

Nietzsche et les structures nihilistes de la culture européenne

George Bondor
Université « Al.I. Cuza » de Iasi

Abstract

Nietzsche and the Nihilist Structures of European Culture

The present analysis focuses on the way in which the Nietzschean genealogical strategy identifies and talks about the nihilism of European history. It seeks to identify the nihilist structures of this history, to find their origins and, last but not least, to think about the possibility of overcoming nihilism. Amongst the nihilist structures that Nietzsche had in mind, the one he considered to be at the root of all the others, and thus of the European man's way of life, is metaphysics itself, understood as Platonism, otherwise explained as a separation between "the true world" (of values and ideals) and the "apparent world" (of sensitive things). In this context, Nietzsche's destruction of this metaphysical scheme becomes a decisive one. Its role is to show through which confusion of meaning, that is to say through which deception, reason set itself up as an absolute master, assuming metaphysical properties such as self-consciousness, logical clarity, value, morality, as well as happiness. After the genealogical destruction, senses and instincts, feelings and affections are rehabilitated, these being all the elements in man which the "Platonic" metaphysics expelled from the sphere of sense because of its preference for reason.

Keywords: Nietzsche, reason, body, nihilism, genealogy, culture, community, metaphysics, hermeneutics

* Acknowledgment: This work was supported by CNCSIS – UEFISCDI, project number PN II – IDEI 788 / 2008, code 2104.

Les structures nihilistes : la culture et la métaphysique

Lorsqu'il dresse la typologie du nihilisme, Nietzsche est pleinement conscient qu'il parle d'un « lieu » et que son analyse reflète un point de vue personnel. Pour lui, le nihilisme représente la manière d'être de l'Européen moderne et, implicitement, sa propre manière d'être. La modernité au XIX^e siècle, telle qu'elle est entendue et vécue par Nietzsche, est l'époque de l'extrême individualisme, mais aussi de la massification. C'est l'« époque des machines », où l'individu devient un instrument de l'ensemble. C'est l'époque du triomphe des masses, de l'enrégimentement des exemplaires uniques, devenus dès lors des masques anonymes. Les valeurs elles-mêmes se « démocratisent ». Conscient du fait que son analyse est subjective, limitée par son propre positionnement dans la modernité, Nietzsche rappelle toujours la possibilité de dépasser la manière moderne d'être et, à la fois, de se détacher du nihilisme. Dans ce but, on met en œuvre une thématique extrêmement complexe, destinée à identifier le type humain qui devrait être promu, cultivé et créé. On ne pourrait mettre fin à la domination de la machine que par l'apparition du surhomme, qui est censé sauver l'humanité du nihilisme. Son émergence n'est toutefois possible que si l'on a parcouru le nihilisme jusqu'à ses conséquences ultimes. Étrangement, l'expansion moderne de l'homme-masse, du « dernier homme », prépare l'arrivée du surhomme. L'aurore ne s'annonce que par un parcours préalable (et complet) à travers le crépuscule. « A l'opposé de cette diminution et de cette adaptation des êtres humains à une utilité spécialisée, il est besoin d'un mouvement inverse, la création de l'être humain *qui synthétise, totalise et justifie*, pour qui cette machinalisation de l'humanité constitue la condition préalable de son existence en tant que le support sur lequel il puisse inventer *sa forme supérieure d'être...* » (Nietzsche 1999, t. 12, 10 [17], 463 ; Nietzsche 1976, 116). Pour la condition moderne, les masses ont été un mal nécessaire (Tuttle 1996, 83-96).

La situation existentielle de Nietzsche est complètement paradoxale. Il appartient à la modernité, mais s'y oppose

violemment, en préférant la rupture. Il vit avec la tentation du surpassement¹. Il démasque le nihilisme, mais il le découvre à l'intérieur de soi-même. Son existence est une permanente tension, une contradiction intérieure aux accents tragiques. Il se considérait lui-même le dernier des modernes, en essayant de comprendre comment la condition moderne est-elle devenue possible, quelles en sont les sources et l'histoire. En cherchant la manière adéquate de mettre ces questions, Nietzsche découvre un nouvel enjeu de l'analyse historique. Cette dernière ne doit accepter ni l'idée que l'histoire est prédéterminée, ni l'hypothèse qu'à l'intérieur de l'histoire tout est le fruit du hasard. On a affaire dans l'histoire à un conflit des volontés de pouvoir, comme partout au monde. Le mécanisme en est le même. Ainsi que tout fait (naturel, organique ou humain) naît d'un inlassable combat des forces, qui engendre des configurations de pouvoir dont la stabilité n'est que relative, de même les phénomènes historiques dérivent de la dispute de forces dans un champ donné – contextuel, situé, relatif. Cette idée ne fait qu'approfondir l'analyse du pouvoir, qu'on considère ici par rapport à la réalité historique. Tout phénomène est explicable par la théorie du pouvoir, et l'histoire elle-même n'en fait pas exception. Dans l'histoire il faut découvrir les configurations de pouvoir, les structures qui, à un moment donné, connaissent une relative stabilité et qui, en vertu de cela, prescrivent les conditions d'existence de l'homme à cette époque-là. Afin de comprendre la manière d'être de l'homme moderne, il faut donc comprendre la logique de la modernité. Est-elle une structure historique autonome, une configuration de pouvoir fermée en elle-même ? Ou bien, au contraire, elle appartient à une structure plus vaste ?

L'investigation des origines d'un phénomène n'est pas neutre, mais elle est en même temps une lutte sur deux fronts : l'un structurel et l'autre historique. Le côté structurel apparaît au premier plan lorsque la critique généalogique découvre la logique du phénomène analysé, son articulation interne (même si provisoire et conjecturale). Celle-ci est un simple isolement d'un instant de l'histoire du phénomène en question. Les deux aspects sont complémentaires. La logique du phénomène étudié

(sa structure ou sa grammaire, la manière dont il se montre sous une apparence systématique) ne lui est pas conférée par un miraculeux début (*Wunderursprung*), mais ne lui est ni consubstantielle, annexée à lui depuis toujours. Mais elle se constitue – de manière peu spectaculaire, modeste, sans éclat – pendant son insignifiante évolution. Bref, elle est une structure historique, un « a priori historique », pour parler dans les termes de Foucault.

Depuis ses tout premiers écrits, Nietzsche identifie les principales formes de l'aliénation humaine, qu'il prend pour des formations historiques. Admirateur de l'Antiquité, il met souvent en discussion les tentatives modernes de la démythiser. C'est de ce conflit symbolique que dérivent ses premières critiques à l'adresse de la modernité, critiques qui s'aiguisent progressivement, en devenant de plus en plus précises et en acquérant un solide fondement théorique. Dans ses écrits de jeunesse, la modernité (démystificatrice et « machinale ») semble être responsable pour les formes d'aliénation les plus évidentes. C'est ainsi que s'explique son intérêt pour la philologie classique, l'unique discipline qui n'avait pour but l'expansion incontrôlée du savoir, mais la construction de soi, l'éducation individuelle (*Bildung*). Dans l'année 1859, Nietzsche assume le programme pédagogique de Wilhelm von Humboldt (Nietzsche 1967, t. I/2, 6 [77], 134), dont le principe directeur consiste en cela que le développement des capacités et des aptitudes individuelles est plus important que la transmission des connaissances. Or, la mission de la philologie classique, désignée comme discipline fondamentale de la formation individuelle, est de préparer l'individu pour créer une forme humaine authentique. Cette idée s'intègre parfaitement dans la tradition humaniste, définie par Wilhelm von Humboldt par le desiderata de l'authenticité, au nom duquel l'existence devient une lutte contre l'aliénation (Pöschl 1979, 144). Mais, en quoi consiste-t-il l'authentique de l'homme ? Selon Nietzsche, celui-ci réside dans le maintien d'une liaison directe avec la vie. L'accomplissement de la vie n'est pourtant possible que lorsqu'elle décrit une voie, en conférant une direction et un sens. En art comme en littérature, ce phénomène porte le nom de « style ». Par contre, le chaos n'exprime que l'absence du

style, conséquence du fait que l'homme manque l'accomplissement d'une vie authentique (Kassler 1999, 291). Dans une notice de mars 1875, le rôle des philologues « scientifiques » est limité à préparer le terrain pour le philosophe, « qui sait profiter de leur travail de fourmi pour dire quelque chose à propos de *la valeur de la vie*. Il va, bien sûr, de soi, que sans cette direction la plus grande partie de ce travail de fourmi est absolument insensée et superflue » (Nietzsche 1999, t. 8, 3 [63], 32). Les philologues non-philosophes, qui parlent des textes anciens sans comprendre l'atmosphère de l'Antiquité, c'est-à-dire la vie qui y est présente, sont au fond « (ses) véritables ennemis et destructeurs » (Nietzsche 1967, t. II/1, 252 sq.). Schiller et Goethe avaient, eux aussi, critiqué la démythisation dont Homère et son œuvre avaient fait l'objet. Bien que dans le texte *Homère et la philologie classique* (1869) il ne partage pas ces critiques, Nietzsche incrimine le courant démythifiant, largement répandu parmi les philologues scientifiques. Dans la seconde *Considération inactuelle (De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, § 6, 1874)*, Nietzsche soutient qu'une profonde compréhension du passé n'est possible qu'à la suite d'une parfaite familiarisation avec le présent. « *C'est seulement à partir de la plus haute force du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé* » (Nietzsche 1999, t. 1, 293-4 ; Nietzsche 1990, 134). La réciproque est toujours valable : la compréhension du présent grandit de la compréhension de la tradition culturelle propre. On a donc affaire à une circularité herméneutique, fondée sur l'idée de comparer les solutions des anciens à celles du présent et de la propre tradition. En fait, la science de la littérature apparaît chez Nietzsche comme unitaire, car elle fait un tout avec la science de la culture et l'histoire de l'esprit (Pöschl 1979, 146).

La confiance du philosophe dans le pouvoir de la tradition devient plus forte vers la fin des années '70. Voici un fragment qui le confirme : « L'observation directe de soi est loin de suffire pour apprendre à se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le passé répand en nous ses milles vagues » (Nietzsche 1999, t. 2, 477 ; Nietzsche 1988, 454). L'idée susmentionnée signale la question de la culture, envisagée, cette fois-ci, de manière théorique. A l'avis de Nietzsche, la

culture d'un peuple (*Kultur*) doit être vue comme un tout, car elle dépend des expressions de la vie des individus choisis, donc de leur culture individuelle. Or, la formation individuelle (*Bildung*), la culture de chacun, ne peut s'expliquer que par le fait que l'individu intériorise les formes de vie présentes dans le passé de la culture à laquelle il appartient et, en même temps, de la culture universelle (et surtout de celle antique). C'est justement cette fondation réciproque, cette circularité qui existe entre formation (*Bildung*) et culture (*Kultur*), qui décrit les données de ce problème théorique, tel qu'il apparaît à l'époque. Nietzsche se rapporte donc à une question déjà pensée et formulée par ses prédécesseurs². En la mettant en évidence, il découvre que les racines du nihilisme moderne sont bien plus profondes. Celui-ci lui apparaît, à ce moment, comme une simple conséquence de la présence dans l'histoire européenne, depuis l'Antiquité même, d'une logique nihiliste. Dans la *Naissance de la tragédie*, il remarque une rupture au sein de la culture antique, une déviation qui se serait produite avec Euripide et Socrate. Ce n'est donc point fortuitement que l'apparition du premier grand philosophe de la Grèce antique est, pour lui, le premier signe visible du nihilisme. C'est pour cette raison qu'il arrive à croire que la modernité a débuté avec Euripide. La thèse n'est pas du tout nouvelle, car Schiller et Fr. Schlegel l'avaient déjà partagée (Behler 1989, 93).

Suite à ces réflexions, Nietzsche identifie la modernité avec la culture européenne même dans son ensemble. Le changement de perspective opéré ici ne reste pas sans conséquences. La question de la culture s'installe au centre de ses préoccupations, et la cause de cette évolution est évidente : la structure historique « coupable » de l'aliénation de l'homme européen, de son écart par rapport à la vie, c'est la culture même. Le terme de *Kultur* désigne les éléments qui, bien que présents dans la vie de l'individu, proviennent d'en dehors de lui : croyances et représentations, religions et normes morales, idéologies et institutions sociales, bref, valeurs et idéaux. On parle dans ce sens de la culture grecque, judaïque, chrétienne, française, anglaise et allemande.

Dès même la période de rédaction de *Humain, trop humain*, *Aurore*, *Le gai savoir*, l'analyse de Nietzsche se dirige

vers de divers ensembles socio-historiques, tels les nations, les peuples, les groupes sociaux, les sexes, les professions, les religions, les institutions. Cela prouve que le philosophe cherchait, déjà depuis cette époque, un concept unitaire de culture (Blondel 1986, 104). Bien qu'imposés par les hommes, les valeurs, les croyances et les idéaux représentent, pour l'individu en tant que tel, des vérités surhumaines, transcendantes. Tandis que pour leurs créateurs elles sont des conditions naturelles de leur existence, pour ceux qui les reçoivent tout prêtes (et de l'extérieur) elles représentent (ou, du moins, elles devraient représenter) de vraies contraintes, qui éloignent l'individu de soi-même. Les éléments de la culture pénètrent dans tout humain, par l'intermédiaire de la formation individuelle (*Bildung*). Ils entrent dans la vie de chacun, en la modelant. Notre existence, la perception sur les choses et le savoir sur le monde sont culturellement imprégnés. Les éléments de la culture fondent, en fait, les conditions de possibilité de l'existence de l'individu, par l'intermédiaire desquelles celui-ci évalue la réalité. La généalogie doit découvrir les origines mêmes des phénomènes culturels, c'est-à-dire les impulsions de première instance qui leur ont donné naissance, celles qui ont fait de la culture un instrument de domination. Et les instruments de domination les plus efficaces sont, nous l'avons vu, les valeurs morales. C'est pour cette raison que la généalogie s'en préoccupe avec prépondérance. Elle est, avant tout, une généalogie de la *morale*.

Nietzsche ne parvient à l'idée de la parfaite unité de la culture européenne que dans la période finale de sa création. Le fondement de son unité est la supposition platonico-chrétienne des deux « mondes » qui, selon lui, définit l'histoire de l'Europe comme étant profondément nihiliste. En son essence, le « platonisme » consiste dans le redoublement du monde sensible, le seul réel, par un autre monde, le soi-disant intelligible. En vertu de son caractère transcendant, ce dernier apparaît comme le seul « véritable ». Par conséquent, le monde sensible est considéré comme « apparent », impure, dérivé, recevant sa justification de l'extérieur. Selon Nietzsche, cette supposition est présente tout au long de la culture européenne, sous des formes diverses. Les philosophes, par exemple,

inventent le « monde vrai » comme un monde qui n'est accessible qu'à la raison, avec ses fonctions logiques. Socrate et Platon sont ses principaux artisans dans la pensée grecque. Ensuite, l'homme religieux le projette sous la forme d'un « monde divin » (« l'autre monde »), séparée de la nature (« dénaturé, contre nature »), opposé même à celle-ci (le judaïsme et, surtout, le christianisme). Enfin, l'homme moral l'imagine comme un « monde de liberté », c'est-à-dire « bon, parfait, juste, saint » (Nietzsche 1999, t. 13, 14 [168] C, 353 ; Nietzsche 1977, 132).

Les trois hypostases comportent quand même une stricte historicité. Elles évoluent depuis l'invention (*Erfindung*) platonique du « monde vrai », en traversant les moments chrétien et kantien (quand « le monde vrai », en tant que chose en soi, devient inaccessible à la connaissance, mais reste accessible par voie morale), vers l'affirmation de son inutilité (le positivisme et les libres-penseurs) et, finalement, vers son suppression, c'est-à-dire le moment nietzschéen (Nietzsche 1999, t. 6, 80-1 ; Nietzsche 1988, 30-1). L'évolution de cette « erreur » nous montre comment l'interprétation généalogique révèle-t-elle à la fois la logique et l'histoire de la culture européenne, intimement liées dans sa composition. Les figures de la volonté négative (le ressentiment, la conscience malheureuse, l'idéal ascétique) sont donc mises non seulement sous le signe du social, mais aussi sous celui de la métaphysique. C'est pour cette raison que leur révélation ne constitue pas seulement une critique sociale, mais aussi une destruction (généalogique) de la métaphysique.

La structure historique dont dérive le nihilisme de la culture européenne est donc, selon Nietzsche, la métaphysique sur laquelle elle s'appuie. Tout ce qui est arrivé à l'européen pendant deux millénaires apparaît dans une lumière nouvelle. La métaphysique est la « grammaire » de cette culture, sa « logique ». En la pensant de cette manière, Nietzsche suppose que cette-ci ne consiste dans une simple collection d'idées personnelles, dépourvues de liaison intime. Elle n'est pas la somme des conceptions sur le monde et sur la vie, comme on l'a longtemps cru. A l'époque, l'entendre comme système unitaire ne représentait pas une nouveauté. L'exigence de découvrir

l'unité interne de la métaphysique a représenté l'impulse décisif de la philosophie kantienne et, plus tard, de la philosophie spéculative hégélienne. Même si les interprétations de ceux-derniers ont été fondamentales, Nietzsche essaie de se frayer son propre chemin, en découvrant ainsi un nouveau sens de la métaphysique. L'identification de la métaphysique avec le platonisme, donc avec la dichotomie entre le monde vrai et le monde apparent, pourrait avoir ses origines dans une lecture faite par Nietzsche en octobre 1883, lorsqu'il lit le livre de Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau, publié en 1882 (Schlechta 1975, 86). La constatation qu'il prend pour point de départ est extrêmement simple, et, en quelque sorte, contestable : la supposition centrale de la métaphysique européenne, celle qui prescrit sa manière de fonctionnement, réside dans le soi-disant « platonisme ». Mais il faut juger l'affirmation dans son contexte : Nietzsche parle de la manière dont il voit, lui, la métaphysique, de sa façon particulière de la problématiser. Pour cette raison, son idée ne peut pas être combattue par d'autres observations, hypothèses ou théories concourantes, mais il faut la considérer dans son effectivité. L'important n'est pas ce qu'elle dit explicitement, mais son enjeu. Quelles en ont été les conséquences ? Quelles mutations a-t-elle produit dans le domaine de la pensée philosophique ? Que s'est-il vraiment passé avec son apparition ?

Les sens, les instincts, les sentiments

Dans le chapitre « La raison dans la philosophie », du *Crépuscule des idoles*, Nietzsche présente deux idiosyncrasies des philosophes. La première, c'est leur manque du sens historique. Le déficit d'historicité a pour effet la négation du devenir. Les philosophes regardent les choses, les idées et les problèmes sous l'espèce de l'éternité, convaincus que *n'est* réellement que ce qui ne devient pas. D'où résulte la confiance qu'ils font aux concepts. Selon Nietzsche, les concepts sont pourtant des instruments rudimentaires. Pour quelle raison suspecte-t-on le devenir ? A-t-il quelque faute « métaphysique » ? Pourquoi faut-il le mettre à l'index, lui

justement ? Et qu'est-ce qui nous autorise de compter, au contraire, sur l'être ? Autrement dit, pourquoi l'être plutôt que le devenir ? Cette option, exemplaire dans son genre, reste tout simplement une question de foi. Or, celle-ci est, par définition, impossible à justifier. Objet d'une supposition élémentaire, l'être reste complètement inaccessible. C'est à qui, la faute pour cet état de fait ? La réponse des philosophes est immédiat et, en quelque sorte, prévisible : c'est la faute à la corporalité, c'est-à-dire aux sens. Identifié avec précision mathématique, le coupable est placé d'emblée dans un système de correspondances : sens-devenir-histoire. L'analyse est par conséquent structurée sur chacun de ces plans. Leur schéma est d'une parfaite clarté logique : les sens nous projettent dans le vertige du devenir, nous livrent à l'histoire, d'où nous essayons en permanence de nous évader, mais pour lui tomber prisonniers de nouveau (Nietzsche 1999, t. 6, 74 ; Nietzsche 1988, 25-6).

Dans l'histoire de la métaphysique, on a considéré les sens comme étant au plus haut degré responsables, en vertu de leur aspect trompeur. Ils mentent à tout moment, faussent le « vrai » monde, raison pour laquelle ils ne peuvent être qu'« immoraux ». C'est justement pour cela que la confiance en eux est synonyme de la foi au mensonge. Au fond, avertit Nietzsche, c'est nous qui leur attribuons la faute. Tout commence depuis le moment où, en nous imaginant que c'est de notre devoir de nous sauver du cercle du devenir, nous nous élançons héroïquement à la recherche de l'être, sans pourtant trouver la voie adéquate d'y accéder. Mais la cause de notre impuissance, de l'ainsi-dite « tromperie », ce ne sont pas les sens. Selon Nietzsche, nous croyons qu'ils nous trompent en conséquence de notre conception morale, qui détermine de manière univoque l'orientation vers l'être et la négation du devenir. Presqu'imperceptiblement, une erreur logique s'insinue ici, à savoir la confusion entre cause et effet, qui représente en fait un symptôme de la « la véritable perversion de la raison » (Nietzsche 1999, t. 6, 144 ; Nietzsche 1988, 38). A cet égard, l'intention de Nietzsche est de déculpabiliser les sens, en déplaçant la « faute » d'eux vers la véritable source du mensonge, nulle autre que la raison : « C'est la "raison" qui est

la cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens » (Nietzsche 1999, t. 6, 75 ; Nietzsche 1988, 26). Par dévoiler cela, Nietzsche opère un glissement de la signification des sens et de la raison, tout en inversant leur rapport.

La décision initiale des Grecs a été de privilégier l'être, en refusant le devenir. La prévalence de la raison sur les sens n'est, donc, qu'une conséquence. Le soi-disant rationalisme grec provient d'une option d'ordre ontologique. Dans le contexte mentionné, Nietzsche déplace le rapport ontologique vers celui entre la raison et les sens, en mettant provisoirement l'accent sur ce dernier, mais c'est pour des raisons stratégiques qu'il le fait. A ce point, il ne faut pas comprendre la raison et les sens comme de simples facultés du savoir, comme il est d'habitude dans la philosophie moderne. Au fond, la décision ontologique initiale s'appuie sur une manière d'être, sur une capacité de l'homme et non sur un organe de connaissance. L'enjeu de l'exercice nietzschéen est, dans la section dont nous discutons, d'identifier des types de l'humain, et non des essences décharnées, ni des actes d'un sujet gnoséologique abstrait. En définitif, toute sa philosophie est une tentative de découvrir la typologie élémentaire des manières d'être.

Dans un autre chapitre du *Crépuscule des idoles*, « Le Problème de Socrate », Nietzsche analyse le rapport entre les sens et les instincts, en identifiant l'erreur de Socrate, à savoir la glorification de la raison, au détriment des instincts. Le philosophe grec n'était pourtant pas un cas exceptionnel, mais les symptômes de la décadence, qui le caractérisaient parfaitement, étaient déjà largement répandus dans l'Athènes de son temps. Conformément à l'interprétation de Nietzsche, ce qui avait semblé décadent à Socrate, chez ses contemporains, c'est l'anarchie dans les instincts, qui s'érigent en vrai tyran. Socrate trouve un remède à cette « maladie », « un *contre-tyran* qui soit plus fort qu'eux », à savoir la raison, avec son principal instrument de lutte, la dialectique (Nietzsche 1999, t. 6, 71 ; Nietzsche 1988, 23). Mais, le problème n'a-t-il pas été inventé – dès le début – avec l'intention d'imposer ainsi une prétendue thérapie libératrice ? C'est vers cette idée que s'oriente l'exercice nietzschéen. Premièrement, il ne s'agit pas d'une véritable solution, car elle est survenue en l'absence de la

possibilité de choisir. Si la raison a été considérée libératrice, cela est arrivé sans que Socrate et ses athéniens, « malades » de l'anarchie dans les instincts, puissent opter entre plusieurs solutions. En réalité, « ses “malades” ne choisirent librement d'être raisonnables, – c'était pour eux *de rigueur*, c'était leur ultime recours » (Nietzsche 1999, t. 6, 71 ; Nietzsche 1988, 23). C'est ainsi que Nietzsche s'explique le fanatisme que met la réflexion grecque tout entière à se jeter sur la raison ainsi-dite libératrice proposée par Socrate. Or, le « choix » qui n'est pas libre est, en fait, non-raisonnable. Ne pas pouvoir choisir en délibérant consciemment, c'est un acte contraire à la raison. En tant que prétendu remède, la raison entre en scène par un acte non-raisonnable. En imitant Socrate, le comportement des Grecs devient par conséquent « *raisonnable jusqu'à l'absurde* ». Cette expression illustre le paradoxe par lequel la raison s'instaure comme unique remède, en se servant pour cela de son *alter* même, la non-raison. Deuxièmement, Nietzsche montre que Socrate était un faux médecin, un prétendu sauveur. Son remède n'était qu'une duperie, car la lutte contre les instincts n'est elle-même qu'une nouvelle maladie (Nietzsche 1999, t. 6, 72-3 ; Nietzsche 1988, 23). La vraie maladie apparaît lorsqu'on ressent la nécessité de combattre les instincts. C'est le symptôme le plus évident de l'absence de l'*ascension*, donc de la négation de la vie : « Être obligé de lutter contre ses instincts – voilà bien la formule de la décadence : tant que la vie suit une courbe ascendante, bonheur égale instinct » (Nietzsche 1999, t. 6, 73 ; Nietzsche 1988, 24).

Lors de son analyse, Nietzsche ne recourt pas à une banale inversion, bien que, par un mouvement contraire à celui de Socrate, il revalorise les instincts au détriment de la raison. Il montre que la « logique » des instincts est insurpassable. La raison est immanente à cette logique. Elle découle du jeu des instincts, et non d'en dehors de ceux-ci. Autrement dit, elle est « un état de rapport entre différentes passions et convoitises », qui possèdent leur propre forme de rationalité (Nietzsche 1999, t. 13, 11 [310], 131 ; Nietzsche 1976, 313). En vertu de cela, le discours sur la raison devra être porté, dès lors, du « point de vue » des instincts, et d'aucune façon inversement. L'apparente inversion est un geste par lequel Nietzsche non seulement

libère les instincts de la tyrannie de la raison, mais aussi dégage un espace de discours sur les instincts non-subsumable au discours dominant de la raison. Ce dernier doit devenir immanent au plan des instincts. Dans d'autres sections, Nietzsche va affirmer que la raison dépend des instincts ; elle dérive de leur jeu, étant, par rapport à eux, seconde et marginale. Aussi longtemps que la raison avait été considérée comme le seul remède pour la maladie des instincts, elle avait été appelée à décrire tout l'espace de jeu, le rapport et la différence entre les instincts et la raison. Lorsque Nietzsche démasque la raison comme un faux remède, ce n'est pas son opposé qui s'installe en tant que « solution », comme si elle prendrait la place à la raison. Tout au contraire, le plan des instincts arrive à « commander » l'espace de jeu, le rapport, la différence entre les instincts et la raison. En d'autres mots, on ne renverse pas un rapport, mais on déplace son principe. La différence entre les instincts et la raison se modifie, son statut même change. La raison voulait auparavant être *l'autre* radical des instincts, pour devenir, à la fin de l'histoire qu'elle avait inaugurée, un autre relatif, profondément dépendant de la logique des instincts. Maintenant, elle dérive des instincts et, dans ces nouvelles conditions, elle ne peut plus rien décider quant à elle-même ou aux instincts. Elle ne possède plus une logique propre. Mais pour arriver à ce point, il a fallu transférer aux instincts son trait définitoire, à savoir la lucidité (la conscience). Dans ce but, on a symboliquement confronté les instincts à la raison, car ce n'était qu'ainsi qu'on pouvait opérer ce glissement de sens. Nietzsche n'invente pas une nouvelle théorie, mais il projette un espace du discours à l'intérieur duquel les anciennes « positivités » (en termes hégéliens), dépendantes de l'ancien discours de la raison, perdent leur validité, ouvrent la voie à de nouveaux sens possibles. Ce n'est pas par hasard que Nietzsche montre que les instincts, dans leur tension vers le pouvoir, essaient au fond de philosopher (Nietzsche 1999, t. 5, 20 ; Nietzsche 1987, 25). De leur espace de jeu naît le sommet le plus haut de la raison. On pourrait conclure qu'on n'a pas affaire à une inversion, mais au déplacement du rapport instincts-raison.

Après les sens et les instincts, Nietzsche redécouvre également la valeur des sentiments, qu'il arrache à la fausse domination de la raison. Dans un aphorisme tardif, il propose une « psychologie de la métaphysique », destinée à révéler le mécanisme existentiel dont dérive l'erreur de la foi immesurée en la raison. Tout part de la logique, car le « monde vrai » est inventé en vertu du principe de la non-contradiction. Il surgit par opposition au monde sensible, plus exactement à la manière dont nous le percevons. C'est la raison qui nous dit que « si A est, son concept opposé B doit être aussi ». Derrière ce raisonnement on ne trouve pourtant que certains sentiments (Nietzsche 1999, t. 12, 8 [2], 327-8 ; Nietzsche 1978, 318). Dans ce monde, la principale cause de la souffrance semble être le devenir. Ses expressions – le changement et l'accident, les affects et l'irraisonnable – deviennent des motifs de souffrance. Elles entrent dans la composition du monde, et on ne peut ni les éliminer, ni les contrôler. C'est justement pour cette raison, affirme Nietzsche, que la peur de souffrir a engendré un autre monde, d'où les causes de la souffrance terrestre sont exclues. Le devenir, les affects, le hasard sont devenus des attributs du « monde apparent », leurs contraires étant placés et ordonnés dans un « monde vrai ». «Ce qui a été le plus craint, la cause des souffrances les plus intenses (volonté de dominer, volupté, etc.) est ce qui a été traité avec le plus d'hostilité par les hommes, et éliminé du monde "vrai". Aussi ont-ils peu à peu biffé les EMOTIONS – Dieu antithèse du mal, c'est-à-dire la réalité placée dans la négation des désirs et émotions (c'est-à-dire exactement dans le néant) » (Nietzsche 1999, t. 13, 18 [16], pp. 536-7 ; Nietzsche 1977, 283). La fausseté du raisonnement par lequel on déduit la nécessité des termes opposés dérive, selon Nietzsche, de l'origine même des concepts, qui est située dans la sphère pratique de l'utilité (Nietzsche 1999, t. 12, 8 [2], 328 ; Nietzsche 1978, 319).

Suite à l'analyse antérieure on peut conclure que le nihilisme sous-jacent à la métaphysique occidentale a pour cause la dissimulation de la couche corporelle de la vie. C'est pour cela justement que la critique de la métaphysique prend la forme d'une récupération de la corporalité, en redécouvrant une

formidable pluralité en l'absence de laquelle aucune construction rationnelle n'aurait pas de sens.

NOTES

¹ Selon Dilthey, l'espoir de Nietzsche qu'il pourrait trouver en lui-même de nouvelles voies directrices, qui n'ont pas été parcourues jusque là, n'est qu'une simple illusion. Ni même le surhomme ne pourrait se soustraire à l'histoire, qu'il est obligé de porter dans l'âme. En croyant « qu'il doit s'abstraire de tout ce que l'histoire et la communauté lui ont donné », Nietzsche manque la réalisation d'une véritable conscience historique (Dilthey 1921, 528-9 ; Figl 1981/1982, 412-6).

² Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, le terme latin *cultura* a été transposé en allemand par *Kultur*, y compris lorsqu'il s'agissait de la culture individuelle. Ultérieurement, toute référence à cette dernière se fera par la notion de *Bildung*. La mutation se produit, le plus probablement, dans l'écrit *Über Goethes Hermann und Dorothea* (1797-1798) de Wilhelm von Humboldt, qui en accorde quand même la paternité à Schiller et à Fichte. *Bildung* traduit dès lors l'expression *subjektive Kultur*, le degré le plus élevé de la formation individuelle, quand on atteint la formation de la personnalité, tandis que *Kultur* reste une simple étape intermédiaire, où la culture se réalise uniquement par l'intermédiaire de l'intellect, sans pouvoir accéder à l'accomplissement de l'individu. Mais toutes les deux, *Kultur* et *Bildung*, s'opposent à la nature, en arrachant/libérant l'individu à la domination de celle-ci (Kopp 1974, 6 et 89-90 ; Blondel 1986, 649).

RÉFÉRENCES

Behler, Ernst. 1989. *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.

Blondel, Eric. 1986. *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*. Paris: PUF.

Dilthey, Wilhelm. 1921. *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Leipzig / Berlin: Verlag B.G. Teubner.

Figl, Johann. 1981/1982. „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers.“ *Nietzsche-Studien* 10/11: 408–441.

Kassler, Mathieu. 1999. « Nietzsche et l'art classique. » In *Nietzsche ou la grande santé*, édité par Didier Raymond. Paris: Éditions L'Harmattan.

Kopp, Bernhard. 1974. *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.

Nietzsche, Friedrich. 1976. *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*. Traduction de Pierre Klossowski. Coll. « Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche », t. XIII. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1977. *Fragments posthumes (début 1888-début janvier 1889)*. Traduction de Jean-Claude Hémery. Coll. « Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche », t. XIV. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1978. *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*. Traduction de Julien Hervier. Coll. « Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche », t. XII. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1987. *Par-delà bien et mal*. Traduction de Cornélius Heim. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Crépuscule des idoles*. Traduction de Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1990. *Considérations inactuelles I et II*. Traduction de Pierre Rusch. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter & München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Nietzsche, Friedrich. 1967 sq. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazinno Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Pöschl, Viktor. 1979. „Nietzsche und die klassische Philologie.“ In *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, hrsg.

von Hellmut Flashar, Karlfried Gründer und Axel Horstmann.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schlechte, Karl. 1975. *Nietzsche Chronik. Daten zu Leben und Werk*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.

Tuttle, Howard N. 1996. *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang.

George Bondor est chargé de cours au Département de Philosophie de l'Université «Al. I. Cuza» de Iasi (Roumanie). Docteur en philosophie de l'Université «Al. I. Cuza» de Iasi (2004), il est l'auteur du livre *La danse des masques. Nietzsche et la philosophie de l'interprétation* (en roumain, Humanitas 2008). Intérêts de recherche : la phénoménologie, l'herméneutique, l'histoire de la métaphysique.

Address:

George BONDOR

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Tel: 0040 232 201284

Email: bondor@uaic.ro