

Université de Montréal

Nietzsche – Généalogie, Culture, Parole

Par
Antoine Ross-Trempe

11734196
MY

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de M.A
(philosophie), option enseignement de la philosophie au collège

Août 2005

© Antoine Ross-Trempe, 2005



B

29

U54

2006

V.022

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Nietzsche – La généalogie, la culture, la parole

présenté par :

Antoine Ross-Trempe

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin

président-rapporteur

M. Iain Macdonald

directeur de recherche

Mme Bettina Bengo

membre du jury

Résumé

Quelle tâche Nietzsche assigne-t-il à ceux qu'il appelle les « philosophes de l'avenir » (*Philosophen der Zukunft*)? À travers une analyse de deux thèmes essentiels de la pensée nietzschéenne – la *généalogie* et la *culture* - nous tenterons de répondre à cette question. Nous montrerons premièrement que l'ambition critique de la généalogie des valeurs est couplée à un projet proprement *pédagogique* visant à permettre l'éducation et la sélection de type particulier d'hommes, plus précisément d'un type particulier d'interprètes du « monde ». En concentrant notre attention sur les ouvrages publiés dans les années 1880 et particulièrement sur *Par delà bien et mal* (1886), nous verrons que la philosophie de Nietzsche se propose de penser la culture comme un « texte » auquel il revient au généalogiste de fournir un sens.

Mots-clé : Nietzsche, généalogie, culture, philosophie, épistémologie, histoire, connaissance, vérité, discours, texte.

Abstract

What is this task Nietzsche wants the philosophers of the future (*Philosophen der Zukunft*) to accomplish? Through a study of two important themes of the nietzschean thought, genealogy and culture, I try to answer this question. I show that the ambition behind the critique of values is entwined with a pedagogical project, which purpose is to educate and select a certain type of man, more specifically a certain type of interpreter of the « world ». I discuss primarily the texts Nietzsche published in the 1880s, with a great deal of attention to *Beyond Good and Evil* (1886), in order to show that Nietzsche's late philosophy aims to think the culture as a « text », which meaning is to be found by the genealogist.

Keywords : Nietzsche, culture, genealogy, history, epistemology, philosophy, truth, text, discourse, knowledge.

Table des matières

Introduction	p.6
<u>Chapitre 1</u>	
1.1 La généalogie	p.24
1.2 Histoire, connaissance et culture	p.33
1.3 La conscience et l'intellect, épiphénomènes des « instincts » (<i>Instinkte</i>)	p.40
1.4 Des influences kantienne	p.45
1.5 La vie, entre connaissance et volonté	p.50
<u>Chapitre 2</u>	
2.1 Le mensonge de la culture	p.52
2.2 Simplification et falsification	p.56
2.3 Le texte de la culture	p.61
2.4 Le perspectivisme et la structure du « monde »	p.66
2.5 La vie comme appropriation (<i>Aneignung</i>)	p.70
<u>Chapitre 3</u>	
3.1 Le souffrir et l'agir	p.75
3.2 L'agir comme législation	p.84
3.3 Le philosophe pédagogue	p.86
3.4 L'homme à écrire	p.89
3.5 La solitude et l'implicaton	p.91
Conclusion	p.94
Bibliographie	p.97

Liste des abréviations

Pour les œuvres de Nietzsche mentionnées dans la bibliographie, nous utiliserons, en plus du numéro du paragraphe (§), les abréviations suivantes :

A – Aurore

AC – L'antéchrist

CI – Crépuscule des idoles

ConsI – Considération inactuelles

EH – Ecce Homo

FP - Fragments posthumes

GM – La généalogie de la morale

GS – Le gai savoir

HTH – Humain trop humain

NT – La naissance de la tragédie

PBM – Par delà bien et mal

Pour Maude
Avec qui rien n'est jamais pareil...

Me comprend-on? ...M'a-t-on
compris? ... « *Pas le moins du
monde ! monsieur !* » -
Reprenons donc depuis le
début.

GM, III, § 1

I

Dans cet extrait tiré du troisième traité de *Zur Genealogie der Moral* (1887), Friedrich Nietzsche (1844-1900) s'adresse, dirait-on, à un « type » de lecteur qui, visiblement, s'aventure sur une mauvaise piste interprétative pour comprendre ce dont il est question. Mais cette difficulté est-elle bien surprenante à la lecture d'un auteur qui cherche le plus souvent à tromper, à laisser sous-entendre ou à feindre? L'ironie elle-même, pourtant si caractéristique de sa plume, ne semble pas une base assez solide pour expliquer ce doute vis-à-vis cette écriture : elle vient et elle repart selon les périodes et selon les passages. De même va le sérieux dans l'érudition : Nietzsche déforme les sources dont il se sert, en modifie la teneur, les camoufle sous ses propres paroles; ou alors, il ne cite tout simplement pas ou métamorphose sans fin ses propres autocitations.

Portons encore un peu attention à l'extrait cité en exergue : l'auteur demande « M'a-t-on compris? » et se répond lui-même « *Pas le moins du monde ! monsieur !* ». Cet exemple d'une des stratégies d'écriture très souvent employées par Nietzsche (où l'auteur devient le lecteur) illustre l'une des nombreuses ambiguïtés sur lesquelles repose le travail d'interprétation de l'œuvre nietzschéenne : Nietzsche semble avoir fait de la lecture de ses livres un travail de *décryptage* constant où, volontairement, les rôles de lecteur, d'interprète et d'auteur sont entremêlés. En fait, l'ambiguïté que nous évoquons est le terme un peu maladroit – bien que très souvent utilisé dans le commentaire – pour désigner un véritable *malaise* face aux textes, une difficulté qui semble inhérente à la lecture du corpus nietzschéen. À quoi tient donc cette difficulté?

Certains commentateurs l'ont expliquée par le caractère éclaté de l'écriture nietzschéenne. Pour M.Heidegger¹ par exemple, l'éclatement en fragments est le trait principal montrant l'incomplétude de l'œuvre : Nietzsche aurait voulu et planifié un grand œuvre, dont le titre aurait vraisemblablement été *Wille zur Macht*, œuvre culminante et magistrale qui aurait permis de systématiser les fragments et les aphorismes publiés de son vivant. Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, le terme de fragments s'impose pour qualifier les aphorismes par le fait

¹ Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1971. t.I, p. 47

qu'on y entend résonner l'idée d'un ensemble plus grand, d'un projet philosophique en bonne et due forme; l'idée de « fragments » elle-même évoque un tout. D'autres auteurs, dont J.Derrida², ont plutôt vu la forme aphoristique comme un aboutissement. La pensée de Nietzsche demeure, aussi selon S.Kofman³, une pensée en éclats dont le sens – ou plutôt les sens — restent disséminés à travers la discontinuité de son écriture.

La deuxième raison invoquée pour expliquer la difficulté de lire l'œuvre nietzschéenne est l'utilisation répétée des registres allégorique et métaphorique. Bien qu'analysé en profondeur par de nombreuses études, cet aspect de l'écriture nietzschéenne reste problématique encore aujourd'hui et nous aurons l'occasion plus bas d'exposer pourquoi. Contentons-nous ici de noter une troisième difficulté de lecture, celle-là moins connue, mais qui mérite que l'on s'y attarde : par delà la présentation aphoristique et l'utilisation de métaphore, c'est l'incroyable *variété* des types stylistiques utilisés à travers les œuvres qui pose problème pour l'interprétation de cette pensée.

D'une œuvre à l'autre - et parfois au cœur d'une même œuvre, - on voit proliférer des stratégies d'écritures radicalement différentes. On se doit de noter

² Derrida présente une lecture qui veut déconstruire l'approche herméneutique adoptée par Heidegger et montrer que les aphorismes ne peuvent être vus comme une organisation conceptuelle trouvant sa cohérence cachée « derrière » la forme aphoristique. Cf. Derrida, J., *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

³ Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1983. p.44-45

la différence de registre et de facture des œuvres principales publiées du vivant de l'auteur : *La naissance de la tragédie* (1872)⁴ - qui emprunte sa forme hybride tant à la philologie qu'au commentaire critique; les *Considérations inactuelles* (1873-76) – articles « qui s'adressent à la jeunesse » sur des sujets polémiques; les livres de la période dite intermédiaire (*Humain trop humain* (1878), *Le voyageur et son ombre* (1879), *Aurore* (1881) et les quatre premiers livres du *Gai savoir* (1882)) – recueils qui poussent l'art de l'aphorisme jusqu'à sa forme la plus achevée; *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-85) — célèbre pour son style tenant à la fois du poème philosophique que du récit évangélique; *Par delà bien et mal* (1886) - dont le développement d'une étonnante cohérence fait penser à un monologue philosophique; *La généalogie de la morale* (1887) - qui fait un retour à la forme de la dissertation savante avec ses trois traités. De même, il serait difficile de classer dans la même catégorie les pamphlets vitrioliques des dernières années tels que *Le cas Wagner* (1888), *Le crépuscule des idoles* (1889), *Nietzsche contre Wagner* (1889), *Les dithyrambes de Dionysos* (1892), *l'Antéchrist* (1894) et l'autobiographique intellectuelle *Ecce Homo* (1908).

⁴ Les dates entre parenthèses des ouvrages cités sont les dates de publication.

Pour A. Nehamas⁵, cette diversité stylistique s'explique par l'ambition de l'auteur à développer un nouveau langage philosophique, plus spécifiquement une nouvelle manière *d'écrire* la philosophie. Selon ce commentateur, ce sont la diversité et la figure de l'hyperbole⁶ qui marquent, dans le texte de Nietzsche, l'expression pratique de plusieurs idées théoriques centrales dont l'intersection constitue la toile de fond de l'ambition critique nietzschéenne.

II

Ces difficultés de lecture ainsi esquissées permettent un deuxième constat : Nietzsche, peut-être plus que tout autre philosophe avant lui, s'est soucié de la lecture de ses livres. Il fut d'ailleurs à lui-même son premier grand lecteur. Pour s'en convaincre, on notera l'importance des préfaces, ajoutées ou réécrites souvent plusieurs années après l'œuvre, et la modification de certains titres ou

⁵ A.Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, 1985. p. 18 et suiv.

⁶ C'est l'un des points, note Nehamas, sur lequel, malgré des ressemblances indiscutables, les philosophies de Socrate et de Nietzsche diffèrent : l'ironie de Socrate consistant à dire « trop peu » alors que celle de Nietzsche à dire « plus qu'il n'en faut ». Nehamas analyse la relation de ces deux philosophes à travers l'importance qu'ils ont accordée à leur audience (l'un sous la forme de l'auditoire et l'autre sous la forme du lectorat) : « Both desperately need their audience's attention. Socrates tried to secure it in conversation, through his ironic humility, his arrogant self-effacement, which draws people either unsuspectingly or angrily into argument – but which in either case draws them in it. Nietzsche attempts to attract attention through his thick style, which is often insulting and in bad taste, but which never lets his readers forget that the argument they are getting involved in is always more than one personal. » A.Nehamas, *op. cit.*, p. 27

sous-titres⁷. Témoignages d'une tâche de relecture, ces réécritures montrent aussi une volonté d'actualisation et de réorientation d'un itinéraire de pensée qui possède son développement propre. Mais Nietzsche a fait plus que se soucier de son lecteur : il a espéré une nouvelle « espèce » de lecteurs qui saurait éviter les écueils d'une certaine lecture – d'abord trop rapide - de ses œuvres et de ses idées. Parce que selon lui, on lit comme on pense et comme on agit, c'est-à-dire en valorisant certains des éléments d'un ensemble, en oubliant des passages ou en en modifiant la teneur de manière intéressée, Nietzsche a souhaité un nouveau type de lecture, nécessaire selon lui au déchiffrement d'un nouveau type de pensée et à la mise en place d'un nouveau type d'action.

Mais qu'est-ce que bien lire? Et qu'a de si nouveau cette préoccupation? Bien lire exige tout d'abord d'avoir les sens aiguisés. L'importance de lire avec « d'autres » yeux : ils doivent se faire perçants et méfiants pour être à même de jeter le « mauvais œil »⁸ sur le champ d'une tradition philosophique qui s'est

⁷ Nietzsche a écrit de nouvelles préfaces pour HTH (plus un supplément en 1886), pour A (en 1887) et pour le GS (plus le livre V et l'appendice *Chansons du Prince Vogelfrei* en 1887). N renvoie explicitement dans GM, III, § 24 à cette dernière préface en même temps qu'au § 344 du GS, V « Celui qui trouvera ces indications trop succinctes, qu'il lui soit recommandé de relire ce paragraphe du GS qui porte le titre – *En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*, - ou, mieux encore, tout le cinquième livre du dit ouvrage, et, de même, la préface *d'Aurore*. » Aussi, à l'occasion d'une seconde édition, il modifia le titre de la NT (qui devient en 1886 *La Naissance de la tragédie ou hellénisme et pessimisme*).

⁸ CI, Avant-propos

crystallisée autour des mêmes « erreurs »⁹, des mêmes habitudes aveuglantes; les oreilles aussi doivent être aiguisées, elles doivent permettre d'entendre le « son creux »¹⁰ que rendent les idoles lorsqu'on les frappe à coups de marteau, elles doivent percevoir le tintement des choses selon une nouvelle harmonique; mais c'est au nez que Nietzsche accorde les vertus critiques les plus importantes : « Je suis le premier, écrira-t-il dans *Ecce Homo*, à avoir découvert la vérité, par le seul fait que je suis le premier à avoir senti – à avoir flairé – le mensonge comme mensonger... Tout mon génie est dans mes narines »¹¹.

La métaphore des sens utilisée dans ces extraits nous ramène à la deuxième difficulté de lecture que nous invoquions plus haut. Loin de défendre quelque théorie des sens, ou un *sensualisme*, la métaphore des sens sert en vérité de modèle, c'est-à-dire d'*archétype*, pour décrire une relation aux textes modifiée de part en part. Il s'agit du travail de *lecture* (métaphore ici encore du travail du philosophe sur le « monde »¹²) qui est mis à l'examen par le biais de ce registre métaphorique. Selon Nietzsche, ce travail s'est, depuis Platon,

⁹ Sur les grandes erreurs de la philosophie, VP, I, § 234

¹⁰ *Ibid*, Avant-propos

¹¹ EH, « Pourquoi je suis un destin »

¹² Nous tenterons, autant qu'il est possible de le faire, de respecter le décalage introduit par les guillemets dans le texte de N. Ce décalage est celui, critique, des concepts traditionnels de la philosophie dont la signification idéaliste est récusée par l'entreprise généalogique nietzschéenne. Cf. Blondel, É., *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, PUF, Paris, 1986. p. 210-214

enfermé dans une façon de faire unique : le *fondationnisme métaphysique*. Les multiples registres métaphoriques utilisés par Nietzsche (celui des sens, mais aussi ceux de l'économie, de la médecine, de la nutrition, etc.) participent donc à la critique de la « chose en soi » et de la connaissance comprise comme transparence, détachement, et passivité¹³. Il s'agit, écrira Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, pour « nous, chercheurs de la connaissance [...] de faire servir à la connaissance la diversité même des perspectives et des interprétations d'ordre affectif »¹⁴.

Ce que Nietzsche retrouve dans le lexique « affectif », et qu'il préfère notamment à la dialectique, c'est la possibilité d'un discours non simplificateur, d'un discours qui, précisément parce qu'il se sait perspective, se fait *parole*, c'est-à-dire engagement, activité, création de valeurs. La métaphore fait exploser le cadre conceptuel né de cette représentation de l'objectivité comprise comme *détachement* en manifestant, de par sa forme même, le caractère biaisé (c'est-à-dire relationnel) de toute lecture du « monde ». Ce sont la *subtilité* et la *nuance* dans le phénomène des sensations qui plaisent à Nietzsche, celles-ci contrastant avec les cadres rigides que le métaphysicien, au nom de certains

¹³ Suivant cette idée, l'importance donnée à l'activité de l'imaginaire sera déterminante, cf. infra chap. 1, section 1.2

¹⁴ GM, II, § 12

besoins de sécurité et de stabilité, a plaqués sur le monde pour s'y retrouver chez soi. Et c'est premièrement la métaphysique qui est mise en cause parce qu'elle emprisonne la philosophie dans des *oppositions*¹⁵ qui, bien qu'elles aient eu leur nécessité historique, nuisent à un autre « type » de connaissance et à la souveraineté de l'homme sur sa propre condition.

Ces oppositions (« La fin et le moyen, la cause et l'effet, le sujet et l'objet, le faire et le pâtir, la chose en soi et le phénomène »¹⁶) sont tributaires d'une interprétation particulière, c'est-à-dire d'un mode de hiérarchisation et de valorisation qui s'est condamné lui-même à l'inanité. Le discours métaphorique est donc premièrement utilisé par Nietzsche en tant qu'*archétype* d'un type de parole philosophique qui identifie le dogmatisme et l'ontologisation du « monde » comme l'ennemi à combattre. « Ils disent : Le monde n'est que pensée, ou vouloir, ou guerre, ou amour, ou haine. Mes frères, je vous le dis : tout cela, isolément, est faux; tout cela, additionné, est *vrai*. »¹⁷ Ainsi, le premier pas de la critique nietzschéenne consistera à précipiter la réduction de l'ontologie vers l'axiologie en accentuant, par les différents registres

¹⁵ PBM § 2

¹⁶ VP I, § 134 (1885-86) Il est à noter que malgré la polémique autour du projet de *La volonté de puissance*, que Nietzsche aurait d'abord planifié puis abandonné, il nous semble que les deux tomes de ce livre et les aphorismes qu'ils contiennent font désormais partie de l'histoire des études nietzschéennes. Nous utilisons l'édition Gallimard, trad. G.Bianquis, Paris, 1995.

¹⁷ VP II, § 3 (1882-84)

métaphoriques présents au cœur même de son texte, les valorisations, les condamnations, les luttes, les jeux de forces toujours à l'œuvre mais masqués ou plutôt *figés* par la grammaire du discours.

III

C'est donc la question de la relation philologique du philosophe au texte du « monde » qui veut être pensée par Nietzsche à travers la forme de la métaphore. Depuis Socrate, écrit Nietzsche¹⁸, la philosophie a toujours supposé par principe l'adéquation du langage aux choses : le langage comme la traduction la plus fidèle de la pensée et l'expression la plus intime de l'être (c'est la thèse du *Cratyle* de Platon)¹⁹. Ces présupposés expriment trois caractéristiques essentielles de la pensée philosophique: premièrement, son caractère *dogmatique* : toute philosophie, dès lors qu'elle prétend à la validité, est exclusive vis-à-vis des idées incompatibles avec elle – c'est ce que Nietzsche appellera « la tyrannie du vrai »²⁰; deuxièmement, toute perspective philosophique (et notamment toute pensée morale) a historiquement cherché à

¹⁸ Cf. *CI*, « Le problème de Socrate »

¹⁹ Platon, *Cratyle*, 383a : « Il existe une rectitude originelle de la dénomination, appartenant par nature à chaque réalité. »

²⁰ *A*, § 47

étendre ses conditions de possibilité et ses conditions de validité, *toute philosophie est, en d'autres mots, d'emblée inscrite dans un mouvement d'universalisation* (c'est l'une des formes de la volonté de puissance); troisièmement, la possibilité de dire « vrai » grâce au langage (de dire « l'être », le « monde », le « réel », etc.), dérive, selon Nietzsche, d'une interprétation particulière, de *l'idée qu'il existe quelque chose comme « la chose en soi »*; cette première interprétation ontologique (que Nietzsche évidemment rejettera) entraîne à sa suite une interprétation épistémologique, c'est-à-dire que l'on peut tenir un discours *positif* sur « l'être », que l'on peut exprimer cette « chose en soi ».

À l'intérieur même du mouvement ouvert par Platon est inscrite l'idée d'une unité de « l'être », c'est-à-dire l'idée que le monde de l'apparence repose sur le fond d'un monde vrai, objectif, unique, déjà là, inchangeant, inconditionné, que la philosophie, par son discours, viendrait à dévoiler ou à mettre en lumière. Mais la critique nietzschéenne de la chose en soi est plus large et s'applique en vérité à *tout inconditionné*, que celui-ci soit les limites transcendantales, langagières ou phénoménologiques d'un rapport originaire au « monde ». Ce que Nietzsche critique dans l'idée de chose en soi, ce n'est pas sa fausseté effective (il ne fait pas une critique de tel ou tel fondement), mais le

glissement qui s'effectue grâce à elle : l'incroyable rigidité philosophique dont elle est l'expression, rigidité qui est, selon Nietzsche, d'abord une rigidité « psychologico-morale »²¹. Il s'agit de montrer le caractère intéressé, partial et orienté de cette rigidité :

« On voudrait savoir comment sont faites *les choses en soi* : or, il n'y a pas de choses en soi. À supposer même qu'il y eût un « en-soi », un absolu, pour cette raison même, *il ne saurait être connu*. L'inconditionné ne peut être connu; sans quoi il ne saurait plus inconditionné. [...] Connaître, c'est « se mettre en relation avec une chose », se sentir déterminé par elle et la déterminer en retour... c'est donc en tout cas une façon *de constater, de désigner, de rendre conscientes des relations* (non pas de *scruter* des êtres, des choses, des « en-soi ») »²²

Les sens, ces grands ennemis de la philosophie depuis Platon, ont souffert d'une dévaluation au profit de la raison, celle-ci étant vue comme la partie la plus haute, la plus logique et surtout la plus *neutre* de l'âme humaine (celle, donc, exempte de préjugés et de convictions). Cette dernière caractéristique attribuée à la raison, qui explique elle aussi l'utilisation du lexique des affects et des passions par Nietzsche, est soumise à une critique qui consiste à souligner le

²¹ GM III §17

²² VP I, §175 (1885-86)

caractère particulier de l'évaluation millénaire en faveur de la raison, laquelle dérive d'une interprétation qui a pour but de répondre à des objectifs spécifiques; la critique généalogique souhaite montrer que cette évaluation est d'abord un résultat historique suivant d'une orientation axiologique particulière qui, parce qu'elle a su se déployer adéquatement, s'est cristallisée en « vérité ».

La première thèse sur laquelle repose toute l'ambition de la tâche critique nietzschéenne sera précisément de montrer *l'impossibilité* d'un rapport désintéressé – c'est-à-dire parfaitement limpide et positif - au « monde ». Il s'agira aussi, pour saisir la dynamique de la connaissance et de la vérité, de penser un nouvel « objet », la *culture*, comme un *texte* que le philosophe sera amener à déchiffrer.

IV

C'est parce que ce rapport désintéressé n'est pas possible que Nietzsche s'intéressera aux grands textes de la philosophie comme à « des sortes de mémoires involontaires »²³. Ces discours sont toujours, pour Nietzsche, le résultat d'une hiérarchisation, d'une valorisation, d'une mise en forme

²³ PBM § 6

ponctuelle de certains éléments et l'omission de certains autres. Cette idée renvoie à une notion centrale de la pensée nietzschéenne : le *perspectivisme*. Cette notion signifie que toute idée philosophique est tributaire d'une interprétation qui, découpant en quelque sorte sa propre carte du « monde », forme et crée en définitive ses propres faits, ses propres objets d'interprétation. Cette thèse, souvent assimilée à tort à une position sceptique, est plus compliquée qu'il n'y paraît. En disant que toute idée est interprétation, Nietzsche ne cherche pas à montrer que les idées philosophiques sont *seulement* des interprétations, et que donc elles se valent. Il veut plutôt montrer que même là – et surtout là - où on ne la cherche pas, il y a interprétation. Nous verrons l'importance de cette thèse pour comprendre comment Nietzsche tente de penser la culture comme un « texte » à déchiffrer (section 2.4).

En outre, une grande partie de son travail consistera précisément au développement d'une méthode critique (la généalogie) qui vise à rendre explicite cette interprétation et à pouvoir la *juger* par rapport à d'autres critères (qui respectent l'idée de perspectivisme). Le caractère positif d'une idée, sa « validité », n'est pas ce qui, aux yeux de Nietzsche, pose le plus de problèmes. Ce qui l'intéresse en premier lieu, ce sont les effets des discours et l'influence des interprétations les plus importantes (les interprétations maîtresses d'une

culture) sur le jugement que l'on se fait de l'homme lui-même et de son « projet ».

Même si, comme nous le verrons, il y a préséance de la philosophie sur les autres discours (ce sera en effet aux « philosophes de l'avenir » qu'il reviendra d'être les généalogistes de la culture et de permettre, ou plutôt *d'incarner*, l'inversion des valeurs), cette analyse vaut aussi pour toute idée (scientifique, morale, religieuse, artistique, etc.) et pour tout discours : ceux-ci répondent à des besoins, mettent en forme, produisent des effets, déterminent un champ de réalité, créent les conditions propices à une certaine forme d'existence.

C'est en ce sens que le *texte* de Nietzsche lui-même, et son interprétation, deviennent essentiels : de la même façon que Nietzsche pense la culture comme un *texte*, c'est-à-dire comme un réseau d'affrontement d'interprétations et de « volontés » dont les effets excèdent le cadre linguistique et investissent tout le champ des pratiques, le texte de Nietzsche lui-même se propose aussi comme un lieu de combat entre différentes tensions et forces. Ceci est capital : ce type d'écriture tente d'incarner un rapport à la connaissance qui surmonte les problèmes (qui sont pour Nietzsche de véritables *dangers*) du fondationnisme, du dualisme et du dogmatisme. Par dessus tout, Nietzsche veut provoquer le développement d'un autre « type » de lecteur, d'un autre type « d'interprète »

qui, maîtrisant les périls et les sacrifices qu'exige une telle lecture du « monde », pourra « partir en quête de [ses] propres vertus »²⁴ et ainsi porter son regard au loin, vers l'avenir et le surmontement de l'homme. Ces lecteurs seront donc avant tout des *interprètes*, au sens où par exemple le médecin est celui qui interprète les symptômes pour poser un diagnostic. Il s'agira de penser le rôle du philosophe comme « médecin de la culture », c'est-à-dire comme celui qui *identifie* et qui *juge*. Nietzsche, à travers sa propre expérimentation (*Versuch*), tente donc de penser une nouvelle manière d'écrire la philosophie, c'est-à-dire comme la parole d'un être labyrinthique qui assume la plus « vaste responsabilité »²⁵ et la plus grande maîtrise.

V

Ce mémoire portera sur trois thèmes dont l'interaction constitue la toile de fond pour comprendre ce que Nietzsche attend des philosophes de l'avenir. Ces thèmes, bien qu'ils parcourent l'œuvre, sont plus spécifiquement développés dans les ouvrages publiés dans les années 1880, et notamment dans *Par delà bien et mal* (1886), le cinquième livre du *Gai savoir* (1887) et la *Généalogie de*

²⁴ PBM § 214

²⁵ PBM § 61

la morale (1887). Ces trois thèmes feront chacun l'objet d'une attention particulière dans chacun des trois chapitres de ce mémoire.

1) la *généalogie* : cette notion, qui se présente quelques fois comme une « méthode » et d'autres fois comme une « science », pose plusieurs difficultés. Nous tenterons de faire état de ces difficultés dans le commentaire pour comprendre en quoi consiste ce type d'enquête. Nous verrons que la *généalogie* se présente d'abord comme une entreprise critique visant à identifier les interprétations à la source des discours, c'est-à-dire à repositionner les discours dans leur contexte d'énonciation spécifique (notamment à l'intérieur d'une culture), contexte qui demande à être compris en tant que tentative de maîtrise et de domination.

2) la *culture*. Nous proposerons que la culture constitue l'objet privilégié de la *généalogie*. Celle-ci est d'abord pensée comme un ensemble de signes à interpréter, comme *texte* à déchiffrer ou à décoder. Il sera aussi question du « mensonge » de la culture, idée qui permet à Nietzsche de faire glisser l'attention de la question de la vérité à la question de l'interprétation. Nous verrons que c'est à partir d'une réflexion sur la vie que Nietzsche analyse la dynamique des discours et des pratiques culturels.

3- *La tâche des philosophes de l'avenir*. Pour éviter ce que nous appellerons la falsification du « monde », les philosophes de l'avenir se devront de construire un *texte* qui ne reniera pas et ne falsifiera pas ce qui le rend possible, un texte qui véritablement se fait *parole*, c'est-à-dire reconnaissance de sa nature propre qui est d'être un masque dissimulant un certain art de vivre (*Art von Leben*). La « transvaluation de toutes les valeurs » consiste ainsi essentiellement en une prescription *préagogique* au sens où elle doit s'effectuer à travers un *exercice critique* qui implique l'idée d'une sélection, d'un dressage (*Züchtung*). De même, nous verrons qu'il semble y avoir une forme de circularité dans cette idée de sélection entre la culture comme le sol permettant le développement d'une nouvelle « espèce » d'interprètes et l'action de ces mêmes interprètes qui permet la modification et surtout l'*unification* de la culture.

Chapitre 1

1.1 La généalogie

Par delà bien et mal s'ouvre sur un chapitre intitulé « Des préjugés des philosophes ». Ces vingt-trois premiers paragraphes comportent des éléments servant à justifier et à légitimer l'utilisation de la généalogie comme « morphologie » et « *théorie générale de la volonté de puissance* »²⁶. Cette « hypothèse »²⁷ en est une de « psychologie »²⁸, au sens d'abord où la généalogie cherche à mettre en relation des discours et des pratiques²⁹ d'un côté, et des « volontés », c'est-à-dire des actes créateur et ordonnateur de valeurs, de l'autre. Ces premiers paragraphes de l'ouvrage paru en 1886 contiennent aussi des exemples de ce type d'enquête appliqués à des notions-clés de la réflexion nietzschéenne : on y retrouve une généalogie de la vérité, de la conscience, de la connaissance, de la « conviction », de la « découverte » et de l'histoire de la

²⁶ PBM § 23

²⁷ PBM § 23

²⁸ Plus bas, dans le même fragment § 23, N. écrira que « Car désormais la psychologie est redevenue le chemin qui mène aux problèmes essentiels. »

²⁹ La distinction que nous faisons entre discours et pratiques ne correspond pas exactement à la différence entre le discursif et le non-discursif, laquelle connote négativement ce dernier terme. Nous préférons la distinction faite par G. Deleuze entre *l'articulable* - objet de propositions qui prennent place dans un ensemble cohérent (N. en parlera comme d'une « grammaire ») - et le *visible* - matérialité brute qui, tout en ayant aussi sa structure propre, interagit avec l'articulable (et inversement) à travers l'histoire. Toute la question généalogique sera de tenter de comprendre comment s'effectue cette interaction et selon quelles modalités. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1983. p.35-40

philosophie. En outre, et c'est déplorable, il demeure très difficile de trouver une acception satisfaisante, dans cette œuvre ou dans *La généalogie de la morale* de 1887, de ce que Nietzsche entend précisément par le terme « généalogie ».

Pour M.Mahon³⁰, la généalogie nietzschéenne fait le pont entre une analyse de l'histoire narrative, c'est-à-dire des discours par lesquels les hommes ont eux-mêmes raconté leur propre histoire, et l'évaluation de ce type de discours à l'aune d'un critère de départage entre ceux favorables à la vie et ceux négateurs de vie. « Each civilization, according to Nietzsche, has what he calls its own "plastic power", its own way of actively and creatively interpreting its own past. »³¹ A.Nehamas, lecteur important de l'école américaine influencé par W.Kaufmann, rappelle que la généalogie consiste d'abord en une technique d'*interprétation*, en ce sens qu'elle s'occupe premièrement des pratiques (et notamment des pratiques morales) non en elle-mêmes, ou en tant que « faits » historiques bruts, mais comme les signes culturels qui, de par leur présence au sein d'une culture donnée, témoignent d'une volonté, d'un geste, auxquels il revient au généalogiste de fournir un sens.

³⁰ Mahon, M., Foucault's Nietzschean Genealogy – Truth, Power and the Subject, New York Press, Albany, 1992.

³¹ *Ibid.*, p. 96

Pour M.Foucault, la généalogie nietzschéenne se définit d'abord négativement en s'opposant « au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. »³² Nietzsche, plus spécifiquement, récuse cette signification idéale de l'origine comme espace de vérité inaltéré et cette conception qui fait de l'histoire le lieu de son dévoilement progressif. La généalogie est donc d'abord une critique de cette histoire linéaire telle que P.Rée et les « moralistes anglais » la pensent, c'est-à-dire une histoire ordonnée à la seule idée d'utile : « comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs leur direction, les idées leur logique; comme si ce monde de choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. »³³ L'idée d'une histoire linéaire des discours et des pratiques est combattue au profit d'une interprétation de l'histoire écrite de « petites vérités sans apparence qui ont été trouvées par une méthode sévère. »³⁴ Ces petites vérités, ces avancées locales, ces métamorphoses, mais aussi ces luttes à finir, ces reculs, ces bonds et ces replis : voilà, dirait Foucault, une image qui colle davantage à l'idée nietzschéenne de la connaissance que celle d'un dévoilement linéaire à partir d'une origine non-entachée.

³² Foucault, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » d'abord in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 147-172. Tiré de *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000 dir. P.Wotling, p. 102-130. Ici p.103

³³ Foucault, *op.cit.*, p. 102

³⁴ HTH § 3

Il s'agit donc, pour Nietzsche, de penser une histoire de ce « de grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité »³⁵, une histoire dont le sens historique sera affranchi de l'histoire « suprahistorique »³⁶. Ce nouveau sens historique se fonde, il faut le dire, sur une histoire avant tout *non-platonicienne* : une histoire des représentations parodiques et des compréhensions successives de soi (qui s'opposent au thème de l'histoire reconnaissance-réminiscence), une histoire destructrice d'identité (qui s'oppose à l'histoire-continuité ou tradition³⁷), finalement une histoire sacrificielle ou destructrice de vérité (qui s'oppose à l'histoire-connaissance); une nouvelle histoire de la connaissance bref, qui laisse apparaître « qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice³⁸ ».

³⁵ Foucault, *op.cit.*, p. 127

³⁶ Foucault, *op.cit.*, p. 124

³⁷ Il s'agit avant tout, nous semble-t-il, pour Foucault de catégoriser d'abord de manière négative et polémique, pour bien montrer la radicalité de l'approche généalogique. Or, les rapports de Nietzsche avec la tradition, l'héritage et l'hérédité sont particulièrement ambivalents et complexes et méritent une étude plus approfondie. E.Bertram, dans un ouvrage devenu classique (*Nietzsche – Essai de mythologie*, éditions du Félin, 7^e éd., trad. R.Pitrou, 1990. Cf. La section « Généalogie » p.63-94), propose une lecture qui positionne N. au confluent de deux époques : « l'époque du mythe, de la tragédie, de l'orgiasme, et celle de l'homme d'État démocratique, de l'orateur, du Porte-lumière, de l'allégoriste, du savant » (p.77). Aussi, Bertram pense que la deuxième considération intempestive (*sur l'utilité et les inconvénients de l'Histoire pour la vie*) est un « ouvrage qu'il faut concevoir et interpréter comme un remède et un antidote employé délibérément par l'auteur contre la tentation – romantique – qu'il éprouve dans son for intérieur, d'exagérer le culte de toute grande tradition [...] » (p.65)

³⁸ Foucault, *op.cit.*, p. 127

H. Birault³⁹ souligne lui aussi que l'exercice du généalogiste est d'abord un souci « critique » : « déterminer l'origine et la légitimité d'un droit, d'une prétention, d'un titre, d'une prérogative »⁴⁰. Toujours selon Birault, Nietzsche fait une *Généalogie de la morale* dans le même sens où Kant fait une *Critique de la raison pure* : il s'agit dans les deux cas de forcer nos concepts à « exhiber leurs titres de noblesse »⁴¹. En rappelant que le travail du généalogiste n'est ni une genèse des discours ni une génétique des pratiques, Birault s'intéresse en premier lieu à cette dimension de la généalogie qui cherche à penser le projet de connaître de la science moderne en termes de puissance, comme un *imperium*; il s'agit de penser, avec Nietzsche, le projet de connaître comme un projet d'abord « militaire et politique ». Cette idée, « la plus saisissante, selon Birault, de la philosophie de Nietzsche »⁴², considère la connaissance non plus comme « cette extase, cet effacement du sujet devant l'objet, cette abnégation de soi, cette intimité, cette fusion, cette effusion, bref, cette amour du connaissant et du connu »⁴³, mais comme imposition d'un sens, d'une intelligibilité, d'un ordre. Nietzsche retire à l'acte de connaître le droit à cette sympathie originelle devant

³⁹ Birault, H., « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux (Nietzsche) » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1962, p.25-64. Tiré de *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000 dir. P. Wotling, p. 408-467.

⁴⁰ Birault, *op.cit.*, p. 449

⁴¹ Birault, *op.cit.*, p. 449

⁴² Birault, *op.cit.*, p. 437

⁴³ Birault, *op.cit.*, p. 438

l'Être ou la Nature que l'idéalisme lui avait conférée pour lui substituer une conception de la connaissance comme « schématisation », c'est-à-dire comme « l'édification violente d'un monde à notre seule mesure, l'humanisation d'une nature qu'il faut d'abord dénaturer, parce qu'elle est en soi inhumaine [...] »⁴⁴.

Cet empire de la connaissance (*Reich der Erkenntnis*) de la science moderne, c'est celui d'une *intolérance absolue* (et policée par des règles) à l'égard de la *conviction*, de la *croissance*. « La négation des convictions, écrit Birault, est la *condition première d'existence* de ce qui s'affirmera ensuite comme connaissance. »⁴⁵ Pour Birault, Nietzsche réhabilite, en le traduisant dans le langage de la valeur, le thème pascalien⁴⁶ du savoir et de la foi, de la certitude et de la croissance; or, il ne s'agira pas, chez Nietzsche, de trancher pour l'un ou l'autre des termes de l'opposition, mais de montrer leur interpénétration et, surtout, de montrer que cette opposition est d'abord à penser comme une *hiérarchisation*.

La culture platonico-chrétienne, celle que Nietzsche analyse avec le plus de soin, s'est elle-même définie, à travers ses multiples productions, comme un projet de connaissance misant sur la *valorisation absolue de la vérité* (toute

⁴⁴ Birault, *op. cit.*, p. 438

⁴⁵ Birault, *op. cit.*, p. 422

⁴⁶ Cf. notamment PBM § 191

chose devant être considérée de second rang par rapport à elle); or, cette volonté d'un affranchissement *absolu* de la croyance dans l'empire de la connaissance est, pour Nietzsche, symptomatique d'une illusion plus dangereuse encore : vouloir la vérité pour elle-même, à tout prix et sans compromis, c'est en réalité *ne plus vouloir honnêtement la vérité*. Cet idéal qui évacue de manière radicale la fausseté ou la croyance en pensant servir la vérité en fait lui est absolument hostile.

Ainsi, nous rappelle Birault, loin de défendre une philosophie irrationaliste, la pensée de Nietzsche revendique une autre tâche, et en réalité une tâche *très précise* pour le philosophe de l'avenir, celui-ci présenté sous la figure du libre esprit : il s'agit, à tout moment de sa réflexion, de maintenir les exigences critiques les plus élevées à l'égard de tout dogme, de tout préjugé et de toute signification consolatrice « humaine trop humaine »; bref de conserver un « esprit scientifique »⁴⁷ (*wissenschaftliche Geist*) en philosophie. Par cette

⁴⁷ N. utilisera aussi *Gewissen* pour insister sur les idées de probité et de rigueur de la méthode généalogique. Dans HTH §635 notamment, il écrira que « l'esprit » de la science réside dans sa méthode : « Les gens d'esprit ont beau *apprendre* autant qu'ils veulent les résultats de la science; on s'aperçoit toujours à leur conversation, et particulièrement aux hypothèses qu'ils y proposent, que l'esprit scientifique leur fait défaut : ils n'ont pas cette défiance instinctive contre les écarts de la pensée, qui, à la suite d'un long exercice, a pris racine dans l'âme de tout homme de science [...] C'est pourquoi chacun devrait de nos jours avoir appris à connaître au moins *une* science à fond : alors il saura toujours ce que c'est qu'une méthode et combien est nécessaire la plus extrême prudence. »

figure du libre esprit, lui « *dont la tâche même est de veiller* »⁴⁸, Nietzsche entend placer l'approche critique au premier plan de son enquête. Mais si la critique est première, c'est en ce sens qu'elle est *instructive*, parce que « le combat contre cette erreur »⁴⁹, loin de précipiter le nihilisme comme on pourrait le croire, multiplie les raisons pour lesquelles il est urgent de penser le problème des valeurs. « Seront-ils des amis de la « vérité », ces philosophes à venir? Très probablement, car tous les philosophes connus ont aimé leurs vérités. Pourtant ce ne seront certainement pas des dogmatiques. Leur orgueil autant que leur goût s'insurgera à l'idée que leur vérité doit être une vérité pour tous, ce qui, jusqu'ici, fut secrètement le vœu et l'arrière-pensée de toutes les visées dogmatiques. »⁵⁰

La généalogie consiste donc, pour résumer l'interprétation de Birault, en cette critique oblique d'une certaine conception de la connaissance, plutôt d'une certaine *apparence* de connaissance, qui a comme exigence fondamentale de plonger sans répit au cœur de « l'essence » des choses, c'est-à-dire d'éliminer, tant dans sa méthode que dans les énoncés qu'elle produit, tout ce qui a trait à la croyance, à la subjectivité, à la volonté. D'où bien sûr l'importance accordée

⁴⁸ PBM, *Préface*. Nous traiterons plus en profondeur cet aspect dans le troisième chapitre.

⁴⁹ PBM, *Préface*

⁵⁰ PBM § 43

dans ce projet de connaissance à *l'entendement*, cette faculté neutre de l'esprit qui se pense lui-même dans son objectivité. « Au lieu de se penser à l'impératif, comme sens et comme valeur, [cette connaissance] se pense à l'indicatif, comme être ou comme essence. »⁵¹ Ainsi s'agit-il, pour la généalogie, de combattre cette apparence de connaissance qui, par nature peut-on dire, « dogmatise », pour lui substituer une prise de parole qui, parce qu'elle se sait perspective, requiert de travailler une conception plurielle de la « vérité »⁵²; cette conception qui passe, nous le verrons au troisième chapitre, par le développement d'une individualité à travers la parole.

En outre, et la question devient pressante pour notre objet, si la généalogie se veut une connaissance « d'un autre type », c'est-à-dire une connaissance critique de la connaissance, quel statut peut-on ou doit-on accorder à ses énoncés? Comment Nietzsche justifie-t-il épistémologiquement - car c'est très clairement sur ce terrain là qu'il se place - l'utilisation de la *méthode*

⁵¹ Birault, *op.cit.*, p. 443

⁵² Cf. GM, III, § 12 : « Voir pour une fois autrement, *vouloir* voir pour une fois autrement, de la sorte, ce n'est pas une mince discipline ni une mince préparation de l'intellect à son « objectivité » à venir, - cette dernière n'étant pas entendue comme « contemplation désintéressée » (laquelle est un monstre conceptuel et un contresens), mais au contraire comme la faculté de *maîtriser* son Pour et son Contre, de les faire intervenir et de les congédier : de manière à savoir justement rendre la *diversité* des perspectives et des interprétations de l'affect utile pour la connaissance. »

généalogique, à quelles fins la destine-t-il et comment une critique de la connaissance s'articule-t-elle avec une technique d'interprétation de l'histoire ?

1.2 Histoire, connaissance et culture

Une connaissance critique de la connaissance ne consiste bien entendu pas à opposer à une connaissance *apparente* une connaissance plus vraie, plus fondée : la question du fondement, nous l'avons dit, doit être dépassée. Il s'agit plutôt de comprendre le *connaître* sous un autre angle : celui de la *valeur*. Or, penser la connaissance en terme de valeur implique de devoir penser une *hiérarchie* de valeurs et, de même, de penser le *processus* de hiérarchisation qui a conduit les cultures (et notamment la culture occidentale) à valoriser de manière absolue *certain*s idéaux. En d'autres termes, il devient nécessaire, pour Nietzsche, de penser la valeur et le processus de valorisation à l'œuvre au cœur de ce qui fait la spécificité des cultures.

Car en effet, c'est en donnant sens à un monde, c'est-à-dire en valorisant et en estimant, que les cultures n'ont cessé de *se* définir à travers la production d'idéaux. Un idéal n'est donc pas, dans une culture donnée, seulement un objectif, au sens où il n'est pas nécessairement explicite. En d'autres mot, l'idéal est, pour Nietzsche, absolument immanent au geste qui estime, geste par

lequel une culture se définit et se crée son « monde »; l'idéal ne lui est pas extérieur et n'est pas avec lui inscrit dans une relation causale⁵³. L'idéal est, pour Nietzsche, ce qui se tient au plus près du processus de structuration de ce qu'est la vie comme volonté de puissance.

Cette hiérarchie de valeurs où trône l'idéal, ou plutôt ces multiples hiérarchies qui s'entrecoupent et se combattent au sein d'une même culture, sont autant de témoignages (Nietzsche les appellera des « symptômes ») sur ce qu'est, finalement, l'objectif du généalogiste : juger et interpréter de la « santé » d'une culture d'après ses évaluations et ses idéaux. Ceci explique en partie l'utilité théorique de s'intéresser à une culture (grecque, allemande, hindoue, française, etc.) dans toutes ses manifestations présentes et passées, et par dessus tout, à cette manifestation privilégiée que constitue son *langage*.

Nietzsche peut ainsi lier de manière indissociable l'histoire et la connaissance : la connaissance est d'abord *notre* connaissance, c'est-à-dire à la fois connaissance de nous-mêmes et connaissance par laquelle ce « nous-

⁵³ C'est ici encore le refus du dualisme idéaliste fondée sur l'idée d'une chose en soi qui justifie cet argument. N. considère que le vouloir est une illusion, une « conception simplificatrice due à l'intelligence » (VP II, § 250 (1883-88)). À l'instar des organes des sens, qui semblent « coller » aux sensations, c'est-à-dire qu'il n'est nul besoin de poser un *telos* entre l'œil et la vue pour expliquer le phénomène de la vision, l'idée du vouloir pensé comme une intention, c'est-à-dire comme la *cause* de l'action, est sur-ajoutée – et peut-être finalement complètement superflue – pour l'explication d'une action. C'est à partir de ce point que Nietzsche peut généalogiquement expliquer l'origine du « châtement ». Cf. VP II, § 6 (1884, XIV, 2^e partie, § 215), VP I, § 293, (1887, XVI, § 204)

mêmes » s'écrit. Pour le dire d'une autre manière, si « l'essence » de l'homme est bien constituée par son *projet*, c'est-à-dire par ce qu'il estime être son idéal, le projet de connaître, qui est d'abord le projet de *se* connaître et de *se* définir, est lui-même déterminé par ce que l'homme dit et pense être son « essence » ou sa « nature ». Il existe bel et bien dans l'analyse de Nietzsche une forme de circularité entre l'échelle des biens qui positionne, dans la culture occidentale, *la connaissance comme théologie de la vérité* ET *la constitution de l'homme moderne comme sujet connaissant*. Nous aurons l'occasion d'en reparler au troisième chapitre mais cet aspect contient l'idée – absolument capitale – que la généalogie elle-même est créatrice de valeurs et participe, en tant que texte, à la sélection/dressage (*Züchtung*) d'un certain « type » d'hommes.

De manière plus précise, la généalogie se veut une enquête qui vise en premier lieu à retrouver, dans les discours et les pratiques d'une époque, les évaluations cardinales (celles qui déterminent la force et la place des idéaux dans la hiérarchie), qui sont autant de manifestations, autant de formes de la *volonté de puissance*. Car, rappelons-le, la généalogie se veut d'abord une morphologie et une théorie générale de la volonté de puissance. Cette première étape est *documentaire* : elle s'intéresse aux détails, aux différents témoignages, à la *culture* comme tableau des rapports de domination qui sont constitutifs d'un

empire de la connaissance (*Reich der Erkenntnis*). Cette enquête se propose en deuxième lieu comme une technique *d'interprétation* de ces discours et pratiques, en tant que ceux-ci ont conservé la trace des jugements de valeurs, c'est-à-dire des postures existentielles (ou « modes de vie », *Art von Leben*) à partir desquels ils se sont développés.

La généalogie consiste donc bel et bien en une *méthode* dans la tâche qui attend le philosophe de l'avenir, tâche qui repose sur deux grandes séries de considérations concernant d'un côté la nature des objets auxquels elle s'intéresse (les discours et la pratiques) et, de l'autre, la manière dont elle entend traiter et organiser ces objets (l'interprétation et la critique des hiérarchies). Ces deux aspects peuvent se résumer en deux questions programmatiques : 1) qu'est-ce que la culture/civilisation⁵⁴? 2) qu'est-ce que la critique?

Pour A.Philonenko⁵⁵, ce programme se révèle à Nietzsche seulement dans ce qu'il appelle la « deuxième période transcendantale » et coïncide avec la

⁵⁴ L'allemand *Kultur* est quelques fois traduit en français par « culture » et quelques fois par « civilisation ». Or, à l'inverse, on traduirait le français « civilisation » par *Zivilisation* et « culture » par *Bildung*. É.Blondel remarque que *Kultur* et *Zivilisation* s'opposent en ce sens que le premier implique la valeur positive d'une fin intellectuelle alors que l'autre s'emploie d'une manière légèrement péjorative pour qualifier des réalisations matérielles. Il est à noter que *Kultur*, contrairement au français « culture », désigne spécifiquement un ordre supra-individuel alors qu'on utilise *Bildung* pour parler de la culture d'un individu, de sa formation. Cf. Blondel, É., Nietzsche, *le corps et la culture – la philosophie comme généalogie philologique*, PUF, Paris, 1986. p. 63-65

⁵⁵ Philonenko, A., *Nietzsche – le rire et le tragique*, LGF, Paris, 1995. p. 95 et suiv.

rédaction d'*Aurore*. L'ouvrage de 1881, dont le sous-titre deviendra en 1887 « Réflexions sur la morale comme préjugé », propose déjà, dans une formulation qui sera reprise dans les ouvrages subséquents, une tentative pour développer une méthode d'analyse permettant de penser la notion de culture à travers ce que Nietzsche appelle ses préjugés⁵⁶. Or, d'après nous, l'ambition de penser la culture est celle qui caractérise le mieux *l'ensemble* du projet nietzschéen. Elle est du moins clairement présente dès les *Considérations intempestives* (1873-76) et notamment dans la deuxième qui tente de penser l'idée de culture autour de la production du type du *génie*. Ce qui apparaît avec *Aurore* (et même déjà avec *Humain, trop humain* en 1878), c'est l'attention portée à la *culture comme texte* et à l'interprétation de celui-ci grâce à l'hypothèse de la volonté de puissance. Nous reviendrons sur cet aspect au deuxième chapitre.

Pour P. Wotling⁵⁷, il existe aussi une continuité de structure du questionnement nietzschéen autour de l'ambition pour penser le thème de la culture. Cette structure s'incarne dans le développement d'un nouveau langage qui, à travers les étapes qui mènent à un raffinement de plus en plus grand,

⁵⁶ L'idée de « préjugés » (*Vorurtheile*) est centrale dans toute l'œuvre. Elle permet à la fois d'affirmer le rôle déterminant de l'imagination (à travers la conviction et la croyance) dans la création des idéaux et le décalage par rapport au texte de la réalité, texte à partir duquel s'effectue le travail généalogique.

⁵⁷ Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris, 1995. Cf. notamment p.37-82 sur la philologie comme métaphore fondamentale.

souhaite « substituer une logique de signification métaphorique à celle de la concaténation conceptuelle. »⁵⁸ À l'instar de la métaphore du texte nietzschéen qui doit être comprise en réseau pour devenir intelligible, la généalogie ambitionne de penser la culture comme un texte, c'est-à-dire d'abord comme un réseau de significations, comme un problème qui est d'abord un problème de langage et un problème d'interprétation. Or, rappelle Wotling, la culture dont il est ici question n'est pas du tout celle du savoir intellectuel, de l'érudition ou de « l'état des connaissances ». Cette notion ne se réduit pas non plus à la culture de l'individu cultivé (*Bildung*) ni à la *Kultur* (la vie intellectuelle et spirituelle d'une société) comme ce qui s'oppose à la *Civilization* (les conditions matérielles d'une société)⁵⁹. Parce que les productions intellectuelles d'une culture (au sens nietzschéen du terme) partagent avec ses réalisations matérielles une structure commune de création, structure qui est l'activité « informatrice » de la volonté de puissance elle-même, le problème de la culture est à penser à travers la juxtaposition d'une histoire comprise en terme de production et création de « vérités » et d'une interprétation de ces actes producteurs selon le

⁵⁸ *Ibid.*, p. 40-41

⁵⁹ En outre, il existe bien un lien très fort entre la culture et la formation (ou l'éducation) visant à former un certain type d'individus. L'une des tâches du philosophe de l'avenir sera précisément de permettre l'avènement d'un certain type de culture et, corrélativement, d'un certain type d'homme. Cf. Wotling., *op.cit.*, p.30

départage effectué par la métaphore médicale : selon la *santé* ou la *décadence* culturelle.

Or, s'il s'agit d'expliquer la production des réalisations culturelles (ici encore au sens nietzschéen que nous avons circonscrit), Nietzsche prétend pouvoir faire l'économie, dans l'explication de ces mécanismes, de l'idée d'une *intentionnalité* parce que celle-ci implique l'idée d'une finalité, d'un *τελος* qu'il récuse absolument; en d'autres mots, Nietzsche prétend pouvoir expliquer les productions culturelles (et notamment les discours de la science de son époque qu'il étudiera de près avec Peter Gast) sans faire aucun appel à une *logique de la découverte scientifique*. Il s'agira au contraire, pour le généalogiste, de faire une « psychologie » des mécanismes créateurs de sens ou « d'intelligibilité »; or, cette psychologie devra être celle qui « s'hasarde dans les profondeurs »⁶⁰, c'est-à-dire qui se donne comme objet d'études privilégié ces processus interprétatifs que Wotling appelle « infraconscients »⁶¹.

⁶⁰ PBM § 23

⁶¹ Wotling, *op.cit.*, p. 83, n.2

1.3 La conscience et l'intellect, épiphénomènes des « instincts » (*Instinkte*)

Ce processus par lequel l'homme valorise et donc se définit un idéal et une nature, ce processus générateur de valeurs, excède toujours un rapport uniquement positif et détaché au « donné » en ce qu'il fait intervenir, comme son maillon le plus central, la conviction et la croyance à travers ce que Nietzsche appelle *l'imagination*. Tout comme Kant, Nietzsche rappelle la dynamique *poético-politique* de la relation de connaissance : l'homme est, pour Nietzsche, véritablement un *démiurge* en ce qu'il se place à la jonction de l'être (et de sa vérité) et de la valeur (et de sa fausseté). Ce processus de création des valeurs - qui est en réalité un processus *d'imagination* des valeurs, - la généalogie veut en faire l'histoire; une histoire de cette intersection entre la « vérité » et la volonté, une histoire de ce connaître qui a contribué à créer l'homme comme sujet connaissant, une histoire de ces imaginaires devenus vérités. Mais comment s'effectue ce passage? Comment en d'autres mots la vérité peut-elle procéder de l'erreur⁶²?

Au paragraphe § 3 de *Par delà bien et mal*, on peut lire qu'à « l'arrière-plan de toute logique et de son apparente liberté de mouvement, se dressent des

⁶² PBM § 2

évaluations [*Werthschätzungen*], ou pour parler plus clairement, des exigences physiologiques [*physiologische Forderungen*] qui visent à conserver un certain mode de vie [*Art von Leben*]. » Cette idée d'une subordination - ou du moins d'une interaction forte - de la pensée consciente (la « logique ») aux pulsions/instincts (les « exigences physiologiques ») se retrouve dès la période dite « intermédiaire » et notamment dans le *Gai savoir*⁶³ où l'on en compte plusieurs occurrences et variations⁶⁴. Cette idée, déterminante dans les derniers ouvrages, permet à Nietzsche de lier une analyse de la pensée et de la connaissance à une compréhension de la *culture* comme ce lieu d'affrontement où les évaluations et les « exigences physiologiques » s'expriment à travers les différents véhicules que constituent ce que nous avons appelé les discours et les pratiques. Mais avant de s'intéresser à cette notion de culture en tant que telle (ce qui sera l'objet du deuxième chapitre), il importe de bien comprendre comment s'effectue l'analyse nietzschéenne de la *pensée*.

⁶³ Par exemple Cf. GS § 11, GS § 347, § 360. Aussi, cf. GM III, § 18, PBM § 33.

⁶⁴ Ce renversement, critique du volontarisme, a le plus souvent constitué le principal argument invoqué pour montrer les rapprochements entre la pensée de N. et celle de S.Freud. Cette proximité a en outre fait l'objet d'une réévaluation (notamment Vaihinger, H., « Nietzsche and His Doctrine of Conscious Illusion » in *Nietzsche – A Collection of Critical Essays*, dir. R.C. Solomon, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1980. pp. 83-104) par des lecteurs arguant que le cœur de la psychologie nietzschéenne, si cœur il y a, consiste justement à montrer la vacuité de la notion d'ego, à déconstruire l'idée de « personne » et à retirer à « l'observation de soi » sa légitimité pour expliquer les raisons d'une action. De plus, l'ensemble de la problématique nietzschéenne de la culture est essentiellement étrangère à l'idée de fondation d'une science au sens strict.

Il existe pour Nietzsche une « surface » de la conscience qu'il faut traverser pour saisir que « le véritable processus de la « perception » intérieure, le *lien causal* entre les pensées, les sentiments, les désirs, entre le sujet et l'objet, nous est absolument caché – et n'est peut-être qu'imagination pure. »⁶⁵ Le monde intérieur, écrira-t-il dans cet aphorisme déterminant de 1887, est structuré par les mêmes formes que le monde extérieur, c'est-à-dire que l'on n'y rencontre jamais de « faits » mais toujours des interprétations; de même, toute tentative pour expliquer le passage d'une pensée à une autre par une logique causale implique la simplification, la falsification et le rejet de quantité d'éléments intermédiaires qui se retrouvent évacués par le schématisme du modèle causal. Mais Nietzsche va plus loin encore : *l'acte de penser* lui-même, tel que le conçoivent ceux qu'il appelle les « théoriciens de la connaissance », de même que la *chose qui pense*, dérivent de cette fausse observation de soi : « d'abord on imagine un acte qui ne se produit jamais, l'acte de « penser », et en deuxième lieu, un substrat subjectif dans lequel chacun des actes de cette pensée, et ces actes seuls, auraient leur origine : c'est dire que *l'acte et le sujet agissant sont fictifs l'un de l'autre.* »⁶⁶ Nietzsche reprend presque mot pour mot la thèse de

⁶⁵ VP I § 96 (1887)

⁶⁶ VP I § 96 (1887)

D.Hume sur l'idée de nécessité⁶⁷ en montrant qu'elle doit en fait s'appliquer à l'entière du monde intérieur.

Nietzsche critique aussi par là le *fondationnisme subjectif*, c'est-à-dire cette pensée qui, depuis Descartes et Kant, exige une fondation épistémologique à la connaissance et la trouve dans une certaine conception de l'esprit, de l'âme ou du sujet. Or, cette critique n'opère pas directement - par exemple en s'attaquant à la cohérence interne des conceptions fondationnistes pour montrer leurs inconsistances; plutôt, il s'agit de montrer que le problème de la connaissance ainsi conceptualisé (c'est-à-dire comme nécessitant un fondement épistémologique) implique déjà une réponse déterminée : l'utilisation d'un langage - et surtout de ce que Nietzsche appelle une *grammaire* – déjà chargé et orienté.

La critique nietzschéenne du fondement ne vise pas la validité ou l'efficacité de celui-ci en tant qu'assise épistémologique avec pour objectif, par exemple, de lui substituer un fondement plus certain ou plus premier. En historicisant la question du fondement, c'est-à-dire en voulant écrire une nouvelle histoire - celle de l'emprise, de la *puissance*, des idées d'inconditionné

⁶⁷ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978. p.65: « Necessity... is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another »

et d'absolu dans l'histoire de la philosophie - Nietzsche s'attaque à cette idée de la connaissance comme détachement, neutralité et non-engagement. À cet effet, il voudra montrer que le subjectivisme implique une conception de la connaissance qui repose sur une séparation nette entre ce qui peut être questionné et ce qui ne le peut pas, c'est-à-dire ce qui *précisément* se trouve au fondement de la connaissance. Dans sa justification de ce qui est connaissable, le fondationniste s'arrête toujours à quelque endroit; et le choix de cet endroit n'est plus, pour Nietzsche, un choix uniquement épistémique : il s'agit aussi d'un choix psychologico-politique concernant *la valeur de l'idée de fondement en tant que telle*.

En outre, et malgré ce qui vient d'être dit, il demeure très difficile d'établir de manière satisfaisante le statut à accorder à ces « exigences physiologiques », notamment à cause des inconsistances dans les différentes acceptions de la notion « d'instinct » (*Instinkt*). S'agit-il d'une thèse physiologique au sens strict, sorte de biologisation du sujet kantien, qui ferait de « la notion d'organisme »⁶⁸ l'impensé principal de la *Critique de la Raison pure* sur lequel Nietzsche souhaite faire reposer toute sa critique du dualisme entre empirique et transcendantal (visant *grosso modo* à introduire Darwin dans Kant) ? Ou s'agit-

⁶⁸ Lettre à Deussen de mai 1868

il d'une tentative pour penser la subjectivité dans l'héritage de Descartes, mais par delà la tension qu'établit la deuxième critique kantienne entre un sujet libre, condition de possibilité de la connaissance, ET un sujet contraint de manière transcendante par ses catégories à une réception passive du donné en termes de causalité, identité, relation, etc. ?

1.4 Des influences kantiennes

Avant de résoudre cette difficulté, il est d'abord important de noter la parenté de réflexions entre Nietzsche et la philosophie kantienne, parenté qui n'a peut-être pas obtenu encore à ce jour l'importance qui lui revient. Si elle peut sembler évidente à certains (G.Deleuze⁶⁹ et W.Kaufman⁷⁰ notamment), il est loin d'être sûr qu'un tel rapprochement ait fait l'unanimité parmi les commentateurs et ce, malgré les nombreuses mentions faites par Nietzsche lui-même quant à cette influence. H.Vaihinger, dans son article⁷¹, suppose que cette ignorance, dans le commentaire contemporain, des origines kantiennes ou néo-kantiennes de la pensée de Nietzsche doit s'expliquer par le fait que Nietzsche

⁶⁹ Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 2003.

⁷⁰ Kaufmann, W.A., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

⁷¹ Vaihinger, H., « Nietzsche and His Doctrine of Conscious Illusion » in *Nietzsche – A Collection of Critical Essays*, dir. R.C. Solomon, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1980. pp. 83-104

lui-même n'aurait pas su voir cette proximité et se serait contenté d'attaquer des aspects somme toute assez secondaires de la philosophie kantienne (qu'il aurait finalement mal comprise). Selon Vaihinger, si parallélisme (ou similarité) il y a entre les deux penseurs, celui-ci n'apparaît qu'à la lumière d'une lecture assez originale de Kant selon laquelle, ayant reconnu la nécessité vitale de « l'illusion d'optique » du monde phénoménal, l'auteur des *Prolégomènes* aurait soutenu et peut-être achevé la victoire sur l'optimisme allemand de l'*Aufklärung*.

Et pourtant nombreux sont les passages où, par delà Schopenhauer, Nietzsche souhaite retourner vers la figure kantienne pour, bien sûr, en critiquer les égarements (et notamment ceux, catastrophiques à ses yeux, de la *Critique de la faculté de juger*), mais aussi pour repenser et radicaliser, selon une continuité assez étonnante, certains des thèmes kantien les plus fondamentaux. Pensons notamment à cette reprise de la question programmatique de la *Critique de la Raison pure* à laquelle Nietzsche veut apporter une nouvelle formulation : « Il est enfin temps de remplacer la question kantienne : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? » par cette autre question : « Pourquoi est-il *nécessaire* de croire en de tels jugements? »⁷² La possibilité des jugements

⁷² PBM § 11

synthétiques *a priori* (et donc la possibilité de toute connaissance en général) est chez Kant garantie par deux thèses : *l'expérience est structurée et cette structure est la structure de l'esprit humain lui-même*. Nietzsche retourne la question : il ne s'agit plus d'expliquer le *fait* (attesté dans les sciences mathématiques et géométriques) que les jugements *a priori* soient possibles, mais de montrer, de manière indirecte, en quoi la force de ces jugements est tributaire d'une certaine conception de la nécessité – conception qui, pour Nietzsche, ressemble à s'y méprendre à une justification et à une réaffirmation d'une certaine *foi*. En d'autres mots, pourquoi, se demande Nietzsche, fut-il nécessaire de donner *foi* à ces jugements dans une certaine culture (celle de Kant et ensuite celle de Schelling), sinon parce que cette culture recherchait, dans toutes ses manifestations, une *caution philosophique* à la piété et à la foi? Cette caution, Schelling la trouvera dans la découverte d'une « faculté » du suprasensible qu'il nomme la « contemplation intellectuelle »⁷³.

Mais donc la question de l'origine psycho-politique de la logique pose le problème important du « biologisme » de la pensée de Nietzsche. En disant que la conscience n'est pas indépendante des instincts, ou plutôt que ceux-ci sont en quelque sorte les déterminants essentiels à partir desquels ce que l'on appelle la

⁷³ PBM § 11

« conscience » et la « pensée » sont imaginées en tant que cause du vouloir, Nietzsche ne réduit-il pas tout le problème de la subjectivité (et ses corollaires : la liberté et la responsabilité) à son aspect le plus plat et peut-être le plus dangereux ? En accordant un statut intermédiaire à la psychologie et la physiologie⁷⁴, en tant notamment que discours qui ont une fonction propédeutique pour l'éducation de l'esprit à la probité, ne se résout-il pas à accepter un matérialisme assez simpliste auquel il adressait pourtant les mêmes critiques qu'à l'idéalisme⁷⁵?

Ironiquement, cette difficulté pointe vers ce qui fait la spécificité de la méthode généalogique et, selon nous, loin de l'invalider, met en relief le croisement où veut se situer la réflexion nietzschéenne : ce croisement où se situe le *corps*. B.Stiegler soutient que Nietzsche est parvenu à penser la corporéisation du sujet kantien et cette tentative « a été la première à *incarner* la question que Kant avait mise au jour, à lui (re)donner son sens charnel et vivant, celui qu'entend (ou ne veut pas entendre) tout sujet dans l'aventure de ses propres souffrances, de ses maladies, de ses guérisons et de ses rechutes, et dont

⁷⁴ N. accorde aussi un statut intermédiaire à la physique et aux sciences biologiques et médicales en tant qu'interprétations qui se distinguent par leur rigueur des discours clairement malhonnêtes de la morale et de la religion. En revanche, les discours scientifiques restent aveugles au caractère symbolique de leur démarche, caractère qui implique une bonne part d'anthropomorphismes et qui s'attache de manière abusive à l'idée de « faits ».

⁷⁵ Et pourtant, dans GM, III, § 16 : « Cette conception n'empêche aucunement, soit dit entre nous, de rester l'adversaire le plus intransigeant de tout matérialisme... »

Kant l'avait vidée. »⁷⁶ Or, le concept de corps, étudié en détail par Wotling⁷⁷, n'est pas chez Nietzsche une entité matérielle⁷⁸, une *res extensa*. En ce sens, la psychologie et la physiologie ne sont pas des sciences de cet objet « corps », mais des langages métaphoriques trouvant leur référent à *l'intérieur* du réseau de nouvelles significations du texte de Nietzsche et non dans un référent qui lui serait extérieur, dans un « donné » ou un « fait ». « [...] ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (*ou plutôt dont la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre corps*) »⁷⁹.

Tout comme l'était la métaphore des sens, ces registres sont utilisés en tant qu'illustration symbolique de l'activité interprétative à l'œuvre : le combat des instincts devient la figure principale du combat des interprétations au sein de la culture. Ainsi, on le voit mieux dès à présent, l'alternative entre un Nietzsche biologiste et un Nietzsche pur penseur de la subjectivité, dont la position comme l'a écrit Heidegger « ne change rien à la position fondamentale établie par Descartes »⁸⁰, constitue vraisemblablement un faux problème qui pêche par une méconnaissance profonde du développement de la généalogie nietzschéenne.

⁷⁶ Stiegler, B., *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris, 2001. p. 123

⁷⁷ Wotling, *Ibid.*, p. 83-108

⁷⁸ Cf. PBM § 19

⁷⁹ FP XI, 37 [4] (nous soulignons)

⁸⁰ Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. P.Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, t.II, p. 150

1.5 La vie, entre connaissance et « volonté »

Ceci étant dit, le mandat que se fixe Nietzsche devient plus clair. Aussi, si l'on se rapporte à l'extrait cité au début de la section 1.3, on comprend mieux qu'il s'agit de reconsidérer le problème de l'origine des idées et des jugements selon l'axe, non de leur vérité ou de leur fausseté, mais de leur occurrence dans la culture en tant *qu'acte de valorisation* qui sont pour Nietzsche les témoins et les traces de la mise en place de conditions favorables à un certain type d'existence. C'est l'apparente indépendance de la « logique » - au sens kantien des processus cognitifs permettant le jugement - par rapport aux « exigences physiologiques » - autre nom des processus d'acquisition et de domination par lesquels la pensée s'approprie ses conditions d'existence – qui est mise à l'examen. La généalogie nietzschéenne, rappelons-le, trouve son point de départ dans la critique d'une conception de la connaissance comme distance, détachement, impartialité. L'idée essentielle de la généalogie consiste à voir la connaissance comme étant en elle-même un processus d'appropriation, c'est-à-dire l'exercice d'une force, d'un pouvoir qui brise et réunit, bref d'une « volonté »⁸¹. À cet effet, la citation du § 3 de *Par delà bien mal* est intéressante

⁸¹ Il faut en outre prendre garde à voir, dans ce concept de volonté, l'idée d'une volition, d'une intentionalité centralisée dans par exemple la conscience. Pour Nietzsche, le « vouloir » est une

en ce qu'elle met précisément en scène ces deux axes que Nietzsche veut penser ensemble : l'axe de la pensée/connaissance (la « logique ») et l'axe du pouvoir/domination/« volonté » (les « exigences physiologiques »). La jonction de ces deux axes se présente comme un cas particulier de la volonté de puissance : c'est ce Nietzsche appelle la *vie*.

instance active, pensée sur le modèle du pouvoir et de la subjugation : « un ordre donné à d'autres sujets et suivant lequel il se transforment. » (FP XI, 40 [42])

Chapitre 2

2.1 Le mensonge de la culture

Au cœur de la production des pratiques et des discours réside tout le « mensonge » de la culture; mensonge qui est, paradoxalement, son unique vérité. Ce mensonge, c'est en premier lieu celui de la violence de la schématisation, de la mise en forme et de la domination de la culture qui, à travers ses manifestations, ne cesse d'humaniser un monde « inhumain », de valoriser un monde « inévaluable »⁸². Ce premier mensonge, c'est celui qui fait se confondre les jugements de vérité et les jugements de valeur : G. Picon⁸³ le soulignait dès 1937, « ce qu'une civilisation pose comme vrai (l'ensemble de ses croyances), c'est ce qu'elle veut qui soit vrai. » Mais c'est aussi, deuxièmement, l'universalisation de ces évaluations, la conquête et la domination, à même la sphère des discours, de certaines interprétations sur d'autres (notamment, pour une culture décadente, des évaluations du groupe et des législations du *troupeau* [*Heerden-Legislatur*⁸⁴]). Remarquons d'emblée que si ce deuxième moment est précisément ce contre quoi le perspectivisme s'élèvera, le premier moment relève quant à lui du constat d'une nécessité : la

⁸² Sur la valeur de la vie, cf. CI II, § 2

⁸³ Gaétan Picon, *Nietzsche, la vérité de la vie intense* (texte inédit), Hachette, Paris, 1998. p.30

⁸⁴ FP 1887, XII 10 [109]

culture est *structurellement* mensongère, au sens où elle investit en entier le champ de la réalité en créant les conditions (psychologiques, cognitives, politiques, etc.) à partir desquelles le vrai et l'intelligible pourront être énoncés.

S'il en est bien ainsi, est-ce alors à dire que la vérité est pour Nietzsche le résultat, ou la production, de ce qui est « utile » à la culture? Cette interprétation pragmatiste de la pensée de Nietzsche a été souvent défendue et notamment par A.C.Danto à qui l'on doit aussi de l'avoir résumée de la manière la plus succincte : pour Nietzsche, écrit Danto, « *p* is true and *q* is false if *p* works and *q* does not. »⁸⁵ S'il n'est pas dans notre intention d'entrer dans une discussion de la question de la vérité chez Nietzsche (qui est l'une des plus complexes), il est tout de même important, pour comprendre l'ambition de la tâche critique, de souligner les difficultés, soulevées notamment par J.Wilcox⁸⁶ et A.Nehamas⁸⁷, que pose cette interprétation. Le principal argument de Wilcox contre le supposé pragmatisme nietzschéen consiste à dire que Nietzsche n'a pas vraiment *besoin*, pour caractériser une croyance, une culture, un concept, une idée, un

⁸⁵ Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, New York, 1965. p.72

⁸⁶ Wilcox accepte semble-t-il en partie la thèse pragmatiste, mais seulement de manière polémique : le flou autour de la position de N. est entretenu par le fait que ce dernier critique sans ménagement et en d'innombrables occasions la théorie correspondantiste de la vérité, mais qu'il laisse en quelque sorte une porte ouverte à une forme adoucie de pragmatisme. John Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1974. Cf. Intro et Ch.1

⁸⁷ Alexander Nehamas, *Nietzsche – Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1985. Surtout ch. 2 « Untruth as a Condition of Life » pp.42-73

système, etc., d'une *théorie générale ou exhaustive de la vérité*. De la même façon, l'idée par excellence du pragmatisme, que l'utilité constitue le critère de vérité, est en contradiction flagrante avec ces nombreux passages qui visent à montrer le caractère vague et fuyant de « l'utilité »⁸⁸ (*Nachteil*).

Wilcox ne le note pas, mais il semble néanmoins pour nous clair que Nietzsche est moins intéressé à la *nature* de la vérité qu'aux *effets de vérité* produits par les pratiques et les discours : à partir d'une analyse de leur *force représentative*, la théorie de la culture s'intéresse en premier lieu aux mécanismes de production/création du « vrai » et de l'intelligible. Pour se faire, cette théorie de la culture se double d'une théorie de la connaissance⁸⁹ qui cherchera moins à répondre à la question « que puis-je connaître? » qu'à exposer comment une croyance (c'est-à-dire une évaluation) devient connaissance.

Pour A.Nehamas⁹⁰, on ne peut prendre une philosophie qui souhaite d'abord reconnaître « l'erreur [*Irrthum*] comme condition de la vie »⁹¹ comme

⁸⁸ Notons seulement GS § 354 : « Nous n'avons justement aucun organe pour le *connaître*, pour la vérité : nous « savons » (ou croyons, ou imaginons) exactement autant qu'il peut être *utile* dans l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce : et même ce que nous qualifions ici « d'utilité » n'est finalement aussi qu'une croyance, qu'un produit de l'imagination et peut-être précisément la plus funeste des bêtises dont nous périrons un jour. »

⁸⁹ On pourrait objecter que N. n'est un théoricien ni de la culture ni de la connaissance. Or, la continuité et la cohérence dans l'analyse de ces thèmes, au moins à partir de 1876, permet à notre avis de défendre l'idée d'une unité théorique, laquelle est d'abord - mais pas uniquement - une unité de méthode centrée autour du *Versuch*. Cf. Wotling, *op.cit.*, intro, p.15 et suiv.

⁹⁰ Nehamas, *op.cit.*, p.55

⁹¹ GS §121, PBM §4

voulant montrer que nos croyances les plus fondamentales sont, si on les considère sous l'angle de leur fonction, finalement vraies. Cela reviendrait à fonder nos jugements d'une manière détournée et à ainsi nier le perspectivisme, clé centrale de la pensée de Nietzsche. L'argument de Nehamas se résume ainsi : Nietzsche affirme que nos croyances fondamentales et nos valeurs les plus intimes - comme par exemple la croyance aux jugements synthétiques *a priori* - sont effectivement « fausses » (« fausses » surtout au sens de « falsifiées », comme nous le verrons plus bas); or, bien qu'elles soient fausses, ces croyances ont tout de même contribué à produire les plus grands bénéfices pour l'humanité⁹². En revanche, nulle part Nietzsche prétend que c'est ce caractère bénéfique, cette fonction ou cette utilité des croyances qui en a fait des croyances vraies. Le pragmatisme se voit réfuté parce que, pour Nietzsche, ce n'est pas l'utilité de la vérité qui constitue l'élément déterminant pour comprendre la production et la création des connaissances. À l'inverse, l'auteur s'emploie à montrer que la fausseté est bien souvent plus utile et, en un sens, plus déterminante pour ce que nous appelons « connaissance » que la vérité. Fonder la vérité sur l'utilité présupposerait en quelque sorte lui attribuer un *telos* moral : cela revient à défendre l'idée d'un progrès des idées et des systèmes,

⁹² PBM § 4 et § 11

lesquels, en devenant de plus en plus fonctionnels, se rapprocheraient d'autant plus de la vérité⁹³. En outre, si l'on ne peut sans difficulté assimiler la position de Nietzsche au pragmatisme, il semble clair que le caractère *construit* de la vérité (qui s'exprime à travers une irrésistible *volonté de vérité* dans la culture occidentale) demeure une préoccupation essentielle à laquelle l'auteur a voulu donner plusieurs significations dans les différentes périodes de sa vie intellectuelle.

2.2 Simplification et falsification

Sous l'influence considérable de la lecture schopenhauerienne de la philosophie de Kant, Nietzsche a, au moins jusqu'à 1876, cherché à penser le problème du constructivisme de la vérité en tentant de défendre ce que l'on pourrait nommer un « illusionnisme philosophique »⁹⁴; certains commentateurs ont même été jusqu'à qualifier cette position de « dogmatisme esthétique »⁹⁵ ou

⁹³ Il y a bien entendu une « exigence forte » de vérité dans toute la pensée de N. Or, cette exigence est plus à mettre du côté de ce qu'il appelle la « probité intellectuelle », c'est-à-dire de cette forme de « maîtrise de soi » (*Selbstbeherrschung*, cf. GS § 305) qui évite les écueils de la falsification. Mais il semble clair que N. rejette l'idée d'une adéquation entre le progrès de la vérité et le bien de l'humanité (cf. notamment HTH II, § 517).

⁹⁴ Cette thèse est notamment défendue par C. Andler pour qui jusqu'à 1876, N. développerait une philosophie de l'illusion à laquelle succéderait de 1876 à 1882 une philosophie de la vérité. Enfin, à partir de 1882, un illusionnisme renouvelé. Cf. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, 1958 t.I, p.382

⁹⁵ Cf. Picon, *op.cit.*, p.65

de « doctrine de l'illusion consciente »⁹⁶. À l'opposé, à partir de *Humain trop humain* (1878) et surtout du *Voyageur et son ombre* (1879), une très forte tendance contraire, sceptique et critique, tente d'exprimer le plus profond des « soupçons »⁹⁷ vis-à-vis des illusions et des mythes consolateurs. L'auteur écrira en 1879 que son entreprise critique est « la continuation et le redoublement d'une cure intellectuelle, d'un traitement anti-romantique »⁹⁸. Dans cette période intermédiaire (1876-1882), période dite à tort ou à raison « intellectualiste » ou « positiviste », ce soupçon est le garant d'une critique de la culture qui passe par un autre type de connaissance : de la connaissance immédiate de la période schopenhauerienne (anti-intellectualiste, « intuitionniste »⁹⁹, musicale et, à la limite, « romantique »¹⁰⁰), on suit le développement d'une nouvelle méthode fondée sur une interprétation médiante de la connaissance (historique, collective, patiente, localisée); c'est le développement du *Versuch* et de la généalogie proprement dite.

⁹⁶ Hans Vaihinger, « Nietzsche and His Doctrine of Conscious Illusion » in *Nietzsche, A collection of Critical Essays*, dir. R.C. Solomon, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1980. p. 83-104

⁹⁷ HTH, Préface

⁹⁸ VO, Avant-propos, § 2

⁹⁹ Dans Co.I – *Wagner à Bayreuth* § 5, N'accorde à l'intuition la capacité de nous livrer « l'essence des choses ».

¹⁰⁰ Sur le romantisme de N., cf. A.Gogröf-Voorhees, « Defining modernism : Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence, and Wagner » in *Studies in Literary Criticism and Theory*, v.8, 1999, Lange, New-York, p.1073-2004.

Durant cette période et jusqu'à la rédaction de l'*Antéchrist*, on voit aussi s'accroître l'importance donnée à une pensée de l'interprétation et à une philologie de la culture comprise comme un *texte*¹⁰¹. Dans les œuvres de jeunesse, le *langage* est pointé du doigt comme la principale défaillance d'une culture malade, parce qu'il est lui-même incapable de remplir sa fonction, qui est de permettre à une humanité souffrante de s'accorder sur ses besoins les plus simples¹⁰². Si, dans la deuxième et la troisième période¹⁰³, le langage reste « suspect » en ce qu'il stigmatise les interprétations idéalistes et véhicule les évaluations cardinales de toute culture, le langage se révèle en outre apte à donner accès à une certaine forme de lucidité. C'est ainsi que le *texte* construit par le philosophe, en ce qu'il est, nous le verrons, engagement et prise de parole, sera l'un des remparts contre l'abandon du perspectivisme.

Mais donc, le nouveau cadre d'analyse permet à Nietzsche, au plan théorique, de réinvestir la problématique de la vérité (et de la fausseté) selon un

¹⁰¹ L'importance de la philologie et de la critique de l'idéalisme comme se résumant à *un problème de lecture* apparaît assez tôt dans l'œuvre. Par exemple, VO § 17 : « Qui explique tel passage d'un auteur plus « profondément » qu'il n'était conçu aura, non pas éclairé, mais bien *obscursi* l'auteur. Nos métaphysiciens font ainsi avec le texte de la nature; et même pire encore. »

¹⁰² Cons.1 – Wagner à Bayreuth § 5

¹⁰³ L'hypothèse d'une troisième période, faisant suite à une deuxième « crise » est une lecture qui n'est pas partagée par tous les commentateurs. Par exemple, É. Blondel, comme nous le verrons plus bas, limite à deux périodes fondamentales le développement de cette pensée. Cf. Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, Paris, 1986.

autre angle (c'est-à-dire que la *fausseté* est désormais pensée en terme de *falsification*); sur le plan pratique, ces nouvelles considérations lui permettent d'établir de plus en plus clairement ce qui deviendra la tâche philosophique des « libres penseurs ». Dans *Par delà bien et mal* Nietzsche s'exclame : « *O sancta simplicitas !* Dans quel monde étrangement simplifié et falsifié vit l'homme! »¹⁰⁴ Nehamas souligne que le processus de simplification n'implique pas *nécessairement* la falsification : « Choosing, selecting and simplifying, do not amount to falsifying what is before us, unless we believe that there can be a representation of the world that depends on no selection at all, and that representation constitutes the standard of accuracy. »¹⁰⁵

Nehamas insiste bien sur la dissemblance des deux étapes : affirmer qu'il y a, dans tous les systèmes de pensée (moraux, religieux, artistiques, cognitifs, etc.), un processus de simplification à l'œuvre, c'est-à-dire un processus qui consiste à « assimiler le neuf à l'ancien, à simplifier le complexe, à négliger ou à repousser l'hétérogène [...] »¹⁰⁶, ne revient pas à affirmer que cette simplification est, en un sens ou en un autre, fausse, incomplète ou illusoire. La

¹⁰⁴ PBM § 24

¹⁰⁵ Nehamas, *op.cit.*, p.56

¹⁰⁶ PBM § 230 : « L'entité impérieuse que le peuple nomme « esprit » aspire à régner et à se sentir maîtresse au dessus de soi et autour de soi : elle veut aller de la multiplicité à la simplicité par un acte de volonté, par un acte de volonté synthétique, contraignant, autoritaire et réellement dominateur. »

falsification dont il est question dans l'exclamation de Nietzsche - et dans le mensonge de la culture dans son ensemble - est ailleurs : bien que Nietzsche soit convaincu de la simplification du monde, « he also believes that though we necessarily simplify whatever we are to deal with, it is also true that at least in many cases we think that we don't. And it is just here that falsification enters the picture : it is produced by the belief that the particular enterprise in which one is involved or which one values the most is exempt from simplification, that it is the only possible or correct mode of proceeding. »¹⁰⁷

Ainsi interprétée, la falsification acquiert un tout autre sens : il ne s'agit pas de juger de la simplification à partir d'une autre représentation qui en serait, elle, exempte, mais de saisir que la falsification réside dans la « dogmatisation »¹⁰⁸ d'une perspective, dogmatisation qui prend dans la plupart des cas la forme de l'universalisation. C'est d'abord à la morale et à la philosophie que s'adressent ces critiques : avant tout autre discours, la morale et

¹⁰⁷ Nehamas, *op.cit.*, p.57

¹⁰⁸ PBM, Préface : « À supposer que la vérité soit femme, n'a-t-on pas lieu de soupçonner que tous les philosophes, pour autant qu'ils furent dogmatiques, n'entendaient pas grand-chose aux femmes et que l'effroyable sérieux, la gauche insistance avec lesquels il se sont jusqu'ici approchés de la vérité, ne furent que des efforts maladroits et mal appropriés pour conquérir justement les faveurs d'une femme? Certes, elle ne s'est pas laissée séduire, - et toute dogmatique de quelque sorte soit-elle, se tient aujourd'hui dans une attitude chagrine et déconfite. [...] Il semble que pour se graver, avec leurs exigences éternelles dans le cœur de l'humanité, toutes les grandes choses doivent d'abord errer à travers le monde sous la forme de masques monstrueux et effrayants; l'un de ces masques fut la philosophie dogmatique, par exemple la doctrine du Védanta en Asie, le platonisme en Europe. »

la philosophie ont comme caractéristique déterminante de *ne pas* se considérer comme des perspectives parmi d'autres¹⁰⁹, c'est-à-dire qu'elles se sont selon Nietzsche développées à travers un travail d'ontologisation et d'essentialisation de leurs présupposés.

2.3 Le texte de la culture

La simplification, parce qu'elle est condition de la vie et expression de la volonté de puissance, constitue pour Nietzsche ce moment charnière entre la croyance et la connaissance. L'homme simplifie un peu comme il aménage son habitat : « [...] et nous rions de voir que la meilleure science est aussi celle qui s'efforce de nous maintenir dans ce monde simplifié, complètement artificiel, forgé pour notre usage humain et accommodé à lui; nous nous divertissons de constater combien cette science qui se croit libre aime l'erreur, parce que, vivante, elle aime la vie ! »¹¹⁰ La première étape de la démarche généalogique consistera donc non pas à vouloir éradiquer la simplification, mais plutôt à l'orienter et à maîtriser ses effets. Mais dès lors, un problème se pose avec insistance : si la simplification est une condition structurelle de la culture, si autrement dit la simplification est indépassable en ce qu'elle est véritablement

¹⁰⁹ Cf. *Supra*, intro. part. III

¹¹⁰ PBM § 24

condition de la vie, comment, dans son travail, le généalogiste peut-il éviter de sombrer à son tour (comme le philosophe idéaliste) dans les écueils de la falsification et de la réification de son propre discours? Comment, dit autrement, éviter que se « vulgarisent »¹¹¹ des expériences limites au profit d'une communicabilité qui « pétrifie et éternise »¹¹², dans le schéma binaire de la vérité et de la fausseté, ce qui exige au contraire nuance et subtilité?

Pour préserver le primat de l'interprétation, Nietzsche est en effet contraint de statuer sur la nature des objets culturels auxquels il s'intéresse. Pour lui, la culture, les systèmes, les idées ou les concepts ne sont jamais - nous l'avons vu - des « faits », des données historiques, scientifiques ou politiques, mais toujours des « mises en discours » (pour utiliser une expression de M.Foucault¹¹³) qui manifestent une certaine puissance à produire des effets. Ce qui lie les différents discours d'une culture et qui permet au généalogiste de les analyser sur le même plan, c'est précisément cet élément commun qui les caractérise : les discours, avant de pouvoir être dits vrais ou faux, sont d'abord considérés par Nietzsche comme des tentatives de domination, domination qui s'exprime en un sens *immédiatement* sur les contenus de ces discours. Or, et c'est ici le point le plus

¹¹¹ CI, « Divagations d'un inactuel », § 26

¹¹² A, § 47

¹¹³ Foucault, M., Histoire de la sexualité – La volonté de savoir, Gallimard, 1976. p.21

important, ces mises en discours forment ensemble, au sein d'une culture donnée, une *unité*, laquelle peut être plus ou moins cohérente, plus ou moins relâchée ou plus ou moins saine. Cette unité, dont l'analyse se présentera comme une *dynamique des discours*, voilà ce que Nietzsche considère comme l'objet privilégié de la généalogie : le *texte de la culture*.

Avant qu'au dernier chapitre nous nous penchions sur la tâche – qui est d'abord une tâche médicale et éducative - du philosophe de l'avenir, il importe de bien saisir la distinction entre « discours » et « texte » pour tenter de comprendre pourquoi Nietzsche pense la culture comme un texte à déchiffrer, comme une « sémiotique » à interpréter.

L'étape documentaire et l'étape interprétative, les deux étapes de la généalogie que nous avons identifiées à la section 1.2, se fondent précisément sur cette distinction : par opposition au « **discours** », que l'on peut définir comme un ensemble organisé communiquant un sens qui dépasse et transcende l'ordre linguistique, le « **texte** » constitue son propre sens en référant, comme par un jeu de miroirs, à des procédures internes d'intelligibilité. Pour É. Blondel qui analyse finement cet aspect, on peut établir une périodisation à partir du développement de l'écart entre discours et texte dans la pensée de Nietzsche : 1-

un stade appelé « schopenhauérien »¹¹⁴ durant lequel la démarche métaphysique/anti-métaphysique du philosophe fait appel aux idées « d'intuition », de « génie » et « d'art », en tant que modes d'accès à une chose en soi extérieure – ou inaccessible - au discours rationaliste; 2- un deuxième stade, lui *para*-discursif, durant lequel la critique de la métaphysique est renouvelée, mais pour des raisons généalogiquement opposées. Celles-ci tiennent à deux éléments (éléments qui, mis côte à côte, expliquent selon Blondel en grande partie l'ambiguïté de la réception de l'œuvre).

En premier lieu, il y a l'intrication, dans les derniers ouvrages et les œuvres posthumes, de *deux* discours : le discours de la culture et le discours de Nietzsche lui-même : « Nietzsche, tenant que tout langage est dans son principe métaphysique, n'a pas la ressource, comme le Kant de l'Analytique des principes, d'opposer au langage « faux » de la culture qu'il analyse une vérité qu'il détiendrait, fût-elle celle d'une logique de la vérité, qui énonce à quelle condition l'expérience peut être constituée en connaissance »¹¹⁵ En deuxième lieu, la critique de la métaphysique se fait aussi au nom d'un renvoi à une « vérité » référentielle hors-discours : le *corps*, et ultimement la *vie*, comme principe et référent du texte de la culture. Ce double aspect constitue le point

¹¹⁴ Blondel, *op.cit.*, p.56

¹¹⁵ Blondel, *op.cit.*, p. 121

problématique du rapport de Nietzsche au problème de la culture, et l'intérêt de l'analyse généalogique en tant que tel. Pour Blondel, le texte du « dernier » Nietzsche tend bien vers une systématisme conceptuelle (la métaphore est bien une métaphore *de* quelque chose), et en ce sens le texte nietzschéen est aussi un *discours* qui tombe dans les critiques qu'il met lui-même de l'avant (déni du lieu à partir duquel il est rendu possible, effacement de la parole devant la conceptualité, etc.). Par ailleurs, le texte construit par Nietzsche tente malgré tout *d'échapper* au discours, de se faire *anti-discours*, en montrant de manière oblique la réalité comme « innocence » et l'engagement axiologique du philosophe comme *Ja-sagen*. Nietzsche, selon Blondel, construit un « *dire-dédire* » qui, malgré l'apparente impossibilité de concilier le discours du concept et l'écriture du texte, n'a pas abandonner l'idée de développer une méthode qui subsumerait cette difficulté. L'un des éléments de solution consiste en ceci que cette apparence de contradiction théorique entre le discours et le texte (ou, dit autrement, entre la proposition et la parole) se fonde sur une méconnaissance radicale de la production des discours. La notion même de discours, et la dualité qu'elle entretient, devient, à la lumière de l'analyse généalogique, caduque et presque complètement vidée de son sens. Nietzsche attendra d'ailleurs des philosophes de l'avenir, dont il est bien entendu le premier représentant, qu'ils

soient conscients du travail *législatif* de la pensée : écrire et penser la culture tient pour une bonne part cette entreprise de *réforme* du langage et des mots, lesquels sont véritablement les sédimentations des valeurs et des évaluations, bref des législations antérieures¹¹⁶.

2.4 Le perspectivisme et la structure du « monde »

Le *texte* d'une culture constitue un réseau, qui n'est pas un réseau de « choses » mais un réseau de « forces » significantes : les interprétations génèrent d'autres interprétations, mais certaines ont plus d'influence sur la structure du réseau que d'autres. Ce réseau est d'abord *fini* et ne peut selon Nietzsche être *excédé*. En d'autres mots, la possibilité, sur laquelle repose en réalité toute philosophie dogmatique, d'une extériorité au texte du « monde », à un référent situé hors-texte, c'est-à-dire à quelque chose qui *n'est pas* une interprétation, est ici absolument niée. Toute culture évalue et donne sens à un « monde » qui lui est absolument immanent en ce qu'il est absolument « son » monde au sens premièrement où elle ne cesse de *se* définir en se projetant en ce monde.

¹¹⁶ Cf. par exemple ces extraits sur le droit musulman : FP 1883, IX, 8 [9] et FP 1887, XIII, 10 [131]. Mahomet est le seul, avec Platon, à être appelé le « législateur de nouvelles mœurs » (A, § 496).

Comme nous l'avons vu à la fin de la section 1.3, c'est sur cette caractéristique que repose la réfutation du biologisme nietzschéen : les différentes métaphoriques du langage nietzschéen sont elles-mêmes génératrices de significations qui ne renvoient pas à un hors-texte, à une autre « réalité » que celle développée par leur élaboration. Pour Wotling, il n'y a pas « d'opposition plus fondamentale entre la tradition philosophique et le *Versuch* nietzschéen que ce refus de dissocier le sens dont le texte est porteur du travail permettant son élaboration. »¹¹⁷ En outre, comme nous l'avons vu, il y a, au cœur de la généalogie, cette tentative de penser ensemble la connaissance et la vie, c'est-à-dire le positif et le normatif. Ceci est d'autant plus vrai pour les idées philosophiques : le discours philosophique, puisqu'il ambitionne de prendre le « monde » comme objet, consiste toujours en un travail de maîtrise, un travail de mise en symboles, de transfiguration. Or, la philosophie de tradition idéaliste s'est justement définie à travers la négation de cette transfiguration : ce mode de pensée/mode de vie s'est mis à la recherche de l'esprit du « monde », de sa structure essentielle, de son Être. Parce que la connaissance et la vie ne sont pas séparables, parce que en d'autres mots penser un objet consiste toujours aussi à

¹¹⁷ Wotling, P., Nietzsche et le problème de la civilisation, PUF, Paris, 1995. p.37

aménager les conditions dans lesquelles ce « penser » sera possible, on ne peut, en toute rigueur, attribuer une signification complète ET signifiante au « monde ».

Cette idée, absolument capitale en ce qu'elle est l'une des formulations du *perspectivisme*, peut être comprise au moins de deux manières. Premièrement, cela peut vouloir dire que le monde, comme tout texte, possède en réalité un nombre infini d'interprétations possibles. Cette thèse attribuée à Nietzsche la défend d'un pluralisme ontologique qui insiste sur *l'impossibilité d'une détermination unique* de la structure du monde. Le problème avec cette lecture réside dans le présupposé sur lequel elle repose : comme l'a montré Nehamas¹¹⁸, le perspectivisme ne dit pas que le « monde » est infini ou qu'il peut contenir une infinité d'interprétations, mais qu'il ne saurait y avoir une interprétation à la fois complète et signifiante du monde. Or, le pluralisme ontologique prétend qu'au contraire, il peut en réalité y avoir plusieurs interprétations *complètes* du monde, mais qu'il ne saurait y en avoir *qu'une seule*. Le pluralisme ontologique revient à faire du perspectivisme un argument pour le relativisme ontologique, ce qui est visiblement contraire à l'esprit nietzschéen.

Deuxièmement, on peut comprendre cette idée selon un autre angle : en affirmant qu'il n'y a pas (et ne saurait y avoir) d'extériorité au texte de la culture

¹¹⁸ Nehamas, *op.cit.*, p.64-65

(et que donc tout est interprétation), Nietzsche ne dit pas que le « monde » possède, en lui-même, plusieurs structures ontologiques : il n'y a pas plusieurs interprétations du monde parce le monde est structurellement pluriel, *mais bien parce qu'il existe plusieurs interprètes, plusieurs types d'interprètes.*

La problématique de la falsification et du mensonge de la culture sert de point d'ancrage pour développer le rôle et la tâche du philosophe de l'avenir : si celui-ci reconnaît la nécessité structurelle du mensonge, ce n'est pas parce qu'il est à même d'abandonner toute illusion, de juger à partir d'un regard extérieur, mais parce qu'il se sait être *porte-parole* d'une certaine interprétation du monde. Ainsi, la critique de la connaissance comme rapport transparent au monde est en réalité intégrée à une véritable préoccupation éthique : celle de l'appréciation, par le médecin/philosophe de la culture, des différents *arts de vivre* exprimés par les interprétations et celle, peut-être plus importante encore, de permettre l'unité de la culture à travers la construction d'un texte, d'une parole, qui vise ici non plus à critiquer et à opposer un doute, mais à présenter un programme, c'est-à-dire en un certain sens à développer une *pédagogie*, pour la formation de types particuliers d'interprètes.

C'est pour cette raison que, dans un même mouvement, Nietzsche peut, d'un côté, associer les grands interprètes de l'histoire (les philosophes, les

religieux et les artistes) à une culture dont ils sont en quelque sorte les expressions les plus pures et les plus fortes; de l'autre, il peut en retour considérer ces cultures comme le sol permettant (ou non) l'enracinement de la vie et le développement de l'homme.

2.5 La vie comme appropriation (*Aneignung*)

Nous avons souligné, à la section 1.3, certains problèmes et incohérences de l'interprétation « biologisante » de la pensée de Nietzsche. La principale difficulté, rappelons-le, concernait le statut à accorder au « donné » : le « corps », lieu d'affrontement des « instincts », n'est en aucun cas chez Nietzsche le fondement d'une science au sens strict, d'une psycho-physiologie. Toute l'analyse de la culture, et celle de perspectivisme qui lui est liée, conteste au contraire l'idée même d'un repos dans un donné en ramenant, dans la sphère discursive, un problème qui est d'abord un problème d'interprétation. Le langage chiffré du corps sera en un sens l'exemplification humaine de ce problème de lecture. Pour Blondel, le « corps » est la *métaphore* de l'interprétation dans son mode humain, ce qui conduit Nietzsche « à déployer épistémologiquement une métaphysique de l'interprétation. »¹¹⁹

¹¹⁹ Blondel, *op. cit.*, 297-298

Selon nous, l'analyse de Blondel reste convaincante, mais pas les conclusions qu'il semble en tirer. La principale le conduit à penser la conception nietzschéenne de la culture elle-même comme un « corps ». Il semble ici que Blondel inverse le problème : il ne s'agit pas, selon nous, de retraduire le problème « politique » de la culture dans l'idée « d'organisme » ou de « corps », comme Nietzsche semble certaines fois le faire, mais, à l'inverse, de montrer, dans tout le phénomène de la vie, le jeu politique de domination, de dissimulation qui s'y trame. Birault le note avec justesse : « les mouvements artificiels et violents de la volonté créatrice des États expliquent sans doute mieux les mouvements naturels de la vie. [...] la biologie devrait se mettre à l'école de la politique afin d'élaborer un concept non directement biologique du biologique lui-même. »¹²⁰

Mais en outre, lorsque Nietzsche réfère au philosophe de l'avenir en le nommant « médecin de la culture », l'utilisation de la métaphore médicale n'est pas innocente : c'est en effet d'abord par une réflexion sur la *vie* que Nietzsche veut penser le problème de la culture, et par là, penser la tâche des philosophes de l'avenir. « À partir d'une représentation de la vie (qui n'est pas un vouloir-

¹²⁰ Birault, H., « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux (Nietzsche) » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1962, p.25-64. Tiré de *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000 dir. P.Wotling. p. 433-434

subsister mais un vouloir-*croître*), j'ai donné un aperçu des instincts fondamentaux de notre mouvement politique, intellectuel et social en Europe. »¹²¹ La vie, pour Nietzsche, c'est d'abord une *activité* qui se décline sous différentes modalités : c'est celle qui vise à opposer, à valoriser, à mettre en forme, à évaluer et à créer des hiérarchies; c'est ce mouvement, qui va de l'intérieur vers l'extérieur, qui consiste à faire violence, à assimiler¹²², à rendre identique (*Gleich-machen*), dans un processus d'appropriation (*Aneignung*) dont l'auteur parle en terme de conquête : « Vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme. »¹²³

La violence de ce texte de 1886 ne doit pas masquer l'objectif théorique qui le sous-tend : la question, philosophiquement fondamentale pour la généalogie et la tâche critique, consiste à pouvoir penser une activité de mise en forme de manière absolument *a-morale*. Penser la vie de cette manière, c'est d'abord adopter un principe de prudence : il s'agit d'éviter de plaquer, dans le modèle d'explication, des idées « chargées » moralement par la tradition idéaliste, telles les idées de progrès, de perfectionnisme, de plan de la nature ou

¹²¹ FP XII, 2 [179]

¹²² Sur le thème de l'assimilation, cf. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, PBM § 230 et les fragments posthumes de 1881 : FP 11 [182], 11 [268], 11 [270], 11 [315].

¹²³ PBM § 259

de *telos* du vivant. Ces idées, très répandues en cette fin de XIX^e siècle, Nietzsche les associera souvent, à tort ou à raison, au darwinisme¹²⁴ et à la théorie de l'adaptation.

La critique s'adresse spécifiquement à cette dernière notion : Nietzsche répugne à ce que l'origine de la vie puisse être dans « la meilleure adaptation possible au *réel* état de fait. »¹²⁵ Pour lui, loin d'être une simple réponse négative à l'environnement (« le fait que l'espèce ne disparaisse pas »), la vie est au contraire à comprendre comme une activité de mise en forme, par l'imagination, des conditions nécessaires à l'existence de l'organisme. « Reconnaissons-le : nulle vie ne peut subister qu'à la faveur d'estimations et d'apparences inhérentes à sa perspective »¹²⁶ Ce que Nietzsche refuse, c'est la passivité de la conception adaptative : pour lui, l'instinct de conservation de suffit pas à expliquer « où et comment la plante « homme » a poussé le plus vigoureusement »¹²⁷.

Ce sera l'une des dimensions les plus importantes du philosophe de la culture : parce que pour celui-ci *l'avenir* sera ce vers quoi il porte son regard, il

¹²⁴ Sur les rapports de N. à C.Darwin, cf. l'ouvrage de G.Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, chap. 1 « The Physiology of Power », p. 21-55

¹²⁵ FP 1881 11 [320]

¹²⁶ PBM § 34

¹²⁷ PBM § 44

s'agira, à travers la construction d'un texte, de lire les signes et les symptômes d'une culture pour poser un diagnostic de santé ou de maladie. Ce faisant, il pourra véritablement *légiférer*, c'est-à-dire proposer une parole qui aménage, à travers les discours et les pratiques dans laquelle elle est plongée, un *type de vie singulier*, ou en d'autres mots, une *individualité* propre.

Chapitre 3

3.1 Le souffrir et l'agir

Ainsi, on ne saurait réduire la notion de vie à une activité négative de préservation, ni même seulement à une réaction. Elle consiste aussi et d'abord en une *activité*, positive et créative, de structuration (« donatrice de forme », écrira Nietzsche en 1887¹²⁸). Ceci est important pour le sujet qui nous occupe parce que le « libre penseur » sera celui qui, exigeant « de soi un jugement affirmatif ou négatif non sur les sciences, mais *sur la vie et sur la valeur de la vie* »¹²⁹, sera appelé à être « le modelleur césarien des âmes qui réagit violemment contre la culture [*cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Cultur*] »¹³⁰.

Nous trouvons, dans ces quelques lignes, les deux aspects principaux de « l'éthique »¹³¹ nietzschéenne, résumés avec une remarquable concision. Il s'agira d'abord, pour le philosophe, d'exécuter un travail critique de

¹²⁸ GM II, § 12

¹²⁹ PBM § 205 [nous soulignons]

¹³⁰ PBM § 207

¹³¹ Il est très délicat d'attribuer à N. une véritable éthique compte tenu notamment de l'incroyable effort qu'il a fait pour contester l'idée d'un « bien » pour tous ou de la vertu en soi. En outre, il est peut-être plus difficile encore de contester que N. ait pensée l'idée d'une « vie idéale ». Selon Nehamas (*op.cit.*, p.232-234), les textes de N. ne *décrivent* pas cette vie idéale, mais en fournissent un *exemple* : celle du personnage (*character*) que ses textes constituent, c'est-à-dire N. lui-même comme individu. Plus important encore peut-être, Nehamas défend cette thèse très forte selon laquelle « His texts yield not only philosophical views but also a view of what it is to be engaged in giving philosophical views. » (p.233)

surveillance, un travail que Nietzsche compare à celui de « veilleur »¹³² pour identifier, nous l'avons dit, les interprétations déterminantes d'une culture; deuxièmement, ce travail comportera, adossée à la tâche critique, une dimension pédagogique : le philosophe est aussi un « modelleur d'âmes », c'est-à-dire qu'il doit, par son travail, contribuer à modifier et à transformer la culture pour permettre le développement de certains « types » d'hommes. Ces deux aspects de la tâche du philosophe l'amèneront autant à *aller vers* la culture qu'à s'en éloigner, à s'ouvrir à la nouveauté et à la connaissance qu'à se refermer dans l'ignorance, bref, à jouer le jeu et à se laisser tenter qu'à se maîtriser et à s'individuer par rapport au « monde ». Nous aurons l'occasion de l'exposer plus bas, mais il semble exister une tension entre cette réaction contre la culture, cette « inactualité » et cette solitude du penseur dont la responsabilité est *l'avenir*, et la compréhension et l'explication des mécanisme de la culture dans ce qu'elle a de plus intime : la mise à jour des tables de valeurs, des idéaux et des hiérarchies qui la constituent.

Comme nous l'avons esquissé à la section 1.4, la notion de vie se situe en quelque sorte à la jonction de la connaissance et de la « volonté ». En effet, la

¹³² Cf. Section 2.

connaissance n'est chez Nietzsche jamais que le résultat¹³³ d'une certaine « volonté » structurante d'imposer et de s'imposer certaines règles (par exemple celle, pour l'idéal scientifique, de l'interdit des convictions¹³⁴); toute connaissance consiste en d'autres mots en une volonté *disciplinaire*, qui n'est rien d'autre, pour Nietzsche, qu'un *exercice* sur soi et sur le monde. « Connaître, c'est *se* sentir en relation à une chose, c'est *se* sentir déterminé par elle et la déterminer en retour... »¹³⁵ Le danger qui guette la connaissance – et qui emporte, selon Nietzsche, la science moderne – est que cet exercice devienne véritablement une *ascèse*, c'est-à-dire un fondamentalisme de la vérité¹³⁶.

Pour le généalogiste, ce penseur très libre, il s'agira, non d'éviter de s'imposer des règles - bien au contraire, - mais de s'autoriser des expériences ultimes, c'est-à-dire de « parcourir en son entier le cercle des valeurs et des sentiments de valeurs humains et de considérer les choses à travers toutes sortes d'yeux et de consciences, d'en haut regardant vers tous les lointains, d'en bas

¹³³ Cf. VP I, § 138 (1887, XVI, § 517) : Avant tout connaissance, « il faut que préexiste la volonté de rendre le monde connaissable. »

¹³⁴ Cf. *Supra*, sect. 1.1

¹³⁵ VP I, §175 (1885-86, XVI, § 555) (nous soulignons) Voir aussi PBM § 231 : « Apprendre nous transforme, apprendre agit sur nous à la manière de n'importe quel aliment. »

¹³⁶ Cf. PBM § 64 : « « La connaissance pour elle-même » [*Die Erkenntniss um ihrer selbst willen*], voilà la dernière chausse-trape [*Fallstrick*] de la morale; c'est ainsi qu'on retombe complètement en son pouvoir. »

vers toutes les cimes, d'un coin dans toutes les directions. »¹³⁷ Mais, il ne suffit pas d'expérimenter, il faudra aussi *maîtriser* ces expériences dans un processus que Nietzsche nomme « l'incorporation » (*Einverleibung*)¹³⁸. Le libre penseur sera celui qui se risque lui-même et qui « joue le jeu dangereux »¹³⁹, mais en sachant que ce risque ne sert d'abord qu'à affûter davantage ces capacités d'action.

Ce risque sur soi-même est d'abord un risque pour penser la différence, de cultiver la *patience* et la méthode pour penser la différence. Risquer cette pensée de la différence, ce sera l'une des ouvertures à la notion *d'autonomie* revendiquée par Nietzsche pour les philosophes de l'avenir : il s'agira d'opposer aux schémas binaires de l'idéalisme, aux stigmatisations d'un esprit seulement occupé à s'aménager une niche, une pensée de la différence qui réinvestit le « monde » et les hommes de leur différence. Ceci consiste entre autres choses, de voir le danger de l'universalisation hâtive (qui est pour Nietzsche synonyme de

¹³⁷ PBM § 211

¹³⁸ Cf. PBM § 205 : « En fait la foule a longtemps méconnu le philosophe; elle l'a confondu tantôt avec l'homme de science, tantôt avec le savant idéal, tantôt avec le mystique exalté qui s'enivre de Dieu, se détache de ses sens et s'éloigne du « monde ». Aujourd'hui, lorsqu'on entend dire de quelqu'un qu'il vit « en sage » ou « en philosophe », l'éloge ne signifie guère plus que ceci : « c'est un homme avisé et prudent qui se tient à l'écart. » Pour le populaire, la sagesse est une espèce de fuite, un moyen et un art de tirer son épingle d'un jeu dangereux; mais le vrai philosophe – n'est-ce pas notre sentiment, mes amis? – mène une vie « non-philosophique » et « non-sage », avant tout une vie *imprudente*; il assume le fardeau et le devoir de cent tentatives, des cent tentations de la vie : il se risque continuellement *lui-même*, il joue *le jeu dangereux*. »

¹³⁹ PBM § 205

stagnation et d'aplanissement) dans le domaine de la connaissance et dans le domaine moral.

À cela, l'auteur du *Zarathoustra* oppose l'idée de la connaissance comme *exercice sur soi*, idée qui centrale dans toute la pensée nietzschéenne. Elle renvoie notamment aux thèmes de la douleur (*Schmerz*) et de la souffrance (*Leid*), fréquemment utilisés par l'auteur. À travers les notions d'excitation (*Reiz*) et de régulation qu'il hérite très certainement de ses lectures de W.Roux¹⁴⁰, Nietzsche tente en effet de penser la douleur et le plaisir à travers une analyse de « l'augmentation de la sensation de puissance »¹⁴¹. Présent dès les premières œuvres¹⁴², ce thème trouve une formulation de plus en plus étoffée (et de plus en plus complexe) à partir de 1881. Pour B.Stiegler, la douleur, dans la conception nietzschéenne, vient de ce que l'assimilation de l'autre à soi-même - qui est un rapport de soumission du divers à l'identique -

¹⁴⁰ Barbara Stiegler (*Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris, 2001. p. 22) atteste deux lectures par N., en 1881 et 1883, de l'ouvrage de Roux, Wilhelm, *Kampf der Teile im Organismus*, Leipzig, Engelmann, 1881. Ouvrage fortement inspiré de celui de Virchow, Rudolf, *Pathologie cellulaire* (1858), trad. Picard, Paris, Baillière, 1874. Selon Stiegler (p.23), N. emprunte à Virchow l'idée, centrale pour sa conception de l'individualité, que la *conscience rationnelle n'opère aucune centralisation parfaite* (FP 1881, 11 [132]).

¹⁴¹ VP II, 24 (1883-88, XVI, § 661)

¹⁴² NT, « essai d'auto-critique », § 4 : « La question fondamentale est la question du rapport qu'entretient le Grec à la douleur, son degré de sensibilité. – Ce rapport est-il resté le même? Ou bien s'est-il inversé ? »

est fonction d'une capacité à « s'ouvrir à la puissance »¹⁴³. Dans une formulation assez proche de celle de Spinoza, cette assimilation/appropriation (*Aneignung*) témoigne d'une capacité à *affecter et à être affecté*. En outre, si Spinoza croyait que cette capacité est la voie menant ultimement au troisième genre de connaissance et à la béatitude, Nietzsche pense au contraire que cette « souplesse » face à la nouveauté, c'est-à-dire cette puissance à incorporer la différence, n'est en rien garante du bonheur. À l'inverse, il croit que les grands dépassements de l'homme (qui ne sont rien d'autre que des appropriations réussies) se sont toujours produits dans des conditions d'extrême péril, de risque et de danger. « Cette tension de l'âme dans le malheur qui l'aguerrit, son frisson au moment du grand naufrage, son ingéniosité et sa vaillance à supporter le malheur, à l'endurer, à l'interpréter, à l'exploiter jusqu'au bout, tout ce qui lui a jamais été donné de profondeur, de secret, de dissimulation, d'esprit, de ruse, de grandeur, n'a-t-il pas été acquis par la souffrance, à travers la culture de la grande souffrance ? »¹⁴⁴

¹⁴³ Stiegler, *op.cit.*, p. 87 Cette commentatrice pense qu'il s'agit par là du développement d'une nouvelle conception de la subjectivité qui, refusant à la fois la pure spontanéité du sujet transcendantal kantien et la pure passivité de la conception darwinienne, complètement soumise aux aléas du hasard et de la nécessité, « agit dans la mesure où elle pâtit, qui ne se répare et ne s'invente qu'au lieu même de ses blessures. » *Ibid.*, (p.74)

¹⁴⁴ PBM § 225

Le phénomène de la souffrance est important, particulièrement parce qu'il constitue le pendant « interne » de la violence faite au « monde » par l'humain à travers la valorisation et l'humanisation. Il s'agit en fait d'un double jeu de structuration, l'humain pâtit autant qu'il agit, c'est-à-dire qu'il y a, nous l'avons vu déjà, une rétroaction entre la culture et une « conception du monde », entre l'idéal et « l'essence de l'homme », et bref, entre la valeur et « l'être »¹⁴⁵. De plus, le thème de la souffrance est lié à celui, aussi très important, de la *cruauté*. Nous le verrons plus bas, Nietzsche comprend les grandes institutions culturelles – et notamment la morale et la religion – comme des mécanismes de sélection et de dressage qui utilisent un certain rapport à la cruauté pour parvenir à leurs fins.

En outre, le problème de la souffrance et de la douleur, quoiqu'on en ait dit dans le commentaire, n'est pas le plus important que Nietzsche cherche à penser en saisissant la connaissance comme un exercice sur soi¹⁴⁶. Ce qui intéresse Nietzsche, et qui l'intéressa à différents niveaux sa vie durant, c'est le problème plus général des « forces agissantes » (*wirkenden Kräfte*). Qu'est-ce

¹⁴⁵ Cf. Supra, section 1.2

¹⁴⁶ CF. PBM § 225 : « Hédonisme, pessimisme, utilitarisme, eudémonisme, toutes ces philosophies qui mesurent la valeur des choses d'après le *plaisir* et la *douleur*, c'est-à-dire d'après des phénomènes accessoires, sont des philosophies superficielles et des naïvetés, que toute homme doué de force *créatrice* et d'une conscience d'artiste ne peut considérer qu'avec ironie et pitié. »

qu'une force (*Kraft*)? D'où vient qu'elle soit agissante? Qu'est-ce qu'un effet¹⁴⁷? D'où vient cette « force » (qui est notamment liée à la force symbolique d'une représentation) qui donne de la valeur à nos valeurs? Si elle n'est pas à trouver dans la valeur elle-même (qui n'a, en soi, aucune valeur), où est-elle donc à chercher?

Sans entrer dans une discussion qui nous mènerait beaucoup trop loin, notons seulement que l'hypothèse de la volonté de puissance est précisément cette tentative pour penser « l'agir » d'une telle force. Cet « agir » de la force, Nietzsche l'appelle *puissance* (*Macht*). Bien qu'il existe, dans l'utilisation qu'en fait Nietzsche lui-même, des confusions et des inconsistances, les deux concepts, force et puissance, doivent être selon nous soigneusement distingués. Comme le note Wotling¹⁴⁸, la puissance se distingue de la force par le fait qu'il ne saurait exister, au sein d'une culture ou d'un individu, d'équilibre des « puissances » qui conduirait à la stabilité, mais que, de manière incessante, le processus d'interprétation/structuration est constamment à l'œuvre. Wotling défend aussi l'idée que si la puissance est, comme la force, caractérisée par un certain *quantum*, elle ne saurait s'y réduire : la volonté de puissance est une force

¹⁴⁷ Nietzsche consacre de très nombreuses pages à l'analyse du schéma causal et à la théorie mécaniste du monde. Cf. par exemple PBM § 14, 19, 21, etc.

¹⁴⁸ Wotling, P., Nietzsche et le problème de la civilisation, PUF, Paris, 1995. p.74

doublée d'un *affect*, c'est-à-dire qu'elle est un *pathos* qui ne fait pas seulement réagir aux disparités de forces, mais s'ajuste de manière *qualitative* aux différentes puissances en présence.

En ce sens, Nietzsche est clairement un penseur de *relations*, plutôt qu'un penseur de « concepts ». Mais attention, même s'il cherche à penser les forces *agissantes*, c'est-à-dire d'abord de penser une dynamique des forces (et notamment une dynamique des discours), cela ne l'empêche pas de répugner à toute espèce de dialectique. En effet, il ne s'agit pas pour lui de penser la puissance en termes antithétiques, et tant que commandement ou obéissance, mais de penser tous les degrés intermédiaires et généalogiquement apparentés : la ruse, l'ingéniosité, la résistance, la lutte, la mutinerie, le châtement, le pardon, la faute, la fuite, etc. L'intéresse en fait la puissance dans toutes ses manifestations. L'une de ces manifestations de la volonté de puissance comme créatrice/donatrice de forme sur laquelle Nietzsche réfléchit interviendra de manière essentielle dans le rôle de généalogiste de la culture que Nietzsche assigne au philosophe de l'avenir : cette manifestation est la *législation*.

3.2 L'agir comme législation

Pour se convaincre de l'importance de ce thème dans toute la réflexion nietzschéenne de la culture, et du soin qu'il prend à lier aux grandes figures de l'histoire des grandes tentatives législatives, il n'y a qu'à penser aux analyses détaillées - et notamment très fréquentes dans les œuvres posthumes des dernières années – des *codes de lois* et de l'identification des jugements sur la vie qu'ils dissimulent : le code de Manou présenté comme une « religion aryenne du « oui » »¹⁴⁹, l'Ancien Testament, le bouddhisme, la Bhagavadgita, etc. Pensons aussi à toutes ces mentions des grands législateurs : Pythagore, Platon, Jésus, Paul, Confucius, Zoroastre, Bouddha, Mahomet, Napoléon, etc, que contiennent ses oeuvres.

Comme le souligne Y.Constantinidès « tous les codes de lois importants l'intéressent dans la mesure où ils ont pour finalité la transformation de l'homme. »¹⁵⁰ Plus encore que l'artiste, l'homme d'action ou le conquérant, le législateur est celui qui, pour Nietzsche, fait le double geste de création/destruction attendu de celui qui est lui-même une « transvaluation de

¹⁴⁹ Cf. notamment FP 1888, XIV, 14 [195]

¹⁵⁰ Yannis Constantinidès, « Nietzsche législateur » in *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000 dir. P.Wotling, p. 229.

toutes les valeurs »¹⁵¹. Le législateur est aussi celui qui, véritablement, prépare l'avenir de l'homme ou plus exactement le « surmontement de l'homme »¹⁵². Voilà le projet de création de valeurs qui échoit aux esprits libres : décider quel type « d'hommes on doit produire, on doit vouloir, comme étant de qualité supérieure, plus digne de la vie, plus sûr de l'avenir »¹⁵³. Cette tâche s'effectue à travers un travail pédagogique de réappropriation des moyens culturels par la philosophie. Cela ne signifie en outre absolument pas que les philosophes doivent revendiquer le pouvoir politique : Nietzsche prend en effet bien soin de critiquer la « petite politique », celle nationaliste et de courte vue de la politique de partis. Il s'agit pas non plus d'une volonté de changer le « monde » (Nietzsche n'étant ni un réformateur ni un révolutionnaire), mais d'une ambition de transformer « l'homme » et surtout de transformer la représentation que la culture occidentale s'est faite de « l'homme ». Cette tâche sera celle « de réaliser une grandiose entreprise d'éducation et de sélection [*Zücht und Züchtung*] et mettre fin par là à l'effroyable règne du non-sens et du hasard qui s'est appelé « histoire » jusqu'à présent. »¹⁵⁴

¹⁵¹ An, § 13 : « nous-mêmes, nous autres esprits libres sommes d'ores et déjà une « transvaluation de toutes les valeurs [*wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine Umwertung aller Werte*] [...] »

¹⁵² FP 1884, X, 27 [79]

¹⁵³ An, § 3

¹⁵⁴ PBM § 203

3.3 Le philosophe pédagogue

Il est intéressant en premier lieu de constater le glissement qui s'effectue dans le vocabulaire de Nietzsche¹⁵⁵ : jusqu'aux *Inactuelles* (1873-1876) ce sont les concepts d'éducation (*Erziehung*) et d'éducateur (*Erzieher*) qui, très largement, dominant. Après 1876, le terme *erziehen* est systématiquement remplacé par *züchten*. À partir de cette date, la métaphore végétale, celle dont sont issus les termes *Züchtung* et *Züchter*, permettra de saisir le rôle pédagogique du philosophe de l'avenir.

Cette tâche, c'est plus ni moins un travail de sélection « artificielle ». Stiegler¹⁵⁶ défend l'idée que la sélection artificielle est nécessaire pour au moins deux raisons essentielles : 1) il existe, au sein de chaque culture, des « forces conservatrices » favorisant la stagnation et la stabilité qui concourent à « l'abêtissement »¹⁵⁷ (*Verdummung*) de l'homme, c'est-à-dire surtout à la passivité de l'homme d'exception, celui-ci se trouvant pour ainsi dire compressé par la masse. 2) le complexe culturel lui-même, de même que l'individu, est mis en péril et déstabilisé par l'innovation lorsque celle-ci s'impose durablement, c'est-à-dire lorsqu'elle est *incorporée*. Le philosophe devra donc être celui qui

¹⁵⁵ Cf. L'incontournable analyse de Wotling, *op.cit.* « La culture comme sélection », p.215-242, dont nous reprenons en partie ici le développement.

¹⁵⁶ Stiegler, *op.cit.*, p.103 est celle à qui l'on doit cette expression de « sélection artificielle ».

¹⁵⁷ HTH, II, § 224

fait premièrement preuve de maîtrise de soi (*Herrschaft über sich*) pour ne pas se désagréger lui-même; puis, deuxièmement, qui verra à favoriser l'unité de la culture par son action législative. Parce qu'il y a cette double tendance de la culture et de l'individu « à s'ouvrir et à se fermer au nouveau »¹⁵⁸, ou en d'autres mots une volonté de vérité alliée à une volonté d'ignorance, la sélection artificielle est nécessaire pour cultiver ces exceptions qui pourront, en la maîtrisant, faire de cette tension une promesse d'avenir.

Or, la philosophie, comme d'ailleurs la religion, n'a d'après Nietzsche jamais cessé de revendiquer cette tâche : son objectif n'a jamais uniquement été théorique, mais s'est toujours adossé à un *programme*, celui de mettre de l'avant et de prôner certaines conditions de vie, un certain *Art von Leben*. Ce programme d'éducation (ou de sélection) n'est évidemment pas, ou pas uniquement, celui fait d'érudition et d'accumulation des connaissances prodigués dans les institutions d'enseignement. Nietzsche n'est pas un réformateur des systèmes d'enseignement : il cherche avant tout à montrer la dynamique, au cœur de la culture, des pouvoirs efficients dans la transformation de l'homme. En ce sens, sa réflexion embrasse tous les moyens, tous les

¹⁵⁸ Stiegler, *op.cit.*, p.107

« divers types d'instruments de culture »¹⁵⁹, mis en place de manière plus ou moins cohérente, pour atteindre une certaine fin, une certaine vision de ce qu'est l'homme. Par exemple, l'objectif principal de la culture occidentale, fut l'uniformisation des différents types humains en un seul type souffrant, mais domestiqué. Le § 62 de *Par delà bien et mal* concerne très précisément cet aspect : « En conclusion, pour [...] montrer ce que les religions ont de pernicieux, il faut dire qu'on paie toujours incroyablement cher le fait qu'elles ne sont *pas* des moyens de sélection et d'éducation entre les mains des philosophes, mais entendent régner *souverainement*, le fait qu'elles prétendent être des fins en soi et non pas des moyens parmi d'autres moyens. »

En outre, ce sont les grandes religions qui, en tant que complexes interprétatifs dominants possédant leur hiérarchie de valeurs propre, ont le plus souvent pris en charge la finalité de l'homme à travers le « *dressage d'un type identique* »¹⁶⁰. Ceci a mené à l'aplanissement des possibilités de l'homme, à la désarticulation de la culture et au ressentiment contre « l'injustice » de la vie. Pour Nietzsche, la philosophie doit réinvestir le champ de la *législation*, c'est-à-dire surtout réinvestir le champ du pouvoir et de l'initiative laissé depuis trop

¹⁵⁹ Wotling, *op.cit.*, p.231

¹⁶⁰ FP XI, 35 [20] Cf. aussi FP XI, 37 [8] : Les morales autoritaires sont le principal moyen de modeler l'homme au goût d'un vouloir créateur et profond, à condition que ce vouloir artiste, de très haute qualité, ait en main la puissance et puisse réaliser durant de longues périodes ses visées créatrices, sous forme de législations, de religions, de coutumes. »

longtemps à la morale et aux religions. On ne peut plus, selon Nietzsche, laisser à la morale et à la religion, et notamment au christianisme, la tâche de vouloir le développement de « l'homme ». À cela la raison est connue : en voulant régner de manière souveraine sur l'Europe et sur le monde en prônant un « bien pour tous » et « l'égalité devant Dieu », la religion a conservé le type « homme » a un niveau inférieur. C'est en ce sens que le philosophe est véritablement celui qui est appelé à « dominer »¹⁶¹. Dominer ne signifie pas ici « régner » sur un état ou une culture (Nietzsche ne pense pas que les philosophes sont appelés à prendre explicitement le pouvoir), mais plutôt *se dominer*, c'est-à-dire exiger de soi un engagement intellectuel, une probité et un *courage*. Celui fait d'autonomie et d'indépendance de pensée, d'être « un destin » et une parole.

3.4 L'homme à écrire

Cette idée que la législation du philosophe de l'avenir devra d'abord être une législation de soi-même s'explique par deux raisons principales : premièrement, l'homme, à la différence des autres êtres vivants, est « *l'animal*

¹⁶¹ PBM § 33

dont le caractère propre n'est pas encore fixé »¹⁶². L'homme n'a pas de nature propre, sinon celle d'être cet être qui se définit une nature. L'homme en ce sens n'est rien d'autre qu'un constant *projet*, « un pont, non un terme »¹⁶³. Ce projet imprime à la culture une orientation : ce que l'homme pense être son projet, il en investit ses entreprises, ses productions, ses arts et ses sciences, lesquelles le définissent en retour¹⁶⁴. Mais ce qui est essentiel à ce stade-ci, c'est de comprendre que la tâche éducative du philosophe est d'abord cette « responsabilité »¹⁶⁵ pour « enseigner à l'homme l'avenir de l'homme [...] »¹⁶⁶. Ainsi, les philosophes, dès lors qu'ils sont ceux appelés à légiférer sur ce qu'*est* l'homme, légifère sur un *projet* d'homme : « 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 ? [*Wohin?*] et le pour-quoi-faire? [*Wozu?*] de l'homme. »¹⁶⁷

La deuxième raison qui pousse Nietzsche à penser cette tâche de législation comme une législation d'abord envers soi-même est à trouver dans l'analyse du type de cadre interprétatif fourni par la morale et la religion :

¹⁶² PBM, § 62

¹⁶³ Z, « Prologue de Zarathoustra », § 4

¹⁶⁴ Cf. *Supra*, sect. 1.3

¹⁶⁵ PBM § 61

¹⁶⁶ PBM § 203

¹⁶⁷ PBM, § 211

contrairement à leurs ambitions dissimulées d'universalisation et de falsification, et contrairement à leur volonté de contribuer au développement d'un certain type d'homme, ces *interprétations dominantes demeurent extrêmement incohérentes et maladroites*. En effet, parce que les interprètes qui ont contribué à jeter les bases de ces cadres interprétatifs étaient, eux-mêmes, dominés par des besoins de sécurité, de consolation, de repos, etc., ils n'ont pu que souhaiter des valeurs leur permettant de combler ces manques (d'amour, de charité, d'égalité, de pardon). Il y a dans la tentative du christianisme une forme d'insouciance ou de « naïveté » dans l'interprétation du « monde » qu'il propose et une incohérence (en manque de direction) dans les outils culturels qu'il utilise.

C'est en ce sens que pour Nietzsche, le philosophe de l'avenir devra véritablement être un sur-humain, c'est-à-dire posséder une « surabondance de puissance » qui lui permettra non seulement de se suffire à lui-même, mais aussi de mettre en place les conditions propices au développement de l'autonomie dans tous ses manifestations.

3.5 La solitude et l'implication

La tâche de ces créateurs de valeur demande d'abord les qualités de patience et d'acharnement qu'exige l'esprit de la méthode généalogique, mais

elle demande aussi une forme aigüe de discipline : celle de l'indépendance d'esprit et de détachement :

« Ne s'attacher à aucune personne, fût-ce la plus aimée – toute personne est une prison et un refuge. Ne s'attacher à aucune patrie, fût-elle la plus souffrante et la plus démunie – il est déjà moins difficile de dégager son cœur d'une patrie victorieuse. Ne s'attacher à aucune compassion, s'adressât-elle à des hommes supérieurs dont un hasard nous révéla le rare martyr et l'abandon. Ne s'attacher à aucune science, nous attirât-elle par la promesse des découvertes les plus précieuses, des découvertes qu'elle semble nous réserver. Ne pas s'attacher à son propre détachement, à cette volupté du lointain, qui est celle de l'oiseau volant toujours plus haut pour voir l'espace s'élargir sous ses ailes, - c'est le péril de celui qui vole. »¹⁶⁸

Cette autonomie du philosophe peut seule lui permettre de *lire* le texte de la culture et d'en saisir l'*unité*. En effet, parce que la culture est ce grâce à quoi l'homme pourra être transformé, la tâche éducative proprement dite qui attend le philosophe consiste à interpréter l'*unité* de la culture, c'est-à-dire à penser une cohérence culturelle apte au développement de ces nouveaux « types » d'interprètes (dont il est lui-même un exemple). Il y bien une forme de circularité entre le rôle du philosophe qui détermine les valeurs d'une culture et l'effet de la culture dans la formation de ces mêmes philosophes. C'est ce qui fait dire à Wotling que « le philosophe authentique est à la fois déterminé comme produit d'une certaine sélection, et initiateur d'une action sélective

¹⁶⁸ PBM § 41

orientée elle-même par le premier aspect de sa tâche, l'évaluation des conditions de vie et la distinction entre les valeurs décadentes et les valeurs propres à favoriser l'épanouissement de la volonté de puissance.»¹⁶⁹ Si ce sont les différentes cultures, c'est-à-dire les différents réseaux de significations et d'interprétations, qui, à la longue, ont permis le développement de différents types d'hommes, c'est en retour grâce à l'action localisée de certains individus, de certains grands législateurs, qu'une culture a pu s'orienter autour d'un projet. Pour le philosophe de l'avenir, il s'agira d'être de faire servir à tout le champ des discours et des pratiques la même *maîtrise* dont il aura fait preuve pour lui-même, au cœur de la lutte de son propre « corps » : « [Les libres esprits] saisissent d'un seul regard tout ce qu'il serait possible *d'éduquer dans l'homme* par un ressemblant et une stimulation favorable des énergies et de tâches; ils savent que l'homme n'a pas encore épuisé ses possibilités les plus hautes et que le type homme s'est déjà plusieurs fois trouvé à la croisée des chemins, face à des décisions pleines d'incertitudes [...] »¹⁷⁰

¹⁶⁹ Wotling, *op.cit.*, p.238

¹⁷⁰ PBM § 203

Conclusion

Bien évidemment, de multiples zones d'ombres demeurent entre les trois thèmes qui ont constitué les étapes de ce mémoire. L'approche thématique que nous avons privilégiée pour traiter tour à tour de la généalogie, de la culture et de la tâche des philosophes de l'avenir, et bien qu'elle ait ses inconvénients, a permis de plonger au cœur des textes eux-mêmes et dans le difficile mais nécessaire travail d'*articulation* des notions de la pensée nietzschéenne. Nous avons donc choisi de laisser presque entièrement de côté les considérations strictement historiques ou bibliographiques, comme par exemple la question du développement de ces notions dans l'œuvre, pour favoriser une discussion plus spécifiquement centrée sur la compréhension de ces trois importants concepts.

En prenant comme toile de fond le problème général de la lecture, celle des œuvres de Nietzsche d'abord et celle du « monde » ensuite, nous avons parcouru tour à tour la question de la *méthode* (en voulant répondre à la question programmatique « qu'est-ce que la critique généalogique des valeurs? »), la question de « *l'objet* » (« qu'est-ce que la culture/civilisation? ») et la question de *l'action* (« qu'est-ce que la tâche des philosophes de l'avenir? »). Cette voie d'entrée à la pensée nietzschéenne à travers le problème de la lecture nous a permis de constater l'importance de la métaphore philologique : pour Nietzsche,

la structure du « monde » est à penser comme un texte, c'est-à-dire comme un réseau de significations et d'interprétations, de pratiques et de discours. Cette manière de concevoir le « monde » s'explique, nous l'avons vu, par plusieurs motifs : en premier lieu, elle permet à Nietzsche de positionner, au cœur de son « épistémologie », *l'interprétation* comme primat essentiel; en deuxième lieu, la métaphore de la lecture permet aussi à Nietzsche de développer l'idée de perspectivisme : si le « monde » est un texte, Nietzsche veut rappeler qu'il s'agit d'un texte à plusieurs personnages qui doit admettre plusieurs types « d'interprètes », plusieurs types de connaissance et plusieurs types d'action; en troisième lieu, la métaphore philologique permet à Nietzsche de penser une *parole*, c'est-à-dire la construction d'un texte qui légifère, qui engage le philosophe dans sa responsabilité pour *l'avenir*.

Le premier pas de cette législation consiste, nous l'avons noté, en un mouvement qui vise à s'opposer, non pas uniquement à certaines des valeurs d'une culture, mais aussi et surtout au caractère *d'éternité* que la culture occidentale accorde à ces valeurs. Ce « dogmatisme » des valeurs, c'est d'abord celui qui nie leur caractère intéressé, qui nie qu'elles soient le résultat d'un geste d'évaluation d'une extrême violence, geste qui permet la mise en place des conditions d'existence nécessaires à certains « types » d'interprètes. Cette

dissimulation des valeurs sous des masques de vérités constitue le mécanisme de *falsification*, mécanisme qui était, avec la *simplification*, les deux expressions culturelles de la volonté de puissance comme vie.

Le deuxième pas de cette législation consiste pour ainsi dire à un *retour vers* la culture. Le philosophe de l'avenir doit en effet s'investir dans une tâche de sélection/dressage pour favoriser l'avènement de ces « types » d'interprètes qui permettront le surmontement de l'homme. Ces nouveaux « interprètes » seront ceux, autonomes et indépendants, qui pourront prendre en main la tâche de donner une cohérence à la culture, c'est-à-dire de permettre à la civilisation de sortir du règne du hasard et de la bêtise.

Cette « grande politique » pose en outre nombre de questions sur lesquelles nous entendons nous pencher dans une prochaine étude. De quelle manière cette tâche éducative devra-t-elle s'effectuer? Comment concilier le thème, très important dans les dernières œuvres, de la *solitude* (et de l'enseignement ésotérique) avec l'aspect nécessairement public de la tâche d'éducateur? Jusqu'à quel point les philosophes de l'avenir devront-ils utiliser la technique politique comme instrument de leur projet?

Bibliographie

Œuvres de Nietzsche

NIETZSCHE, F., *Antichrist*, 10/18, trad. D.Tassel, 1967.

NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Garnier-Flammarion, trad. G.Bianquis, 1969.

NIETZSCHE, F., *Le gai savoir*, GF Flammarion, trad. P.Wotling, Paris, 1997.

NIETZSCHE, F., *Éléments pour une généalogie de la morale – Écrits de combat*, Classiques de poche, trad. P.Wotling, Paris, 2000.

NIETZSCHE, F., *Par delà bien et mal – Prélude d'une philosophie de l'avenir*, textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, Gallimard, trad. C.Heim, Paris, 1971.

NIETZSCHE, F., *Aurore – pensées sur les préjugés moraux*, textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, Gallimard, trad. J.Hervier, 1980.

NIETZSCHE, F., *Humain trop humain*, Denoël/Gonthier, trad. A.-M. Desrousseaux, 1910.

NIETZSCHE, F., *Oeuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, trad. J.Hervier, Gallimard, 1970. t. 9. Fragments posthumes, été 1882-printemps 1884. t. 10. Fragments posthumes, printemps-automne 1884. t. 11. Fragments posthumes, automne 1884-automne 1885. t. 12. Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887. t. 14. Fragments posthumes, début 1888-début 1889.

NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance*, Gallimard, trad. G.Bianquis, Paris, 1995. 2 t.

NIETZSCHE, F., *Lettres choisies*, Gallimard, trad. A.Vialatte, Paris, 1937.

Littérature secondaire

ANDLER, C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, 1958 t.I

NERTRAM, E., *Nietzsche – Essai de mythologie*, éditions du Félin, 7^e éd., trad. R.Pitrou, 1990.

BLONDEL, É., *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, PUF, Paris, 1986.

BRIAULT, H., « « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux » (Nietzsche) » in *Lecture de Nietzsche*, dir. P.Wotling et J.F.Baraudé, éd. Livre de Poche, Paris, 2000. p.408-467. Article paru précédemment in *Revue de métaphysique et de morale*, 1962, p.25-64.

CONSTANTINIDÈS, Y., « Nietzsche législateur », in *Lecture de Nietzsche*, dir. P.Wotling et J.F.Baraudé, éd. Livre de Poche, Paris, 2000. p.208-282.

DANTO, A.C., *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, New York, 1965.

DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1983.

DERRIDA, J., *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Lecture de Nietzsche*, dir. P.Wotling et J.F.Baraudé, éd. Livre de Poche, Paris, 2000. p. 102-130. Article paru précédemment in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971, p.147-172.

FOUCAULT, M., « Nietzsche, Freud, Marx et discussion » in *Nietzsche – colloque de Royaumont*, éd. De minuit, Paris, 1967.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité – t. 1 La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

GOGRÖF-VOORHEES, A., « Defining modernism : Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence, and Wagner » in *Studies in Literary Criticism and Theory*, v.8, 1999, Lange, New-York, p.1073-2004

- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1971. 2 t.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- HUNT, L., *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Routledge, New York, 1991.
- KAUFMANN, W.A., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1968.
- KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1983.
- MAHON, M., *Foucault's Nietzschean Genealogy – Truth, Power and the Subject*, New York Press, Albany, 1992.
- MOORE, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- NEHAMAS, A., *Nietzsche – Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- PHILONENKO, A., *Nietzsche – le rire et le tragique*, Livre de poche, Paris, 1995.
- PICON, G., *Nietzsche, la vérité de la vie intense* (texte inédit), Hachette, Paris, 1998.
- QUINIOU, Y., « Nietzsche et la morale » in *Études matérialistes sur la morale – Nietzsche, Darwin, Marx, Habermas*, éd. Kimé, Paris, 2002.
- QUINIOU, Y., *Nietzsche ou l'impossible immoralisme*, éd. Kimé, Paris, 2002.
- RÉE, P., *De l'origine des sentiments moraux*, PUF, trad. M-F.Demet, édition critique établie par P-L.Assoun, avec une étude-préface : *Nietzsche et le réalisme* [sic], Paris, 1982.
- SCOTT, C. E., *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

SHAPIRO, G., « Translating, Repeating, Naming: Foucault, Derrida, and The Genealogy of Morals » in *Nietzsche as Postmodernist – essays pro and contra*, University of New York Press, Albany, 1990.

STIEGLER, B., *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris, 2001.

VAIHINGER, H., « Nietzsche and His Doctrine of Conscious Illusion » in *Nietzsche – A Collection of Critical Essays*, dir. R.C. Solomon, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1980.

WILCOX, J., *Truth and Value in Nietzsche*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1974

WOTLING, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris, 1995

WOTLING, P., « La morale sans métaphysique – « Vitalisme » et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche » in *Lectures de Nietzsche*, dir. P. Wotling et J.F. Baraudé, éd. Livre de Poche, Paris, 2000.