car l'historicisation des savoirs impliquent une quantité effarante de connaissances, pour la plupart inutiles, qui ne permet plus de tisser un lien authentique avec la pratique et servir ainsi l'expérience ; l'érudition savante, de ce point de vue, est donc pour Nietzsche un modèle particulièrement nocif pour l'éducation et pour la culture elle-même⁵⁶, puisqu'elle privilégie le savoir sur la compréhension, le théorique sur la pratique.

Il est vrai que cette conception critique de l'histoire et de la science peut paraître en contradiction avec la philosophie historique et scientifique que Nietzsche promeut au début d'*Humain, trop humain*, et qui précisément « ne peut se séparer des sciences naturelles ». Comment comprendre ce revirement ? Et y a-t-il effectivement revirement ? Il semble bien que Nietzsche réoriente sa réflexion en trouvant de nouveaux pivots comme il le dit rétrospectivement dans *Ecce Homo* :

⁵⁴ AEE, 1^{ère} conférence.

⁵⁵ Titre de la *Seconde considération Inactuelle*.

⁵⁶ AEE, 1^{ère} et 2^{ème} conférences.

J'avais derrière moi dix années de ma vie, dix années où l'alimentation de l'esprit avait été, à proprement parler, suspendue chez moi, où je n'avais rien appris d'utile, où j'avais oublié énormément de chose, absorbé comme je l'étais par le bric à brac de l'érudition poussiéreuse. (...) Une soif véritablement brûlante me saisit : depuis ce moment, je n'ai plus rien fait que de la physiologie, de la médecine et des sciences naturelle, - je ne suis même retourné aux études proprement historiques qu'autant que ma tâche m'y contraignait impérieusement.⁵⁷

Mais s'agit-il d'y voir pour autant une réorientation radicale de sa pensée ? Cette interprétation, peut-être simpliste, nous montre toutefois qu'un tel changement fait difficulté. Il renvoie en outre à l'idée largement répandue que ce virage intellectuel et méthodologique s'accompagne aussi d'un virage existentiel déterminant, puisque Nietzsche à la même époque consomme sa rupture avec Wagner ainsi qu'avec son ancien maître Schopenhauer. Si les premières œuvres portaient la marque d'une métaphysique esthétique dominée par leur influence, l'on conçoit bien, et Nietzsche ne s'en cache pas, qu'*Humain, trop humain* représente une œuvre dont la création s'est faite en plein milieu d'une crise existentielle et intellectuelle. Mais la rupture avec Wagner et Schopenhauer n'explique pas en totalité les nouveaux choix méthodologiques de Nietzsche⁵⁸. Les deux dernières *Considérations Inactuelles* émettent déjà bien des réserves notamment sur la philosophie de Schopenhauer, et lorsqu'il évoque les deux hommes, tout à tour, le lecteur a déjà la sensation que Nietzsche parle plus de lui-même que de ses anciens maîtres :

Maintenant que je reviens avec un certain recul aux états d'âme dont ces écrits sont le témoignage, je ne voudrais pas disconvenir qu'au fond ils ne parlent que de moi-même. L'ouvrage *Wagner à Bayreuth* est une vision de mon avenir ; par contre, dans *Schopenhauer éducateur*, sont inscrits à la fois mon histoire intime et mon *devenir*.⁵⁹

De plus, si Nietzsche revient du côté de la philosophie historique et de la probité scientifique c'est peut-être parce que ces deux méthodes lui permettent de renforcer un positionnement critique par rapport à la philosophie métaphysique et à son pendant religieux, le christianisme, - incluant dans cette critique sa propre "métaphysique d'artiste" développée dans *La Naissance de la tragédie* -, et dont il entend bien relever les défauts, les égarements ou encore les impossibilités, point que nous détaillerons dans notre deuxième partie. Karl Schlechta, dans son recueil de textes écrits et publiés entre 1954 et 1958 sous le titre *Le cas*

⁵⁷ *EH*, pourquoi j'écris de si bons livres, *Humain trop humain*, §3.

⁵⁸ SCHLECHTA (Karl), *Le Cas Nietzsche*, trad. A. Coeuroy, Gallimard, tel, 1960, p. 16 : « La transformation radicale accomplie par Nietzsche avec *Humain, trop humain* a posé mille problèmes aux contemporains et à leurs successeurs. (...) qui ont cru devoir chercher le mot de l'énigme (...) dans le « ressentiment » à l'égard de Richard Wagner. (...) Aujourd'hui (...) nous pouvons nous dispenser des détours et errances psychologisantes. Ce que Nietzsche avait alors en vue était exactement ce qui *foncièrement* détermine l'homme, et en conséquence, le monde aujourd'hui. »

⁵⁹ *EH*, Les *Considérations Inactuelles*, §3.

Nietzsche, insiste particulièrement sur les pivots que constituent les sciences expérimentales et l'histoire dans la pensée nietzschéenne, rappelant que c'est par elles que se dégage le concept de nihilisme, et cela en un double sens : jusqu'aux *Considérations Inactuelles*, science et histoire sont critiquées parce qu'elles conduisent au non-sens et à l'absence de signification de l'existence. A partir d'*Humain, trop humain*, science et histoire, parce qu'elles conduisent au nihilisme, deviennent deux instruments particulièrement efficaces pour radicaliser celui-ci, afin d'accélérer le processus de dépassement du nihilisme, libérant ainsi de nouvelles possibilités d'existence. Le virage de Nietzsche concernant ces disciplines est bien réel, mais ce virage doit se comprendre d'abord en termes d'évolution. Ce que dit Nietzsche à propos de la science et de l'histoire à partir d'*Humain, trop humain* n'annule pas les propos de la seconde *Inactuelle* mais offre plutôt une nouvelle perspective sur elles. Nietzsche a perçu l'histoire et la science comme maladies ; il les a également conçues comme vertus⁶⁰. Et comme le rappelle Dorian Astor, il ne s'agit pas tant chez Nietzsche de valoriser ou dévaloriser l'histoire et la science que d'équilibrer l'historique et l'anhistorique⁶¹, de doser le scientifique et le non-scientifique en l'homme, c'est à dire de trouver le rapport juste⁶².

Il est intéressant, toutefois, de remarquer que le virage positiviste et intellectualiste que l'on attribue à Nietzsche se double dans le même temps d'un autre revirement qui concerne précisément l'époque de la Renaissance, dont on sait qu'elle joue un rôle de modèle culturel comparable à la Grèce tragique. Comme le montre Christophe Bouriau dans son récent livre consacré à ce sujet⁶³, l'engouement pour la Renaissance émerge à partir d'*humain trop humain*, notamment avec les figures de Raphaël et de Michel-Ange⁶⁴ dont Nietzsche ne cesse de faire l'éloge. Mais c'est oublier, quelques années plus tôt, le sévère traitement que Nietzsche a réservé à cette période de l'histoire en la qualifiant d'échec, de « tentative ratée »⁶⁵ d'une authentique renaissance de l'antiquité tragique. Il faut rappeler qu'à cette époque, Nietzsche voyait en Wagner, le seul artiste à pouvoir accomplir la véritable renaissance de la culture antique. La position de Nietzsche à cet égard et les textes ultérieurs viendront évidemment se renverser dans un nouveau point de vue, faisant de Wagner un décadent notoire d'une part, et réhabilitant la question de la Renaissance italienne d'autre

⁶⁰ SCHLECHTA (Karl), *op.cit.*, p.61.

⁶¹ *CIn*, II, §1

⁶² ASTOR (Dorian), *Nietzsche, la détresse du présent*, Gallimard, Folio essais, 2014, p. 70-71.

⁶³ BOURIAU (Christophe), *Nietzsche et la Renaissance*, PUF, 2015.

⁶⁴ Voir également P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, II, chap. 3, Un exemple d'analyse clinique : la physiologie de l'art, pp. 157-184.

⁶⁵ BOURIAU (Christophe), *op. cit.*, p. 11-43.

part en la mettant au premier plan : « Il n’y a pas eu de question plus cruciale que celle que posait la Renaissance – ma question est celle-là même qu’elle posait. »⁶⁶

Au milieu des tumultes sentimentaux, des bouleversements conceptuels et des engagements audacieux, inutile de répéter que la question de la méthode chez Nietzsche soulève beaucoup d’interrogations. Elle en soulève d’autant plus si l’on en vient à considérer les difficultés que bons nombres de commentateurs relèvent à propos du corpus nietzschéen qui semble se diviser entre les œuvres publiées et les écrits posthumes, provoquant des divergences notables dans l’interprétation de ses concepts fondamentaux. Nous renvoyons à l’analyse de Wolfgang Müller-Lauter qui montre comment Heidegger conçoit que la véritable philosophie de Nietzsche se trouve dans les fragments posthumes⁶⁷ par opposition à Karl Schlechta qui affirme qu’il n’y a rien de plus à trouver en dehors des œuvres publiées⁶⁸ :

A la valorisation de l’œuvre posthume de Nietzsche dont l’explication heideggérienne est un exemple particulièrement frappant, s’oppose à l’autre extrême la conviction de Schlechta que Nietzsche « s’est exprimé de manière parfaitement univoque, sans aucune ambiguïté, dans les œuvres qu’il a lui-même publiées ou dans celles qui étaient clairement destinées à la publication.⁶⁹

Monique Dixsaut, dans *Par-delà les antinomies*, revient sur le caractère problématique du *Nachlass*⁷⁰ et sur le fait qu’on puisse affirmer que Nietzsche aurait gardé pour lui l’essentiel de ses idées-forces, prenant ainsi le parti de Schlechta contre Heidegger, et comparant les débats portant sur l’œuvre nietzschéenne aux controverses qui animent l’interprétation d’œuvres philosophiques de l’antiquité, notamment celle de Platon qui présenterait deux versants, l’un exotérique, l’autre ésotérique :

Estimer que ce qu’un philosophe a écrit, corrigé, recorrecté et, dans le cas de Nietzsche, publié ne reflète pas ce qu’il pensait vraiment est une curieuse aberration, et on ne peut que soupçonner qu’elle s’explique par le fait que les textes qu’il a écrits ne correspondent pas, ou pas exactement, à la doctrine qu’on veut prêter au philosophe en question.⁷¹

Tirer Nietzsche à soi est bien une tendance que l’on retrouve chez les commentateurs ou les penseurs qui se sont confrontés à sa philosophie. C’est un point sur lequel insiste particulièrement Walter Kauffman au début de son livre intitulé *Nietzsche, Philosopher*,

⁶⁶ AC, §61.

⁶⁷ HEIDEGGER (Martin), *Nietzsche*, I, trad. P. Klossowski, Nietzsche, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1971, p. 18.

⁶⁸ SCHLECHTA (Karl), *op. cit.*, p. 82.

⁶⁹ MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Physiologie de la volonté de puissance*, Trad. Jeanne Champeaux, Ed. Allia, 1998, p. 33.

⁷⁰ *Nachlass* : terme allemand donné aux fragments posthumes.

⁷¹ DIXSAUT (Monique), *Par-delà les antinomies*, Préalables, éd. de la Transparence, 2006, p. 11.

Psychologist, Antichrist, et qui montre à quel point la lecture ainsi que la compréhension qu'on a eu de la philosophie nietzschéenne n'est pas sans poser de problème :

Nietzsche est devenu un mythe bien avant sa mort en 1900, et ses idées sont désormais brouillées et envahies par de pures inventions. Il est tout à fait commun de rencontrer des interprétations divergentes. Toutefois, dans le cas de Nietzsche ; il n'y a même pas l'ombre d'un début d'accord sur les idées qu'il défendait : ses admirateurs sont aussi en désaccord à ce sujet que ses critiques.⁷²

La légende nietzschéenne s'est donc construite sur fond de désaccords, d'interprétations contradictoires qui ne rendent évidemment pas simple le travail que nous nous proposons d'effectuer ici. Et nous n'évoquons pas ici le problème qu'a suscité ce que l'on peut désormais nommer un « faux », à savoir le livre intitulé *La Volonté de Puissance*, qui a eu des conséquences désastreuses sur la réception de la pensée nietzschéenne. Nous renvoyons à l'ouvrage de Mazzino Montinari intitulé *La volonté de puissance n'existe pas*⁷³ et qui retrace avec précision l'histoire d'une grande falsification opérée d'abord par la sœur de Nietzsche Elizabeth Förster-Nietzsche elle-même, puis par les éditeurs successifs qui ont maintenus des versions tronquées et incomplètes d'une partie des fragments posthumes sous ce titre bien commode⁷⁴.

Ainsi, les éléments dégagés jusqu'à présent ne sont qu'une partie des difficultés auxquels nous devons nous confronter. Une rareté certaine de l'utilisation du terme de méthode doublée d'une absence de définition claire ; une méthode généalogique qui semble être le résultat, ou le moment d'un processus méthodologique plus complexe qui inclut tous les moyens dont Nietzsche s'est servi auparavant ; enfin, un fil méthodologique qui, de fait, pourrait se penser, mais qui semble comme déchiré entre plusieurs moments inconciliables d'une part, le tout obscurci par une diversité d'approches et de tendances divergentes voire opposées concernant l'interprétation de sa pensée d'autre part. Tel est le bilan des remarques préliminaires que nous venons d'effectuer. Et pourtant, d'autres difficultés se font jour si l'on considère la forme du texte nietzschéen et ses spécificités, qui font de Nietzsche, au-delà du philosophe

⁷² KAUFFMAN (Walter), *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1974, Prologue, *The Nietzsche legend* : "Nietzsche became a myth even before he died in 1900, and today his ideas are overgrown and obscured by rank fiction. Divergent evaluations, of course, are not uncommon; but in Nietzsche's case there is not even basic agreement about what he stood for : his admirers are as much at odds about this as his critics." (Morgane Laffont pour la traduction française).

⁷³ MONTINARI (Mazzino), *La volonté de puissance n'existe pas*, trad. P. Farazzi et M. Vilensi, éd. de l'Eclat, 1996.

⁷⁴ Avant Montinari et Colli, c'est d'abord à Karl Schlechta que l'on doit la découverte des falsifications opérées par Elizabeth Förster-Nietzsche, notamment une série de lettres contrefaites que celle-ci aurait reçu de la part de son frère, et où ce dernier reniait ses amis de toujours, tel Franz Overbeck ou encore justifiait la rédaction de son « système » sous la forme d'un livre intitulé *La volonté de puissance, essai d'une inversion de toutes les valeurs* (Cf. K. Schlechta, *Le cas Nietzsche, op. cit.* p.84).

qu'il est, un véritable génie littéraire. Et c'est bien cet aspect qui pose problème ; l'écriture de Nietzsche, résolument nouvelle dans le cadre de la philosophie, amène avec elle un voile supplémentaire relativement au problème de la visibilité de sa méthode, voile qu'il nous faut à présent soulever pour peut-être comprendre que cette écriture, si caractéristique, répond elle-même à une exigence méthodologique encore inaperçue à ce stade de notre étude.

Chapitre 2.

Méthode et écriture chez Nietzsche

1. *L'écriture nietzschéenne : l'essai, l'aphorisme et le « Versuch »*

Si nous devons constater que la place de la méthode dans la philosophie de Nietzsche n'est pas évidente à repérer, il nous faut maintenant aborder la forme même du corpus nietzschéen qui nous semble, à cet égard, engendrer des contraintes supplémentaires dans l'analyse que nous tentons de construire ici.

L'œuvre de Nietzsche se distingue de tout ce qui a été fait en philosophie par son aspect protéiforme et par une tendance très prononcée chez lui, à concevoir l'écriture dans une perspective non systématique, non linéaire, et par conséquent peut être, non philosophique, du moins en apparence. En effet, le corpus nietzschéen ne se compose pas de traité, ni d'exposé systématique, mais bien au contraire, se constitue sur un ensemble hétéroclite de formes scripturaires qui combine tout à la fois l'écriture poétique, narrative et dissertative. Difficile dans ces conditions de repérer une logique dans cet univers bigarré, fragmenté, où Nietzsche ne semble pas vouloir fixer une forme déterminée au mode d'expression qu'il utilise. D'une manière générale, il faut donner raison à l'analyse d'Eric Blondel lorsqu'il évoque les caractéristiques de l'écriture nietzschéenne :

Il n'y a dans le texte nietzschéen ni unité de *ton* – burlesque, sérieux, ironie, tragique, grandiloquence et même théâtralisme y alternent, souvent sans transition -, ni unité de *genre* : presque tous les genres y sont représentés, proverbes, maximes, paraboles, démonstrations philosophiques, dialogues dramatiques, psaumes, prières, etc.⁷⁵

Au milieu de ce cet ensemble de formes, de genres et de tons qui ne cessent de varier, nous constatons toutefois que l'écriture nietzschéenne revendique deux procédés qui sont comme les caractéristiques de son expression philosophique : le premier est la forme générale de l'« essai », le second est la forme spécifique de l'« aphorisme ».

La forme de l'« essai » renvoie à l'art de Montaigne, même si Nietzsche, admirateur du philosophe français, lui donne un sens spécifique puisque liée à la notion de *versuch*, c'est à dire de « tentative ». Le *versuch* nietzschéen est bien entendu à penser à partir d'une opposition aux discours systématiques de la philosophie traditionnelle qui prétendent

⁷⁵BLONDEL (Eric), *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, réédition de 2006, p. 26.

construire des théories achevées. Lorsque Nietzsche conçoit sa « *transvaluation de toutes les valeurs* », qu'il envisage comme l'exposition de son système et qu'il n'achèvera d'ailleurs jamais sans doute précisément parce que la notion de système pose problème, il l'envisage d'abord et avant tout comme un « *Essai pour une transvaluation de toutes les valeurs* ». Rien n'est plus éloigné de Nietzsche que la croyance qu'on puisse par la pensée épuiser la totalité de la réalité. La tentative, l'essai, sont donc chez Nietzsche représentatifs d'une véritable manière de philosopher. L'essai est à comprendre comme pratique créative qui se renouvelle constamment. En opposant cette pratique de l'essai au discours logique, structuré et rationnel qui domine le discours philosophique, Nietzsche n'entend pas seulement produire un effet de style mais d'abord et avant tout rendre adéquate son propre texte au texte de la réalité. C'est en ce sens que le « *versuch* » fait office de « nouveauté », car il suppose un type de philosophe qui n'a pas encore existé jusqu'ici et qui est comme la promesse d'un avenir heureux de la pensée :

Une nouvelle espèce de philosophes est entrain de se lever : je me risque à les baptiser d'un nom qui n'est pas sans danger. (...) Ces philosophes de l'avenir pourraient avoir le droit, peut être aussi le tort, d'être qualifiés d'*hommes de tentative et de tentation*. Ce nom n'est lui-même, en fin de compte, qu'une tentative, et, si l'on veut, une tentation.⁷⁶

De ce point de vue, le « *versuch* » est bien évidemment à mettre en relation avec la figure célèbre de l'*esprit libre*, du « *freigeist* » portée par Nietzsche, et qui fait du philosophe authentique un esprit « d'exception »⁷⁷, indépendant et courageux, qui non seulement résiste mais se libère dans la création de nouvelles valeurs et dans l'affirmation de la vie. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'à l'intérieur de cette forme qu'est l'essai, Nietzsche utilise l'écriture aphoristique. Il n'est pas anodin de rappeler que la systématisation de ce type d'écriture chez Nietzsche se fait à partir d'*Humain, trop Humain*, et qu'il coïncide précisément avec l'apparition de l'« esprit libre ». Cette remarque vient tempérer l'opinion qui voudrait que cette période de la philosophie de Nietzsche soit celle du positivisme. Difficile de considérer que l'écriture aphoristique puisse appuyer la thèse d'un intellectualisme ou d'un positivisme réels, même si la figure de l'esprit libre semble ici renouer avec l'histoire et la science. Quoiqu'il en soit, et correspondant tout à fait aux exigences de la pensée nietzschéenne, les aphorismes viennent s'insérer dans le « *versuch* » comme possibilité infini de renouveler les tentatives. De ce point de vue, il est le mode

⁷⁶ *PBM*, §42.

⁷⁷ *HTH*, I, §225.

d'expression adéquat d'une pensée en mouvement qui se refuse à la fixité conceptuelle de la métaphysique.

L'aphorisme est la fierté de Nietzsche, d'abord et avant parce que son interprétation n'est pas donnée et qu'il représente de ce fait un véritable défi pour la pensée :

La forme aphoristique fait difficulté. Celle-ci tient à ce qu'aujourd'hui on ne prend pas cette forme assez au sérieux. Un aphorisme, frappé et fondu avec probité n'est pas encore « déchiffré » sitôt lu ; au contraire c'est alors seulement que doit commencer son interprétation, qui nécessite un art de l'interprétation.⁷⁸

Nous comprenons, par cet extrait, que l'écriture nietzschéenne n'offre pas une prise facile à la compréhension. Elle suppose en outre une interprétation qui correspond à l'exigence philologique à laquelle Nietzsche nous renvoie constamment, à cet art de la lecture qui doit être compris comme une « ruminantion ». Or, si un tel choix semble exclure à première vue toute possibilité de compréhension immédiate, ne suppose-t-il pas en revanche une méthode de « déchiffrement », « de décryptage » qui correspond à une méthode interprétative rigoureuse ? C'est en tous cas ce que Nietzsche semble indiquer même si nous devons reconnaître que le chemin de la communication qu'il emprunte est paradoxal. Alors que l'exigence de la communication se fait traditionnellement sur la qualité de l'information émise, mettant en jeu sa précision, sa clarté et sa logique, par la mise en rapport d'un signifiant à un signifié, Nietzsche, bien au contraire, laisse à son lecteur le soin d'interpréter un texte qui doit être au préalable déchiffré, sans pour autant donner clairement les repères nécessaires permettant sa compréhension. L'aphorisme, en ce sens, est à l'opposé de ce que peut être une argumentation et de sa visée, à savoir la communication du « vrai ». Patrick Wotling rappelle cette spécificité du texte nietzschéen :

A l'égard de l'idée de communication, Nietzsche émet des réserves radicales. Non seulement parce que le caractère original d'une pensée novatrice semble comporter quelque chose qui résiste par nature à sa transmission, (...) mais encore « qu'il est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu'ils ressentent. »⁷⁹

Bien loin de vouloir communiquer une vérité à la manière de ses prédécesseurs, Nietzsche, conscient de construire une pensée nouvelle, tiendrait à la préserver en lui donnant un masque, ou plutôt « des » masques, qui seraient comme les expressions d'une pudeur avérée. Notons que la « nouveauté » et l'« originalité » sont ici vecteurs de résistance, celle-ci

⁷⁸ *GM*, Préface, §8.

⁷⁹ WOTLING (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre*, l'écriture philosophique, Flammarion, Champs, 2008, p. 423.

pouvant être comprise à partir d'une analyse du phénomène de l' « inconnu »⁸⁰ que Nietzsche développe dans le *Gai Savoir* ou encore dans *Le Crépuscule des Idoles*. En présence de l'inconnu et de la nouveauté, l'esprit humain a une tendance à vouloir les ramener à du « connu », voir même à du « bien connu » et donc à les rabattre sur des catégories préétablis dans et par lesquelles l'inconnu et la nouveauté sont transformés en quelque chose de pensable et donc de maîtrisable. Or, l'écriture de Nietzsche présente une résistance incroyable à toutes les formes d'analyses. En témoigne les nombreux commentaires qui n'épuisent pas pour autant sa pensée, le présent travail ne prétendant pas vouloir échapper à cette règle. Il est indéniable, dans ce contexte, que le livre intitulé *Ainsi parlait Zarathoustra* joue un rôle crucial dans la réception de l'œuvre nietzschéenne dans son ensemble. Zarathoustra, le chef d'œuvre de Nietzsche, comme il le rappelle dans *Ecce Homo* à de nombreuses reprises⁸¹, qu'il ne cesse de citer dans les ouvrages ultérieurs au poème, est bien le lieu, - pour le commentarisme et l'exégèse qui mélange tout à la fois poètes, peintres, musiciens, philologues, philosophes ou linguistes -, de mésententes nombreuses, d'interprétations opposées et de récupérations parfois outrancières. Sans doute est-ce dans ce livre que Nietzsche brouille le plus son message, si tant est que le message ne doive pas être nécessairement brouillé, comme le laisse entendre le sous-titre : « Un livre pour tous et pour personne ». Il reste pourtant indéniable que c'est dans *Ainsi parlait Zarathoustra* que l'on trouve les notions centrales de la philosophie nietzschéenne : La « Mort de Dieu », la « volonté de puissance », l'« éternel retour » et le « surhumain ». Mais si ces notions sont bien affirmées dans l'œuvre, elles le sont dans un langage qui n'est pas celui de la philosophie traditionnelle mais celui de la formulation sibylline, énigmatique, et qui n'est pas sans rappeler le langage qu'utilisait Héraclite d'Éphèse, surnommé l'« obscur », et dont Nietzsche s'est toujours senti proche⁸².

Sans doute est-ce la volonté de Nietzsche que d'avoir voulu rendre sa pensée hermétique et sans doute pouvons-nous y voir un élément méthodologique particulièrement efficace. Car de fait, l'écriture de Nietzsche, dans toutes ses variations, est séduisante. D'abord parce qu'elle est vivante. Nietzsche s'exprime à la première personne du singulier ou du pluriel. Le « Je » nietzschéen, qui voisine fréquemment avec un « nous » et qui s'adresse au lecteur avec

⁸⁰ *GS*, §355. Voir aussi *CI*, *Les quatre grandes erreurs*, §5 : « Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu allège, tranquillise l'esprit, et procure en outre un sentiment de puissance ».

⁸¹ *EH*, Préface, §4 : « Dans mon œuvre, mon Zarathoustra tient une place à part. Avec lui j'ai fait à l'humanité le plus beau présent qui lui fut jamais fait. Ce livre (...) n'est pas seulement le livre le plus haut qu'il y ait (...) il est aussi le livre le plus profond, né de la plus secrète abondance de la vérité... ». Voir aussi *Pourquoi j'écris de si bons livres*, *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Pourquoi je suis une fatalité*, §2.

⁸² *PhT*, §5-8. Trad. J.-L. Backes, M. Haar & M. De Launay, Gallimard, 1975.

un « tu », exprime non seulement une pensée mais une foule de sentiments et de sensations. Rarement une écriture philosophique n'aura atteint un tel degré dans l'évocation des multiples expériences et expérimentations vécues par son auteur. Et peut-être cette écriture doit-elle être comprise à partir d'une conception du langage que Nietzsche met en forme dès 1874, lorsque, Professeur de Philologie à Bâle, il exprime dans son cours sur la rhétorique la chose suivante :

Il n'y a absolument pas de naturalité non rhétorique du langage à laquelle on pourrait faire appel : le langage lui-même est le résultat d'arts rhétoriques. La force (kraft) qu'appelle Aristote « rhétorique », qui est la force de démêler et de faire valoir, pour chaque chose, ce qui est efficace et fait impression, cette force est en même temps celle du langage : celui-ci se rapporte aussi peu que la rhétorique au vrai, à l'essence des choses ; il ne veut pas instruire mais transmettre à autrui une émotion et un appréhension subjectives.⁸³

Le langage est donc conçu d'abord et avant tout comme « force » et « la rhétorique n'est qu'un perfectionnement des artifices présents dans le langage »⁸⁴. Or le langage dont parle ici Nietzsche est bien le langage oral avec tous ses effets de sens et de sons, langage type de la Grèce antique notamment, où l'écriture était secondaire n'étant qu'un moyen pour préparer l'exercice de la parole. Peut-être Nietzsche, dans son écriture, souhaite-t-il retrouver la « force » de ce langage oublié par notre culture moderne qui a définitivement assimilé le paradigme de l'écrit dans le domaine de la philosophie. Peut-être pouvons-nous aussi mieux cerner la dimension anti-logique de sa pensée, dans la mesure où le langage renvoie avant tout à la transmission d'une émotion et à la désignation d'un état subjectif plutôt qu'à la transmission de la vérité et de la connaissance. On peut dire dans tous les cas que Nietzsche, dans son écriture, se livre *corps et âme*, entendant bien toucher le lecteur à ces deux niveaux. Et si nous avons vu que les formes que prend son écriture sont variées, changeantes, vivantes, il nous est permis de croire que son contenu l'est tout autant.

2. Terminologie et lexicologie : des mots, des langues et des signes

De fait, la pensée nietzschéenne s'exprime tout à la fois dans l'art de la sentence, de l'aphorisme, de la poésie ou de la dissertation. Cette dernière est le mode choisi par Nietzsche pour la *Généalogie de la morale* et comme le remarque Gilles Deleuze, ce livre se présente

⁸³ *Cours de rhétorique* 1874; in *Rhétorique et langage*, trad. P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Ed. La transparence, p. 36

⁸⁴ *Ibid.*

comme le plus « systématique »⁸⁵ du corpus. Mais le choix de la dissertation pour Nietzsche est-il le choix de la systématisme ? Il semble bien que l'exercice de la dissertation ait un statut spécifique si l'on en croit une note écrite lorsqu'il était encore professeur à Bâle : « La dissertation allemande doit à jamais demeurer intacte en dépit du système de compensation.⁸⁶ ». Ce qui fait immédiatement penser à ce souvenir que Nietzsche évoque dans *Ecce Homo* concernant son maître Ritschl : « Mon vieux maître Ritschl soutenait même que j'allais jusqu'à composer mes dissertations comme un *romancier* parisien – de façon absurdement captivante.⁸⁷ » Non seulement la dissertation semble être conçue par Nietzsche comme une forme scripturaire supérieure, rigoureuse et contraignante, mais en parallèle, elle offre des possibilités de ton et de style dans lesquelles la pensée semble pouvoir se transmettre efficacement. Peut-être est-ce sous cet angle que le choix de Nietzsche peut se comprendre et c'est bien sous cette forme que *La Généalogie de la Morale* se déploie, à la différence de ses autres livres. Rappelons tout de même que Nietzsche, comme nous l'avons vu précédemment dans son avant-propos, anticipe quand même son *inintelligibilité*. Comment comprendre dès lors qu'un même ouvrage puisse faire coïncider classicisme de la forme et inintelligibilité du texte ? La difficulté n'est pas mince et dans la mesure où ce texte se présente de façon classique, les difficultés de compréhension ne renvoient donc pas à sa forme mais bien à son contenu.

D'une manière générale, le texte nietzschéen, non content d'adopter des formes multiples, introduit un langage qui lui-même est multiple. Angèle Kremer Marietti note à ce propos : « À toutes les étapes de son écriture, Nietzsche a recours à un style métaphorique (...) il use également de la métaphore pour exprimer plus fortement sa pensée.⁸⁸ »

Il est indéniable que toute l'œuvre de Nietzsche porte la marque d'un langage entièrement tourné vers les métaphores. Nietzsche construit un réseau complexe d'images et d'analogies dans lequel il n'est pas aisé de se repérer mais qui, à l'examen, reste pourtant très cohérent. Certes, la terminologie nietzschéenne ne se lasse pas de résister à l'interprétation d'où une difficulté persistante dès que l'on tente une explication de ses concepts fondamentaux : *volonté de puissance*, *éternel retour* ou *surhumain*, autant de concepts sur

⁸⁵ DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, la critique, p. 135, PUF, 1962.

⁸⁶ Cahiers de l'Herne, *Nietzsche*, Notes philosophiques, automne 1867 – printemps 1868, *Pour une histoire des études littéraires*, p. 45.

⁸⁷ *EH*, Pourquoi j'ai écrit de si bons livres, §2.

⁸⁸ KREMER MARIETTI (Angèle), Colloque International de Philosophie. « *Penser après Nietzsche* ». Hammamet (Tunisie) les 24, 25 et 26 mars 2000. Paru dans la Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques, N° 28-29, 2001.

lesquels il nous faut encore revenir, précisément parce qu'ils débordent la fonction de ce que peut être un concept en philosophie. D'abord parce qu'ils mettent en jeu des notions qui ont une histoire, un passif, un sens que Nietzsche, non seulement critique, mais liquide purement et simplement pour y substituer la plupart du temps un autre sens. Pour ne citer qu'un exemple, comment penser la *volonté de puissance* à partir du moment où Nietzsche nous prévient qu'il ne s'agit pas ici de la volonté d'un sujet, ni même de la volonté d'un substrat quelconque ? A quoi renvoie donc le terme « volonté » si nous ne pouvons ni ne devons le comprendre comme une faculté de l'esprit ? Tels sont les écueils dans lesquels le lecteur se voit précipiter lorsqu'il entreprend d'interpréter la pensée nietzschéenne sans prendre garde qu'à cette pensée correspond un langage spécifique qui entend prendre ses distances avec le langage traditionnel de la « raison ».

Si le langage de Nietzsche est complexe, ce n'est pas parce que le philosophe utilise un vocabulaire technique ou savant, mais parce qu'il utilise une terminologie prodigieusement différenciée. A tel point que Nietzsche paraît utiliser plusieurs termes tour à tour pour une même désignation. Nous l'avons en outre aperçu avec le terme de « méthode » lui-même auquel Nietzsche semble substituer les termes « chemin » ou « direction ». Nous le constatons avec les termes d'*Instinkt*, *trieb*, *affekt*, (instinct, pulsion, affect) qui caractérisent le domaine pulsionnel et instinctif mais sans que Nietzsche ne privilégie aucun des termes par rapport aux autres. De même pour *l'Ursprung*, - l'origine – qui comme le remarque Michel Foucault⁸⁹ est associé aux termes *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt* (origine, provenance, source, naissance). Là encore, l'utilisation qu'en fait Nietzsche ne semble pas se fixer de façon définitive. Nous pouvons trouver maints exemples de ce type de procédé à l'œuvre dans le corpus, ce qui ne simplifie pas notre tâche concernant le problème de la méthode dans sa philosophie. A cette terminologie variée, s'ajoute la diversité des champs lexicaux qui sont, là-aussi, comme une signature dans le langage qu'utilise Nietzsche : le lexique de la médecine et de la physiologie, celui de l'exploration et de la navigation ou encore le champ lexical juridico-judiciaire sont quelques exemples d'un univers extrêmement riche et qui va jusqu'aux expressions les plus insolites : « ...pour moi, vieux psychologue et attrapeur de rats », renvoyant ainsi au monde des « rongeurs » qui va du rat jusqu'au ver : « Un cadavre est une belle pensée pour le ver et le ver une pensée horrible pour tout être vivant ».⁹⁰

Il est à noter par ailleurs, comme le souligne Eric Blondel, une utilisation incessante de tropes diverses comme les allusions, les paronomases, les périphrases, les métophores, les

⁸⁹ FOUCAULT (Michel), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Dits & Ecrits, tome II, texte n°84.

⁹⁰ *CIn*, I, §6.

métaboles ou encore les syllepse⁹¹. Mais indépendamment des figures de styles qui fourmillent dans le corpus, Blondel s'intéresse également à la syntaxe, à la ponctuation, au type de narration et à la diversité des langues présentes dans le texte nietzschéen :

Ainsi, l'ellipse, la suspension, l'ironie, la litote caractérisent le texte nietzschéen (...) de nombreux aphorismes s'interrompent sur des phrases inachevées, des questions sans réponses, des tirets ou des points de suspension et il n'est pas jusqu'au blanc les séparant qui ne puissent être compris comme ellipses et anacoluthes. (...) A cette diversité stylistique s'en superpose une autre, que l'usage pourtant frappant des guillemets et des italiques ne permet de constater que partiellement : non seulement le sujet-auteur désigné dans le texte n'est pas toujours le même, mais encore il parle plusieurs langues, successivement ou simultanément.⁹²

Et il est vrai que le latin, le grec, l'italien, le français, l'anglais, l'espagnol jusqu'aux langues orientales comme le chinois ou le sanskrit forment un mélange d'idiomes qui traverse et s'insère dans l'œuvre toute entière, alors que de son propre aveu, Nietzsche ne semble pas avoir de don pour les langues : « Pour ma part, je comprends bien trop peu l'italien, et, quoique philologue, je n'ai malheureusement pas le moindre don pour les langues (l'allemand me coûte bien assez).⁹³ »

En outre, si l'écriture nietzschéenne joue avec les signes, avec les mots, avec les langues, elle joue également avec les sentiments. La lecture d'un livre de Nietzsche interpelle assurément. Certes, la forme joue un rôle important mais sans doute est-ce le contenu qui caractérise toute la puissance de cette écriture étonnante qui, comme le dit bien Michel Haar, « provoque l'éclatement des mots »⁹⁴. La forme fragmentaire du texte nietzschéen se double ainsi d'un contenu qui ne cesse d'exploser, d'éclater le sens des mots qu'il utilise : d'où les expressions que choisit Nietzsche pour ses idées fondamentales et qui de fait ne se laissent pas interpréter aisément : la *volonté de puissance*, l'*éternel retour* ou encore l'*esprit libre* en sont les exemples les plus marquants. Car loin d'être des produits d'une pensée qui se fonde sur le principe d'identité, les concepts de Nietzsche, comme le montre Michel Haar, « ne contiennent pas de façon identique et totale le contenu qu'ils subsument »⁹⁵. A l'opposé de cette définition du concept traditionnellement entendu, Nietzsche offre au lecteur des termes qui aspirent à la pluralité des sens, à une polysémie qui s'affranchit d'emblée des règles du langage et de la logique. Là encore, nous nous trouvons devant une difficulté majeure :

⁹¹ BLONDEL (Eric), *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, 1986, rééd. 2006, p. 26.

⁹² *Ibid.* p. 27.

⁹³ *Correspondance*, III, 1875-1879, *Lettre à Hans von Bülow* du 2 janvier 1875, trad. Jean Lacoste, 2008.

⁹⁴ HAAR (Michel), *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Tel, 1993, p. 20.

⁹⁵ *Ibid.*

comment rechercher une trace méthodologique palpable, concrète à l'intérieur d'une pensée qui utilise un langage dont les formes et le contenu propres échappent à toute logique, à toute identité et en définitive à toute communication possible ? C'est bien le problème que nous devons dépasser en supposant que Nietzsche, bien loin d'être inconséquent avec lui-même, élabore une stratégie cohérente et solide qui doit nous montrer encore une fois les préoccupations méthodologiques qui guide son travail.

3. *Méthode, tactiques et stratégies : attaque, réfutation et dialogue avec « la » tradition*

Si nous parlons de « stratégie », c'est bien parce que Nietzsche lui-même utilise en permanence un vocabulaire relatif à la guerre. La métaphore du guerrier est constante et lui-même se dit être maître dans l'art de l'attaque : « La guerre, par contre, est une tout autre affaire. Je tiens de nature des aptitudes guerrières. L'attaque est chez moi un mouvement instinctif.⁹⁶ »

Le premier sens à donner à cette aptitude est évidemment, comme nous le verrons dans notre seconde partie, ce qui concerne son sens aigu de la « critique ». Mais un autre sens se dessine si l'on reprend l'idée que le langage est avant tout une force pour Nietzsche. C'est à l'intérieur même du langage que se construisent différentes stratégies et tactiques comme la rhétorique ; mais Nietzsche insiste bien sur le fait que le langage lui-même dans son essence est une puissance d'artifice. Si le langage oral trouve dans la rhétorique une technique de persuasion particulièrement efficace, il semble que l'écriture nietzschéenne obéisse en partie à cette fin. Nous l'avons compris, l'argumentation, la transmission du vrai, la communication ne sont pas des priorités pour Nietzsche. En revanche, son écriture séduit, irrite, agresse, aveugle, inspire, donne à voir, donne à penser. Tout porte à croire que Nietzsche, quand bien même son souci du lecteur s'efface au fur et à mesure de son œuvre⁹⁷, veut « exprimer » et « toucher » tout à la fois : « Communiquer un état d'âme, une tension intérieure, , une émotion, par des signes – y compris l'allure de ces signes -, voilà le sens de toute espèce de style.⁹⁸ »

⁹⁶ *EH*, pourquoi je suis si sage, §7.

⁹⁷ *FP*, XIII, 9 (188) : « Je n'estime plus les lecteurs : comment pourrais-je écrire pour des lecteurs ? Mais je me note moi-même, pour moi. » ou encore *FP* du *Gai savoir*, 15(58) : « Et s'il m'est arrivé de penser à des lecteurs, ce ne fut jamais qu'à quelques isolés, dispersés au long des siècles ».

⁹⁸ *EH*, Pourquoi j'écris de si bon livres, §4.

Le style de Nietzsche admet donc une certaine forme de *communication*. Mais celle-ci vise à exprimer non pas l'essence elle-même des choses, mais plutôt leurs mouvements, ou devrait-on dire, les mouvements de leurs forces. Le langage nietzschéen ne doit donc pas se confondre avec une simple rhétorique de la persuasion mais plutôt un langage de la « percussion » dont la visée est avant tout d'ordre esthétique, au sens fort du terme, c'est à dire au sens de l'émotion, de la sensation, du « corps », et des ébranlements que celui-ci est susceptible de ressentir en vue d'une transformation profonde. Mais, il s'en faut de comprendre qu'une telle forme puisse s'insérer dans le discours philosophique qui suppose quant à lui d'autres exigences. Pourtant, c'est sans doute dans ce décalage que Nietzsche est le plus efficace pour soutenir ses thèses ou ses hypothèses. L'attaque, l'ironie, la caricature et dans un autre sens la défense ou l'éloge, sont autant de procédés qui permettent à Nietzsche de communiquer une *tension* qui déborde les limites du concept. Or, ces procédés rappellent de façon surprenante les techniques d'un autre philosophe auquel Nietzsche réserve un double sort : Platon. Le rapport à Platon est constitutif chez Nietzsche de sa philosophie. Platon, associé à Socrate mais aussi souvent distingué de ce dernier, étrange et magistrale figure que Nietzsche nous dépeint régulièrement sous un angle très critique, force est de constater qu'il la rejoint au moins sur le plan de la stratégie littéraire et dans une certaine mesure sur le plan de la tactique philosophique. Pour comprendre cette proximité, il nous faut rappeler que Nietzsche attache peu d'importance à la réfutation en tant que telle puisque celle-ci ne permet pas une persuasion efficace, c'est à dire n'implique pas forcément une transformation de la pensée. Nietzsche montre avec l'exemple de Platon qu'on a beau réfuter sa philosophie, le charme et la magie de sa pensée n'en sont nullement affectées⁹⁹. Ce décalage, il semble que Platon lui-même l'ait repéré dans le dialogue du *Gorgias* où il montre un exemple flagrant de ce que peut être l'inefficacité de la réfutation argumentative lorsque Socrate face à Calliclès est à bout d'argument, et doit, pour convertir son interlocuteur, en appeler au *muthos*, au mythe, dont le récit sera d'ailleurs sans effet sur son adversaire¹⁰⁰. La faiblesse de la réfutation démonstrative, que Platon met en relief dans le *Gorgias*, est lourde de conséquence lorsqu'on pense au travail critique que Nietzsche effectue tout au long de son œuvre. Cette critique comporte un double enjeu : l'enjeu conceptuel qui se focalise sur le fond de la logique ou de la rationalité de la pensée adverse et l'enjeu de la puissance de séduction que cette pensée a exercée et continue d'exercer. Construire, créer un langage dont la puissance neutralise et

⁹⁹ *PBM*, §14. Cf. Sur la « magie de la philosophie platonicienne » qui pose la question en philosophie de ses effets indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté.

¹⁰⁰ PLATON, *Gorgias*, 481a-527e.

renverse le charme que produit la pensée de l'ennemi, tel est bien un impératif nietzschéen. Cette interprétation, évidemment, ne règle en rien la question de la méthode, mais elle nous indique l'arrière-fond où se glisse une série d'enjeux et de problèmes constitutifs de la philosophie de Nietzsche, à savoir le rapport au « corps » : « Il faut commencer par convaincre le corps. »¹⁰¹

De fait, Platon n'est pas le seul interlocuteur de Nietzsche et la liste serait longue si nous devions donner tous les noms propres présents dans le corpus. Du point de vue de la stratégie, cette relation avec tout ce qui compte de philosophes, de savants, d'artistes, de rois ou d'empereurs, de prophètes et de saints est significative ; autant de noms propres qui viennent animer une incroyable analyse de l'homme, « des » hommes, de la culture et de la réalité humaine dans son ensemble. Mais là encore, Nietzsche ne facilite pas la tâche. Entre les portraits sulfureux qu'il fait de Socrate¹⁰², les « méchancetés » qu'il adresse à Kant : « Kant (...) le plus contrefait des estropiés du concept »¹⁰³; ou les attaques répétées contre Spinoza : « Ou encore cette supercherie qu'est la forme mathématique dont Spinoza a cuirassé de bronze et masqué sa philosophie »¹⁰⁴, on ne compte plus les sarcasmes et caricatures qui ponctuent le texte nietzschéen. Nous ne citons pas les nombreuses attaques portées à Schopenhauer, Platon, Descartes ou encore Pascal, ni même l'ensemble des blâmes que décerne Nietzsche à l'ensemble des grands noms de l'histoire, mais il faut noter que toute cette agressivité déclarée est tempérée par des pensées tout en contraste avec ces dispositions belliqueuses :

Quand je parle de Platon, de Pascal, de Spinoza et de Goethe, je sais que leur sang coule dans mes veines (...) La famille est assez noble pour n'avoir pas besoin d'inventer ou de dissimuler (...) Je suis fier de ce qui a été humain, et fier d'en pouvoir parler en toute véracité.¹⁰⁵

Le rapport de filiation presque « génétique » que suggère Nietzsche entre lui et ses prédécesseurs, et plus généralement avec l'humanité, est d'autant plus intéressant que dans *Ecce Homo*, il revient sur les cibles de ses invectives et sur cette « famille » qu'il traite si durement :

¹⁰¹ *CId*, Incursion d'un inactuel, §47.

¹⁰² Voir en particulier : Socrate et la tragédie in *Ecrits Posthumes & CId*, Le problème de Socrate.

¹⁰³ *CId*, Ce qui abandonne les allemands, §7.

¹⁰⁴ *PBM*, Première Section, §5.

¹⁰⁵ *VP*, I, §457, 1881-1882 (XII).

Attaquer c'est chez moi un signe de bienveillance ; dans certains cas, c'est même un témoignage de reconnaissance. Je rends hommage, je distingue en unissant mon nom à une chose, à une personne – que ce soit pour la défendre ou pour la combattre, c'est après tout sans importance.¹⁰⁶

La relation que Nietzsche entretient avec les traditions philosophiques, littéraires, scientifiques ou encore religieuses, artistiques et politiques, est donc à prendre en considération dans le mode d'exposition de sa pensée. Véracité, bienveillance reconnaissance, témoignage, hommage ou encore union, tels sont les mouvements qui animent la pensée nietzschéenne derrière le vernis d'une agressivité pourtant bien présente. Mais Nietzsche, là encore, fait intervenir la notion de probité comme l'étalon du rapport à ses interlocuteurs. Parce que le rapport est familial, génétique, on peut et doit parler avec « véracité » ; une certaine *parrhésia*, c'est à dire une libre parole, un parler-vrai, un dire-vrai¹⁰⁷, sont non seulement nécessaires, mais la condition préalable à toute véritable philosophie.

Nous remarquons donc à travers chaque difficulté rencontrée que se joue pour la réflexion nietzschéenne des enjeux spécifiques qui suppose pour le philosophe des choix stratégiques, c'est à dire des choix méthodologiques qui passent d'abord par un élargissement des moyens utilisés dans l'écriture et le langage. Et si nous reprenons les éléments que nous avons dégagés depuis le début de cette première partie, il nous faut regarder le chemin parcouru : tout d'abord une attitude à distance et une réserve vis-à-vis de la méthode mais tout en maintenant une permanence de cette question, ce qui révèle une véritable préoccupation de cet enjeu ; ensuite une continuité dans le changement puisque nous avons vu que Nietzsche semblait déplacer les modèles méthodologiques en fonction des points de vue qu'il adoptait et de ce fait, précisait, approfondissait sa pensée ; enfin, une écriture qui par sa forme et ses procédés, semble ne point vouloir se communiquer, mais qui par son charme, sa séduction mais aussi sa « force » laisse ouverte la possibilité de sa rencontre. Et c'est précisément cette rencontre que nous devons effectuer en commençant par les « origines » de l'œuvre de Nietzsche afin d'en déterminer l'orientation première et ainsi de conclure le repérage nécessaire que nous avons initié dans cette première partie.

¹⁰⁶ *EH*, Pourquoi je suis si sage, §7.

¹⁰⁷ Cf. Voir la notion de *Parrhésia* chez Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Du gouvernement de soi et des autres*, II, Ed. Gallimard-Seuil, Hautes études, 1984/2009. Bien que sa philosophie ne soit pas évoquée dans le cours de Foucault, il y a chez Nietzsche, paradoxalement, un « parler vrai » qui correspond à la parole de l'esprit libre et qui constitue comme le risque du philosophe authentique puisque comme le montre le cheminement de Zarathoustra, le parler-vrai n'est jamais entendu, ni compris.

Chapitre 3.

Le commencement philosophique de Nietzsche et sa démarche originale

1. *La Naissance de la tragédie et son horizon esthétique*

Pour continuer dans l'étrangeté philosophique propre à Nietzsche, nous remarquons qu'il marque une distance avec la tradition également dans sa manière d'entamer sa recherche philosophique. Le commencement en philosophie a toute son importance. Il indique bien souvent les priorités conceptuelles d'un auteur, mais aussi les enjeux de sa pensée. Ainsi chez Descartes par exemple, le souci de fonder un sol stable à la connaissance passe par la nécessité de construire une méthode qui permettra la réalisation de cette exigence. Le commencement de toute philosophie est en même temps le commencement de sa méthode, c'est à dire de la direction, au moins provisoire, dans laquelle s'inscrit la réflexion du philosophe. Or, pour Nietzsche, le début de sa philosophie n'est justement pas de prime à bord une énième confrontation au problème de la connaissance et de la vérité, et ne présente pas de ce fait une méthode spécifique qui aurait la fonction de nous conduire à elles. Nietzsche entame sa philosophie par une découverte, une trouvaille, qui est en même temps une sensation, une expérience esthétique et par là-même une expérience du sens de l'existence, mais qui n'a pas de lien, en apparence, avec celui de la connaissance¹⁰⁸ : la tragédie attique. A première vue, on se demande qu'elle est la découverte que Nietzsche effectue sur ce sujet puisque la tragédie, appartenant au domaine de l'art, ne paraît pas présenter un intérêt majeur si on le compare aux autres problèmes qui intéressent, en général, la philosophie. Qu'est-ce qui intéresse véritablement Nietzsche dans le phénomène de la tragédie ? Sans doute est-ce le titre même de l'ouvrage qui peut nous renseigner sur l'importance que peut avoir la tragédie pour la philosophie, au-delà de toutes considérations esthétiques : *La Naissance de la tragédie* est un titre sans équivoque. Il s'agit pour Nietzsche de nous faire comprendre comment le phénomène de l'art tragique a pu se constituer et ce qu'il a représenté comme nouveauté, comme moment inédit dans l'histoire de l'humanité, et

¹⁰⁸ Si le lien avec la philosophie, de prime à bord, n'est pas flagrant, *La Naissance de la tragédie* a en revanche une portée polémique au sein de l'institution philologique, cette dernière étant devenue en Allemagne une véritable « science du monde et de la culture antique. C'est notamment de là que viendront les attaques, celle de Wilamovitz-Moellendorff, étant la plus sévère à l'égard des thèses défendues par Nietzsche (Cf. Ulrich Wilamovitz-Moellendorff, *Zukunftphilologie*, 1872).

en somme, qu'elles ont été les conditions de possibilités de son apparition. La découverte de Nietzsche concerne donc la tragédie elle-même en tant qu'art, et en même temps la façon dont elle a pu émerger dans le contexte de la culture grecque. De ce point de vue, Nietzsche ne paraît pas s'inscrire dans la tradition philosophique et métaphysique qui de Platon à Aristote, de Descartes à Kant ou de Hegel à Schopenhauer, font de la connaissance vraie et de sa conquête, le point d'origine et la finalité de leurs pensées. On peut dire que Nietzsche inaugure de façon bien étrange son entrée sur la scène philosophique, et peut être la soigne-t-il pour de très bonnes raisons.

Son analyse de l'origine de la tragédie, de ce qu'elle représente pour le monde grec, c'est à dire le plus haut sommet de sa culture, et de sa fonction fondatrice de l'art en général, conduit Nietzsche à affirmer la thèse suivante concernant son origine : la tragédie n'a pu apparaître que parce que les grecs ont su faire le lien entre deux types de pulsions, représentées par les deux divinités de l'art présentes dans le polythéisme grec, que sont Apollon et Dionysos, réconciliant ainsi le dieu des arts plastiques¹⁰⁹ et le Dieu de la musique qui étaient pensés jusqu'alors comme opposés l'un à l'autre. D'un côté le dieu de la mesure, de la lumière et du *logos*, de l'autre le dieu de la démesure, de l'ivresse et de la folie. Or, cette union, représentée, symbolisée, matérialisée dans la tragédie attique, est à proprement parler la découverte précieuse que fait Nietzsche même si dans le même temps il affirme que la tragédie et l'esprit qu'elle porte en elle et sans doute la plus haute manifestation de la créativité humaine. Deux découvertes donc, qui sont liées l'une à l'autre et qui implique pour Nietzsche un approfondissement des conditions d'apparition de la tragédie et plus encore de sa disparition.

Sans rentrer dans le détail de « *La Naissance de la Tragédie* », nous nous contenterons de repérer les deux moments qui constituent l'articulation majeure de l'ouvrage. Le premier temps fort correspond au moment où Nietzsche, interprétant la réconciliation de l'apollinien et du dionysiaque, découvre que c'est bien l'esprit de Dionysos qui en dernière instance s'insuffle en Apollon « pour lui faire parler son langage ». Nietzsche découvre l'étonnante capacité de Dionysos à jouer, danser, sauter mais aussi à briser, détruire et anéantir dans une innocence qui rappelle celle du devenir d'Héraclite, celle du jeu du Grand Enfant-Monde¹¹⁰. Il découvre également la puissance affirmatrice de Dionysos qui permet à l'homme, « par le

¹⁰⁹ Nietzsche paraît limiter Apollon dans ses attributions. Il est certain que lui aussi est Dieu de la musique, lui le père des Muses, et qu'il ne se limite pas aux arts plastiques (Cf. Giorgio Colli, *La naissance de la philosophie*, Ed. de L'éclat, 1967/2004).

¹¹⁰ HERACLITE, *Fragments*, Trad. J.-F Pradeau, Flammarion, GF, 2004 : « La vie est un enfant qui joue au tric-trac ; c'est à un enfant que revient la royauté. »

chant et par la danse »¹¹¹, d'accéder à l'ivresse, de « manifester son appartenance à une communauté supérieure¹¹² » qui accomplirait la tâche de l'art tragique, de l'art dionysiaque, une tâche métaphysique :

Une consolation métaphysique nous arrache momentanément au tourbillon des formes changeantes. Pour de brefs instants, nous sommes réellement l'être originel lui-même, nous ressentons son incoercible désir, et son plaisir d'exister...¹¹³

Dionysos donc, et son « esprit de la musique » dont Nietzsche développe l'aspect constitutif de la tragédie dans la figure du « chœur »¹¹⁴, est sa vraie découverte, peut-être plus que le couple qu'il forme avec Apollon, car il est l'accès direct à l'« Ur-Eine », à l'« Un Originnaire ». Toute l'œuvre de Nietzsche porte d'ailleurs la trace de Dionysos et les dernières lignes d'*Ecce Homo*, à cet égard, sont sans appel : « M'aura-t-on compris ? Dionysos contre le crucifié »¹¹⁵. Pour Gilles Deleuze¹¹⁶, Nietzsche utilise Dionysos, non pas comme symbole, mais bien comme « personnage conceptuel » sur lequel s'articule une conception, une interprétation du monde : Dionysos représente l'affirmation absolue, la joie la plus haute et l'activité la plus intense possible qui s'exprime dans l'innocence la plus pure ; c'est dans cette mesure qu'il nous faut interpréter la figure de Dionysos comme « philosophe » plus que comme une divinité à laquelle Nietzsche vouerait un culte. La « sagesse » dionysiaque représente donc pour Nietzsche un modèle conceptuel et existentiel fondamental qui propose et affirme un rapport spécifique de l'homme à la nature, plus précisément, de l'homme envers sa propre nature. Toutefois, la figure d'Apollon n'est pas à sous-estimer puisqu'elle représente le « *principium individuationis* en qui seul s'accomplit le but éternellement atteint de l'Un originnaire, sa délivrance par l'apparence¹¹⁷. » Et il n'est pas inintéressant d'envisager que si Nietzsche convoque les dieux des arts, il convoque chez eux la part philosophique autant que la part *mantique*.

¹¹¹ *NT*, §1, trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Gallimard, Folio essais, 1977, p. 31.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.* §17, p. 101.

¹¹⁴ *Ibid.* §8, p. 57-63.

¹¹⁵ *EH*, pourquoi je suis un destin, §9.

¹¹⁶ DELEUZE (Gilles), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ed. de Minuit, pp. 65-66 : « Le personnage conceptuel n'a rien à voir avec une personnification abstraite, un symbole ou une allégorie, car il vit, il insiste. (...) C'est le destin du philosophe de devenir son ou ses personnages conceptuels en même temps que ses personnages deviennent eux-mêmes autre chose que ce qu'ils sont historiquement, mythologiquement ou couramment (le Socrate de Platon, le Dionysos de Nietzsche, l'Idiot de Cuse). »

¹¹⁷ *NT*, §4, p. 54.

2. *La rencontre avec Socrate : esprit tragique contre raison logique*

La seconde découverte essentielle de Nietzsche se dessine à partir de l'origine, non pas de l'apparition de la tragédie, mais bien au contraire, de sa disparition. En effet, après avoir culminé avec Eschyle, la tragédie subit avec Sophocle une première métamorphose quant à la fonction du Chœur qui n'est plus premier par rapport au héros mais devient secondaire. L'esprit tragique subsiste, mais Nietzsche identifie une perte considérable qui, à partir d'Euripide, ne cessera pas de s'amplifier. Avec Euripide, nous dit Nietzsche, c'est l'agonie de la tragédie qui commence. Pour des raisons techniques tout d'abord comme la disparition du chœur et de la musique qui fécondaient le mythe tragique, ou le rôle premier que vont jouer les acteurs dorénavant à partir d'un recentrement de la tragédie sur le drame qu'éprouve le héros. Mais aussi pour d'autres raisons qui sont tout à fait originales : Euripide, nous dit Nietzsche, a introduit le rationnel dans la tragédie. C'est là son principal péché. Or, ce penchant pour le rationnel, Euripide le tient de son ami Socrate, ajoute-t-il aussitôt, suspectant ce dernier de participer à l'écriture même de certaines pièces d'Euripide¹¹⁸. C'est donc ici qu'arrive le second temps fort, la seconde thèse, qui lie irrémédiablement Nietzsche à la philosophie et à son histoire. Certes, avant la rencontre avec Socrate, il y a dans *La Naissance de la tragédie* une rencontre décisive avec Aristote, qui, dans la *Poétique*, consacre à la tragédie une analyse approfondie, et développe la fonction cathartique et purgative du spectacle tragique dont Nietzsche relève les insuffisances, les lacunes et les limites. Mais la rencontre avec Socrate révèle quelque chose de bien plus profond. Nietzsche identifie la cause principale de la disparition de l'art tragique : le socratisme esthétique, qu'amène avec lui Euripide et partant, Socrate lui-même qui est présenté par Nietzsche comme l'antithèse de l'esprit artistique et tragique. Dans cette perspective, Nietzsche retrouve Socrate, le philosophe martyr, figure emblématique d'un « Connais-toi toi-même » pris à la lettre, qui inaugure à lui tout seul une véritable révolution quant à la tâche que se donne à présent le philosophe et qui représente, contre la figure de l'homme tragique, celle de l'« homme théorique ». Socrate, dont « l'instinct... se fait critique, et la conscience créatrice – une véritable monstruosité per defectum¹¹⁹ ». Nietzsche, qui nous avait immerger dans un premier temps dans l'ivresse d'une réflexion sur l'art, sur ses origines, nous présentant les figures d'Apollon et de Dionysos en nous révélant le formidable secret de leur union, le moment

¹¹⁸ *Ibid*, §13. Voir aussi les *Ecrits Posthumes* « Socrate et la Tragédie » où Nietzsche développe le rapport d'amitié entre Euripide et Socrate.

¹¹⁹ *Ibid*, §17.

merveilleux de leur réconciliation, Nietzsche donc, retrouve la philosophie dans cette confrontation avec Socrate au moment même il nous conte le déclin, l'étiollement et la mort de l'esprit tragique. Si *La Naissance de la Tragédie* s'organise en apparence autour d'un problème esthétique et artistique, elle finit par révéler que le moment décisif de la disparition de la tragédie coïncide avec l'apparition de la dialectique. Ce conflit d'où sort victorieuse la dialectique socratique-platonicienne, permet à Nietzsche d'effectuer une typologie originale qui révèle, derrière les figures de Socrate et de Dionysos, celle du type-philosophe et du type-artiste, du type logique et du type esthétique ou encore d'un côté l'homme théorique, celui qui ressent la nécessité de « justifier », voire de « corriger » la vie parce qu'elle est essentiellement douleur et souffrance, et de l'autre côté l'homme de l'ivresse dionysiaque qui tout au contraire l'affirme dans un coup de dés tragique et qui à partir du hasard affirme la nécessité, y compris celle de toutes les douleurs et de toutes les souffrances. Ainsi, ce qui se présentait comme un traité d'esthétique inactuel se métamorphose-t-il progressivement en un essai philosophique dont les perspectives sont essentiellement pratiques et existentielles et dont le principal moteur est non pas la question de la vérité mais bien la question du sens de l'existence. Rappelons ce que dit Nietzsche dans sa dédicace à Wagner : « J'affirme, moi, que je tiens l'art pour la tâche suprême et l'activité proprement métaphysique de cette vie, au sens où l'entend l'homme à qui j'ai voulu dédier ce livre¹²⁰ ».

Quel que soit le sens que donne Wagner au terme de « métaphysique », le mot est celui que choisit Nietzsche pour nous indiquer le sens et la fonction de l'art et nous comprenons maintenant qu'il ne fait pas autre chose que philosopher même lorsqu'il nous parle d'art. Nietzsche, dans sa lutte contre la dialectique, s'engage sur une voie qu'il ne quittera plus, comme le prouve le texte tardif du *Crépuscule des idoles* intitulé « Le Problème de Socrate ».

Mais revenons au paragraphe §15 de *La Naissance de la tragédie* pour comprendre précisément le fond de la pensée nietzschéenne à l'égard de Socrate et de ce que celui-ci initie. On l'aura compris, Socrate, du point de vue de Nietzsche, est une figure atypique au sein même de la culture de son époque. Il fait image de « nouveauté » : « Il suffit de reconnaître en lui le type d'une forme d'existence auparavant inconnu, le type de l'homme théorique ».¹²¹ Pourtant, l'homme théorique, indique Nietzsche immédiatement, a quelque chose de commun avec l'artiste : « comme l'artiste, l'homme théorique se satisfait inépuisablement de ce qui est, et comme lui, cette satisfaction le préserve des conséquences

¹²⁰ *Ibid*, Dédicace.

¹²¹ *Ibid*, §15 p. 91.

éthiques et pratiques du pessimisme »¹²². Première indication quant à la nature de l'homme théorique : l'homme théorique est un optimiste. Toutefois, si cette première détermination lui est commune avec l'artiste, il semble que la comparaison s'arrête là, puisque dans les lignes qui suivent, Nietzsche nous trace un portrait pour le moins troublant :

Si l'artiste, en effet, à toute manifestation nouvelle de la vérité, se détourne de cette clarté révélatrice, et contemple toujours avec ravissement ce qui, malgré cette clarté, demeure obscur encore, l'homme théorique se rassasie au spectacle de l'obscurité vaincue, et trouve sa joie la plus haute à l'avènement d'une vérité nouvelle, sans cesse victorieuse et s'imposant par sa propre force.¹²³

En substance, Nietzsche révèle cette part irrationnelle que l'homme théorique porte en lui et qui trouve son sens non dans la vérité elle-même mais dans « la recherche de la vérité » en tant que telle. L'homme théorique est celui qui est incapable de se suffire de la manifestation de la vérité et de son dévoilement. Il veut encore déchirer un voile, puis un autre, et cela sans fin. L'obscurité lui est impossible et sans doute, la croyance en la possibilité de pénétrer le fond intime de toutes choses par la rationalité révèle la tendance profonde qui s'agite en lui et qui le détermine. Pourtant, cette tendance n'est pas séparable de l'illusion métaphysique qu'elle produit. Ce qui fait dire à Nietzsche que l'« instinct » scientifique, confronté aux limites naturelles du pouvoir de connaître, tend finalement à retrouver l'art comme but réel, seul but qui puisse correspondre à son instinct. L'homme théorique et l'esprit scientifique sont en quelque sorte comme une parenthèse, peut-être nécessaire d'ailleurs, entre l'apparition de l'art tragique dans la culture hellénistique et son retour possible dans un avenir proche comme sagesse tragique, comme philosophie tragique. On devine immédiatement les conséquences d'une telle analyse qui met entre parenthèse l'histoire de la philosophie toute entière en posant la question de sa légitimité.

3. *La philosophie tragique comme nouveau methodos ?*

L'exemple de *La Naissance de la Tragédie*, en tant que première œuvre, nous renseigne-t-il dès lors sur une méthode qui serait, à coup sûr, celle de son auteur ? Il est bien difficile de l'affirmer au regard de la complexité dans laquelle s'articulent les domaines, les notions et les concepts que Nietzsche formule. Néanmoins, nous pourrions envisager comme spécificité méthodologique le fait que Nietzsche, fasse un « pas de côté » par rapport à la question de la

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

recherche de la vérité et au problème de la connaissance tels qu'ils sont envisagés habituellement. En révélant le fond dionysiaque de l'art et par-là même de la vie, Nietzsche paraît se tenir alors à distance de la métaphysique classique pour proposer une pure esthétique de l'existence. Mais en réalité, l'art est conçu ici dans son sens métaphysique : « dans son acception la plus large et la plus profonde -, lui assurant, parce que sa portée est infinie, une existence elle-même infinie. »¹²⁴

En confrontant l'art tragique, véritable métaphysique au service de la Vie, à la dialectique de Socrate et de Platon conçue comme système hiérarchique subordonnant la vie sensible à l'intelligible qui la condamne, Nietzsche comprend l'enjeu et « l'étrange magie de ces combats qu'on ne puisse y assister sans pouvoir s'empêcher d'y prendre part »¹²⁵. De cette lutte entre l'esprit tragique et la raison dialectique, il comprend aussi qu'un système de valeur en a vaincu un autre, qu'un instinct s'est imposé par rapport à un autre, et que par une absurdité incroyable, il fallut que le vaincu soit celui qui affirme la vie, et que le vainqueur soit celui qui la nie. Sans doute est-ce à partir de ce schéma qu'on peut comprendre la virulence de la critique nietzschéenne à l'égard, non seulement de ce qu'il nomme la décadence des grecs, mais aussi ce qu'il identifie comme décadence dans la culture allemande et européenne de son temps. Car de l'une à l'autre, Nietzsche voit la domination incontestable et continue d'une préférence fondamentale des hommes pour la logique, la science et la volonté de vérité, préférence qui se fait au détriment des apparences, des phénomènes, des sensations, en d'autres termes, au détriment de la vie et de l'art qui l'affirme au plus haut point. A l'inverse de l'art tragique qui féconde le mythe nécessaire à toute grande civilisation, la nouveauté socratique réside dans la volonté de « rendre intelligible l'existence, et par là-même de la justifier ». L'adversaire de Nietzsche se précise donc dans l'image générale de la science et de son optimisme dont Socrate est « le premier ancêtre ».¹²⁶ Mais précisément, la monstruosité socratique de l'hyper-logique que Nietzsche révèle, n'est-elle pas liée à une monstruosité dont serait atteint Nietzsche lui-même ? C'est bien ce que suggère Giorgio Colli lorsqu'il met face à face l'absence chez Socrate de tout penchant mystique et l'absence chez Nietzsche de tout esprit logique :

Nietzsche aussi témoigne, mais en sens inverse, d'une monstruosité par défaut : c'est cette nature parallèle qui le lie viscéralement à Socrate. Nietzsche manque au plus au point d'une capacité déductive supérieure, celle qui permet de coordonner et de subordonner une immense quantité de représentations abstraites, comme il sied au philosophe. Il a, en revanche, une disposition éminemment

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* p. 95.

¹²⁶ *Ibid.*, §16, p. 96

mystique et mystérieuse, mais il veut la cacher. Ce qu'il se propose d'atteindre, c'est une excellence raisonnée et c'est précisément ce qui lui fait le plus défaut de manière paradoxale.¹²⁷

Nietzsche n'est-il qu'un mystique qui, hors de son terrain naturel, décide de porter la guerre contre la philosophie, la logique et la raison ? Est-il un poète qui décide de faire de la philosophie précisément parce que les philosophes, Platon en tête, ont mis à la porte du savoir tous les poètes ? Est-ce un « illuminé » qui aurait décidé de contester à la science son pouvoir sur la vérité ? Répondre par l'affirmative à ces questions ôterait toute légitimité au problème que nous tentons de poser ici. Et nous pensons que le jugement de Giorgio Colli est sévère autant pour Nietzsche que pour Socrate. Nietzsche, à coup sûr, peut être un excellent dialecticien et ne souffre pas d'un manque de capacité déductive, quand bien même la voie qu'il choisit n'est pas celle de la logique et de la rationalité. D'un autre côté, Socrate, tout dialecticien qu'il est, est bien « le » philosophe qui entend des « voix » et qui affirme se soumettre à son *daïmon*, lui qui est mort à cause de sa « passion » pour la vérité et la justice. Peut-être Nietzsche lui-même a-t-il pour Socrate une passion complexe, et le constat que fait *La Naissance de la tragédie* au sujet de ce conflit fondamental et originel qui oppose une conception tragique à une conception scientifique du monde n'est pas sans conséquence sur les motivations de Nietzsche lui-même et sur les questions qu'elles laissent en suspens. Étrangement, Mazzino Montinari parle, quant à lui, d'un « radicalisme rationnel » lorsqu'il définit la philosophie nietzschéenne, insistant pour que la rencontre avec Nietzsche se fasse bien sur le terrain de la « raison » :

Autant de gagner dans notre confrontation avec Nietzsche que d'aller le chercher dans sa propre demeure : la demeure de la raison, là où le rationalisme atteint à ses dernières et lucides apories, face auxquelles il n'est pas permis de fermer les yeux pour en nier l'existence sous prétexte qu'elles seraient inhumaines, barbares, irrationnelles, ni de retourner à ce bon vieux qui nous attend patiemment derrière les apories de la raison et qui se nomme le Bon dieu.¹²⁸

Le radicalisme rationnel évoqué par Montinari est bien dans tous les cas la méthode qui permet à Nietzsche un approfondissement critique et un examen scrupuleux de l'esprit théorique et scientifique dans les œuvres qui suivent et permettent d'affirmer sans peine que Nietzsche ne fait pas preuve d'incohérence dans le travail philosophique qu'il accomplit. Sans doute parce qu'il sait que « la critique » doit être radicale, ne serait-ce qu'au nom d'une probité intellectuelle qui, selon ses dires, a tant fait défaut avant lui, Nietzsche est conduit à

¹²⁷ COLLI (Giorgio), *Après Nietzsche*, Ed. de L'éclat, Poche, 1974/1987, p. 12 et 13.

¹²⁸ MONTINARI (Mazzino), *Nietzsche contra Wagner* : été 1978, trad. N. Ferrand et P. D'Iorio, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 243.

remettre en cause sa propre conception du tragique et la métaphysique d'artiste qu'il promeut dans ses premiers ouvrages. Ce changement de perspective, qui donne la part belle à la science, ne modifie pourtant pas le projet d'une philosophie qui se veut avant tout être une « tentative », un « versuch », creusant notamment le problème de la « culture » dans toutes ses dimensions. C'est dans cette exigence pratique, que Nietzsche opère une généralisation de la critique en ciblant la religion, la métaphysique et l'art pour en arriver à la racine morale à partir de laquelle chacune d'entre elles ont poussé. Nietzsche pourra dès lors envisager la méthode et les concepts adéquats aux problèmes qu'il soulève, à savoir la recherche généalogique qui implique l'art d'interpréter les valeurs et d'évaluer les types dans lesquels se manifeste la « volonté de puissance ». Mais ce cheminement n'est possible encore une fois qu'à partir d'une critique radicale de la culture « moderne » et de l'esprit scientifique qui la domine depuis Socrate. Encore faut-il là aussi, préciser le sens à partir duquel Nietzsche utilise le terme « critique », et ce problème sera, dans la perspective de comprendre l'itinéraire méthodologique de la réflexion nietzschéenne, l'objet même de notre deuxième partie.

PARTIE II.

DE LA CRITIQUE DES METHODES
A LA METHODE CRITIQUE

Chapitre 1.

La critique des méthodes philosophiques

1. Critique de la pensée philosophique : le problème du sujet

Nous avons relevé, au terme d'un premier repérage, que la question de la méthode dans la philosophie de Nietzsche se présentait sous une double forme : celle tout d'abord d'un enjeu dont il est toutefois difficile de cerner les limites ; et celle d'une question qui doit être soumise à un examen attentif et comme nous allons le voir, soumise à une critique radicale. Notre introduction a montré en l'occurrence que la notion de « système » était fortement dévalorisée, et si la méfiance de Nietzsche à l'égard de la volonté de système est récurrente, elle doit être cependant éclaircie. Pour Karl Löwith, « Nietzsche n'attaque pas le système philosophique pour son unité méthodique (...), mais parce qu'il suppose un monde dogmatiquement immobile et clos¹²⁹. » C'est bien le manque d'audace, de courage, de probité des philosophes qui est ainsi pointé, parce que la volonté de système ferme les horizons de la recherche faisant de la philosophie « une maison de la connaissance aménagée, charpentée par la croyance¹³⁰. »

S'attaquer au « système philosophique », c'est s'en prendre à ce qui constitue comme un fondement de la métaphysique, un des piliers de la connaissance. Combiné à la critique du socratisme que nous avons évoquée précédemment, on comprend vite que Nietzsche émet des réserves radicales vis-à-vis des philosophes en général et ne cache pas sa méfiance envers eux :

Qu'est-ce qui nous pousse à considérer tous les philosophes d'un œil à demi méfiant, à demi ironique ? Ce n'est pas leur innocence (...) c'est leur manque de probité lorsque, tous ensemble, ils élèvent une grande clameur vertueuse pour peu que l'on touche, même indirectement, au problème de la sincérité. (...) Ils se donnent tous pour des gens qui se seraient haussés jusqu'à leurs opinions propres par l'exercice spontané d'une dialectique froide, pure et divinement sereine (...) alors qu'ils ne font que défendre avec des arguments découverts après coup, quelque thèse arbitraire, quelque idée gratuite, une « intuition quelconque », ou encore, le plus souvent, quelque vœu de leur cœur, qu'ils font passer préalablement au crible de l'abstraction. Ce sont tous des avocats de leurs préjugés, qu'ils baptisent « vérités ».¹³¹

¹²⁹ LÖWITH (Karl), *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, 1978, trad. A.-S. Astrup, Calmann-Lévy, 1991, p. 21.

¹³⁰ *Ibid.* p. 23.

¹³¹ *PBM*, §5.

La lecture de cet extrait nous montre le caractère résolument polémique de la position de Nietzsche à l'égard des philosophes, et l'on pourrait admettre que sa méthode puisse se réduire simplement à une « méthode critique » portant sur les mobiles des philosophes à philosopher. Et le contenu de ses ouvrages pourrait donner raison à une telle conception puisque de *La Naissance de la Tragédie* à *Ecce Homo*, on retrouve un même goût pour la destruction des idoles et pour la guerre contre tout ce qui se nomme connaissance, vérité, dogme, loi, etc. Or, si on voit Nietzsche se consacrer avec une telle énergie à cette activité, il ne faut pas perdre de vue l'homogénéité et la cohérence de ces critiques. En effet, bien qu'en apparence la critique nietzschéenne porte au-delà de la philosophie et de la métaphysique, du moins sur des disciplines, des activités, des pratiques aussi différentes que possibles, il ne faut pas en conclure que l'objectif de Nietzsche serait essentiellement déterminé par une volonté de destruction et de démolition des valeurs établies. La figure du Nietzsche destructeur, du Nietzsche nihiliste, a marqué nombre d'interprétations qui ont peut-être manqué l'essentiel de ce que représente la critique chez lui : non pas l'exercice d'une domination visant à disqualifier des rivaux, mais bien un examen, une estimation, une évaluation radicale de tout ce qui prétend se donner les noms de connaissance et de vérité. La critique représente un moment certain de la méthode que construit Nietzsche, en tant qu'elle porte sur les fondations de toute philosophie, sur les origines de toute métaphysique, c'est à dire les « philosophes » eux-mêmes. Il faut remarquer que précisément la critique nietzschéenne ne porte pas tant sur les contenus ou les développements des connaissances philosophiques mais plutôt sur les méthodes qui les rendent possibles, c'est à dire les « manières de pensée » ; à ce sujet, on rappelle que Nietzsche n'entend pas simplement réfuter les philosophies de ses prédécesseurs, mais bien comprendre leurs conditions d'émergence, ce qui les a rendues possibles et déterminer ainsi les types de valeurs qui sont à l'œuvre dans la figure même du philosophe qui les porte. La critique du socratisme est exemplaire à ce niveau. Comme nous l'avons vu, il ne s'agit pas tant pour Nietzsche de réfuter la philosophie de Socrate que de montrer comment celui-ci représente un type nouveau qui implique la création de nouvelles valeurs qui n'existaient pas avant lui et qui dans le même temps marque la disparition de l'esprit tragique. Il faut comprendre cependant que ces nouvelles valeurs s'organisent autour d'une méthode elle-même, en l'occurrence la dialectique, celle-ci devant être comprise comme une manifestation du type Socrate lui-même. Et si Nietzsche entame sa campagne contre la tradition philosophique par une de ses figures fondatrices, aucun des grands philosophes, ni aucune de leurs méthodes ne sont épargnés par ce qui est désigné à plusieurs reprises par l'expression « psychologie des profondeurs ». Platon, Aristote, Descartes, Pascal, Spinoza,

Kant, Hegel ou Schopenhauer, font partie des penseurs auxquels, par ce moyen radicalement nouveau, Nietzsche adresse un certain nombre de reproches, et notamment des reproches méthodologiques.

Pour illustrer notre propos, nous nous focaliserons sur deux exemples qui expriment, à notre avis, cette façon typique de porter la critique : Kant d'une part et Descartes d'autre part. Nous choisissons de commencer par Kant car il est justement le grand penseur de la « critique ». Le criticisme kantien est en effet une tentative méthodologique pour dégager les conditions de possibilités *a priori* de la connaissance. Et d'une certaine manière, Nietzsche, dans la *Naissance de la Tragédie*, reconnaît à Kant¹³² le fait d'avoir rappelé à l'ordre tous les penseurs qui faisaient de la raison, de l'esprit, de l'âme, l'accès privilégié à l'« inconditionné ». Kant, on le sait bien, limite ainsi le pouvoir de connaître aux simples règles de l'entendement et refuse à la raison humaine la possibilité d'accéder à la « chose en soi », au *noumène*. Seuls les phénomènes nous sont accessibles. De fait, Kant montre que les limites de notre connaissance sont constituées par la structure même de notre entendement qui ne peut dépasser les formes *a priori* de la sensibilité que sont l'espace et le temps. Cette perspective que Nietzsche salue ne s'arrête pourtant pas à cette conclusion puisque Kant en limitant le pouvoir du sujet connaissant ouvre un espace presque infini au sujet moral et à la raison pratique, et c'est bien à ce niveau que la critique nietzschéenne du kantisme s'organise. Car la découverte de Kant, nous rappelle Nietzsche, est la découverte d'une « faculté nouvelle », la faculté de juger, celle qui permet précisément la production de jugements synthétiques *a priori* :

On s'extasia sur cette faculté nouvelle et l'allégresse fût à son comble lorsque Kant découvrit, par surcroît, une faculté morale dans l'homme (...) Mais de telles réponses appartiennent à la comédie, et il est temps de remplacer la question kantienne : « comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » par cette autre question : « Pourquoi est-il nécessaire de croire en de tels jugements ? »¹³³

Là encore, la critique de Nietzsche ne porte pas sur la vérité des jugements synthétiques mais sur la nécessité de postuler de tels jugements et d'imposer une « croyance » en cette *faculté de juger*. Et c'est bien le rôle de la critique que de se pencher sur les problèmes eux-mêmes que pose les philosophies, avant même d'en vouloir réfuter les solutions. Dans cette perspective, il semble que *La Généalogie de la morale*, comme l'a remarqué Gilles Deleuze,

¹³² NT, §18, p. 109 : « Kant et Schopenhauer ont remportés la plus difficile des victoires, la victoire sur l'optimisme dans l'essence de la logique qui forme le soubassement de notre civilisation. Tandis que cet optimisme, prenant appui sur des *aeternae veritates* qu'il pensait hors de doute (...), Kant a révélé comment celles-ci ne servaient proprement qu'à ériger le simple phénomène... »

¹³³ PBM, §11.

soit une réponse à la *Critique de la raison pure*¹³⁴ et, - nous rajoutons aussitôt pour notre compte - aux *Fondements de la Métaphysique des mœurs* : parachever une critique de la connaissance amorcée par Kant mais que celui-ci n'a pas su terminer ni mener à son terme, et dans le même temps, substituer à un fondement métaphysique de la morale une généalogie qui tente de comprendre les origines, les conditions de formation des valeurs qui créent toute morale. Pour Nietzsche, en effet, le fondement de la morale n'est pas un point de départ mais au contraire quelque chose qui est le résultat d'un processus dont il s'agit d'examiner le mouvement, le développement. En ce sens, le fondement des principes de la moralité que souhaite effectuer Kant, est critiquable, aux yeux de Nietzsche, au moins pour cette raison que ni les principes, ni les fondements eux-mêmes ne sont questionnés ou soumis à une évaluation critique. La constitution d'un sujet moral de type kantien se fait donc sur une série de préjugés dont il est difficile de rendre raison : le Souverain Bien, la bonne volonté, l'autonomie, la loi, sont autant de principes qui ne sont pas même examinés mais qui pourtant forment les piliers de la morale. Nietzsche repère une faute méthodologique qu'il assimile à une forme de lâcheté philosophique, du moins à une inconséquence qui est lourde de signification : « *Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien* »¹³⁵, affirme Nietzsche, la critique transcendantale n'ayant pour objet que de justifier et croire à ce qu'elle critique.¹³⁶

Dans le même esprit, et pour en revenir au problème strict de la connaissance, nous remarquons que c'est vers Descartes que se concentrent une autre partie des attaques et que l'examen prend une tournure originale. Car si le reproche que Nietzsche adresse à Kant porte sur l'inachèvement de la critique et sur son caractère partiel, c'est bien parce que Kant n'accomplit pas totalement la critique du sujet cartésien. Bien au contraire, il le renforce et lui donne un nouveau sens. Pourtant, c'est bien le *cogito* cartésien qui fait l'objet d'une critique radicale, notamment dans les paragraphes §16 et §17 de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche non seulement conteste la validité du « je pense » comme certitude première, mais conteste plus généralement la notion de sujet elle-même et en particulier la conception du *sujet pensant* ou *sujet connaissant* :

Pour ce qui est de la superstition des logiciens, je ne me lasserai jamais de souligner un petit fait (...) : à savoir qu'une pensée vient quand elle veut, et non pas quand je veux ; de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Quelque chose pense,

¹³⁴ DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Quadrige, p.137.

¹³⁵ AC, §10.

¹³⁶ DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Quadrige, p. 139.

mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux "je", voilà pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tous cas pas une certitude immédiate.¹³⁷

Nietzsche montre que les certitudes immédiates du « je pense » « sont le résultat d'une liste d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible de fonder. »¹³⁸ Le simple exemple d'« une pensée qui vient quand elle veut » suffit à ruiner toute prétention à vouloir poser le sujet comme cause de la pensée. Là aussi, Nietzsche pointe une faute méthodologique qui implique de lourdes conséquences épistémologiques. En l'occurrence, faire d'une hypothèse, c'est à dire d'une interprétation, une certitude immédiate. La relation prétendument évidente entre « moi » et « ma pensée » comprise dans le « je pense » ne va pas de soi. Or, si ce que nous acceptons comme fondement de notre connaissance se trouve être ainsi remis en cause, comment dès lors pouvons-nous concevoir les vérités qui ont été acquises ou comment devons-nous repenser les erreurs qui ont été jusqu'ici repérées, stigmatisées par une pensée qui s'est peut-être trompé sur les choses, sur le monde et sur elle-même en définitive ? Il nous faut rappeler que « la connaissance de soi » est une des fins de la recherche philosophique. La critique du sujet connaissant implique donc une neutralisation de la connaissance de soi par l'esprit, précisément parce que l'esprit ou la raison ne peuvent en aucun cas être pris comme des fondements sûrs pour un savoir qui conduirait à la vérité. En outre, la double critique de Kant et de Descartes est significative du point de vue de la méthode : Nietzsche approfondie la critique kantienne à un point où Kant lui-même ne pouvait aller, tout comme il radicalise le « doute cartésien » en le portant à un niveau de scepticisme impensable pour l'auteur du *Discours de la Méthode*. Impensable car Nietzsche porte son soupçon non seulement sur le *sujet*, mais également sur le concept de vérité. C'est précisément le point que nous devons aborder si l'on veut comprendre à quel point la critique chez Nietzsche correspond à des degrés d'approfondissement, à des niveaux d'interprétation qui se complètent les uns les autres et non qui s'opposent comme on serait tenté de le croire parfois.

2. *Le problème de la vérité et de l'erreur dans la philosophie de Nietzsche*

La critique de la philosophie, de la connaissance en général, n'est pas séparable chez Nietzsche d'une remise en question fondamentale de la notion de vérité. Bien loin d'être

¹³⁷ *PBM*, Des préjugés des philosophes, §17.

¹³⁸ *Ibid.* §16.

pensée comme « évidence » ou « certitude », la vérité est bien plutôt conçue comme un problème qu'il faut interroger. Et la question que pose Nietzsche ne porte pas sur les moyens pour accéder à la vérité elle-même mais sur le fait que le philosophe tende vers le vrai, qu'il y ait en lui une « volonté de vérité ». Nous avons vu dans notre première partie comment la figure de Socrate était fondatrice d'une telle volonté et comment la philosophie socratique-platonicienne avait défini le modèle de l'homme théorique. Ce n'est donc pas tant la vérité elle-même que le rapport que nous avons avec elle qui est à questionner, d'où, une nouvelle fois, la nécessité pour le philosophe de se faire « psychologue¹³⁹ ». Or, Nietzsche ne sépare pas la notion de vérité de celle d'erreur. De ce point de vue, la logique nietzschéenne marque une distance abyssale vis-à-vis des conceptions traditionnelles qui font de la vérité l'objet d'une valorisation constante, et dans le même temps, de l'erreur et du faux, l'objet d'une condamnation et d'une stigmatisation radicales, que ce soit dans le domaine de la philosophie, de la science ou de la religion. Seule la vérité est le but, seule la vérité mérite d'être recherchée. Précisément, cette recherche du vrai ne s'accomplit que parce qu'au préalable, les points de vue jugés « faux » ont pu être écartés, effacés, au profit de perspectives pratiques ou théoriques qui leur ont été préférées. La volonté de vérité suppose donc une préférence pour l'ordre et la logique mais aussi une préférence pour la certitude au détriment de l'incertitude. Mais comment Nietzsche définit-il au juste la vérité ?

Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniques et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal.¹⁴⁰

On voit bien que cette conception de la vérité ne s'accorde pas avec la définition qu'en donne les différentes traditions avant lui, que la vérité soit conçue comme « accord », « adéquation », « évidence » ou « certitude ». Bien au contraire, la vérité se conçoit chez Nietzsche comme un processus extrêmement long qui commence par une illusion et s'achève dans l'oubli de cette illusion. Mais si la vérité est illusion, comment Nietzsche définit-il alors l'erreur ? D'une certaine façon, l'erreur et la vérité entrent dans un rapport d'équivalence puisque la vérité en tant qu'illusion n'est rien d'autre qu'une erreur. Toutefois, l'erreur ici

¹³⁹ Voir à ce sujet : Patrick WOTLING, *La pensée du sous-sol*, Allia, 2016, où l'auteur se concentre sur le statut et la structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche.

¹⁴⁰ *LPh*, trad. A. Kremer-Marietti, Éd. Aubier-Flammarion, 1969, pp. 173-183. Voir aussi les *Ecrits Posthumes: La Vérité et le Mensonge au sens extra moral*, Gallimard.

prend un tout autre sens. Bien loin de la conjurer, Nietzsche donne à l'erreur une fonction constitutive dans l'ordre de l'existence elle-même :

L'homme a été éduqué par ses erreurs : en premier lieu, il ne s'est vu qu'imparfait ; deuxièmement il s'est attribué des qualités imaginaires ; troisièmement, il s'est senti dans la hiérarchie des êtres occuper un faux rang entre l'animal et la nature ; quatrièmement, il a inventé sans cesse de nouvelles échelles de valeur que, pour quelques temps, il admettait comme éternelles et absolues, en sorte que telle impulsion humaine, tel état humain se trouvaient à tour de rôle au premier rang, ennoblis par cette estimation. Si on fait abstraction de l'effet de ces quatre erreurs, on aura fait abstraction des notions d'humanité, de sentiment humain et de « dignité » humaine »¹⁴¹

La réalité humaine n'a donc été possible que sur le fond d'une multiplicité d'erreurs qui ont permis une certaine efficacité dans les moyens et fins que l'humanité s'est assignée dans son évolution et son développement. L'erreur, l'illusion et l'oubli sont donc constitutifs de l'esprit, de la raison : « Que sont donc pour finir les vérités de l'homme ? – Ce sont les irréfutables erreurs de l'homme. »¹⁴² Nul doute que la définition de l'homme comme « animal raisonnable », au regard des éléments que dégage Nietzsche, devienne problématique, voir paradoxale. Toutefois, le constat montre que se maintient en l'homme une croyance fondamentale, une conviction inébranlable en cette vérité, même si celle-ci ne correspond plus pourtant chez Nietzsche qu'à une stratégie de survie, un détour illusoire qui rend l'être humain, certes, plus efficace dans son action, mais qui ne le rend pas plus « philosophe ».

On voit bien à quel point la critique prend une ampleur considérable et quelles en peuvent être les conséquences pour la connaissance. Si la vérité est une illusion, une forme d'erreur, alors les chemins qu'on a tracés jusqu'alors pour aller à elle, c'est à dire les méthodes elles-mêmes, sont à réévaluer. On assiste avec Nietzsche à un véritable renversement qui conduit à repenser ce qu'est la connaissance, mais aussi le rapport que l'homme entretient avec elle. Se dégage progressivement une question fondamentale qu'il nous faudra approfondir un peu plus tard, mais que nous pouvons repérer dans la formule suivante :

Comment une chose pourrait-elle procéder de son contraire ? Par exemple la vérité de l'erreur, où la volonté du vrai de la volonté de tromper ? Où le désintéressement de l'égoïsme ? Où la pure et désintéressée contemplation du sage de la convoitise ? Une telle genèse est impossible ; qui fait ce rêve est un insensé, ou pis encore...¹⁴³

Pourtant, telles sont bien les questions que pose Nietzsche à toute « les » traditions, à tout ce qui s'est présenté jusqu'ici comme connaissance. Si une telle genèse est difficile, voire

¹⁴¹GS, §115, Les quatre erreurs.

¹⁴²GS, §265, Ultime scepticisme.

¹⁴³PBM, §2.

impossible à penser, c'est parce qu'elle vient se heurter à deux principes fondamentaux de la logique : le principe d'identité et le principe de non-contradiction. Toute la logique est dominée par ces deux fondements qui constituent le socle même de toute connaissance. Et la notion de vérité n'est pensable, de prime à bord, qu'au travers de l'identique à soi et du non contradictoire. C'est dire si la proposition qui consiste à poser une relation de causalité entre l'erreur et la vérité pose un certain nombre de difficultés. Mais doit-on comprendre cette relation sous un angle strictement causal ? Dans sa réflexion, Nietzsche entend bien substituer au principe de causalité un principe génétique. Mais avant de formuler celui-ci, n'y a-t-il pas, avant tout, une autre nécessité, à savoir examiner attentivement les notions d'identité et de contradiction, et voir si ces notions n'impliquent pas elles-mêmes un manque, une lacune, une « contradiction » ?

C'est bien sur ce plan que continue la critique nietzschéenne de la connaissance en remontant à son fondement logique. Du point de vue méthodologique, la philosophie s'est construite sur des règles et des principes qui sont issus de la logique propositionnelle et prédicative. C'est avec Platon, et surtout avec Aristote, que la logique devient incontournable et se fixe comme un repère fondamental dans l'ordre de la connaissance vraie. Toutefois, l'approche nietzschéenne de la logique est, là encore, tout à fait originale :

D'où la logique est née dans la tête des hommes ? Certainement de l'illogisme dont le domaine a dû être immense à l'origine. Mais d'innombrables êtres, qui concluaient autrement que nous ne le faisons maintenant, dépérissent. (...) Qui, par exemple, ne savait assez souvent discerner l'identique, quant à la nourriture ou quant aux animaux dangereux pour lui ; qui par conséquent était trop lent à classer, trop circonspect dans le classement, avait moins de chance de survivre que celui qui tombait immédiatement sur l'identique parmi toutes sortes de réalités semblables.¹⁴⁴

Outre la confusion entre l'identique et le semblable qui est ici soulevée, le premier élément à retenir est bien évidemment que Nietzsche émet l'hypothèse que l'origine de la logique soit à trouver du côté de son contraire, l'illogisme. En ce sens, Nietzsche continue le processus d'inversion, de renversement qu'il a effectué avec la vérité et l'erreur. D'une certaine manière, la logique provient du non-logique toute comme la vérité procède de l'erreur. Mais là-encore, Nietzsche conserve la logique comme nécessité du point de vue de la nature, tout comme il conserve l'erreur et sa fonction stratégique dans la lutte pour la vie : « Mais la tendance prédominante à considérer le semblable comme l'identique – tendance

¹⁴⁴ GS, §111.

illogique car il n'y a rien qui fût en soi identique – cette tendance a fondé le fondement de la logique.¹⁴⁵ »

Le « fondement » du fondement de la logique est une « tendance illogique », c'est à dire une sorte d'instinct irrationnel suffisamment puissant pour avoir imposé une façon de penser qui ne correspond en rien à une « raison » qui serait naturellement liée à la vérité. Ainsi se trouve redessiner au terme de la critique le champ problématique de la connaissance. Si la lutte entre philosophes portait sur les chemins pour accéder au vrai, rivalisant d'ingéniosité et de créativité conceptuelles, Nietzsche porte un coup fatal à toute prétention absolue à la vérité, dans la mesure où il l'arrache à la sphère autonome dans laquelle elle était pensée jusqu'alors. De fait, la volonté de vérité impliquait la séparation de deux mondes : le monde vrai et le monde faux, ou, le monde des idées et le monde des apparences pour reprendre la partition classique que l'on trouve chez Platon. De même, la vérité était à chercher dans et par l'intellect et la raison, alors que le faux, l'illusion avaient leur origine dans le corps et les sens. L'hypothèse nietzschéenne affirmant que « la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives¹⁴⁶ » brise ainsi le dualisme traditionnel qui oppose le vrai au faux, l'idée à la chose, l'apparence à l'essence, tout comme elle supprime le dualisme qui oppose l'âme au corps, l'esprit à la matière, la raison aux passions. Et si la critique du sujet, de la vérité et de la logique sont déterminantes, elles ne constituent cependant qu'une partie des objections que la pensée nietzschéenne adresse à la philosophie, ou plus précisément, à la métaphysique. Car une fois accompli ce renversement radical, il nous faut encore comprendre pourquoi personne, avant Nietzsche, n'ait pu poser les problèmes en ces termes. Or, et ce sera la prochaine étape de notre travail, il nous faut maintenant montrer à quel point les illusions de la vérité et de la logique sont renforcées par deux autres illusions particulièrement difficiles à briser : le principe de causalité et le principe d'unité.

3. La critique de la causalité et de l'unité : le problème de la volonté

L'ensemble des problèmes que nous avons évoqués jusqu'à présent a révélé le caractère radical de la critique qu'effectue Nietzsche concernant la pensée philosophique. En soumettant l'hypothèse d'une absence d'opposition entre ce qui est d'habitude pensé comme contraire, et en supposant donc que le « sujet », la « vérité » ou la « logique » ne soient que

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *PBM*, §2.

des fictions qui prennent leurs origines dans les instincts, il faut encore pousser d'un cran l'analyse sur les deux convictions qui rendent possible un tel aveuglement de la raison sur elle-même : la croyance en la cause et l'effet d'une part et la croyance en l'unité d'autre part. Si nous lions ces deux croyances, c'est tout simplement parce qu'à elles seules, elles fondent la certitude du sujet pensant, du sujet connaissant et du sujet moral, justifiant par là-même le prétendu pouvoir de la conscience et de la volonté :

Erreur d'une causalité fausse. — On a cru savoir de tous temps ce que c'est qu'une cause : mais d'où prenions-nous notre savoir, ou plutôt la foi en notre savoir ? Du domaine de ces célèbres « faits intérieurs », dont aucun, jusqu'à présent, ne s'est trouvé effectif. Nous croyions être nous-mêmes en cause dans l'acte de volonté, là du moins nous pensions prendre la causalité sur le fait. De même on ne doutait pas qu'il faille chercher tous les antécédents d'une action dans la conscience, et qu'en les y cherchant on les retrouverait — comme « motifs » : car autrement on n'eût été ni libre, ni responsable de cette action. Et enfin qui donc aurait mis en doute le fait qu'une pensée est occasionnée, que c'est « moi » qui suis la cause de la pensée ? De ces « trois faits intérieurs » par quoi la causalité semblait se garantir, le premier et le plus convaincant, c'est la volonté considérée comme cause ; la conception d'une conscience (« esprit ») comme cause, et plus tard encore celle du moi (du « sujet ») comme cause ne sont venues qu'après coup, lorsque, par la volonté, la causalité était déjà posée comme donnée, comme empirisme... Depuis lors nous nous sommes ravisés. Nous ne croyons plus un mot de tout cela aujourd'hui.¹⁴⁷

La causalité, on le voit bien dans cet extrait, est intimement liée aux notions de volonté, de sujet, de « moi », notions fortement mises à mal comme on a pu le constater précédemment. Logiquement, Nietzsche fait subir au principe de causalité le même traitement qu'il a réservé à la vérité, à la logique et au sujet interprété comme « conscience de soi ». La causalité est une illusion, une fiction puissamment enracinée en l'esprit humain. Nous avons déjà repéré dans la critique du *cogito* le fait que le « je » était conçu comme cause de la pensée. Nietzsche opposait à cette certitude le simple exemple d'« une pensée qui vient quand elle veut, et non quand je veux ». Or, la critique nietzschéenne de la causalité ne peut se comprendre que par rapport à une autre critique, qui est bien celle de la notion de volonté, et qui vise tout particulièrement Schopenhauer. C'est en effet dans la volonté que s'articule et se développe la notion de causalité puisque « les philosophes ont coutume de parler d'elle (la volonté) comme si c'était la chose la mieux connue du monde »¹⁴⁸. Pourtant, Nietzsche est bien loin de penser que la volonté soit un phénomène simple et facile à connaître :

¹⁴⁷ *CId*, Les quatre grandes erreurs, §3.

¹⁴⁸ *PBM*, §19.

Avant tout, il me semble que la volonté est quelque chose de *complexe*, dont l'unité est purement verbale, et c'est effectivement dans l'unicité du mot que se dissimule le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours médiocre des philosophes.¹⁴⁹

Nous voyons de suite en quoi la causalité et la volonté sont liées au problème de l'unité, unité entendue dans un sens verbal, c'est à dire rapportée au langage. L'unité de la volonté est purement verbale et ne rend donc pas compte de la pluralité des sentiments que nécessite tout acte de la volonté. Le préjugé philosophique ou populaire¹⁵⁰ qui consiste à croire en l'unité de la volonté induit une conception de la causalité qui pose la volonté comme cause des effets. D'où la puissance qu'exerce la théorie du libre arbitre sur l'esprit humain et qui en est la conséquence directe. Car le « je veux » exprime pour l'homme quelque chose de gratifiant pour lui-même, à savoir le sentiment du commandement. Or, pour Nietzsche, la volonté est plus complexe que cela puisque si elle suppose un sentiment de commandement, elle implique également un sentiment d'obéissance. Celui qui veut est « celui qui commande et obéit tout à la fois ». Pourtant, si nous n'avons qu'un mot pour désigner ce qui peut être compris comme un mouvement multiple, c'est parce que « nous avons l'habitude de nous duper nous-mêmes en escamotant cette dualité grâce au concept synthétique du « moi »¹⁵¹. Le processus de la volonté ne nous est donc jamais connu dans sa totalité, tout comme ne nous est jamais connu le processus du connaître et du penser.

La conséquence est que la causalité, pour Nietzsche, n'a pas d'existence hors de l'imagination, et que bien loin d'expliquer la liaison entre les phénomènes, elle ne fait que décrire de façon partielle et falsifiante les mouvements et les flux d'un devenir en perpétuelle mutation. C'est ce que décrit très clairement le paragraphe §112 du *Gai Savoir* :

Cause et effet : pareille dualité n'existe probablement jamais – en vérité nous avons affaire à un *continuum* dont nous isolons quelques fractions ; de même que nous ne percevons jamais que les points isolés d'un mouvement que nous ne voyons pas en somme, mais que nous ne faisons que supposer. (...). Un intellect capable de voir la cause et l'effet non pas à notre manière en tant que l'être arbitrairement divisé et morcelé, mais en tant que *continuum*, donc capable de voir le fleuve des événements – rejetterait la notion de cause et d'effet, et nierait toute conditionnalité.¹⁵²

Si la volonté fait l'objet d'une critique quant au type de simplification qu'elle suppose, la causalité est critiquée parce qu'elle divise, isole, morcelle là où il n'y a qu'un flux continu à

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Cf. Voir Patrick Wotling (op. cit.) qui montre que pour Nietzsche les philosophes se sont conformés au préjugé populaire et on fait preuve d'inconséquence méthodologique ; on retrouve ainsi le problème de la probité comme étalon d'une méthode philosophique authentique.

¹⁵¹ *PBM*, §19.

¹⁵² *GS*, §112, « Cause et effet ».

considérer. La séparation de la cause et de l'effet renvoie au caractère falsifiant de la représentation qui nous présente « un monde de lignes, de surfaces, de corps, d'atomes, de temps et d'espaces divisibles »¹⁵³, eux-mêmes parfaitement inexistantes en dehors de l'imagination. Mais encore une fois, si Nietzsche renverse le principe de causalité, il ne lui ôte pas pour autant sa fonction régulatrice du point de vue de la lutte pour la vie. Le schéma qu'impose la croyance dans la cause et l'effet à un pouvoir descriptif qui conforte l'homme dans son action. Si du point de vue de la connaissance la causalité est une falsification du texte de la réalité, elle reste néanmoins particulièrement efficace du point de vue de l'agir humain.

Sujet, vérité, volonté, toutes ces notions sont donc reprises, examinées et renversées par Nietzsche dans un mouvement qui vise à révéler à la fois leur dimension simplifiante, transformatrice et falsificatrice sans pour autant nier leur caractère nécessaire et utilitaire du point de vue de la vie. En ce sens, c'est bien l'idée d'unité¹⁵⁴ qui vient sceller ces conceptions et qui les rend particulièrement difficile à confondre : qui peut douter qu'il y a une unité du sujet, une unité du « moi » ? Qui peut contester l'unité de la volonté ? Qui peut sérieusement concevoir que la vérité se manifeste dans la multiplicité ou la pluralité ? N'est-elle pas l'expression de l'unité même, de l'identique à soi ? Malgré l'apparente évidence sur laquelle repose de telles « vérités », de telles « convictions », Nietzsche se risque à émettre une hypothèse dévastatrice :

Quelque valeur qu'il convienne d'attribuer à la vérité, à la véracité et au désintéressement, il se pourrait qu'on dû attacher à l'apparence, à la volonté de tromper, à l'égoïsme et aux appétits une valeur plus haute et plus fondamentale pour toute vie. Il se pourrait même que ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérés tînt précisément au fait qu'elles s'apparentent, se mêlent et se confondent insidieusement avec des choses mauvaises et en apparence opposées, au fait que les unes et les autres sont peut-être de même nature. Peut-être... Mais qui se soucie de ces dangereux « peut-être » ? Pour cela, il faudra attendre la venue d'une nouvelle race de philosophes, de philosophes dont les goûts et les penchants s'orienteront en sens inverse de ceux de leurs devanciers – philosophes du dangereux, peut-être, dans tous les sens du mot. Sérieusement, je vois poindre au loin ces philosophes nouveaux.¹⁵⁵

Ainsi, la critique de la philosophie et de ses méthodes déficientes permet de pouvoir concevoir à titre hypothétique une génétique du vrai et du faux en montrant leur racine, leur origine communes. Exprimer une telle pensée implique un scepticisme radical, un « grand

¹⁵³ *GS*, §121, « La vie, nullement un argument ».

¹⁵⁴ Voir à ce sujet l'influence du physicien polonais Boscovich sur Nietzsche auquel l'aphorisme §12 de *PBM* se réfère.

¹⁵⁵ *PBM*, §2.

soupçon¹⁵⁶ », et la mise au jour de tous les préjugés, de toutes les fictions dans lesquelles philosophes et métaphysiciens se sont perdus : dualisme, identité, contradiction, raison, unité, n'apparaissent plus comme des formes adéquates à la connaissance mais bien comme des formes provisoires, partielles et non-absolues d'un savoir précaire, d'un « mensonge utile ». En un sens, Nietzsche prend déjà acte des découvertes scientifiques liées aux sciences de la nature et anticipe de façon surprenante les résultats de la biologie évolutive¹⁵⁷ qui constate aujourd'hui à quel point l'homme raisonnable cache sous son masque la figure du stratège dans la lutte pour la vie, ou, pour parler comme Nietzsche, dans le jeu des forces qui conduit à l'intensification de la puissance. Malgré tout, on serait en peine de trouver chez Nietzsche une conception de la vie et de la réalité qui ne soit comprise que sous l'angle de la science. Précisément, s'il leur accorde quelques privilèges, les sciences restent pour Nietzsche des disciplines dont il faut également faire la critique. Celle-ci commence très tôt et prend des formes nuancées. On sait par ailleurs, et c'est un point que nous approfondirons plus tard, que Nietzsche utilise pour son propre compte une terminologie scientifique, notamment lorsqu'il nomme ce que l'on peut considérer comme une de ses méthodes à part entière, à savoir sa *physiologie*, ou plus précisément sa *psycho-physiologie*. C'est en tous cas sur les méthodes de la science qu'il nous faut nous pencher à présent afin d'examiner comment la critique, non contente d'avoir étendue son ombre sur la philosophie, déborde et enveloppe à son tour le domaine de la science.

¹⁵⁶ GS, Préface, §3. Voir également HTH, Préface, §1 : « on a nommé mes livres une école de soupçon... ».

¹⁵⁷ Cf. STOPPARD (Tom), *The Hard Problem*, 2015 : nous renvoyons à cette pièce récente de Tom Stoppard qui traite précisément de la fonction de la pensée dans la perspective de l'épiphénoménisme scientifique qui voit dans l'activité théorique et morale de l'homme des stratégies de lutte pour la vie.

Chapitre 2.

Le problème de la méthode scientifique

1. Réductionnisme et atomisme

Au regard de la tâche que nous nous sommes assignés relativement à la question de la méthode dans la philosophie de Nietzsche, envisager la critique qu'il fait des sciences, de l'esprit scientifique, des méthodes scientifiques, posent au moins une difficulté majeure : comment comprendre la coexistence, dans le corpus nietzschéen, d'une critique sévère des sciences en général, critique comme nous le verrons qui s'appuie sur des arguments que nous avons déjà repéré dans sa critique de la métaphysique, et en même temps, d'une reprise à son compte de déterminations scientifiques dont Nietzsche paraît se faire l'adepte provisoire, comme l'exprime le paragraphe §3 d'*Ecce Homo* relatif à l'écriture d'*Humain trop Humain* : « ...depuis ce moment, je n'ai plus rien fait que de la physiologie, de la médecine et des sciences naturelles. »¹⁵⁸ On ne peut nier l'intérêt que porte Nietzsche aux sciences de son époque et aux nouvelles méthodes scientifiques. N'est-il pas le premier à citer Claude Bernard et à prôner des vertus telles que la probité, l'impartialité et la rectitude ? Mais si Nietzsche s'inspire de certains savants, on ne peut nier dans le même temps que sa pensée s'organise contre l'interprétation scientifique en général qui reste, comme nous allons le voir, aveugle et hermétique à toute interrogation sur ses propres origines.

Le premier reproche qu'adresse Nietzsche à la science est bien évidemment celui qu'il adresse à la philosophie et à la religion : une mauvaise lecture du texte de la réalité. Mauvaise par ce que déformante, simplifiante, falsifiante. En effet, La science entend « expliquer » là où l'on ne peut, en toute humilité, que décrire et interpréter :

L'idée que la physique n'est, elle aussi, qu'une interprétation du monde, une adaptation du monde (à notre propre entendement, si j'ose dire) et *non* pas une explication du monde, commence peut-être à poindre dans cinq ou six cerveaux...¹⁵⁹

La science, dans sa prétention à expliquer la réalité, passe outre ses droits en oubliant la partialité de ses perspectives et les préjugés sur lesquels elle se fonde. Un de ces préjugés,

¹⁵⁸ *EH*, pourquoi j'écris de si bons livres, humain trop humain, §3

¹⁵⁹ *PBM*, §14.

que l'on retrouve dans la métaphysique ou dans la religion avec les notions d'âme ou de dieu, est le préjugé atomiste. L'atomisme, bien loin de désigner uniquement le courant philosophique fondé par Leucippe et Démocrite, et popularisé par Épicure et Lucrèce, désigne chez Nietzsche cette volonté de réduire le divers de la réalité à un principe unique. Il est en ce sens le fond constitutif sur lequel ont pu émerger les notions de « sujet », de « volonté », d'« identité » ou encore d'« unité ». L'atome correspond d'ailleurs à une « unité indivisible », « irréductible », qu'il soit conçu sous l'angle matérialiste ou idéaliste. C'est avec Thalès que nous trouvons une formulation exemplaire de cet atomisme méthodologique qui se présente d'abord comme un monisme fondamental : « L'eau est l'origine et la matrice de toutes choses »¹⁶⁰. Or, nous rappelle, Nietzsche, cet axiome présuppose une conception qui aura toute une histoire dans le développement de la connaissance, à savoir : Tout est « un »¹⁶¹. Nous pourrions objecter que la science ne paraît pas se conformer à un tel point de vue puisqu'elle se divise en branches spécifiques et comme le rappelle Nietzsche lui-même assez souvent, travaille dans le cloisonnement de ses spécialités. Pourtant, l'esprit de Thalès ou celui de Pythagore qui affirme quant à lui que « tout est nombre », ont perduré y compris dans la recherche scientifique moderne même si la formulation n'est plus aussi simple et évidente qu'elle ne l'était chez les anciens. D'une certaine façon, Nietzsche fait la critique du « sujet » sous l'angle de l'atomisme psychologique tout comme il fait la critique de la science sous l'angle de l'atomisme physique. Il nous faut préciser que l'*atomon* dont nous parle Nietzsche est critiqué pour ses déterminations ou les attributs qu'on lui prête : indestructibilité, irréductibilité, éternité, indivisibilité ; autant de conjectures qui rentre bien entendu en contradiction avec le caractère changeant, mouvant et multiple de la réalité telle que la conçoit Nietzsche.

L'atomisme physique, nous l'aurons compris, est avant tout un principe de réduction, réduction du divers multiple à l'un, impliquant une croyance en un être fixe. De la même façon, la conception mécaniciste du monde en est une dérivée puisqu'elle réduit la diversité des mouvements de la nature et leur chaos apparent à des « explications » qui la rendent intelligible. Si l'atomisme pose immédiatement le problème du principe, l'explication mécaniciste ou déterministe que tente de donner la science du réel se constitue sur des lois. Or ce sont bien les lois de la nature, telles qu'elles sont présentées par la science qui posent problème :

¹⁶⁰ *PhT*, §3.

¹⁶¹ *Ibid.*

Qu'on le pardonne au vieux philologue que je suis et qui ne peut renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises interprétations ; mais « ces lois de la nature » dont vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil, ces « lois » où tout se passe « comme si » n'existent qu'en vertu de vos interprétations et de votre mauvaise « philologie ». Elles n'ont aucun contenu réel, elles ne correspondent à aucun « texte ».¹⁶²

Si les lois de la nature sont ramenées à de simples interprétations, « mauvaises » de surcroît, c'est bien parce que Nietzsche conteste le principe même de loi à l'œuvre dans la nature. Si Nietzsche reconnaît une nécessité et une prévisibilité dans le cours du monde, ce n'est pas « parce qu'il est soumis à des lois, mais parce que les lois y font absolument défaut... »¹⁶³.

On sait que Nietzsche, en visant ainsi les physiciens, développe une conception critique vis-à-vis des lois de la mécanique et du déterminisme qui en découle. Cette conception scientifique du monde est dénoncée dans la mesure où elle n'est qu'une projection subjective : « Gardons-nous de penser que le monde serait un être vivant (...) Gardons-nous de prime abord de croire que le tout serait une mécanique. »¹⁶⁴ Le problème de la science réside bien dans sa tendance à humaniser tout ce qu'elle considère, tout ce qu'elle étudie, tout ce qu'elle tente de percer à jour ; d'où le défaut de l'atomisme et du réductionnisme qui se fait sur le fond d'une image que l'être humain construit à son avantage. La loi scientifique est pour l'homme ce qu'était la loi divine, c'est à dire une sorte de providence bienveillante qui règle le cours des choses pour lui. Nous retrouvons en outre le même défaut que nous avons repéré dans le cas de la volonté et de la causalité au sein de la métaphysique du sujet, défaut qui, dans la science, s'exprime dans le privilège de l'intelligence humaine et dans la croyance qu'elle est cause d'un savoir objectif. Cette objectivité est en grande partie liée à la mathématisation du réel et à l'interprétation abstraite dans lequel le monde est conçu comme un monde de lignes, de surfaces, de temps et d'espaces divisibles, tel que nous l'évoquions précédemment. Mais là-aussi, Nietzsche conteste l'objectivité des mathématiques en la ramenant à un anthropomorphisme :

Mathématiques. – Nous voulons faire entrer à tous prix la finesse et la rigueur des mathématiques dans toutes sciences... Afin d'établir notre relation humaine aux choses. Les mathématiques ne sont que le moyen de l'universelle et dernière connaissance de l'humain.¹⁶⁵

¹⁶² *PBM*, §22.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *GS*, §109.

¹⁶⁵ *GS*, §246, « Mathématiques ».

En ce qui concerne la physique et les mathématiques, la prétention à l'objectivité ne va donc pas de soi, et Nietzsche, comme nous allons le constater à présent, étend la critique sur un préjugé fondamental dont la science ne paraît pourtant pas s'offusquer : sa neutralité. C'est en effet à ce niveau que la critique est approfondie puisque si nous avons mis en évidence le caractère interprétatif que Nietzsche attribuait à la science, il nous faut à présent comprendre l'origine de la cécité de l'homme scientifique à l'égard de ses propres certitudes et notamment de ses certitudes méthodologiques.

2. *Les illusions de la science : objectivité et neutralité*

Si les sciences, comme la philosophie et la métaphysique, sont condamnables du point de vue de leur capacité à sur-interpréter la réalité, Nietzsche constate bien une différence entre la cécité du philosophe et celle du scientifique moderne. Alors que le philosophe est critiqué pour son manque de vigilance et sa propension à vouloir accéder à l'inconditionné, pour sa croyance en ses propres convictions, le savant, ou le scientifique, sont eux critiqués pour une toute autre raison. C'est dans le paragraphe §344 du *Gai Savoir* que Nietzsche nous livre le reproche qu'il fait à la science, reproche qui est symétriquement l'opposé de celui qu'il fait à la philosophie, du moins en apparence :

Dans la science, les convictions n'ont pas le droit de cité, voilà ce que l'on dit à juste titre : ce n'est que lorsqu'elles se décident à s'abaisser modestement au niveau d'une hypothèse, à adopter le point de vue provisoire d'un essai expérimental, d'une fiction régulatrice, que l'on peut leur accorder l'accès et même une certaine valeur à l'intérieur de la connaissance – avec cette restriction toutefois, de rester sous la surveillance policière de la méfiance. – Mais si l'on y regarde de plus près, cela ne signifie-t-il pas que la conviction n'est admissible dans la science lorsqu'elle *cesse d'être* conviction ? La discipline de l'esprit scientifique ne débiterait-elle pas par le fait de s'interdire dorénavant toutes convictions ?... Il en est probablement ainsi : reste à savoir s'il ne faudrait pas, *pour que pareille discipline pût s'instaurer*, qu'il y eût déjà conviction, conviction si impérative et inconditionnelle qu'elle sacrifiât pour son compte toutes autres convictions.¹⁶⁶

Si Nietzsche reprochait aux philosophes leurs convictions, il remarque que les scientifiques ne travaillent que sur le fond préalable d'une suppression des convictions. Et en effet, la démarche scientifique moderne consiste en une neutralisation des facteurs subjectifs qui peuvent empêcher le bon déroulement du processus de la connaissance. Mais précisément, cette méfiance radicale envers la conviction suppose que cette attitude soit elle-même le produit d'une conviction plus profonde, plus souterraine, à laquelle l'esprit scientifique se

¹⁶⁶ GS, §344, « Dans quel sens nous aussi sommes encore pieux ».

soumet aveuglement. Or la conviction qui suppose une absence de conviction comme préalable à toute connaissance scientifique, Nietzsche la nomme « croyance » : « On le voit, la science elle aussi se fonde sur une croyance, il n'est point de science « sans présupposition ». ¹⁶⁷ Il n'y a donc pas, au sens strict, d'objectivité ni de neutralité scientifiques absolues. La science repose également sur des préjugés bien qu'elle soit de tous les domaines de la connaissance, celle qui organise de la façon la plus rigoureuse les conditions mêmes de sa recherche et de sa pratique.

La conséquence est que si l'objectivité et la neutralité scientifiques sont récusées par Nietzsche, celui-ci nous indique dans la suite du paragraphe §344 que la croyance sur laquelle repose l'édifice de la science est toujours et encore la « volonté de vérité » déjà aperçue auparavant, mais conçue ici dans sa forme la plus absolue. Nietzsche approfondit en outre cette volonté de vérité présente dans les sciences en l'interprétant à partir d'un refus radical de la tromperie : « Cette volonté absolue de vérité : qu'est-elle ? Est-ce la volonté de ne pas se laisser tromper ? Est-ce la volonté de ne point tromper ? » ¹⁶⁸. Nous retrouvons précisément la folle et impossible question qui est posée dans le paragraphe §2 de *Par-delà bien et mal* et que nous avons cité plus haut : « Comment une chose pourrait-elle procéder de son contraire, par exemple la vérité de l'erreur, ou la volonté du vrai de la volonté de tromper ? ». Si dans ce passage, Nietzsche émet l'hypothèse d'un rapport génétique entre la vérité et l'erreur, l'extrait du *Gai Savoir* présente le rapport entre vérité et tromperie comme un rapport d'opposition exclusif. Et c'est bien cette exclusion arbitraire de la tromperie et de l'erreur que Nietzsche tente de questionner ici, comme il le fait dans le cadre de la critique du sujet métaphysique. La volonté de vérité parce qu'elle se présente dans la science comme un « *je ne veux pas tromper* » mais aussi et surtout comme un « *je ne veux pas me tromper moi-même* », renvoie directement au problème de la morale :

Que l'on s'interroge donc sérieusement : « Pourquoi ne veux-tu pas tromper ? » lors même qu'il y aurait apparence – et il y a apparence en effet – que la vie n'est faite que pour l'apparence, j'entends pour l'erreur, l'imposture, la dissimulation, l'aveuglement, l'auto-aveuglement (...) « Volonté de vérité » - elle pourrait être secrètement une volonté de mort. –Ainsi la question posée : Pourquoi la science ? ramène au problème moral : à *quoi bon somme toute, la Morale ?* Quand la vie, la nature, l'histoire sont « immorales » ? Sans nul doute, l'esprit véridique dans ce sens audacieux et dernier, tel que le présuppose la croyance en la science, *affirme par là-même un autre monde* que celui de la vie, de la nature, de l'histoire, et pour autant qu'il affirme cet « autre monde », et bien ne doit-il pas nier son contraire, ce monde-ci, *notre monde* ? ¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

Dans sa conviction à croire qu'elle peut éliminer toutes les convictions des philosophes et des métaphysiciens, celles-là mêmes qui n'ont pas permis à la philosophie *d'emprunter le chemin sûr de la science*¹⁷⁰, cette science justement se voit ramener à son principal démon qu'est la croyance, qui plus est, « une croyance métaphysique »¹⁷¹. Une croyance qui implique un partage entre ce monde-ci et un *autre monde*, avec une préférence donnée à ce dernier.

Ainsi, Nietzsche entend nous montrer le voile de Maïa qui recouvre l'esprit scientifique en révélant l'illusion que constitue son objectivité. Cette illusion se fait toutefois à deux niveaux : le premier que nous venons d'évoquer est imputable à la raison elle-même dans sa capacité à ne pas vouloir questionner ses propres origines et à rester aveugle à sa véritable nature. La seconde, qui forme un des angles d'attaques de la *Seconde Considération Inactuelle*, renvoie au caractère servile de la science. Celle-ci est en effet au service de fins pratiques et soumises au *diktat* de l'utilité propre à toute politique qui vise le développement et l'accroissement de ses forces. Les sciences ne se développent pas de façon autonome mais bien en fonction des besoins généraux d'une société, d'une civilisation ou d'une culture auxquels il faut trouver des réponses adaptées. C'est en ce sens que là-aussi, tout comme l'erreur devient constitutive du développement et de l'évolution humaine, la science manifeste une illusion nécessaire correspondant aux préférences fondamentales que se donne tel ou tel peuple, telle ou telle civilisation.

En définitive, les représentations déformantes et falsifiantes de la réalité que produisent les sciences, malgré leur utilité, prennent leur source dans un schématisme pratique qui est présent dans la métaphysique ou la religion. La critique est donc sans appel et nous pourrions, avec ce posthume de 1885, rassembler avec Nietzsche les éléments dont elle se constitue :

Je suis en garde contre toute tartufferie scientifique :

1° dans l'*exposition*, quand elle ne correspond pas à la genèse des pensées ;

2° dans la prétention à des *méthodes* qui ne sont peut-être même pas encore possibles à une époque donnée de la science ;

3° dans les prétentions à l'*objectivité*, à la froide impersonnalité, lorsque, comme dans tous les jugements de valeur, nous ne parlons au fond que de nous-mêmes et de nos propres expériences intimes.¹⁷²

Exposition, méthode et objectivité, telles sont les traits de l'esprit scientifique vis-à-vis desquels Nietzsche émet la plus grande réserve, pour ne pas dire la plus grande méfiance. Pourtant, la philosophie nietzschéenne est traversée par la présence continue d'une

¹⁷⁰ Cf. Kant, *La critique de la raison pure*, préface de la 2nde édition, (B VII) (AK, III, 7).

¹⁷¹ *GS*, §344, « En quoi nous aussi sommes encore pieux ».

¹⁷² *VP I*, §55, 1885 (XV, §424).

terminologie et d'un lexique empruntés à la science, en particulier aux deux domaines que sont la biologie et la médecine. Comme nous l'avons évoqué précédemment, Nietzsche nomme lui-même la discipline qu'il pratique comme étant une *physiologie*. Si nous pouvons être tentés d'y voir là un revirement scientifique, il nous faut bien conclure assez vite que même la biologie fait l'objet de nombreuses critiques et en particulier l'évolutionnisme darwinien que Nietzsche connaît bien pour en avoir été un disciple provisoire avant de s'en faire un ennemi déclaré. Comprendre à présent le rapport complexe que Nietzsche entretient avec les sciences naturelles et notamment avec le darwinisme, nous paraît essentiel pour comprendre l'itinéraire méthodologique qu'il emprunte, et ainsi parachever l'étude que nous avons initiée dans ce chapitre.

3. *Biologie et sciences naturelles : les sciences épargnées ?*

Il est incontestable que les sciences naturelles exercent ou ont exercé une influence sur la pensée de Nietzsche. Il s'agit de savoir si cette influence est de l'ordre du modèle épistémologique ou bien si elle n'est pas d'une autre nature, comme par exemple, une simple analogie par laquelle Nietzsche peut construire sa propre réflexion et ses propres hypothèses. A en juger par la critique qu'il fait des sciences physiques et des mathématiques, on s'attend à ce que les sciences naturelles fassent l'objet du même traitement. Mais Nietzsche n'est pas aussi catégorique dans le cas de la biologie et de la physiologie puisque celles-ci ont le principal avantage de rendre caduque toute prétention de la raison à se vivre comme l'essence de l'humain en général. Le principe d'innéité est récusé, et l'esprit, la conscience, apparaissent, dans l'évolutionnisme biologique, comme le produit tardif d'un processus qui s'effectue sur des centaines de milliers d'années. Ainsi, les sciences naturelles ont le mérite de détruire l'image d'une pensée éternelle, d'une raison suspendue dans l'éternité, celle-là même qui conduit à l'*autre monde*, au « monde-vérité », qui est comme le fondement de la nature humaine. L'homme n'est pas une vérité éternelle mais le produit d'un devenir. Une telle affirmation, scientifique de surcroît, ne peut donner à Nietzsche que de solides arguments pour approfondir sa propre interprétation du réel.

D'une façon générale, nous pouvons dire que Nietzsche est marqué par plusieurs lectures scientifiques qui vont jouer un rôle important dans la constitution de sa philosophie¹⁷³ : nous

¹⁷³ Nietzsche a été marqué particulièrement par la lecture de Friedrich Albert LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (Cf. trad. B. Pommerol, Paris, Coda, 2004) mais aussi par le physicien polonais Boscovich qu'il cite expressément dans l'aphorisme 12 de *Par-delà bien et mal* ou encore

retenons pour notre propos celle de Jean-Baptiste de Lamarck, celle de Wilhelm Roux, et évidemment celle de Charles Darwin. De Lamarck, Nietzsche conserve l'idée de l'hérédité des caractères acquis ; de Roux, il emprunte à sa théorie sur la lutte des parties au sein de l'organisme la base de ses propres hypothèses sur le rapport entre pulsions, instincts et affects ; enfin de Darwin, après avoir accepté la théorie de la sélection naturelle, Nietzsche en critique le fondement mécaniciste et oppose à l'instinct de conservation sa propre hypothèse : la vie conçue comme « Wille zur Macht », c'est à dire comme « volonté de puissance ». Et c'est bien dans l'écart qui sépare un Charles Darwin d'un Wilhelm Roux que Nietzsche creuse sa critique du darwinisme¹⁷⁴ :

L'influence des "circonstances extérieures" est poussée à l'absurde chez Darwin : l'essentiel dans le processus vital est justement la force plastique énorme qui, de l'intérieur, donne forme, qui utilise, exploite les "circonstances extérieures"... – que les nouvelles formes qui se constituent de l'intérieur ne se constituent pas en vue d'atteindre un but, mais que dans le combat des parties une nouvelle forme ne reste pas longtemps sans entrer en relation avec une utilité partielle, et dès lors se perfectionne de plus en plus selon son usage... »¹⁷⁵

Si Wilhelm Roux envisageait le combat des parties organiques entre elles, Nietzsche fait de cette lutte une véritable rivalité pulsionnelle. Pour ce dernier, c'est bien dans un rapport interne que se fait d'abord et avant tout la lutte des parties qui constitue la « force plastique », « la monstrueuse puissance formatrice » de tout individu biologique. Mais au-delà du dépassement des conditions extérieures d'adaptation du vivant qui lui font repousser l'idée que le processus de la vie n'est pas simplement explicable comme lutte pour la survie, comme instinct de conservation, Nietzsche reproche à Darwin l'idée qu'il y aurait un progrès décelable au sein même de l'évolution. Le positivisme darwinien postule en effet que la sélection naturelle est un principe de renforcement de la vie, permettant un progrès de l'espèce, au profit des plus « forts » et au détriment des plus « faibles ». Un posthume de 1888, au titre évocateur, nous donne clairement la position de Nietzsche quant à cette question :

Anti-Darwin. Ce qui m'a toujours le plus surpris, quand je passe en revue les grands destins de l'humanité, c'est d'avoir toujours sous les yeux le contraire de ce qu'aujourd'hui Darwin, avec son école, voit, ou veut voir : la sélection en faveur des plus forts, des mieux partagés, le progrès de l'espèce. C'est justement le contraire qui crève les yeux, la suppression des réussites fortuites, l'inutilité des types supérieurement accomplis, l'inévitable prise de pouvoir par les types moyens, et même ceux inférieurs à la moyenne. (...) je vois tous les philosophes, je vois la science à genoux devant la réalité d'une lutte pour la vie à l'envers, telle que l'enseigne l'école de Darwin – c'est à dire

Claude Bernard qu'il cite aussi à plusieurs reprises.

¹⁷⁴ Voir à ce sujet W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, « L'organisme comme lutte intérieure. L'influence de Wilhelm Roux sur Friedrich Nietzsche », trad. J. Champeaux, Allia, 1998, p. 113-164.

¹⁷⁵ *FP*, XII, 7(25).

ceux qui compromettent la vie, la valeur de la vie, ayant toujours le dessus, survivant toujours. (...) Que les espèces présentent un progrès, c'est là l'affirmation la plus déraisonnable au monde.¹⁷⁶

L'idée qu'il y ait « une croissance continue de la perfection pour les êtres »¹⁷⁷ est donc récusée par Nietzsche qui voit à l'inverse une évolution dominée par un hasard qui sert les faibles autant que les forts dans la lutte pour la vie. Pour comprendre cette conception de l'évolution, il faut rappeler que Nietzsche tend à considérer le « fort », « le type supérieur » du point de vue strict de sa richesse et de sa complexité, en tant qu'il est toujours « la somme plus élevée d'éléments coordonnés. »¹⁷⁸ Ce qui fait du « fort » le type le plus fragile, celui qui a la plus grande probabilité de se désagréger, de disparaître. A l'inverse, Nietzsche conçoit le « faible », le « type inférieur », comme celui qui, parce qu'il est un type plus « simple », « conserve une sorte de caractère apparemment impérissable lui permettant ainsi une fécondité compromettante. »¹⁷⁹ Si des types élevés, supérieurs sont atteints de temps en temps, il ne faut pas en conclure pour autant que le niveau de l'espèce soit relevé, qu'il puisse être considéré comme s'insérant dans un progrès : « Tout le monde animal et végétal ne se développe pas d'un état inférieur à un état supérieur... Mais tout à la fois l'un après l'autre, pêle-mêle et l'un contre l'autre¹⁸⁰. » Le progrès continu que vante l'évolutionnisme darwinien s'avère être une fiction. Mais celle-ci préserve en outre une certaine image de l'homme, celle d'un être sur le chemin de la perfection et c'est bien cette perspective téléologique que Nietzsche dénonce également. Lui qui conteste en métaphysique l'obsession du finalisme, voit dans la théorie de la sélection naturelle une résurgence du principe de finalité avec le cortège de croyances qu'il présuppose. C'est tout le paradoxe de la pensée darwinienne que d'ôter à l'être humain son privilège de l'être « à part », de l'être « exceptionnel », en lui rappelant qu'il a non seulement une histoire mais aussi une préhistoire ; celles-ci, de façon brutale, viennent briser l'édifice anthropomorphique, anthropocentrique de la métaphysique et de la religion. Mais dans le même temps, si l'origine de l'homme est moins glorieuse que dans ses versions anciennes, il semble que ce soit dans le présent et l'avenir que l'accomplissement de la gloire de l'homme puisse s'effectuer. Ainsi, Darwin détruit l'image idéaliste de l'homme tout en plaçant ce dernier au sommet de l'échelle des êtres naturels, comme résultat de l'évolution organique. De fait, la question de la finalité, du dessein à l'œuvre dans une telle évolution reste ouverte. Il ne nous appartient pas pour le moment de

¹⁷⁶ *FP*, XIV, 14 (122-123). Voir également *CId*, « Incursion d'un inactuel », §14.

¹⁷⁷ *FP*, XIV, 14 (132-133).

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

répondre à la place de Nietzsche à cette question, ni-même de rentrer dans le détail des réponses qu'il a lui-même tenté alors qu'il était encore Professeur à Bâle¹⁸¹. Il nous faut juste constater que le débat avec le darwinisme à toute son importance dans la façon dont Nietzsche constitue sa pensée, et que bien loin d'avoir un rapport simple avec lui, il faut admettre que la philosophie critique de Nietzsche se construit avec et contre Darwin. Avec, parce que le transformisme biologique ouvre des espaces de compréhension inédits ; contre, parce que la théorie de la sélection naturelle tombe dans le piège d'une interprétation falsifiante de la réalité, tout comme la physique et les mathématiques proposent elles-aussi une vision trompeuse et déformée du réel.

Nous comprenons, au terme de cette critique des sciences, que la remise en cause qu'effectue Nietzsche poursuit un mouvement déjà présent dans sa critique de la philosophie et qui a pour visée les conditions de formation de la connaissance. Car c'est bien cet aspect qui intéresse Nietzsche. Encore une fois la critique, tant sur le plan philosophique que sur le plan scientifique, porte sur les origines qui poussent ces disciplines à envisager la réalité selon des schèmes spécifiques, qu'ils soient le produit de la logique ou de représentations mathématiques. Chacune avec leurs moyens, philosophie et science vont de concert, la première voulant désespérément accéder à la vérité, la seconde, au milieu des vérités partielles qu'elle conquiert, voulant systématiser et généraliser ces résultats à la réalité toute entière. De façon troublante, Nietzsche renvoie dos à dos les deux domaines à leurs lacunes respectives. Si la philosophie est incapable de produire une connaissance vraie, la science de son côté ne peut être admise au rang de *Magistrae Vitae*¹⁸². Il lui manque la vue d'ensemble que seule la philosophie possède mais qui est en même temps son démon. Toutefois, philosophie et science sont bien loin de s'opposer car elles fonctionnent toutes deux à partir d'une même tendance à imaginer bien plus que ce qui nous est donné dans l'expérience et dans le vécu :

Il faut déceler la pensée philosophique au sein de toute pensée scientifique : même dans la conjecture. Elle avance en sautant sur de légers supports (...) C'est le coup d'aile de l'imagination. (...) L'imagination consiste à voir rapidement les ressemblances. La réflexion mesure ensuite concept à concept et vérifie. La ressemblance doit être remplacée par la causalité. La pensée scientifique et la pensée philosophique ne différent-elles que par la dose ? Ou bien peut être par les domaines ?¹⁸³

¹⁸¹ Cf. Voir l'article de Gilbert Merlio, *Nietzsche, Darwin et le darwinisme in L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences*, Revue Germanique Internationale.

¹⁸² *PBM*, §373 : « Science comme préjugé. – Il découle des lois de la hiérarchie qu'il n'est absolument pas permis aux savants, en ce qu'ils appartiennent à la classe intellectuelle moyenne, d'apercevoir les véritables grands problèmes et points d'interrogation. »

¹⁸³ *LPh*, Le dernier philosophe, §61.

Telle est donc le point commun de la science et de la philosophie, que cette propension à se laisser guider par l'imagination. Celle qui était pour Pascal « *la maîtresse d'erreur et de fausseté* »¹⁸⁴ s'avère être l'auxiliaire principale de l'intellect, l'alliée redoutable de l'esprit philosophique, le tremplin de la raison scientifique. Néanmoins, la pensée, l'intelligence, l'imagination et par conséquent la connaissance en général ne sont pas séparables du milieu au sein duquel elles naissent et se développent : le langage. Précisément, les critiques de Nietzsche à l'attention de la philosophie et de la science sont à penser à partir du problème général que pose le langage, que ce dernier soit naturel ou mathématique. Il n'y a en effet pas de concept, pas d'idée, pas de représentation ni de vérité hors du langage dans lequel on les élabore et les exprime. Et si nous avons vu précédemment comment Nietzsche déconstruisait les certitudes de la logique et les vérités du sujet d'une part, et comment il détruisait l'objectivité scientifique en la ramenant au terrain de la croyance d'autre part, il nous faut à présent comprendre le sens de sa critique du langage, critique qui implique, comme nous le verrons, des conséquences méthodologiques radicales.

¹⁸⁴ PASCAL (Blaise), *Pensées*, Liasse II, 41, Gallimard, 1977.

Chapitre 3.

Le problème du langage : réduction et falsification

1. L'origine du langage

Que le langage fasse l'objet d'une réflexion importante, voir incontournable, nous l'avons aperçu dans notre première partie lorsque nous évoquions les formes scripturaires dans lesquelles se développait la pensée de Nietzsche. Ce dernier, de par sa formation de philologue, baigne dans les problèmes que supposent les langues, les textes et leurs interprétations. Si nous avons évoqué la conception nietzschéenne d'un langage conçu comme « force », visant principalement à la communication d'une tension, d'une émotion, Nietzsche développe parallèlement une analyse critique du langage et de ses origines, analyse qui fonde d'une certaine façon la critique qu'il fait de la connaissance et de ses méthodes.

Comme c'est le cas pour le problème de la méthode, de la connaissance et de la vérité, la réflexion sur le langage qu'effectue Nietzsche ne correspond pas à un ouvrage en particulier, mais se dilue, se dissémine tout au long du corpus, de ses cours de philologie à Bâle jusqu'aux œuvres de la maturité. Nous pouvons toutefois situer la première phase de cette critique dans un texte posthume datant de 1873 intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, texte dont nous avons déjà cité un extrait et dans lequel se dessine une théorie du langage aussi originale que déconcertante.

Nietzsche, partant de la question de l'intellect humain, de ses prétendues capacités et de l'orgueil que les hommes en tirent, en arrive rapidement à la question du langage puisque celui-ci est bien la condition *sine qua non* du développement de la pensée. Il n'y a en effet pas de pensée possible sans langage. L'un et l'autre sont étroitement liés, ce qui fait dire à Nietzsche que : « La législation du langage donne aussi les premières lois de la vérité¹⁸⁵. » Dans cette perspective, l'opposition entre vérité et mensonge, entre vrai et faux, se développe dans les conventions d'un langage qui fixe ainsi les valeurs des mots et des choses. Pourtant bien loin d'accepter aveuglément ce *factum*, Nietzsche remarque que les utilisations du langage et de la pensée ne sont pas neutres puisqu'elles se constituent sur un traité de paix tacite que les hommes signent entre eux pour vivre en société. Le langage devient donc la convention nécessaire pour établir et fixer les repères et désignations utiles en vue de la vie en

¹⁸⁵ *EP*, 1870-1873, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. J.-L. Backès, M. Haar & M. B. de Launay, Gallimard, 1975, p. 279.

commun dans la perspective de la survie. L'instinct de vérité, dont Nietzsche semble être en quête dans ce texte, trouve donc sa cause et sa justification dans une problématique pratique qui vise la possibilité d'une vie en société, et le langage est le moyen par lequel cette vie peut être envisagée dans la concorde, l'harmonie et la paix. Faut-il encore se demander « si les conventions du langage sont-elles mêmes des produits de la connaissance et si elles produisent ou non un sens de la vérité ? Ou encore, se poser la question de savoir si le langage coïncide avec les choses qu'il désigne ? En ce sens, le langage exprime-t-il adéquatement la réalité ? »

C'est bien cet ensemble de questions qui conduit Nietzsche à chercher et à trouver dans l'origine du langage la trace d'une aberration, d'un illogisme principal, qui révèle combien l'esprit humain entretient un rapport de croyance avec le langage qu'il utilise et non un rapport de connaissance comme il se plaît à la croire. C'est à partir de l'analyse de ce qu'est un « mot » que Nietzsche montre comment le processus du langage repose sur un fond problématique qui n'est jamais remis en question :

Qu'est-ce qu'un mot ? La transposition sonore d'une excitation nerveuse. Mais conclure d'une excitation nerveuse à une cause première extérieure à nous, c'est déjà ce à quoi aboutit une application fautive du principe de raison. (...) Transposer une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformée en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, un saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle.¹⁸⁶

Le processus du langage, tel que le considère Nietzsche, ne présente donc aucune causalité légitime, mais bien plus, il fonctionne de façon irrationnelle puisqu'entre l'objet signifié et le mot signifiant nous trouvons mis en jeu successivement le domaine de la sensation, le domaine du visuel et le domaine de l'acoustique dont on a du mal à comprendre qu'ils puissent logiquement à eux trois former la genèse du langage. Pourtant, c'est sur cette base que Nietzsche construit sa conception du « mot » comme « métaphore » de la chose désignée. Il n'y a pas, selon lui, de connexion causale entre les mots et les choses et c'est bien en ce premier sens que l'on peut comprendre l'aspect totalement conventionnel et arbitraire de tout langage. Qu'il en soit ainsi afin que l'homme puisse augmenter ses chances de survie dans la nature est cependant compréhensible. Ce qui ne l'est pas, c'est d'oublier l'origine métaphorique du langage en pensant que ce dernier est une forme sûre, stable et évidente sur lequel on puisse former des concepts « vrais » :

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 280.

Tout mot devient immédiatement un concept dans la mesure où il n'a pas précisément à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est à dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique.¹⁸⁷

Dans la lignée des problèmes soulevés par l'empirisme et le nominalisme, Nietzsche construit une réflexion sur le langage et la pensée, où le mot, devenu immédiatement « concept », n'est possible que sur le fond d'une élimination des caractéristiques particulières de la chose qu'il désigne. Le mot « feuille », pour reprendre l'exemple de Nietzsche, ne désigne pas telle ou telle feuille dans sa singularité, mais une forme abstraite, une feuille en soi imaginaire à laquelle il est possible de référer toutes les feuilles existantes, lors même qu'elles sont toutes différentes et qu'on serait bien en peine d'en trouver une qui soit la copie conforme de l'autre. Le concept n'est donc possible que sur le fond d'un oubli de la différence mais aussi sur le fond d'un oubli de la métaphore originelle qui est à la base de tout langage. Le traitement que Nietzsche fait subir au langage et les résultats de son analyse nous permettent en outre de mieux comprendre les reproches qu'il adresse à la logique, à la philosophie sous sa forme idéaliste et aux sciences en général. Car en effet, ces trois domaines fonctionnent à partir d'un usage du langage, d'une croyance en ce langage dont Nietzsche montre ici que ses origines n'ont rien de rationnel. Pourquoi cet oubli de l'essence métaphorique, pourquoi cette inconscience du caractère réducteur et falsifiant du langage ? Deux raisons sont avancées par Nietzsche : la première est la nécessité anthropomorphe de réduire la totalité du monde empirique dans des catégories et des concepts sur lesquels et à partir desquels les êtres humains peuvent régler leurs actions, imposer leurs propres formes :

Tout ce qui élève l'homme au dessus de l'animal dépend de cette capacité de faire disparaître les métaphores intuitives dans un schéma, autrement dit de dissoudre une image dans un concept. Dans le domaine de ces schémas, il est possible de réussir ce à quoi on ne pouvait jamais parvenir soumis qu'on était aux premières impressions intuitives : à édifier une pyramide logique ordonnée selon des divisions et des degrés, à instaurer un nouveau monde de lois, de préséances, de subordinations et de délimitations...¹⁸⁸

La seconde raison de cet oubli, de l'effacement pur et simple de l'origine métaphorique du langage renvoie tout simplement au temps. Les milliers d'années durant lesquelles les langages se sont constitués ont eu pour effet de renforcer l'oubli de la métaphore originelle, rendant même cette interprétation impossible puisque les effets pratiques étaient confirmés

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 281.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 283.

par l'expérience. La prétendue causalité naturelle du langage, celle qu'impose la logique, ne peut se comprendre qu'à la faveur de deux facteurs : la répétition du processus qui va de l'excitation nerveuse à l'image et le temps incroyablement long sur lequel cette répétition a lieu :

Mais si précisément cette même image est reproduite des millions de fois et si de nombreuses générations d'hommes se la lèguent, enfin surtout si elle apparaît à l'ensemble de l'humanité chaque fois à la même occasion, elle finit par acquérir, pour l'homme, la même signification que si elle était l'unique image nécessaire, et que si cette relation entre l'excitation nerveuse d'origine et l'image produite était une relation de stricte causalité.¹⁸⁹

D'une certaine façon, c'est ici l'habitude qui devient origine de la causalité, ce qui n'est pas sans rappeler la philosophie de David Hume. Mais les sciences, notamment celles qui utilisent le langage mathématique ne sont-elles pas à mettre à part ? Elles qui n'utilisent pas le langage naturel parce qu'équivoque, n'ont-elles pas cette particularité d'échapper à cette provenance douteuse, illogique, irrationnelle qu'est l'origine métaphorique ? Nietzsche répond évidemment par la négative : le langage mathématique n'échappe pas au régime de la métaphore. Le cortège des signes mathématiques, des formes de la géométrie sont eux aussi les enfants ou les petits enfants de la métaphore. Des *résidus de métaphores*, dit Nietzsche, tout aussi arbitraires, réducteurs, déformants et qu'il est impossible de trouver dans la nature. D'une manière générale, nous retrouvons ici la critique principale que Nietzsche adresse à la première des méthodes de la connaissance, à savoir la croyance de l'être humain dans son langage qui n'est que la conséquence d'un anthropomorphisme exacerbé :

Prendre l'homme comme mesure de toutes choses : mais ainsi, il part de l'erreur qui consiste à croire que les choses lui seraient données immédiatement en tant que purs objets. Il oublie donc que les métaphores originelles de l'intuition sont des métaphores, et les prend pour les choses mêmes.¹⁹⁰

Tel est le processus paradoxal dans lequel l'être humain se trouve être tout à la fois le créateur d'un langage profondément métaphorique et le négateur de cette détermination pourtant essentielle. La conséquence est bien qu'à partir d'un langage qui n'a rien d'absolu, rien de légitime du point de vue de la logique, la pensée humaine postule l'inverse et fait des mots, des concepts, les véritables réalités. Nous comprenons ainsi que c'est d'abord et avant tout dans le langage que le dualisme que condamne Nietzsche apparaît. Le monde des « en soi », des « essences », des « vérités » par opposition au monde des « phénomènes », des

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 285.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 284.

« choses sensibles » et des « apparences », n'est possible que parce que le langage, sur la base d'une extrapolation inconsciente et d'une imagination puissante, permet une interprétation *humaine, trop humaine* de l'ensemble de la réalité. Et c'est bien sur cette interprétation et sur le langage qui en est le support que nous devons approfondir l'analyse de Nietzsche puisque relativement à la question de la connaissance, les conséquences vont s'avérer plus qu'importantes, tant du point de vue de la critique que mène Nietzsche que du point de vue des méthodes qu'il met en œuvre dans sa philosophie.

2. Langage et connaissance : de la croyance à la falsification

Que le langage soit le lieu où se forment les mots, les idées, les concepts, et partant les jugements vrais, aucun philosophe, aucun penseur ne le conteste. Mais de fait, si personne ne conteste cette origine, Nietzsche insiste sur le fait que c'est bien une croyance qui détermine notre rapport au langage, croyance sur laquelle s'est construite l'édification des systèmes de la connaissance. Nous trouvons pourtant chez Platon une réflexion sur le langage dans le dialogue du *Cratyle* qui soulève la question du caractère conventionnel ou naturel de tout langage, question qui n'est finalement pas tranchée alors même qu'est dégagé de l'analyse d'Hermogène une conception des signes et des mots comme relevant bien de l'arbitraire, contre la thèse de Cratyle qui défend pour sa part une correspondance naturelle entre les mots et les choses désignés par ces mots¹⁹¹. Bien plus, toute la théorie aristotélicienne du langage développée dans l'*Organon*, non seulement ne remet pas en cause l'arbitraire ni le caractère conventionnel du langage mais s'appuie précisément sur lui pour construire une logique de la proposition et du prédicat qui définit les règles strictes de l'utilisation du langage en vue de distinguer les propositions vraies des propositions fausses ou neutres. Comment expliquer que nous acceptions le langage comme convention, comme arbitraire et que dans le même temps nous mettions toute notre confiance dans ce langage, au point de prendre les mots pour de véritables réalités ? Car en définitive, n'est-ce pas le problème que pose Platon dans le *Cratyle* lorsqu'il introduit la question du nom comme imitation de la chose par la voix ?

Dans ce contexte, nous comprenons que la réflexion de Nietzsche sur le langage s'inscrit dans une perspective critique qui vise, à travers la question du langage la pensée elle-même et ses certitudes. Si les mots ne représentent les choses qu'en les réduisant, en les falsifiant, alors

¹⁹¹ Voir à ce sujet l'article de Marc Crépon « *La langue, l'esprit, les classiques*, Nietzsche et la question de la langue maternelle », Cahiers de l'Herne n° 73, 2004, rééd. Flammarion, Champs classiques, 2014, p. 154-156.

nos idées, nos pensées en qui nous mettons toute notre confiance puisque nous les érigeons en tant que vérités n'en sont pas moins fausses ou erronées. Pourtant, c'est au processus inverse que nous assistons puisque nous oublions l'origine des mots pour leur attribuer une réalité qu'ils n'ont pas et ne peuvent avoir par définition. Ce processus s'applique aux « choses » que nous désignons, mais il s'applique surtout à la perception que nous avons de nous-même comme le rappelle cet extrait d'*Aurore* :

Ce que l'on appelle le moi – Le langage et les préjugés sur quoi s'édifie le langage forment souvent obstacle à l'approfondissement des phénomènes intérieurs et des instincts : par exemple du fait qu'il n'existe de mots que pour les degrés *superlatifs* de ces phénomènes et de ces instincts - ; par suite nous sommes habitués, là où les mots nous font défaut, à ne plus observer avec exactitude parce qu'il est malaisé de continuer de penser avec exactitude ; et l'on concluait autrefois automatiquement que là où s'arrête le royaume des mots, là s'arrête aussi le royaume de l'existence.¹⁹²

Si la connaissance vraie des choses est remise en cause dans la logique du langage que fait apparaître Nietzsche, la plus lourde conséquence concerne la connaissance de soi. La conscience que nous avons de nous-mêmes, de nos états intérieurs, n'est que partielle. Et c'est bien le langage lui-même qui empêche une véritable compréhension des sentiments, des sensations, en étant bien incapable de s'adapter à la profusion des différences qui caractérisent la vie psychique et physiologique d'un individu. Nous pouvons nommer un état de conscience, peur, joie, colère uniquement dans la mesure où celui-ci apparaît comme une « explosion extrême » ; mais tous les degrés de différence possibles à l'intérieur d'un sentiment restent innommables précisément parce que le langage fonctionne sur la réduction du non-identique à l'identique.

Nous comprenons de ce point de vue que l'unité verbale des mots et des concepts, aussi pratique soit-elle, n'en demeure pas moins le principal obstacle à toute véritable connaissance des singularités, des particularités qui composent un phénomène. Et c'est bien à partir de cet obstacle que nous devons comprendre la critique du sujet connaissant ou du sujet voulant que nous avons évoquée dans le premier chapitre de cette deuxième partie. Pour reprendre la critique du *Cogito* cartésien qu'effectue Nietzsche, nous citons un fragment posthume qui nous paraît éclairer de façon évidente cette perspective :

Soyons plus prudents que Descartes qui est resté pris au piège des mots. *Cogito*, à vrai dire, n'est qu'un seul mot, mais le sens en est complexe. Dans ce célèbre *cogito*, il y a : 1° quelque chose pense ; 2° je crois que c'est moi qui pense ; 3° mais en admettant même que ce deuxième point soit incertain,

¹⁹² A, §115.

étant matière de croyance, le premier point : quelque chose pense, contient également une croyance, celle que « penser » soit une activité à laquelle il faille imaginer un *sujet*, ne fût-ce que « quelque chose » ; et l'*ergo sum* ne signifie rien de plus. Mais c'est la croyance à la grammaire, on suppose des « choses » et leurs « activités », et nous voilà bien loin de la certitude immédiate.¹⁹³

Le *Cogito* est donc, pour reprendre une expression souvent utilisée, un « piège de la grammaire ». C'est parce que Descartes accorde au langage une confiance totale et un pouvoir démesuré qu'il peut envisager un « je » qui soit « cause » de sa pensée, ou une « volonté » qui soit cause de son action. La certitude immédiate du « *je pense* » se fondant sur les présupposés d'un langage qui n'est pas interrogé, il en résulte que l'évidence cartésienne n'est rien de plus qu'une illusion, ou, pour reprendre l'expression de Nietzsche dans ce contexte, rien de plus qu'une croyance.

Ce qui est reproché à Descartes l'est évidemment à toute la tradition philosophique qui s'est évertuée, selon Nietzsche, à ignorer la dimension arbitraire, conventionnelle et surtout métaphorique du langage en en faisant le point d'appui de toute connaissance. C'est bien dans les mots, les idées et les concepts que les philosophes ont voulu fonder la connaissance et les principes de la connaissance, y trouver un sol stable pour bâtir les fondations d'un savoir véritable. Et c'est dans le langage, du moins dans sa capacité à synthétiser la multiplicité et la différence des phénomènes dans des tables et des catégories logiques, qu'est née la croyance en un monde des idées, un univers des choses en soi, croyance qui elle-même impliquait dès lors un partage, une opposition ou un dualisme entre la réalité sensible et le monde-vérité. Nous pouvons à présent mieux comprendre le sens de l'extrait du paragraphe §9 d'*Humain, trop humain* que nous avons cité dans notre première partie :

Mais tout ce qui a rendu les hypothèses métaphysiques, précieuses, redoutables, plaisantes, ce qui les a créées, c'est passion, erreurs et duperie de soi-même ; ce sont les pires méthodes de connaissance et non les meilleurs qui ont enseigné à y croire.¹⁹⁴

Les erreurs et la duperie de soi commencent avec la croyance ferme dans l'objectivité du langage. Toute la métaphysique porte la marque d'une ignorance quant à la question de l'origine du langage, quant à la question de sa formation. Ce qui nous amène à considérer trois aphorismes présents dans *Le Gai Savoir*, et qui indique tout l'aspect lacunaire de la « pensée » :

¹⁹³ *VP*, I, §98, (1886), trad. G. Bianquis, Gallimard, Tel, 1947.

¹⁹⁴ *HTH*, §9.

« *Le penseur* - C'est un penseur : c'est à dire qu'il s'entend à prendre les choses pour plus simples qu'elles ne le sont. »¹⁹⁵

« *Les pensées* » : les pensées sont les ombres de nos sentiments, toujours obscures, toujours plus vide, plus simple. »¹⁹⁶

« *Pensées et paroles*. – On ne peut rendre entièrement en paroles même ses propres pensées. »¹⁹⁷

Nous remarquons dans ces trois aphorismes que Nietzsche met en relief un déficit graduel qui va de la chose à la pensée et de la pensée à la parole : les pensées sont déficitaires par rapport aux sentiments, et les paroles le sont par rapport aux pensées. Le processus qui est en jeu est bien un processus de perte, de réduction qui s'applique, dans le cas du philosophe, à tous les objets de sa pensée. En prenant les « *choses pour plus simples qu'elles ne le sont* », le penseur déforme et falsifie le « texte » de son humanité, le texte de sa nature propre, le texte de la réalité toute entière. Et c'est bien ce constat qui conduit Nietzsche à développer une philosophie critique à l'endroit de la connaissance et notamment des conditions discursives dans lesquelles elle se déploie.

3. *La critique du logos : de la métaphore au texte de la réalité*

La réflexion sur le langage qu'effectue Nietzsche a pour conséquence la mise en relief d'un problème fondamental qu'il s'agit maintenant d'analyser. Ce problème est directement lié au *logos* philosophique qui devient tout à la fois origine d'une interprétation fautive de la réalité et en même temps objet lui-même d'une interprétation qui après coup le désigne comme origine de la vérité. Le *logos* signifie tout à la fois le discours, la parole, la raison, et conduit naturellement aux expressions « discours rationnel » ou « raison discursive ». Telles sont du moins les acceptions dans lesquelles on peut entendre le terme *logos* depuis Platon et Aristote. Mais le terme *logos* a une origine plus ancienne et c'est dans la philosophie d'Héraclite qu'on en trouve les premières traces :

« Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le *discours*, conviennent que tout est un. »¹⁹⁸

¹⁹⁵ GS, §189.

¹⁹⁶ *Ibid.*, §179.

¹⁹⁷ *Ibid.*, §244.

¹⁹⁸ HERACLITE, *Fragments*, DK B50, Hippolyte, *Réfutations de toutes les hérésies*, IX, 9 : οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί, Traduction Marcel Conche, PUF.

« Alors que le *discours* vrai est universel, les nombreux vivent en ayant la pensée comme chose particulière. »¹⁹⁹

Ces deux fragments nous renseignent à plus d'un titre sur le sens du terme *logos*. Car ce que traduit Marcel Conche par « discours » se distingue d'une autre traduction possible, celle de Jean-François Pradeau par exemple, et qui traduit « logos » par « raison ». Le *logos* grec contient les deux sens, raison et discours s'impliquant l'une et l'autre. Or, nous avons constaté que Nietzsche lui-même ne sépare pas la pensée du langage puisqu'ils se présupposent réciproquement. Les deux fragments d'Héraclite nous indiquent cependant que ce discours, cette raison, est vraie, universelle et qu'elle conduit à la reconnaissance que « tout est un ». En ce sens, il apparaît qu'Héraclite pourrait être le fondateur d'une conception sur laquelle toute la philosophie après lui se serait engagée. Mais précisément, le *logos* dont parle Héraclite ne paraît pas concerner les êtres humains, « les nombreux », qui n'y ont pas accès. La pensée humaine n'est pas à confondre avec le *logos* qui parcourt le monde. Nombreux sont les fragments qui opposent le *logos* universel à la pensée humaine en tant que celle-ci est particulière. Mais comment comprendre que le *logos* nous conduise à reconnaître que tout est un ? Devons-nous interpréter cet « Un » comme la capacité du langage à unifier, synthétiser la multiplicité des choses présentes dans la nature ? Le *logos* est-il à comprendre comme raison qui, par la schématisation et la réduction du différent à l'identique, permet de dégager les lois fondamentales de l'Être ? Rien n'est moins sûr, si nous considérons le fragment suivant :

Ils ne comprennent pas comment ce qui est différent de soi-même s'accorde avec soi-même ; il y a harmonie dans les deux directions, comme dans l'arc et dans la lyre.²⁰⁰

L'« Un » dont nous parle Héraclite ne renvoie donc pas à une unité numérique ni à une unité d'essence, mais à un certain type de rapport, rapport de liaison, de tension au sein même de la multiplicité qui compose le « Tout ». Héraclite ne supprime pas la différence mais en fait au contraire une condition même de l'harmonie universelle : « *le conflit est père de toute chose*²⁰¹ », affirmait Héraclite, postulant simultanément la théorie de l'unité des contraires et celle du mobilisme perpétuel. Le « Tout est Un » d'Héraclite renvoie à la métaphore du « fleuve » présent dans de nombreux fragments, désignant le caractère continu du devenir qui

¹⁹⁹ HERACLITE, *Fragments*, DK M1, Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 133 : τοῦ λόγου δὲ εὐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Traduction Marcel Conche, PUF.

²⁰⁰ HERACLITE, *Fragments*, DK B 50 (2) Hyppolite, *Réfutations de toutes les Hérésies* : « οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. ». Trad. Jean-François Pradeau, GF Flammarion.

²⁰¹ HERACLITE, *Fragments*, DK B 53/M29, Hyppolite, *Réfutations de toutes les Hérésies* : « Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι », Trad. Jean-François Pradeau, GF Flammarion.

s'écoule sans fin. L'unité du devenir n'est donc pas réductible à une cause première localisable mais renvoie au strict rapport de *continuum*, de flux qui lie les phénomènes entre eux sans pour autant nier ni leur différence, ni leur caractère multiple, ni leur mouvement éternel.

Le détour par Héraclite est nécessaire pour comprendre que Nietzsche, dans sa théorie du langage, n'est ni seul, ni isolé. Il y a bien un autre modèle de compréhension du *logos* que celui qui domine depuis Platon. Héraclite avait déjà compris que le discours comportait une dimension ambiguë : « La maître de l'oracle de Delphes ne dit ni ne cache rien : il donne des signes²⁰². » Le langage du Dieu, Apollon en l'occurrence, n'est pas explicite mais ne se dissimule pas non plus. Il communique donc par des signes qui sont eux-mêmes à interpréter. Le langage humain aurait-il le pouvoir de faire mieux ? A-t-il à sa disposition les moyens de communiquer par autre chose que des signes ? Peut-il faire plus qu'interpréter la réalité par ces mêmes signes et connaître en vérité par les concepts ? Si nous considérons la définition du langage comme « force », comme « métaphore », comme « signe », il semble que Nietzsche ne puisse que contester cette possibilité. Or, c'est pourtant la croyance ferme en un langage et une pensée dans lesquels, de façon privilégiée, la vérité peut être trouvée, qui a dominé jusqu'à présent toute la culture occidentale depuis Socrate. Cette culture comprend la philosophie, les sciences, la religion, la politique, l'histoire, l'art, c'est à dire l'ensemble des activités et des pratiques dans lesquelles l'humanité se réalisent. Toute la question pour Nietzsche est de montrer maintenant en quoi la pensée occidentale s'est lourdement trompée sur son compte, sur le compte de la nature et a imposé au texte primitif de la réalité son propre texte :

Nous avons cru que la volonté était une cause, au point d'avoir, d'après notre expérience personnelle, introduit une cause dans les événements (c'est à dire l'intention comme cause de l'événement -)

Nous croyons qu'une pensée, plus une pensée, telles qu'elles se succèdent en nous, se trouvent dans un quelconque enchaînement de causalité : le logicien, en particulier, qui, en fait, ne parle que de cas qui ne se présentent jamais dans la réalité, a pris l'habitude du préjugé veut que les pensées causent des pensées, - il appelle cela – penser...²⁰³

La causalité comme illusion est le produit du langage dans la mesure où celui-ci implique la succession des mots. Comme le rappelle Eric Blondel dans son commentaire du paragraphe §102 de *La volonté de Puissance*²⁰⁴ :

²⁰² HERACLITE, *Fragments*, DK B 93/M 14, Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie* 404d : ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Trad. J.-F. Pradeau, GF, Flammarion.

²⁰³ *FP*, XIV, 14 (151-152).

On ne peut penser que selon les formes et les limites du langage. Ce que nous saisissons ce sont les choses, non pas en soi, mais liées selon les concepts que découpera en elles le langage, pour Nietzsche. Le langage est donc l'a priori de toute pensée. C'est au point que nous ne prenons même plus conscience des limites entre pensée et langage : c'est « un schéma que nous ne pouvons pas rejeter », presque aussi nécessaire qu'universel que l'a priori kantien.²⁰⁵

Pensée et langage ne pouvant être dissociés, l'acte de penser devient lui-même cette illusion. Mais s'il n'y a donc pas de vérité qui puisse correspondre à un schéma causal par lui-même illusoire, il reste que les « vérités » de la raison ont un intérêt pratique et un pouvoir conditionnant : « L'instinct de l'intérêt pratique qu'il y a à raisonner comme nous raisonnons, nous l'avons dans le sang, nous sommes pour ainsi dire cet instinct.²⁰⁶ »

Nous comprenons que la volonté de vérité n'est pas en elle-même une origine. Vouloir le vrai, c'est avant tout vouloir autre chose que le vrai parce que « ce » qui veut n'est pas autre chose que l'instinct de l'intérêt pratique. Alors que le désir de vérité, l'amour de la sagesse constituent dans la tradition philosophique un point de départ qui tend de toutes ses forces vers son objet, Nietzsche nous dit au contraire que cette volonté de vérité n'est pas originaire et qu'elle est elle-même guidée par un instinct qui la conditionne. Après avoir assisté au renversement de la vérité, de la causalité, du sujet et de la volonté, nous pouvons enfin apercevoir ce que révèle le travail critique que fait Nietzsche : toutes nos connaissances, tous nos savoirs, toute notre culture, sont le résultat de l'instinct de l'intérêt pratique. L'homme n'a donc pas s'auréoler d'une gloire dont il ne serait que la dupe grossière. L'intérêt aveugle les hommes par des subterfuges aussi élaborés que la philosophie ou la religion. Et son moyen privilégié, c'est ce que Nietzsche nomme « Morale ». En définitive, la critique de la connaissance et la critique de ses méthodes conduisent à l'origine morale qui les fonde. En construisant une interprétation du monde qui falsifie le texte de la nature, lui imposant des formes, des tables, des catégories dans lesquelles l'homme et la nature y sont ramenés, enfermés, rabattus, la connaissance assure la fonction d'un gardien docile, attentif à la satisfaction des besoins tout autant qu'à la répression des excès. C'est bien ainsi que se présente le philosophe, le prêtre et le savant. Tous trois, dans leur interprétation de l'existence, ont trouvé deux mondes là où il n'y en avait qu'un et ont imposé une hiérarchie

²⁰⁴ VP, 1, §102 : « Solution fondamentale. – Nous croyons à la raison ; mais c'est la philosophie des concepts gris. Le langage est construit sur le préjugés les plus naïfs. Nous introduisons des dissonances et des problèmes dans les choses parce que nous ne pouvons penser que dans les formes du langage – et que nous croyons par conséquent à la « vérité éternelle » de la raison (par exemple le sujet, l'attribut, etc.). Nous cessons de penser quand nous voulons nous soustraire à la contrainte du langage, nous parvenons à peine à douter que cette limite soit une limite réelle. La pensée rationnelle consiste à interpréter les choses selon un schéma que nous ne pouvons pas rejeter. »

²⁰⁵ BLONDEL (Eric), *Nietzsche, le corps et la culture*, éd. L'Harmattan, p.152.

²⁰⁶ FP, XIV, 14 (151-152).

de ces mondes. Paradoxalement, ils ont trouvé l'unité là où en revanche il n'y avait que du multiple. Cette double inversion, cette double illusion, et la persistance de l'esprit à croire en elle, Nietzsche la nomme « décadence », il la nomme aussi « nihilisme ».

Au terme de la critique, il n'est pas pourtant pas question pour Nietzsche de s'arrêter là. D'ailleurs, la critique chez lui s'accompagne en permanence d'une pensée qui produit des hypothèses, des thèses, des concepts et des affirmations, et qui empêche de réduire Nietzsche à un simple philosophe critique. D'une part parce que lui-même prend acte de sa réflexion sur le langage et s'impose comme règle fondamentale la création d'un « nouveau langage » qui puisse entrer en adéquation avec la réalité et ainsi, ne pas tomber dans l'écueil qu'il dénonce lui-même en se contentant d'un discours rationnel, tel que l'ont produit les philosophes jusqu'à présent. Nous retrouvons sur ce point le problème de l'écriture nietzschéenne et nous voyons dans quelles mesures les choix scripturaires que fait Nietzsche ne sont pas anodins mais adossés à de nouvelles exigences : en tout premier lieu, établir un texte de la réalité qui soit le moins déformé possible afin de pouvoir l'interpréter le plus honnêtement possible. Si nous avons vu que la connaissance de soi ne pouvait pas passer par la connaissance de l'esprit, de la pensée ou de la conscience, Nietzsche, à la suite de Spinoza, revient donc sur ce qui est à même de pouvoir être l'objet légitime de la recherche et de l'interprétation, à savoir le « corps ». A l'opposé de Descartes qui concevait que « l'esprit est plus aisé à connaître que le corps »²⁰⁷, et dans la perspective spinoziste qui conçoit que le corps est l'idée la plus fondamentale²⁰⁸ que contient notre esprit, Nietzsche soutient que c'est le corps qui est le plus à même de nous livrer un texte non déformé, riche de multiplicité, et qu'on puisse interpréter sans risquer de créer un arrière-monde. La découverte de l'instinct comme origine de l'interprétation « humaine, trop humaine » du monde renforce la nécessité d'une nouvelle approche dont le fondement méthodologique sera d'abord philologique : établir un texte authentique de la nature et produire une interprétation de ce texte à partir d'un nouveau langage qui suppose une nouvelle pensée. Or ce langage et cette pensée qui prennent leurs racines dans la « philologie » est bien l'objet de notre troisième partie. Car en même temps que la critique s'effectue, Nietzsche élabore et produit tout à la fois un nouveau langage, de nouvelles procédures, en somme de nouvelles méthodes qu'il nomme alternativement « psychologie, physiologie, physio-psychologie ou encore typologie, symptomatologie, généalogie, ou enfin perspectivisme, art de l'interprétation et art de la nuance. Si nous

²⁰⁷DESCARTES (René), *Méditations Métaphysiques*, sous-titre de la deuxième méditation.

²⁰⁸SPINOZA (Baruch), *Éthique*, II, Prop. XIII, trad. B. Pautrat, Seuil, Points, rééd. 2010.

cherchions un fil méthodologique tangible à l'œuvre dans sa pensée, force est de constater que ce n'est plus la rareté de la méthode évoquée au début de notre travail qui paraît poser problème, mais bien la diversité et la surabondance des méthodes qui paraissent être utilisées par Nietzsche.

Il nous faut toutefois comprendre comment à l'intérieur d'un langage qu'il dénonce, Nietzsche peut dégager tout à la fois le nouveau langage, la nouvelle pensée et les nouvelles méthodes qui doivent établir et interpréter le texte primitif de la réalité. Si la pensée est condamnée à schématiser, transformer, réduire le divers multiple à l'unité fictive de l'identique, ne risque-t-on pas, quand bien même nous avons la lucidité que notre langage et notre pensée sont pris dans les mailles de la métaphore et de l'imagination, de retomber dans un travers qui serait de produire à nouveau une interprétation corrompue du réel ? Tel est un des problèmes majeurs que pose la philosophie de Nietzsche, lui-même ayant conscience que la production d'un langage adéquate au réel n'est pas sans difficulté. C'est pourquoi, conséquent avec lui-même, il n'envisage pas de fonder à son tour les bases d'une connaissance vraie, mais bien de créer un art de l'interprétation, au sens philologique du terme. Un art de la lecture qui envisage les productions de la pensée non plus sous l'angle de la connaissance mais sous celui des valeurs. Et c'est bien le double sens de la critique que de déconstruire et d'évaluer tout à la fois. La notion de vérité conserve un intérêt de ce seul point de vue, à savoir la valeur à laquelle elle renvoie ; et bien entendu, la volonté de vérité elle-même correspondra dès lors à un type de valeur spécifique. Mais ce déplacement de problématique se double, chez Nietzsche, d'un autre déplacement qui correspond au renversement du privilège accordé traditionnellement à l'esprit et dont le « corps » est à présent dépositaire. Puisque le corps, hormis quelques exceptions, a été écarté des investigations philosophiques et que par ailleurs le constat effectué par la critique ne permet plus de postuler la conscience comme lieu privilégié de la recherche, il est donc légitime de revenir à ce « grand exclu » de la pensée, puisqu'il est le premier et dernier donné de l'existence, ce à quoi il nous est impossible d'échapper, comme l'indique l'origine instinctive et pulsionnelle que Nietzsche détecte à la base de toute pensée.

PARTIE III.

DU « DROIT CHEMIN »
A L'ETHIQUE DE LA METHODE

Chapitre 1.

L'enquête généalogique et la question de l'« *Ursprung* » (l'origine)

1. *Origine, fondement et commencement*

A la suite d'une première analyse qui a montré comment Nietzsche, dans *La Naissance de la tragédie*, mettait en opposition le socratismes et l'art tragique, et d'une manière plus générale l'esprit théorique à l'esprit tragique, il apparaît que la critique du sujet, la critique de la connaissance et celle du langage en forment comme la prolongation légitime, l'approfondissement nécessaire. Si la critique nietzschéenne frappe sévèrement la métaphysique et les sciences, elle n'en frappe pas moins la religion et la morale qui deviennent deux cibles privilégiées. Le radicalisme critique de Nietzsche trouve son point d'orgue dans l'annonce de la « mort de Dieu », annonce qui revient dans plusieurs aphorismes du *Gai savoir*²⁰⁹ mais également dans *Ainsi parlait Zarathoustra*²¹⁰. Si nous ne pouvons dans le cadre de notre présent travail approfondir ce sujet, nous pouvons néanmoins noter son importance sur le plan de la méthode. La « mort de Dieu », chez Nietzsche, renvoie d'une part à une perte considérable qui engage définitivement la civilisation occidentale dans le nihilisme sans que l'homme n'en ait d'ailleurs aucune conscience, mais elle ouvre d'autre part de nouveaux horizons pour envisager d'autres hypothèses²¹¹. Le vieux Dieu étant mort, assassiné, de nouvelles conceptions du monde sont désormais possibles. D'où pour Nietzsche le besoin de focaliser son attention sur la question de l'origine. Si *La Naissance de la tragédie* se concentrait sur la question des conditions d'apparition et de disparition de la tragédie attique, la critique radicale que mène Nietzsche par la suite reprend systématiquement ce mouvement d'analyse qui remonte jusqu'à l'origine même du langage dans lequel la pensée humaine prend racine. La radicalité de la réflexion nietzschéenne est d'ailleurs bien conforme au sens qu'il entend donner à la critique, à savoir la critique des « racines », mettant en relief

²⁰⁹ *GS*, §108 & §125.

²¹⁰ *APZ*, Prologue, §2.

²¹¹ *GS*, §343 : « En effet, nous, philosophes et « esprits libres » », nous sentons, à la nouvelle que le « vieux dieu » est « mort », comme baignés par les rayons d'une nouvelle aurore ; notre cœur en déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente, - l'horizon nous semble redevenu libre, même s'il n'est pas limpide, nos navires peuvent de nouveau courir les mers, courir à la rencontre de tous les dangers, toutes les entreprises risquées de l'homme de connaissance sont de nouveau permises, la mer, notre mer, nous offre de nouveau son grand large, peut-être n'y eut-il jamais encore pareil « grand large ».

une dimension encore inaperçue, ou écartée jusqu'ici par la tradition philosophique : l'instinct.

C'est bien à ce constat que nous conduit l'analyse du langage lorsque Nietzsche évoque l'« instinct de l'intérêt pratique ». Celui-ci est conçu dès lors comme l'origine de notre rapport au monde tant du point de vue de la pensée et du langage que du point de vue de l'action humaine qui se règle sur eux. Mais cette origine n'est pas en soi un terme premier et unique puisqu'il faut encore déterminer à quoi renvoie cet instinct. Et du point de vue de la méthode, la question est capitale car Nietzsche ne confond pas « origine » et « commencement », et n'interprète donc pas l'origine comme un fondement. L'origine instinctive de la raison, puisqu'il s'agit en définitive de faire la critique de la prétendue rationalité humaine, ne renvoie donc pas à un principe au sens classique du terme puisque Nietzsche condamne par avance tout réductionnisme et tout atomisme conceptuel. Le terme origine, qui traduit le terme allemand « Ursprung », nous paraît renvoyer au titre du principal ouvrage de Darwin intitulé « De l'Origine des espèces », et nous amène ainsi à lier la notion d'origine à celle de processus, d'évolution et de mouvement²¹². Nous avons vu comment la pensée de Nietzsche se construisait avec et contre Darwin, et il semble nécessaire à ce stade de l'analyse de porter notre attention sur cette notion d'« origine » qui constitue selon toute vraisemblance un pivot méthodologique incontournable puisque, comme nous le rappelions précédemment, la notion d'origine chez Nietzsche à vocation à faire l'objet d'une variation lexicale et terminologique importante.

Mais avant de développer une analyse de l'origine sous l'angle de l'instinct à proprement parler, il nous faut comprendre que le concept d'« Ursprung » renvoie également à un autre problème concernant les conséquences de la critique nietzschéenne de la connaissance. Car au terme de la réflexion sur le problème de la vérité, notamment dans la première section de *Par-delà Bien et Mal*, Nietzsche substitue à la question traditionnelle « qu'est-ce que la vérité ? » une autre question plus originaire, plus fondamentale et surtout plus pratique : « Que veut celui qui recherche le vrai ? ». N'oublions pas que depuis *La Naissance de la Tragédie*, le type de l'homme théorique a été identifié comme celui qui, précisément, est déterminé par une volonté de vérité ; il est donc légitime de comprendre ce qui est en jeu dans cette volonté. Or, comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, la vérité est une fiction, une illusion, tout comme la « volonté » d'ailleurs, et ne peut de ce fait être le pur objet de la « pensée »

²¹² Cf. Nous renvoyons au §357 du *Gai Savoir* qui lie l'évolutionnisme darwinien à la philosophie de Hegel et à l'introduction dans la philosophie du concept de processus et d'évolution : « Sans Hegel, point de Darwin ».

sans que celle-ci ne voit en elle une dimension pratique, ou pour reprendre la formulation de Nietzsche, « une origine morale » :

Il m'est apparu peu à peu que toute grande philosophie se réduisait jusqu'ici à une confession de son auteur, comme en des mémoires involontaires et inaperçus ; puis aussi que les vues morales (ou immorales) en toute philosophie, formaient le véritable germe, d'où chaque fois la plante entière est éclos. On fait bien en effet (et l'on est sage) de se demander pour l'élucidation de cette question : comment les affirmations métaphysiques les plus abstraites d'un philosophe se sont-elles formées : à quelle morale tend cette philosophie, (ce philosophe) ? Je ne crois donc pas qu'un « instinct vers la connaissance » soit le père de la philosophie, mais qu'un autre instinct, là comme ailleurs s'est servi de l'instrument de la connaissance (et de la méconnaissance).²¹³

Le début du paragraphe §6 de *Par-delà bien et mal* est riche d'information relativement au lien qui unit la morale à la connaissance, et celles-ci à la notion d'instinct. L'origine de la philosophie ne réside pas dans la connaissance, et par conséquent pas non plus dans la vérité. La connaissance est ici conçue comme un instrument, un moyen au service d'un « autre » instinct. De fait, nous ne pourrions comprendre dans le cadre du processus de falsification qu'opèrent le langage, la logique et la pensée en général, qu'il puisse se maintenir un instinct de connaissance. D'où la mise entre parenthèses de la question traditionnelle de la vérité et la nouvelle question que pose Nietzsche sur la volonté de vérité et sur la volonté de celui qui veut la vérité. L'introduction de la morale comme « véritable germe » d'où la connaissance peut pousser se présente comme le véritable instinct qui guide et détermine le philosophe : vérité, logique, sagesse, contemplation, désintéressement, sont ainsi des idées qui traduisent les valeurs morales auxquelles adhèrent les penseurs qui les expriment et non des vérités objectives et absolues. Nous avons mis en relief, dans notre introduction, le manque de probité des « chercheurs de la connaissance » qui ne souhaitaient trouver en définitive que leurs vérités, et non « la » vérité. Nous comprenons, dans le paragraphe §6, que c'est par le prisme de la morale que le philosophe arrive à masquer ce qui est de l'ordre de l'instinctif en lui et le transformer en une image qui se veut être à son exact opposé : raison, logique, théorie, autant de noms qui font illusion sur la véritable nature de la pensée philosophique ou scientifique. La morale se présente donc comme une origine, comme un fond qui n'est pas détectable à première vue puisqu'infra-conscient, mais qui conditionne et détermine la pensée théorique. En revanche, si l'origine morale de la connaissance est invisible, la morale elle-même se présente clairement à l'esprit humain comme une fin vers laquelle il faut tendre, et l'histoire de la philosophie dans son ensemble, mis à part quelques exceptions, confirme bien cette tendance. La question fondamentale pour Nietzsche, qui répond comme écho à la

²¹³ PBM, §6.

question « que veut celui qui veut la vérité ? », est bien la suivante : « A quelle morale « tend » cette philosophie ou ce philosophe ? »

Nous comprenons que le problème de l'origine de la connaissance renvoie donc à la question des valeurs morales, c'est à dire à la question des préférences relatives aux fondements d'une culture, aux repères que se fixent les civilisations dans leur développement ou encore à l'orientation générale des fins qu'elles s'assignent en vue du maintien de leur cohésion. Précisément, les valeurs morales ne sont pas le privilège ni de la philosophie, ni des sciences puisqu'elles sont portées également par la religion, la politique, l'économie ou encore l'art. Mais, si la morale constitue le germe de toute connaissance et si elle est par ailleurs ce sur quoi se construit une culture ou une civilisation, est-elle pour autant un terme premier, un point de départ, une fondation, voir même quelque chose qui existe « en soi » ? C'est bien à cette question que Nietzsche tente d'apporter une réponse avec le concept de généalogie. Car si nous avons vu que la critique se présentait du point de vue méthodologique comme une enquête régressive, la généalogie de la morale marque une étape supplémentaire dans l'analyse nécessaire que le philosophe doit entreprendre relativement à la question de l'origine de la morale. Ce mouvement de régression vers l'origine, initié depuis l'enquête sur la tragédie grecque, poursuivi dans la question de la pensée et du langage, Nietzsche le continue dans une évaluation des origines de la morale, qui doit nous conduire paradoxalement à un monde ignoré jusqu'à présent, à tout le moins condamné par avance, le monde des instincts, des pulsions et des affects.

2. *Généalogie et philologie : les méthodes de l'enquête régressive*

Comme nous l'avons évoqué dans notre première partie, *La Généalogie de la Morale* marque une étape stratégique dans la pensée de Nietzsche et dans la formulation méthodologique de sa recherche. Si nous n'avons qu'effleuré auparavant la dimension problématique que pose ce texte, il nous faut revenir sur certains éléments que nous avons dégagés, et les approfondir à la lumière des résultats de notre analyse de la critique de la connaissance.

La réflexion nietzschéenne, nous l'avons compris, s'évertue à procéder à des renversements de perspectives, des inversions de points de vue qui ne sont pas sans dommage pour la pensée : destitution de la notion de vérité, fondement illogique de la logique, croyance comme origine de la science et illusion du langage forment le cortège des idoles que

Nietzsche malmène. Mais la critique s'est évertuée aussi, dès les œuvres de jeunesse et plus encore à partir d'*Aurore*, à concentrer un certain nombre d'attaques sur la morale, sur les valeurs morales, sur ce que Nietzsche nomme « les préjugés moraux ». Si nous avons vu que Socrate était le premier à en faire les frais, c'est en général au platonisme et au christianisme que Nietzsche adresse ses invectives, et il nous semble en ce sens que la critique de la connaissance n'est pas séparable de la critique de la morale. Toute morale se constitue sur des valeurs qui sont exprimées par des mots, des concepts ou des idées : le Bien, le Mal, la Pitié, l'Amour, la Loi, le Devoir, etc., telles sont les idées par lesquelles nous jugeons de la moralité d'une action ou d'une pensée. Or, ces idées morales sont avant tout le produit d'une interprétation qui s'est développée très tôt en philosophie, et en particulier à partir de Socrate et Platon :

Le moralisme des philosophes grecs depuis Platon est déterminé pathologiquement ; de même leur appréciation de la dialectique. Raison = vertu = bonheur, cela veut seulement dire : il faut imiter Socrate et établir contre les appétits obscurs une lumière du jour en permanence – un jour qui serait la lumière de la raison. Il faut être à tout prix prudent, précis, clair : toute concession aux instincts et à l'inconscient ne fait qu'*abaisser*...²¹⁴

Nietzsche insiste dans ce passage sur le rapport d'équivalence, voir même de causalité, qu'il y aurait entre la raison, la vertu et le bonheur, équation introduite par Platon et qui forme la trame de la philosophie morale jusqu'à Kant. De fait, la philosophie socratique-platonicienne ne fait pas l'économie de la question du bonheur, et l'eudémonisme proposé dans cette philosophie va marquer de son empreinte toute la philosophie gréco-latine postérieure. L'identité de la raison, de la vertu et du bonheur implique un rapprochement des notions de vrai et de bien, de connaissance et de bonheur, de raison et de vertu par opposition au rapprochement qui en découle nécessairement et qui lie le faux au mal, l'ignorance au malheur et les instincts aux vices. Mais si l'histoire de la morale s'édifie sur cette première pierre, pierre qui sera d'ailleurs le fondement de la morale chrétienne²¹⁵, elle est marquée dans un second temps par la philosophie morale de Kant qui intériorise définitivement la morale dans le sujet en usant de son impératif catégorique, symbolisé par le « tu dois » des « Trois métamorphoses » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* :

Quel est le grand dragon que l'esprit ne veut plus nommer maître ni dieu ? « Tu dois », ainsi se nomme le grand dragon. Mais c'est « Je veux » que dit l'esprit du lion.

²¹⁴ *CId*, Le problème de Socrate, §10.

²¹⁵ *PBM*, Préface : « car le christianisme n'est qu'un platonisme pour le peuple. »

« Tu dois » lui barre le chemin, étincelant d'or, bête écailleuse, et sur chacune des écailles, en lettre d'or, brille « Tu-dois ! »²¹⁶

Le « Tu dois » kantien exprime aux yeux de Nietzsche cette curieuse synthèse, cette redoutable alliance entre la raison et la morale qui produit l'impératif catégorique comme nouveau principe interne de la volonté. Le lien entre morale et rationalité est évident puisque seul le sujet raisonnable peut à lui-même se donner sa propre loi conformément à la maxime suivante : « Agis de telle sorte que tu puisses aussi vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle²¹⁷. » Avec Kant, c'est bien une relation interne entre la volonté, le langage, la loi et l'action qui est affirmée, ce que le penseur de Königsberg nomme l'autonomie. Nous avons cependant mis en évidence que Nietzsche récusait tout à la fois les notions de loi, de volonté et de langage dans leur sens traditionnel et nous ne pouvons ignorer de ce point de vue que *La Généalogie de la Morale* soit une réponse directe aux *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Les deux titres s'opposent d'ailleurs terme à terme ; alors que « les fondements » renvoient à l'idée de fixité et de commencement, imposant une vérité de la morale, la généalogie propose un type de mouvement dynamique qui exprime une recherche et qui sous-entend le caractère problématique de toute morale. Si nous comparons les autres termes contenus dans ces deux titres, nous voyons que Nietzsche conserve le simple terme de morale comme phénomène à étudier, alors que Kant utilise l'expression « métaphysique des mœurs » justifiant par là-même le caractère sacré de la morale, celle-ci relevant de l'en-soi et de la transcendance. De fait, de Platon à Kant, la morale est bien considérée sous l'angle de l'essence. Il y a une essence de la morale, une morale en-soi sur laquelle la vie des hommes doit se régler, et c'est bien ce préjugé que Nietzsche entend déconstruire.

Une question se pose pourtant : pourquoi, alors que la morale est une cible constante dans la philosophie de Nietzsche depuis les premiers textes, celui-ci consacre-t-il un ouvrage à cette question ? *Aurore*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, le *Gai savoir* et *Par-delà le bien et mal* ont pourtant largement porté la critique sur cet aspect de la culture et de la civilisation occidentale. Pourquoi est-il alors nécessaire de faire une généalogie de la morale ? Y a-t-il un intérêt méthodologique qui guide la rédaction de cet ouvrage ? Pourquoi le commentarisme a-t-il accordé autant d'importance à cette œuvre ? Si nous rappelons en outre l'intérêt que suscite ce texte vis-à-vis de Gilles Deleuze ou de Michel Foucault du point de vue de la méthode, d'autres commentateurs s'affrontent à son sujet pour comprendre le rôle et la

²¹⁶ APZ, I, *Les discours de Zarathoustra*, Des trois métamorphoses, trad. G.-A. Goldschmidt, p. 39.

²¹⁷ KANT (Emmanuel), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, section 1, trad. V. Delbos, Delagrave, p. 103.

fonction que Nietzsche lui attribut²¹⁸. Patrick Wotling, dans son introduction au texte qu'il traduit en 2000 pour la librairie Générale Française, rappelle le caractère difficile de *La Généalogie de la Morale* en ce qu'elle paraît se présenter comme un ouvrage autonome. Mais comme il le remarque bien, les sous-titres de l'ouvrage indiquent clairement que ce texte ne doit pas être lu indépendamment des autres : « ajouté à Par-delà bien et mal, publié dernièrement, pour le compléter et l'éclairer ». En outre, Wotling, bien loin d'approuver le fait que ce texte puisse être détachée du reste de l'œuvre, attire l'attention sur le mode d'expression que Nietzsche revendique depuis son précédent ouvrage, à savoir le « nouveau langage²¹⁹ » qu'il entend substituer au langage traditionnel de la philosophie, ce dernier étant devenu illégitime et inopérant suite à l'analyse de l'origine métaphorique du langage effectuée tout au long du corpus.

Précisément, c'est bien la question du langage qui anime toute la première dissertation de la *Généalogie de la Morale* avec cette analyse du terme « bon », comme l'évoque l'extrait cité dans notre introduction et qui marque l'« indication » du droit chemin, de la voie correcte, de la « vraie méthode » que Nietzsche admet enfin tenir. Le « rechten wege » est bien à trouver dans la critique du langage qu'il opère et des conséquences qu'il en tire, à savoir son « nouveau langage ». C'est à partir de ce dernier qu'il peut également reprendre l'analyse de la morale à partir d'un terrain qui est, depuis les œuvres antérieures, presque entièrement déblayé de ses appuis illusoires : la métaphysique, la science et le langage lui-même déterminé par la logique, ont été démasqués comme étant de pures fictions, mais jouant du moins un rôle instrumental, un rôle pratique dans la lutte pour la vie et par conséquent aussi dans l'assurance ferme que la morale était le fond originaire de toute prétention à la vérité. Si dans ce contexte, la vérité en tant que telle est un concept disqualifié, il n'en demeure pas moins que ces prétendues vérités, bien que fausses et illusoires, aient une valeur. C'est bien sur ce terrain que s'engage *La Généalogie de la Morale*, comme le rappelle Nietzsche dès la préface :

Formulons là, cette *exigence nouvelle* : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, il faut remettre une bonne fois en question la *valeur* de ces valeurs elle-même – et pour ce, il faut avoir

²¹⁸ Cf. Dans son introduction à la *Généalogie de la Morale*, traduite en 2000, P. Wotling revient notamment sur la critique que P. Valadier adresse à J. Granier au sujet de l'importance qu'accorde ce dernier à l'hypothèse de la volonté de puissance dans le cadre de la généalogie puisque Nietzsche n'utilise qu'une seule fois l'expression « volonté de puissance » dans le texte. Patrick Wotling montre en outre que si Nietzsche fait l'économie des termes, il n'en développe pas moins l'idée qu'il faut lire la *Généalogie de la Morale* en ayant en vue que c'est bien l'hypothèse de la volonté de puissance qui la rend possible. Ce type de controverse permet de souligner la difficulté du texte et l'inintelligibilité dont Nietzsche dans la préface prévient d'emblée.

²¹⁹ *PBM*, §4 : « Nous ne voyons pas dans la fausseté d'un jugement une objection contre ce jugement ; c'est là peut être, que notre nouveau langage paraîtra le plus déroutant. »

une connaissance des conditions et des circonstances dans lesquelles elles ont poussé, à la faveur desquelles elles se sont développées et déplacées (...), une connaissance comme il n'en a pas existé jusqu'à aujourd'hui, et comme on n'en a même pas désiré. On considérait la valeur de ces « valeurs » comme donnée...²²⁰

Ce passage formule clairement l'objectif du projet généalogique : effectuer une critique des valeurs avec comme problème fondamental celui de la « valeur » de ces valeurs. Ainsi la généalogie propose tout à la fois un examen portant sur les valeurs morales et une évaluation de ces valeurs en vue de leur hiérarchisation. La question qui se pose immédiatement est bien celle du critère retenu par Nietzsche pour effectuer cette double-évaluation. C'est sur la base d'une conception, déjà rencontrée dans *La Naissance de la Tragédie*, opposant le type tragique, celui qui affirme la vie, au type théorique, celui qui la nie, qui la corrige et la justifie, que se dessine le critère d'évaluation qui permettra d'effectuer une hiérarchie des valeurs : la vie. Quelles sont les valeurs qui affirment la vie ? Quelles sont les valeurs qui la nient ? Quelles sont celles qui permettent un type de vivant supérieur et celles qui produisent à l'inverse un type de vie inférieure ? Le critère de la « vie » est bien le seul critère qui puisse servir d'étalon à l'évaluation et il permet en outre de mieux comprendre toutes les types d'oppositions auxquels la pensée nietzschéenne fait appel : aristocrate/plébéien, fort/faible, noble/vil, supérieur/inférieur, actif/réactif²²¹, affirmateur/négateur. Toutes les valeurs sur lesquelles la civilisation occidentale s'est appuyée sont à l'image de ce que nous a révélés la critique de la connaissance et celle du langage : une longue falsification dont la clé est à trouver du côté du langage, de l'étymologie et par conséquent de la philologie. Là encore, Nietzsche relit en philologue le texte de l'histoire de la morale à partir de ces notions fondamentales : le bon, le mauvais, le bon, le méchant. A quoi renvoient ces termes à l'origine ? Comment apparaissent-ils ? Dans quel contexte ? Ont-ils toujours eu le même sens que celui que nous leur donnons depuis deux millénaires ? L'enquête philologique menée dans la première dissertation nous montre que bien loin de désigner la bonté, la charité, l'honnêteté, le terme « bon », et cela dans plusieurs langues, renvoie toujours au type de celui qui a « une âme élevé », au type « noble », « aristocratique », ou encore « guerrier ». A

²²⁰ GM, Préface, §6

²²¹ Le couple actif/réactif n'apparaît qu'à deux reprises dans toute l'œuvre de Nietzsche (GM, 2^{ème} dissertation, à propos de la justice). Gilles DELEUZE dans son *Nietzsche et la philosophie* a largement contribué à valoriser cette opposition en en faisant l'axe central de *La Généalogie de la Morale*. Monique DIXSAUT, dans son *Nietzsche par-delà les antinomies* conteste la lecture deleuzienne qui, selon elle, abuse de cette notion au regard de sa présence dans le texte nietzschéen et ne respecte pas l'exigence philologique d'une lecture qui ne doit pas ajouter au texte des éléments qui viendraient à le déformer. Il faut toutefois remarquer que la rareté d'une expression ou d'une formulation dans le texte nietzschéen n'est pas forcément signe de son degré d'importance, comme le montre la controverse entre Valadier et Granier sur la question de la notion de volonté de puissance dans *La Généalogie de la morale*.

l'opposé, le terme « mauvais » renvoie à l'homme simple, au « vulgaire », à l'homme du commun qui ne se distingue pas des autres. Creusant cette interprétation, et alors qu'on s'attendrait à une opposition entre la caste aristocratique et la caste plébéienne, Nietzsche, de façon surprenante, révèle un conflit irréductible qui se joue à l'intérieur même de l'aristocratie, entre l'aristocratie militaire d'un côté et l'aristocratie sacerdotale de l'autre. En effet, l'aristocratie sacerdotale va initier un renversement des désignations du bon et du mauvais, et les transposer dans un nouveau rapport, le bon (l'aristocrate guerrier) devenant le méchant, et le mauvais (le plébéien) devenant le « bon ». Or, ce renversement est pour la caste sacerdotale le fruit de ses propres inquiétudes vis-à-vis de l'aristocratie militaire qui, à l'image de la Rome antique, voit dans l'homme « bon » l'homme de guerre, l'homme d'action. Nietzsche repère donc dans l'aristocratie sacerdotale « quelque chose de morbide » en ce qu'elle voit la santé, la vitalité et la puissance comme un danger, ce dernier n'exprimant que le ressentiment des prêtres à l'égard des aristocrates-chevaliers, une jalousie à l'égard de leurs valeurs et de ce en quoi celles-ci puisent :

Les jugements de valeurs des aristocraties de chevaliers ont pour présupposés une vitalité physique puissante, une santé florissante, riche, débordante même, avec ce qui est la condition de sa conservation, la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les joutes, et de manière générale tout ce que comprend l'agir fort, libre, joyeux. Le mode d'évaluation de la noblesse des prêtres possède – nous l'avons vu – d'autres présupposés : elle n'est guère à son affaire s'il s'agit de faire la guerre ! (...) Pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus dénuées de puissance.²²²

Ce sont donc deux modes d'évaluations qui vont déterminer toute la réflexion de *La Généalogie de la Morale*, puisqu'à partir de cette opposition, Nietzsche va mettre en lumière le fond négatif et nihiliste de la morale qui a prédominé dans la culture occidentale sous l'influence combinée du platonisme et du christianisme, qui ensemble ont produit une culture du ressentiment, de la vengeance, de la faute, de la mauvaise conscience, créant ainsi, pour asseoir son pouvoir, le type de l'idéal ascétique dans lequel culmine toute une série de valeurs morales dont Nietzsche nous rappelle la caractère foncièrement hostile à la vie. Si l'aristocrate-guerrier est défini par sa puissance physique, par sa santé, par sa vitalité et son esprit de liberté, le prêtre lui est défini par son absence de puissance, par la faiblesse de sa constitution qui le rend particulièrement virulent vis-à-vis de ce qui lui est supérieur de ce point de vue. A partir de ce constat, Nietzsche ouvre une brèche dans les fortifications de la morale qui se concevait jusqu'à présent comme « quelque chose de donné ». Non seulement, la morale n'est pas donnée mais a des origines, une provenance ; mais de plus ces origines

²²² GM, 1^{ère} dissertation, §7, Trad. P. Wotling, Ed. Livre de Poche, p. 78.

sont pour le moins troubles. Nietzsche, prenant acte de cette origine douteuse, constate que le développement de la morale se fait sur un modèle pour le moins surprenant, qui est celui de la « cruauté ». Nietzsche nous montre en effet que la morale judéo-chrétienne s'est dotée d'un arsenal de moyens répressifs, particulièrement subtiles, qui va de la dette à la faute et de la faute au châtement. Sous un régime de terreur physique et psychologique, la morale s'est imposée comme une force dont il n'a plus jamais été question de remettre en doute le bien-fondé. Et c'est bien les discours théologiques, métaphysiques ou scientifiques qui ont permis cette assise confortable de la morale dans la culture, cette croyance inébranlable en des valeurs qui se sont constituées sur des origines « fort peu morales en vérité ».

Telle est donc la source où ont puisé les philosophes, les métaphysiciens, les savants et les prêtres : un ressentiment envers la vie ; un goût pour les arrières-mondes ; et une soif d'imposer leurs valeurs, non par la puissance dont ils étaient privés par nature, mais par l'esprit de vengeance qui les animait. Ainsi, « les faibles » et « les esclaves », comme les désignent Nietzsche, triomphent sur les « forts » et sur les « maîtres » qui succombent au grand nombre. Il faut nous rappeler, afin de ne pas faire de confusion sur les termes qu'emploie Nietzsche, que le fort est désigné ainsi parce qu'il représente une somme d'éléments coordonnés beaucoup plus complexe que le faible, qui quant à lui, est désigné par sa simplicité et par son impossibilité à coordonner ses pulsions entre elles. Or, dans l'extrait d'un fragment posthume relatif au darwinisme que nous avons vu précédemment, nous exposons la conception nietzschéenne de la rareté du type supérieur de vivant par rapport au type inférieur. La probabilité de survie du type supérieur, notamment le type du *génie*, était extrêmement faible du fait que la coordination de ses parties étaient plus complexes et donc soumises à une fragilité d'autant plus importante. Le type « fort », « supérieur », ne résiste pas au nombre toujours croissant des faibles qui, plus simples, plus robustes, et dès lors que le ressentiment les détermine, décident de nier la vie et se vengent de la puissance qu'ils n'ont pas. On comprend dès lors la formule nietzschéenne qui consiste à dire qu'il « faut protéger les forts contre les faibles », puisque les types supérieurs de vivant sont par définition rares, fragiles, et, apparaissant de façon spontanée, ne sont jamais l'indice d'une élévation générale de l'espèce à laquelle ils appartiennent.

En conséquence, le fil de la généalogie nous permet de remonter l'histoire des valeurs morales à partir d'une origine qui suppose un conflit entre deux types d'instinct, deux types de pulsion, deux types vitaux caractérisés. Ainsi, depuis son livre sur les origines de la tragédie, Nietzsche ne cesse pas de méditer sur le caractère pulsionnel qui constitue le vivant en général, et dans le cadre de sa réflexion sur la morale, sur les types pulsionnels qui se

manifestent dans les valeurs morales. Sans doute pouvons-nous déceler « le droit chemin » que trace Nietzsche, tant dans la persistance de son traitement de la morale sous l'angle de l'instinct et de la pulsion que sous celui de la critique radicale des « vérités éternelles » et des valeurs qui les fondent. C'est pourquoi, maintenant que nous avons constaté ce fil spécifique de la réflexion et de la recherche de Nietzsche, nous avons la possibilité d'interpréter le « rechten wege » de façon plus adéquate, d'autant plus qu'il apparaît dans *La Généalogie de la Morale* comme le signe patent que la méthode est bien un enjeu de la plus grande importance.

3. Le « rechten wege » : le droit chemin ou la voie correcte

Il est impossible, à ce stade de notre travail, de ne pas revenir sur cette expression qu'utilise Nietzsche au début de la première dissertation de *La Généalogie de la Morale*, expression que nous avons repérée dans notre introduction, et que nous avons interprétée comme une sorte de tension, dans le fait même que Nietzsche n'utilisait pas le terme « méthode » au moment où ce terme était le plus adéquate, et qu'il lui substituait l'expression « droit chemin ». Nous conservons cette traduction de l'expression originale « rechten wege » car non seulement elle apparaît dans d'autre contexte, notamment avec ce second sens du « droit chemin » que l'humanité n'a pas encore su prendre ; mais nous retrouvons dans cette expression deux termes qui n'ont de cesse de réapparaître dans tout le corpus, parfois conjointement, parfois indépendamment l'un de l'autre.

Le « wege », le chemin, est une occurrence qui abonde dans le texte nietzschéen, tout comme il revient de façon récurrente chez Kant ou chez Hegel. Pour ne citer qu'un exemple particulièrement édifiant, nous rappelons ce passage de l'avant-propos d'*Aurore* où Nietzsche utilise ce terme avec une insistance particulière, lorsqu'il évoque son retour à la vie, son retour à la santé et la tâche philosophique qu'il s'assigne :

Car je suis revenu et – je m'en suis tiré. Ne croyez pas surtout pas que je vais vous engager à une semblable entreprise chanceuse, ou même seulement à pareille solitude ! Car celui qui suit de tels chemins particuliers ne rencontre personne : cela tient aux « chemins » particuliers ». Personne ne vient à son aide ; il faut qu'il se tire tout seul de tous les dangers, de tous les hasards, de toutes les méchancetés, de tous les mauvais temps qui surviennent. Car il a son chemin *à lui* – et, comme de raison, l'amertume, parfois le dépit, que lui cause cet « à lui » : il faut ranger, parmi ces sujets d'amertume et de dépit, par exemple l'incapacité où se trouvent ses amis de deviner où il est, où il va ; au point qu'ils se demanderont parfois « Comment ? Est-ce là avancer ? A-t-il encore un *chemin* ? –

Alors j'entrepris quelque chose qui ne pouvait être l'affaire de tout le monde : je descendis dans les profondeurs (...) Je commençai à saper notre *confiance en la morale*.²²³

Si le mot « chemin » représente le *leitmotiv* de cet extrait, sa répétition n'est toutefois pas la répétition d'un seul et même sens. Il y a clairement le chemin existentiel de Nietzsche lui-même, c'est à dire l'expérimentation d'une souffrance physique et psychique dont il se remet à peine mais qui est doublé par le chemin « particulier » de tout vivant en tant que ce chemin constitue sa singularité, son principe différentiel, sa solitude. Un autre sens est celui que pose la question : « a-t-il encore un chemin ? » Ce dernier paraît renvoyer au chemin du bon sens et de la raison partagés par tous les hommes, le chemin du progrès : « Est-ce là avancer ? » Ce chemin, qui n'est précisément pas celui que choisit Nietzsche, est une sorte de raccourci dans lequel l'humanité a pris soin de s'engager et il renvoie évidemment à l'objet même de la critique. Enfin, le dernier sens du « chemin », en l'absence même du terme, caractérise l'entreprise de Nietzsche, la critique elle-même, sa descente dans les profondeurs afin d'« examiner le terrain sur lequel les philosophes ont bâti depuis deux millénaires un édifice dont chaque construction s'est effondrée²²⁴. » En ce sens, le « chemin » est bien la métaphore du terme « méthode » dont nous avons vu le fil ténu apparaître au fur et à mesure de notre enquête. De ce point de vue, toute la critique peut se comprendre comme un « chemin », une « méthode » dont la généalogie serait le point d'orgue. Toutefois, il n'est pas certain que celle-ci soit le dernier terme méthodologique de la pensée nietzschéenne mais qu'elle soit plutôt, parmi d'autres, une des traductions possibles et même nécessaires du « rechten wege », dans le nouveau langage que Nietzsche formule. Nous soulignons, pour appuyer notre propos, le contenu d'une lettre adressée à Mlle Meta Von Salis où Nietzsche évoque de façon surprenante l'œuvre qui porte le nom d'une méthode à laquelle on réduit bien souvent sa pensée :

En outre, j'ai sous les yeux un certain livre qui m'est arrivé hier soir. (...) Le premier regard que j'y ai jeté m'a réservé une surprise : j'ai découvert un long avant-propos à la « Généalogie » dont j'avais oublié l'existence... Pour l'essentiel, je me souvenais seulement du titre des trois dissertations : le reste, c'est à dire le contenu, avait joué la fille en l'air.²²⁵

Nietzsche, n'a pour ainsi dire, presque aucun souvenir de sa *Généalogie de la morale*, ce qui nous fait comprendre que celle-ci semble être tout au plus une étape nécessaire du droit

²²³ A, Avant-propos, §2.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Lettre à Meta Von Salis* du 22 août 1888, dans laquelle Nietzsche remercie son amie de lui avoir envoyé un exemplaire de la *Généalogie de la morale*. In *Lettres choisies*, trad. H.-A. Baatsch, J. Bréjoux, M. de Gandillac et M. de Launay. Gallimard, Folio, p. 310.

chemin dans lequel il s'est engagé mais qu'elle ne peut être conçue comme unique méthode de sa philosophie. De fait, Nietzsche indique quelques lignes plus loin que c'est sans doute « l'extrême activité intellectuelle²²⁶ » des derniers mois qui lui a fait oublier ce texte qui « revit » à présent sous ses yeux. C'est dire que la « Généalogie » n'est donc pas la fin du chemin philosophique qu'entend tracer Nietzsche.

Si l'utilisation du terme « wege » nous paraît d'une grande importance dans la question de la méthode et de son interprétation, le terme « rechten », ou « recht », qui est traduit généralement par « droit », « droite », ou « correct », n'en a pas moins une grande valeur. Nous le retrouvons fréquemment sous la plume de Nietzsche et dans des contextes très diverses. Les conférences intitulées *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* en comportent d'ailleurs de nombreuses occurrences, prouvant que le champ lexical de la rectitude est quasi permanent dans l'œuvre de Nietzsche, et cela dès les textes de jeunesse. Ainsi, dans la deuxième conférence, plusieurs formules reviennent dans un crescendo qui nous indique la force que met Nietzsche dans ce terme : « rechten praxis », et « rechten Bildung » qui désigne la droite pratique d'une part, et la droite culture d'autre part. Ces expressions prennent tout leur sens lorsqu'on sait que Nietzsche, dans ces conférences, prend pour thème l'éducation, la formation et la culture. Il est d'autant plus intéressant de constater que la droite pratique et la droite culture se rapporte notamment à l'apprentissage de la langue allemande, et donc au langage en général dont nous avons déjà vu toute l'importance que lui accordait Nietzsche dans le cadre de sa réflexion :

Quelle serait sur ce point la tâche d'un établissement d'enseignement de haute qualité, sinon justement de ramener dans le droit chemin par autorité et avec une sévérité digne les jeunes gens dont la langue est devenue sauvage et de leur crier : « Prenez votre langue au sérieux ! Celui qui n'en vient pas ici au sentiment d'un devoir sacré, celui-là n'a pas non plus en lui le noyau qui convient pour une culture supérieure. (...) Car c'est ici, tout près de vous, à chaque instant où vous parlez ou écrivez, que vous avez une pierre de touche pour saisir la difficulté, l'immensité de la tâche de l'homme cultivé et l'in vraisemblance qu'il doit y avoir à ce que beaucoup d'entre vous arrivent à une droite culture.²²⁷

Comme nous le constatons, la traduction de J.-L. Backes introduit l'expression « droit chemin » même si l'expression « rechten wege » n'apparaît pas dans le texte original :

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *AEE*, Deuxième conférence, *Ecrits posthumes*, Ed. Gallimard, p. 101.

Was für eine Aufgabe hätte eine höhere Bildungsanstalt in diesem Punkte, wenn nicht gerade die, auktoritativ und mit würdiger Strenge die sprachlich verwilderten Jünglinge zurecht zu leiten und ihnen zuzurufen...²²⁸

Si l'expression « rechten wege » n'apparaît pas dans ce contexte, nous notons la présence des termes « gerade » et « zurecht » qui renvoient évidemment à la notion de rectitude par le biais de ce qui est juste, droit, raisonnable. D'autres exemples plus tardifs montrent que Nietzsche n'a jamais cessé d'utiliser ce lexique, comme en témoigne un passage de l'*Antéchrist* : « Kant, à l'instar de Luther et de Leibniz, a été un frein, un sabot sur la voie de la rectitude allemande »²²⁹. L'expression allemande « deutschen Rechtschaffenheit » que nous traduisons par rectitude allemande nous renvoie aux thématiques de jeunesse concernant la formation et la culture allemandes si ouvertement critiquées pour ses manques et ses aberrations. Mais la notion de rectitude, de droiture, semble être privilégiée par Nietzsche lorsque celui-ci parle de la « direction » (richtung), ou encore de la ligne droite qu'évoque le passage suivant : « Formule de mon bonheur : un oui, un non, une ligne droite, un *but*²³⁰. » La ligne droite traduit mot à mot l'expression « eine gerade Linie », et confirme que Nietzsche joue sur les variations terminologiques et diversifie ainsi les formulations. Toutefois, il s'agit de comprendre à quoi lui sert le lexique de la rectitude et en quel sens il l'utilise. Est-ce une métaphore liée à une conception mathématique, géométrique dont on aurait d'ailleurs du mal à saisir le sens dans sa philosophie ? Il est difficile, en tout état de cause, de ramener la rectitude et la droiture à une interprétation géométrique dont Nietzsche, à maintes reprises, souligne le caractère réducteur et imaginaire. Mais il ne faut toutefois pas exclure la possibilité que la métaphore de la « ligne », de la « droite » renvoie bien chez Nietzsche à une théorie de l'espace, du temps et du mouvement. Rappelons que parallèlement, les métaphores de l'anneau et du cercle sont particulièrement présentes dans le corpus, pour ne rien dire du labyrinthe dont les *Lamentations d'Ariane* nous donne un bel exemple : « Je suis ton labyrinthe²³¹ » dit Dionysos à Ariane dans les *Dithyrambes pour Dionysos*. La pluralité des figures métaphoriques désignant la multiplicité des types de chemin possibles restent pourtant adéquates aux exigences que se donne la pensée nietzschéenne : affirmer les différences réelles qui constituent toute vie et ne pas vouloir les réduire à des unités fictives renvoyant à un Être imaginaire. Dans cette perspective, nous pouvons aisément lier la notion de rectitude à

²²⁸ *Ibid.* Cf. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, [Friedrich Nietzsche, Édition critique numérique des Œuvres complètes et de la Correspondance, sur la base du texte critique établi par G. Colli et M. Montinari (Berlin/New York, de Gruyter, 1967 sq.), sous la direction de Paolo D'Iorio].

²²⁹ AC, §10.

²³⁰ *CId*, Maximes et Flèches, §44.

²³¹ *DD*, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, in OPC VIII, 1974, p. 63.

celle de « probité », ou encore à la notion de « rigueur » à laquelle Nietzsche revient de façon si fréquente, et le « rechten wege », en ce sens, nous paraît plus qu'éclairer les impératifs méthodologiques auxquels Nietzsche fait face, notamment la descente nécessaire dans les profondeurs du labyrinthe. Angèle Kremer Marietti note à ce propos :

Pénétrer dans le labyrinthe, c'est vouloir revenir à l'origine du labyrinthe et c'est proprement ce qui fait de l'homme labyrinthe le créateur des origines, l'*esprit libre* par excellence se manifestant dans le savoir de tous les savoirs (le gai savoir).²³²

Le labyrinthe n'est pas contraire au droit chemin nietzschéen mais bien plutôt un indice sur le type de méthode à construire, à créer mais aussi à peut-être dissimuler. Combinant à la fois la métaphore du chemin et de la rectitude, le « rechten wege » est sans doute la principale métaphore d'une méthode qui est propre à la philosophie nietzschéenne. Et sous l'apparence d'un chemin « unique », « particulier » et « singulier », c'est bien le caractère multiple du « versuch » qui transparaît comme nécessité de la pensée authentique, et dont le principal objet doit être la « vie » elle-même. Paradoxalement, le droit chemin est bien celui qui multiplie les approches, qui combine les formes d'analyses, qui crée de nouvelles procédures, précisément parce que la « vie » est production de différence, de variation, de contraste, de degré et de nuance. Si le droit chemin, la droite pratique, renvoient à la méthode, celle-ci ne peut se concevoir ni se réduire à une unité mais bien à une multiplicité de tentatives, d'essais, qui correspondent à la réalité conçue comme « Volonté de puissance », et permettent l'interprétation du texte authentique de la nature humaine qu'est le « corps ». C'est bien l'objet du chapitre suivant que de voir comment, à partir de la question du corps, Nietzsche établit de nouvelles procédures d'analyse, montrant ainsi que le « rechten wege » qu'il suit est un travail d'approfondissement et de précision des outils méthodologiques déjà mis en place, notamment un approfondissement des méthodes philologiques dans lesquelles viennent se développer la typologie, la physiologie et la psychologie, trois approches dont nous n'avons pas pu, pour le moment, déterminer le véritable sens, mais dont le rôle dans l'évaluation et l'interprétation nietzschéenne du réel est décisive.

²³² KREMER MARIETTI (Angèle), *Nietzsche : l'homme et ses labyrinthes*, 1972, rééd. L'Harmattan, 1999, p. 11.

Chapitre 2.

Méthode et évaluation chez Nietzsche

1. Valeur et typologie dans la philosophie de Nietzsche

La méthode généalogique, conçue comme « droit chemin », permet donc à Nietzsche d'effectuer le transfert de la question traditionnelle de la connaissance qui sort largement ébranlée de la critique, à celle des valeurs qui ouvre précisément la réflexion à l'origine morale de toutes connaissances et de toutes représentations telles qu'elles se sont données à l'humanité jusqu'à présent. Et si Nietzsche effectue ce déplacement, c'est parce que les valeurs ne sont pas des idées, des concepts ni des représentations mais bien des préférences infra-conscientes qui orientent les *façons* d'agir et les *façons* de penser. En d'autres termes, ce sont les valeurs en tant que croyances intériorisées traduisant les besoins fondamentaux d'un type de vivant donné – en l'occurrence le type humain – qui forment les méthodes elles-mêmes, en tant que celles-ci sont bien des *manières* de penser ou d'agir devant permettre une maîtrise du réel. Le privilège de l'objectivité jusqu'alors accordé au domaine théorique est renversé au profit du domaine pratique dans lequel évoluent les complexes pulsionnels qui évaluent leurs besoins en fonction de leurs préférences fondamentales. Bien loin de se contenter d'une critique de la connaissance, Nietzsche propose une lecture de la réalité humaine qui nous fait comprendre à quel point, tout en paraissant l'ignorer, l'homme est constamment pris dans des rapports d'évaluations. Connaître, penser, parler, c'est d'abord et avant tout « évaluer ». Or, la tradition a cru précisément à toute autre chose : elle a cru à l'essence, à l'en soi, aux *aeternae veritates*, au désintéressement et à la contemplation de l'inconditionné. Mais c'est bien tout autre chose qui se joue dans le véritable rapport que l'homme entretient avec l'existence ; il y a intérêt, évaluation, conquête, lutte, victoire ou défaite, et fort peu de vérité ou d'*absolu* en définitive. C'est dans cette perspective que la question des valeurs est première chez Nietzsche :

La question des valeurs est plus fondamentale que la question de la certitude : cette dernière ne devient sérieuse qu'à condition que la question de la valeur ait déjà trouvé réponse.²³³

En outre, les valeurs se distinguent également des vérités, des idées ou des représentations en ce qu'elles sont le produit d'une élaboration propre à un certain type de vivant, et que par

²³³ FP XII, 7 (49).

conséquent il ne peut y avoir de valeurs définitives ou absolues. Les valeurs ne sont pas anhistoriques ou anhypothétiques, mais soumises précisément à des changements et à des variations qui sont fonction des besoins vitaux du type qui les exprime :

Tout ce qui possède de la valeur dans notre monde aujourd'hui ne la possède pas en soi, en vertu de sa nature, - la nature est toujours dénuée de valeur : - au contraire, une valeur lui a un jour été donnée et offerte, et c'est nous qui avons donné et offert ! C'est nous seuls qui avons d'abord créé le monde qui intéresse l'homme en quelque manière ! – mais c'est justement le fait de le savoir qui nous manque...²³⁴

La valeur n'est donc jamais donnée comme venant de l'extérieur mais est le résultat des mesures et des évaluations internes de l'individu, ou d'un groupe d'individu. C'est uniquement dans ce sens que l'on peut comprendre la reprise par Nietzsche de la formule pythagoréenne « L'homme est la mesure de toute chose ». En tant qu'évaluateur, l'homme ne cesse de mesurer les moyens qui permettent de satisfaire ses besoins. Ainsi, toutes les formes qu'impose l'être humain à la réalité sont-elles l'expression d'une interprétation qui doit servir son intérêt. Et comme nous l'avons vu pour le langage, l'homme se fait ainsi créateur de valeurs dont il oublie l'origine interprétative. Il finit par croire que ces valeurs ont toujours existé et se soumet à elles « car elles deviennent les strates d'interprétation les plus profondes²³⁵ », sur lesquelles reposent les systèmes de pensée métaphysique, scientifique, ou religieux.

L'enquête généalogique, en approfondissant la question des valeurs, découvre du même coup la multiplicité des valeurs morales et la pluralité de perspectives qu'elles portent en elles. D'où l'utilisation pour Nietzsche d'une méthode largement utilisée dans les sciences naturelles, notamment en botanique et zoologie, pour classer et trier l'ensemble des espèces de la nature : la typologie. Si la typologie est particulièrement présente dans *La Généalogie de la Morale*, elle lui est cependant bien antérieure puisque Nietzsche utilise cette méthode depuis *La Naissance de la Tragédie*, notamment dans l'opposition des types théorique et tragique mais aussi dans la différenciation des types pulsionnels que représentent les figures d'Apollon et de Dionysos, ou encore dans le type du génie. Nous la retrouvons également dans les *Inactuelles* avec le type du philistin et de l'homme moderne, dans *Humain trop humain* avec le type de l'esprit libre, puis à partir d'*Aurore* jusqu'à *Par-delà bien et mal*, nous voyons émerger les types du prêtre, de l'ascète, du décadent et du nihiliste. Mais, la typologie nietzschéenne se résume-elle à une simple classification, un simple tri des valeurs et des types

²³⁴ GS, §301, Trad. P. Wotling, éd. Flammarion, GF, p. 247.

²³⁵ Voir l'article « valeur/évaluation, in *Dictionnaire Nietzsche*, C. Denat et P. Wotling, Ellipses, 2013.

qu'elle entend examiner ? A première vue, elle se conçoit dans tous les cas sur le modèle traditionnel d'une science de l'analyse et de la description des formes typiques d'une réalité complexe. Et c'est bien ce qu'est l'être humain : une réalité complexe. D'abord parce qu'il n'y a pas un être humain mais « des » êtres humains tous différents, et par conséquent une multiplicité de point de vue, une pluralité de pulsions et d'instincts qui rendent difficile la notion communément admise de « nature humaine ». Celle-ci, comme la plupart des notions universelles que la morale impose à l'humanité, est à ranger du côté des *aeternae veritates* dont Nietzsche a déjà montré le caractère illusoire. En ce sens, la typologie s'oppose aux notions d'essence, de concept ou d'espèce car elle rend compte de la variété des types humains et des variations nécessaires à l'intérieur de chaque type. Car un type, une fois repéré, ne doit pas être conçu comme une forme stable, fixée une bonne fois pour toute. Bien au contraire, « un type se stabilise à la faveur d'un long combat qu'il mène contre des conditions défavorables pour l'essentiel identiques²³⁶ », se fixant ainsi provisoirement. Les valeurs sont en outre le moyen de remarquer certains types, et la généalogie, d'une façon générale l'axiologie nietzschéenne, isolent et distinguent deux types fondamentaux à l'intérieur du champ varié et pluriel de la moralité. Toutefois, ces deux types, bien que distincts ou opposés, peuvent se succéder, ou s'insérer l'un dans l'autre dans une même époque, voir dans un même individu. *Par-delà bien et mal* nous offre une image de ces deux types moraux que sont la *morale des maîtres* d'une part et la *morale des esclaves* d'autre part :

En faisant route à travers les nombreuses morales (...) j'ai trouvé certains traits qui revenaient ensemble avec régularité et se liaient les uns aux autres : jusqu'à ce que finissent par se révéler à moi deux types fondamentaux et qu'une différence fondamentale s'en dégage. Il y a une morale de maître et une morale d'esclave ; - j'ajoute immédiatement que dans toutes les cultures supérieures et plus mélangées se font jour aussi des tentatives de médiation des deux morales, plus fréquemment encore leur compénétration et leur mécompréhension mutuelle, voire parfois leur sévère juxtaposition – jusque dans un même homme, au sein d'une seule et unique âme.²³⁷

La typologie nietzschéenne permet donc la distinction de deux types fondamentaux qui nous conduisent à interpréter tous les renversements et les oppositions rencontrés jusqu'à présent comme une ligne d'analyse constante depuis *La Naissance de la Tragédie*. Ces deux types font d'ailleurs l'objet d'une variation lexicale importante puisque nous les retrouvons dans les couples évoqués précédemment : fort/faible, vil/noble, actif/réactif, affirmation/négation ou encore tragique/théorique. La typologie n'est donc pas seulement un

²³⁶ *PBM*, §262, Trad. P. Wotling, éd. Flammarion, GF.

²³⁷ *Ibid.* §260.

classement théorique abstrait puisqu'elle implique également une hiérarchie des types, donc des valeurs, en fonction d'un étalon que nous avons circonscrit précédemment à la « vie ». « Préparer une typologie de la morale²³⁸ », plutôt que de « fonder une morale²³⁹ », implique à terme une hiérarchisation, non seulement des valeurs, mais surtout des différents types humains, afin de déceler les conditions les plus favorables à l'épanouissement d'un type supérieur, véritable but de toute culture : « Grande question : où la plante « homme » a-t-elle poussé jusqu'ici avec le plus de splendeur ? L'étude historique comparative est nécessaire sur ce point²⁴⁰. » On remarque, dans ce fragment de 1885, que Nietzsche utilise la métaphore végétale, renvoyant ainsi la typologie à la physiologie. Nous constatons également que Nietzsche désigne clairement l'étude historique comparative comme traitant la réalité humaine à partir du double point de vue de la durée et de la variété. La notion d'humanité ne peut être comprise ni appréhender si on la conçoit hors de son histoire, c'est à dire hors de l'histoire naturelle de ses variations et de ses différences. Bien plus qu'une classification commode permettant une connaissance partielle des types humains, la typologie ouvre, avec Nietzsche, des rapports à la physiologie et à la psychologie dont elle ne peut se priver. Précisément, les types moraux, humains, dont Nietzsche nous fait l'histoire sont bien à penser à partir de types pulsionnels et instinctifs, véritable fond originaire, qui expriment et fixent temporairement les besoins et les préférences d'un type de vivant donné. « Complexe pulsionnel et instinctif organisé, hiérarchisé », telle est précisément la définition du corps chez Nietzsche, et telle est la tâche de la physiologie que de reprendre la recherche philosophique à partir de ce qui a été mis au ban de la « connaissance vraie ». Ainsi, nous devons comprendre comment la physiologie, dont nous avons à plusieurs reprises évoqué l'importance méthodologique, se met en place dans la pensée nietzschéenne ; comment elle permet une autre approche de l'évaluation qui se concentre sur les symptômes que manifestent les valeurs en général ; et comment elle rend nécessaire l'intervention du philosophe-médecin qui, dès lors, doit privilégier le corps comme priorité méthodologique.

²³⁸ *Ibid.* §186.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *FP*, XI, 34 (74).

2. *Physiologie et symptomatologie : le rôle du corps*

Le corps est sans doute une des notions les plus importantes de la philosophie nietzschéenne. Pourtant, elle n'est pas la plus simple à comprendre car si Nietzsche en fait le « fil conducteur²⁴¹ » de son analyse, il en renouvelle complètement l'approche en le pensant en dehors de toute référence à la matière. En effet, si la critique de l'idéalisme est omniprésente, il n'en reste pas moins que Nietzsche ne bascule pas dans un matérialisme classique auquel il adresse d'ailleurs le même type de reproche : réductionnisme, atomisme, fétichisme. Creusant une conception du « corps » qui se dégage des préjugés idéalistes et matérialistes, Nietzsche l'organise autour des notions de pulsions, d'instincts et d'affects, notions que nous avons déjà évoquées et que l'on rencontre tout au long du corpus.

Pour comprendre l'importance du rôle et de la fonction du « corps » dans la philosophie de Nietzsche, sans doute nous faut-il reprendre ce passage d'*Ainsi parlait Zarathoustra* tout à fait instructif : « Corps suis tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour quelque chose dans le corps²⁴². » On le constate, non seulement le « corps » est la seule réalité, mais l'âme, bien loin de disparaître du champ de réflexion, est subordonnée au corps en tant qu'elle est considérée comme un épiphénomène, c'est à dire un mot, une métaphore désignant « quelque chose » dans le corps. Précisément, à l'intérieur de sa théorie du « corps », cette nouvelle conception de l'âme est bien ce qui différencie Nietzsche des interprétations matérialistes traditionnelles :

(...) l'atomisme de l'âme. Qu'on me permette de désigner par ce terme la croyance qui tient l'âme pour quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, pour une monade, un *atomon* : voilà la croyance qu'il faut expulser de la science ! Il n'est absolument pas nécessaire, soit dit entre nous, de se débarrasser à cette occasion de l'« âme » elle-même et de renoncer à l'une des hypothèses les plus vieilles et les plus vénérables (...) Mais la voie est libre pour de nouvelles versions et des affinements de l'hypothèse de l'âme : et des concepts tels qu'« âme mortelle », « âme-multiplicité du sujet » et « âme-structure sociale des pulsions et des affects » veulent désormais avoir droit de cité dans la science.²⁴³

Le privilège accordé traditionnellement à l'esprit, à l'âme et à la raison, est tout simplement invalidé par cette nouvelle conception d'une « âme » pluralisée, subordonnée au corps, qui lui, est à penser comme complexe pulsionnel, comme organisation hiérarchisée de pulsions et d'affects, qui devient première dans la nouvelle logique que la pensée

²⁴¹ *FP*, XI, 40 (15).

²⁴² *APZ*, Des contempteurs du corps, trad. G.-A. Goldschmidt, Livre de Poche, 1983.

²⁴³ *PBM*, §12.

nietzschéenne instaure. Mais la difficulté du texte nietzschéen est bien réelle car immédiatement après avoir affirmé le primat du corps, tout en conservant l'âme sous une forme inédite, Zarathoustra affirme que « le corps est une « grande raison », une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur²⁴⁴. » Comment comprendre que le corps soit conçu à présent comme une grande raison ? Est-ce un retour à l'âme qui se profile et n'y aurait-il finalement pas de primat du corps sur elle ? C'est précisément l'élément pluriel et multiple constitutif du corps qui donne une réponse à cette contradiction apparente. Non seulement le corps ne renvoie pas à une unité au sens strict mais bien à une organisation d'instances désignées par les pulsions et les instincts, mais ces derniers sont avant tout considérés par Nietzsche comme de véritables êtres vivants :

Et même ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt dont la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons « notre corps » -) ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent.²⁴⁵

Ce fragment posthume montre à quel point Nietzsche prend soin de se démarquer d'une forme de matérialisme naïf qui retrouve dans les atomes les attributs de l'Être. C'est en particulier sur ce modèle que certains philosophes présocratiques, notamment l'école abdéritaine de Leucippe et Démocrite ont conçu l'*atomon*, à partir de la dislocation de l'Être parménidien immuable, éternel et immobile, en une multiplicité de petits êtres impérissables et éternels²⁴⁶. Au contraire, Nietzsche entend montrer que si le corps est composé de parties, celles-ci sont dynamiques et communiquent entre elles dans une lutte qui correspond au caractère de tout vivant. Le corps comme « grande raison » est donc à penser à partir de la collaboration et de la coopération des instances pulsionnelles entre elles, mais aussi des luttes internes auxquelles le corps est nécessairement soumis.

D'une manière générale, Nietzsche s'émerveille devant le corps : « Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le corps²⁴⁷ », par opposition à la survalorisation de l'âme et de l'esprit qui a dominé la métaphysique, la science et la morale. Et précisément, si le philosophe doit se faire physiologiste, c'est bien parce que la raison est disqualifiée en tant que point de départ de l'observation et de l'analyse :

²⁴⁴ APZ, Des contempteurs du corps.

²⁴⁵ FP, XI, 37 (4).

²⁴⁶ NIZAN (Paul), *Démocrite, Epicure, Lucrèce, les matérialismes de l'antiquité* (textes choisis), Ed. Arléa, 1991.

²⁴⁷ FP, XI, 37 (4).

Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel. Le corps est un phénomène beaucoup plus riche et qui autorise des observations plus claires. La croyance dans le corps est bien mieux établie que la croyance dans l'esprit.²⁴⁸

Comme l'a montré la critique de la métaphysique et de la science, l'esprit ne peut être retenu comme élément qui serait premier dans l'ordre de l'enquête philosophique puisqu'il est un produit tardif de l'évolution biologique, et par-là même inachevé ; mais il est surtout, de par la nature même de sa constitution, le lieu où semble se produire de façon *a priori*, des déformations, des ajouts, des réductions qui transforment le réel et le recouvre d'un sens qui ne permet plus d'accéder à lui de façon authentique. Au contraire, le corps, lui, ne peut qu'offrir à l'observateur attentif les indices permettant une interprétation du vivant qui ne soit pas asservie ni à la fiction des vérités éternelles, ni au fond moral qui paraît constituer toute connaissance. En affirmant le primat du corps sur l'esprit, Nietzsche répond d'une part aux philosophies dualistes qui, depuis Platon, opposent les deux phénomènes l'un à l'autre en les hiérarchisant illégitimement, mais il permet d'autre part une revalorisation des sens et des apparences qui jusqu'ici ont été interprétés comme le lieu de la tromperie et du mensonge : les sens et les apparences ne mentent pas, du moins pas au sens d'un mensonge morale puisqu'ils ne prétendent pas à être autre chose que ce qu'ils sont. Et s'il y a mensonge, c'est bien du côté de la raison qu'il faut se tourner puisque comme l'a montrée la critique du langage et de la pensée, le processus de falsification est bien imputable non au corps mais à la conscience. Nietzsche renverse ainsi les perspectives traditionnelles de la métaphysique idéaliste mais sans toutefois tomber dans les erreurs du matérialisme : le corps n'est pas une unité mais une organisation composée d'instances multiples ; le corps n'est pas réductible à la matière inerte puisqu'il se conçoit comme « organisation sociale composée de « petites âmes²⁴⁹ ». Cette définition que donne Nietzsche du corps est par là-même troublante puisqu'on retrouve dans un mélange difficile à interpréter la notion d'âme et de corps. Comment la physiologie de Nietzsche en arrive-t-elle à cette définition ? Précisément, il faut comprendre que la physiologie pour Nietzsche ne renvoie pas à une discipline scientifique qui aurait un pouvoir explicatif de la réalité – Nietzsche condamnant par avance toute prétention de la science à expliquer le réel – mais à un langage symbolique, à une métaphorique qu'il faut dès lors interpréter comme le « nouveau langage » de Nietzsche. En outre, la physiologie, de ce point de vue, permet de comprendre le corps comme le lieu d'où s'opère l'évaluation du degré de

²⁴⁸ *FP*, XI 40 (15).

²⁴⁹ *PBM*, §36.

santé ou de maladie d'un individu, d'un type ou encore d'une culture. La physiologie, dans le sens de Nietzsche, n'est pas scientifique, mais politique et morale :

Deuxième principe : créer un parti de la vie, assez fort pour la grande politique : la grande politique fait de la physiologie la reine de toutes les questions, - elle veut élever l'Humanité comme un tout, elle mesure la place des races, des peuples, des individus, d'après leur [-], devenir, d'après la garantie de vie que comporte leur avenir, - elle met impitoyablement fin à tout ce qui est dégénéré et parasitaire.²⁵⁰

La physiologie est donc le moyen adéquat, la méthode privilégiée pour l'évaluation de la santé d'un corps, pour déterminer son degré de vitalité, et Nietzsche peut dès lors envisager d'appliquer la physiologie à l'art, comme interprétation de la santé d'une culture par l'examen de ses moyens d'expression artistique. Raison pour laquelle la Grèce tragique et la Renaissance sont régulièrement pris en exemple par Nietzsche, comme étant les cultures où ont pu s'affirmer des types supérieurs de santé, à l'inverse de périodes plus troubles, plus malades, plus décadentes que représentent la démocratie athénienne ou de façon plus évidente la modernité européenne. La physiologie, par le prisme d'une nouvelle conception du corps, s'impose comme nouvelle méthode, comme nouveau langage, et doit être distinguée de la physiologie des sciences naturelles auxquelles Nietzsche, encore une fois, adresse invariablement le même reproche :

Les physiologistes devraient hésiter à considérer l'instinct de conservation comme tendance fondamentale de tout être organisé. Avant tout, un vivant veut répandre sa force. – La vie elle-même est volonté de puissance.²⁵¹

La physiologie, telle que Nietzsche la conçoit, est bien le chemin qui conduit au cœur de sa réflexion et à son hypothèse fondamentale : la volonté de puissance. Ce concept incontournable, qui a provoqué bien des contresens et des interprétations plus que douteuses au regard des textes, est en effet la pierre angulaire, le pivot méthodologique en même temps qu'une des hypothèses les plus fondamentales de la philosophie de Nietzsche. Et si la physiologie est la méthode qui nous permet de considérer le corps, la vie et la réalité entière comme volonté de puissance, c'est bien la psychologie, entendu comme « psychologie des affects » ou encore comme « doctrine des perspectives des affects²⁵² » qui doit nous permettre son élucidation et sa compréhension. Comme nous l'avons vu un peu plus haut, le corps pensé comme « organisation sociale de petites âmes » doit pouvoir être expliqué à partir d'un

²⁵⁰ *FP*, XIV, Début 1888 - début janvier 1889.

²⁵¹ *PBM*, §13.

²⁵² *FP*, XIII, 9 (8).

nouveau modèle qui est celui de la physio-psychologie que tente de construire Nietzsche, et c'est bien à la fois ce nouveau modèle méthodologique ainsi que l'hypothèse de la volonté de puissance comme « logique » animant toute la réalité qui doivent être, à présent, les objets de notre analyse.

3. *Psychologie des affects et « volonté de puissance »*

Concept central de la philosophie de Nietzsche, la volonté de puissance – « Wille zur Macht » – est sans doute la notion qui a suscité le plus de malentendus d'abord parce qu'elle contient deux termes dont le sens traditionnel prête à confusion. En effet, d'une part la volonté dans son sens courant renvoie à ce que Nietzsche par ailleurs critique absolument, à savoir une faculté de l'esprit qui serait comme la cause de la pensée et de l'agir humain, et d'autre part la puissance qui est rarement conçue autrement que comme pouvoir. Nous notons cependant que le terme allemand « Macht » désigne tout à la fois la puissance et le pouvoir, à la différence de la langue française qui distingue les deux acceptions. Or, ces définitions sont pour ainsi dire à l'opposé de ce que Nietzsche conçoit lorsqu'il forge cette expression de « volonté de puissance », expression qui pour le sens commun renverrait donc à une sorte de « désir du pouvoir ». La volonté de puissance n'est en aucun cas assimilable à un tel désir et cela pour deux raisons : la première est que pour Nietzsche la volonté, comme l'a montré la critique, est une fiction. « Il n'y a pas de volonté libre, ni non-libre²⁵³ » car la volonté n'est qu'un mot pour désigner quelque chose qu'on ne connaît pas, qu'on ne comprend pas. La volonté comprise dans l'expression « volonté de puissance » ne renvoie donc pas à la volonté traditionnelle d'un sujet qui par ailleurs est tout autant fictif que cette faculté illusoire qui lui permettrait d'agir. D'autre part, le terme « puissance » (macht) n'est pas à comprendre à partir de la notion de pouvoir mais à partir des notions de « maîtrise de soi », d'organisation coordonnée des pulsions. La volonté de puissance comprise comme désir de pouvoir impliquerait qu'on veuille ce dont on manque, à savoir le pouvoir, et l'on sait que Nietzsche interprète la puissance non pas comme un manque mais comme une « surabondance », une « plénitude » et un « débordement », comme le montre la puissance de Dionysos dans *La Naissance de la Tragédie*. Comment comprendre alors cette notion ? La volonté de puissance apparaît dans le corpus nietzschéen à partir d'*Ainsi parlait Zarathoustra* où elle est affirmée en relation avec la vie : « Partout où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de

²⁵³ PBM, §19 & §21.

puissance²⁵⁴. » Ce passage, qui indique que la vivant est, d'une certaine manière, entièrement déterminé par la volonté de puissance, est confirmé dans d'autres extraits que nous trouvons notamment dans les fragments posthumes et les textes publiés qui suivent le poème de Zarathoustra. Mais ce dernier concentre, dans le paragraphe intitulé « Du surpassement de soi », dont est extrait le passage précédemment cité, de nombreuses perspectives qui rendent difficile la compréhension de cette notion de « volonté de puissance ». En premier lieu, c'est à la notion de « volonté de vérité » que Nietzsche lie celle de volonté de la puissance. Il est tout à fait intéressant de voir comment cette « volonté de vérité », après avoir été questionnée, ébranlée et secouée par Nietzsche, réapparaît pour être interprétée comme un cas particulier de la « Wille zur Macht ». Ainsi, la volonté de vérité et les valeurs sur lesquelles elle s'est constitué, à savoir le Bien et le Mal, sont-elles reprises et explicitées par « une vieille volonté de puissance » qui agit de façon invisible, infra-consciente, souterrainement. Et c'est parce que la volonté de puissance domine dans le corps du « Sage », au niveau de l'individu, que celle-ci est par suite élargie au vivant en général. Mais qu'est-ce qu'au juste que cette volonté de puissance ? Nietzsche la définit comme principe de croissance, d'expansion et de domination. Concernant ce dernier terme, il nous précise que la domination chez Nietzsche ne peut se comprendre que sous la forme d'une « incorporation²⁵⁵ », d'une assimilation, c'est à dire d'une maîtrise des éléments qui s'intègrent au vivant lui-même dans son processus de conquête et de lutte. Wolfgang Müller-Lauter, dans son ouvrage intitulé *La physiologie de la Volonté de puissance*, rappelle les déterminations de cette notion chez Nietzsche :

La volonté de puissance n'est pas un cas particulier du vouloir. Une volonté « en soi » ou « comme telle » est une pure abstraction : elle n'existe pas en fait. Selon, Nietzsche, tout vouloir est un vouloir-quelque chose. Le quelque chose qu'il pose ainsi comme essentiel à tout vouloir est : la puissance. La volonté de puissance cherche à dominer et à étendre constamment son domaine de puissance. L'expansion de puissance s'accomplit par des processus de conquête.

C'est pourquoi le vouloir-de-puissance n'est pas seulement « convoiter, aspirer à, réclamer. » L'« affect du commandement » en fait également partie²⁵⁶. Le commandement et l'exécution appartiennent tous deux conjointement à l'unité de la volonté de puissance. « Un quantum de puissance se définit » ainsi « par l'effet qu'il produit et auquel il résiste²⁵⁷. »

²⁵⁴ APZ, Du surpassement de soi.

²⁵⁵ MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *La physiologie de la volonté de puissance*, p. 175 : « Cette description de l'activité machinale rappelle ce que Nietzsche nomme incorporation dans d'autres contextes. Il a mis en évidence que la formation de conditions relativement stables de notre existence (de la capacité de connaître et d'agir), formation qui s'est développée peu à peu à partir de l'histoire animale et humaine et qui s'est toujours transmise, se faisait par le biais d'intégrations sélectives. »

²⁵⁶ FP, XIII, 2 (114).

²⁵⁷ FP, XIV, 14 (79).

Nietzsche trouve la volonté de puissance partout à l'œuvre. C'est l'exemple de « tout être vivant » qui permet de « démontrer le plus clairement qu'il fait tout pour ne pas se conserver, mais pour devenir *plus*²⁵⁸ ... »²⁵⁹

Tout vouloir « est » *vouloir-de-puissance*. Que ce soit au niveau de l'individu ou plus généralement de la vie, c'est bien ce processus de lutte des pulsions et des affects entre eux que nous retrouvons en jeu. D'où la nécessité de penser la volonté de puissance à partir d'une physiologie du corps mais également à partir d'une psychologie des affects. Si la physiologie nous révèle le caractère pulsionnel et instinctif fondamental de tout vivant, la psychologie nous décrit le type de rapport et de communication qu'ont ces pulsions entre elles. Or, ce rapport est à concevoir sous l'angle du commandement et de l'obéissance, et nous voyons par là que Nietzsche retrouve le thème de la hiérarchie et de l'organisation telles qu'elles étaient pensées pour la notion de corps. Celui-ci est bien multiplicité de pulsions, c'est à dire de forces, qui se coordonnent entre elles dans une logique hiérarchique qui n'est pas absolue pour autant. Ces affects de commandement et d'obéissance sont eux-mêmes ce qui permet aux pulsions et aux forces de s'évaluer les unes les autres afin de s'organiser en vue d'obtenir plus de puissance, plus d'intensité, plus de croissance et ainsi se surpasser constamment : « Et la vie elle-même m'a confié ce secret : vois, dit-elle, je suis ce qui se doit se surmonter soi-même²⁶⁰. » Ce ne sont donc pas simplement les vivants particuliers qui sont déterminés par la volonté de puissance mais la vie organique elle-même dans son entier. Nous notons que par cette généralisation qu'opère Nietzsche, c'est bien l'instinct de conservation darwinien qui est visé. Rappelons que la volonté de puissance s'oppose précisément à l'instinct de survie qui caractérise le modèle du vivant chez Darwin. L'instinct de conservation est là aussi, tout au plus, un cas particulier de la volonté de puissance, en l'occurrence un cas « réactif » dirait Gilles Deleuze, c'est à dire le produit d'une vie faible, tout comme l'est dans une autre mesure « la volonté de vérité ». Mais la volonté de puissance est évidemment une réponse de Nietzsche à son ancien maître Schopenhauer et à son « vouloir-vivre », sa volonté de vivre, dont il est question dans « Du surassement de soi » :

Certes celui-là n'a pas atteint la vérité qui lança vers elle le mot qui parle de « volonté d'être là » : cette volonté n'existe pas ! Car : ce qui n'est pas, ne peut vouloir ; mais ce qui est dans l'être, comment cela pourrait-il encore vouloir parvenir à l'être ? Ce n'est que là où est de la vie qu'est aussi volonté : mais non volonté de vie, mais, – tel est mon enseignement – , volonté de puissance !²⁶¹

²⁵⁸ *Ibid.*, 14 (121).

²⁵⁹ MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Nietzsche, Physiologie de la volonté de puissance*, Trad. Jeanne Champeaux, Ed. Allia, 1998, p. 31.

²⁶⁰ APZ, *Du surassement de soi*.

²⁶¹ *Ibid.*

Ainsi sont récusées tour à tour la volonté de vérité et la volonté de vie au profit de la volonté de puissance dont elles ne sont que les manifestations réactives. Par réactif, Nietzsche entend la possibilité, au sein même du jeu des pulsions et des instincts que caractérise la « Wille zur Macht », que les instances entre elles ne se coordonnent pas, ne s'agencent pas adéquatement, au point que les forces rentrent les unes vis-à-vis des autres dans un rapport d'anarchie et se retournent contre elles-mêmes. Toute *La Généalogie de la Morale* nous montre ce mouvement qui part du ressentiment de l'aristocratie sacerdotale, qui, par manque de puissance, de maîtrise de sa puissance, sape la puissance de l'aristocratie guerrière, jusqu'à édifier la faute et la mauvaise conscience comme culture, se donnant comme modèle l'idéal ascétique. L'histoire de la généalogie est l'histoire d'une volonté de puissance, la culture occidentale, qui s'est retournée contre elle-même, précisément parce qu'il lui a manqué le surpassement, le dépassement, la domination de soi nécessaire. Pour autant, les volontés de puissance qui constitue l'humanité ne sont pas en dehors du « fleuve du devenir », elles ne sont pas à l'extérieur de la réalité conçue dans son intégralité comme volonté de puissance. Car c'est bien là que Nietzsche surprend ; non content d'avoir trouvé dans la vie organique ce mouvement permanent d'intensification de la puissance, il le généralise à l'ensemble du monde inorganique. C'est dans le paragraphe §36 de *Par-delà bien et mal* que l'on trouve cette extension à titre hypothétique :

A supposer que rien d'autre ne soit « donné », comme réel que notre monde de désirs et de passions, que nous ne puissions descendre ou monter vers aucune autre réalité que celle, précisément, de nos pulsions – car la pensée n'est qu'un rapport de ces pulsions les unes avec les autres – : n'est-il pas licite de faire la tentative et de poser la question suivantes : est-ce que ce donné ne *suffit* pas à comprendre aussi, à partir de son semblable, le monde que l'on appelle mécanique (ou « matériel ») ? (...) en tant que possédant le même degré de réalité que notre affect lui-même, - comme étant une forme plus primitive du monde des affects (...) comme étant une préforme de vie ?²⁶²

L'extension de l'hypothèse de la volonté de puissance à l'ensemble du monde mécanique, non organique, est bien ce qui correspond à l'esprit de la méthode, à la morale de la méthode que nous avons aperçu dans notre première partie : pousser à fond l'hypothèse, la tentative dans une seule voie, jusqu'à l'absurde, tel est précisément l'impératif méthodologique qu'applique Nietzsche ici. Là encore, en pensant le monde mécanique comme une « préforme de vie », la philosophie nietzschéenne entend contester à la physique mécaniciste sa conception de la notion de force :

²⁶² *PBM*, §36.

Bref, on doit risquer l'hypothèse visant à voir si, partout où l'on reconnaît des « effets », de la volonté n'exerce pas des effets sur la volonté – et si tout processus mécanique, dans la mesure où une force y est active, n'est pas précisément force de volonté, effet de volonté. – A supposer enfin que l'on réussisse à expliquer l'ensemble de notre vie pulsionnelle comme le développement et la ramification d'une unique forme de volonté – à savoir de la volonté de puissance, ainsi que c'est ma thèse – ; (...) on se serait ainsi acquis le droit de déterminer de manière univoque toute force exerçant des effets comme : volonté de puissance (...) et rien d'autre.²⁶³

La fin du paragraphe §36 nous montre qu'il n'est point nécessaire d'envisager plusieurs types de causalité ; il n'y a pas plusieurs principes de causalité qui viendraient expliquer les phénomènes physiques d'une part et les phénomènes psychologiques d'autre part. A l'inverse des principes de la connaissance traditionnelle, l'hypothèse de la volonté de puissance permet de répondre adéquatement, et de façon « économique », à tous les niveaux de la réalité : psychologique, physique, organique et inorganique. A tous les niveaux, il n'y a que des forces qui, en rapport les unes avec les autres, s'attirent, se repoussent, luttent, s'harmonisent et se coordonnent, mais surtout, s'évaluent, s'estiment et s'interprètent. Le monde matériel n'échappe pas à la volonté de puissance en tant qu'il est constitué de part en part par le jeu des forces qui le composent et de ses effets. Et nous retrouvons par là-même cette logique du commandement et de l'obéissance, aperçue dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ou dans les paragraphes §19 et §21 de *Par-delà bien et mal*, celle-ci venant en effet se substituer à la logique de la causalité qui n'est plus pensable comme principe explicatif de la réalité.

Mais alors, la volonté de puissance doit-elle être pensée comme principe chez Nietzsche ? Ne risque-t-on pas de tomber à nouveau dans quelque écueil épistémologique si nous admettons que la volonté de puissance est l'unique principe explicatif de la réalité ? N'y a-t-il pas là une contradiction avec ce que Nietzsche lui-même ne cesse de répéter relativement à la prétention d'expliquer le réel ? Certes, nous voyons de façon évidente le mouvement qui conduit la pensée nietzschéenne à suivre le droit chemin qu'il s'est fixé : il lui a fallu tenir tout à la fois le cap philologique d'une lecture adéquate du texte de la réalité ; le cap psychologique des relations inter-pulsionnelles mises en évidence depuis *La Naissance de la Tragédie* ; le cap généalogique de la critique radicale de la connaissance et de la morale qui la fonde ; enfin, le cap physiologique de la santé du corps comme signe distinctif d'une vitalité qui exprime précisément l'intensification de la puissance par opposition à la maladie, à la décadence qui sont les symptômes d'une vie épuisée, fatiguée et finalement dégénérée. Tous ces chemins trouvent leur réponse dans la volonté de puissance mais loin s'en faut que celle-ci renvoie à un principe-fondement tel que la métaphysique sait les édifier. Comme nous allons

²⁶³ *Ibid.*

le voir dans le dernier chapitre de ce travail, la volonté de puissance est bien avant toute chose une hypothèse, qui loin d'être un principe absolu, est plutôt à penser comme une matrice à partir de laquelle le caractère interprétatif de toute pulsion va pouvoir se révéler. Précisément, ce caractère interprétatif de la volonté de puissance nous renvoie à la méthode propre de Nietzsche, qui ne peut se dire au singulier comme « Kunst der nuance » que parce qu'elle est essentiellement plurielle comme art de l'interprétation d'un « nouvel infini²⁶⁴ » offert à la pensée. Et loin d'être la seule hypothèse de la philosophie nietzschéenne qui ait valeur de « méthode », il nous faudra évidemment la penser avec l'Eternel Retour, en essayant de dépasser les difficultés que Nietzsche lui-même a semées sur son droit chemin.

²⁶⁴ GS, §374.

Chapitre 3.

L'art de l'interprétation : l'esprit de la méthode

1. *La « volonté de puissance » comme activité interprétative fondamentale*

Que la réalité soit définie comme « volonté de puissance, et rien d'autre », tel est donc le résultat auquel conduit tout à la fois la généalogie, la physiologie et la psychologie. Pour autant, devons-nous comprendre que Nietzsche prétend ainsi détenir le principe par lequel il est en mesure d'expliquer l'« essence » de la réalité ? N'est-ce pas lui-même qui refusait à la science, notamment la physique, la possibilité d'« expliquer » le réel, en limitant son pouvoir à la description et à l'interprétation ?

Il semble bien que la Volonté de puissance ne puisse en aucun cas être assimilée ni à une connaissance, ni à un principe explicatif de la réalité. En revanche, Nietzsche émet l'hypothèse qu'elle puisse être la « meilleure » des interprétations possibles parmi toutes les tentatives qui ont été faites dans l'histoire de la pensée. Que la volonté de puissance puisse être conçue comme un principe ou une connaissance première n'aurait pas de sens dans le cadre de la critique de la science, de la pensée et du langage qui a été opérée. La volonté de puissance, rigoureusement, est donc une métaphore traduisant la réalité, et la décrivant sans faire intervenir d'élément transcendant, extérieur, qui reposerait inévitablement le problème de la cause première dont Nietzsche a tant fait pour montrer qu'elle n'était qu'une illusion. Tentative de description, d'interprétation adéquate, c'est bien sous cet angle qu'il faut considérer la volonté de puissance, et non comme principe causal absolu. Et d'une certaine façon, la « Wille zur Macht » de Nietzsche, en tant qu'interprétation, correspond à son activité même :

La volonté de puissance interprète : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. De simples disparités resteraient incapables de se ressentir comme telles : il faut qu'il existe un quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa valeur toute autre chose qui veut croître. Par-là semblables - - En vérité, l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRETER.²⁶⁵

Les pulsions et la relation entre les pulsions qui constituent la vie, ou dans une mesure plus large, les forces et la relation entre les forces qui constituent la réalité dans son ensemble,

²⁶⁵ FP, XII, 2(148) & 2 (144-149).

sont pensées à partir d'une aptitude, d'une capacité, pour chacune d'entre elle à interpréter, à évaluer, à estimer. La logique de commandement et d'obéissance que nous avons précédemment rencontrée n'a de sens que si on la rapporte au caractère interprétatif de la volonté de puissance dans son ensemble, où la pluralité des instances qui la composent s'évaluent les unes les autres et s'entre-interprètent constamment. Cette évaluation, cette interprétation entre pulsions ou forces, est non seulement permanente mais elle se pense surtout sur le mode d'une variation infinie puisqu'il n'y a pas, à terme, de fixation absolue d'une pulsion par rapport à une autre, mais un changement, un mouvement des rapports qui, de ce fait, rend tout rapport provisoire. Chaque pulsion, chaque force, exprime ainsi une perspective et une volonté de puissance par rapport aux autres, en évaluant précisément les disparités de puissance entre elle et les autres. Nous comprenons, dans l'exemple du « corps » conçu comme organisation de pulsions et d'instincts, que les processus de hiérarchisation peuvent changer à tout moment et qu'il est permis de croire qu'un corps organisé et hiérarchisé puisse se dissoudre ou dégénérer, et à l'inverse, qu'un corps dont la structure pulsionnelle est dans un premier temps anarchique trouve, à terme et selon certaines circonstances, son organisation adéquate. L'hypothèse de la volonté de puissance, méthodologiquement parlant, permet en outre de penser la vie et la réalité en termes de rapport, étant elle-même « structure » de ces rapports. Nietzsche la définit en l'occurrence comme « *pathos* », c'est à dire capacité pour une pulsion ou une force d'affecter ou d'être affectée par d'autres pulsions ou d'autres forces : « La volonté de puissance, non un être, non un devenir mais un *pathos* est le fait le plus élémentaire, d'où ne fera que résulter un devenir, « un agir-sur »²⁶⁶ »

L'interprétation des pulsions entre elles, des forces entre elles, et le type de rapport qui en découle, permet en outre de comprendre la diversité prodigieuse de rapports de commandement et d'assujettissement en jeu dans la nature. Elle permet également de penser la dimension perspectiviste du vivant en général et par là-même la philosophie de Nietzsche qui se veut adéquate au réel qu'elle tente d'interpréter :

A partir de chacun de nos instincts fondamentaux, il existe une appréciation selon une perspective différente de tout événement et de tout vécu. Chacun de ses instincts se sent, par rapport à chacun des autres, soit entravé, soit encouragé et flatté, chacun a sa propre loi d'évolution (ses hauts et ses bas, son rythme etc.) – et l'un dépérit tandis que l'autre croît.²⁶⁷

²⁶⁶ FP, XIV, 14 (79).

²⁶⁷ FP, XII, 1(58) .

Ce perspectivisme a entre autre le bénéfice d'exclure le relativisme qu'on a souvent reproché à Nietzsche. En effet, dans la mesure où la volonté de puissance implique un principe de croissance, d'expansion de tout vivant, ce qui signifie des rapports différentiels qui s'expriment dans la lutte pour la puissance, toute idée de relativisme qui égaliserait l'ensemble de ces rapports est par définition impossible. Les pulsions, les corps, la vie, et par suite la réalité dans son ensemble, ne fonctionnent pas dans l'égalité ni dans la neutralité. Toute pulsion est d'une certaine façon « intéressée » : « Où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance ; et même dans la volonté du servant j'ai trouvé la volonté de devenir maître²⁶⁸. » D'une manière générale, si la « Wille zur Macht » se distingue radicalement du relativisme, elle est une réponse multiple à plusieurs hypothèses rivales : en premier lieu, l'hypothèse de la loi du plus fort qui se voit elle aussi rangé du côté des fictions. Tout d'abord parce que le « fort » chez Nietzsche se caractérise par la rareté et la fragilité comme nous l'avons vu précédemment, mais surtout parce qu'à tout moment un complexe de forces ou de pulsions dominant peut-être à son tour assujettie par un autre. C'est en ce sens que la volonté de puissance n'est pas un principe au sens strict puisqu'elle se dit de la multiplicité des volontés de puissance que manifeste chaque pulsion, chaque force. Il n'y a donc pas une volonté de puissance unique mais une multiplicité de volontés de puissance qui correspondent à autant d'interprétations et de points de vue en relation les uns avec autres. Et c'est bien dans ce sens que l'exemple « homme » a toute sa signification : « L'homme en tant que multiplicité de « volontés de puissance » : chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes²⁶⁹. » Sur ce point, l'hypothèse de la volonté de puissance répond à la fois aux diverses théories qui posent l'homme comme sujet-atome mais aussi aux doctrines de l'être et de la substance qui conçoivent l'unité et la transcendance de la cause première. Mais elle répond également aux philosophies utilitaristes anglo-saxonnes qui posent l'intérêt personnel et égoïste comme fondement ultime de l'essence humaine. En effet, l'utilitarisme postule cet intérêt à l'œuvre dans la nature, et les thèses de Nietzsche, dans une certaine mesure, ont une tendance à rapprocher l'intérêt et la volonté de puissance. Mais bien loin de se confondre l'un dans l'autre, Nietzsche les distingue scrupuleusement, et ne voit dans l'intérêt qu'un degré très faible de la volonté de puissance. Qu'on réduise l'homme au fait qu'il recherche son intérêt ne suffit pas à comprendre les multiplicités de types et ne rend pas compte de leur complexité :

²⁶⁸ APZ, II, « Du surassement de soi ».

²⁶⁹ FP, XII, 1(58) .

L'homme ne cherche pas le plaisir et n'évite pas le déplaisir : on comprend à quel fameux préjugé je m'oppose en cela. Plaisir et déplaisir ne sont que des conséquences, de simples phénomènes secondaires, ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît de puissance.²⁷⁰

Seule l'intensification de la puissance peut rendre compte de la variété des rapports entre les complexes pulsionnels, instinctifs et affectifs que sont les hommes. Il n'y a pas au demeurant d'intérêt ultime qui serait la fin de l'humanité ; subsiste tout au plus « des » intérêts qui ne sont que le signe d'une volonté de puissance qui « s'est imposé à une autre ». C'est dans cette perspective que la critique de l'utilitarisme a toute son importance dans *La Généalogie de la Morale* puisqu'elle est également une réponse à la théorie de l'adaptation :

Mais tous les buts, toutes les utilités ne sont que des signes indiquant qu'une volonté de puissance s'est rendu maître de quelque chose de moins puissant et lui a imprimé à partir d'elle-même le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une « chose », d'un organe, d'un usage peut être de la sorte une chaîne de signes continue faite d'interprétations et de réarrangements toujours nouveaux dont les causes n'ont pas besoin d'être reliées les unes aux autres, mais au contraire, à l'occasion se succèdent et se relaient de manière purement fortuites.²⁷¹

Si la notion d'utilité est reléguée au rang de simple « signe » dans le jeu des pulsions et des forces entre elles, l'absence de causalité et de finalité est bien une autre conséquence de l'hypothèse de la volonté de puissance. Le « perpétuel interpréter » des pulsions ou des forces en jeu dans la réalité suppose des processus qui ne tendent vers aucune fin générale et ne constitue donc aucun « *progressus* en direction d'un but, encore moins un processus logique²⁷². »

La notion de volonté de puissance, nous le constatons, représente non un principe explicatif mais une interprétation de la réalité dans son ensemble qui a la double fonction d'affirmer celle-ci dans sa dimension processuelle et multiple d'une part, et de récuser légitimement les doctrines philosophiques idéalistes, matérialistes, utilitaristes d'autre part, en incluant dans cette réfutation le sens commun, la morale en général et les sciences dans leur ensemble. Du point de vue de la méthode, la volonté de puissance comme activité interprétative fondamentale justifie les nouvelles modalités que Nietzsche introduit en philosophie : exigence philologique, nouveau langage, transvaluation des valeurs, privilège de l'art sur les autres disciplines et substitution de la connaissance par l'interprétation, telles sont les nouveautés qu'apporte avec elle la pensée nietzschéenne. Et parce que la volonté de

²⁷⁰ *FP XIV*, 14 (174).

²⁷¹ *GM*, 2^{ème} dissertation, §12.

²⁷² *Ibid.*

puissance est avant tout un « perpétuel interpréter », la philosophie doit être, elle aussi, conçue comme une interprétation. Toutefois, l'esprit libre, celui qui précède le philosophe de l'avenir, doit pouvoir élever l'interprétation au niveau d'un art dont il aurait la parfaite maîtrise. Cet art, c'est « l'art de la *nuance*, qui constitue le plus grand bénéfice de la vie²⁷³ », l'art de l'interprétation qui réclame pour son compte une capacité à pouvoir « changer les perspectives²⁷⁴ », à démultiplier les tentatives. C'est précisément à cet art de l'interprétation qu'il nous faut nous confronter afin de comprendre en quoi il est le corollaire de l'hypothèse de la volonté de puissance et dans quelle mesure ils forment ensemble l'« unité » méthodologique de la philosophie de Nietzsche, en somme, son droit chemin.

2. *La philosophie comme art de l'interprétation*

Si le chemin de la critique nous a conduit à l'impossibilité de la connaissance vraie, d'abord et avant tout parce que le langage lui-même ne peut renvoyer légitimement à autre chose qu'une métaphore, la conclusion inévitable que Nietzsche en tire est bien qu'il n'y a rien d'autre que des interprétations et des descriptions symboliques de la réalité et en aucun cas un savoir objectif de celle-ci. Le concept de volonté de puissance conçu comme « perpétuel interpréter », est donc du point de vue de la méthode, la réponse la plus adéquate au problème qu'avait soulevé la critique.

En effet, si Nietzsche récuse la philosophie et la science comme connaissance, cela n'implique pas chez lui un scepticisme absolu²⁷⁵ qui immobiliserait la pensée dans une sorte d'*epochè* dont il serait impossible de sortir. Si la connaissance n'est pas possible, l'interprétation quant à elle, non seulement est possible, mais elle est surtout le seul mode sur lequel se présente la réalité dans son ensemble à l'esprit humain. La réalité n'a jamais été constituée d'essences et de vérités, comme l'a cru la tradition idéaliste, mais d'interprétations et de valeurs comme le montre l'hypothèse de la volonté de puissance. Toutefois, dire que la réalité est volonté de puissance et rien d'autre d'une part, et dire que celle-ci est avant tout une structure interprétative interne des forces et des pulsions qui évaluent et estiment dès lors l'ensemble des forces qu'elles rencontrent d'autre part, conduit à la nécessité d'interpréter ces rapports en termes de valeur et à ne pas rester neutre dans ce nouveau champ herméneutique.

²⁷³ *PBM*, §31.

²⁷⁴ *EH*, Pourquoi je suis si sage, §1.

²⁷⁵ Nous trouvons en revanche chez Nietzsche un scepticisme méthodologique radical, comme l'ont montrées les analyses relatives à la critique de la vérité (Cf. *PBM*, §265 – *L'ultime scepticisme*).

Pas de relativisme comme nous l'avons vu précédemment, et donc, pas de scepticisme non plus dans le cas de la pensée nietzschéenne. Au contraire, l'hypothèse de la volonté de puissance permet de justifier une de ses thèses de départ : si l'interprétation est la seule possibilité de la pensée dans sa relation avec le réel et que d'autre part le réel lui-même est « interprétation », alors c'est vers l'art qu'il faut se tourner car il est de toutes les disciplines le plus à même d'épouser les nouvelles exigences que suppose l'interprétation. L'art, en effet, a le privilège de ne pas être dupe de ses moyens, ni de son champ d'application : les métaphores et les apparences. Les premières permettent le renouvellement créatif et le moyen d'exprimer la création sans pour autant tomber dans la croyance des « en soi » ; les secondes représentent le réel lui-même, matériau nécessaire qu'affirment les métaphores et les interprétations, abolissant ainsi tout arrière-monde, tout monde-vérité mais aussi le monde des apparences, pour ne conserver que les réalités elles-mêmes : « Nous avons supprimé le vrai monde : quel monde reste-t-il ? L'apparent peut-être ?... Mais non ! *Avec le vrai monde, nous avons supprimé aussi le monde des apparences.*²⁷⁶ »

L'art est donc la discipline qui prend et affirme le réel sans introduire de rapport fallacieux, sans condamner ni juger le devenir qui le caractérise. Dans ce contexte, l'expression « art de l'interprétation » que Nietzsche emploie à la fin de la préface de *La Généalogie de la Morale*, est riche de sens, puisque l'art d'un côté et l'interprétation de l'autre, sont deux termes qui renvoient au cœur même de sa philosophie, au cœur même de sa « philologie » pourrions-nous dire également. L'exigence philologique conduit à une interprétation de la réalité comme volonté de puissance, et en retour, celle-ci en tant que processus interprétatif vient fonder à rebours l'interprétation philologique. Ce double mouvement permet de solidariser les deux pôles entre lesquels la question de la méthode vient jouer un rôle primordial. Car dans un monde d'interprétations multiples et infinies dont on supposerait qu'il est par définition soumis au chaos du relativisme, Nietzsche arrive à dégager tout à la fois la supériorité de l'interprétation philologique par rapport aux interprétations rivales, et la supériorité de l'hypothèse de la volonté de puissance comme « perpétuel interpréter », puisque celle-ci permet de répondre au problème de l'impossibilité de la connaissance qu'avait laissé en suspens la critique. Encore une fois, il faut bien comprendre que par « supériorité », il ne faut pas entendre « plus vrai » mais bien « meilleure » ; l'art de l'interprétation n'a encore une fois de sens que si on le rapporte au nouveau champ des valeurs qui s'est substitué au champ révolu des connaissances.

²⁷⁶ *CId*, Comment le vrai monde finit par tourner à la fable.

En outre, cet art de l'interprétation que promeut Nietzsche se décline, adéquatement à la réalité, sous une multiplicité de formes : indépendamment de l'interprétation philologique qui établit de façon la plus honnête les différents textes qui lui sont proposés, nous trouvons l'interprétation généalogique en tant qu'histoire et genèse des valeurs morales, l'interprétation physiologique comme art du philosophe-médecin dont le diagnostic révèle les valeurs comme symptômes, et l'interprétation psychologique qui détermine à son tour ces symptômes comme types pulsionnels spécifiques en tant qu'il affirment ou nient la vie et l'existence. L'ensemble de ces interprétations n'est pas neutre pour autant puisqu'elle suppose bien, à terme, une hiérarchisation de ces types pulsionnels, des volontés de puissance qu'ils manifestent et des valeurs qu'ils expriment, en fonction du seul critère valable qu'est la « vie ». D'où, encore une fois, l'inlassable réponse que Nietzsche formule du début jusqu'à la fin de son œuvre : l'art comme activité d'interprétation qui se reconnaît comme telle : « L'art est essentiellement approbation, bénédiction, divinisation de l'existence. »²⁷⁷ Face à une volonté de vérité identifiée comme « nihilisme », accusation de la vie, et pensée du ressentiment, l'art est affirmé comme étant « le plus grand stimulant de la vie »²⁷⁸, et représente : « la seule force antagoniste supérieure à toute négation de la vie (...) l'antichristianisme, l'antibouddhisme, l'antinihilisme *par excellence*. »²⁷⁹

Nous retrouvons ainsi la vie comme critère ultime d'une évaluation qui a un but éminemment pratique : la culture. Et si le problème de la méthode se pose à Nietzsche sous l'angle de la connaissance et de l'interprétation qui vient la remplacer, elle se pose aussi relativement à la question du type d'humanité qui doit être pris comme modèle, dans la perspective de son avenir. D'où la préoccupation, chez Nietzsche, des méthodes d'éducation, des méthodes d'élevage (*Züchtung*) d'un type « relativement surhumain »²⁸⁰, par opposition aux méthodes de dressage des peuples qui ont eu cours jusqu'ici. Un type « nouveau », encore inconnu, qui sera « dire-oui » de façon affirmative au tout de l'existence, à la vie dans son entièreté. L'esprit libre est bien l'annonciateur de ce type « surhumain », de cet « *übermensch* » qui est décrit par Nietzsche d'une façon tout à fait singulière dans ce passage du *Gai Savoir*, même s'il n'est pas mentionné expressément :

Et qu'il y a loin encore jusqu'à se joignent à leur tour à la pensée scientifique les forces artistiques et la sagesse pratique de la vie, et que ce forme un système organique supérieure, par rapport auquel le

²⁷⁷ *FP*, XIV, 14(47).

²⁷⁸ *Ibid.* 14(120).

²⁷⁹ *Ibid.* 17(3).

²⁸⁰ *EH*, Pourquoi je suis un destin, §5.

savant, le médecin, l'artiste et le législateur tels que nous les connaissons maintenant devraient paraître de misérables vieilleries. »²⁸¹

Le type « surhumain », on le voit ici, condense et dépasse les quatre grandes figures des hommes supérieurs que sont le savant, le médecin, l'artiste et le législateur. Ce faisant, Nietzsche introduit-il dans sa pensée une forme de réconciliation entre ces types qui jusqu'à présent ont été cloisonnés, voir opposés les uns aux autres ? L'art de l'interprétation, en ce qu'elle suppose plusieurs perspectives, plusieurs domaines, conduit bien à cette idée qui peut paraître pour le moins surprenante. Chaque type, en réalité, ne suffit pas à lui seul pour envisager le surhumain. Même l'artiste, qui pourtant est de tous celui qui glorifie la vie, ne peut prétendre à lui seul assumer le poids de l'avenir de l'humanité. Il faut une conjugaison de toutes les aptitudes, de toutes les méthodes, de toutes les perspectives pour pouvoir non pas supporter, mais « dire-oui », c'est à dire assumer la réalité dans tout ce qu'elle a de variée, de contradictoire, de conflictuelle et d'infinie :

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 toute circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui.²⁸²

Ne pas « accuser les accusateurs », telle est la capacité du surhumain qui dans le débordement de ses forces, dans l'abondance de sa richesse peut, non par pitié ni par compassion, dire-oui (Ja-sagen) à tout. Un type d'individu dans lequel on ne saurait trouver la trace d'une négation envers la vie, tel serait l'« übermensch » de Nietzsche. Nous sommes évidemment bien loin des interprétations abusives qui ont eu cours dans la première partie du XXème siècle, pour ne pas dire à l'opposé. Toutefois, si le type surhumain reste à venir, nous dit Nietzsche, s'il n'est qu'une promesse d'avenir, reste qu'il faut orienter l'humanité vers lui avec « des décisions de méthode à longue portée » comme le soulignait notre fragment de 1884 qui a introduit notre étude. Or, il semble qu'une des décisions de méthode à laquelle pense Nietzsche soit bien la doctrine de l'éternel Retour. Mais précisément, nombreux sont les commentaires qui opposent la doctrine de l'éternel Retour à la théorie de la Volonté de Puissance, fracturant ainsi la pensée nietzschéenne entre ses deux concepts les plus fondamentaux. C'est ce dernier nœud qu'il nous faut dénouer à présent car il constitue un obstacle majeur dans l'interprétation de la question de la méthode que nous tentons de donner ici. Il est donc impératif de pouvoir comprendre en quoi, bien loin d'être des notions

²⁸¹ GS, § 113, Pour la science des poisons.

²⁸² GS, §276, Pour la nouvelle année.

contradictaires, volonté de puissance et éternel retour se présupposent et s'impliquent dans la perspective de la sélection et de l'éducation du « surhumain ».

3. L'« éternel retour » comme méthode sélective

Tout comme la Volonté de Puissance, le concept de l'Eternel Retour – « ewige Wiederkehr » – que propose Nietzsche est à prendre avec certaines précautions. Il met en jeu une expression qui a toute une histoire au sein même de la philosophie, notamment présocratique, avec la transformation cyclique du monde chez Héraclite, conception que reprendrons pour leur propre compte les Stoïciens dans leur physique, se réclamant ouvertement de l'Ephésien.

Mais, si Nietzsche ne cache pas son enthousiasme ni pour Héraclite, ni même, par-delà toutes les critiques qui leur porte, pour les stoïciens, à qui il emprunte en l'occurrence la formule de l'*amor fati*²⁸³, il semble peu vraisemblable que sa conception de l'éternel retour soit à penser comme principe cosmologique. C'est pourtant une des interprétations qui revient de façon récurrente dans le commentarisme et donne lieu à des divergences, voir à des oppositions radicales. Pourquoi cette interprétation cosmologique ? Simplement parce que parmi les différents modes d'exposition de l'éternel Retour qui ponctuent le corpus, Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, choisit cette voie pour présenter à trois reprises celle qu'il nomme la « pensée des pensées », la pensée « profonde comme l'abîme ». Tout d'abord dans l'aphorisme intitulé *De la vision et de l'énigme* :

Vois cette rue et cette porte ! Nain ! Continuai-je, elle a deux faces. Deux chemins se réunissent ici : personne ne les a encore suivis jusqu'au bout. / Cette rue en arrière dure une éternité. Et cette longue rue en avant dure une autre éternité. / Elles se contredisent, ces routes, elles butent l'une contre l'autre, - et c'est ici, près de cette porte, qu'elles se rencontrent. Le nom du portail est gravé tout en haut : « instant » est ce nom. / Mais celui qui suivrait l'une de ces routes – et irait plus loin, toujours plus loin : crois-tu, nain, que ces routes vont éternellement se contredire ? – Tout ce qui est droit ment, murmura le nain avec mépris. Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle. (...) / Regarde, continuai-je, cet instant ! De cette porte nommée Instant une longue rue éternelle va en arrière : derrière nous s'étend une éternité. / Ne faut-il pas que tout ce qui sait courir ait déjà suivi cette rue en courant ? / Ne faut-il pas que tout ce qui peut arriver soit déjà arrivé une fois, ait déjà été une fois fait ou soit déjà passé en courant. / Et si tout a déjà été : alors que t'en semble de cet instant, nain ? Ne faut-il pas que cette porte de ville ait, elle aussi, déjà été ? / Et toutes les choses ne sont-elles pas ainsi fermement liées, de telle sorte que cet instant entraîne toutes les choses à venir derrière lui ?

²⁸³ L'*amor fati* est une locution latine introduite par Marc-Aurèle, Empereur romain qui fût, après Epictète et Sénèque, la troisième grande figure du Stoïcisme Impérial succédant à l'ancien Stoïcisme grec de Zénon de Citium, Chrysippe et Cléanthe.

Donc – lui-même aussi ? (...) / - et revenir et courir dans cette autre rue, droit devant nous, dans cette longue rue horrible, - ne nous faut-il pas revenir éternellement ?²⁸⁴

Cette première présentation de l'éternel Retour, plus complexe que les deux suivantes, offre un aperçu de la pensée à laquelle est confronté Zarathoustra et avec laquelle, au regard de la suite du texte, il semble pris comme par un vertige, vertige qui précède la vision du berger qui a dans la gorge un serpent accroché. Indépendamment de cette rupture à l'intérieur même de la séquence, la première partie du paragraphe nous montre que l'éternel Retour, pensé comme hypothèse nécessaire (« Ne faut-il pas que... ? ») se rapporte au fait que « tout » ce qui est, a déjà été, et sera à nouveau, de la même manière et à l'identique, comme le précise l'image de « l'araignée qui rampe dans la lumière de la lune », image faisant partie de la scène dans laquelle sont plongés à ce moment précis Zarathoustra et le nain. Tout revient donc éternellement dans la même configuration, ce qui fait qu'on peut définir l'éternel Retour comme éternel retour du même ou de l'identique, position que défend Heidegger pour sa part. Cet éternel Retour du Même est confirmé par le paragraphe intitulé *Le convalescent* même si ce n'est pas Zarathoustra mais ces animaux qui le formulent pour lui :

Vois, nous savons ce que tu enseignes : que toutes choses reviennent éternellement et nous-même avec elles et que nous avons déjà été là une éternité de fois, et toutes choses avec nous. / Tu enseignes qu'il existe une grande année du devenir, un monstre de grande année : tel un sablier, il lui faut sans cesse se retourner pour s'écouler et se vider à nouveau.²⁸⁵

Retour éternel du même et de l'identique, tel est le caractère du devenir qui est pensé ici comme une grande roue et qui doit être enseigné par Zarathoustra lui-même. Mais là-encore Zarathoustra paraît souffrir du poids de cette pensée qui le « brise », lui qui en périt parce qu'il en est l'« annonciateur ». Pourtant, enseigner l'éternel Retour est bien le « destin » de Zarathoustra comme le lui rappelle ces animaux. Et ce destin, si lourd à porter dans ces deux extraits, se présente dans *Le chant d'ivresse* d'une toute autre manière :

Avez-vous jamais dit oui à un plaisir ? Ô mes amis, alors vous avez dit oui aussi à toute douleur. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses les unes des autres. / Si vous avez jamais voulu une, deux fois, si vous avez jamais dit : « Tu me plais, bonheur ! Fuite ! instant ! » alors vous vouliez tout retrouver ! / Tout de nouveau, tout éternellement, tout enchaîné, tout enchevêtré, amoureux, oh ! ainsi vous aimiez le monde. / - vous les éternels, aimez les éternellement et tout le temps : et à la douleur aussi dites : « Péris, mais reviens ! » *Car toute joie veut – l'éternité.*²⁸⁶

²⁸⁴ APZ, III, De la vision et de l'énigme.

²⁸⁵ APZ, III, Le convalescent.

²⁸⁶ APZ, IV, Le chant d'ivresse, §11.

« La joie veut l'éternité de toute chose, elle veut une profonde, profonde éternité »²⁸⁷ renchérit Zarathoustra quelques lignes plus loin, témoignant d'une légèreté qui faisait défaut dans les passages précédents. Plaisir et douleur sont ici affirmés ensemble par une joie qui se veut elle-même, « assoiffée d'amour et de haine », « la volonté de l'anneau luttant en elle »²⁸⁸. Dans cet extrait, ce ne sont plus les notions de même et d'identique qui sont mises en avant, mais l'opposition entre plaisir et douleur qui se résout dans la volonté de conserver les « contraires », les joies comme les souffrances, de les affirmer ensemble simplement parce que la véritable joie implique un nouveau type de rapport vis-à-vis du devenir : *amor fati* ! Tel sera ce rapport pour Zarathoustra, arraché au prix d'une lutte avec lui-même qui s'achève non par le déclin, mais par la maturité : « Allons ! Le lion vint, mes enfants sont proches, Zarathoustra est devenu mûr, mon heure est venue : ceci est mon matin, mon jour commence, lève-toi, lève-toi, grand midi ! »²⁸⁹

L'exposition de l'Eternel Retour, dans *Le chant d'ivresse*, contraste donc singulièrement avec les deux séquences précédentes en ce qu'elle nous montre une graduation de la compréhension et de l'assimilation de la « pensée des pensées » par Zarathoustra. Dans les deux premiers passages, Zarathoustra, « si ses fruits sont mûrs, « n'est pas mûr pour ses propres fruits »²⁹⁰. *De la vision et de l'énigme* nous montre une tension terrible entre le « comprendre » et le « subir », tension qui disparaît dans *Le chant d'ivresse* au profit du « chant » lui-même qui vient se substituer au discours. Rappelons que dans *De la vision et de l'énigme*, le discours sur l'Eternel Retour est interrompu par l'hallucination auditive et visuelle du chien, du berger et du serpent²⁹¹. Et c'est bien le discours lui-même qui conduit Zarathoustra à éprouver un vertige. Ainsi, au terme d'un processus expérimental douloureux mais complet, le chant se substitue au discours, comme l'ivresse au vertige et comme la joie à la peur. Assimiler l'Eternel Retour ne se fait pas sur le mode inadéquat de la saisie intellectuelle d'un cycle cosmique mais d'abord et avant tout sur l'acceptation d'un « vouloir » l'éternel retour de toute chose : « La joie « veut » une éternité profonde, profonde ! »²⁹² La question est donc moins de savoir si c'est l'identique ou le même qui reviennent dans le retour éternel de toute chose que de savoir si l'on peut « vouloir » que toutes choses reviennent éternellement à l'identique. C'est d'ailleurs ce que laisse sous-

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ APZ, IV, Le signe.

²⁹⁰ APZ, II, L'heure la plus silencieuse.

²⁹¹ APZ, III, *De la vision et de l'énigme* : « Ainsi parlai-je, et toujours plus bas : car j'avais peur de mes propres pensées et de mes propres arrière-pensées. Alors tout à coup, j'entendis tout près, hurler un chien... »

²⁹² APZ, IV, Le chant d'ivresse, §11.

entendre le paragraphe §341 du *Gai Savoir* dans lequel Nietzsche présente pour la première fois l'hypothèse de l'Éternel Retour :

Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécue, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois ; et elle ne comportera rien de nouveau (...) L'éternel sablier de l'existence est sans cesse renversé, et toi avec lui, poussière des poussières ! » (...) Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t'écraserait ; la question posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois ? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne plus aspirer à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel ?²⁹³

On notera dans cet aphorisme intitulé « *Le poids le plus lourd* » la présence de certains éléments qui seront repris et conservés dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, dont ceux de la pesanteur, du sablier et de la répétition de l'identique ; mais le caractère hypothétique de l'Éternel Retour prend ici une autre dimension. Non seulement l'hypothèse est posée sous forme d'une question directe au lecteur : « veux-tu ceci encore une fois... ? », mais l'enjeu d'une telle question est posée en relation avec sa capacité à transformer, à « métamorphoser » le lecteur. Nietzsche, avec la pensée de l'éternel retour, invente une « épreuve », une expérience permettant à l'individu, dans un rapport à soi et sans aucun élément de transcendance, d'évaluer sa capacité d'affirmation et de puissance, ou à l'inverse de négation et d'impuissance. Vouloir que tout revienne à l'identique implique en effet une transformation au présent qui peut se concrétiser d'ailleurs par un écrasement, tel que le vit Zarathoustra dans *De la vision et de l'énigme* ou dans *Le convalescent*. A l'inverse, dire-oui à l'éternel retour suppose, comme nous le disions précédemment, un nouveau rapport, par-delà bien et mal, par-delà toutes les sagesse, peut-être même une ivresse dionysiaque, dans tous les cas un « gai savoir ».

Récusant l'interprétation de l'éternel retour du même et de l'identique porté par Heidegger ou celle de Gilles Deleuze qui à l'inverse conçoit l'éternel retour de la différence, Patrick Wotling et Céline Denat, pour leur part, interprètent la « pensée des pensées » sous l'angle de l'épreuve existentielle. Difficile pour eux d'accepter qu'on puisse interpréter l'éternel retour comme une théorie cosmologique ou physique :

Si l'éternel retour devait être pensé comme une structure nécessaire de l'être, ou une loi de la nature, il serait vain de penser dans le même temps son pouvoir de « métamorphose » (...) il faut rappeler qu'une lecture cosmologique de la doctrine de l'éternel retour n'est guère recevable, s'il est vrai que le geste fondamental du questionnement nietzschéen consiste à substituer le problème de la valeur au problème de la vérité, et la notion d'interprétation à celle de connaissance.²⁹⁴

²⁹³ GS, §341, « Le poids le plus lourd ».

²⁹⁴ DENAT (C.) & WOTLING (P.), *Dictionnaire Nietzsche*, « Éternel retour », p. 122.

Bien que certains fragments posthumes relatifs à l'éternel retour penchent vers des raisonnements d'allure scientifique²⁹⁵, il est nécessaire de replacer la doctrine de l'éternel retour dans son contexte, à savoir celui d'un déplacement radical du questionnement philosophique dans son ensemble. Et s'il paraît difficile d'envisager l'interprétation cosmologique, il semble tout aussi difficile de faire de l'Eternel Retour un principe métaphysique. Monique Dixsaut, dans son récent ouvrage consacré à Nietzsche et Platon²⁹⁶, recense à sa façon l'interprétation heideggérienne de l'éternel retour qui vise à faire de ce dernier une résurgence de l'Être, en ce que Nietzsche voudrait le « devenir en tant que *ce qui demeure* »²⁹⁷. Heidegger, dans son *Nietzsche* n'a en effet de cesse de vouloir ramener la pensée nietzschéenne à la métaphysique et à son concept fondamental, l'Être :

La doctrine de Nietzsche se définit comme Rédemption du fleuve éternel. Ce qui ne veut pas dire : abolition du devenir et engourdissement, mais délivrance d'*ainsi de suite* sans fin. Le devenir est maintenu en tant que devenir, et tout de même, dans le devenir, la constance est posée, c'est à dire au sens grec, l'Être.²⁹⁸

Heidegger insiste particulièrement sur la dimension « ontologique » de l'éternel retour alors même que Nietzsche ne cesse de s'affranchir de l'ontologie, de l'Être, des « étants » eux-mêmes, ainsi que des choses ou même des faits pour ne conserver que les apparences, seules réalités auxquelles nous ayons accès.

Toutefois, accepter ou rejeter purement et simplement la thèse cosmologique de l'éternel retour, ou encore en faire un argument pour y trouver une ontologie et une métaphysique pose un problème relatif à la conception que Nietzsche se fait du « temps ». Car relativement à la notion de volonté de puissance où le jeu incessant des forces et des pulsions s'effectue sans cesse, il y a bien modification du vivant et du non-vivant ainsi que des transformations qui se font sur une échelle de temps relativement longue. Or ce temps à la faveur duquel l'évolution peut avoir lieu est précisément le temps scientifique, si ce n'est de la physique, du moins celui de l'astrophysique et de la biologie. Et comme nous le rappelle cet extrait de la *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche a tout à fait intégré le fait qu'il ne s'agit plus de compter le temps en milliers d'années mais bien en millions d'années, ni même d'affirmer qu'il n'y a qu'un monde mais bien une pluralité de systèmes solaires :

²⁹⁵ FP du Gai savoir, 11(202)

²⁹⁶ DIXSAUT (Monique), *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, Ed. Fayard, 2015.

²⁹⁷ HEIDEGGER (Martin), *Nietzsche*, I, p. 509.

²⁹⁸ *Ibid.* p. 317.

Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« histoire universelle », mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir.²⁹⁹

Cette conscience que l'humanité, et le monde dans lequel elle vit, est une péripétie du cours de l'univers, Nietzsche la doit sans doute aux révolutions scientifiques modernes qui replacent l'homme dans des perspectives toutes nouvelles. Darwin, notamment, avec sa transmutation progressive des espèces, « ouvre en grand la porte du temps », comme le rappelle Maxime Rovère dans son introduction au Carnet B.³⁰⁰ Nul doute que Nietzsche ne soit marqué par cette conception du temps qui permet en outre de valider les hypothèses relatives à l'incorporation, à l'assimilation, à l'évolution des instincts, et par conséquent à la fixation provisoire des valeurs pour tout type de vivant donné.

Mais il faut bien reconnaître que si le temps de l'évolution biologique intéresse Nietzsche, il semble être tout autant sous l'influence d'une autre conception du temps, plus antique, plus présocratique. L'éternel retour, nous l'avons vu, fait référence au stoïcisme mais plus fondamentalement à Héraclite, qui, semble-t-il, aurait conçu le monde comme un mouvement éternel ou le *Kosmos*, au terme de cycles sans fin, alternerait entre génération et corruption, création et destruction, et par le principe divin qu'est le « feu », « s'allumerait et s'éteindrait, à mesure ». Or, le temps de ce processus n'est pas un temps chronologique mais un temps destinal : Chez Héraclite, le temps de la transformation cyclique du monde se nomme « Aïon ». Aïon, en quelque sorte, est le temps du destin qui est en même temps le jeu du « Grand Enfant-Monde ». Et tout comme les anciens grecs faisaient cohabiter Chronos et Aïon, Nietzsche semble lui-aussi jouer avec ces deux types de temporalité, chacune lui servant à deux niveaux différents sans s'opposer nullement, mais suggérant toutefois une tension au sein même de sa philosophie. D'où notre question sur la pertinence de savoir s'il faut trancher cette question sous l'angle de l'opposition éthique/cosmologique ou encore celle qui oppose le retour éternel comme répétition de l'identique ou répétition de la différence, dans la mesure où ce concept nous paraît opérer, plus qu'à un niveau théorique, à un niveau pratique et expérimental de premier ordre ; et l'éternel retour, de ce point de vue, semble bien répondre à l'amour du destin, à l'*amor fati* que proclame Nietzsche par ailleurs.

²⁹⁹ EP, Vérité et mensonge au sens extra-moral, §1.

³⁰⁰ DARWIN (Charles), *Le corail de la vie*, Carnet B (1837-1838), trad. et Intro. Maxime Rovère, Payot & Rivages Poche, 2008.

Si les tentations sont grandes de tirer l'éternel retour dans des interprétations qui oublient le centre de gravité de la pensée nietzschéenne, il ne faut pas perdre de vue l'élément essentiel de sa pensée : la vie. Précisément, tout comme la volonté de puissance est la métaphore ou l'interprétation la plus adéquate de la réalité, l'éternel retour, dans le nouveau langage de Nietzsche, représente l'expérimentation ultime du rapport à cette vie conçue comme volonté de puissance : « Je propose la plus grande épreuve : qui supporte la pensée de l'éternel retour ?³⁰¹ » Cette épreuve, comme toute épreuve, a donc un sens pratique. Et celui-ci doit pouvoir, comme le dit bien le paragraphe §341 du *Gai savoir*, « métamorphoser » celui qui se soumet à elle. Et nul besoin de savoir si l'éternel retour est bien une réalité ou une loi du cosmos. Sa seule hypothèse doit produire un effet :

Pour peu que la répétition cyclique ne soit qu'une probabilité ou une possibilité, même la pensée d'une possibilité peut nous ébranler et nous transfigurer, pas seulement des émotions ou certaines attentes ! Quel n'a pas été l'effet exercé par la possibilité de la damnation éternelle !³⁰²

Nietzsche voit donc dans sa doctrine ou dans son hypothèse du retour éternel de toute chose, le moyen, nous dirons pour notre compte une « méthode », permettant de sélectionner et de favoriser l'émergence d'un nouveau type d'individu à l'aune duquel l'homme n'est encore qu'un « pont³⁰³ ». Un nouveau type d'individu, « relativement surhumain », doit être enseigné par le biais de l'épreuve de l'éternel retour, elle-même enseignement et affirmation d'un dire-oui (Ja-sagen) à la vie conçue comme volonté de puissance. De fait, la pensée de l'éternel retour, en tant que possibilité, doit être aussi puissante que la possibilité de la damnation éternelle, ce qui implique une durée et un temps aussi important que le temps qu'a pris la doctrine chrétienne du Salut pour s'imposer. Nous comprenons mieux l'expression « des décisions de méthode à longue portée, pour des siècles », que contient le fragment posthume de notre introduction. Mais ce n'est plus le philosophe-artiste, ni le philosophe-médecin qui parle ici, mais le philosophe-législateur qui conçoit de telles méthodes, une telle pensée d'élevage (*züchtender Gedanke*), et cela, en vue d'une nouvelle culture, une culture de la « grande santé », une culture du « grand midi », en somme *la Grande politique* sur laquelle Nietzsche reste pourtant bien réservé au regard de l'annonce qu'il en fait dans *Ecce Homo*³⁰⁴, mais dont on peut trouver un exemple à tout le moins schématique mais révélateur, dans un des nombreux plans que l'on trouve dans l'œuvre posthume :

³⁰¹ FP, X, 8(15)

³⁰² FP du *Gai Savoir*, 11(203).

³⁰³ APZ, Prologue de Zarathoustra : « L'homme est un pont vers le surhumain... »

³⁰⁴ EH, pourquoi je suis un destin, §1 : « Ce n'est qu'à partir de moi qu'il y a sur terre une *grande politique*. »

En guise de plan.

A la place des *valeurs morales* toutes sortes de valeurs *naturalistes*. Naturalisation de la morale.

A la place de la « sociologie » une *doctrine des formations de souveraineté*.

A la place de la « théorie de la connaissance » une *doctrine des perspectives des affects* (dont fait partie une hiérarchie des affects) (...)

A la place de la métaphysique et de la religion la *doctrine de l'Eternel Retour* (celle-ci en tant que moyen de dressage et de sélection).³⁰⁵

Tels sont les quatre niveaux problématiques auxquels Nietzsche tente d'apporter une réponse et nous voyons comment sur les deux derniers points la *volonté de puissance* comme doctrine des perspectives des affects, c'est à dire comme « Interprétation », se substitue à la connaissance, et comment la doctrine de l'Eternel Retour comme méthode de sélection et d'éducation vient remplacer tout à la fois la métaphysique et la religion. L'une et l'autre s'impliquent et ce n'est qu'à partir de l'interprétation de la réalité comme volonté de puissance que la doctrine de l'éternel retour peut être affirmée. Il s'agirait d'ailleurs d'examiner ce « même » qui doit revenir éternellement, puisque dans le nouveau langage de Nietzsche, certains termes sont vidés de leur substance et utilisés dans un sens nouveau. Est-il possible que ce « même » renvoie à la volonté de puissance en tant qu'elle est bien ce qui est « commun » à tous les types de vivants, à tous les types d'existants ? Peut-on encore penser le « même » à partir de la définition qu'en donne la logique traditionnelle, alors que Nietzsche n'a de cesse de nous rappeler que les principes d'identité et de contradiction sont des falsifications ? Il est bien difficile de répondre à cette question tant les indices laissés par Nietzsche ont eux-mêmes besoin d'indices pour être déchiffrés et correctement interprétés.

Toutefois, le droit chemin dans lequel Nietzsche nous entraîne se décline ici dans la figure de l'anneau éternel comme répétition de l'épreuve affirmatrice de la vie, tout comme il se décline dans l'image du labyrinthe de la *volonté de puissance* avec la possibilité d'un nouvel infini à interpréter comme affirmation de la différence et de la multiplicité. Enfin, il s'accomplit dans la ligne conduisant au *surhumain*, pour en finir avec toutes les formes de nihilisme qui ont jusqu'à présent voulu dominer la vie, la réduire et la presser de toute part. Par le droit chemin qui est tout à la fois anneau et labyrinthe, ligne droite et détours, la réalité nietzschéenne dans son ensemble est en perpétuel mouvement, à l'image des apparences qui en sont les perspectives fugitives et les interprétations qui en représentent les processus créatifs ; mais aussi à l'image de la pensée elle-même en tant que « versuch » et du « nouveau langage » qui l'exprime au plus haut point. L'esprit de la méthode, semble-t-il, trouve ici la possibilité de son mouvement, la régularité de son mouvement qui se fait entre multiplicité et

³⁰⁵ *FP*, XIII, 9(8).

différence, entre infini et éternité, entre *vita activa* et *vita contemplativa*. A n'en pas douter, une nouvelle conception de « la » méthode se fait jour lorsqu'on pense au point de départ que constitue *La Naissance de la tragédie* et au point d'arrivée que symbolise *L'antéchrist*, les dernières lignes d'*Ecce Homo* rappelant ainsi l'axe qui n'a cessé d'être creusé par Nietzsche tout au long de son œuvre : « M'a-t-on compris ? – *Dionysos contre le crucifié*³⁰⁶. »

³⁰⁶ *EH*, Pourquoi je suis un destin, §9.

Conclusion

Quel peut être le bilan, à titre provisoire, de cette analyse qui bien loin d'être complète et exhaustive, s'est proposé de réfléchir sur la question de la méthode dans la philosophie de Nietzsche ? Aura-t-on saisi la façon dont celle-ci s'organise, se manifeste, se développe et s'insère dans le foisonnement des chemins dans lequel la pensée nietzschéenne nous invite à séjourner ?

Nous avons relevé au moins trois dimensions qui caractérisaient le problème de la méthode chez Nietzsche : une première dimension liée au problème de la théorie de la connaissance, à sa critique et à son remplacement par une interprétation des valeurs, c'est à dire une théorie critique des valeurs ; une deuxième dimension liée au problème de la pédagogie et de l'enseignement, impliquant l'« élevage » d'une culture supérieure par opposition au dressage imposé par une culture nihiliste ayant largement dominée l'histoire de l'occident ; enfin, une troisième dimension, pratique ou éthique qui, continuant le sillage de la deuxième, vise la transformation des modes d'être des individus et de leurs rapports à l'existence et à la vie. La question de la méthode s'envisage donc de façon plurielle et sans doute est-ce pour cette raison que nous avons rencontré sur notre chemin une multiplicité de manières pour Nietzsche d'organiser sa pensée en fonction d'impératifs méthodologiques eux-mêmes multiples. Difficile donc de concevoir la méthode chez Nietzsche au singulier puisqu'elle ne cesse de se pluraliser, de varier en fonction des nouvelles perspectives qu'il dégage et encore plus dans la mesure où Nietzsche ne donne aucune définition stricte de ce qu'il entend par le terme « méthode ». Cependant, nous avons vu que l'« interprétation » fonctionnait comme un relais entre les divers outils que Nietzsche utilisait, et que par ailleurs, cette interprétation impliquait à terme une réévaluation radicale de la pensée : la « transvaluation de toutes les valeurs », en tant qu'inversion, en tant que renversement, représente-t-elle en dernier instance le moment ultime d'une méthode ou d'un ensemble de méthodes « que l'on trouve en dernier lieu », pour reprendre les termes mêmes de l'aphorisme §13 de *L'Antéchrist* ? Il faut veiller toutefois à ne pas réduire à un terme ou à un mouvement unique ce qui apparaît dans la philosophie de Nietzsche comme étant, par définition, différent, pluriel, multiple, changeant, mouvant. Ici, les méthodes constituent plus un réseau qu'elles ne construisent un système : réseau métaphorique, réseau aphoristique, réseau dialogique avec les prédécesseurs, et de façon plus évidente réseau méthodologique dans la correspondance de

la philologie, de la généalogie, de la physiologie et de la psychologie qui montre à leur tour le réseau des échanges entre pulsions, instincts et affects que constitue la *volonté de puissance* elle-même. En ce sens, l'interprétation d'Heidegger faisant de la philosophie de Nietzsche un « platonisme inversé³⁰⁷ », reprenant ainsi l'extrait d'un fragment de 1870³⁰⁸, ne rend pas suffisamment compte de la dimension pluraliste de sa pensée. L'inversion nietzschéenne n'est pas à comprendre comme une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers, c'est à dire comme un renversement symétrique, mais bien comme un « déplacement » général du champ problématique de la philosophie, comme une nouvelle « logique » de la pensée qui ne peut plus se construire sur les fondations bimillénaires de la métaphysique. Moins qu'un achèvement de cette dernière, la philosophie et les méthodes de Nietzsche sont avant tout une ouverture à des domaines qui ont toute leur importance dans l'édification d'une pensée nouvelle : l'art en tout premier lieu, mais aussi la référence aux sciences de son époque qui implique « une science de l'avenir », une « philosophie de l'avenir » ; enfin, et surtout, comme nous l'avons vu, un renouvellement de la pensée du corps, véritable fil conducteur de sa réflexion.

Ce qui nous amène à considérer une question qui pourra surprendre et à laquelle il reste difficile de répondre de façon catégorique : n'y a-t-il pas chez Nietzsche une tentative de réconciliation, par le biais de sa philosophie, entre l'art et la science, deux domaines pensés bien trop souvent comme hétérogènes, voir incompatibles ? Mazzino Montinari rappelle la question que pose très tôt Nietzsche : que signifie la science du point de vue de l'artiste ?³⁰⁹ Rappelons cet aphorisme d'*Humain, trop humain* : « Une seule chose est nécessaire à avoir : ou bien un esprit léger de nature ou bien un esprit rendu léger par l'art et la science³¹⁰ ». La science, bien loin d'être exclue de la réflexion nietzschéenne, s'insère dans un nouveau dispositif de pensée qui l'arrache au non-sens et à l'absurdité de son interprétation³¹¹ pour la mettre au service de la vie. Elle est aussi une source d'inspiration : les hypothèses et les expérimentations, ou encore l'impartialité et la rigueur sont autant de souches dans lesquelles Nietzsche construit un modèle méthodologique atypique qui, sans être contradictoire avec l'élan créateur de l'esprit libre, du philosophe de l'avenir, produit une pensée se voulant aussi

³⁰⁷ HEIDEGGER (Martin), *Nietzsche*, I, p.182.

³⁰⁸ *FP* de *La Naissance de la Tragédie*, 1869-1872, 7(156) : « Ma philosophie, *platonisme inversé* : plus on s'éloigne de l'état vrai, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but. »

³⁰⁹ MONTINARI (Mazzino), *Nietzsche contra Wagner : été 1878*, Cahiers de l'Herne n° 73, 2004, p. 237.

³¹⁰ *HTH*, I, §486.

³¹¹ *GS*, §373 : « Une interprétation « scientifique » du monde, telle que vous la comprenez, pourrait par conséquent demeurer l'une des plus stupides, c'est à dire les plus pauvres en signification, de toutes les interprétations du monde possible... »

légère que profonde. Pour aller plus loin dans cette voie, nous qui recherchions un modèle d'intelligibilité de la méthode nietzschéenne, ne serait-ce pas justement le modèle musical qui serait le mieux à même de nous faire comprendre ce qui se joue dans cette tentative méthodologique ? L'interprétation, le mouvement, la répétition, la différence, la nuance, autant de notions qui nous ramènent à l'esprit de la musique, présent de part en part dans *La Naissance de la tragédie*, et à ses possibilités. Précisément, la musique est le lieu de rencontre entre les émotions, les sensations et les rapports physiques, plus encore, mathématiques. Le modèle de la musique permet en outre de penser sans contradiction l'un et le multiple, le jeu des différences, des tensions et des unions, étant elle-même processus et variation infini du processus. Ne serait-ce pas par la musique que nous pourrions également interpréter le nouveau langage que Nietzsche tente de construire ? Un langage qui finit non plus par « dire » ou « parler », mais bien par « chanter » « un air léger qui se joue librement³¹² » ?

Il est peut-être présomptueux d'aller vers une telle hypothèse mais force est de constater que la musique chez Nietzsche occupe une place tout à fait importante comme l'ont remarqué Eric Blondel³¹³, Arnaud Villani³¹⁴ ou encore Pierre Sauvanet³¹⁵. Quant à nous, le modèle musical est en l'occurrence privilégié pour comprendre l'enchevêtrement des lignes d'analyse qui constitue le tissu de la réflexion nietzschéenne. La musique est une combinatoire de différence : pluralité de rythmes et pluralité de mélodies alternent, se succèdent, se mélangent, se distinguent et s'écoulent ensemble. La philosophie de Nietzsche, notamment dans le concept de « jeu » qu'elle décline nous paraît correspondre à ce type de fonctionnement : jeu de l'artiste-philosophe et du créateur, jeu de Dionysos, jeu de la volonté de puissance enfin, le « jeu » chez Nietzsche opère de façon récurrente et à plusieurs niveaux. Nous savons par ailleurs que la musique n'est pas sans lien avec la philosophie, du moins chez Schopenhauer³¹⁶ où l'on trouve la musique comme « essence de la volonté », ou chez Platon, comme propédeutique à la dialectique, ou encore chez Descartes qui lui consacre de nombreuses

³¹² EH, Pourquoi je suis si sage, §8.

³¹³ BLONDEL (Eric), « Nietzsche philosophe musicien : la métaphorique de l'interprétation », in Nouvelles Lectures de Nietzsche, p. 15-27.

³¹⁴ VILLANI (Arnaud), *Physique et musique*, Cahiers de l'Herne n° 73, 2004, p. 223-235.

³¹⁵ SAUVANET (Pierre), « Nietzsche, philosophe-musicien de l'éternel retour », Archives de Philosophie 2001/2 (Tome 64), p. 343-360.

³¹⁶ SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre III, §52 : « La musique traduit, dans sa libre explosion du sein de la conscience humaine, tous les mouvements du *vouloir vivre* qui anime l'univers. Elle est la langue universelle, aussi claire que l'intuition elle-même ; et pourtant, grâce à ce qu'elle touche de si près à l'essence des choses, elle a en elle on ne sait quoi d'ineffable et de mystérieux. Elle passe à côté de nous comme un paradis familier, quoiqu'éternellement lointain, à la fois parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable, parce qu'elle nous révèle tous les mouvements les plus intimes de notre être, mais dépouillés de la réalité qui les déforme. »

lignes dans son *Abrégé de musique*³¹⁷. Chez Nietzsche, il semble que la musique, du moins dans les œuvres de jeunesse, soit conçue comme le véritable langage de la métaphysique. Ce statut, dans l'œuvre, n'est-il pas conservé sous une autre forme, abandonnant le terme de métaphysique certes, mais repris dans des expressions tel que l'« art de la nuance » ? L'« art de l'interprétation » ? « Le nouveau langage » ? « Le Grand Style » ? En ce sens, la musique n'est-elle pas le seul moyen qui permet de penser ensemble les différentes figures de la ligne, de l'anneau et du labyrinthe, ou celles de l'éternel retour et de la volonté de puissance, ou enfin celle de l'art et de la science, afin de les faire tenir ensemble dans un agencement toujours ouvert, soumis aux différences, aux nuances, voir même aux dissonances ?

Entre polyphonie, polyrythmie et polysémie, la philosophie de Nietzsche suggère dans tous les cas un type de rapport à la pensée qui se fait dans la multiplicité, la différence et le mouvement. Or, ce rapport est, d'une certaine façon, lié à un mode d'être, ou plus précisément, à une manière de « devenir ». C'est en ce sens que nous pouvons comprendre le sens éthique de la méthode conçue comme réseau, échange, dialogue et ouverture au sein même d'une pensée qui est celle d'un solitaire. Le paradoxe atteint ici son apogée. Derrière l'image d'un Nietzsche coupé du monde, nous trouvons une philosophie qui ne cesse de communiquer avec les mondes d'hier, d'aujourd'hui et de demain ; une philosophie qui a le souci de penser en commun et qui convoque l'ensemble des disciplines pour orienter l'humanité vers son droit chemin. En outre, c'est bien à une sorte de pensée « collégiale », à l'image d'une volonté de puissance active qui fait collaborer les parties entre elles, que nous conduit la philosophie de Nietzsche, comme le montre cet extrait de *La Généalogie de la Morale* où, philologues, historiens, physiologistes, médecins et savants sont invités à la table de l'évaluation des valeurs :

Toutes les sciences doivent désormais préparer la tâche d'avenir du philosophe : cette tâche étant comprise en ce sens que le philosophe doit résoudre le problème de la valeur, qu'il doit déterminer la hiérarchie des valeurs.³¹⁸

La pensée nietzschéenne, outre le fait de construire des méthodes pour « mieux » penser, nous propose donc des « méthodes pour *mieux* exister³¹⁹ », car exister c'est avant tout évaluer, estimer, lutter, surmonter, maîtriser, dépasser, se dépasser. Mais ces propositions n'ont de sens qu'en tant que la recherche des méthodes n'a pas de fin. C'est bien tout l'effort de

³¹⁷ DESCARTES (René), *Abrégé de musique. Compendium musicae*, PUF, Epiméthée, 2012.

³¹⁸ *GM*, 1^{ère} dissertation, §17.

³¹⁹ Nous reprenons ici, en le transformant légèrement, le sous-titre du livre de Maxime Rovère consacré à Spinoza, où la question de la méthode, déclinée au pluriel, est centrale. Cf. *Spinoza, Méthodes pour exister*, CNRS éditions, 2010.

Nietzsche que de renouveler les méthodes, celles-ci étant toujours à construire, à créer, à inventer. Il n'y a pas de « méthode » toute faite, prête à l'emploi. Et c'est bien ici que se joue pour Nietzsche la question cruciale de la « culture » et des nouvelles méthodes d'éducation dont il est question dans les textes de jeunesse et qui parcourent en filigrane l'ensemble de son œuvre. Le problème de l'éducation, à l'image de la philosophie nietzschéenne, se joue dans une tension et une affirmation : « Ce n'est pas la culture de masse qui peut être notre but, mais la culture d'individus choisis, armés pour accomplir de grandes œuvres qui resteront³²⁰ ». Ce qui est interprété le plus souvent pour être le fameux problème de l'élitisme nietzschéen nous renvoie justement à la question des méthodes d'éducation et à un clivage essentiel au sein même de la démocratie moderne, comme le souligne Dorian Astor :

D'un côté la massification de la culture qui entérine l'aliénation d'un peuple en masse travailleuse et consommatrice ; de l'autre, l'accession potentielle de chacun à une culture d'élite, qui transformerait les masses en peuples, c'est à dire en une communauté capable de générer librement et à partir d'elle-même ses propres élites culturelles. (...) Rappelons que pour Nietzsche, le « génie » ou le « grand homme » peut naître partout, à tout moment et en tout lieu³²¹.

L'émancipation de l'individu par une éducation basée sur le modèle maître-disciple, telle qu'elle est évoquée par Nietzsche dans la troisième *Considération Inactuelle*³²², s'oppose radicalement aux méthodes antinaturelles de l'éducation moderne qui promeut une « culture générale » pour tous d'une part, en vue d'une insertion économique et sociale d'autre part ; précisément, dans le rapport maître-disciple, l'autonomie du disciple en vient nécessairement à dépasser l'autorité du maître, comme le montre le propre rapport que Nietzsche a eu avec Schopenhauer. Ce type de dépassement est en outre un cas concret de volonté de puissance particulièrement valorisé par Nietzsche qui en fait une des conditions de l'émancipation de l'*esprit libre*. De ce point de vue, l'épreuve de l'éternel retour – mais cela vaut aussi pour l'ensemble de l'œuvre –, semblent conduire à une méthode d'« auto-éducation », comme le rappelle Nietzsche lui-même dans une lettre adressée à son éditeur Fritzsche, lettre datée de 1886 :

Maintenant que je suis moi-même le mieux capable de dire avec la plus grande exactitude ce que ces livres ont d'original et d'incomparable, et dans quelles mesures ils inaugurent une littérature qui est nouvelle en Allemagne (le prélude d'une auto-éducation et d'une culture moralistes qui, jusqu'à présent, a manqué aux allemands)³²³

³²⁰ AEE, 3^{ème} conférence, p. 119.

³²¹ ASTOR (Dorian), *Nietzsche. La détresse du présent*, Gallimard, Folio essais, 2014, Chap. III, *L'éducation*, p. 120-121.

³²² *CIn*, III, *Schopenhauer éducateur* : « Nos éducateurs sont nos libérateurs... »

³²³ *Lettre à Ernst Wilhelm FRITZSCH* du 7 août 1886, in *Cahiers de l'Herne*, Choix de lettres, p. 51.

« Les connaissances les plus précieuses sont les méthodes » nous rappelle l'auteur de *L'Antéchrist*, car ce sont elles qui rendent possible l' « éveil³²⁴ », un éveil accessible non à une minorité d'hommes supérieurs désignés par avance, mais, au milieu de tous et sans distinction de rang ni de caste, à ceux simplement qui auront l'oreille assez fine pour écouter la vie, à tous ceux qui voudraient répondre « oui, je le veux » à la question de l'éternel retour, à tous ceux qui auraient le courage d'abandonner les *aeternae veritates* pour l'ivresse joyeuse d'un « gai savoir » qui n'en manie pas moins le « marteau ». Précisément le « Hammer » nietzschéen est ici à double, voir triple ou quadruple sens : marteau de la destruction dont se sert la critique ; mais aussi marteau du forgeron ou du sculpteur qui forme son ouvrage sous la précision des coups portés ; ou encore le marteau du médecin pour l'auscultation et le diagnostic des mouvements-réflexes qui nous signale ainsi les symptômes du corps ; ou enfin, dans une perspective musicale, le marteau du piano qui frappe tantôt *lento*, tantôt *vivace*, avec, du point de vue méthodologique, une nette préférence pour le *lento* :

Ce n'est pas en vain qu'on a été philologue, on l'est peut-être encore, à savoir un maître de lente lecture : après tout on écrit aussi lentement. En tous cas, cela ne fait pas seulement partie de mes habitudes, mais c'est aussi chez moi une question de goût – un goût pervers peut-être ? – de ne plus rien écrire qui ne pousse au désespoir l'espèce des gens « pressés ». La philologie est en effet cet art vénérable qui exige avant tout une chose de ses adeptes : se mettre en réserve, se laisser du temps, apprendre à se taire, apprendre la lenteur, cet art d'orfèvre et de connaisseur du *mot*, qui a pour tâche d'accomplir jusqu'au bout un travail de finesse et d'attention et n'arrive à rien s'il n'y arrive *lento*. Or, c'est pour cette raison que cet art est plus que jamais requis, c'est par là qu'il nous enchante et nous charme le plus puissamment au beau milieu d'une époque de « travail », à savoir de hâte, de précipitation indécente et transpirante, qui veut « en avoir fini » de tout, tout de suite, y compris de tous les livres anciens et nouveaux. Cet art, quant à lui, n'en a pas fini si facilement avec tout, il enseigne à *bien* lire, c'est à dire lentement, en profondeur, avec respect et prudence, avec des arrière-pensées, en laissant les portes ouvertes, avec des doigts et des yeux délicats... Mes patients amis, ce livre ne désire rien d'autre que des lecteurs et des philologues accomplis : *apprenez* à bien me lire !³²⁵

Lenteur, finesse, réserve, respect et prudence, telles sont les dispositions du bon philologue, celles du bon philosophe également. La méthode chez Nietzsche, non seulement se conjugue au pluriel, mais suppose un engagement réel qui met en jeu le mode d'être lui-même du philosophe, c'est à dire sa *manière* de vivre la philosophie. Le *methodos*, conçu comme « droit chemin », nous renvoie directement à la question fondamentale que pose la « vie » philosophique, si tant est qu'elle soit possible dans une époque où le goût est dominé par la « course effrénée » et la « hâte sans répit³²⁶ » des hommes modernes. Or, la vie

³²⁴ Nous renvoyons pour un développement de ce sujet au livre de CONSTANTINIDES (Y.) & MAC DONALD (D.), *Nietzsche l'éveillé*, Ed. Ollendorf et desseins, 2009.

³²⁵ A, Préface, §5.

³²⁶ GS, §329, *Loisirs et désœuvrement*.

philosophique, qui semble bien supposer un autre type de vitesse, et surtout plusieurs types de vitesse, renvoie directement à la personnalité du philosophe et l'on sait combien cette dimension est importante chez Nietzsche, notamment dans la perspective éducative et pédagogique du modèle par « l'exemple » : « La seule chose qui peut encore nous intéresser dans des systèmes qui ont été réfutés, c'est précisément la personnalité. C'est là en effet ce qui est à jamais irréfutable. »³²⁷ Si cet extrait renvoie au modèle présocratique, nous pouvons ajouter aux deux grandes figures célébrées par Nietzsche que sont Héraclite et Démocrite, celle d'Épicure qui, comme le rappelle Richard Roos³²⁸, l'a accompagné durant toute la période d'*Humain, trop humain* jusqu'au *Gai savoir*, lui faisant découvrir et ressentir « une façon de philosopher héroïque et idyllique³²⁹ ».

La personnalité de Nietzsche, c'est à dire son *style*, nous conduit-il à sa méthode pour autant ? Il est certain que le « droit chemin » qu'il trace définit son *ethos* philosophique, sa manière de penser, mais aussi sa *sagesse*, son « Heiterkeit » et en définitive son *methodos*. Du moins trouvera-t-on dans la « probité » qu'il revendique la terre fertile d'où poussent « les » méthodes sans lesquelles il n'est plus possible de penser. Avec Nietzsche, il est certain qu'une crise s'est produite dans l'histoire de la philosophie. Mais il est possible que cette crise soit aussi celle de l'histoire des méthodes philosophiques. Et si notre travail n'aura permis qu'un repérage partiel de l'enjeu qu'il représente dans sa pensée, nous espérons qu'il aura montré que bien loin d'être seulement un philosophe qui pousse des cris, Nietzsche est aussi un philosophe qui, discrètement, procède par murmure et chuchotement, tant il sait que « ce sont les mots les plus silencieux qui amènent la tempête³³⁰ » et que « les pensées qui mènent le monde avancent sur des pattes de colombes³³¹. » Nous pouvons toutefois nous poser la question, selon la remarque de Patrick Wotling, de savoir si, relativement au problème de la méthode, nous avons « forcé » la pensée de Nietzsche en y introduisant « des éléments de doctrine, voire des thèses qui n'y sont pas et ne peuvent pas y être³³²? » En définitive, la méthode est-elle une question spécifiquement nietzschéenne ? Nous pensons que c'est le cas, non pas en trouvant dans l'œuvre de Nietzsche un « discours » de la méthode clairement exposé, mais en trouvant à l'œuvre dans sa « pensée » une recherche constante, bien que discrète, des « meilleures méthodes » qui constituent le sens de la tâche du philosophe. Nous

³²⁷ *PhT*, post préface.

³²⁸ ROOS (Richard), *Nietzsche et Epicure : l'idylle héroïque*, in *Lectures de Nietzsche*, dir. J.-F. Balaudé et P. Wotling, LGF, 2000.

³²⁹ *HTH*, Le voyageur et son ombre, §295.

³³⁰ *APZ*, II, L'heure la plus silencieuse.

³³¹ *Ibid.*

³³² WOTLING (Patrick), Préface à *La physiologie de la volonté de puissance* de W. Müller-Lauter, *op. cit.*

répondrons donc avec Nietzsche lui-même qui nous rappelle combien il est « le plus dissimulé de tous ceux qui se dissimulent³³³ », nous invitant ainsi à comprendre que la question des « méthodes », parce qu'elle semble hautement stratégique dans sa philosophie, suppose une absence de vulgarisation et de simplification, et par conséquent, sa dissimulation nécessaire, dissimulation qui, là-aussi, ne peut que nous inviter à méditer le nouveau type d'exigence méthodologique à l'œuvre dans sa pensée : « Par toutes sortes de chemins et de voies j'arrivai à ma vérité... Et c'est à contrecœur que je m'enquiers sans cesse de la route à prendre. Je préfère poser la question au chemin lui-même et tenter de le suivre. Mon cheminement ne fut que tentative et question³³⁴. »

³³³ *FP*, IX (4 (20)).

³³⁴ Nietzsches Werke, *Gross-Oktav Ausgabe*, Leipzig, 1895, VI, 286, cité par Karl Löwith dans *La philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Astrup, p. 21.

Bibliographie

Oeuvres complètes

- NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Kritische Gesamtausgabe*, Ed. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1967.
- NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, Édition critique numérique des Œuvres complètes et de la Correspondance, sur la base du texte critique établi par G. Colli et M. Montinari (Berlin/New York, de Gruyter, 1967 sq.), sous la direction de Paolo D'Iorio.

Traduction française

- NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997, 18 volumes.

Traductions utilisées dans la collection Folio Essais

- *La Naissance de la tragédie*, Trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe & J. L. Nancy, 1977.
- *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Trad. J.-L. Backes, M. Haar & M.-B. de Launay, 1975.
- *Considérations inactuelles I & II*, Trad. Pierre Rusch, 1990.
- *Considérations inactuelles III & IV*, Trad. H.-A. Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, 1990.
- *Humain, trop humain II : Opinions et sentences mêlées & Le voyageur et son ombre*, Trad. Robert Rovini, Ed. Gallimard, coll. Folio essais, 1988.
- *Le Gai savoir*, Trad. Pierre Klossowski, 1982.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Maurice de Gandillac, 1971.
- *Par-delà bien et mal*, Trad. Cornélius Heim, 1971.
- *La Généalogie de la morale*, Trad. Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiën, 1971.
- *Lettres choisies*, Trad. H.-A. Baatsch, Jean Bréjoux, Maurice de Gandillac & Marc de Launay, 1986-2008.
- *Poèmes, fragments poétiques & Dithyrambes pour Dionysos*, Trad. Michel Haar, 1997.

Traductions utilisées dans d'autres éditions

- *L'Origine de la Tragédie*, Trad. J. Marnold & J. Morland, Ed. Mercure de France, 1923
- *Opinions et sentences mêlées*, Trad. Henri Albert, Ed. Denoel-Gonthier, 1975.
- *Humain, trop humain, I & II*, Trad. A.-M. Desrousseaux, Ed. Denoel-Gonthier, 1979.
- *Aurore*, Trad. Henri Albert, Ed. Hachette, coll. Pluriel Philosophie, 1987.
- *Aurore*, Trad. E. Blondel, O. Hansen-Love & T. Leydenbach, Flammarion, GF, 2012.
- *Le Gai Savoir*, Trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 1997, rééd. 2007.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Georges-Arthur Goldschmidt, LGF, 1983.
- *Par-delà bien et mal*, Trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 2000.
- *Contribution à la Généalogie de la Morale*, Trad. Angèle Kremer-Marietti, Ed. 10/18, 1974.
- *Éléments pour la Généalogie de la Morale*, Trad. Patrick Wotling, Ed. Livre de Poche, 2000.
- *Le Crépuscule des idoles*, Trad. Henri Albert, Ed. Flammarion, GF, 1985.
- *Le Crépuscule des idoles*, Trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 2005.
- *Le Cas Wagner*, Trad. Henri Albert, Ed. Flammarion, GF, 1985.
- *Le Cas Wagner*, Trad. Eric Blondel, Flammarion, GF, 2005.
- *L'Antéchrist*, Trad. Robert Rovini, Ed. Benoît Jacob, 2002.
- *Ecce Homo*, Trad. Henri Albert, Ed. Mille et une nuits, 1996.
- *Ecce Homo*, Trad. Eric Blondel, Ed. Flammarion, GF, 1999.
- *Premiers écrits*, Trad. Jean-Louis Backes, Ed. Le Cherche Midi, 1994.
- *Le livre du Philosophe*, Trad. Angèle Kramer-Marietti, Ed. Flammarion, GF, 1991.
- *La Volonté de Puissance, I & II*, Trad. Geneviève Bianquis, Ed. Gallimard, Tel, 1995.
- *Rhétorique et langage*, Trad. P. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, Ed. De la Transparence, 2008.
- *Essai d'autocritique & autres textes posthumes*, trad. M. De Launay, Seuil, 1999.

Biographies et commentaires (cités ou consultés)

- ANDLER (Charles), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 tomes, Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de idées, 1931.
- ASTOR (Dorian), *Nietzsche, la détresse du présent*, Ed. Gallimard, coll. Folio essais inédits, 2014.
- ANDREAS-SALOME (Lou), *Nietzsche*, Trad. Jacques Benoist-Méchin, Ed. Grasset, 1932.

- BERTRAM (Ernst), Nietzsche, *essai de mythologie*, Trad. R. Pitrou, Ed. Du Félin, 1932/1990.
- BLONDEL (Eric), Nietzsche, *le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006.
- BOUDOT (Pierre), Nietzsche, *la momie et le musicien*, Ed. l'atelier des Brisants, 2002.
- BOURIAU (Christophe), Nietzsche et la Renaissance, 2015.
- COLLI (Giorgio), *Après Nietzsche*, Édition de l'Éclat, 1987.
- COLLI (Giorgio), *Écrits sur Nietzsche*, Trad. Patricia Farazzi, Ed. De L'Éclat, Paris 1996.
- CONCHE (Marcel), Nietzsche et le Bouddhisme, Ed. Encre Marine, 1997.
- CONSTANTINIDES (Y.) & MAC DONALD (D.), Nietzsche l'éveillé, Ed. Ollendorf et desseins, 2009.
- DELEUZE (Gilles), Nietzsche, Ed. PUF, 1965.
- DELEUZE (Gilles), Nietzsche et la philosophie, Ed. PUF, 1962.
- DELEUZE (Gilles), *Différences et répétitions*, Ed. PUF, 1968.
- DELEUZE (Gilles) & GUATTARI (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991/2005.
- DERRIDA (Jacques), Éperons, *les styles de Nietzsche*, Ed. Flammarion, coll. Champs, 1978.
- DERRIDA (Jacques), *De la grammatologie*, Ed. De Minuit, 1967.
- DIXSAUT (Monique), Nietzsche par-delà les antinomies, Ed. de la Transparence, 2006, réed. VRIN.
- DIXSAUT (Monique), Nietzsche et Platon, *l'autre manière de philosopher*, Fayard, 2015.
- FOUCAULT (Michel), *Dits et écrits : 1954-1988*, sous la direction de D. Defert & Fr. Ewald, 4 volumes, Gallimard, 1994.
- FINK (Eugen), *La philosophie de Nietzsche*, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Minuit, 1965.
- FRANCK (Didier), Nietzsche et l'ombre de Dieu, Ed. PUF, Coll. Epiméthée, 2010.
- GADAMER (Hans-Georg), Nietzsche l'antipode, *le drame de Zarathoustra*, Ed. Allia, 2000.
- GRANIER (Jean), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966.
- HAAR (Michel), Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, Tel, 1993.
- HAAR (Michel), *Par-delà le nihilisme*, PUF, 1998.
- HALEVY (Daniel), Nietzsche, Ed. Le livre de Poche, coll. Biblio essais, 1944/2000
- HEIDEGGER (Martin), Nietzsche I & II, Ed. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque des Idées, 1961/1971.
- HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent vers nulle part*, 1950, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER (Martin), *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. A. Backer & G. Granel, Ed. PUF, coll. Epiméthée, 1988.

- JASPERS (Karl), *Nietzsche : Introduction à sa philosophie*, Trad. Henri Niel, Ed. Gallimard, coll. Tel, 1978.
- KAUFFMANN (Walter), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950.
- KLOSSOWSKI (Pierre), *Nietzsche et le cercle vicieux*, Ed. Mercure de France, 1969.
- KREMER MARIETTI (Angèle), *Nietzsche : l'homme et ses labyrinthes*, 1972, rééd. L'Harmattan, 1999,
- LÖWITH (Karl), *Philosophie de l'éternel retour du même*, Trad. A.-S. Astrup, Ed. Calmann-Lévy, 1991.
- MÜLLER-LAUTER (Wolfgang), *Nietzsche, Physiologie de la volonté de puissance*, Trad. Jeanne Champeaux, Ed. Allia, 1998.
- SAFRANSKI (Rüdiger), *Nietzsche, biographie d'une pensée*, trad. N. Casanova, Acte Sud, 2000.
- SALANSKIS (Emmanuel), *Nietzsche*, Les Belles Lettres, coll. Figures du savoir, 2015.
- SCHLECHTA (Karl), *Le cas Nietzsche*, trad. André Coeuroy, Gallimard, Tel, 1997.
- WOTLING (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Ed. PUF, 1995.
- WOTLING (Patrick) , *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999.
- WOTLING (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Ed. Flammarion, coll. Champs essais, 2008.
- WOTLING (Patrick), *Nietzsche*, Le Cavalier Bleu, Idées reçues, 2009.
- ZWEIG (Stefan), *Nietzsche*, Stock, coll. Essai, 1930/2000.

Ouvrages collectifs

- Sous la direction de BALAUDE (J.-F.) et WOTLING (P.), *Lectures de Nietzsche*, Ed. Livre de Poche, 2000.
- *Nouvelles lectures de Nietzsche*, Textes recueillis par D. JANICAUD, Ed. L'âge d'homme, 1990.
- Sous la direction de DELEUZE (G.), *Nietzsche*, Les Cahiers de Royaumont, Édition de Minuit, 1964/1968.
- Sous la direction de GANDILLAC (M.) et PAUTRAT (B.), *Nietzsche aujourd'hui ?*, 2 tomes, Éditions Hermann, Cerisy Archives, 1972/2011.
- Cahiers de l'Herne, *Nietzsche*, sous le direction de Marc CREPON, éd. de l'Herne, 2000.
- Cahiers RENAULT-BARRAULT, *Nietzsche*, à propos de « Ainsi parlait Zarathoustra, Cahier 87, Gallimard, 1974.
- Sous la direction RENAUT (A.) et FERRY (L.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Ed. Le livre de poche, 1991.

Articles

- BENOIT (Blaise), *La réalité selon Nietzsche*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2006/4 Tome 131, p. 403-420. DOI : 10.3917/rphi.064.0403.
- BLONDEL (Eric), *Critique et généalogie chez Nietzsche, ou grund, untergrund, abgrund*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, T. 189, n° 2, La critique après Kant (avril-juin 1999), p. 199-210, PUF.
- KREMER MARIETTI (Angèle), Colloque International de Philosophie. « *Penser après Nietzsche* ». Hammamet (Tunisie) les 24, 25 et 26 mars 2000. Paru dans la Revue Tunisienne des Études Philosophiques, N° 28-29, 2001.
- MERLIO (Gilbert), *Nietzsche, Darwin et le darwinisme* in *L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences*, Revue Germanique Internationale, 2009.
- MÜLLER LAUTER (Wolfgang), *Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche*, Revue philosophique de France et de l'étranger, 2006/4 Tome 131, p. 455-478. DOI : 10.3917/rphi.064.0455.
- TINLAND (Olivier), *Portrait de Nietzsche en anti-hégélien : retour sur le Nietzsche et la philosophie de Gilles Deleuze*, Klesis – Revue philosophique : Nochmals Hegel ! / Octobre 2007.
- SAUVANET (Pierre), *Nietzsche, philosophe-musicien de l'éternel retour*, Archives de Philosophie 2001/2 (Tome 64).

Oeuvres connexes

- ARISTOTE, *La poétique*, trad. Michel Magnien, Le livre de poche, 1990.
- DARWIN (Charles), *L'Origine des espèces*, trad. Daniel Becquemont, Ed. Flammarion, GF, 1992.
- DARWIN (Charles), *Le corail de la vie, Carnet B (1837-1838)*, trad. Maxime Rovère, Rivages poche, Petite bibliothèque, 2008.
- DESCARTES (René), *le discours de la méthode*, présenté par Jean Sirven, Ed. J. de Gigord, 1935.
- DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, présenté par A.-M. Pellegrin, Flammarion, GF, 1992.
- HADOT (Pierre), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, 1995.
- HERACLITE, *Fragments*, trad. J.-F. Pradeau, Flammarion, GF, 2004.
- KANT (Emmanuel), *La critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Ed. Flammarion, GF, 2006.
- KANT (Emmanuel), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Delagrave, 1971.
- LANGE (Friedrich Albert), *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. B. Pommerol, Paris, Coda, 2004.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Flammarion, 2008

- ROUX (Wilhelm), *Lutte des parties dans l'organisme. Contribution pour un perfectionnement de la théorie de la finalité mécanique*, trad. L. Cohort, S. Danizet-Bechet, A.-L. Pasco-Saligny, C. Thébault, Ed. Matériologiques, 2012.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et représentation*, Trad. Auguste Burdeau, Ed. Félix Alcan, 1912.
- SPINOZA (Baruch), *L'éthique*, trad. Bernard Pautrat, Seuil, Points, rééd. 2010.

Dictionnaires et lexiques utilisés

- Dictionnaire *allemand-français & français-allemand*, par J.-N. CHARLES & L. SCHMITT, Delagrave, Paris, 1897.
- Dictionnaire *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande, PUF, Quadrige, 2002.
- Dictionnaire *Vocabulaire de la philosophie*, Gérard Legrand, Ed. Bordas.
- Dictionnaire *Nietzsche*, C. Denat et P. Wotling, Ed. Ellipse, 2013.
- Vocabulaire de Nietzsche, Patrick Wotling, Ellipes, 2001.