



HAL
open science

Nietzsche et la radicalité, ou la philosophie comme expérience radicale

Jamel Fedda

► **To cite this version:**

Jamel Fedda. Nietzsche et la radicalité, ou la philosophie comme expérience radicale. Philosophie. 2020. dumas-02977166

HAL Id: dumas-02977166

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02977166>

Submitted on 24 Oct 2020

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.

UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE – LETTRES et SCIENCES HUMAINES -
PHILOSOPHIE

MÉMOIRE

Présenté en vue d'obtenir le

MASTER

SPÉCIALITÉ : Philosophie

NIETZSCHE et la radicalité

Ou la philosophie comme expérience radicale...

Jamel FEDDA

Sous la direction de : **Monsieur WOTLING Patrick, Professeur des Universités**

JURY

PRÉSIDENT :	Mme Véronique LE-RU	Professeur des Universités
MEMBRES :	Mme Céline DENAT	Maitre de conférences
	M. Patrick WOTLING	Professeur des Universités

Soutenu le 25 septembre 2020

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier l'**Ecole Nationale de la Protection Judiciaire de la Jeunesse** et son directeur, **Frédéric Phaure**, pour m'avoir permis de finaliser un parcours, une intuition et pour la confiance que cette institution m'a accordé en tant qu'intervenant « officiel » en philosophie au service des stagiaires éducateurs de la PJJ, ainsi que pour toutes les aventures tellement humaines passées et à venir qu'ils nous restent sans doute à vivre...

Je souhaite remercier ma directrice **Isabelle Renaud**, pour ses attentions, pour ses intentions et pour son engagement envers moi et la nécessité « d'aller au bout ! ». Beaucoup de rires, quelques larmes, ainsi va la vie...

Je remercie mes collègues et ami(e)s : **MuMu, Stéphanie, Hélène, Hakim, Sylvie, Dimitri, Yann, Sarah, Vanessa, Myriam** pour leur sollicitude, leur gentillesse et leur personnalité si « atypique ». Si on se pique c'est qu'on s'implique... Tout s'explique !

Je remercie mes potes, indéfectibles et présents (Represent !) : **Marius Kaf, Nazake, Fred, AleXxx, Mysa, Christophe Aka le Mulot**... Et dire qu'on parlait de cela, à 18 ans, en Bac Pro Vente, comme un rêve inaccessible en regardant les élèves de classes « générales » ... Donc nous étions « hors » de l'ordinaire — finalement tant mieux... !

Je remercie en particulier Jo aka **Joackim**, pour être ce qu'il est, pour ce qu'il communique et transpire, pour le meilleur et pour le p...et comme dirait Nietzsche « La profondeur aime le masque... ». Lorsque l'amitié est sans pitié alors nous vivons quelque chose qui vaut la peine (le dernier mot est contradictoire, remplaçons-le par « la joie »), et alors on finit par apercevoir les abysses de l'être que l'on côtoie...

Je remercie M. **WOTLING** pour ses conseils avisés, son accompagnement, pour ses ouvrages précis, aiguisés et exigeants.

Merci à mes deux fils, mes extensions, mes prééminences — **Caleb & Coffie** — Le Feu et l'Eau, l'Air et la Terre —... *Mes éléments*....

Merci enfin, à ma « **perle anticyclonique** » pour ton attention, tes attentions, ta patience, ta gaieté, ta perspicacité, ta mobilité, ton sens de l'orientation, ton courage, ton intelligence, ta finesse, ton humour, ta gamberge, ta beauté et... *Ton grain de folie*... ! **M.a.Ri.L.y.N**

Liste des abréviations

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

A, *Aurore*

ATC, *L'Antéchrist*

APZ, *Ainsi parlait Zarathoustra*

CId, *Crépuscule des Idoles*

CW, *Le cas Wagner*

EH, *Ecce Homo*

GM, *La Généalogie de la morale*

GS, *Le Gai Savoir*

HTH, *Humain, trop humain*

OSM, *Opinions et sentences mêlées*

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

VO, *Le Voyageur et son Ombre*

NT, *La Naissance de la Tragédie*

NcW, *Nietzsche contre Wagner*

PBM, *Par-delà bien et mal*

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.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	3
Liste des abréviations	4
INTRODUCTION	3
PARTIE I	12
LE TEMPERAMENT DU PHILOSOPHE	12
1) Le Philosophe et le Risque.....	14
2) Le Philosophe et la Probité.....	24
3) Le Philosophe et la Gaieté.....	34
PARTIE II	42
LES COMPETENCES DU PHILOSOPHE	42
1) Philosophie et philologie.....	44
2) Philosophie et Psychologie.....	51
3) La Philosophie et Généalogie.....	57
PARTIE III	64
LES STRATEGIES DU PHILOSOPHE	64
1) Interprétation et Évaluation.....	66
2) Création et Valorisation.....	73
3) Transmission et Élevage.....	79
CONCLUSION	86
BIBLIOGRAPHIE	96

INTRODUCTION

« Il faut (...) défendre l'idée que toute grande pensée n'est pas réfutable parce qu'elle est un événement, une ligne créatrice qui a déjà déserté les lieux où l'on pourrait l'assigner pour lui faire rendre des comptes (...). S'il est vain, en l'occurrence, de vouloir objecter quoi que ce soit à la pensée de « Nietzsche* », ce n'est pas parce que celle-ci serait particulièrement solide, mais au contraire parce qu'il ne peut jamais y avoir de derniers mots. (...) l'essence du langage fait défaut, les grands concepts sont vides, les décisions « historiques » relèvent d'une méconnaissance de la pluralité des ruptures et des contingences de l'histoire, de ses brisures volcaniques : nulle part on ne trouve de quoi enfermer la pensée une fois pour toutes. On est toujours, avec la pensée dehors, dans les choses, dans leurs variations accidentelles et incessantes¹. »

La PeNsée eSt UnE oNdE...

Il est des choses de la vie dont on ne peut donner une explication rationnelle, plausible, compréhensible au moment même où l'on les vit, et parfois même, bien après. Ce peut être le cas des moments fâcheux, dramatiques, imprévus ou alors heureux, fastes, extatiques. Quoique nous ressentions ce besoin impérieux et indéfectible de trouver une raison, souvent après coup, accompagnée d'une cause et donc irrémédiablement de son effet, de ce qui peut expliquer le pourquoi du comment de la situation afin d'être rassurés et de s'assurer, par là même, de notre si minime exception, celle qui nous honore en tant qu'animal « raisonnable » parmi les êtres que l'on nomme, banalement, animaux. Et s'il fallait qualifier l'évènement dont ce mémoire constitue le témoignage, je pourrais sans hésiter parler d'une immense vague. L'on sait ce que peut une vague, le rouleau, la puissance, la perte d'orientation et surtout, surtout, sortir la tête de l'eau afin de pouvoir respirer et éviter, par-dessus tout, d'y laisser la peau en cherchant irrémédiablement à lutter contre puissance. Une vague peut se dompter si l'on est accoutumé à l'océan et ses secrets : il est cependant peu de chances de survie accordées aux impétueux, aux présomptueux, aux nouveaux déjà trop sur d'eux, aux esprits croyants être pénétrants mais n'effleurant que l'épiderme de la réalité et ses abysses... C'est que l'épiderme n'est justement point épargné par cette expérience solitaire, le corps trépigne ou se raidit, la pensée s'agite ou se fige, les sensations s'enchaînent et se superposent, et l'on finit par ne jamais en finir...

Eternel retour sur soi-même...

¹ Mengue (Philippe) ; Gilles Deleuze ou Le système du multiple. Paris, France: Éditions Kimé; 1994. 311 p. * Le nom de Nietzsche est ajouté par nous, entre guillemets, qui remplace celui de Gilles Deleuze.

Que la pensée de Nietzsche soit l'expression d'une débordante gaieté, d'une joie toute sudiste comblée par un soleil de midi, là où l'ombre est la plus courte, d'un moment de l'histoire de la philosophie détonnant, débordant, puissant, il n'y a là aucun doute. C'est que le débat originel et sans doute incessant, mais malheureusement peu original, de savoir si l'auteur de *Par-delà bien et mal* soit philosophe marque cependant profondément une difficulté : l'impossible assignation de Nietzsche. Il y a bien le risque réductionniste qui pointe à l'horizon, afin de parvenir à déterminer et sonder les profondeurs d'une pensée qui se dérobe, et qui en rit gaiement, la tentation d'une classification « philosophique » des concepts nietzschéens qui s'accompagnent d'un doute impérieux, quant à savoir si ce penseur unique pourrait se présenter comme un des « termes » d'une dialectique de la pensée dans l'histoire de la philosophie telle que Hegel en faisait la démonstration. D'ailleurs, est-il permis de parler de « concept » pour un penseur qui en évacue la pertinence par leur inutilité substantielle car « il y a là de la défiance envers ces idées modernes, de l'incrédulité envers tout ce que l'on édifié hier et aujourd'hui ; il s'y mêle peut-être un soupçon de lassitude et de sarcasme qui ne peut plus tolérer le bric-à-brac de concepts aux origines les plus hétérogènes, forme sous laquelle ce qu'on appelle le positivisme se présente aujourd'hui sur le marché, un écœurement dont est saisi le goût plus difficile face au spectacle du barbouillage et du rapiéçage de tous ces philosophaillons de la réalité qui n'offrent rien de neuf et d'authentique sinon ce barbouillage². ».

C'est un lieu commun que de s'accorder ou se séparer d'un point de vue philosophique sur le statut de la pensée nietzschéenne dans la longue tradition de la pensée. Un point pourtant semble permettre une forme d'accord tacite ou manifeste : Nietzsche ne laisse pas indifférent. C'est que les émanations diffuses que laissent planer les pensées nietzschéennes dans ce que l'on pourrait avec aise nommer académiquement « La Philosophie » agissent comme des irritations cutanées pour certains ou des sédiments fertiles d'un engouement prometteur pour d'autres. C'est que la philosophie de Nietzsche ne se laisse fixer sur aucune assise particulière, sur aucun socle cimenté, sur aucune identification possible à la tradition philosophique et ses illustres représentants. Cela ne signifie aucunement que Nietzsche rejette entièrement les apports philosophiques de ses prédécesseurs ou que sa réflexion serait absolument indépendante du milieu où elle se déploie : bien au contraire, ils échangent

² PBM, *Des préjugés des philosophes*, § 10.

avec les « illustres représentants » de cette tradition, dans une forme de dialogue intemporel, avec véhémence ou empathie à qui il s'adresse en les considérant, ironiquement mais toujours sérieusement, comme des travailleurs acharnés, voire harnachés à un idéal. Des petites personnes de petites conditions physiologiques, d'une santé fragile, qui ont souvent préféré l'engourdissement voluptueux d'une vision idéalisée et finalement factice de l'existence.

La condamnation de « l'amour » de la vérité, la critique authentique des « peurs » inconscientes des philosophes et les « *niaiseries* » pesantes de leur volonté de théorisation constituent, par la spécificité de leur identification, un véritable tableau « clinique » de troubles et de leurs manifestations dont Nietzsche usera afin de développer ses différentes critiques. Car il s'agit d'abord et avant tout, de besoins et leurs expressions physiologiques et psychologiques qui se présentent alors comme les éléments d'analyses et de dénonciations pertinents dans l'entreprise philosophique telle que Nietzsche la conçoit.

Les philosophes ont trahi l'idéal de la philosophie, son but et sa méthode, parce qu'ils se sont toujours et déjà trahis eux-mêmes au commencement de leur réflexion. Cette activité réflexive si singulière se présente alors comme une suite de réfutations systématiques purement théoriques et basées sur des conceptions et des prémisses erronées. Bien plus, tous les philosophes (si ce n'est Schopenhauer avec toutes les limites que Nietzsche fixe dans sa philosophie de la volonté) en sont restés à une analyse des constructions théoriques de leurs congénères au sein de cette tradition ce qui n'a pas permis de réaliser la véritable critique : en effet, reprendre les habitudes de pensées, les méthodes prônées par les philosophes ainsi que les mêmes fondements ne permettaient pas de sortir d'un cercle vicié et inapproprié à une complète et réelle réforme de l'entreprise. Pour opérer à une critique radicale, il faut – et il se doit ! – que le philosophe nouveau soit capable de s'extirper de ce champ de bataille. De là, Nietzsche effectue un véritable déplacement dans la façon dont la philosophie se définit, son but, ainsi que sa méthode mais aussi jusque dans la forme et le style.

Nietzsche opère donc à une complète redéfinition de la philosophie : la recherche du vrai et plus profondément, le rapport à la vérité est alors remis en question comme fondement légitime et indubitable. La conception dualiste de la réalité qui pose une opposition indépassable entre un monde intelligible et un monde sensible se présente comme suspecte. Les principes de pensées orientés vers la détermination des essences en finissent par se

présenter comme des falsifications de la démarche philosophique. Ces modes réflexifs impropres et responsables d'une sclérose de la philosophie deviennent alors les constats implacables de l'acuité de la vision nietzschéenne mais pas seulement : loin de ne constituer que des problèmes de méthodes ou des mauvaises compréhensions de la réflexion philosophique, ces constats se traduisent plutôt comme la manifestation de symptômes qui pourraient signifier alors bien plus qu'une simple erreur de logique de la pensée. Il y a quelque chose comme la manifestation de « troubles », de penchants pulsionnels orientés et de besoins vitaux spécifiques qui modifient alors pleinement l'analyse du projet philosophique en terme de nature de la critique. Un glissement s'opère entre le champ purement intellectualiste et théorique de la philosophie pour se déplacer vers un champ psychologique et physiologique des philosophes.

D'une critique enfermée sur elle-même car incapable de s'affranchir des fausses déterminations qui ont orienté la réflexion philosophique, Nietzsche nous propose alors d'y apporter une vision nouvelle par ce que l'on pourrait appeler une certaine « éthologie » philosophique : « [...] les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour ceux qui les ont fondés : les philosophes ultérieurs n'y voient tous habituellement qu'une seule et monumentale erreur [...] En revanche, celui que réjouit la fréquentation des grands hommes se réjouit également au contact de ces systèmes, fussent-ils même tout à fait erronés. Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité, une teinte personnelle qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite. En tout cas, *cette* manière *particulière* de vivre et d'envisager les problèmes de l'humanité a déjà existé : elle est donc possible »³.

Par les analyses et les nouvelles déterminations que cela implique en terme de constats, l'on oserait même parler de symptomatologie, que permettent une pensée psychologique et physiologique telle que Nietzsche en fait usage, les philosophes en finissent par être pensés dans toute leur complexité humaine, et sans doute, trop humaine.

³PTG, p. 2.

Au-delà de l'originalité de la réflexion et des interrogations de Nietzsche, ce sont bien plutôt les manifestations d'une « radicalisation » dans la manière de penser la philosophie et partant, d'une redéfinition totale du problème général de la démarche et du but de cette réflexion qui se joue.

C'est bien une pensée totale qui s'exprime et se déploie dans les incursions affirmatives de Nietzsche et qui lui permettent d'embrasser l'histoire de la pensée philosophique depuis son commencement mais aussi et surtout, dans une véritable volonté d'avènement glorieux nécessaire pour l'avenir.

Si Nietzsche critique et démasque les errements et fautes de jugements de la part des philosophes, il ne se cantonne pas simplement au stade des constats : ses attaques se montrent plutôt être des points de départ à un changement identitaire de la philosophie. A l'abandon du rapport à la vérité, il substitue la nécessité de la fausseté et de l'erreur comme étant le « sel de la réalité » : à l'univocité des conclusions figées de la philosophie, il propose l'équivocité des interprétations et des hypothèses qui en découlent. A la condamnation du dualisme et de la dialectique comme outil approprié, il instaure la généalogie comme réflexion pluraliste et méthodologie d'enquête relative. A la question des essences et des cristallisations fossilisées qui égarent la réflexion, il propose une conception en terme de valeurs et de la question de leurs influences irrésistibles sur les réflexions et prises de positions des philosophes.

La question de la radicalité se pose donc clairement concernant la philosophie et la forme qu'elle prend dans la réflexion nietzschéenne. Cependant, les éléments qui doivent permettre d'identifier cette identité et ses caractères ne peuvent se cantonner qu'aux résultats d'un style détonnant et des formes dont ce style s'affuble pour se déployer dans la pensée de Nietzsche. Si les aphorismes détonnent et bousculent une certaine tradition philosophique fondée sur une structuration logique du raisonnement et de sa forme systématique comme résultat de ce déploiement logique, la différence substantielle ne se trouve pas pour autant épuisée dans cette unique comparaison.

La radicalité se définit par ce « *qui concerne le principe premier, fondamental, qui est à l'origine d'une chose, d'un phénomène* »⁴. Partant de cette première définition, il semble que dans le cas de Nietzsche il y ait contradiction dans le terme proposé et l'entreprise telle que se déploie chez l'auteur de *Par-Delà bien et mal*. Nietzsche ne critique pas l'inanité de la recherche des fondements pour y substituer un autre type de fondement : le rejet de la question des essences comme de leur théorisation, résulte bien plutôt de l'instauration de la question de valeurs et de l'affirmation sans équivoque de leur véritable origine dans toute entreprise de pensée qui se réclame de la philosophie. Cependant, le mot « origine » semble nous amener sur une piste intéressante : la question des origines constitue en tant que telle, un des questionnements profonds de Nietzsche, qu'il use de façon répétitive par le mot Allemand d'« *Ursprung* ». La méthode alors propre à détecter, déceler et exhiber les origines est la généalogie qui se réalise et s'opère spécifiquement avec le concours de la philologie dans son sens le plus noble.

La radicalité se définit aussi par ce « *qui a une action décisive sur les causes profondes d'un phénomène.* »⁵. Nous nous trouvons dans une définition qui semblerait s'approcher d'une explication plus pertinente de l'idée et de la réalisation effective de ce que Nietzsche entend par philosophie. Le terme d'action dans la définition, permet d'insister sur un point des plus fondamentaux dans la philosophie nietzschéenne : en effet, à de nombreuses reprises il apparaît que, pour Nietzsche, la philosophie ne peut pas simplement s'éprouver comme une démarche théorique mais elle a une tâche des plus importantes à réaliser, elle doit être une organisatrice de l'existence de l'homme. « La préférence pour le théorique fut à la source de la distorsion de point de vue qui a toujours marqué la compréhension que les philosophes se sont faite de leur propre activité, et décalé leur réflexion par rapport à leur pratique, accréditant l'idée que la philosophie a affaire à un problème de vérité alors qu'il s'agit d'un problème d'éducation et de sélection appliqué à l'homme. Si le théorique n'est qu'une manifestation particulière du pratique, les concepts comme les doctrines apparaissent de fait comme des moyens d'imposer une contrainte à visée formatrice et non comme des outils de connaissance désintéressée. »⁶

⁴<https://www.cnrtl.fr/definition/radicalit%C3%A9?tlf.coloro=Aucun&tlf.color1=Aucun&tlf.color2=Aucun&tlf.color3=Aucun>

⁵ *Ibid.*

⁶ Wotling (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris, 2008, p. 188.

Il s'agit donc bien là d'une « action décisive sur les causes profondes » de ce qui doit guider l'humanité dans son développement : c'est d'ailleurs du constat des causes qui ont favorisées le déclin de l'homme, et notamment de l'Europe à l'époque de Nietzsche, que ce dernier entreprend de faire recouvrer la pleine santé à la philosophie en vue de lui permettre d'agir de façon concrète sur le destin de l'humanité.

Si nous approfondissons la recherche sur la question de la radicalité et de ses différentes significations, d'autres éléments intéressants peuvent nous permettre d'appréhender la question jusque dans ses détails. En effet, la radicalité se définit aussi par ce « qui va jusqu'au bout de chacune des conséquences impliquées par le choix initial. »⁷.

Il y a donc radicalité dans le processus qui découle d'un choix et qui parvient à son terme par l'acceptation totale et assumée des diverses conséquences qui en découlent : le terme de choix n'est pas absent du langage nietzschéen bien au contraire, ces « choix » sont justement le fruits d'inclinations pulsionnelles, instinctives et inconscientes qui sont à l'origine et le résultat d'un certain type de valeurs, elles-mêmes initiatrices d'une organisation spécifique de modes de vies et de pensées.

Nietzsche proclame une philosophie exigeante qui oblige et implique un risque spécifique : choisir et non pas fonder. Parce que la question du choix laisse ouverte des possibilités plurielles et donc une certaine forme de pluralité dans la réflexion et dans l'action, elle s'oppose justement à la question du fondement qui découle d'un unique choix et qui annule de ce fait, la possibilité d'un changement. Ceci découle encore d'une conception spécifique de Nietzsche concernant le réel en tant que tel, il est processuel parce qu'il est devenir. Les philosophes se sont trompés, ou ont sans doute été dans un accord implicite et inconscient avec eux-mêmes, en considérant la réalité comme imparfaite, changeante et comme apparence voilà pourquoi ils ont « choisi » le suprasensible et non pas forcément assumé les véritables conséquences de ce choix. La logique de ces positionnements devait alors amener les philosophes à trouver un accord, au moins celui de la volonté d'en finir avec la vie en tant que telle.

⁷<https://www.cnrtl.fr/definition/radicalit%C3%A9?tf.coloro=Aucun&tf.color1=Aucun&tf.color2=Aucun&tf.color3=Aucun>

« On comprend dès lors le sens de la position nietzschéenne. La récusation constante des doctrines ne s'oppose en rien à la défense acharnée de l'idée de philosophie : loin de rejeter cet idéal, Nietzsche accuse les philosophes de ne pas l'avoir accompli jusqu'ici, de sorte que son ambition déterminante est d'en réaliser effectivement l'exigence. »⁸.

Il y a donc radicalité dans la réflexion nietzschéenne autant dans son contenu que dans sa forme. Et effectivement, les questionnements absolument engageants que cela implique, autant pour l'esprit que pour le corps, se lestent donc d'un confort rassurant ou de compromissions arrangeantes. Pour une réflexion aussi offensive et sans concession, il lui faut bien la létalité d'un phrasé tranchant et la diversion troublante de la forme aphoristique.

L'idée de choix pensée dans le cadre d'une analyse d'une radicalité qui serait spécifique à la philosophie de Nietzsche, nous permet aussi de l'articuler à la notion de valeurs. En effet, considérant la généalogie comme outil approprié à l'enquête philosophique sur les valeurs, elle cherche donc à déterminer « [...] à la fois (la) valeur de l'origine et l'origine des valeurs. »⁹. Ces valeurs peuvent alors être comprises comme découlant de choix : Nietzsche le précise clairement en montrant que ces valeurs proviennent de choix issus de penchants spécifiques - d'une structuration pulsionnelle spécifique et non perceptibles à la conscience - qui conservent une véritable « opérationnalité » dans les effets qu'elles engendrent.

Il s'agit donc de penser la tradition philosophique comme la manifestation de « choix de valeurs » et de parvenir avec une acuité toute particulière à en déterminer « la valeur de ces choix » pourrait-on dire. Ce sera donc la tâche du philosophe généalogiste. Il se pourrait donc que les philosophes soient les représentants d'une radicalité affadie, non assumée mais qui, parce qu'ils sont les philosophes issus de tels choix, ne parviennent pas aux conséquences d'une pleine et entière réflexion.

Radicalité et valeurs paraissent alors intimement liées : et en effet, partant du principe que choisir c'est aussi renoncer, il y a là la manifestation d'un abandon, d'une faiblesse, d'une vie déclinante qui parvient tout de même à générer un réel impact pour l'homme. Les conséquences de l'action insidieuse des valeurs qui déterminent la réflexion philosophique

⁸ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris, 2008, p. 180.

⁹ Deleuze (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 3.

traditionnelle influent sur les types d'existence et de pensées de telle ou telle société : pour Nietzsche, le constat est sévère, la vie et sa réalité sont congédiées, l'époque et l'histoire de la pensée philosophique elle-même dans son développement ont pu constituer le terreau fertile de la floraison du nihilisme.

Le philosophe nouveau se pare de différents « visages », de masques et d'une multiplicité de visions et de sens qui lui permettent d'observer et de sonder la vie.

La radicalité nietzschéenne se déploie dans sa philosophie comme dans son mode d'expression. Il s'agit pour le commentateur de parvenir à appréhender la profondeur des affirmations et des hypothèses de Nietzsche, mais aussi et dans le même temps, de prendre conscience de l'effectuation pulsionnelle et instinctive qu'il subit, peut-être, lui-même par la transformation de sa compréhension de la vie et de l'entreprise philosophique. Rarement une philosophie s'est montrée si engageante et capable d'être éprouvée dans la chair.

C'est pourquoi, cet humble travail, sans prétendre être exhaustif, se propose d'identifier les particularités propres et singulières de la pensée philosophique de Nietzsche, afin ensuite d'en démontrer leur caractère « radical » dans le renouvellement de la compréhension de la « Philosophie » pourtant incorporée qu'elle propose et qu'elle suscite inexorablement.

En quoi la philosophie de Nietzsche peut être qualifiée de « radicale » et partant, si radicalité il y a, quels sont finalement les valeurs proprement nietzschéennes qui président à cette identité spécifique ? voilà la tâche que propose cette présente étude.

PARTIE I

LE TEMPERAMENT DU PHILOSOPHE

1) Le Philosophe et le Risque

« [...] De fait, la foule a longtemps confondu et méconnu le philosophe, en le prenant soit pour le scientifique et le savant idéals, soit pour l'exalté plein d'élévation religieuse, désensualisé, « démondanisé », l'ivrogne de Dieu ; et si l'on entend aujourd'hui louer quelqu'un de vivre « sagement » ou « en philosophe », cela ne signifie presque rien de plus que « prudemment et à l'écart ». La sagesse : pour le peuple, cela semble être une espèce de fuite, un moyen et une astuce pour se tirer à bon compte d'un jeu dangereux ; mais le véritable philosophe — à ce qu'il nous semble, mes amis ? — vit de manière « non philosophique » et « non sage », et surtout imprudente, et il ressent le fardeau et le devoir de cent tentatives et tentations de vie : — il se risque constamment, il joue le jeu dangereux..... »¹⁰

Nietzsche est constamment revenu, au cours de son « existence philosophique », sur l'identification du mode de pensée philosophique ainsi que sur le portrait véritable du représentant de cette entreprise : le philosophe. Jusqu'à lui, le personnage du penseur et son image ont été pensés de façon fade et peu engageante, dans une forme d'accord tacite entre le peuple et les philosophes eux-mêmes. En effet, il y a là paradoxe : les philosophes ont toujours plus ou moins condamné ce qu'ils ont appelé « le sens commun », « le vulgaire », la « doxa » incapables de comprendre la marche du monde et de l'existence et d'user convenablement de la Raison. Et pourtant, ce sont les philosophes eux-mêmes qui ont contribué à l'apparition de cette image faussée au moins depuis Socrate et ce jusqu'avant Nietzsche. Le philosophe grec n'est pas épargné par les attaques de l'auteur du Crépuscule des Idoles : « Ce ne sont pas seulement cette sauvagerie et cette anarchie avouées dans les instincts qui indiquent chez Socrate la *décadence** : l'indiquent aussi la superfétation du logique et cette *méchanceté de rachitique* qui le caractérise. [...] Tout en lui est exagéré, *buffo*, caricature, tout en même temps caché, en arrière-pensée, souterrain. »¹¹. La critique nietzschéenne ne se place pas seulement sur un plan intellectuel : elle aborde le problème de Socrate avec les yeux du psychologue qui établit un tableau diagnostic sur ce que le philosophe grec démontre sur lui-même au travers de ses pensées. Le problème est double. D'une part, Nietzsche montre que l'entreprise philosophique s'est fourvoyée en prônant une attitude spécifique plutôt qu'une autre : en effet, la philosophie « amoureux de la sagesse » a

¹⁰ PBM, § 205.

¹¹ CId, § 4.

toujours cherché à s'enivrer de vérités absolues, éternelles faisant de la condamnation du sensible, des sens et de la réalité le fondement même de l'essence de la philosophie. Cette critique du rapport à la vérité et de la vérité en tant que telle dans la philosophie, constitue une des spécificités de la réflexion nietzschéenne. Ces choix philosophiques se présentent alors comme des arrangements de la part des penseurs dans la tradition et démontre par-là, un manque cruel de courage et d'honnêteté intellectuelle (Nietzsche parlera de probité). D'autre part, la critique se focalise sur ce que les choix et pensées du philosophe traduisent de son corps entendu comme lieu de « sauvagerie et cette anarchie avouée dans les instincts », critique qui constitue une des particularités originales des réflexions de Nietzsche. Cet aspect de la critique s'appuie sur les analyses audacieuses du mode de pensée philosophique nietzschéen qui démontrent l'influence des instincts et pulsions, l'organisation des instances dans un corps, sur les façons de penser et les résultats d'une réflexion qui ne peut plus se targuer d'être désintéressée ou d'être le résultat pur de l'usage de la raison et d'une conscience détachée de son lieu d'existence, du siège de son apparition, le corps.

A ce titre la philosophie se présente comme un préjugé. Préjugé en ce que la sagesse définit comme une recherche du bien et de la paix de l'âme traduirait souterrainement bien plutôt une crainte, une peur de la vie et qui finira par se transformer en condamnation de la vie. Préjugé aussi, en ce que la recherche de la vérité conçue comme la tâche fondamentale du philosophe, pourrait-être une détermination spécifique d'un rapport au monde et à la vie issus d'une victoire d'instincts et pulsions déclinants, Nietzsche dira *décadent*, comme les symptômes d'un corps affaibli, voire malade. « On a en effet nécessairement, à supposer que l'on soit une personne, la philosophie de sa personne : mais il y a là une différence considérable. Chez l'un, ce sont les manques qui philosophent, chez l'autre, les richesses et les forces. Le premier a un *besoin impérieux* de sa philosophie, que ce soit comme soutien, soulagement, remède, délivrance, élévation, détachement de soi ; [...] Dans l'autre cas, plus fréquent toutefois, lorsque ce sont les états de détresse qui font de la philosophie, comme chez tous les penseurs malades — et peut-être y a-t-il une majorité de penseurs malades dans l'histoire de la philosophie [...]. »¹²

¹² GS, préface, § 2.

Ce rapport de la pensée et du corps trouvera son analyse au travers des différentes œuvres de Nietzsche : en effet, le corps a toujours été considéré par la tradition philosophique comme erratique, changeant donnant alors la primauté à des facultés considérées comme plus nobles puisqu'elles constituent aussi ce qui différencie l'homme de l'animal : la Conscience, l'Entendement, la Raison.

Il est coutumier de reprendre à bon compte la sentence de Nietzsche lorsqu'il définit de manière expéditive sa propre philosophie comme platonisme inversé¹³. Il nous semble possible d'envisager un autre type de renversement dans la conception nietzschéenne de la philosophie ; en effet, la question du corps a été traitée par la tradition philosophique de façon spécifique.

Une conception qui part de Platon et qui s'étend au moins jusqu'à Descartes¹⁴ qui particularisera la question du corps dans laquelle le corps est considéré comme une entité impropre, comme divisible et périssable servant tout au plus comme siège pour l'âme. Nietzsche reconnaîtra cependant à certaines philosophies pré-platoniciennes comme à une période culturelle spécifique comme la Renaissance italienne, le courage et la « générosité » de consentir au corps et de lui donner une place qui redore quelque peu sa dignité. C'est le règne d'une conception dualiste du corps et de l'esprit qui prédomine dans la réflexion philosophique. Il y a donc séparation de nature et d'essence entre deux substances absolument différentes : le corps et l'âme. C'est la conception métaphysique du corps.

Lorsque Spinoza rédigera son *Éthique*, il traitera la question du corps et l'esprit d'une façon qui implique beaucoup plus le corps sans en faire simplement le jouet de l'esprit. Spinoza, lecteur de Descartes, déterminera donc un rapport d'égalité dans la relation entre le corps et l'esprit, en affirmant que « [...] personne jusqu'à présent n'a connu la structure du Corps si précisément qu'il en pût expliquer toutes les fonctions [...] : [...] D'où suit que, quand les hommes disent que telle ou telle action du Corps provient de l'Esprit, lequel a un empire sur le Corps, il ne savent ce qu'ils disent, et ils ne font qu'avouer, en terme spécieux, qu'ils ignorent la vraie cause de cette action sans s'en étonner¹⁵. ». Cet extrait pourrait ressembler sur certains aspects à une critique nietzschéenne dans une version beaucoup moins virulente

¹³ *FP NT*, 7 [156]

¹⁴ *Descartes (René), Méditations Métaphysiques, GF Flammarion, Paris, 1992*

¹⁵ *Spinoza (Baruch de), Éthique, trad. Pautrat (Bernard), Le Seuil, Paris, p. 219.*

et épiciée : l'intérêt de Nietzsche pour Spinoza n'est plus à démontrer même si ce dernier passera du statut « d'Etoile » à celui de « supercherie » de la part de l'auteur de *Par-delà bien et mal*. Cependant, la conception spinoziste rendra quelque peu justice au corps en tant qu'il est considéré comme une instance à part entière, un mode de l'étendue au même titre que le mode de la pensée. Cette conception du corps crée donc une forme de parallélisme et soustrait donc la primauté de l'Esprit sur le corps comme c'était le cas chez Descartes comme dans la tradition philosophique en tant que telle. Notons que cette expression de parallélisme apparaîtra sous la plume de Leibniz en 1702 dans ses *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*¹⁶. C'est une conception que l'on peut qualifier d'« ontologique » vis-à-vis du corps.

Pour Nietzsche cette méprise historique de la conception du corps traduit des difficultés que les philosophes n'ont pas voulu affronter ainsi que des inclinations beaucoup plus instinctives et pulsionnelles que rationnelles et objectives : « Le déguisement inconscient des besoins physiologiques sous le costume de l'objectif, de l'idéal, du purement spirituel atteint un degré terrifiant, — et assez souvent, je me suis demandé si, somme toute, la philosophie jusqu'à aujourd'hui n'a pas été seulement une interprétation du corps et une *mécompréhension* du corps. Derrière les jugements de valeur suprêmes qui ont jusqu'à présent guidé l'histoire de la pensée se cachent des mécompréhensions relatives à la constitution du corps, que ce soit de la part d'individus, de classes ou de races entières. On est en droit de considérer toutes les téméraires folies de la métaphysique, particulièrement ses réponses à la question de la valeur de la vie, d'abord et toujours comme symptômes de corps déterminés [...].¹⁷ ».

Le jugement est sévère et traduit négativement la pensée de l'auteur ainsi que ses intentions : en effet, le corps va se trouver dans une position radicale et originale au sein de la philosophie nietzschéenne puisqu'il se trouve être considéré plus noble et plus digne d'intérêt dans l'élucidation de la vie et de la pensée que l'esprit ou l'âme. C'est alors que nous serions tentés de nommer cette opération axiologique de « renversement du dualisme » en ce que le corps se trouve être le lieu fertile et générateur de la pensée. Cependant, cette qualification ne permet pas d'épuiser les conceptions spécifiques de Nietzsche sur ce que le

¹⁶ *Œuvres philosophiques de Leibniz Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900, tome premier (p. 681-690).*

¹⁷ *GS, préface, § 2.*

corps est : en effet, le corps est alors considéré non pas seulement comme un point de départ pour la réflexion mais bien plutôt comme une propédeutique méthodologique. Ce qui est affirmé par Nietzsche, c'est bien une interprétation qui s'assume comme telle et qui a opéré à une « épuration » de tous éléments ou idées morales qui ont influencé et rapetissé l'idée même du corps.

« S'il y a bien un primat génétique du corps sur l'esprit, il faut aussi reconnaître, s'agissant désormais de la réflexivité philosophique, un primat *méthodologique* du corps. Car ainsi qu'on l'a dit, Nietzsche ne s'en tient pas à une réhabilitation de principe ; il faut reprendre l'examen de la vie du corps et ne plus se satisfaire des quelques signes extérieurs, des quelques observations superficielles auxquels se réduit ordinairement notre « savoir » sur le corps. C'est pour le philosophe authentique une exigence que de penser le corps ; mais il y a plus : pour penser la réalité, toute réalité, c'est de même une exigence que de commencer par penser le corps¹⁸. ». Le corps conçu alors comme « fil conducteur » doit permettre au philosophe nouveau de diriger sa réflexion sur une matière observable, encore inconnue et pourtant si prometteuse pour l'avenir. La considération du corps qui s'est faite dans la tradition de la pensée philosophique n'est cependant pas le résultat d'une réflexion objective et désintéressée ; en effet, Nietzsche n'aura de cesse de montrer l'inanité de ce postulat intellectuel pour parvenir à déceler ce sur quoi se base ces conceptions du corps : des évaluations issues d'une interprétation morale de la vie. Le corps a été considéré et pensé par des corps qui, d'une part, ne se sont jamais cherchés eux-mêmes ni même pensés et, d'autre part, par des corps en difficulté avec l'existence, affaiblis par les incertitudes du devenir et restreints dans leur réflexion par l'action indirecte de pulsions et d'instincts non hiérarchisés.

C'est que ces philosophes n'ont pas osé affronter les risques que soulevait une telle modification dans leur conception de la vie même. Le besoin d'assurance, de sérénité et plénitude choyées par ces penseurs ne sont que le résultat d'une interprétation fallacieuse et « peureuse » de la réalité avec comme fondement principal, un « catéchisme » de la pensée philosophique. Le corps « moralisé » doit alors ne plus être pris au sérieux de la part du véritable philosophe qui s'est donc affranchi, libéré du joug et la domination des valeurs

¹⁸ Wotling (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris, 2008, p. 153.

morales. Le diagnostic du philosophe-médecin sera sans appel : le corps a donc été rendu malade par les conceptions de la tradition philosophique, parce que jugé par des corps eux-mêmes déclinants, et par une volonté simplificatrice de la pensée dualiste qui s'arroge le droit de conférer à l'esprit, l'âme et la conscience une nature plus noble, plus digne. Voilà un signe distinctif d'une inversion de valeurs propre à la conception morale de la vie. Il n'y a donc là ni risque, ni courage, ni panache de la pensée. Cette condamnation de Nietzsche s'impose alors de façon radicale et symétriquement opposée aux déterminations traditionnelles. Radicale cette conception non pas seulement par les pistes de réflexions qu'elle ouvre aux philosophes nouveaux, mais aussi dans son expression comme le symptôme d'une force qui se veut agir et s'exprimer pleinement dans une affirmation sans équivoque. Cette approche du corps se présente ainsi comme une célébration, un renouveau d'un objet de pensée trop longtemps marginalisé et déconsidéré dans l'histoire : cette idée nietzschéenne radicalise la méthode philosophique puisqu'elle rompt abruptement et sans précaution aucune avec la tradition. Non pas qu'elle s'arroge le droit de ne pas justifier un tel positionnement, et Nietzsche ne manquera pas tout au long de son entreprise de préciser et d'affiner cette compréhension du corps, mais elle crée une césure nette sur l'idée par trop « in-corp-orée » de la tâche de la philosophie.

« Peut-être ! — Mais qui est disposé à se soucier de tels dangereux peut-être ! On doit encore attendre pour cela l'arrivée d'une nouvelle espèce de philosophes, qui soient dotés d'un goût et d'un penchant autres, inverses de ceux qui ont existé jusqu'à aujourd'hui — des philosophes du dangereux peut-être à tous les sens du terme. — Et je le dis de la manière la plus sérieuse : je vois se lever de tels philosophes nouveaux. »¹⁹.

Ce rapport au danger, à l'inconnu, au risque qu'il faut entreprendre dans la pensée caractérise une attitude intellectuelle comme physique de la part du philosophe tel que Nietzsche le conçoit. L'esprit est engagé au même titre que le corps dans le courage des découvertes, non pas celles qui ramènent, rapetissent l'inconnu au bien connu, mais cette disposition spécifique qui accueille et assume la complexité du réel dans ses avantages

¹⁹ PBM, § 2.

comme dans ses problèmes pour la vie de manière générale mais aussi et surtout, dans la vie du philosophe nouveau.

Cette philosophie tranche de manière nette d'avec la tradition de pensée telle qu'elle s'est présentée dans l'histoire : le philosophe se trouve être dans le mouvement, comme le navigateur, d'un devenir qui ne laisse aucune prise assurée dans les découvertes qui peuvent être accomplies, comme sur un flot où la houle menace sans arrêt de faire basculer le vaisseau. Nietzsche affirmera aussi, que la connaissance, non pas celle qui s'effectue depuis des millénaires et qui s'ignore dans ses préférences fondamentales (valeurs morales) en pensant préserver la vie, peut aussi apporter des choses qui intentent à la vie même, qui pourraient la remettre en question, bousculer des modalités d'existence voire modifier complètement certaines valeurs. La peur, la crainte, l'inquiétude se présentent alors comme des états affectifs qui, loin d'être neutralisés par les tenants d'une pensée toute objective et distante, agissent de façon inconsciente sur les prémisses de la réflexion et donc logiquement sur les conclusions qui en découlent.

Nietzsche percevra de façon précise une forme de duperie à laquelle les philosophes se sont laissés prendre en usant de leur raison et de leur objectivité en masquant malgré eux, la croyance par un savoir affadi. Parce que c'est bien par le truchement d'une croyance originaire à la vérité contre l'erreur qui prédomine la pensée philosophique et qui a permis à la métaphysique de se trouver dans une position de règne absolu en tant que discipline propre à démontrer la facticité de la réalité et à chercher par tous les moyens des fondements stables, impérissables et éternels. Voilà qui est l'expression d'hommes craintifs et apeurés, et qui donne à la vie un goût fade et amer. Le philosophe nouveau lui, ne craint pas ce type de goût, parce que justement il a un goût élevé des choses, un palette gustative étendue qui lui permet d'apprécier les moindres variations de la réalité ; il se fait dégustateur de la vie et ses différents parfums.

Nietzsche n'hésite pas à user du langage des « sens » pour définir les compétences spécifiques qui doivent permettre au véritable philosophe de déployer le spectre des interprétations au sein de la philosophie, et non comme elle s'est pratiquée depuis au moins deux millénaires où les sens, la sensibilité ont été injustement condamnés.

Et c'est bien là que se présente le risque : utiliser pleinement ses sens, malgré la possibilité des imprécisions de leurs perceptions, et être le plus scrupuleux possible dans la façon de traduire ce que ces derniers expriment car pour Nietzsche, il y a eu méprise sur eux : c'est bien plutôt un problème de signification accordé aux « sens » et à leurs mauvaises lectures que les philosophes jusqu'à aujourd'hui se sont rendus coupables. La pensée doit donc s'éprouver, elle n'est plus cette activité désintéressée et désincarnée parce que le corps dans son entièreté (corps et esprit) y est engagé : « On doit se mettre à l'épreuve pour se prouver que l'on est destiné à l'indépendance et au commandement ; et ce en temps voulu. On ne doit pas esquiver ces épreuves, bien qu'elles soient peut-être le jeu le plus dangereux que l'on puisse jouer, et en fin de compte des épreuves qui ne portent témoignage que pour les témoins que nous sommes et pour nul autre juge.²⁰ ». Ces épreuves sont d'abord celles de la pensée : il y a fondamentalement risque lorsque le philosophe nouveau, l'esprit libre décide de s'aventurer vers les tréfonds de son être et mettre en question ce qui semblait pourtant acquis de longue date dans l'histoire de la pensée. Mais il n'en est rien : et c'est justement pour cela que le véritable philosophe doit être capable de scruter et d'identifier, ce qui en lui est « incorporé » au point de n'être plus perceptible de façon consciente et objective.

Ce risque est aussi celui de la solitude. Si Nietzsche a souvent célébré ses inspirations et les quelques modèles dont il se sentait proche, qu'ils soient moralistes, artistes, psychologues et même philosophes, il a toujours fini par se séparer de la plupart de ces derniers pour différentes raisons mais s'y retrouve à chaque fois l'impossibilité pour lui de réfuter ou d'abandonner la teneur substantielle de sa philosophie, comme de ses valeurs. Il apparaît en fond de ses critiques acerbes, une intransigeance quant aux attitudes, à l'évolution ou aux pensées de ces figures inspirantes que Nietzsche analysera, dans son intimité avec des personnages qu'ils soient proches ou lointains dans l'histoire. S'il a toujours prôné la patience (*hephexis*), une des plus importantes vertu, ces séparations semblent traduire un besoin de « recentrage » sur sa tâche imminente : celle de définir le caractère, le tempérament, les valeurs et la tâche des philosophes nouveaux et de les appeler continuellement au travers de ces œuvres philosophiques. « Une nouvelle espèce de philosophes est en train de se lever : je me risque à les baptiser d'un nom qui n'est pas sans

²⁰ PBM, § 41.

danger. Tels que je les devine, tels qu'ils se laissent deviner — car il appartient à leur nature de vouloir rester des énigmes en quelque manière — ces philosophes de l'avenir pourraient avoir le droit, peut-être aussi le tort, d'être qualifiés d'hommes de tentative et de tentation²¹. ».

La tentative, ce « *Versuch* » se trouve être l'élément moteur d'une philosophie qui ne s'établit sur aucun fondement, sur aucune certitude figée et qui est consciente de sa tâche et des conséquences de son entreprise. Car le risque est grand de « renverser toutes les valeurs » par les bouleversements qui peuvent déferler sur la culture, mais aussi sur les nouvelles modalités d'existences qui peuvent en découler et les hommes seuls capables se font pressentir mais se manifesteront ils vraiment le moment venu ? Si la philosophie de Nietzsche atteste et convie les philosophes nouveaux, elle ne doit pas oublier son exigence de sélection des lecteurs considérés comme légitimes et les labyrinthes qu'ils leur faut arpenter pour saisir pleinement le sens de sa pensée radicalement nouvelle, mais aussi les résultats pernicieux et profonds du « dressage » instillé par le christianisme et ses représentants avoués ou non.

Sans aucun doute la tâche est ardue, mais elle est haute et vitale puisque pour Nietzsche, les signes de la décadence sont déjà visibles et à l'œuvre au sein de toutes les manifestations humaines de l'époque comme au sein de la culture allemande. Sans doute, les exigences sont considérables pour qui se présenterait comme un des philosophes nouveaux, mais il y a des possibilités qui s'offrent à l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : le philosophe nouveau doit être porteur « sain » de nouvelles valeurs, sans doute pour certaines de ces valeurs il s'agit de les repositionner dans leur acceptation originelle comme la valeur de « bon », victime d'un travestissement religieux dans les tréfonds de l'histoire de l'homme, un inversement de valeur comme le montrera l'auteur de la *Généalogie de la morale*.

Sans doute aussi, il se pourrait que les aptitudes de ces esprits libres soient profondément en germe au sein de leur constitution physiologique, c'est-à-dire pulsionnelles et instinctives. L'esprit libre doit donc être celui qui se reconnaît comme tel, et qui entreprend avec lui-même de fixer des valeurs nobles et affirmatrices en vue de redéfinir un type de vie qui rendent justice à la réalité et l'homme en tant que tel.

²¹ PBM, § 42.

Cependant il est une des valeurs dont Nietzsche célèbre perpétuellement la qualité et les inclinations qu'elle permet en terme de sérieux, de courage et d'honnêteté – valeur dont Dionysos lui-même est porteur – et qui différencie l'esprit libre du reste des hommes : « la probité ».

Mais cette probité ne doit pas en venir à être une « parure », un « appareil » complaisant, elle doit être « intrépide » comme Dionysos la porte et la réalise, et permettre ainsi aux philosophes nouveaux d'être en capacité d'assumer les difficultés qui se présentent aux travers de cette tentative nécessaire pour la vie malgré les dangers qu'elles risquent de faire encourir.

2) Le Philosophe et la Probité

« La probité, à supposer que ce soit notre vertu, celle dont nous ne pouvons pas nous défaire, nous esprits libres — eh bien, nous nous y appliquerons avec toute notre méchanceté et tout notre amour, et nous « perfectionnerons » inlassablement dans notre vertu, la seule qui nous soit restée : puisse un jour sa splendeur recouvrir durablement cette culture vieillissante et son sérieux accablant et sombre comme une lumière de crépuscule, dorée, bleutée et moqueuse ! Et si pourtant, un jour, notre probité se lasse, soupire, s'étire, nous trouve trop durs et préfère un sort meilleur, plus léger, plus tendre, tel un vice agréable : demeurons durs, nous, les derniers stoïciens ! et envoyons à sa rescousse tout ce que nous possédons en nous de diabolique, — le dégoût que nous inspire le balourd et l'approximatif, notre « nimitur in vetitum », notre courage d'aventuriers, notre curiosité rusée au goût difficile, notre volonté de puissance et de victoire sur le monde la plus subtile, la plus masquée, la plus spirituelle, qui rôde et virevolte avec convoitise autour de tous les royaumes à venir — volons à la rescousse de notre « Dieu » avec tous nos diables ! »²²

Rarement, et sans doute de façon unique, un penseur s'est attaché à définir les contours, les inclinations affectives et le caractère du véritable philosophe. C'est que la personnalité du philosophe pour Nietzsche n'est pas simplement une contingence, une dimension accessoire, mais se trouve être aussi la source même d'où les pensées s'enfantent : la psychologie du philosophe comme son état physiologique, influencent presque absolument la nature de ses pensées, ses considérations intellectuelles et surtout ses interprétations et évaluations de la vie. Nul doute que cette conception proprement nietzschéenne du philosophe découle de l'interprétation du vivant comme volonté de puissance : en effet, les pensées se trouvent alors être le fruit d'une lutte entre différentes forces au sein du corps même du philosophe. Contre les considérations philosophiques de la tradition qui ont toujours donné le primat à la raison, à l'entendement comme facultés de la conscience sans jamais véritablement mettre en cause de telles prétentions ou du moins en entreprenant maladroitement de fades entreprises de questionnements comme Descartes par exemple, Nietzsche radicalise ces ébauches et ces intentions « poltronnes » en brisant les fondements sur lesquels la philosophie s'est érigée.

A ce titre, une pensée se trouve alors être le résidu perpétuel, l'émanation d'un processus complexe de dispositions physiologiques, pulsionnelles qui se confrontent jusqu'à ce qu'une structuration se hiérarchise pour un temps donné ce qui détermine des façons de

²² PBM, § 227.

penser, d'interpréter et d'évaluer : l'instance qui en présente la structuration est donc ce que nous appelons « Moi ». S'il n'est pas possible de déchiffrer avec exactitude ce qui résulte de ce cycle perpétuel de domination/soumission (en vue d'une hiérarchisation) de telle ou telle force, Nietzsche propose néanmoins de comprendre le vivant dans son ensemble, et le penseur en particulier comme le résultat conflictuel d'une modification de ce complexe de forces issues de la volonté de puissance. « L'homme lui-même est fondamentalement volonté de puissance – quel que soit son comportement. Nietzsche ramène toutes nos activités intellectuelles et psychiques à nos « jugements de valeur », lesquels répondent – à nos pulsions et à leurs conditions d'existences.²³ ». Rappelons que l'ambivalence du terme de « volonté de puissance » parfois utilisé au singulier ou au pluriel par Nietzsche comme le souligne avec acuité W. Müller-Lauter ne permet pas de délimiter de façon absolue ce que cette « idée » soulève comme problème en terme d'interprétation. Cependant, nous ne traiterons pas dans ce chapitre de la question de la place de la volonté de puissance, vaste sujet, dans la philosophie de Nietzsche.

Le sujet qui nous mobilise pour le moment est bien celui, radical, d'une définition « caractérielle » et affective du philosophe, de la nécessité d'interroger et de sonder sa personnalité tel que Nietzsche le conçoit et l'appelle même de ses vœux : radicale est la conception, les vues et les interpellations formulées par le philosophe intempestif. On retrouve dans la tradition philosophique des définitions de la philosophie relativement classique sur ce qu'elle est dans son essence, sur la manière dont elle doit être pratiquée ainsi que sur ses finalités. Qu'elle soit désignée à tour de rôle comme « science de la vérité²⁴ », comme « étude de la sagesse²⁵ », comme « système de connaissances rationnelles à partir de concepts²⁶ », on trouve rarement des affirmations sur l'identité du philosophe, son caractère, ses valeurs et ses inclinations. Bien plus, si les valeurs des philosophes s'expriment explicitement ou implicitement au travers de leurs œuvres, elles ne sont presque jamais mises en question, exhibées dans leur « nudité » et interrogées pour ce qu'elles sont et surtout pensées comme ce qui détermine des conceptions qui favorisent certaines inclinations dans l'élection de tels ou tels problèmes philosophiques. Ces conceptions, qui se prétendent donc

²³ Müller-Lauter (Wolfgang), *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, Paris 2020, p. 39

²⁴ Aristote, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Vrin, Paris, 1986.

²⁵ Descartes (René), *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1984.

²⁶ Kant (Emmanuel), *Métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, GF Flammarion, 2018.

comme objectives et rationnelles, se fondent bien plutôt sur le résultat de dispositions spécifiques issues de l'attribution de « valeurs » de la part des philosophes de la tradition : la vue perçante de Nietzsche démontre alors que finalement ces définitions, peu engageantes et mollement radicales pourrait-on-dire, sont le fruit d'une réflexion inconsciente d'elle-même et qu'elles sont surtout, et avant tout, les conclusions d'un attachement irréprouvable des philosophes à des valeurs morales.

Ces partis pris frileux déterminent alors les limites du champ d'investigation philosophique et donc le spectre des questionnements qui en découlent : il y a là une forme de précipitation de la pensée, certainement due aux inclinations pulsionnelles de ces penseurs, qui recherchent en définitive ce qu'ils ont posé dès le départ de leur réflexion. Nietzsche leur opposera alors une éthique de la pensée qui découle ainsi de traits de caractères spécifiques et de la hiérarchisation des instincts tels que la crainte, la peur par d'autres tels que la gaieté, le courage, la probité. C'est donc bien des conclusions réflexives provenant de sentiments issus d'une inclination infra-consciente particulière qui détermine l'entreprise philosophique et qui permet à Nietzsche de mettre en doute un soit disant « désintéressement » et une recherche faussement radicale de « la vérité ». La remise en cause des modalités du philosophe ne fait donc pas l'économie d'un examen intime du philosophe, d'une auscultation du penseur et nécessite de sonder le corps et l'esprit du penseur. La pensée philosophique « jusqu'à présent » (terme souvent usité par Nietzsche) repose de façon plus fondamentale sur des tendances affectives et presque « sentimentales » que sur l'usage objectif et froid de la Raison.

Comme le souligne P. Wotling : « Il faut remarquer que Nietzsche souligne particulièrement la tonalité affective qui accompagne le connaître, moins neutre dès lors qu'on ne veut bien le prétendre entre philosophes : le sentiment de satisfaction qui caractérise la compréhension n'est rien d'autre que le signe de l'appropriation, du désamorçage réussi du nouveau, de sa réduction au bien connu, et sans doute aussi de la neutralisation de la peur que suscite l'inconnu.²⁷ ». Les philosophes sont alors démasqués dans leur attitude intéressée et se trouvent être beaucoup plus humains (trop humains) qu'ils n'y paraissent pour un œil et un

²⁷ Wotling (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris, 2008, p. 92.

nez non avisés. Il y a là, de la part de Nietzsche, une exigence forte et intransigeante en terme de valeurs qui doivent être assumées et revendiquées de la part du philosophe nouveau, de la part de l'esprit libre. A la différence des philosophes de la tradition, Nietzsche ne se contente pas d'appeler et souhaiter cette disposition rigoureuse et sans compromis de la part du véritable philosophe, il porte en lui et applique ses valeurs au travers de sa pensée et de sa manière de considérer les problèmes de la philosophie, sans aucune concession.

Cette disposition de l'esprit nietzschéen se réalisait alors déjà dès son plus jeune âge, et même si cependant on ne peut arguer au travers de l'existence de Nietzsche des causes de l'enfance qui expliciteraient certaines prises de positions de l'adulte, il est frappant de voir les traits d'un caractère et d'une personnalité atypique : « un jour à la sortie de l'école, il se mit à tomber une pluie vraiment torrentielle ; nous regardions dans la Priestergasse si notre Fritz n'arrivait pas. Tous les garçons couraient comme des fous vers leur maison ; enfin Fritz apparut, marchant calmement, la casquette protégée par son ardoise, elle-même recouverte de son petit mouchoir. Maman lui fit un signe et lui cria, alors qu'il était encore au loin : « Mais cours donc ! ». Le bruit des trombes d'eau nous empêcha d'entendre sa réponse. Lorsqu'il arriva à la maison complètement trempé et que notre mère l'en blâma, il dit très sérieusement : « Mais maman, le règlement de l'école stipule que les élèves ne doivent ni sauter ni courir à la sortie de l'école, mais rentrer chez eux calmement et sagement²⁸. ».

Cette anecdote donne à voir les traits de caractère déjà présents chez le jeune Nietzsche et livre aussi les linéaments en germes d'une discipline rigoureuse et consentie.

Comme le rappelle la citation en ouverture de ce sous chapitre, le rapport à la dureté, le courage et à la lutte contre des instincts ne doit pas être considéré comme secondaire, comme futile mais bien plutôt comme ce qui est en premier, comme ce qui est « déterminant », inéluctable. La probité apparaît alors comme le gouvernant légitime des pulsions et des instincts qui doivent permettre au philosophe nouveau de parvenir à penser et à philosopher de façon authentique sous l'égide de valeurs appropriées qui favorisent des types d'existences supérieures. Nous sommes donc en face d'une opposition fondamentale

²⁸ Astor (Dorian), *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 2011, p.28. Cette anecdote est relevée par Dorian Astor dans la magistrale biographie de Curt Paul Janz, en trois tomes aux éditions Gallimard parue en allemand en 1978-1979 et traduite en français en 1984-1985.

opérée par Nietzsche en ce que l'on pourrait appeler une philosophie « corporelle » par une véritable acceptation du corps, des affects et des instincts contre une philosophie « incorporelle » où prédomine l'âme, l'esprit, la raison et où le corps, au travers de cette tradition, ne constitue qu'un élément secondaire, erratique et impropre à l'établissement d'un fondement assuré. Et Zarathoustra de clamer : « Il y a toujours eu beaucoup de malades parmi les poètes et les chercheurs de Dieu ; ils poursuivent d'une haine furieuse le disciple de la connaissance, et cette cadette d'entre les vertus qui a pour nom probité. [...] Écoutez plutôt, mes frères, la voix du corps sain. C'est une voix plus honnête et plus pure. Il tient un langage plus honnête et plus pur, le corps sain, accompli, bâti à l'équerre ; et il parle du sens de la terre.²⁹ ». La pensée provient du fond des « entrailles » du philosophe bien avant de parvenir à la conscience qu'il s'en fait et d'y apposer par la suite une « réflexion », des images et pour finir, des mots.

Cette célébration du corps n'en efface pas pour autant la nécessité de la pensée bien au contraire : c'est que la probité comme instinct doit permettre au philosophe de se rendre maître de lui-même. D'abord par le fait qu'il soit en mesure de lire et de comprendre l'interprétation qui découle de l'hypothèse de la volonté de puissance, et ensuite de parvenir à hiérarchiser ses forces, c'est-à-dire favoriser les forces vigoureuses contre les forces qui affaiblissent dont il est lui-même constitué, afin d'être capable d'appréhender, le plus honnêtement possible, la réalité dans sa complexité et son devenir. Cette hiérarchisation des forces doit lui permettre d'accomplir et de réaliser authentiquement la tâche de la philosophie. Cette modalité du « penser » tel que la probité la régit, devient alors pensée qui se déploie au travers de la perspective, qui interprète la réalité sous les aspects de la multiplicité, et qui se rend maître de la vie par l'établissement de valeurs qui honorent l'existence. Ces principes rendent alors prompt à respecter le caractère singulier des choses, des événements, et non pas à globaliser, laminer les spécificités dont la réalité est porteuse. Pour Nietzsche ce penchant spécifique à rendre commun le singulier, à « démocratiser » les exceptions dans le sens de rapetisser ce qui s'exprime puissamment et sans scrupule constitue les signes propres d'attitudes et de pensées issues des valeurs morales chrétiennes et modernes qui ont elles-mêmes, insidieusement infecté les esprits philosophiques.

²⁹ APZ, *De ceux de l'outre-monde*, p. 71

C'est contre cela que la probité se montre décisive et incisive : « Ce qu'il y a de nouveau : la probité nie l'homme, elle ne veut d'aucune pratique morale universelle, elle nie les buts communs. L'humanité est une masse de puissance pour l'exploitation et l'orientation de laquelle les individus sont en concurrence³⁰... ». Cette sentence explicite n'en masque pas pour autant les considérations implicites qu'elle contient : en effet, les notions d'universalité chères aux philosophes et notamment d'universalité morale chère à Kant, les buts communs telle la « béatitude » ou la « sagesse » ne sauraient constituer un programme réaliste et bénéfique pour les hommes. L'hypothèse de la volonté de puissance démontre donc que seule une philosophie qui favoriserait l'expression de la puissance et les instincts vigoureux et qui de ce fait empêcherait le règne de forces considérées comme néfastes et anémiques permettrait donc à l'homme de s'élever pleinement dans son existence et de ne pas refreiner ce qui le constitue en tant que vivant à part entière.

La probité ne néglige rien : elle s'exprime par une rectitude de la pensée et ne s'épargne pas d'être « probe » avec elle-même. Elle ne s'exclame pas comme un testament oral ou écrit telle une incantation, mais elle se réalise et se déploie dans le processus de réflexion du penseur qui agit sous sa gouvernance. La probité « nie l'homme » parce qu'elle perce çà et là les effets délétères et morbides de la décadence : elle se trouve alors être l'arme appropriée contre le dégoût de l'homme. Pour autant le dégoût génère l'accablement du philosophe contre lequel il doit lutter et en même temps, ce ressenti problématique doit aussi être expérimenté par le philosophe nouveau car il lui permet de rester alerte et d'expérimenter les pensées qui émergent de cette sensation dangereuse : « Le *dégoût* de l'homme [...] a toujours été mon plus grand danger.³¹ ». La probité se trouve alors être la gardienne du philosophe en ce qu'elle lui permet de rester honnête et scrupuleux avec lui-même ainsi que de conserver et favoriser « l'hygiène » de sa pensée, et dans le même temps en tant qu'instinct actif, elle favorise les forces vigoureuses contre les forces malignes issues justement du dégoût. Pour Nietzsche, la probité ne constitue pas une fin en soi, elle se caractérise par le fait d'être une disposition éthique et intellectuelle légitime face à une situation spécifique : le règne de la morale et les signes de la décadence. Et Nietzsche de mettre en garde : « Notre probité, nous esprits libres, — veillons à ce qu'elle ne devienne pas

³⁰ Nietzsche, *Fragments posthumes, printemps-automne 1881*, 11[63].

³¹ *EH*, Livre I, § 8.

notre vanité, notre parure et notre habit d'apparat, notre limite, notre stupidité !³² ». Il s'agit donc bien de ne pas reproduire les erreurs et les mauvaises interprétations qui pourraient justement émerger d'une probité qui finirait par scléroser la pensée et l'action : le risque est bien celui de l'institution d'une autre forme de morale qui ne dirait pas son nom mais qui reproduirait ce contre quoi le philosophe nouveau s'est promis de lutter, une autre forme de décadence et de négation de la vie.

La probité est aussi ce qui a manqué cruellement dans l'histoire de la philosophie : bien pire encore, elle a été mal estimée par les philosophes eux-mêmes pourtant bien prompt à s'en réclamer et à affirmer y être attaché impérieusement. Voilà encore le fruit d'une mauvaise interprétation ! Ou du moins, le résultat légitime d'une interprétation erronée issue de valeurs morales qui toujours réduisent les choses, amenuisent la force contenue dans telle ou telle inclination forte et vigoureuse et rapetissent les véritables exigences qu'une probité véritable nécessite. « Ce qui incite à considérer tous les philosophes d'un œil mi-méfiant, mi-sarcastique, [...] c'est bien plutôt qu'ils ne font pas preuve d'assez de probité [...] : alors qu'ils défendent au fond, avec des raisons cherchées après coup, un principe posé d'avance, un caprice, une « illumination », la plupart du temps un vœu de leur cœur rendu abstrait et passé au tamis.³³ ».

La probité se définit comme une honnêteté stricte et scrupuleuse³⁴, elle implique donc de facto une régularité et une constance dans l'exercice la réflexion et de la pensée. Elle constitue aussi pour Nietzsche une des qualités fondamentales issues de la philologie, à laquelle s'ajoute la nécessité fondamentale de l'acribie propre au travail du philologue. Elle commande de la même manière de regarder et de « lire » la réalité comme ce qu'elle est : elle rejette donc les fabrications pompeuses et falsificatrices qui interprètent l'existence comme une erreur. Accepter ce qui advient c'est donc appréhender les choses, les événements en les décrivant tels qu'ils apparaissent, et non par de prétentieuses explications, de proposer une lecture qui s'attache à ne rien ajouter à ce qui semble être contenu dans les choses. L'erreur est considérée alors comme un aspect essentiel de la connaissance et un véritable principe

³² *PBM*, § 228.

³³ *Ibid.*, § 5.

³⁴ *Le Petit Larousse, Edition 2010*.

fondamental de la vie. Cette disposition du philosophe nouveau refuse donc les conséquences d'une appréciation morale de l'erreur comme « mal en soi » et se propose au contraire d'évaluer l'erreur en relation avec son degré d'utilité ou de nocivité pour la vie. Toute conception, toute construction qui oppose la vérité à l'erreur, qui fonde une séparation entre un monde inconstant et un monde « parfait » et qui se fourvoie par l'absolutisation de facultés suprêmes voire « divines » contre le corps et sa magnifique complexité, prouve donc un manque de probité du penseur, une absence de scrupules authentiques quant à l'éthique de la pensée véritable qui finissent par être guidés par une probité paupérisée.

L'appauvrissement de la probité se montre alors comme l'illustration d'un corps qui en lui-même est affaibli : ce résultat redouté par Nietzsche est bien celui qui émane d'une disposition spécifique, lié à des interprétations de la pensée, qui n'a donc jamais effectué un réel et honnête retour sur soi. La probité ne s'effectue pas seulement vers l'extérieur comme ce sur quoi elle se déploie et agit en s'appropriant la réalité dans sa complexité : elle travaille et garantie par un retour sur soi à l'augmentation et à la croissance des forces du penseur. Elle favorise la volonté de puissance par son action perpétuelle et circulaire au-dedans et au dehors du penseur à l'esprit libre.

Pour Nietzsche elle caractérise aussi la figure d'un personnage mythique et formidable, d'un dieu courageux et digne de respect, Dionysos. « [...] Entre temps, j'ai encore appris bien des choses, bien trop de choses sur la philosophie de ce dieu, et ce, comme je l'ai dit, de bouche à oreille, — moi, le dernier disciple et initié du dieu Dionysos : et on m'accordera bien de commencer enfin à vous faire goûter un peu, à vous, mes amis, autant qu'il m'est permis, à cette philosophie ? [...] Et certes, s'il m'étais permis de lui décerner, conformément à la coutume des hommes, de belles épithètes solennelles resplendissant de faste et de vertu, il me faudrait célébrer bien haut son courage de chercheur et de découvreur, l'intrépidité de sa probité, de sa véracité et de son amour de la sagesse ?³⁵ ». Dionysos, ce « génie du cœur », représente l'incarnation du philosophe véritable par son tempérament, les traits de son caractère et son amour audacieux : il condense les attraits d'exception dont Nietzsche dessine les contours et qui caractérise les dispositions, les aptitudes et un mot – les instincts- qui doivent modeler et cultiver le philosophe nouveau, le véritable esprit libre. Pour

³⁵ PBM, § 295.

autant, ces qualités du philosophe à venir ne doivent pas en finir par se transformer en fondements rigides qui conduiraient à terme à une stupidité de la pensée, une perte d'agilité de la réflexion – à une « vertu » - qui engendrerait finalement, les défauts reprochés à la tradition philosophique dans l'instauration d'interprétation issue de l'absolutisation de la probité et d'une lecture de la vie qui contiendrait des présupposés et qui apposeraient sur les événements des éléments qui ne leur appartiennent pas, comme nous l'avons précisé précédemment. Nous le savons, les multiples condamnations de Nietzsche dirigées vers les philosophes concernent aussi leurs irrépissables besoins – et rappelons le, en tant qu'expression d'instincts et de pulsions dominantes particulières – de calquer ou d'apporter des « explications » tronquées ou qui confondent explication et description par un usage inapproprié et maladroit de la notion de causalité par exemple.

La probité enfin n'est ni un concept, ni un impératif catégorique, et encore moins une vertu morale. Si Nietzsche prône cette disposition de la pensée, cette « règle » de conduite, elle résulte bien plutôt des valeurs du « chevalier » dont Nietzsche annonce la figure dans *Ecce Homo*. Elle constitue encore une des nombreuses qualités, c'est-à-dire instinct résultant de valeurs issues d'interprétations honnêtes, du philosophe-philologue qui pense la réalité comme un ensemble de textes à déchiffrer et non pas comme le théâtre d'un enchaînement causal de « faits ». La philosophe-philologue reproche ainsi aux hommes de sciences, physiciens de surcroît, leur mauvaise « philologie » dictée par un manque de probité intellectuelle et par des penchants moraux. La probité est cependant bien plus qu'une disposition, elle se révèle être la garante d'une tâche plus élevée encore pour le philosophe nouveau qui doit « [...] retrouver sous les flatteuses couleurs du camouflage le texte primitif, le texte effrayant de l'homme naturel. Replonger l'homme dans la nature ; faire justice des nombreuses interprétations vaniteuses, aberrantes et sentimentales qu'on a griffonnées sur cet éternel texte primitif de l'homme naturel.³⁶ ».

Cette nouvelle approche de la pensée doit ainsi permettre de réaliser le programme plus large qu'implique une « re-naturalisation » de l'homme : après avoir restitué ses droits à l'homme et appliqué un traitement généalogique de sa provenance, il restera au philosophe nouveau de travailler au « *Züchtung* » de ses semblables. Cette élevage entendu comme

³⁶ PBM, § 230.

processus d'éducation et d'élévation de l'homme doit permettre de s'opposer au « dressage » millénaire et ascétique du christianisme. Si l'élevage du type homme s'avère la « tâche » impérieuse du philosophe nouveau, il doit s'opérer par l'incorporation de valeurs qui approuvent les réalités de l'existence et doit permettre l'instauration d'instincts et de pulsions orientés vers l'intensification de la volonté de puissance.

La probité se montre alors une exigence impérieuse, une discipline nécessaire qui initialise et garantit un projet considérable d'éducation de l'homme enfin libéré du joug de la décadence.

3) Le Philosophe et la Gaieté

« Conserver sa gaieté d'esprit au beau milieu d'une ténébreuse affaire, à la responsabilité écrasante, ce n'est pas un mince tour de force : et que pourrait-il pourtant y avoir de plus nécessaire que la gaieté d'esprit ? Nulle chose ne réussit si l'exubérance n'y participe. L'excès de force prouve seul la force. — Un renversement de toutes les valeurs, ce point d'interrogation si noir, si formidable qu'il étend son ombre sur celui qui le pose — une tâche qui est tel un destin contraint à chaque instant à se précipiter au soleil, à se délester d'un sérieux devenu pesant, trop pesant. Tout moyen est bon à cet effet, tout « cas » est un cadeau de la fortune.³⁷

Jamais la gaieté n'aura été aussi, magnifiquement, célébrée que par l'auteur du *Gai Savoir* comme une attitude, un trait de caractère distinctif et une certaine doctrine de la connaissance qui s'oppose aux penseurs de la tradition philosophique et à leur but emphatique. C'est que la gaieté se tient effrontément face à la sagesse, aux philosophes qui attristent la vie tel Hobbes³⁸, par son espièglerie, son impétuosité et ses facéties. La posture du philosophe nouveau se fait modeste et dans cette volonté forte, il affirme sa joie et la pensée qui en découlent face aux folles prétentions des penseurs déclinants, qui « [...] se retirent à l'écart, font silence choisissent la solitude, rampent au fond des cavernes, deviennent *sages*...³⁹ ». Le philosophe se fait alors « rieur » et regarde avec malice les visages sobres et piêtres des penseurs qui se sont succédés dans l'histoire comme un désolant portait de famille. Le rire est une disposition fondamentale pour celui qui s'attaque aux véritables problèmes de l'existence ; conserver sa gaieté d'esprit dans une entreprise risquée et lourde de conséquences, comme celle de briser des idoles, de dénoncer l'inanité des valeurs morales prédominantes de l'époque et de créer de nouvelles valeurs se trouve être une des meilleures manières d'affirmer son existence et de dire oui à ce qui va et devra advenir. Mais cette attitude n'est pas le fruit d'une réaction : Nietzsche nous met en garde contre les véritables raisons de la réaction, en ce qu'elle se trouve en position de dépendance et de lutte face à une force qui la domine et qui ne parvient pas à « créer » véritablement par l'élan d'une reconnaissance de sa supériorité.

³⁷ *CId*, préface, p. 119.

³⁸ *Reproche fait par Nietzsche à Hobbes à l'aphorisme § 294 de Par-delà Bien et Mal*

³⁹ *GS*, § 359.

La réaction comme force est bien celle qui a permis l'inversion des valeurs nobles comme l'explique l'auteur de la *Généalogie de la morale*. Il en donne même les visages : christianisme et modernité comme produit des forces réactives, comme véritable représentant de la tristesse générée par leurs innombrables négations. Le chevalier à l'esprit libre provoque alors en duel le prêtre ascétique.

Oui ! l'attitude du penseur nouveau, enjoué et lucide, se trouve être le résultat d'une affirmation pleine et entière aux incertitudes de l'existence mais en même temps à sa « beauté », qui ne laisse aucun repos à celui qui entreprend de philosopher de façon authentique. La gaieté d'esprit du philosophe nouveau est d'abord le signe d'un événement important, décisif au sein de l'histoire de l'humanité et de l'Europe plus particulièrement : le décès de Dieu. Le christianisme et toute sa machinerie écrasante de valeurs mortifères et dénonciatrices de la vie, se trouve perdre de sa viabilité, de sa vitalité et de son rayonnement. Le philosophe nouveau, l'esprit libre, l'enfant de son époque ne peut que se réjouir de cette nouvelle annonciatrice, qui loin de générer un vide et une crainte innommable, doit permettre aux hommes à venir, d'instaurer de nouvelles valeurs qui célèbrent l'existence et réassignent plus noblement les valeurs anciennes et corrompues par la religion et la modernité. Mais le rire que permet la gaieté ne doit pas faire penser malgré cela que le philosophe nouveau serait dupe de ce qui se trame : en effet, il apparaît que la mort de Dieu a fait donc disparaître son aura et son ombre sur l'Europe en particulier, cependant la place reste vacante et l'homme dans le doute se retrouve en proie à la peur, à la crainte de l'avenir et risque alors de plonger irrésistiblement dans le nihilisme ou plutôt de parachever la marche, déjà entreprise, de l'aboutissement de ce dernier.

Cette disparition du divin cependant ne parvient pas, malgré la mort et le coup d'arrêt qu'elle impose, à effacer et annihiler le besoin de croyance : voilà le constat suprême. « Il me semble qu'aujourd'hui encore, dans la vieille Europe, la plupart des gens ont besoin de christianisme : c'est pourquoi aussi on continue de lui accorder foi. Car l'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, — à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à la tenir pour « vrai » — conformément à cette célèbre « épreuve de force » dont parle la Bible.⁴⁰ ». Malgré l'événement le plus significatif de

⁴⁰ GS, § 347.

l'époque, l'homme reste attaché à des chimères qui l'autorisent encore à justifier sa vision attristée de l'existence par l'impulsion du ressentiment et de la mauvaise conscience. Même les philosophes avec leur besoin de stabilité, de sûreté, de fondation solide s'inventent d'autres croyances tout aussi fantasmagoriques.

La croyance en un monde parfait, intelligible et pleinement accessible par la raison opposée au monde réel, à ses vicissitudes et à la nécessité d'un courage de la volonté continue d'empêcher l'avènement d'un renversement des valeurs. Même la science dans son regard distancié de la religion et de la métaphysique, s'appuie et développe ses connaissances sur des certitudes dans un élan positiviste, qui ne traduit que plus limpide, d'autres modes de « croire ». La croyance en la causalité qui permet de « saisir » la vie et ses manifestations malgré le caractère changeant et contingent des événements singuliers qui apparaissent, reste harnachée à un besoin d'égaliser, de réduire et de schématiser les choses pour les rendre connues et dociles.

Pour Nietzsche, ces attitudes boiteuses et affaiblies traduisent un affaissement de la volonté, l'état de corps malades et l'anarchie des pulsions et des instincts de l'homme moderne. La science se pare alors d'un masque subtil qui laisse alors entrevoir son accord tacite avec ce que Nietzsche nomme, pour parler d'une espérance de la croyance religieuse, « l'idéal ascétique » : ils sont chacun silencieusement d'accord sur le besoin de vérité et la « surestimation » de la nécessité de vérité.

« On désire toujours la croyance de la manière la plus vive, on en a toujours besoin de la manière la plus pressante là où l'on manque de volonté : car la volonté est, en tant qu'affect du commandement, le signe le plus décisif de la maîtrise de soi et la force.⁴¹ ». Le diagnostic est posé : là où la croyance domine il y a non pas absence de volonté, mais bien une volonté anémiée, faible et malade. Voilà donc la différence fondamentale d'avec l'esprit libre, celui qui se pare du rire sarcastique et de la gaieté : son caractère comme son attitude face aux événements sont le résultat d'une volonté forte qui attend de se déployer vigoureusement au sein de l'histoire et d'en modifier l'orientation et le cours. Il est libre parce qu'il n'obéit qu'à

⁴¹ GS, § 347.

lui-même, parce qu'il s'oriente et s'autodétermine par l'effet et l'action de ses propres valeurs qui ne sont pas issues d'instincts déclinants et faibles comme ceux du « troupeau », mais bien par des instincts qu'il domine, qu'il est parvenu à ordonner et parce qu'il se commande à lui-même alors il peut être digne de commander aux autres. Parce qu'il n'est pas soumis à la croyance, aux idoles et autres artefacts, il souhaite et « veut » par-dessus tout, par-dessus bien et mal, commander et diriger ses pairs afin de les rendre meilleurs c'est-à-dire forts, fiers et libres. « Là où un homme parvient à la conviction fondamentale qu'on *doit* lui commander, il devient « croyant » ; à l'inverse, on pourrait penser un plaisir et une force de l'auto-détermination, une *liberté* de la volonté par lesquelles un esprit congédie toute croyance, tout désir de certitude, entraîné qu'il est à se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser jusque sur le bord des abîmes. Un tel esprit serait *l'esprit libre* par excellence.⁴² ».

On ne se libère donc pas en substituant une croyance à une autre, mais bien plutôt en admettant le caractère crucial de la réalité et de la vie qui est pluralité et non unité, singularité et non identité, perspective et non essentialité. Plus que simplement rejeter l'idéal ascétique et son pouvoir totalitaire sur la conduite des hommes et plus particulièrement des philosophes, le philosophe nouveau doit aussi s'affranchir des méthodes, des raisons et des conclusions des philosophes de la tradition et de leur contorsion intellectuelle qui n'ont permis rien d'autre que d'insinuer continuellement des valeurs morales au travers de leurs constructions conceptuelles et théoriques. Une fois ce constat effectué alors « [...] l'horizon nous semble enfin 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 large⁴³ » ».

Nietzsche use fréquemment de métaphores en lien avec l'aventure, le voyage, les paysages, les mers ou l'horizon : ce ne sont pas des utilisations fortuites, mais bien plutôt l'affirmation d'une conception de la philosophie comme expérience de vie et de pensée, comme exposition du corps à des situations spécifiques (risquées ou non), comme façon

⁴² *GS*, § 347

⁴³ *Ibid.*, § 343.

d'éprouver la pensée du corps et la chair de la pensée. La joie qui émerge de la situation de cette époque en transition procure le besoin et l'envie d'aventures, de découvertes et de tant de tentatives : c'est la jubilation du *Versuch*. Cet intérêt si particulier de l'auteur d'*Aurore* pour l'itinérance par-delà différents paysages et reliefs se montrent comme générateur de vitalité, de retour sur soi de la pensée au travers de la marche, et de l'émergence d'une gaieté issue de la vue de paysages sauvages et des respirations du grand air : « Seules ont de la valeur les pensées venues en marchant⁴⁴. ».

Rappelons-nous que concernant Nietzsche, la nécessité perpétuelle de trouver une atmosphère convenable pour ses différents problèmes de santé, a été un des soucis de première ordre afin de parvenir à un équilibre physiologique apaisé ou tout du moins, de lui conférer un contexte propice à la réduction de certaines douleurs telles que ses migraines chroniques ou ses maux oculaires. Rien d'étonnant alors, pour un homme si concerné par la recherche d'un équilibre physiologique favorable, que le corps ait été considéré avec autant de compréhension et de respect. « On me demandera pourquoi en fait j'ai raconté toutes ces choses insignifiantes et que de coutume on juge indifférentes ; par là on pourrait dire que je me fais tort, a fortiori si je suis destiné à défendre de grandes tâches. Réponses : ces choses insignifiantes – alimentation, lieu, climat, délassement, toute la casuistique de l'égoïsme – sont incroyablement plus importantes que tout ce que l'on a tenu jusqu'ici pour important. C'est là précisément qu'on doit commencer à changer de méthode. Tout ce que l'humanité a jusqu'à présent considéré comme sérieux, ce ne sont même pas des réalités, ce sont de simples fantasmes de l'imagination ou, à plus strictement parler, des mensonges issus des mauvais instincts de natures malades, nuisibles au sens le plus profond – toutes les notions comme « Dieu », « âme », « vertu », « péché », « au-delà », « vérité », « vie éternelle »...⁴⁵ ».

La philosophie s'est développée sur une mécompréhension d'elle-même, une erreur originelle : elle a rabaisé la beauté de sa tâche, travestit les véritables questionnements qui devaient être les siens et a adopté des méthodes inappropriées à la conduite de son entreprise. A ce titre Nietzsche aura beaucoup de reconnaissance envers l'art : comme le précise l'aphorisme § 107 du *Gai Savoir*, il s'agit d'être reconnaissant envers l'art qui se

⁴⁴ *CId, Maximes et flèches*, § 34.

⁴⁵ *EH, Pourquoi je suis si avisé*, § 10.

présente « comme la bonne disposition envers l'apparence.⁴⁶ ». Cette préférence pour l'art n'est justement pas une fuite comme celle que les philosophes systématisent afin d'éviter d'affronter la réalité mais bien plutôt comme l'affirmation du caractère fondamental de l'apparence et du non-vrai au sein même de la vie. Pour le philosophe nouveau, l'existence apparaît comme un « phénomène esthétique » qui lui permet par la médiation de l'art un éloignement nécessaire afin de s'extirper de la lourdeur d'une vision sérieuse et lourde sur la vie. « Et c'est précisément parce que nous sommes en dernière instance des hommes lourds et sérieux, et plutôt des poids que des hommes, que rien ne nous fait tant de bien que le bonnet de *bouffon*⁴⁷ [...]. ».

La gaieté est donc celle du bouffon : rieur face à la vie et moqueur face à lui-même. Elle allège le penseur du poids de sa tâche impérieuse sans pour autant le distraire et le détourner. Cette nécessité du bouffon réside aussi dans le fait de s'extraire au-dessus d'une existence rendue fade et sévère par l'effet de la morale. C'est la légèreté face à la lourdeur, le danseur face à l'épouvantail dont seul l'art peut être l'instigateur en vue de regarder de haut la morale et de permettre au penseur nouveau de voir que la honte diffusée insidieusement sur les hommes n'est qu'une cénesthésie provoquée par la religion et son sinistre représentant, le prêtre. Il s'agit aussi, par ce recul sur soi-même, d'être disposé à rire ou à pleurer face à l'existence et ce qu'elle apporte généreusement de bien-être ou de souffrances.

Pour Nietzsche, la gaieté, la joie, le rire ne sont pas simplement des palliatifs accommodants et accessoires, mais se montrent être de véritables instincts qui organisent et favorisent les dispositions de pensée et d'évaluation du philosophe nouveau dans son entreprise de création de valeurs qui détermineront des types d'existence, des modalités de vie pour l'homme qui reste à venir. Bien plus ces caractérisations du penseur véritable constituent des dispositions adaptées à l'existence mais aussi les valeurs fondamentales issues de l'hypothèse méthodologique prônées par l'éternel retour dont Zarathoustra sera l'annonciateur : « La douleur est joie aussi, la malédiction est bénédiction, la nuit est un soleil aussi. Allez-vous-en, ou apprenez qu'un sage c'est aussi un fou. Avez-vous jamais dit oui à une joie ? Ô mes amis, vous avez alors dit oui en même temps à toute douleur. Toutes choses

⁴⁶ *GS*, § 107.

⁴⁷ *Ibid.* § 107.

sont enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées. Avez-vous jamais souhaité qu'une même chose revînt deux fois ? Avez-vous jamais dit : « Tu me plais bonheur, clin d'œil, instant ! ». Alors, vous avez souhaité le retour de toutes choses, toutes revenant de nouveau, toutes éternelles, enchaînées, amoureusement liées ; oh c'est ainsi que vous avez aimé le monde !⁴⁸ ». Il ne peut y avoir de gaieté qui exclue dans le même temps la souffrance car l'affirmation de l'éternel retour est bien celle dans laquelle joie et peine sont inexorablement liées. La pensée de l'éternel retour est bien celle qui nécessite de la part de l'homme une affirmation inconditionnelle et par là même, elle implique le vertige de la grande responsabilité. L'éternel retour se présente comme une doctrine, comme une proposition évocatrice qui cherche à produire à terme une transformation de l'homme, et qui doit permettre l'émergence de types de vie plus vigoureuses, plus affirmatives. Cette pensée significative de la réflexion nietzschéenne, est caractérisée à certains endroits, notamment au travers de certains posthumes éclairants, par les questions issues du problème de l'élevage ou de « pensée de l'élevage » qui doit produire un accroissement et une élévation de l'homme.

La joie qui provient de l'acceptation de cette doctrine pourtant inquiétante et vertigineuse, se trouve alors être la disposition la plus adaptée au cycle infini et éternel du devenir. L'éternel retour apparaît aussi comme la source d'apparition de l'« *Übermensch* » considéré comme l'incarnation du type d'homme au traits de caractères, au tempérament et aux vertus véritables qui surpasse l'homme moderne englué dans la dégénérescence instillée par la morale. C'est bien la possibilité de cette apparition, de cette possibilité qui génère la gaieté du philosophe nouveau qui se réjouit par avance de la réalisation de sa mission comme « *Züchtung* ». La gaieté est alors cette disposition qui permet d'une part d'approuver et de consentir à une philosophie re-naturalisée telle que Nietzsche la propose et d'autre part qui favorise et accroît les forces du philosophe nouveau dans la concrétisation de sa tâche.

« Il y a constamment des cas isolés de réussite, dans les endroits les plus différents de la terre, à partir des cultures les plus diverses ; cas par lesquels, c'est en fait un *type supérieur* qui se manifeste, quelque chose, qui, comparé à l'ensemble de l'humanité, est une sorte de surhumain. Semblables hasards miraculeux dans la réussite ont toujours été possibles et

⁴⁸ APZ, IV, *La chanson ivre*, § 10.

seront peut-être toujours possibles. Il est même des races entières, des tribus, des peuples, qui, dans certaines circonstances, en viennent à constituer de tels *coups au but*.⁴⁹ ». Le surhumain n'est donc pas le fruit d'une pure idée abstraite, d'une construction conceptuelle idéalisée, d'une essence véritable quelconque ; la possibilité du type surhumain affirme donc les capacités potentielles non réalisées ouvertes à l'être humain. Ce type d'existant s'insère dans une typologie spécifique où le philosophe de la tradition, le scientifique moderne, le prêtre ascétique apparaissent comme les stades inférieurs et comme des opposés en terme de forces, des pulsions, d'instincts et de valeurs. Les types d'existants précités se définissent par leur polarisation antagoniste spécifique où chaque fois se retrouve des vues qui déprécie la vie.

⁴⁹ ATC, § 4.

PARTIE II

LES COMPETENCES DU PHILOSOPHE

1) Philosophie et philologie

« On n'a pas été philologue en vain, on l'est peut-être encore, ce qui veut dire professeur de lente lecture : — finalement on écrit aussi lentement. Maintenant cela ne fait plus seulement partie de mes habitudes, mais aussi de mon goût — un méchant goût, peut-être ? — Ne plus jamais rien écrire qui n'accule au désespoir toutes les sortes d'hommes « pressés ». La philologie, effectivement, est cet art vénérable qui exige avant tout de son admirateur une chose : se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir silencieux, devenir lent, — comme un art, une connaissance d'orfèvre appliquée au *mot*, un art qui n'a à exécuter que du travail subtil et précautionneux et n'arrive à rien s'il n'y arrive *lento*.⁵⁰ ».

Nietzsche fut philologue. D'abord en étudiant cette discipline jusqu'aux études universitaires, ensuite en devenant professeur à Bâle : « le 23 mars 1869, l'université de Bâle accorde à Friedrich Nietzsche le titre de docteur en philologie. Fait sans précédent, il l'obtient sans avoir soutenu de doctorat, mais sur la seule base de ses travaux pour le *Rheinisches Museum*.⁵¹ ». Il accomplira sa tâche philologique au travers de travaux différents notamment des études sur Théognis de Mégare, sur Diogène Laërce entre autres. Cependant le jeune professeur, poussé par des aspirations réformatrices, émettra, bientôt, des réserves et des questionnements quant aux raisons de son entreprise et sur l'intérêt d'utiliser la philologie afin de parvenir à réaliser ses ambitieux projets. Cette spécificité propre à l'auteur de la *Naissance de la Tragédie*, la philologie, n'est certainement pas un détail insignifiant ou un élément biographique accessoire dans l'entreprise de pensée dans laquelle Nietzsche se lancera tout au long de son œuvre. La *Naissance de la Tragédie* se présente, en quelque sorte comme, d'une part un dépassement des limites d'une philologie « classique » déplorée par Nietzsche lui-même et d'autre part une intronisation dans le champ de la pensée philosophique.

Ce dépassement s'incarne d'abord comme la volonté d'un affranchissement du cercle de ses pairs autocentrés sur leur prérogative méthodologique ésotérique et incapable d'appréhender le but impérieux et véritable de la philologie, telle que Nietzsche la pense, en donnant l'image du philologue comme celle d'un « correcteur consciencieux [...] historien-

⁵⁰ A, *Avant-propos*, § 5.

⁵¹ Astor (Dorian), *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 2011, p. 103.

naturaliste et microscopiste de la langue [...]»⁵². ». A la recherche d'un accroissement de l'érudition et des débats stériles de savants des philologues classiques, Nietzsche substitue donc la nécessité d'une philologie à portée pédagogique et formatrice en vue d'améliorer les conditions d'existence des hommes, et des Allemands en particulier. Il y a donc un double mouvement dans le passage d'une discipline à l'autre qui se traduit par une redéfinition de la tâche du philologue et dans le même temps, d'une appropriation de la philosophie qui est déjà soumise à une réinterprétation de la part de l'auteur de *Par-delà bien et mal* : dans les deux cas, il y a bien critique d'une discipline entendue comme démarche et méthode sclérosées au sein d'un académisme engoncé, et appropriation de techniques et de dispositions issues de la philologie au service de la philosophie. La conception nietzschéenne de la discipline philologique se traduit par une reconnaissance de l'importance capitale de cette approche pour la connaissance mais en même temps, le terme de discipline est pris dans son sens étendu, entendue comme dispositions et qualités du penseur.

Les déterminations épistémologiques de la philologie se comprennent par la conception de Nietzsche concernant les objets du savoir : la réalité est un texte qui doit être interprété et à ce titre la philologie permet d'appréhender le réel par une « lecture » scrupuleuse et honnête. En plus des justifications proprement scientifiques de Nietzsche, se conjugue une approche métaphorique du réel en tant que telle mais aussi de la philologie comme un « sens » approprié, une acuité profonde de la vue, et un des moyens légitimes pour parvenir à déchiffrer la réalité du monde et de l'existence. Comme le précise Patrick Wotling : « Dans les éloges appuyés qu'il ne cesse de décerner à la philologie, ce terme est investi d'une valeur métaphorique et désigne l'art de la lecture, cet art de bien lire que Nietzsche entend faire présider à son travail de philosophe. Dans son « nouveau langage », la référence à la philologie souligne la minutie, l'attention que le déchiffrement du texte impose au lecteur, et par son éloge, Nietzsche vise avant tout le scrupule qui caractérise l'activité du philologue et traduit son respect du texte.⁵³ ». L'on comprend donc mieux ce choix décisif de Nietzsche dans la mutation qu'il entreprend dans le champ de la philologie et de la philosophie par la substitution qu'il opère dans son rapport à la connaissance du problème de la « vérité » au problème plus large des « valeurs » et de l'interprétation.

⁵² NT, § 20.

⁵³ Wotling (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Ebooks version, PUF, Quadrige, Paris, 2012, p. 93.

Contre les mauvaises lectures et les interprétations falsifiées du christianisme qui commet une exégèse avide, contre le métaphysicien-juge qui contraint la nature à répondre aux questions qu'il lui adresse, Nietzsche fait alors entrer en scène le philosophe-philologue qui observe sans brusquer son entreprise, qui fait preuve de prudence, de patience et d'une honnêteté scrupuleuse.

L'aspect métaphorique de la philologie nietzschéenne se comprend alors à lumière du rapport entre sa conception de l'objet de la philosophie et de l'intérêt de l'entreprise de la connaissance : en effet, pour l'auteur de *Par-delà bien et mal*, il ne peut y avoir aucun fait en soi, objectifs et rationnels mais plutôt un travail d'interprétation qui impulse une appropriation de la réalité par les effets profonds – inconscients – de valeurs prédominantes et particulières. La substitution du problème des valeurs aux problèmes de la vérité modifie complètement les objectifs et le but même du travail philosophique : il ne s'agit plus de mesurer la vie par ce qu'elle prouverait comme vérités dans ses diverses manifestations et qui permettrait au philosophe de caractériser la réalité de telle ou telle qualification en bien ou mal, en vraie ou fausse. Si la philosophie ne se comprend plus comme activité de création conceptuelle, de jugement vrai et de démonstration discursive, c'est parce que le philosophe nouveau a percé au jour les impensés – instinctifs et pulsionnels – qui dirigent de manière inconsciente les questionnements et les conclusions des penseurs notamment sur le rejet du critère de la fausseté et de l'erreur. Si l'erreur, le changement et l'apparence sont pris en considération par le philosophe-philologue c'est parce que la réalité comme texte ne fait que démontrer, sans y apposer au départ de présupposées, leur flagrance et leur nécessité dans le processus du devenir comme le sous-entend fortement et sans détour l'aphorisme § 2, intitulé « des préjugés des philosophes ». « En dépit de toute la valeur qui peut revenir au véridique, au désintéressé : il se pourrait qu'il faille assigner à l'apparence, à la volonté de tromperie, à l'intérêt personnel et au désir une valeur plus élevée et plus fondamentale pour toute vie. Il se pourrait même encore que ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées tienne précisément à ce qu'elles sont apparentées, liées, entrelacées de manière insidieuse à ces choses mauvaises qui leur sont en apparence opposées, à ce qu'elles sont peut-être même d'essence identique. Peut-être !⁵⁴ ».

⁵⁴ PBM, *Des préjugés des philosophes*, § 2.

Nietzsche n'affirme pas cette proposition de façon dogmatique, il prend le soin d'y ajouter une notion de probabilité, de possibilité que finalement certaines choses « pourraient » naître de leur contraire car il se pourrait dans le même temps qu'elles soient de nature similaire. Et c'est bien là justement que la finesse et la circonspection du philosophe-philologue s'expose : il s'agit de proposer des hypothèses, des perspectives d'interprétations et non de chercher des fondements ou d'édifier des dogmes. L'anti-dogmatisme de Nietzsche ne débouche cependant pas sur un relativisme absolu, il n'y a pas simple opposition de sa philosophie qui se poserait comme dans une contradiction symétrique face à la métaphysique idéaliste. Il y a bien plutôt déplacement de perspective, disposition interprétative multiple.

Cependant toutes les interprétations possibles ne se valent pas pour autant, et c'est bien cela qui constitue la base des condamnations de Nietzsche à la tradition, puisque justement les errements et les falsifications des philosophes sont les illustrations concrètes d'interprétations qui condamnent la réalité comme elle se montre et ont refusé, par leur rejet du faux, de « lire » et de « ruminer » le texte dont elle est la manifestation brute et puissante.

La philologie cependant ne s'attache pas non seulement à l'extériorité du « dire » nietzschéen, à ce qu'il vise, à ce qu'il désigne : il y a comme une circularité philologique dans ce que le texte de la réalité exprime, exhibe, mais en retour le discours nietzschéen est lui-même susceptible d'une approche philologique. Car il ne suffit pas de pointer et de dénoncer les élucubrations de la tradition, il s'agit dans le même temps de proposer un discours qui soit capable de déployer la vitalité du réel et dans le même temps, de réaliser la langue propre à la tâche impérieuse de la philosophie. Comme le souligne Eric Blondel, « Nietzsche s'efforce de promouvoir ce qu'il appelle le « langage de la réalité » qui, à l'opposé du « mensonge sacré », se pose comme *Ja-Sagen*. Or il affirme que tout langage est métaphysique dans son principe. Si donc un *Ja-Sagen* est possible, il faut un langage nouveau : tel est le sens du recours au texte comme lieu d'un travail qui à la fois pro-duit et sub-vertit ses signifiés.⁵⁵ ».

Le problème qui se pose alors n'est plus simplement de s'outiller des procédures et des valeurs de la philologie afin d'entreprendre un véritable travail philosophique : l'auteur d'*Ecce Homo* souligne avec attention, la nécessité de lire et de remâcher avec une attention

⁵⁵ Blondel (Eric), *Nietzsche le corps et la culture*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 37.

scrupuleuse et une rigueur minutieuse, les œuvres qu'il a produites et chaque aphorisme comme un moment crucial. Le *Ja-Sagen*, se montre alors comme l'approbation inconditionnelle au réinvestissement d'une entreprise philosophique renouvelée qui explore la vie avec un œil nouveau et pénétrant. L'écriture nietzschéenne est alors ce qui produit et se produit, et dans le labyrinthe qu'elle déploie, elle effectue une sélection qui doit permettre de trier les lecteurs dignes, des lecteurs « pressés ». Il est sans doute possible de penser, que cette démarche propre à Nietzsche, agit de façon à identifier ceux qui – capables d'appréhender et d'embrasser son projet philosophique – pourraient être les philosophes nouveaux, les esprits libres dont il clame, dans presque chacune de ses œuvres, l'avènement et l'apparition. Ses œuvres se présenteraient alors comme des « épreuves » de sélection, par lesquelles ces nouveaux penseurs – qui agissent en pensant et qui pensent en agissant – s'affranchiraient donc du diktat de la modernité et de la morale, et serait en capacité de réaliser la tâche si importante, de transformer la culture par l'édification de nouvelles valeurs.

Patrick Wotling donne une analyse spécifique de la portée méthodologique de la philologie dans la pensée nietzschéenne : en effet, il identifie trois « infractions philologiques » pointées par Nietzsche lui-même qui permettent de percevoir l'importance des enjeux épistémologiques et gnoséologiques qu'implique un travestissement d'une véritable philologie. Dans cette conception, la philologie se présente comme la « métaphore fondamentale » qui diffuse un prisme de signification multiple et qui nécessite, pour le commentateur ou le philosophe en devenir, une attention profonde et scrupuleuse. La corruption du texte opérée par les métaphysiciens comme les prêtres se présente comme la première malversation philologique : leur lecture n'est donc pas épurée de présupposés voire bien pire, d'opinions au même titre que le peuple. Il y a donc un défaut prégnant dans l'attitude et les intentions des philosophes comme des religieux qui orientent leur lecture vers des intérêts peu objectifs. Vient ensuite la deuxième opération de modification malhonnête qui s'attache à une « généralisation abusive⁵⁶ » qui amène inéluctablement les penseurs à faire rentrer la réalité dans des schèmes préétablis.

⁵⁶ Wotling (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Ebook version PUF, Quadrige, Paris, 2012, p. 100.

Ceci revient à « tordre » les choses et à « forcer » les conclusions qui en découlent en éliminant ce qu'ils ne veulent pas voir et penser malgré le caractère singulier et non réductible du réel. Une autre manipulation abusive est celle qui consiste à inverser la primauté du texte pour la conférer à l'interprétation : les physiciens par exemple, par leur lecture, démontrent une volonté irrépressible qui cherche à « légaliser » la nature, à la lire et à la considérer comme soumise à des lois. Encore une fois, le travail d'appréhension de ces penseurs est intrinsèquement porteur de préjugés et manque par là même de la qualité fondamentale du véritable philologue, la probité. La troisième « infraction » enfin, est celle qui consiste à aborder les choses avec un « texte » produit « a priori » qui vient alors se superposer sur le texte originaire de la réalité et qui s'opère par l'effet d'une imposition brutale, d'un forçage intellectuel dépouillé de finesse et de scrupule, et qui traduit dans une certaine manière une impatience, un empressement, une attitude qui s'expriment de façon pulsionnelle et instinctive.

Toutes ces opérations ont donc contribué magnifiquement à brouiller la réalité, à accouttrer ridiculement l'homme et à masquer les qualités et les valeurs véritables du penseur. Le rejet de la réalité comme monde des apparences, du changement et de la manifestation de la volonté de puissance, a contribué à déterminer le travail authentique de la pensée et par l'évitement prémédité au « texte » lui-même s'exprime alors la faiblesse des philosophes, des religieux et des scientifiques. Les savoirs et les connaissances accumulés ne sont que les fruits, trop murs ou trop verts, de dispositions morales et ascétiques incorporées depuis des millénaires. Nous sommes certainement pour Nietzsche, détenteur de savoirs et de connaissances elles-mêmes « ascétisées » et « moralisées » et par la nature de ces dernières les effets qui en découlent déterminent fatalement l'idée que l'homme se fait du chercheur et du penseur. Voilà pourquoi la philosophie doit être affranchie de cette situation, elle doit même aller jusqu'à être dans « l'illégalité » de l'époque, si la légalité même n'est que le résultat de mécompréhensions et de falsification malhonnêtes.

Alors, considérée vis-à-vis de la tradition philosophique, la philosophie nietzschéenne ne peut qu'être marginale, c'est-à-dire paraître incompréhensible pour l'homme de la modernité, et être destinée à être comprise de façon posthume.

Il s'agit là du destin du philosophe authentique et effectivement, la philologie se montre autant comme mode d'exposition du sens que comme disposition éthique de la pensée. Si le philosophe est philologue, il l'est d'abord par l'accomplissement d'une philologie de lui-même, c'est-à-dire qu'il se lit constamment afin d'être garant de lui-même et de rester alerte sur ses intentions et ses procédés. Comme le souligne Céline Denat : « [...] indépendance, courage, sérénité, visée pratique d'une réforme de l'existence humaine⁵⁷ » sont des caractéristiques fondamentales du philosophe nouveau.

La philologie constitue donc une modalité de production de sens dans le respect de la matière dont elle entreprend l'étude, mais elle reste et demeure aussi, une discipline spécifique dans son sens propre comme dans le sens d'une règle de conduite exigeante et sévère.

⁵⁷ Denat (Céline), article « Schopenhauer éducateur », in *Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction d'Astor (Dorian), Laffont, Paris, Ebook version, 2017, p. 501.

2) Philosophie et Psychologie

« Qui, avant moi, est monté dans les cavernes dont émane l'exhalaison empoisonnée de cette espèce d'idéal – la calomnie du monde ! – ? Qui a même seulement osé pressentir le fait que ce sont des cavernes ? Qui, avant moi, parmi les philosophes, était au juste psychologue et non pas plutôt le contraire, « escroc supérieur », « idéaliste » ? Avant moi, il n'y avait pas du tout de psychologie. – Être en l'espèce le premier peut être une malédiction, c'est en tout cas un destin : car on est aussi le premier à mépriser... Mon danger, c'est le dégoût de l'homme...⁵⁸ »

Nietzsche n'est pas homme de la surface : bien au contraire, il sonde les âmes comme les « reins » à la façon d'un océanographe. Il décrit la surface mais il parle de l'homme comme l'expert des océans : il identifie les agitations profondes, la tectonique des pulsions et des instincts, les courants contraires des affects et dans sa vision perçante, il ne laisse que peu d'espaces où l'homme, penseur par surcroît, ne peut en rien se dérober. Cette vision « d'aigle », parce qu'elle surplombe la vue basse du troupeau, élève le regard du philosophe nouveau, au-delà des « bodhisattva⁵⁹ », des scientifiques et des philosophes, et il la nomme « psychologie ». Cette discipline n'en est pourtant pas encore une, c'est-à-dire structurée, élaborée par des théories et académiquement instaurée : elle est surtout infectée par la morale, et se présente comme une approche idéaliste du réel. Cependant, il clame haut et fort justement d'être le premier à user de cette approche comme il se doit.

Afin de montrer que l'utilisation de la psychologie se trouve être une des interprétations les plus pertinentes et qu'elle lui permet d'instituer l'hypothèse de la volonté de puissance, Nietzsche s'attache tout d'abord à récuser les approches d'une psychologie traditionnelle, ou plus précisément « idéaliste », qui s'est développée dans la tradition métaphysique. Comme le souligne P. Wotling « [...] l'objectif de Nietzsche sera donc de mettre en évidence – contre les protestations d'autonomie de la métaphysique – le statut premier de la psychologie, tout en dénonçant la compréhension de la psychologie qui a prévalu, consciemment ou non, et dans la métaphysique et dans la philosophie anti-métaphysique britannique.⁶⁰ ».

⁵⁸ *EH, Pourquoi je suis un destin*, § 6.

⁵⁹ *Dans le bouddhisme, sage très avancé dans les degrés de la perfection et destiné à devenir bouddha*. Larousse, 2019.

⁶⁰ *Wotling (Patrick), La pensée du sous-sol*, Allia, 2016, p. 22.

Le caractère radical de la critique nietzschéenne se portera bien plutôt sur la psychologie métaphysique sans épargner la conception propre aux psychologues anglais qui, bien qu'ils se placent en opposition face à la métaphysique par leur conception « empiriste », parviennent à d'autres hypothèses sur la question du sujet et de la volonté mais ils partent des mêmes présupposés que leur adversaire, des préjugés moraux. Si Nietzsche use de la psychologie qu'il qualifie de « nouvelle » c'est parce qu'il aborde très tôt la question du sujet par le biais des notions d'instincts, de pulsions et d'affects. S'il reprend cette notion de sujet, c'est bien pour en annuler et disqualifier la prétention explicative : pour Nietzsche, ce ne peut être une « explication » légitime puisque les notions utilisées (sujet et volonté) ne sont d'abord et avant tout que des interprétations qui peuvent, tout au plus, prétendre qu'à un statut descriptif de ces états spécifiques et complexes. Sujet et volonté se trouvent être des entités issues aussi d'une grammaire et d'un langage, qui loin d'être objectif est déjà porteur « dupe » de valeurs qui émanent d'une vision morale.

Cette « lecture » de l'homme que nous propose Nietzsche, ne se contente pas d'en rester sur le problème proprement « humain », mais c'est bien une conception globale du vivant qui est proposée par ses réflexions. Si l'homme n'est donc pas un « empire » il est assujéti aux conditions qui résultent d'une lutte de forces en lui-même, perpétuelle et changeante qui favorise ou contrarie des inclinations spécifiques déterminant inexorablement des modes de vies, des types d'existences. Le premier axe de la critique se porte alors sur la notion de causes et d'effets : en s'attaquant au cogito cartésien, Nietzsche cherche à montrer les résultats d'une précipitation dans la réflexion et les conclusions de l'auteur des Méditations métaphysiques. Il y a d'abord une méprise sur la question du sujet qui traduit bien plus une nécessité qu'un véritable cheminement réflexif pertinent, par le besoin de fonder une unité dans l'homme :

« Si j'analyse le processus exprimé par la proposition « je pense », j'obtiens une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible de fonder : par exemple que c'est *moi* qui pense, que d'une façon générale, il existe quelque chose qui pense, que penser est un

acte et un effet qui procèdent de l'être conçu comme cause, qu'il y a un « je », enfin que l'on a déjà établi ce que désigne le mot penser, que *je sais* ce que signifie penser.⁶¹ ».

Ce démontage radical et en règle, permet d'appréhender de façon plus claire ce que le cheminement cartésien n'a pas véritablement explicité et démontré afin de parvenir à cette conclusion qu'est le cogito. C'est bien plutôt la volonté de simplification qui est à l'œuvre dans ce postulat rassurant. Sous cette attaque véhémement se découvrent les présupposés naïfs et fictionnels issus d'un découpage simplificateur de ce phénomène qu'est la pensée sous la forme d'un dualisme propre à la tradition philosophique et à son approche psychologique idéaliste. Pour Nietzsche, il s'agit bien d'inclinations spécifiques et du travail silencieux des pulsions et d'instincts qui, dans l'établissement fantasque d'un « moi » comme unité, ont contribué à l'évaluation de l'existence en terme moraux de la part du philosophe.

« Après avoir assez longtemps lu les philosophes entre les lignes et les avoir passés au crible, je me dis : on doit encore ranger la plus grande partie de la pensée consciente parmi les activités instinctives, et ce jusque dans le cas de la pensée philosophique [...] ; [...] — la plus grande part de la pensée consciente d'un philosophe est clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts.⁶² ». Nietzsche ne précise cependant pas, ou du moins de façon implicite, qu'il a bien lu certains philosophes sur les lignes, et que de cette lecture « lente », sérieuse et philologique, il est parvenu à déceler des intentions cachées, de fortes inclinations orientées par des sentiments moraux. Le dualisme en est une expression formidable, mais la causalité est elle-même l'émanation d'une lecture de la vie qui, loin d'être objective et scrupuleuse, expose un parti pris de la pensée philosophique qui ne répond pas à la radicalité propre à cette entreprise.

Le philosophe-psychologue est alors un démystificateur en ce qu'il saisit et dévoile les intentions des penseurs, les mobiles qui justifient bien plus leur postulat que ces derniers souhaiteraient le faire croire. Le travail d'observation psychologique consiste à sonder les esprits et non plus seulement leur production intellectuelle : les pensées exprimées sont alors des matériaux utiles qui traduisent bien plus les inclinations et penchants que le résultat qui

⁶¹ *PBM*, § 16.

⁶² *Ibid.*, § 3.

s'exprime au travers d'elles. Cependant la psychologie telle que Nietzsche la conçoit, s'érige contre la morale ambiante et ses effets, et par cette opposition, elle s'érige comme immorale. « De fait, une certaine croyance aveugle à la bonté humaine, l'implantation de la répugnance pour l'analyse de actions humaines, une sorte de pudeur relativement à la nudité de l'âme peut réellement être, pour le bonheur global de l'homme, des choses plus souhaitables que cette qualité de sagacité psychologique utile dans des cas particuliers [...]»⁶³.

La psychologie de Nietzsche est immorale parce qu'elle ne considère pas comme « répugnant » l'introspection que cette dernière institue : et effectivement, elle confirme par là-même l'action fondamentale du corps sur la pensée ainsi que les effets d'une structuration instinctive et pulsionnelle spécifique sur les conceptions et les réflexions des penseurs de la tradition. Elle permet de la même façon d'identifier ce qui préside à certaines valeurs par leur expression en action chez l'homme mais aussi par leur production de façon générale au sein d'une culture.

Cette psychologie immorale parvient à montrer que les notions de bonheur, de béatitude et autres palliatifs rassurants, ne sont que le travail d'une production spécifique qui par nature a détourné le sens de ces termes et qui finit par en faire des « drogues » apaisantes et nécessaires. Morale et religion comme distributeur de substances psychotropes, sont parvenues à inverser les valeurs et à domestiquer l'homme. Cette malversation est aussi celle que Nietzsche exhibe crument lorsqu'il s'attache à démontrer le caractère factice de la notion d'altruisme au détriment de la notion d'égoïsme. « Une morale « altruiste », une morale sous laquelle l'égoïsme *s'étirole* —, demeure mauvais signe en toutes circonstances. Ceci vaut pour les individus, ceci vaut particulièrement pour les peuples. Ce qu'il y a de meilleur manque lorsque vient à manquer l'égoïsme. Choisir d'instinct ce qui *vous nuit*, être *séduit* par des motifs « désintéressés », cela fournit presque la formule de la *décadence*⁶⁴ ». Si l'égoïsme est déconsidéré par la morale, c'est parce qu'il est compris comme une possibilité de l'action susceptible d'être le fruit d'une volonté libre et donc d'être choisi ou prohibé.

⁶³ HTH I, Section II, § 36.

⁶⁴ CId, *Incursions d'un inactuel*, § 35.

Mais cela est encore de la mauvaise psychologie : en effet, Nietzsche montre que par le biais de la volonté de puissance, en tant qu'elle est irrésistiblement poussée à l'intensification de sa puissance n'est en rien la résultante d'un exercice consenti ou refusé par l'homme. Comme le fait remarquer Emmanuel Salanskis dans son ouvrage « Nietzsche⁶⁵ », la pulsion est intrinsèquement « égoïste » ce qui rend la notion d'altruisme inopérante et non avenue. Le Moi comme théâtre de la lutte des pulsions n'est jamais totalement l'arbitre du dénouement de ces affrontements perpétuels et encore moins le maître absolu qui serait en capacité de décider des conséquences de sa nature par l'effet d'une « raison » souveraine. Ce n'est donc pas cette instance désignée par le « Moi » qui fait obstruction à l'altruisme mais bien l'essentialité de l'homme pensé comme volonté de puissance. « « Chacun est à soi-même le plus éloigné » — voilà ce que savent tous ceux qui sondent les reins, et ce qui cause leur malaise ; et la sentence « connais-toi toi-même ! » proférée par un dieu et adressée à des hommes, est presque une méchanceté⁶⁶ ».

La psychologie idéaliste se trouve encore une fois disqualifiée de ses prétentions. Le psychologue véritable selon Nietzsche, regarde la conscience comme une émanation obscure et comme un porte-parole bégayant. La conscience comme entité unitaire est une perception erronée car elle fait disparaître la multiplicité complexe du processus de la pensée.

Là où les philosophes ont érigé des artefacts creux tel que la conscience, l'entendement, la « raison », il n'y a que la profondeur imperceptible et pourtant « criarde » du corps comme siège des pulsions et des instincts. C'est pour cela que le psychologue nouveau usera de ses sens, et plus particulièrement de son « flair », de son nez parce que l'intensification comme l'affaiblissement de la volonté de puissance sont éminents plus perceptibles et peuvent d'abord être « sentis ». Il usera de la vue ainsi que de l'ouïe comme des instruments de mesure et d'appréciation parce qu'ils sont « du corps » et qu'ils peuvent parvenir à en être les dignes interprètes. Parce que l'homme est fondamentalement volonté de puissance, le psychologue doit être détenteur d'une ouïe développée afin de percevoir les ondes infra-conscientes qui agitent le corps et qui parviennent à la perception après un long trajet physiologique et psychologique.

⁶⁵ Salanskis (Emmanuel), *Nietzsche, Les Belles Lettres, Paris, 2015.*

⁶⁶ GS, § 335.

C'est en cela précisément que la psychologie nietzschéenne (ou l'unique psychologie comme pourrait l'affirmer l'auteur de *Par-delà bien et mal*) est une psychologie nouvelle en tant qu'elle se présente comme une théorie spécifique des pulsions et instincts, et plus globalement comme théorie de la volonté de puissance.

Cependant cette psychologie ne s'arroge pas la prétention d'établir des vérités, des conclusions systématiques mais bien plutôt des invariances observables et détectables. La morale se présentant comme le symptôme le plus flagrant d'une invariance des tendances pulsionnelles dans l'Histoire. D'ailleurs, toute l'habileté du psychologue est celle qui lui permet d'opérer à une enquête régressive qui seule peut mettre à jour, le processus complexe des actions et des pensées de l'homme : « Si j'ai quelque avantage sur tous les psychologues, cela tient au fait que j'ai une vision plus aiguë concernant cette espèce extrêmement difficile et captieuse de *conclusion rétrospective*, qui fait commettre le maximum de fautes – la conclusion qui remonte de l'œuvre à l'auteur, de l'action à l'agent, de l'idéal à celui à qui elle est nécessaire, du mode de pensée et d'évaluation au besoin qui le commande par-derrière⁶⁷ ».

La psychologie nietzschéenne ne se contente pas seulement d'identifier, de diagnostiquer ou de pointer la réalité de l'homme, elle se déploie aussi de façon normative en ce qu'elle propose, développe des possibilités de morale, c'est-à-dire d'une morale authentique et qui favorise la volonté de puissance, des appréciations qui démontrent d'autres types de régulation des pulsions qui doivent permettre à l'homme de se réaliser, de se redresser et parvenir à enfin, à devenir ce qu'il est.

⁶⁷ NcW, *Nous autres antipodes*.

3) La Philosophie et Généalogie

« La généalogie, comme « sémiotique » c'est-à-dire comme assignation d'un phénomène symptomatique « qui ne se connaît pas lui-même » à ses déterminations pulsionnelles cachées, peut désormais éviter à Nietzsche la première des « quatre grandes erreurs » qu'il dénonce dans *Crépuscule des idoles* : la confusion de la cause et de l'effet. Car c'est bien confondre cause et effet que d'attribuer à une culture comme ensemble de valeurs, une influence causale sur les conduites des individus ou des groupes.⁶⁸ »

Si Nietzsche n'utilise pas du terme de généalogie dès le début de son entreprise de pensée et à travers ses premiers écrits, en revanche il insinue les linéaments d'une approche qui ne paraît pas encore totalement fixée et qui s'apparente directement à la généalogie. Les éléments essentiels de ce mode d'analyse émergent çà et là dès *la Naissance de la Tragédie*.

La généalogie comme approche est une discipline consistante : consistante parce qu'elle est débordante d'une vitalité et d'une joie qui s'affirment face aux circonvolutions sclérosées et tristes de la philosophie traditionnelle. Consistante aussi parce qu'elle accepte « d'ingurgiter » (de ruminer) le fatras disparate et souvent vil des inclinations morales de l'homme dans l'enchaînement des événements burlesques de l'Histoire. « L'histoire apprend aussi à rire des solennités de l'origine. [...] on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin⁶⁹ ».

La généalogie est aussi sans concession : si Nietzsche propose et développe cet angle de recherche propre à une véritable enquête philosophique, c'est qu'elle est le fruit d'une dénonciation : la tradition philosophique s'est fourvoyée, dupe d'elle-même par l'effet d'une croyance solide et inaltérable en la vérité comme rejeton d'une conscience sûre d'elle-même et digne faculté de l'homme. C'est que l'adhésion irrépressible et potache à la conscience comme à la vérité a semblé apporter aux philosophes l'assurance d'un fondement, d'un abri rassurant, d'un logis sécurisant à partir duquel ils pouvaient observer le monde sans danger. L'hospitalité de ces conceptions devaient alors conduire à les élargir au Tout de la réalité.

⁶⁸ Blondel (Eric), *Nietzsche le corps et la culture*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 85.

⁶⁹ Foucault (Michel), *Hommage à Jean Hyppolite, Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire*, PUF, Paris, 1971, p. 149.

C'est sur ce long et aride désert philosophique qu'apparaissent les chameaux trop vieux, victimes parfois consentantes d'un dressage pernicieux. La dichotomie poussiéreuse du dualisme entre le corps et l'esprit, la domination totalitaire de la raison comme faculté noble et pure, seul moyen digne d'édifier la connaissance ont fini par rendre docile et lâche les philosophes et par conséquent la philosophie. La fixation de l'unité au détriment du pluralisme, la recherche du fondement cristallin et de l'essence des choses ainsi que le manque de probité ont terminé de dessécher l'existence et de dévitaliser la vie.

La généalogie rend justice à la vie : elle se méfie et interroge la continuité dans l'histoire, elle célèbre le caractère changeant du devenir, elle soulève les lourds rochers de la pensée médiocre afin de pouvoir observer les intentions rampantes qui grouillent sous la pierre, dans l'obscurité de l'Histoire. Parce que la généalogie est radicale : elle engage le corps et la pensée, et dans la mise en jeu totale du philosophe généalogiste, elle ose nommer les choses, les intentions masquées et le jeu des forces qui s'affrontent de façon perpétuelle sur le champ de bataille du devenir.

La généalogie s'affirme donc en s'opposant. Pour Nietzsche, la recherche du fondement a constitué le mode d'enquête dominant dans l'entreprise philosophique. En effet, ici se situe une erreur fondamentale qui n'a jamais été questionnée de la part des philosophes : la prétention, la croyance toute religieuse aux grandes « vérités ». Cependant « C'est le signe d'une culture supérieure que d'avoir une estime plus haute pour les petites vérités sans prétention qui ont été trouvées grâce à une méthode rigoureuse [...]»⁷⁰. Comment est-il possible que des penseurs si sérieux, si désintéressés n'aient jamais voulu ou sans doute souhaité légitimer une telle prise de position intellectuelle ou les raisons de leurs méthodes ? Parce qu'ils n'ont sans doute pas pris la mesure du sérieux de l'entreprise philosophique : le manque de radicalité des philosophes, leur façon de fonder un commencement illusoire dans leur démarche ont toujours perpétué un vice de fond : mauvais artisans en somme ! C'est pourquoi Nietzsche définira l'entreprise généalogique comme véritable enquête et critique des valeurs considérées selon leurs impacts réels sur l'évolution de la vie.

⁷⁰ HTH I, Section I, § 3.

« [...] 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 connaissance des conditions et des circonstances dans lesquelles elles ont poussé, à la faveur desquelles elles se sont développées et déplacées (la morale comme conséquence, comme symptôme, comme masque, comme tartuferie, comme maladie, comme mécompréhension ; mais aussi la morale comme cause, comme remède, comme stimulant, comme inhibition, comme poison) une connaissance comme il n'en a pas existé jusqu'à aujourd'hui, et comme on n'en a même pas désiré⁷¹ ».

Pour Nietzsche, le sérieux de l'entreprise nécessite donc de n'épargner rien, même pas soi-même et c'est bien là que les philosophes ont choisi, inconsciemment « conscients », de ne pas entreprendre une réelle critique. Les inclinaisons de l'esprit se trouvent alors tributaires et dépendantes de penchants spécifiques, d'instincts prédominants et de pulsions vitales qui ne se révèlent pas à la conscience. La sentence est sévère ! La vérité n'est pas plus objective que la raison, elle est surtout le fruit d'une volonté qui la veut. Nietzsche ne congédie pas absolument la vérité puisqu'elle permet d'envisager sa fonction en relation avec l'erreur : elle finit par devenir un visage, un masque accommodant de l'erreur à une période donnée. C'est bien plutôt le rapport des philosophes à la vérité que Nietzsche dissèque : il y a finalement dans ce rapport, l'assurance d'une sûreté, comme l'effet d'un calmant pour atténuer les nausées d'un « mal de mer » causées par les remous du devenir, du changeant, de l'horizon incertain. Il y a plus : en effet, si la vérité était légitime et objective, l'histoire de philosophie ne présenterait pas comme l'état d'un carrefour bouchonné, d'un « champ de bataille » où chaque philosophe chercherait à imposer ses vérités.

Il y a donc bien un désaccord sur cette conception et ses prétentions. L'ingestion lente, la digestion contentée de ce rapport à la vérité a fini donc par être incorporé : et nous savons que pour Nietzsche, le résultat de l'incorporation d'un penchant est d'autant plus actif qu'il en devient inconscient, et qu'il se propage dans le corps du philosophe en particulier notamment par l'effet de l'oubli.

⁷¹ GM, Préface, § 6.

Le manque de « sens historique » que déplore l'auteur de la *Généalogie de la morale*, a empêché de penser l'histoire de l'homme non pas seulement comme la scène des événements tambourinants et contingents, mais aussi comme l'histoire du corps et comme un tableau diagnostique de son état et sa condition. « Erreur à nouveau ; il est pris [le corps] dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons — nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances⁷² ».

Nietzsche ne se contente pas de définir ce qu'il entend par généalogie, bien au contraire, il l'applique et cette application lui permet d'extirper les origines et les forces qui ont agi et qui agissent encore notamment concernant la morale. Ce n'est pas une intention désintéressée et neutre qui fondent l'entreprise philosophique mais bien plutôt les spasmes de pulsions dominantes, des instincts criards qui au fond des corps des philosophes les font choisir ou renoncer en fonction d'une morale qui préserve un type de vie particulier.

Les philosophes nient la vie : d'abord parce qu'elle leur paraît dangereuse puisqu'elle ne laisse aucune prise assurée, il leur a fallu s'extirper de la vie plutôt que d'arpenter ses sinueux reliefs. A ce titre, les philosophes ont donc préféré définir leur entreprise comme théorique, en se retirant du réel ils pouvaient alors trouver l'éternel, l'inchangé dans le ciel de l'abstraction. Pour Nietzsche ce repli traduit donc plutôt l'effet d'une peur : il n'y a alors rien de théorique dans ces comportements, mais bien les émanations d'instincts psychologiques visant à la conservation d'un type de vie particulière. Cette peur annihile alors la force, la créativité, le pouvoir de dire oui à la vie seule capable de permettre au véritable philosophe de faire face aux risques qui peuvent advenir : « Dans cette situation, il se fait penseur et devin, ou bien il en rajoute sur sa superstition et concocte de nouveaux usages, ou bien il raille ses ennemis ; mais quoi qu'il puisse bien inventer, toutes les productions de son esprit ne peuvent que refléter son état, donc l'aggravation de la crainte et de la lassitude, l'affaiblissement de l'évaluation et de l'action et de la jouissance ; la teneur de ces productions doit correspondre à celle des humeurs poétiques, philosophiques et religieuses [...]»⁷³ ».

⁷² Foucault (Michel), *Hommage à Jean Hyppolite, Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire*, PUF, Paris, 1971, p. 160.

⁷³ A, § 42.

C'est bien une redéfinition du problème que Nietzsche opère au sein de la philosophie : il n'y a pas plus d'essence qu'il y a de fait, il n'y pas plus de morale universelle qu'il y a un Moi, transcendantal ou non. Toute l'entreprise philosophique depuis Platon a confondu ou, peut-être, volontairement substitué la question des essences à celle des valeurs. Les valeurs apparaissent alors comme ce qu'elles sont : des nutriments physiologiques et psychologiques opérants. Voilà pourquoi Nietzsche appellera de ses vœux les médecins et les psychologues nouveaux. Si les valeurs agissent donc comme inclination inconsciente chez les philosophes il faut alors les exhiber d'abord et ensuite opérer leurs évaluations.

Exhiber les valeurs c'est-à-dire bêcher les tréfonds du champ philosophique et montrer leur vitalisme mortifère dans les différentes conceptions philosophiques de la tradition. Évaluer ces valeurs c'est alors montrer qu'elles se mesurent toutes aussi à une valeur dominante donnée à une époque donnée et qu'elles constituent le résultat d'une lutte incessante entre différentes forces.

La généalogie se présente alors comme une symptomatologie interprétative et évaluatrice : elle interprète dans le sens noble : à ce titre son outil le plus tranchant est alors la philologie. C'est une philologie sérieuse, intègre qui colle à la lettre du texte de la réalité qu'elle déchiffre pour en ressortir les véritables forces en actes dans l'Histoire de la morale.

La généalogie évalue par la suite la valeur de valeurs prédominantes à une époque spécifique : la valeur de ces valeurs est le travail de luttes entre des forces qui parviennent, lorsqu'elles fixent une valeur dominante, à déterminer des types de vie, des manières d'exister pourrait-on dire. Il arrive, comme Nietzsche le dira, que certaines valeurs se retrouvent dans des cultures différentes, mais ces différences ne sont au fond que secondaires puisque c'est bien l'expression de certaines valeurs similaires qui permettent de montrer ce qu'il y a de commun par la prédominance d'un type de vie spécifique. L'évaluation se base sur une typologie des forces eux-mêmes en tant qu'hypothèses issues de la volonté de puissance. La volonté de puissance est une forme de lecture éthologique des valeurs qui parvient à rendre compte d'une réalité plus subtile.

L'évaluation doit permettre d'identifier quelles forces prédominent à tel moment ainsi que celles qui continuent de lutter : la force n'est pas simplement comprise comme quelque chose qui se montrerait comme dans la violence, non tout au contraire, elles sont subtiles, silencieuses aussi mais elles peuvent parfois s'affirmer avec véhémence et fougue.

Nietzsche parle de forces actives et réactives (homme actif vs homme réactif). La différence fondamentale repose sur le fait que les forces actives sont celles qui créent librement, qui déterminent et évaluent les valeurs mais par rapport à elles-mêmes : les forces réactives quant à elles, s'ils elles créent ou renversent des valeurs c'est toujours par réaction à des valeurs issues des forces actives. « L'homme actif, qui agresse et transgresse est toujours cent fois plus près de la justice que l'homme réactif ; car il n'a nullement besoin d'évaluer son objet faussement et par préjugé, comme le fait et est contraint de le faire l'homme réactif⁷⁴ ». Il n'y a donc pas de véritable créations de valeurs chez l'homme réactif au sens où Nietzsche l'entend.

La généalogie consiste donc à apporter une méthode propre à libérer la philosophie de ses errements. Elle permet de « lire » la réalité et d'y apposer une interprétation parmi d'autres interprétations possibles : les interprétations possibles n'étant pas forcément contradictoires. Elle écarte les fausses questions issues d'une origine douteuse, pour engager le chemin vers les origines. Elle libère la pensée philosophique en proposant une approche en perspective issue de la pluralité de la réalité. Elle institue le problème de la philosophie sur la question des valeurs. Elle rejette le principe de fondement, parce qu'elle permet d'appréhender le problème de la vie et du devenir en ne forçant aucun problème et aucune dimension du réel à coïncider à un cadre de pensée préétabli. Elle prend pour objet la vie et ses événements comme ils se montrent en prenant scrupuleusement le temps d'en observer les différents points de vue. La généalogie est une auscultation, elle remue des endroits de l'histoire de la morale afin d'observer ce qui serpente subrepticement dans le présent comme émanations du passé.

⁷⁴ GM, *Traité II*, § 11.

Nietzsche en donnera une description quelque peu imagée lorsqu'il commentera « son » *Généalogie de la morale* en ce qu'elle est pour elle-même et sur ce qu'elle génère comme évènement pour le philosophe nouveau : « — Chaque fois, un début qui *doit* induire en erreur, froid, scientifique, ironique même, intentionnellement placé au premier plan, intentionnellement faisant diversion. Petit à petit l'agitation croît ; des éclairs isolés ; de très déplaisantes vérités venues du lointain faisant un bruit de roulement sourd, — jusqu'à ce qu'on atteigne enfin un *tempo féroce* où tout se précipite en avant dans une formidable tension. A la fin, chaque fois, au milieu de détonations absolument effroyables, une nouvelle vérité visible entre d'épais nuages⁷⁵ ».

Elle repose enfin sur la probité du philosophe, qui doit, s'il veut ne pas se fourvoyer lui-même avant de choisir la philosophie comme entreprise, certainement effectuer sa propre généalogie afin d'identifier qu'elles sont les forces qui lui intiment de philosopher.

⁷⁵ EH, « *Généalogie de la morale* ».

PARTIE III

LES STRATEGIES DU PHILOSOPHE

1) Interprétation et Évaluation

« Tenons-nous-en par conséquent à épurer nos opinions et nos évaluations et à créer de nouvelles tables de biens qui nous soient propres : — mais nous ne voulons plus nous creuser la cervelle au sujet de la « valeur morale de nos actions » ! Oui, mes amis ! L'heure du dégoût pour tout ce bavardage moral des uns au sujet des autres a sonné ! Prononcer des verdicts moraux doit répugner à notre goût ! Laissons ce bavardage et ce mauvais goût à ceux qui n'ont rien de mieux à faire que traîner le passé un petit peu plus loin à travers le temps et qui eux-mêmes ne sont jamais le présent, — donc le grand nombre, la plupart des gens ! Mais nous, nous voulons devenir ceux que nous sommes, — les nouveaux, ceux qui n'adviennent qu'une seule fois, les incomparables, ceux qui se donnent à eux-mêmes leur loi, ceux qui se créent eux-mêmes !⁷⁶

Pour Nietzsche la philosophie comme la science ne peuvent se prévaloir de détenir un savoir vrai et irréfutable quant à leur connaissance du monde et de sa réalité. Cette condamnation sans équivoque traduit une critique acerbe et précise des modes de pensées spécifiques aux hommes de la connaissance, qui s'appuie sur l'identification des motivations et inclinations qui en découlent et sont issues d'une part d'une mauvaise lecture des phénomènes (mauvaise philologie) ainsi que d'autre part, d'une appréciation fondée sur certaines valeurs consenties qui en déterminent les conclusions.

La morale se trouve alors partout à l'œuvre, là même où les penseurs comme les « scientifiques » se parent d'une posture et d'une attitude en apparence objective et désintéressée. Cette analyse nietzschéenne de la connaissance et des modalités de la construction des savoirs s'appuie sur une définition de la réalité, des phénomènes, du monde – en un mot de la vie – comme celle d'un « texte » qu'il s'agit d'interpréter comme le précise l'aphorisme § 22 de *Par-delà Bien et Mal*. Cette conception spécifique de la réalité émane d'un changement radical quant aux procédés que le philosophe nouveau se doit d'appliquer et qui doivent lui permettre d'être en mesure d'appréhender pleinement ce que ce changement implique en terme de production du savoir ainsi que pour le « penser » lui-même vis-à-vis de sa posture et de ses valeurs.

⁷⁶ GS, § 335.

C'est que le savoir est d'abord le fruit d'une interprétation, et Nietzsche de préciser : « Nous appelons cela « explication » mais c'est une « description », ce qui nous distingue des stades plus anciens de la connaissance et de la science.⁷⁷ ». La critique va donc bien au-delà d'un problème « technique » ou « méthodologique », car il y a bien une relativisation radicale de la prétention de la philosophie comme de la science de parvenir à fonder un savoir certain et indubitable : la possibilité d'expliquer le monde, se voit congédiée sans ménagements pour ne laisser place qu'à des « possibilités descriptives » qui, comme la terminologie l'indique, ne peuvent prétendre qu'à soumettre des hypothèses issues de lectures des phénomènes sans jamais accéder à quelque vérité « absolue » quelle qu'elle soit. Ces possibilités descriptives ne constituent pas pour autant une autre forme de théorisation, de schématisation abstraite bien au contraire, ces établissements interprétatifs déterminent radicalement des modes d'existences, des types de vie tangibles et observables.

Cette critique acerbe, telle que l'auteur de *Par-delà Bien et Mal* sait la manier, ne constitue qu'une étape préparatoire à l'instauration d'une méthodologie qui pourrait se trouver alors plus appropriée dans l'élaboration d'un savoir dynamique, qui se voit attribué la possibilité de proposer des énoncés de la réalité, issus d'un déchiffrement scrupuleux et probe du monde comme texte perpétuel. La philologie se trouvera donc érigée en tant que méthode descriptive et adaptée à la recherche philosophique comme scientifique car elle admet de considérer le texte – autrement dit son Objet - sans le pervertir par l'effet de présupposés. Cet art de l'interprétation est alors régi par des dispositions intellectuelles spécifiques et des valeurs qui en constituent les règles comme la conduite. La probité par exemple, comme disposition, instinct et volition constitue alors une valeur pour le philosophe nouveau, une certaine attitude étant elle-même l'expression d'un signe distinctif, forme d'accessit noble, propre aux philologues.

Dans l'avant-propos de la *Généalogie de la Morale* au § 8, Nietzsche détaille de façon quelque peu « expéditive » sa conception de l'interprétation concernant la nature de son propre discours en mettant en garde son lecteur et en rappelant ce que la philosophie implique en tant qu'entreprise réflexive spécifique : « Un aphorisme, frappé et fondu avec

⁷⁷ GS, § 112.

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. Dans le troisième traité de ce livre, j'ai présenté un échantillon de ce que j'appelle en l'espèce « une interprétation » : ce traité est précédé d'un aphorisme, il en est le commentaire⁷⁸ ».

Cet échantillon que propose Nietzsche est celui qui va être développé dans ce qu'il entend par « les idéaux ascétiques » et leur signification au sein du livre III de la *Généalogie de la Morale*. Il s'agit, pour rester un lecteur scrupuleux et lucide, d'appréhender la réflexion nietzschéenne comme le travail continu d'interprétation d'une interprétation initiale : en effet, l'auteur de la *Généalogie de la morale* affirme sans détour que le troisième livre se présente comme une interprétation spécifique où l'idéal ascétique, comme image et comme figure, est issu des valeurs morales et religieuses – en tant qu'interprétation spécifique de la vie - qui ont déterminé un certain état inhibé de la connaissance scientifique et un contexte propice à l'affaiblissement généralisé de l'homme. Cette figure prend forme et « chair » au travers du prêtre, du savant et du philosophe de la tradition, métaphysicien de surcroît. L'interprétation proposée est celle qui émane du travail généalogique effectué par Nietzsche, qui lui permet de décrire les manifestations de ce phénomène en sondant la provenance, l'origine (*Herkunft* et *Ursprung*) de son émergence historique et de son évolution.

Cette interprétation originale et atypique ne saurait pour autant se suffire à elle-même une fois lue : elle nécessite un travail du lecteur afin qu'il s'engage dans le même temps à interpréter ce qu'implique cette proposition en terme de compréhension et de signification ainsi que de ses conséquences et de ses implications philosophiques. Si l'on parle uniquement des conséquences qu'impliquent l'interprétation, il semble qu'elles ne s'attachent pas uniquement à l'extériorité d'un sujet pensant bien au contraire ; le penseur lui-même qui entreprend une telle philosophie ne peut pas ne pas diriger cette « lecture » vers un retour à soi et d'ailleurs, qu'il le souhaite ou non l'homme se « parle » intérieurement de façon continue et cherche perpétuellement à se connaître en son fond : « Aussi dans la théorie de l'interprétation, tout être-là est être-là interprétant et être-là interprété, le texte à lire est en dehors de moi et en moi, je suis moi-même rien autre que le texte que je peux lire⁷⁹. ».

⁷⁸ *GM, Avant-propos, § 8.*

⁷⁹ *Jaspers (Karl), Nietzsche Introduction à sa philosophie, Collection TEL, Gallimard, 1978, p. 248.*

Si Nietzsche prône une valeur telle que l'honnêteté, il ne s'épargne alors pas des nécessités et des suites qu'impliquent un examen de lui-même et de ses prétentions comme dans le § 22 de *Par-delà bien et mal* : « A supposer que cela aussi ne soit que de l'interprétation — et vous mourrez d'envie de faire cette objection ? — eh bien, tant mieux.⁸⁰ ».

Si tout est interprétation alors il s'agit de produire du sens, de la signification et non pas de l'évacuer ou de l'imposer comme dans les entreprises scientifiques, philosophiques ou religieuses. C'est bien ce reproche fondamental et précis qui est adressé : d'une part, ils ont procédé à des interprétations trompeuses en pensant faire le contraire par l'entremise d'une prétendue objectivité froide ou de facultés évidentes, et surtout incontestable ; et d'autre part, ils ont été aveugles et sourds à ce qui a intimement participé à ces interprétations, c'est-à-dire l'action d'instincts et pulsions qui ont présidé inconsciemment à ses préférences fondamentales. S'il y a eu méprise sur l'entreprise philosophique et sur la compréhension de sa tâche, c'est donc bien par l'effet de penchants bien peu rationnels et scientifiques qui ont fondé de manière durable les conceptions, les élaborations systématiques et les conclusions méthodiques des penseurs, des savants et des prêtres.

Presque toutes les interprétations, qu'il faut désormais nommées comme telles et non plus comme démonstration logique et rationnelle, n'ont eu de cesse que de s'opposer à la vie, de montrer une hostilité vivace face à l'existence et déprécier la réalité. Le primat de la pensée a été jusqu'ici commandé et dirigé par des évaluations fautives et manipulatrices engendrées elles-mêmes par l'action directe d'une « conscience » morale et d'une « conscience » religieuse. C'est pourquoi l'interprétation nietzschéenne, au travers d'une besogne engageante et risquée, parvient à exhiber la réalité de ce qui est advenu dans l'histoire et ce qui a agi véritablement et insidieusement sur l'évolution de la science et de l'homme jusqu'à l'époque moderne. Sortir de cet état « maladif », s'extirper des valeurs dominantes sous lesquelles l'homme ploie depuis plus de deux millénaires et avoir le courage de créer de nouvelles valeurs ; voilà ce qui constitue, en partie le processus d'affranchissement et la tâche du philosophe nouveau, de l'esprit libre. « [...] le parcours que nous propose l'enquête nietzschéenne - la philosophie qui s'impose à un esprit vraiment libre – qu'il ne suffira jamais

⁸⁰ *PBM*, § 23.

de repérer, de dénoncer et de combattre les préjugés : il faudra encore en saisir les origines et surtout comprendre comment ils ont pu en venir à régner. Il faut donc y insister : la première tâche qui s'impose est de saisir comment ces problèmes, souvent neufs, se dégagent et finissent par s'imposer à partir de l'expertise des problèmes classiques que définissaient et traitaient les philosophes depuis Platon⁸¹. ».

Ce ne sont donc pas simplement les conclusions et les résultats qu'il s'agira de réfuter, car alors cela reviendrait à valider indirectement, inconsciemment, les fondements et les présupposés de la philosophie traditionnelle qui se trouvent être défailants et emplis d'intérêts prémédités dès leur genèse. Partant du postulat que la philosophie dans son histoire a procédé à de pauvres interprétations qui ont en elles-mêmes engendrées de faibles évaluations, le philosophe nouveau ne part donc pas de rien : il y a à interpréter dans un premier temps ce que les philosophes, les prêtres ont fièrement présenté comme finalités, comme « réponses », comme achèvements dans leur création fantasmagorique – nous pourrions dire avec Nietzsche, gargouille conceptuelle – et dans un second temps, ce travail de repérage, d'identification et de dévoilement doit permettre de revenir sur la provenance et sur les fondements d'où se sont édifiées ces erreurs philosophiques. Comme le précise Patrick Wotling, il y a un véritable renversement de conception sur la considération des problèmes de la philosophie : ce ne sont pas, comme on pourrait le croire, l'ancienneté des problèmes qui constituent leur importance mais bien leur nouveauté en ce que la définition du champ même des questionnements philosophiques n'a, encore pour le moment, pas été convenablement délimité.

Nietzsche, cependant, n'exclut pas un travail d'analyse des questionnements philosophiques traditionnels et d'auscultation des figures qui les incarnent, et c'est bien là qu'un nouveau problème se fait jour, les déterminations des conceptions de la philosophie se trouvent être le résultat d'une réflexion déterminée de façon inconsciente, conditionnée par l'effet d'une action longue. Cette situation persistante provoque ce que Nietzsche appelle une « incorporation » entendue comme une assimilation infra-consciente de pulsions et d'instincts spécifiques et déterminés qui orientent et organisent la physionomie et la psychologie du penseur.

⁸¹ Wotling (Patrick), *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris, 2008, p. 11.

L'accomplissement de la tâche de la philosophie est alors soumis à une réévaluation de son entreprise et de ses modalités par Nietzsche. A l'opération du Logos comme discours rationnel et discursif, la philosophie nouvelle s'exprime par la forme métaphorique comme discours extra-rationnel entendu comme le dépassement de la logique et dans le même temps comme expression homomorphe de la réalité. A l'opération d'unification systématisée et d'administration de la preuve, le philosophe nouveau développe la multiplicité du prisme des interprétations et leur valorisation en terme d'accroissement ou de déclin pour la vie.

Réévaluer cela veut dire apposer de nouvelles valeurs, créer de nouvelles appréciations qui favorisent la « vitalité » de l'existence et dans ce mouvement global de transformation de l'homme il lui faut accepter que rien n'est « en soi », que la vérité elle-même est une « valeur » apposée sur la vie et que les types d'existences qui lui semblent inéluctables, ne sont que le fruit d'une décision arbitraire et captieuse.

« C'est nous, les hommes qui sentent en pensant, qui ne cessons de *construire* réellement quelque chose qui n'existe pas encore : tout le monde éternellement en croissance d'appréciations, des couleurs, des poids, des perspectives, des gradations, des acquiescements et des négations. Ce poème que nous avons composé est constamment assimilé à force d'étude et d'exercice, traduit en chair et en réalité, et même en quotidienneté par ceux qu'on appelle les hommes pratiques (nos acteurs, ainsi que nous l'avons dit). Tout ce qui possède de la *valeur* dans le 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 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* !⁸² ».

Le problème est bien celui non pas d'absence de valeurs puisque les valeurs dominantes ont été exhibées par Nietzsche – l'idéal ascétique, la morale, la vérité – il s'agit donc d'opérer à des interprétations qui permettent à la volonté de puissance de modifier la hiérarchie des forces, de libérer l'homme moderne des entraves d'une structuration de puissance qui a

⁸² GS, § 301.

permis aux forces négatrices de dominer, et enfin d'agir sur l'humanité par la création et l'instauration de nouvelles valeurs, de nouvelles tables de bien.

En d'autres termes, le philosophe nouveau doit être en capacité d'interpréter la réalité ainsi que les types d'existences dominants à une époque donnée et d'évaluer ces modalités de vie au prisme des valeurs qui les régissent.

Dans un second temps, et pour intervenir de façon concrète sur l'existence de l'homme, le philosophe doit alors créer de nouvelles valeurs et sans doute, inverser des valeurs qui ont-elles-mêmes subi une modification par le passé : le bon est devenu le mauvais voilà la falsification fondatrice de la morale et de la religion.

2) Création et Valorisation

« *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent « il en sera ainsi ! », ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire ? de l'homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé, — ils tendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau. Leur « connaître » est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est — *volonté de puissance*. — Existe-t-il de tels philosophes aujourd'hui ? A-t-il déjà existé de tels philosophes ? Ne faut-il pas nécessairement qu'existent de tels philosophes ?⁸³

Rappelons-le : le philosophe nouveau se doit donc d'interpréter la réalité de façon scrupuleuse et intègre, c'est-à-dire sans rien ajouter ou présupposer, avant ou après, sur ce que le « texte » de la vie contient et manifeste. Ensuite il doit pouvoir instaurer, créer de nouvelles valeurs qui impulsent des types d'existences favorables au déploiement, de la ou des volontés de puissance(s) et qui renversent la domination, la hiérarchie des forces qui étouffent la vie à l'avantage des forces qui intensifient la vie.

Cette entreprise nécessite donc de penser et de développer une philosophie épurée des circonvolutions stériles de la tradition mais aussi de restituer ses droits à une compréhension neuve de cette activité réflexive et pratique ; accompagnée des valeurs de courage, de probité et gaieté. L'acclamation d'une philosophie qui se définit comme étant une entreprise transformatrice de la part de Nietzsche, ne se contente pas de finir par être une « incantation magique » : le rejet des dualismes imposés par les penseurs ascétiques constitue la démarche de renouvellement et de réhabilitation de la philosophie afin de lui autoriser à devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire, pensée radicale et transformatrice. La polarisation d'une sphère théorique et d'une sphère pratique n'est encore que le résultat de valeurs issues de l'idéalisme. Pour Nietzsche, la théorie n'est purement et simplement qu'un aspect particulier de la pratique.

⁸³ PBM, § 211.

Les valeurs prises dans leurs acceptions véritables ne sont ni des idées abstraites, ni des pensées évanescentes, ni des sentences rhétoriques : elles se font « chairs » et s'observent pour l'œil avisé, dans leur corporisation en l'homme et ses actions, ses pratiques, ses organisations, ses mœurs, ses créations, en mot dans une culture donnée.

Si l'expérience philosophique nietzschéenne est vraiment radicale, alors elle ne se contente pas seulement d'identifier les valeurs et les configurations qu'elles génèrent dans l'existence humaine à une période donnée et sur les interprétations qu'elles engendrent : la philosophie véritable commande et établit dans le même temps l'institution d'une typologie de ces valeurs une fois nommées, et elle s'attache donc à « sonder », à « creuser » afin d'extirper « la valeur » de ces valeurs elles-mêmes.

Le problème des valeurs reste « intimement lié⁸⁴ » au problème de la culture. La culture étant l'émanation, la production et l'organisation des œuvres de l'homme dans son ensemble, elle est alors le vecteur « diffus » des valeurs effectives qui prédominent à une période donnée. A travers les réalisations et leur manifestation dans la culture, cette philosophie libérée démontre et expose la façon par laquelle certains instincts et certaines pulsions dominant et déterminent une intensification ou un affaiblissement de la vie d'une société donnée. L'identification des valeurs dominantes, c'est-à-dire la prégnance d'instincts et de pulsions spécifiques, et la création de valeurs nouvelles de la part du philosophe nouveau, s'accompagne inéluctablement par une modification de la culture en tant que telle. Parce que Nietzsche affirme que la culture moderne est, à son époque, touchée par les symptômes de la décadence alors le philosophe nouveau se fait médecin de la culture. Le médecin remplace le juge. Il prend la culture comme un corps vivant au sein duquel, après son diagnostic précis, il constate une certaine forme d'anarchie instinctive et pulsionnelle qui laisse prédominer des forces anémiques et malsaines. La figure manifeste de cette affliction globale pour Nietzsche est l'Européen et la culture européenne : « L'Européen se travestit de *morale* parce qu'il est devenu un animal malade, souffreteux, infirme qui a de bonnes raisons d'être « apprivoisé » parce qu'il est presque un avorton, quelque chose d'amputé, de faible, de gauche...

⁸⁴ Wotling (Patrick), article « Valeur », in *Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction d'Astor (Dorian), Laffont, Paris, Ebook version, 2017, p. 2338.

Ce n'est pas le caractère terrible du prédateur qui éprouve la nécessité d'un travestissement moral, mais au contraire l'animal de troupeau avec sa profonde médiocrité, la peur et l'ennui qu'il s'inspire lui-même. *La morale pare l'Européen* — avouons-le ! — pour le rendre plus noble, plus important, plus respectable, « divin »⁸⁵ ».

La virulence de cet aphorisme ne laisse que peu de doutes sur la considération et l'avis de Nietzsche concernant l'homme européen comme de la culture européenne et allemande en particulier. Ce constat sévère implique un diagnostic spécifique : la morale religieuse, l'idéal ascétique ont refreiné les instincts vigoureux de l'homme, les instincts « prédateurs » entendus comme expression inconditionnelle de la volonté de puissance, qui seule favorise les forces vigoureuses et qui seule est bénéfique pour la vie. Le caractère de la volonté de puissance est cette propension inexorable à l'expansion, à l'intensification et à la lutte perpétuelle de forces antagonistes et prétendantes à un commandement souverain au sein de la structuration physiologique du type de vivant qu'est l'homme comme à la nature dans son ensemble. La nécessité de « renaturaliser » l'homme dont Nietzsche en fait le vœu, est bien cette conception qui, n'exclut pas l'homme comme un être en dehors et indépendant vis-à-vis de la nature, mais bien comme l'expression d'un type de vivant particulier.

Cette situation de « flagellation » de l'homme a généré en lui ce que Nietzsche appelle « la mauvaise conscience ». La domination du christianisme par son opération d'inversion des valeurs depuis deux millénaires, a été fomentée par une réaction d'un type d'existants désignés par Nietzsche, de prêtre ascétique, des esclaves et de leur morale. Leur opposition aux types d'existants désignés comme forts par l'auteur de la *Généalogie de morale*, aux hommes supérieurs, c'est-à-dire ceux qui ont fixé les valeurs nobles, est le fruit d'un état pulsionnel spécifique dénommé par le terme de « ressentiment ». Cet état est celui au sein duquel les forces dominées initialement – les faibles - sont celles qui, par leur interprétation de la vie et leur « valorisation dépréciée » de l'existence, se sont affirmées et ont renversé la hiérarchie des forces et des valeurs qui prévalaient alors. « La volonté des malades de représenter *n'importe* quelle forme de supériorité, leur instinct pour les détours qui

⁸⁵ GS, § 352.

conduisent à tyranniser les bien-portants, — elle est partout, cette volonté de puissance, c'est justement celle des plus faibles !⁸⁶ ».

Le ressentiment comme moteur du renversement des valeurs, la mauvaise conscience comme résultat pulsionnel de cet évènement, sont devenus pour le premier l'expression de la force qui s'est intériorisée et qui s'annihile, pour la deuxième, la peur générée par le poids d'une culpabilité millénaire sur l'homme. Pour Nietzsche cette situation a déterminé la marche de l'Histoire et les diverses formes d'organisation et d'existence de l'homme jusqu'à la période moderne. Bien plus fallacieusement, la prédominance dans l'histoire des valeurs ascétiques et morales se sont diffusées et ont agi par ce que Nietzsche appelle un « dressage ». Il y a là certainement un jeu métaphorique dans le terme usité, mais alors le lecteur serait enclin à sous-estimer ce que Nietzsche dénonce. Le terme de « dressage » use du champ lexical de l'animalité, et l'homme pris comme animal dans une conception de domination de la morale, signifie un rabaissement du type humain, de ses qualités, de sa volonté de puissance : et il finit par n'être (naître) que comme une partie composante commune et sans qualité singulière, c'est-à-dire comme un membre d'un « troupeau » selon l'avis de Nietzsche.

C'est pourquoi, la venue de philosophes nouveaux se fait pressante et que leur tâche est impérieuse puisqu'il en va du sort de l'homme et de l'humanité.

Ces derniers auront donc leur tâche propre : ils ne jugeront pas la vie dans son ensemble, comme tous les représentants de la décadence dans l'histoire, qu'ils soient scientifiques ou philosophes. L'opération du jugement propre à la philosophie et à sa méthode discursive spécifique n'est finalement différente en rien de la condamnation du prêtre comme conséquence d'un jugement soi-disant divin. Nietzsche refuse et montre pourquoi la vie ne doit pas et ne peut pas être jugée : « Il faudrait occuper une position *extérieure* à la vie, et d'autre part la connaître aussi bien qu'un être, que nombre d'êtres, que tous les êtres qui l'ont vécue pour être simplement en droit d'aborder le problème de la *valeur*

⁸⁶ GM, III, § 14.

de la vie : raisons suffisantes pour saisir que ce problème est pour nous un problème inaccessible⁸⁷ ».

L'entreprise discursive du « jugement » dans la philosophie a trouvé son « acmé » avec la philosophie critique de Kant, où la réalité se trouve dans la position d'un accusé qui est sommé de répondre aux questions élaborées et posées par le philosophe-juge.

Nietzsche récusera avec sarcasme l'inanité de cette posture philosophique en rappelant que ces méthodes douteuses en disent certainement plus sur leur auteur que sur leur projet. Mais ces philosophes ne « créent rien » : ils perpétuent un système de valeurs morales et ascétiques, et croient créer par leur construction puérile et creuse. Le philosophe nouveau doit alors être destructeur s'il veut créer : l'un ne va pas sans l'autre : « C'est seulement en créateurs que nous pouvons anéantir ! — Mais n'oublions pas non plus ceci : il suffit de créer de nouveaux noms, appréciations et vraisemblances pour créer à la longue de nouvelles « choses »⁸⁸ ». Le travail d'imposition perpétré par les philosophes de la tradition dans leur attribution de « mots », dans leur apposition de « termes », dans leur glorification de « facultés » qui devaient expliquer clairement ce qu'est l'homme, ce qu'est la vie ont réussi à masquer la réalité, à en pervertir le caractère originel et fondamental. La création est aussi expérience de la dureté, de la souffrance et Nietzsche opposera la pitié des hommes supérieure à celle des hommes du troupeau et de leur représentant. Voilà pourquoi « le marteau » est l'outil par excellence, il permet d'ausculter et de briser les choses, les dogmes et les valeurs. La souffrance en tant qu'expression de la vie dans sa plénitude doit être pleinement souhaitée par le philosophe nouveau et non pas comme « l'homme moralisé » qui évite et rejette à tout prix cette belle fatalité.

Le courage n'est alors pas simplement une option, un luxe et un accessoire pour la tâche de l'esprit libre, mais il doit aussi être « artiste » car par l'art il parvient à sublimer la souffrance à l'image des Grecs antique et de la tragédie. Il est sculpteur aussi, il brise les idoles parce qu'ils sont des spectres inutiles qui veillent à la domination des valeurs morales et religieuses : il doit dans un second temps modeler la matière non pas en créant d'autres idoles mais en donnant forme à des valeurs nouvelles qui placeront chaque homme en face de lui-même comme son seul maître. « Hélas ! Ô hommes, une statue sommeille pour moi dans la

⁸⁷ *Cld*, *La morale comme contre-nature*, § 5.

⁸⁸ *PBM*, § 58.

pierre, la statue de mes statues ! Hélas ! Pourquoi faut-il qu'elle dorme dans la pierre la plus affreuse et la plus dure ! Maintenant mon marteau frappe cruellement contre sa prison.

La pierre se morcelle : que m'importe ? Je veux achever cette statue : car une ombre m'a visité – [...]. La beauté du surhumain m'a visité comme une ombre⁸⁹ ».

Le philosophe nouveau crée non par réaction comme le prêtre, il crée parce que sa tâche lui intime de préparer l'avènement du « surhomme » et cette tâche est un art. Mais ce philosophe exceptionnel, fait de l'artiste, du psychologue, du philologue, du médecin, exprime aussi un état pulsionnel spécifique qui au contraire des hommes dressés, est un état de jouissance, d'intensification de sa force et de libération de ses instincts. Sans cela il ne peut réaliser cette impérieuse mission : « Pour qu'il y ait art, pour qu'il y ait un acte et une vision artistiques, une condition physiologique préalable est de rigueur : l'ivresse. Il faut que l'ivresse ait commencé par intensifier l'excitabilité de toute la machine : avant cela, nul art n'apparaît⁹⁰ ».

Cette psychologie de l'artiste permet d'appréhender les dispositions spécifiques dont le philosophe doit être porteur.

⁸⁹ APZ, II, « Dans les îles bienheureuses ».

⁹⁰ Cid, « Incursions d'un inactuel », § 8.

3) Transmission et Élevage

« Désigner le dressage d'un animal comme son « amélioration » sonne presque comme une plaisanterie à nos oreilles. Celui qui sait ce qui se passe dans une ménagerie doutera que l'on y rende la bête « meilleure ». On l'affaiblit, on la rend moins nuisible, on en fait une bête malade au moyen de l'affect dépressif de la peur, au moyen de la douleur, des blessures, de la faim. — Il n'en va pas autrement avec l'homme dressé que le prêtre a « rendu meilleur »⁹¹

L'image utilisée par Nietzsche est troublante parce qu'elle déborde le stade de l'image pour en devenir une sensation étrange, un ressenti désagréable, une impression de « déjà vu ». Et effectivement le terme de « dressage » porte en lui-même une connotation violente, coercitive et laisse revenir à l'esprit, la représentation de cet animal de cirque tournant inlassablement à l'intérieur de sa cage. Ce qui est dit ici, déborde les simples signifiés : cette pratique de soumission que Nietzsche nomme « dressage » se trouve alors être le *modus operandi* d'une situation dénoncée par l'auteur de *Par-delà bien et mal* comme étant celle de la victoire des faibles. Non, les faibles ne le sont pas au titre d'un manque de force, des désavantages d'un statut social inférieur ou par une malchance de l'hérédité, ils sont les représentants et les détaillants des valeurs qui rapetissent l'homme et plus largement la vie. Parce qu'ils ont « choisi » la morale et ont lutté pour son instauration dans l'histoire, c'est-à-dire sur les peuples, les états et les cultures, ils ont promu la haine de l'existence et de la réalité dans son ensemble.

Le problème réside fondamentalement en ce que le prêtre, le philosophe et même le scientifique ont contribué à brider l'homme fort, c'est-à-dire l'homme puissant, celui qui « crée et qui légifère » afin de le rendre docile. La finesse des faibles a été de parvenir à instiller la mauvaise conscience aux forts, en renversant la valeur de la puissance pour en faire quelque chose de « mal ». Une fois cette opération accomplie, les victimes de ce retournement, les forts, ne pouvant annihiler leur volonté de puissance l'ont alors « intériorisé » et l'homme valeureux se transforme alors en pessimiste et mélancolique.

⁹¹ *CId*, « Ceux qui rendent l'humanité « meilleure », § 2.

L'homme qui affirmait se retrouve atteint de symptômes morbides et qui l'amène à dépérir : « Et c'est là qu'il était à présent, malade, chétif, animé de malveillance envers lui-même ; plein de soupçon envers toutes les pulsions de vie, plein de soupçon envers tout ce qui était encore fort et heureux. Bref, un « chrétien » ... Pour le dire en terme physiologiques : dans la lutte contre la bête, la rendre malade *pourrait bien* être le seul moyen de la rendre faible⁹² ». Nietzsche condamne fermement le christianisme et son représentant officiel « l'Eglise » d'avoir laissé penser que sa volonté de rendre meilleur l'homme, n'était en fin de compte qu'un stratagème malsain qui n'a provoqué qu'un affaiblissement global de sa pulsion de vie et qui a bridé sa volonté de puissance.

Voilà pourquoi Nietzsche-Zarathoustra se fait annonciateur d'un changement nécessaire, vital et impérieux pour l'homme : car si cette tâche ne parvient pas à être accomplie, alors la décadence déjà à l'œuvre pourra atteindre son épilogue, l'homme et la culture domestiquée jusque dans les moindres manifestations de l'existence.

Les constats sont accablants et le philosophe nouveau ne doit pas démeriter s'il veut parvenir à accomplir sa tâche ultime. Armé de ses valeurs et de ses sens développés, il doit organiser un changement fondamental. S'il veut parvenir à générer les modifications nécessaires, il doit user des méthodes et des conditions qui régissent l'époque et qui se sont instaurées au fil du temps : en d'autres termes « Le philosophe comme *nous* le comprenons, nous esprits libres —, comme l'homme à la plus vaste responsabilité, détenteur de la conscience soucieuse du développement de l'homme dans son ensemble : ce philosophe se servira de la religion pour son œuvre d'élevage et d'éducation de l'homme, de même qu'il se servira des conditions politiques et économiques de son époque. L'influence que l'on peut exercer à l'aide des religions en termes de sélection, d'élevage, c'est-à-dire toujours également de destruction et de création et d'imposition de forme, est multiple et diversifiée suivant l'espèce d'hommes qui se trouvent placés sous leur charme et leur protection⁹³ ».

⁹² *Cid*, « *Ceux qui rendent l'humanité meilleure* », § 2.

⁹³ *PBM*, § 61.

Cet élevage tel que Nietzsche le prône ne peut se concrétiser par un tour de force, un changement radical face aux hommes encore sous influence et victime d'une lente et longue incorporation qui ont contribué à en modifier l'organisation pulsionnelle et instinctive. La durée, par sa temporalité étendue, permet d'assimiler « physiologiquement » les contraintes exercées par une coercition extérieure : le dressage et l'éducation modifient dans le même temps la perception de ce qui est favorable à la puissance pour l'homme. De façon moins marquée, Nietzsche déplore très tôt, notamment dans ses conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignements*, ainsi que dans la *Naissance de la Tragédie*, le caractère superficiel et abstrait d'une éducation qui se contente à une simple accumulation de connaissances, à une instruction mécanisée. Cette éducation institutionnelle n'est que la machine écrasante qui perpétue la diffusion des valeurs nocives qui se déploient sur toutes les strates de la culture (*Bildung*).

« Tous nos moyens d'éducation ont originellement en vue cet idéal : toute autre forme d'existence se doit de mener une lutte pénible pour émerger à ses côtés en tant que forme d'existence admise, mais qui n'est pas pour autant voulue. Il est presque terrifiant de songer que depuis longtemps l'homme cultivé n'est plus pensé que sous la figure de l'érudit [...]»⁹⁴.

La critique nietzschéenne de l'éducation et du « dressage » se situe donc bien sur les modalités et les objectifs de ces derniers : il ne s'agit pas pour Nietzsche de créer une autre technique que l'éducation ou que le dressage, il est nécessaire d'accomplir ces impérieuses tâches en leur conférant une approche qui ne se contente pas d'accroître le savoir mais bien d'agir sur les individus par un travail de « formation » entendu comme une action qui façonne et donne forme à des corps, qui réorganise la structuration pulsionnelle et instinctive des hommes. Cette considération de Nietzsche sur la formation des individus s'inscrit dans une lecture fondamentale issue de l'hypothèse de la volonté de puissance. L'individu considéré selon cette conception, n'est plus seulement constitué d'une « âme » et d'un « esprit » qu'il suffirait d'emplit de connaissances pour parvenir à une véritable d'éducation : l'individu est envisagé comme un complexe pulsionnel, une organisation physio-psychologique sur

⁹⁴ NT, § 18.

laquelle une « mise en forme », une contrainte doit s'exercer afin de générer des dispositions et des inclinations qui favorisent l'intensification de la force.

Comme le précise Nietzsche « [...] une simple discipline des sentiments et des pensées est presque néant (- c'est à cela que tient le grand contresens de l'éducation en Allemagne, laquelle est totalement illusoire) : il faut commencer par convaincre le *corps*. S'imposer avec persistance des manières de se comporter remarquables et choisies, se faire obligation de ne vivre qu'avec des hommes qui ne se « laissent pas aller », suffit parfaitement à devenir remarquable et choisi : en deux, trois générations, tout est déjà *intériorisé*. Ce qui décide du sort du peuple et de l'humanité, c'est que la culture commence là où il *faut* – pas par « l'âme » (ce qui fut la funeste superstition des prêtres et demi-prêtres) : là où il faut, c'est le corps, la manière de se comporter, le régime alimentaire, la physiologie, le *reste s'ensuit*...⁹⁵ ».

Sans exclure une forme d'élitisme dans la pensée de Nietzsche, cette dernière se fonde pour autant sur des exigences considérables. Cependant, il ne s'agit pas d'uniformiser les individus puisque Nietzsche lui-même précise qu'il existe une certaine hiérarchie entre les individus qui se base sur la possibilité qu'apparaisse un nombre très restreint d'hommes supérieurs ou de « génie » seuls capables de guider et d'agir sur la culture à l'intérieur de laquelle, les valeurs de haute extraction seront à l'œuvre. Les idéaux démocratiques, les idéaux modernes se présentent comme des freins à l'émergence d'hommes d'exception parce qu'ils « massifient » l'éducation et rejettent la réalité en tant qu'expression d'une lutte entre commandement et subordination.

Pour parvenir à cette éducation renouvelée, il faut cependant qu'existent des « éducateurs » qui peuvent être capable de mener à bien ce processus de transformation et d'amélioration des individus, et plus largement de la culture. La nécessité d'identifier ces dignes représentants se fait impérieuse mais la conception nietzschéenne apparaît tout de même paradoxale notamment dans l'aphorisme § 267 du Voyageur et son Ombre intitulé, de façon énigmatique, « *Il n'y a pas d'éducateurs* » : « — Quand on est un penseur on ne devrait parler que d'éducation par soi-même. L'éducation de la jeunesse par autrui est en soit une

⁹⁵ Cid, « Ceux qui rendent l'humanité meilleure », § 47

expérience réalisée sur un être encore inconnu ou inconnaissable, soit un nivellement radical destiné à rendre l'être neuf, quel qu'il soit, conforme aux coutumes et mœurs dominantes : donc dans les deux cas, quelque chose qui est indigne du penseur, besogne des parents et des professeurs qu'un homme à la sincérité téméraire a appelé *nos ennemis naturels*⁹⁶ ».

Cet aphorisme est moins contradictoire qu'il n'y paraît à première vue : en effet, Nietzsche lui-même, a rendu hommage à son maître à penser – Schopenhauer – dans sa deuxième *Considérations Intempestives*. Le but ultime d'une éducation bien comprise est celui qui permet l'affranchissement de l'individu qui, fort de la transformation qu'il a subie, se détache de son maître et parvient à s'autodéterminer par sa puissance créatrice et par le fait qu'il est en capacité de fixer ses propres valeurs. Sans doute, « l'élève » entendu dans le sens de celui qui a opéré à une élévation de lui-même, en finit par s'éduquer pour soi-même : il y a certainement là, la possibilité que l'éducateur, le maître soit perçu par l'élève, à force de temps et d'expériences, dans ses propres limites et ses propres penchants.

Zarathoustra se fera annonciateur de cette nécessité et de cette finalité de l'éducation :

« C'est mal récompenser un maître que de rester toujours son disciple. Et pourquoi ne voulez-vous pas effeuiller les fleurs de ma couronne ? [...] Vous avez pour moi de la vénération ; mais qu'arrivera-t-il si un jour votre vénération s'effondre ? [...] Vous ne vous étiez pas encore cherchés quand vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants, c'est pourquoi toute croyance importe si peu. Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver [...]»⁹⁷.

Il est possible de penser que cet acte fondateur, n'est que l'expression de la volonté de puissance qui se libère et trouve son propre chemin pour s'intensifier. Si Nietzsche se sépare de Schopenhauer, c'est bien par différentes dénonciations de la part du premier concernant des points défectueux de la philosophie du deuxième comme par exemple, l'entreprise de critique de la volonté.

⁹⁶ VO, § 267.

⁹⁷ APZ, « De la vertu qui donne », § 3.

L'homme doit alors s'affranchir de celui qui l'a « élevé », dans les deux sens du terme, à la manière dont Nietzsche s'est approprié des éléments de pensée, des attitudes et des valeurs, qu'il a trouvés en Schopenhauer. Il semble d'ailleurs que cette « séparation » ne doive pas se faire que sur un mode pacifié et serein.

La question fondamentale est aussi celle de savoir à qui revient cette tâche si les professeurs et les parents ne sont pas les véritables représentants de cette nécessité du « Züchtung ».

« Eux-mêmes ne sont pas éduqués, comment pourraient-ils éduquer ? Eux-mêmes ne sont pas des troncs puissants, pleins de sève et qui poussent droit : qui veut s'appuyer sur eux devra s'entortiller et se déjeter pour finir par prendre une apparence tordue et contrefaite⁹⁸ ».

Nietzsche cherchera à préciser ce point crucial en se posant la question de la valeur de ces « éducateurs » qui doivent porter la lourde responsabilité de l'élevage. Il n'y a pas de rejet de la possibilité d'un maître qui, en tant que porteur de valeurs vigoureuses et de probité, soit l'instigateur d'une éducation transformatrice en ce qu'elle favorise et doit permettre l'avènement d'un type d'hommes singuliers mais qui en même temps incline ces hommes à être capables de se séparer d'une relation de soumission instaurée par cette situation d'éducation.

Ce maître est bien le philosophe nouveau, l'esprit libre. À ce titre, il doit être le législateur en terme d'éducation : contre un dressage qui génère l'affaiblissement de la force et l'uniformisation massive des individus, il procédera à un élevage qui favorise la différenciation. Cette différence nécessaire pour l'entreprise éducative, doit permettre de faire advenir ces hommes supérieurs, ce type d'existant désigné comme « surhumain ». Parce que Nietzsche nie la permanence d'une « essence » éternelle de l'homme, le philosophe nouveau s'attachera à développer des possibilités illimitées qui permettent de favoriser les innombrables capacités de l'homme en terme de configurations de type d'existence. Parce que l'homme est un être des « possibles », on ne peut définir à l'avance la figure précise du surhomme, si ce n'est les caractéristiques essentielles qui le différencient.

⁹⁸ OSM, § 181.

Voilà pourquoi Nietzsche souhaite et, provoque de façon véhémement et sarcastique, l'avènement d'hommes capables de changer la courbe de l'histoire et la configuration d'une existence qui soit au service de la vie, capable de favoriser la santé de l'homme et, par répercussion, de la culture afin d'atteindre un stade glorieux. Ces hommes doivent aussi choisir le oui ! inconditionnel de l'*amor fati*, celui-là même qui leur permettra d'accéder et de consentir au cycle de l'éternel retour.

« [...] il faudra pour cela, à un moment ou à un autre, une espèce nouvelle de philosophes et d'hommes qui commandent en comparaison desquels tout ce que la terre a connu d'esprits cachés, terribles et bienveillants paraîtra pâle et rabougri. C'est l'image de tels chefs que nous avons devant les yeux — m'est-il permis de le dire tout haut, ô esprits libres ? Les conditions qu'il faudrait en partie créer, en partie exploiter pour les faire apparaître ; les chemins et les épreuves probables permettant à une âme d'atteindre une hauteur et une vigueur telle qu'elle se sente *contrainte* à ces tâches ; un renversement des valeurs sous la pression et le marteau nouveaux duquel une conscience se tremperait, un cœur se ferait bronze de manière à supporter les poids d'une telle responsabilité [...]»⁹⁹

⁹⁹ PBM, Section V, § 203.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, quel bilan est-il possible de faire suite à l'analyse de la question de la radicalité au sein de la philosophie de Nietzsche ?

Nous avons tenté d'extraire ce qui nous semble constituer la spécificité de cette pensée si unique, là où s'exprime la radicalité des questionnements et des multiples déplacements que Nietzsche effectue au travers de sa philosophie. Il a fallu tenter d'arpenter une pensée dynamique en articulant les diverses occurrences, répétitions et approfondissements de certaines « idées » et « valeurs » de Nietzsche dans le développement de sa pensée de ses premiers écrits à ses derniers. Nous n'avons pas entrepris d'étude approfondie qui embrassent la totalité des fragments posthumes constituant une masse importante de précision et d'approfondissements de la philosophie de Nietzsche.

Le parcours à effectuer est sinueux, et les difficultés peuvent se cumuler pour parvenir à trouver une idée, une hypothèse, une sentence qui ne soit pas mise en opposition, contredite ou simplement écrite sous un autre « terme ». Nous avons choisi de demeurer au cœur même de la pensée de Nietzsche, au cœur de la « chose même » pour parler comme Hegel, en usant par touches successives de l'aide ou de l'apport des nombreux commentateurs de Nietzsche.

La question de la signification propre au lexique nietzschéen comme à son style se déploie sous différents aspects et différentes dimensions d'intelligibilité. Une chose demeure pour autant chez Nietzsche : une certaine volonté de « brouiller » les pistes, de chercher à éviter l'assignement, mais en même temps se trouvent à l'œuvre partout, des scrupules méthodologiques, une nécessité continue d'établir des lectures respectueuses de la vie et un profond engagement de soi, c'est-à-dire du corps et de la pensée.

Nous avons choisi certaines dimensions de pensées spécifiques qui ont montré un intérêt profond pour l'auteur d'*Ecce Homo* sur sa conception de ce que doit être le philosophe pour qu'enfin la philosophie en finisse par devenir ce qu'elle est. Parce que d'abord la philosophie n'est ni une activité purement théorique, ni un loisir pour « homme cultivé », elle ne cherche pas à fabriquer des abris illusoire et fragiles, ni à se séparer de la vie et de l'action. Elle ne fige pas des abstractions chimériques, ni de « systèmes philosophiques » édifiants (dans les deux sens du terme), à coup de force et par une manipulation intellectuelle malhonnête. Si la philosophie a « souffert » d'une usurpation de son identité c'est qu'elle fut prise comme un

« palliatif », un « calmant » pour les philosophes qui ont, pour la plupart, toujours été « malade » de la vie.

Cette maladie est la conséquence du trouble causé par l'existence comme elle se manifeste, c'est-à-dire indifférente, imprévue et puissante. C'est sur cette conception lucide et honnête que Nietzsche a développé sa pensée multiple et profonde. « Voilà atteint le point où la vie plus ample, plus multiple, plus vaste *vit en laissant loin derrière elle* la morale ancienne ; voilà « l'individu » contraint de se donner sa propre loi, ses arts et ses ruses propres pour l'autoconservation, l'auto-élévation, l'auto-rédemption¹⁰⁰ ».

Pour atteindre ce « point », il faut cependant que des philosophes apparaissent et prennent en main les différents problèmes qui se posent pour la modernité, le plus dangereux étant le développement de la décadence. Nietzsche a donc été plus qu'exigeant sur sa conception de l'idée du philosophe et plus particulièrement sur son caractère, sa force, son affectivité, son tempérament, et sur les valeurs dont il doit être le porteur « sain ».

Le courage est alors autant un trait de tempérament qu'une valeur fondamentale pour le philosophe : cette disposition du penseur est liée à la philosophie telle que Nietzsche la conçoit, en tant qu'activité radicale de contestation et de questionnement et pratique concrète en vue de changements nécessaires pour l'homme et la culture. Ce trait spécifique du philosophe doit aussi être commandé et régi par une qualité spécifique, fruit d'un instinct vigoureux, dont Nietzsche ne cessera de clamer l'importance fondamentale : la probité. Le philosophe armé de son courage peut alors s'attaquer aux problèmes concrets de l'existence mais il doit dresser ce courage par l'effet d'un instinct qui le canalise et le commande : la probité se présente alors comme la tendance à appliquer une honnêteté scrupuleuse et rigoureuse aux objets de la pensée comme vis-à-vis de soi-même. Elle garantit alors ce que Nietzsche appelle une « hygiène » de la pensée.

L'intrépidité accompagnée de la rigueur de l'honnêteté permettent alors au philosophe nouveau, dont Nietzsche en fait l'appel constant d'affronter la tâche impérieuse

¹⁰⁰ PBM, § 262.

d'une transformation radicale de l'homme, d'un renversement des valeurs, et amène ce philosophe à ressentir une affection particulière : la gaieté.

Cette gaieté, nous l'avons vu, n'est pas une joie niaise, elle bien plutôt celle qui émane de l'affranchissement d'un savoir sclérosé et creux, par un savoir enthousiaste et les effets de cette « *gaya scienza* » qui donnent et rendent à l'existence sa beauté et son innocence originelle.

Nietzsche énonce bien d'autres dispositions qui doivent être inhérentes et acquises par le penseur à l'esprit libre comme le souligne Patrick Wotling : « c'est une caractéristique essentielle de l'esprit de s'éduquer, de se discipliner, de se dresser – à la probité intellectuelle, à l'indépendance, à la radicalité et au courage dans l'art de questionner – à la faveur de la contestation¹⁰¹ ».

La morale et la religion comme ennemies originaires se trouvent être des adversaires redoutables et puissants, voilà pourquoi le philosophe nouveau doit être le fruit d'un façonnement stricte et rigoureux s'il veut parvenir à gagner cette lutte à mort du renversement des valeurs. Nietzsche insiste de part en part sur cet aspect spécifique du penseur et il n'exclut jamais nulle part, la nécessité de penser la santé du corps comme les dispositions de pensée du philosophe : c'est un être à part entière qui ne doit jamais être pensé comme pur esprit et qui pense le corps parce que le corps « le » pense.

Dans un second temps, nous avons tenté de montrer comment Nietzsche opère à des déplacements méthodologiques et axiologiques dans la façon de concevoir la « pratique » philosophique bien plus qu'à de simples oppositions de principe face des positions philosophiques traditionnelles. La radicalité de sa philosophie s'exprime et n'est pas seulement implicite : dans sa façon d'apporter de nouveaux outils, de nouvelles « lunettes » pour le philosophe, il réaménage complètement les problèmes mais aussi la manière de les traiter. A ce titre, la philologie se montrera fortement pertinente pour aborder la nouveauté de ses questionnements. La substitution du problème de la vérité aux problèmes des valeurs est en soi issue d'une lecture des phénomènes de la vie et non pas le fruit d'une « conceptualisation » à prétention scientifique et logique. Partout il y a du « texte » et non pas

¹⁰¹ Préface à « *Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes* », Paris, Gallimard, 1997, p.33.

de faits, il faut donc savoir lire scrupuleusement et respecter ce que la nature et la réalité présente à chaque instant sans précipitation et manipulation fallacieuse.

Nietzsche ne repense pas l'homme à nouveau frais, non : il le considère comme il est, c'est-à-dire au travers de ses actes, pensées et œuvres. Il l'envisage comme personne ne l'a fait, c'est-à-dire qu'il l'appréhende dans son effectivité, sa réalité historique et politique, et dans ses réalisations. A ce titre, le philosophe doit alors développer la vue du psychologue et du physiologiste : l'homme renaturalisé exprime une puissance de chaque instant, engendrée par sa structuration physiologique et psychologique, par des instincts et des pulsions de vie. Nietzsche propose cette nouvelle lecture de l'homme redressé comme l'expression d'un élan vital irrépressible qui se structurera autour de l'hypothèse de la volonté de puissance. Les pensées ou l'activité de l'esprit dans sa globalité ne sont plus envisagées comme des phénomènes initiaux, qui engendrent telle ou telle réflexion, avis, conclusions ou jugements. Ils se retrouvent être des états ultimes de processus antérieurs physiologiquement complexes, difficilement perceptibles par la conscience comme faculté d'appréhension des phénomènes intérieurs, et donnent une possibilité d'interpréter leur activité par la perception fine des mouvements infra-conscients au sein du corps comme structure pulsionnelle et instinctive. Seule l'approche psycho-physiologique se trouve alors être celle qui peut permettre d'en déduire des hypothèses, des interprétations en opérant alors à une analyse régressive des produits de la pensée et de leur expression.

La lecture psycho-physiologique ne se contente pas uniquement d'interpréter l'homme comme une unité dynamique, elle use de son regard aussi sur les cultures et les peuples à tel ou tel moment de l'histoire entendue comme phénomène qui concentre et exprime des dispositions physiologiques et psychologiques d'une société donnée à une période donnée. C'est par cette perception que Nietzsche reconnaîtra aux Grecs antiques la qualité d'une santé vigoureuse et aux Européens, plutôt les signes d'une santé qui se fragilise et qui s'anémie.

La philosophie comme lecture scrupuleuse et attentive de la réalité, par le travail patient du philosophe-philologue, se dote d'une vision perçante et profonde par l'œil et l'ouïe du psychophysiologue. Pour permettre de diagnostiquer les méandres et les traumatismes

subit par l'homme au travers de l'Histoire, et permettre d'en proposer un remède et une nouvelle direction pour l'individu, il est nécessaire de retrouver cet homme singulier et l'homme organisé en peuple et société au travers de l'histoire afin d'en extirper les causes profondes et malsaines qui l'ont amené à devenir cet avorton.

Nietzsche mettra alors en place une technique spécifique de travail et d'enquête propre à la discipline généalogique. La généalogie aura pour objet de sonder les manifestations de l'homme et des cultures au travers de leurs enchainements contingents et discontinus. Ce sera le premier constat du généalogiste : il n'y pas de continuité linéaire, stable ou rationnelle. Il ne s'agit plus d'observer et d'amasser la multitude des grands évènements mais plutôt d'apercevoir ce qui, silencieusement et discrètement, a agi et a permis la manifestation de ces moments bruyants. A chaque fois, pour Nietzsche, il s'agira de résultats de pulsions et d'instincts déterminés : et ce qui les déterminent depuis Platon et avec l'avènement du Christianisme, ce sont des valeurs qui annihilent l'homme et qui le font ployer sous la lourdeur et la culpabilité prônées par l'ascétisme et la morale.

Nietzsche ne s'attache pour autant pas qu'à de simples constatations qui dans leur originalité et leur pertinence, n'en demeurent pas moins inquiétantes et fracassantes. Et c'est ici aussi que la radicalité va s'exprimer encore : il ne s'agit plus que de « penser » l'homme et le monde, il s'agit maintenant de le transformer et de lui donner une direction profitable et heureuse pour l'humanité.

Après avoir dénoncé les errements des philosophes de la tradition, les malversations des prêtres et les erreurs philologiques des scientifiques, Nietzsche évalue les valeurs qui ont permis que ces trois représentants de la décadence imposent et soumettent l'homme. Bien plus, il s'agira de percer au jour ce qui prévaut à ces valeurs, c'est-à-dire la « valeur » de ces valeurs elles-mêmes. Là où les philosophes s'arrêtaient sur le perron du temple de la vérité, Nietzsche enfoncera donc la porte sans ménagements. La condamnation de la vie, la prééminence du vrai sur le faux, le rejet du monde sensible à l'avantage d'un monde intelligible se trouvent être les résultats d'une peur de la vie, d'une lâcheté du penseur et d'une anarchie des instincts et des pulsions qui ont facilité toutes les mauvaises compréhensions de l'existence.

Toutes ces vérités illusives n'ont été en fin de compte que le fruit de mauvaises interprétations de la vie. Et c'est justement là que le changement radical s'opère avec Nietzsche : si la vie est à interpréter alors il faut la prendre telle qu'elle se manifeste et s'exprime c'est-à-dire sans rien en prélever que ce soit l'apparence, l'illogique et le perpétuel changement. Il n'y plus de ce fait, aucune prise assurée pour le penseur et c'est donc là que le courage et le sentiment de gaieté se trouvent être des possibilités d'acquiescements.

Le philosophe doit alors accepter cette situation et doit dans le même temps instaurer un changement profond et créer des nouvelles valeurs. Il ne faut cependant pas que le philosophe crée par opposition, par réaction : il doit proposer des valeurs dont il est lui-même le produit, l'illustration et parce qu'il les a portées avec attention en les respectant et en les appliquant, il parvient à savoir qu'elles sont les valeurs qui permettront une intensification de la puissance, de la force, de la vitalité de l'homme. Nietzsche ne rejette pas la morale ou les vérités, il n'adhère seulement pas à la morale issue de la religion ni aux vérités des philosophes ainsi qu'aux idéaux des scientifiques. Il existe une morale saine et bienheureuse, qui ne condamne pas la vie et l'homme et qui permet de s'affranchir du joug des idoles érigées par les malfaiteurs et les despotes qui ont continuellement avancé « masqués ».

Nietzsche propose une philosophie unique, par ses questionnements, sa vision problématique, ses stratégies interprétatives, son style, ses mots durs, ses mots doux, ses invectives poétiques, ses introspections parfois impudiques et sa pudeur énigmatique, la percussive et le rythme de son écriture et surtout, par l'effet qu'il génère chez son lecteur.

Il ne se contente pas simplement de souhaiter que des philosophes nouveaux émergent et s'affirment, il crée sans doute les modalités et les épreuves nécessaires à l'élection de ses philosophes à l'esprit libre : il est possible d'imaginer après cette expérience de pensée que Nietzsche nous fait vivre, de se demander si sa volonté de brouiller les pistes, de ses saillies énigmatiques, de ses reprises de terme et de notions qui s'opposent parfois, si l'auteur de la *Généalogie de la morale* n'a finalement pas constitué un programme caché, sous forme de labyrinthe et d'épreuves au travers desquelles ne parviennent à percer, ceux dont il répète inlassablement l'arrivée imminente.

Sans doute le risque est là, et l'histoire l'a déjà prouvé, que le commentateur peu scrupuleux et manquant de probité, finit par croire à son élection divine par l'auteur d'*Ecce Homo*, et se pare d'une expertise plus que relative en présentant qu'un aspect fade, ou une théorie préfabriquée par ses soins et sans doute déjà réinterprété de la pensée de Nietzsche.

Quoiqu'il en soit partout nous trouvons, que ce soit chez Nietzsche lui-même comme chez ses commentateurs, le terme de « radical », « radicalité » dans de nombreuses pages et de nombreuses occurrences. Il nous semble cependant que cette qualification ne suffirait pas à épuiser la profondeur de la pensée de Nietzsche. Il nous invite certainement, et même sans aucun doute, à passer par lui, à le ruminer, à tenter de le comprendre pour enfin peut-être le dépasser.

Cela est-il possible, voire envisageable ? Cela est-il peut-être déjà fait ?

Il est plus que possible d'émettre de grand doutes quant à cette question : hormis le nombre de commentateurs intègres qui se sont succédés et qui ont permis par leur travail fourni et référencé d'accéder à des éclaircissements précis de la philosophie de Nietzsche, l'apparition fortuite de « philosophes » qui se prétendent être les dignes descendants du philosophe laissent cependant perplexe et interrogatif. Y-a-t-il une possibilité qu'émergent des philosophes nouveaux, et non pas les tristes figures de l'histoire que se sont emparées de cette philosophie, mais des philosophes qui pensent et qui « agissent », qui prennent le risque qu'impliquent leurs propres valeurs, afin d'accomplir la tâche de la philosophie tel que Nietzsche l'a proclamé : radicalement agir ?

« Tout parle, tout est ressassé : et ce qui aujourd'hui est encore trop dur pour la dent du temps sera demain déjà mâché, remâché et pendra de mille bouches.

Tout parle, rien n'est entendu. On peut faire résonner sa sagesse comme un tocsin, les épiciers du marché feront tinter plus fort encore leurs écus.

Tout parle, personne ne veut entendre. Toutes les eaux se jettent dans la mer, et chaque torrent n'entend que son propre grondement.

Tout parle, personne ne veut comprendre. Tout tombe à l'eau. Rien ne tombe dans la fontaine profonde.

Tout parle, tout agence. On poursuit le désordre, l'injustice — on les poursuit bien, mais on les attrape mal.

Tout parle, rien ne se fait, tout caquette, mais personne ne pond¹⁰² ».

¹⁰² FP, XI, 18 [34].

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres complètes

Traduction française

- **NIETZSCHE** (Friedrich Wilhelm), Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1968-1997, 18 volumes. Nous avons utilisé pour cette étude la collection GF Flammarion.

Biographies et commentaires

- **ANDLER** (Charles), Nietzsche, sa vie et sa pensée, 3 tomes, Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque de idées, 1931.
- **ASTOR** (Dorian), Nietzsche, Gallimard, Paris, 2011
- **BLONDEL** (Eric), Nietzsche le corps et la culture, L'Harmattan, Paris, 2006.
- **COLLI** (Giorgio), Après Nietzsche, Édition de l'Eclat, 1987.
- **DELEUZE** (Gilles), Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris, 1962.
- **DIXSAUT** (Monique), Nietzsche par-delà les antinomies, Ed. de la Transparence, 2006, rééd. VRIN.
- **FINK** (Eugen), La philosophie de Nietzsche, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Minuit, 1965.
- **GRANIER** (Jean), Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Seuil, 1966.
- **HEIDEGGER** (Martin), Nietzsche I & II, Ed. Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque des Idées, 1961/1971.
- **JASPERS** (Karl), Nietzsche Introduction à sa philosophie, coll. TEL, Gallimard, 1978.
- **KAUFFMANN** (Walter), Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton, 1950.
- **KLOSSOWSKI** (Pierre), Nietzsche et le cercle vicieux, Ed. Mercure de France, 1969.
- **LOWITH** (Karl), Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même, coll. Liberté de l'esprit, Calmann-Levy, 1991.
- **MULLER-LAUTER** (Wolfgang), Physiologie de la volonté de puissance, Allia, Paris 2020.
- **SALANSKIS** (Emmanuel), Nietzsche, Les Belles Lettres, Paris, 2015.
- **SCHACHT** (Richard), Nietzsche, Routledge, London, 2002.
- **SCHLECHTA** (Karl), Le cas Nietzsche, trad. André Coeuroy, Gallimard, Tel, 1997.

- **WOTLING** (Patrick)
 - ↳ La philosophie de l'esprit libre, Flammarion, Paris, 2008
 - ↳ La pensée du sous-sol, Allia, 2016
 - ↳ Nietzsche et le problème de la civilisation, ebook version, PUF, Quadrige, Paris, 2012
 - ↳ « Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche, PUF, Paris, 2016.

Articles

- **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.
- **FOUCAULT** (Michel), Hommage à Jean Hyppolite, Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire, PUF, Paris, 1971.
- **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.

Œuvres connexes

- **ARISTOTE**, Métaphysique, trad. Jules Tricot, Vrin, Paris, 1986.
- **DESCARTES** (René), Discours de la méthode, Vrin, Paris, 1984.
- **DESCARTES** (René), Méditations Métaphysiques, GF Flammarion, Paris, 1992.
- **KANT** (Emmanuel), Métaphysique des mœurs, trad. Alain Renaut, GF Flammarion, 2018
- **LEIBNIZ** (Gottfried Wilhelm), Œuvres philosophiques, trad. Paul Janet, Félix Alcan, 1900.
- **MENGUE** (Philippe) ; Gilles Deleuze ou Le système du multiple. Paris, France: Éditions Kimé, 1994.
- **SPINOZA** (Baruch de), Éthique, trad. Pautrat (Bernard), Le Seuil, Paris.

Dictionnaires et autres

- Dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, coll. Bouquins, 2017
- Dictionnaire Nietzsche, C. Denat et P. Wotling, Ed. Ellipse, 2013.
- Vocabulaire de Nietzsche, Patrick Wotling, Ellipes, 2001.
- Le Petit Larousse, Edition 2010.

Source Web

- <https://www.cnrtl.fr>

