

YVON QUINIOU

NIETZSCHE
OU
L'IMPOSSIBLE
IMMORALISME

LECTURE MATÉRIALISTE

*d. H. Name : H. N
Jung, i. H. S. H. H.*

ÉDITIONS
KIMÉ

YVON QUINIOU

NIETZSCHE OU L'IMPOSSIBLE IMMORALISME

Ce livre surprendra : privilégiant délibérément la composante matérialiste de son œuvre, il considère Nietzsche comme un penseur matérialiste de la morale et prouve que l'on ne saurait en toute rigueur se situer « par-delà le bien et le mal ». Partagé entre le souci d'expliquer la morale par la vie et celui de la critiquer au nom de cette même vie érigée alors en valeur, Nietzsche lui-même n'a pu se défaire du langage moral et de ses catégories (comme le thème du sujet libre) et mener jusqu'au bout son projet immoraliste. Prévaut le contrepied des lectures classiques (Heidegger, Granier, Deleuze, etc.). L'auteur en philosophe autant qu'en historien de la philosophie, montre que cette difficulté est au cœur de la réflexion contemporaine confrontée à la fois à l'impossibilité théorique de la morale et à l'impossibilité pratique de la dépasser. Nietzsche nous aide à l'affronter, à condition de penser avec lui contre lui.

Yvon Quiniou collabore à de nombreuses revues, *Raison présente*, *M*, *La Pensée*, *Actuel Marx*, etc. Il a contribué à divers ouvrages dont « Darwinisme et société » P.U.F., il est l'auteur de « Problèmes du matérialisme », Méridien-Klincksieck, 1987.

Collection « Vues critiques » dirigée par Jean-Marie Vincent.

ISBN : 2-908212-60-9

170 F

ÉDITIONS
KIMÉ



9 782908 212600

ABRÉVIATIONS

"Crépuscule"	pour "Le crépuscule des idoles"
"Généalogie"	pour "La généalogie de la morale"
"Humain"	pour "Humain, trop humain"
"Par-delà"	pour "Par-delà le bien et le mal"
"Seconde considération"	pour "Seconde considération intempestive"
"Zarathoustra"	pour "Ainsi parlait Zarathoustra"

On trouvera dans la bibliographie, à la fin de l'ouvrage, les références complètes des livres cités.

INTRODUCTION : NIETZSCHE PENSEUR MATERIALISTE DE LA MORALE

Peut-on vivre et penser sans morale ? C'est à cette question que nous entendons répondre ici à travers l'exemple privilégié de Nietzsche considéré comme le penseur matérialiste, par excellence, de la morale. C'est bien pourquoi nous parlons, à son propos, d'"impossible immoralisme" et non seulement d'"impossible immoraliste" : au-delà de Nietzsche, c'est la chose même qui nous intéresse et, les exigences d'une recherche sur la morale nous l'ayant fait rencontrer, une évidence s'est installée en nous : Nietzsche est le meilleur paradigme philosophique qui soit des difficultés que le matérialisme en général rencontre quand il tente de penser la morale sur ses bases propres. Ces difficultés sont présentes chez un penseur comme Marx et dans la tradition qui s'en réclame et qu'on désigne du vocable commode, mais lourd d'ambiguïté, de "marxisme" - comme, également, chez Freud. Mais elles renvoient alors - pour ne parler que de Marx - à un véritable impensé, voire "impensable", aussi bien de la pratique (vie) que de la théorie (pensée) ; c'est dire que, quel que soit son génie théorique, il ne nous offre pas les instruments intellectuels - spécialement philosophiques, mais pas seulement - nous permettant non seulement de résoudre mais simplement de poser un problème que pourtant il rencontre de fait et qui habite son discours sur l'histoire, la société et la politique. Nietzsche, au contraire, en se donnant la morale comme objet explicite de "réflexion" et pour autant qu'il s'adosse à une ontologie de type matérialiste, nous donne l'occasion et les moyens d'affronter jusqu'au bout, dans sa radicalité la plus extrême, le problème... quitte à le retrouver ensuite dans sa forme historico-politique. Penser Nietzsche, donc, pour penser la morale elle-même en sa vérité matérialiste... voire pour penser Marx lui-même : penser ce qui, chez ce dernier, n'est pas clair ou explicite, voire excède sa propre pensée.¹

Quelles sont ces difficultés et en quel sens l'immoralisme doit-il être dit "impossible" ? Ces difficultés peuvent être résumées par une

¹ Le rapprochement théorique de ces deux noms surprendra, tant les traditions théoriques qui s'en réclament divergent. Mais il ne surprendra que ceux qui restent obnubilés par le contenu sémantique des deux oeuvres ; il faut au contraire prendre du recul et se situer à un certain niveau d'abstraction conceptuelle ou catégoriale, c'est-à-dire philosopher : à ce niveau le rapprochement s'impose. Nous y reviendrons.

affirmation : la morale est problématique à l'intérieur du matérialisme car elle est confrontée à une double impossibilité :

1 - *Impossibilité théorique de la morale elle-même* : elle est en effet liée à un dispositif intellectuel, que l'on peut qualifier d'"idéologique" au sens large, centré sur l'idée de "sujet libre" et impliquant d'autres concepts annexes (intention, devoir, etc...) que le matérialisme, conçu dans sa précision ontologique, récuse. Tout un versant de l'oeuvre de Nietzsche tend, à sa manière, à le démontrer : c'est ce que nous appelons, par-delà le flottement du vocabulaire qu'on trouve chez lui, son projet d'une *genèse* de la morale. Celui-ci suppose le rejet de la philosophie et de l'idéalisme au profit de la science et du matérialisme (partie I) ; ce même rejet s'explicite en une critique, de la philosophie morale fondatrice de la morale elle-même (partie II) ; enfin, il se réalise en un programme de science de la morale dont la scientificité, pourtant clairement revendiquée, a été occultée par la polysémie du terme d'"interprétation" qui prête à une compréhension anti-scientifique du projet (partie III). Il culmine alors dans l'idée que la morale doit être dépassée, qu'il faut se situer "par-delà le bien et le mal" au risque de "fracasser peut-être ce qui reste de notre propre moralité".¹ C'est dire qu'une explication matérialiste de la morale - dont l'opérateur théorique central est ici le concept de "vie" - est *destructrice* de celle-ci et que la science, à travers le matérialisme, impose cette destruction. La confrontation matérialisme/morale, en effet, n'est pas symétrique et ne présente pas, à ce niveau proprement théorique de l'approche tout au moins, l'allure d'une antinomie qui nous ferait hésiter indéfiniment entre ses deux termes. Le premier terme - matérialisme - est assuré théoriquement : il est certain que le matérialisme est vrai ; alors que le second terme - morale - est ici décrété impossible : la morale ne saurait être *fondée à l'intérieur du matérialisme*, ou *sur* lui, elle est incompatible avec le matérialisme du matérialisme pensé dans sa rigueur propre et ses plus lointains, en même temps que ses plus précis effets. Bref, il y a une impossibilité (théorique) de la morale (pratique) à l'intérieur de l'univers (théorique) du matérialisme.

2 - *Impossibilité pratique de son dépassement* : la critique nietzschéenne de la morale ne s'en tient pas à son explication/destruction ; elle recourt à l'instance du jugement de valeur et elle s'inverse alors en "*généalogie*" proprement dite, la critique valorielle de la morale (partie IV). Il pourrait n'y avoir là qu'un

paradoxe - c'est-à-dire une contradiction seulement apparente - si le langage de la valeur n'avait rien de spécifiquement *moral* et était seulement de nature *éthique* : la distinction éthique/morale permet de soutenir sans difficulté théorique l'idée d'une critique éthique de la morale et la contradiction de ce point de vue s'efface. Le problème est que le langage de la valeur est travaillé ou hanté par la forme-morale elle-même, avec ses déterminations et ses catégories propres, dont Nietzsche manifestement ne réussit pas à se débarrasser. La morale fait alors retour dans son oeuvre sous la forme d'une instance arbitraire qui l'affecte d'une contradiction interne : nous sommes en présence, ultimement, d'une critique morale de la morale. La morale n'est donc pas seulement une erreur que la théorie (associée à une pratique transformatrice) peut supprimer ; elle est aussi, au minimum, une illusion inévitable de la pratique elle-même et l'impossibilité théorique de la morale se renverse en impossibilité pratique de son impossibilité théorique.

La conclusion s'ensuit alors, par-delà ces difficultés : malgré sa justification théorique, l'immoralisme est bien, pratiquement, impossible. Tout se passait comme si nous étions condamnés à vivre et à penser, quelque part, *dans* la morale. Mais faut-il y voir la sombre situation d'une "condamnation" quand on sait que, au-delà de la restriction à l'expansion vitale sauvage ou inconditionnelle qu'elle impose, la morale est aussi, si on la pense bien dans sa visée d'universalité concrète, l'instance qui exige l'expansion harmonieuse de toutes les vies individuelles et qu'elle n'est "restrictive" pour quelques-unes qu'à être "expansive" pour toutes ? Le matérialisme, nous semble-t-il, et pour des raisons qu'il faut oser dire elles-mêmes "morales", doit cesser d'être frileux face à la morale et il ne doit pas céder au terrorisme intellectuel "immoraliste" dès lors qu'il en a bien assimilé théoriquement le noyau incontestable de vérité. Quoi qu'il en soit, le caractère aporétique de notre conclusion est peut-être l'indice qu'il faut aller plus loin dans une réflexion matérialiste sur la morale que ne l'a été Nietzsche : non en opérant un impossible retour théorique (nous ne disons pas : pratique) à Kant ; non seulement en apportant des enrichissements ou des rectifications conceptuels, mais en quelque sorte de même plan, aux apports nietzschéens à l'aide de Marx et de Freud (mais qui ne résolvent pas le problème de la possibilité de la forme-morale) ; mais par une interrogation en amont sur les conditions d'émergence de la morale dans l'évolution naturelle : c'est ce que nous esquissons, dans notre épilogue, à l'aide de Darwin.

¹ " Par-delà le bien et le mal", § 23.

Ensuite, que nous en fassions un penseur "matérialiste" choquera tout autant : Nietzsche a souvent refusé explicitement le "matérialisme"¹ - nous verrons pourquoi et pourquoi il se trompe, victime qu'il est d'une "illusion anti-matérialiste" : c'est le mécanisme, en réalité, qu'il **réfuse** - et des éléments de son oeuvre s'y accordent difficilement, qui sont d'ailleurs solidaires d'une thématique anti-science présente chez lui. Mais nous pensons - puisqu'il s'agit aussi de penser Nietzsche, et pas seulement de le répéter, et donc de penser éventuellement avec lui **contre** lui -, nous pensons donc que le matérialisme définit une **tendance** forte (mais non unique) de son oeuvre, qui marque aussi bien son **ontologie** que sa **gnoséologie**, et qui est massivement présente à l'**état** pratique (voire parfois d'une manière explicite) dans son **explication** théorique de la morale : celle-ci constitue une explication **pleinement** matérialiste, à prétention scientifique, ordonnée au souci **exprès** de ruiner l'idéalisme philosophique dans ce domaine - en l'occurrence le spiritualisme. Il y a donc selon nous - et la formulation très précise du propos est ici décisive - une *logique ontologique* de sa pensée qui est *de type matérialiste* et qui s'accorde parfaitement avec son ambition de tenir compte des acquis scientifiques de son temps - spécialement la théorie matérialiste de l'évolution - et de penser avec eux, sur leur base. C'est dire que, à un certain niveau d'abstraction, cette pensée est congruente avec d'autres pensées matérialistes - comme celles de Marx ou de Freud. L'un de nos postulats ou, si l'on préfère, principes d'analyse est en effet qu'il y a une "logique ontologique" propre au matérialisme : celle-ci anime des systèmes philosophiques ou des pensées par ailleurs différents, voire hétérogènes, sémantiquement, c'est-à-dire quant à leur *contenu*, et elle les rend homologues, voire isomorphes. Cette "logique" commande ou, en tout cas, exprime des prises de position théoriques comparables, toujours à un certain niveau d'abstraction, par-delà la différence des concepts, ou du contenu des concepts, mis en oeuvre, et ce dans un certain nombre de domaines : objectivité du monde, statut du "sujet", problème de la liberté, etc.. Un seul exemple, ici, suffira : la formule de Marx selon laquelle c'est "la vie qui détermine la conscience" et non "la conscience qui détermine la vie"² est une formule matérialiste qui vaut aussi bien chez lui que chez Freud ou que chez Nietzsche ; ce qui change dans les trois cas c'est le contenu sémantique du terme "vie", son sens concret ou intuitif : chez

Marx il désigne une vie essentiellement (mais pas exclusivement) historico-sociale, chez Freud une vie psychologique articulée aux pulsions, chez Nietzsche, enfin, une vie à la fois biologique, psychologique et définie ultimement comme "volonté de puissance". Mais dans les trois cas, la vie est bien première et déterminante par rapport à la conscience et elle l'affecte d'une situation essentielle de décentrement par rapport à soi : la conscience est dérivée, jamais originale. Au surplus, elle ignore cette situation, ce qui redouble le décentrement d'une situation d'aliénation qui est, quelque part, constitutive de la finitude humaine. Prétendre donc qu'il y a une "logique ontologique" de type matérialiste qui s'impose chez ces trois penseurs et qu'elle leur impose une pensée de la relation vie/conscience qui est homologue, paraît donc exact dès lors que l'on se situe au niveau d'abstraction catégoriale qui convient pour penser philosophiquement le réel. Et c'est en ce sens là, très précis, abstrait mais non point vague, que l'on peut et doit voir en Nietzsche un penseur matérialiste. Nous aurons d'ailleurs l'occasion, à plusieurs reprises, d'établir des analogies de cette sorte entre Nietzsche et Marx (ou Freud) qui le confirmeront : Nietzsche développe bien son projet d'une science de la morale à l'intérieur d'un *espace théorique de sens* qui est celui du matérialisme. Certes, son explication s'inscrit elle même dans une histoire : il y a eu avant lui d'autres tentatives, proprement philosophiques, de penser la morale, qui étaient sinon matérialistes, tout au moins infra-matérialistes ou qui comportaient des éléments de matérialisme dans le contenu ou la méthode : Spinoza, Hume et les psychologues anglais, les psychologues français, les philosophes français du 18ème siècle, Rée, etc. ; mais la sienne est la première qui ambitionne clairement de rompre radicalement avec l'élément de la spéculation au profit de la science et qui, dès lors, présente les moyens d'assumer jusqu'au bout la "logique" du matérialisme dans ce domaine : la réduction du "devoir-être" à "l'être" par-delà l'illusion vécue de leur hétérogénéité, avec tout ce que cela suppose ou implique. De plus, c'est du point de vue de son contenu et malgré les rectifications conceptuelles qui s'imposent, la plus originale de toutes.

de la science, il en vient cependant à des suggestions intéressantes sur la notion de valeur, que le matérialisme peut faire siennes.

¹ Cf., par exemple, "La généalogie de la morale", 3ème dissertation, § 16.

² In "L'idéologie allemande".

III - LA CRITIQUE DE LA MORALE 1 : LA GENESE

Critique de la philosophie, critique de la philosophie morale, il nous reste à voir comment cette double critique se traduit et se dépasse dans une critique de la morale proprement dite - car tel est le projet ultime de Nietzsche : penser "par-delà le bien et le mal", ce qui implique que l'on pense critiquelement le bien et le mal eux-mêmes. Cette critique est plus complexe qu'il n'y paraît et le terme de "généalogie", destiné à assurer l'unité du projet, cache en réalité deux intentions distinctes dont la différence, si elle a bien été aperçue ici ou là, n'a pas été véritablement thématisée ni mise au centre d'une lecture de Nietzsche : un projet de *genèse* et un projet de *généalogie* qui, s'il inclut la genèse et s'y trouve en quelque sorte intriqué, ne s'y réduit pas du tout, voire lui échappe théoriquement¹. Du coup, c'est le statut de la critique qui s'en trouve compliqué et dédoublé, puisque son sens n'est pas le même à ces deux niveaux où elle se déploie. Avant donc la problématique spécifique de la généalogie, nous dirons que la critique de la morale se place d'abord sous le signe de sa genèse : elle est investie dans la genèse. De quelle manière ?

1.- CRITIQUE DE LA MORALE ET GENESE DE LA MORALE

La genèse ne fait qu'un avec la volonté d'*expliquer* la morale et elle développe donc le programme d'une recherche de l'origine. Ce programme est ancien chez Nietzsche : dans l'avant-propos de la "Généalogie" - le terme "généalogie" recouvrant à tort les deux objectifs - il distingue bien l'aspect génétique de sa recherche de son aspect proprement généalogique, et il montre que la recherche de l'origine correspond chez lui à une volonté profonde et constante de connaissance appliquée aux idées de bien et de mal, antérieure même à "Humain", cristallisée une première fois dans ce recueil et qui se réalise à nouveau, mais d'une manière plus sûre, dans la "Généalogie", bien plus tard : "Quelle *origine* doit-on attribuer en définitive à nos idées du bien et du mal ?" - tel a été son souci constant, dit-il, et qui demeure donc présent au sein de l'entreprise généalogique, alors même que

¹ Désormais, donc, nous distinguerons toujours ces deux termes, par-delà le flottement de leur emploi chez Nietzsche lui-même.

celle-ci lui ajoute une tout autre dimension, qui en modifie complètement la nature.¹

Cette recherche est *factuelle* : elle se déploie tout entière sur le plan des faits, et elle est donc purement *immanente*. Elle consiste à déconstruire le fait moral, quel qu'il soit, et à montrer qu'il n'est que le résultat, c'est-à-dire la résultante d'un ensemble de facteurs et de processus multiples et complexes, qui constituent eux-mêmes d'autres faits. Elle a donc pour caractéristique de dépasser d'emblée la forme sous laquelle le phénomène se présente à la conscience, de ne pas le figer dans son essence apparente - ce ne serait là qu'une hypostase ou une fixation ontologique illusoire - pour l'inscrire au contraire dans une histoire phénoménale, une processualité empirique qui l'a produit, l'y résoudre - et donc l'y dissoudre : y dissoudre en quelque sorte sa spécificité de première approche. Là où règnait, en apparence, le transcendant (le non-naturel), le simple et le statique, l'explication révèle l'immanent (le naturel), le complexe et le temporel (le processuel) - fût-ce au prix d'une unification ou d'une identification de réalités qui paraîtraient fondamentalement s'exclure. Or qu'est-ce là sinon l'application au domaine moral de la méthode explicative de la science en général pour autant que toute science s'inscrit dans la perspective d'une histoire ou d'une genèse, dans la perspective dialectique du caractère processuel de son objet ? Aspect réducteur, négateur de la transcendance : "Tout ce dont nous avons besoin, et que nous ne saurions tenir que du niveau actuel de chacune des sciences, c'est une chimie des représentations et sentiments moraux, religieux, esthétiques, etc..." - alors que l'on veut, est-il dit plus loin, "que l'inexpliqué soit absolument inexplicable, l'inexplicable absolument pas naturel mais surnaturel, miraculeux."² Aspect complexificateur, négateur de la simplicité - à propos de l'ascétisme et de la sainteté : "La première généralité plausible que l'on trouve à considérer l'ascétisme et la sainteté, est qu'ils sont de nature *complexe* : car presque partout dans le monde physique comme dans le monde moral, on a réussi à ramener le prétendu merveilleux à la complexité d'une donnée soumise à de multiples conditions".³ Aspect dialectique, enfin, négateur de la fixité : tout fait a une origine car "tout résulte d'un devenir ; il n'y a pas plus de

¹ Cf. les paragraphes 2, 3 et 4.

² "Humain" 1, I, § 1 et § 136.

³ Ib., § 136. On remarquera que si la science, en un sens, ramène le multiple à l'un, en un autre sens elle ramène l'un au multiple : la réduction ontologique de la multiplicité qualitative s'accompagne d'une dissolution dans la multiplicité empirique (ou matérielle) de chaque qualité.

données éternelles qu'il n'y a de vérités absolues".¹ Voilà donc les caractéristiques de la méthode propre à ce que Nietzsche, victime d'un flottement de vocabulaire que nous avons déjà signalé, appelle la "philosophie historique" et qui n'est rien d'autre que la science historique ou génétique - c'est-à-dire la science tout court² - et qui s'oppose à la philosophie elle-même, considérée ici comme intrinsèquement spéculative (anti-scientifique) et an-historique. Cette méthode, thématisée dans "Humain", la "Généalogie", dans son aspect de "genèse", ne fait que la reprendre et précise qu'elle implique que l'on rejette la facilité des définitions parce que celles-ci sont inadéquates à penser une réalité essentiellement historique : "n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire" dit Nietzsche dans une formule remarquable et qui dépasse, en réalité, le champ de la sémantique auquel elle renvoie.³ Autre manière de dire : le concept d'essence tel que l'utilise la pensée métaphysique est fixiste et superficiel ; une chose n'est pas, elle devient ou elle n'est que ce qu'elle devient ou est devenue. Son "essence" n'est que la somme des processus qui l'engendrent ou l'ont engendrée.

Qu'en est-il alors de cette histoire, ou de ce temps, impliquée par l'origine ? Deux idées sont à prendre en compte :

1.- D'une part l'explication génétique ne se réduit pas à inscrire son objet dans le temps réel, ni dans le temps des historiens. Elle le fait, certes : Nietzsche avait bien en vue une histoire de la morale au sens le plus empirique du terme⁴, et c'est par cette dimension proprement historique qu'il distingue en particulier son explication de celle des psychologues anglais, de leurs hypothèses "bâties dans le vide, dans l'azur".⁵ Pourtant, et il y a là un point épistémologiquement original, l'origine n'est pas pour lui un simple commencement temporel (historique) ; elle désigne une causalité de causes qui continuent à opérer par-delà le moment où elles commencent à fonctionner - une causalité omni-historique, donc ; elle appartient bien à l'histoire (elle n'est pas trans-historique!), elle a bien eu un début, mais elle perdure au-delà de ce début, tout au long de l'histoire, tant que l'objet qu'elle engendre existe : les mécanismes idéologiques ou vitaux producteurs de la morale - s'ils se sont bien mis en place un jour, puisque la morale n'a pas toujours existé - sont toujours présents au cœur de la morale qu'ils

¹ Ib., § 2.

² Cf. Marx : "Nous ne connaissons qu'une seule science - l'histoire".

³ Généalogie, p. 112

⁴ Cf. "Généalogie", Avant-propos, § 7 et "Par-delà", 5ème partie.

⁵ "Généalogie", ib.

produisent, au coeur de leur effet, donc, pour le **produire/reproduire sans cesse**.¹ L'origine, si elle a bien commencé et si elle est bien causale, constitue donc une base constante pour ce qu'elle produit et elle lui est de ce point de vue, contemporaine. Son temps est un temps immémorial, qui n'est plus daté historiquement une fois qu'il est apparu, ou, si l'on ne veut pas fuir dans une formulation poétique, un temps qui dure par-delà le moment de sa première manifestation. Il y a là, dit Nietzsche parlant de l'origine de la justice et du châtiment, des temps qui "existent d'ailleurs de tous les temps et sont de nouveau toujours possibles".²

2.- D'autre part, par rapport à son objet et dans le "temps" de sa **logique** productrice, la genèse fonctionne bien comme une histoire, elle **révèle** une histoire - alors même que son effet lui est désormais **chronologiquement** contemporain : il y a là une temporalité proprement **logique**, synchronique et plus diachronique, qui sépare l'origine de son effet et rapporte inversement l'effet à une origine antérieure. Ce temps, c'est le temps des processus qui le constituent, *en tant qu'ils le constituent* et que l'explication révèle.

Que l'objet, donc, soit inscrit dans une histoire réelle (l'histoire des historiens) ou une histoire immémoriale (celle de l'origine), qu'on le pense au sein d'une genèse chronologique où il s'autonomise par rapport à sa cause ou au sein d'une genèse logique où il est en permanence reproduit par le mécanisme même de sa production initiale, dans tous les cas l'objet est bien appréhendé comme un **résultat** : il ne constitue pas un donné originel (ou originaire), il n'a pas d'essence transhistorique - il est engendré, produit.

La signification critique de la genèse apparaît alors clairement : *la genèse implique une déconstruction de l'objet, c'est-à-dire sa destruction théorique*. Cela peut se dire, il est vrai, de toute explication - dans la mesure justement où toute explication comporte une "genèse logique" : toute explication - y compris l'explication physicienne la plus rudimentaire et la plus liée à une conception mécaniste, non dialectique, du monde - réduit l'objet qu'elle explique à autre chose que ce pour quoi il se donne immédiatement et détruit donc théoriquement son

¹ L'analogie est totale avec le mécanisme de la sublimation chez Freud, pensé comme origine de la civilisation : celui-ci est toujours efficace, sans quoi la civilisation cesserait d'exister !

² "Généalogie", p. 98. Il faut donc distinguer trois concepts : commencement, cause, origine. L'origine inclut les deux premiers concepts tout en les dépassant : elle a commencé, elle est cause, mais son efficacité demeure tout le temps de l'existence de son effet.

apparence première, sa forme phénoménale. L'explication est nécessairement réductrice et, étant réductrice, elle est nécessairement destructrice !...¹ Mais cela doit se dire encore plus de l'explication spécifiquement génétique qui intègre le temps et l'histoire : "l'historique précis d'une genèse n'est-il pas presque toujours ressenti comme paradoxal et sacrilège ? Le bon historien ne passe-t-il pas au fond son temps à contredire ?"² Sous entendu : contredire (déconstruire, détruire) la forme immédiate d'un phénomène, la rationalité enchanteresse et mystérieuse dont il semble porteur au profit d'une rationalité plus plate, "à retardement", vécue dans un premier temps comme "déraison" alors qu'elle exprime la raison profonde de la chose. Cet effet de contradiction vient de ce que la genèse, ayant affaire à des plans de réalité apparemment différents, a pour caractéristique de les unifier *dans* et *par* le temps, de réduire le supérieur à l'inférieur en trouvant l'origine du premier dans le second. L'aphorisme 44 de "Aurore" le dit superbement, anticipant avec une extraordinaire lucidité épistémologique, sur le thème weberien d'un désenchantement du monde par la science : "La compréhension (scientifique - Y.Q.) de l'origine réduit l'importance de l'origine". Ajoutons : elle réduit l'importance de ce qu'elle comprend, elle le rabaisse, le profane, le laïcise, l'immanentise ! Disons que la genèse désenchante l'univers en supprimant le sens immédiat qui est le sens apparent de l'immédiat, et qu'elle ne révèle un sens théorique autre qu'en révélant le non-sens du sens immédiat : elle enlève à l'immédiat ses "couleurs", "beautés", "énigmes" et "richesses de signification". Plus spécialement ici, la genèse de la morale supprime l'apparence de transcendance qui semble l'animer de part en part en la réduisant à n'être qu'un fait-effet de l'expérience, dans laquelle elle la résoud, sans résidu. L'arrière-monde apparent de la morale n'est qu'une région de ce monde !

Mais on voit tout aussi clairement le statut de cette critique telle qu'elle est engagée à ce premier niveau du discours nietzschéen : elle n'est pas extérieure à la théorie ou l'effet en elle d'une instance extérieure à la théorie, engageant des jugements de valeur, comme ce sera le cas de la critique proprement généalogique. Il s'agit d'une critique théorique ou intra-théorique : elle est l'effet à la fois nécessaire et immanent de l'explication théorique elle-même, qui se déploie donc

¹ Une explication qui ne réduirait pas n'expliquerait donc pas. On ne saurait par conséquent reprocher à une explication de réduire : autant lui reprocher d'expliquer ! Reste, il est vrai, la variété qualitative par delà la réduction à l'unité, ou la réalité de l'apparence immédiate qui, elle, est bien donnée et en ce sens (mais en ce sens seulement) non réductible.

² "Aurore", § 1.

sur le plan de celle-ci. La critique de la morale coïncide ici avec le fait, strictement épistémique, de l'explication de la morale : elle en exprime l'effet au niveau de la conscience de l'objet. Critiquer la morale et l'expliquer ne font donc qu'un ... et exiger de renoncer à la critiquer reviendrait à exiger de renoncer à l'expliquer, ce serait la poser arbitrairement comme inexplicable. Ce qu'il faut simplement ajouter c'est que cet effet critique, au niveau de la conscience de l'objet, propre à toute explication et, a fortiori, à toute genèse, est encore plus aigu ou plus radical (en même temps que plus difficile à accepter ou à assumer !) quand, comme c'est le cas ici, l'objet de l'explication est lui-même une forme de conscience ; sans jouer sur les mots, on peut dire que la genèse devient alors, du même mouvement, démythificatrice et démystificatrice : démythificatrice elle supprime théoriquement le "mythe" de son objet conformément à la logique réductrice/destructrice de toute genèse ; mais démystificatrice aussi puisqu'elle supprime ipso facto la situation d'illusion ou de tromperie dont la conscience était victime vis-à-vis de ce "mythe" et qui s'alimentait à l'ignorance : elle révèle à la conscience une vérité sur elle-même que celle-ci ignorait et dont l'ignorance la produisait comme "conscience mystifiée"¹. En effet, l'opposition apparence/essence (destruction théorique de l'apparence par la mise en évidence de l'essence) se déplace, ici, et devient intérieure à la conscience elle-même : c'est la manière dont la conscience morale vit ses propres états, et qui la définit comme conscience de ce type, qui se trouve être dénoncée comme apparence au nom d'une essence qui lui est bien intérieure, elle aussi, mais dont elle n'a pas conscience, qu'elle ne "vit" pas (consciemment). La destruction théorique de l'apparence par l'essence pour la conscience devient donc une destruction théorique de l'apparence par l'essence dans la conscience et donc - pour une part tout au moins : pour autant que la conscience même vivait de cette ignorance et qu'elle s'identifiait à cette apparence - une destruction théorique de la conscience elle-même, de ses "états" : de la conscience dans l'expérience qu'elle a d'elle-même ou qu'elle "est" pour elle-même - de la conscience-expérience. On peut le dire d'une autre manière : dans la mesure où, dans le domaine moral, c'est la conscience de soi qui définit le "soi", dans la mesure où, ici et pour reprendre librement une formule de Ricoeur, "sens et conscience du sens coïncident", la destruction théorique de cette "conscience de soi" est une destruction théorique de ce "soi" lui-même, la destruction

théorique de la "conscience du sens" est une destruction théorique du "sens" lui-même.¹ La différence avec une critique de l'apparence externe saute aux yeux : celle-ci laisse subsister l'objet dans son indépendance réelle avec ses propriétés phénoménales, celle-là détruit l'objet puisque "objet et conscience de l'objet coïncident", puisque la conscience ne fait qu'un avec l'apparence pour la conscience ou avec la conscience de l'apparence.² C'est dire qu'on est très près de voir la destruction théorique se transformer en destruction pratique, la critique idéale en "critique réelle" : Nietzsche anticipe ici l'analyse extrêmement profonde de Habermas sur "l'intérêt émancipatoire" lié à la connaissance dans le domaine des sciences humaines : la connaissance produit un mouvement d'auto-réflexion - un mouvement de réflexion critique du sujet sur lui-même - qui par soi émancipe de la domination et de la mystification dans la mesure où celles-ci s'alimentaient à l'ignorance et où elles se déployaient au sein du "moi" lui-même...³ Mais, quoi qu'il en soit de cet effet réel de la connaissance sur la conscience morale réelle (dont Nietzsche est le premier à signaler que son origine excède la seule ignorance !), une chose est sûre : pour la réflexion philosophique qui pense avec la science, la morale est bien "détruite" avec l'apparence qui la constituait tout entière ! De même que, à la lumière d'une explication génétique, le religieux se résout dans du non-religieux, l'esthétique dans du non-esthétique, etc..., la morale se résout dans du non-moral : de l'idéologique, de l'historique, du vital. D'une manière encore plus scandaleuse pour la conscience immédiate non émancipée de l'illusion morale : le devoir-être se résout dans l'être, les valeurs dans les faits, l'axiologique dans le non-axiologique. Oui, vraiment, et pour transposer une affirmation de Nietzsche en une formule qui résume l'essence critique de son propos, la vérité théorique sur la morale signifie bien "la mort de la morale"!⁴

Cette conclusion permet de comprendre la différence qui sépare la critique nietzschéenne de la morale de celle des psychologues anglais.

¹ Cf. P. Ricoeur, "De l'interprétation", Ed. du Seuil, p. 41. Ajoutons que notre proposition est réversible : la critique du "sens" est une critique de la "conscience" dès lors que "sens et conscience du sens coïncident".

² La critique scientifique du réel, avant l'apparition des sciences humaines (et de la biologie), laissait intacte la conscience : il s'agissait d'une critique des objets pour la conscience, non d'une critique de la conscience. Avec les sciences humaines c'est donc la conscience elle-même qui est atteinte.

³ Cf. "La technique et la science comme idéologie", Médiations/Denoël et "Connaissance et intérêt", Tel/Gallimard.

⁴ "Généalogie", III, § 27, p. 244. La formule vise ici la morale à travers la volonté de vérité, ou la valeur vérité, dernier refuge de la morale.

¹ Pour une part tout au moins : la mystification de la conscience réelle ne s'alimente pas seulement à l'ignorance, mais également à des processus vitaux sur lesquels la connaissance n'a pas immédiatement prise.

Certes, l'idée même de genèse leur est redevable et Nietzsche en assume complètement, ici, l'aspect factuel et positif. Pourtant son projet s'en distingue fortement, indépendamment de la problématique spécifiquement généalogique qui arrachera le discours à l'ordre du Fait. Non seulement parce que, comme nous l'avons déjà indiqué, leur approche est purement psychologique et manque la dimension à la fois plus réelle, plus "substantielle", et plus scientifique de l'histoire¹ ; mais pour une raison plus profonde qu'indique bien l'aphorisme 103 de "Aurore". Il y a deux manières de nier la moralité : la première, dans la lignée de la Rochefoucauld, consiste à nier que le comportement soit réellement moral, c'est-à-dire inspiré par des motifs moraux : elle met l'accent sur l'omniprésence de l'intérêt dans la motivation réelle des actes et dénonce donc la moralité comme une duperie, une hypocrisie, voire une auto-mystification... mais cette critique de la pratique morale suppose la validité théorique des jugements moraux, la valeur de l'idée même de morale - elle ne nie pas l'idéal moral mais nie qu'il soit mis en pratique, c'est une critique... de moraliste ; l'autre est beaucoup plus radicale : elle nie l'idée même de morale, elle révoque les jugements moraux comme n'ayant pas de sens : "ce sont des *"erreurs"*". Alors que la première critique se déployait du point de vue d'une morale souhaitable et donc possible, celle-ci affirme l'impossibilité interne de la morale, son non-sens : c'est celle d'un "immoraliste" c'est-à-dire (car le terme peut prêter à confusion) d'un esprit qui se situe sur le terrain de l'anti-moralisme théorique. Du coup, ce sont aussi bien l'immoralité que la moralité qui sont révoquées intellectuellement - c'est-à-dire tous les concepts moraux : "Je nie donc la moralité comme je nie l'alchimie (...) Je nie également l'immoralité..." Cela ne signifie pas, d'ailleurs, qu'ils n'aient aucune réalité : la croyance en la morale existe (comme la croyance en l'immoralité), et elle est réellement opératoire ; mais ce sont la réalité et l'efficacité d'une illusion théorique ! D'où une nuance de taille par rapport aux analyses décapantes d'un La Rochefoucauld dont il reconnaît la valeur "dans de nombreux cas" : Nietzsche admet que la motivation morale soit, parfois, réellement agissante à titre de donnée psychologique... mais il refuse de lui conférer la moindre valeur morale, la moindre validité interne : c'est, répétons-le, l'efficacité d'une erreur, c'est-à-dire d'une illusion - c'est une illusion faite vie. En passant à la limite, on peut donc dire que là où la tradition psychologique des moralistes dénonce la non-réalité d'une vérité,

l'immoraliste Nietzsche démontre la réalité d'une erreur : Nietzsche, ici, ne critique pas la réalité de la morale, mais sa vérité ou sa validité.¹

2.- LA GENESE COMME SCIENCE : EXPLICATION, DETERMINISME, INTERPRETATION

Quelle est la valeur de cette critique ? Est-elle théoriquement justifiée au point de ne pouvoir être récusée, c'est-à-dire est-elle scientifique ? Ou bien n'est-elle qu'une critique spéculative de plus engageant une vision personnelle que Nietzsche aurait des productions culturelles humaines et relevant donc d'une "interprétation" du réel - d'une "Weltanschauung" - destinée à être recouverte, ou annulée, ou relativisée par d'autres discours au sein de l'espace indéfiniment ouvert des "interprétations du monde" ? Comme la critique de la morale coïncide ici avec son explication génétique, c'est le problème de la valeur de cette explication qui est ici posé ; mais inversement c'est de la valeur de cette explication que dépend la réalité de l'effet critique : l'explication n'est réellement "critique" que si elle est réellement "scientifique" puisque c'est sur le terrain de la science seule et de ses procédures théoriques propres qu'une coïncidence de la science et de la critique peut être envisagée et que la contrainte théorique de l'une - la science - peut se transférer à l'autre - la critique - et la rendre irrécusable sans aliéner pour autant la liberté du jugement². Avant d'entrer dans la présentation de son contenu et de pouvoir se prononcer définitivement sur sa valeur - ce qui ne peut se faire, ultimement, qu'au contact de ce contenu et non à partir des seules déclarations d'intention - il nous faut

¹ Il n'est pas sûr que la distinction de ces deux critiques soit à ce point exacte. Il nous semble que Nietzsche intègre la première critique et en développe la logique propre jusqu'à un point où elle change de nature :

1.- Le thème de l'omniprésence de l'intérêt se développe en une ontologie de la nécessité qui débouche sur l'anti-moralisme théorique.

2.- La motivation morale, comme la morale dans son ensemble, n'est pour lui qu'une expression mystifiée de l'intérêt vital : elle n'est donc pas "morale" ! La différence avec la tradition de la Rochefoucauld tient ici à ce que ce diagnostic réducteur vaut pour la morale dans son ensemble - systèmes de valeurs compris : non seulement il n'y a pas de morale réelle, mais il n'y a pas de morale possible. Ce diagnostic n'est pas seulement d'irréalité, mais bien d'impossibilité. Notons aussi que Nietzsche ne convertit pas automatiquement sa négation théorique en négation pratique ; mais la morale n'ayant pas de rationalité interne, n'ayant pas raison, l'approbation de la "moralité" et le combat contre l'"immoralité" doivent se faire "pour d'autres raisons" que des raisons morales.

² "La vérité est la contrainte singulière qui nous force à une reconnaissance universelle sans contrainte" dit superbement Habermas in "Logique et sciences sociales et autres essais", PUF, p. 170.

¹ Cf. "Généalogie", Avant-propos, § 7, cité plus haut.

IV - LA CRITIQUE DE LA MORALE 2 : LA GENEALOGIE

Avec la généalogie le projet de Nietzsche vis-à-vis de la morale change de nature. Mais du coup, c'est la nature de son discours qui change aussi radicalement, affectant ainsi l'ensemble de son oeuvre d'une contradiction interne. Nous l'avons indiqué en commençant : le texte nietzschéen est contradictoire ; la contradiction principale tient à l'opposition entre deux figures du philosophe : le philosophe-savant et le philosophe-moraliste, lesquelles définissent deux lignes d'inspiration et deux "couches" du texte : la ligne théorique et la ligne pratique ou éthique ; enfin la cohérence de l'ensemble tient à la constance (avec des inégalités, cependant) de ses contradictions et, spécialement, de celle-ci. Avant donc de présenter dans le détail la critique généalogique de la morale, nous voudrions présenter, en bouleversant la chronologie, cette nouvelle figure du philosophe.

1.- LA MATRICE THEORIQUE : UNE NOUVELLE FIGURE DU PHILOSOPHE

Ce changement de statut du texte nietzschéen s'enracine dans une nouvelle définition de la philosophie, tout à fait opposée à celle que nous connaissons et qui était engagée dans la genèse ou associée à elle. Elle est précisée d'une manière explicite et avec beaucoup de netteté dans un texte tardif - "Par-delà le bien et le mal", 6ème partie - mais elle était à l'oeuvre, fût-ce avec des inégalités, et même indiquée bien avant.¹ Nietzsche a en tout cas le mérite, fût-ce au prix de la contradiction explicite, de théoriser clairement sa nouvelle pratique philosophique, même si la pratique de cette théorie précède pour une part la théorie de cette pratique.

Ce qui fait les frais de cette nouvelle définition c'est la science et le rapport privilégié que la philosophie entretenait avec elle, sous deux modalités : soit sous la forme d'une confusion c'est-à-dire, par-delà le flottement du vocabulaire caractéristique de l'époque, son investissement total en elle et donc son rejet radical comme spéculation

¹ La nouveauté dont nous parlons, doit donc s'entendre, conformément à notre lecture de Nietzsche, au sein du temps logique du contenu de l'oeuvre prise dans son ensemble, non au sein de la chronologie des oeuvres particulières.

anti-scientifique - la science assumant désormais à elle seule le projet de connaissance dont la philosophie était jusqu' alors le vecteur illusoire ; soit sous la forme du maintien d'un discours spécifique, réflexif-totalisant ou réflexif-critique, mais non-autonome, en position seconde par rapport à la science et fondé sur elle. Dans les deux cas la science était la seule instance véritablement valorisée dans la hiérarchie théorique des discours, y compris d'ailleurs du point de vue de ses conséquences pratiques, critiques et émancipatrices, sur les "formes de vie". Ce dernier point introduisait, certes, avec évidence un élément proprement pratique de valorisation ou de hiérarchisation - la valorisation de la science, ici, n'est pas elle-même... scientifique !¹ - mais qui avait pour effet, une fois la valorisation admise, d'enfermer la valeur, quant à son contenu et qu'il fût théorique ou pratique, dans la seule science : celle-ci assumait, fût-ce dans l'aveuglement sur son propre présupposé pratique, à la fois la fonction théorique de connaissance et la fonction pratique d'émancipation. Nietzsche se réclamait donc inconditionnellement, à tous points de vue de la science et celle-ci définissait, au moins sous forme programmatique, l'élément théorique (ou théorico-pratique) exclusif de son entreprise... Désormais nous assistons à une critique en règle de la science de nature essentiellement pratique et dont l'essence pratique (ou axiologique) est clairement assumée. Ce point est fondamental et mérite qu'on s'y arrête : Nietzsche formule sa critique alors qu'il vient, dans la partie précédente de "Par-delà le bien et le mal", de présenter le programme d'une "histoire naturelle de la morale" qui est un programme d'histoire scientifique, et dans une partie qui s'intitule significativement : "Nous autres les savants" ; et il commence par se démarquer de la critique féminine ou artiste qui reproche à la science de voir "les dessous des choses". C'est dire qu'il continue à se réclamer théoriquement de l'instance scientifique, qu'il connaît et reconnaît le prix de l'explication génétique et qu'il l'enregistre comme un acquis définitif à son niveau, sur son plan propre, sans concession ici à une critique théorique - épistémologique ou gnoséologique - qui la déstabiliserait ou la

¹ Que la valorisation de la science ne soit pas elle-même scientifique est vrai d'une manière générale et pas seulement du point de vue de ses conséquences explicitement pratiques : Nietzsche l'indique lui-même avec force, par exemple quand il pose la question de la valeur de la vérité à la fin de la "Généalogie". Mais la prise en compte de ces conséquences pratiques concernant les formes de vie manifeste clairement une dimension pratique de la science qui risquait de demeurer cachée, implicite ou sous-jacente, quand on ne prend en compte que sa seule réalité théorique. Il apparaît en effet clairement que l'usage de la théorie n'est pas un problème théorique mais extra-théorique - en tout cas pas un problème relevant de la théorie dont il y a usage.

relativiserait. Sa critique, d'essence pratique, sera donc progressive et non régressive : il s'agit d'aller au-delà de la science, de la dépasser - ce qui suppose que l'on passe par elle et qu'on la conserve au sein du dépassement - au nom d'une instance autre, l'instance pratique - et non de régresser théoriquement en-deçà de son acquis.¹ Il ne s'agit donc pas de critiquer la scientificité de la science - sa prétention à constituer une "connaissance" du réel - mais de critiquer la science précisément parce qu'elle est "science", en mettant en évidence ses limites propres mais en quelque sorte extrinsèques : l'instance de cet examen critique est une instance pratique, c'est la philosophie elle-même, mais une tout autre philosophie que la philosophie-science ou la philosophie liée à la science que pratiquait jusqu' alors Nietzsche. La philosophie est donc désormais pleinement réhabilitée comme l'instance a-scientifique de la critique pratique : c'est, à condition de prendre l'expression dans son sens pratique, la philosophie contre la science en lieu et place d'une science contre la philosophie séparée de la science.²

Que reproche donc Nietzsche à la science et, du coup, à une philosophie qui fonctionnerait sur son seul plan ou sur son modèle ? Le procès, extrêmement violent, consiste curieusement à reprendre toutes les caractéristiques de la science qui justifiaient qu'en en fit l'apologie du point de vue de la première conception et à en inverser désormais le signe pour le rendre négatif. C'est dire à quel point la critique pratique de la science contredit son apologie théorique puisqu'elle porte sur le même contenu... sauf que l'instance du jugement a changé de nature ! Résumons les titres d'accusation :

¹ Nietzsche continue de faire l'éloge de l'esprit objectif : cf. l'aphorisme 207 ; et l'on verra qu'il va même enrôler l'acquis de la science au service de son programme pratique.

² Cette critique de la science dans une démarche qui, pourtant, l'intègre, apparaît précocement chez Nietzsche. Des inédits en français parus récemment et qui datent de sa période de jeunesse montrent que Nietzsche s'en est pris très tôt à une conception morte, non vivante et vivifiante, du savoir philologique et, plus largement, de la science coupée de la vie et de la pratique. Cf. ces propos in "Sur Démocrite", Métaillé, Paris, 1990 : "La science a quelque chose de mort" (p. 31) ; "On a tendance à surestimer la science. Le devoir qui s'impose, ce n'est pas d'abord de servir la science et de penser à soi seulement en second lieu, mais bien l'inverse". (p. 39) ; "La plupart des philologues sont des ouvriers au service de la science. L'inclination à embrasser une totalité plus vaste ou à donner le jour à des points de vue plus amples dépérit". (ib.) ; "Cette science (la philologie) doit elle aussi se mettre au service du progrès". (p. 4) ; "Disposer dignement de la vie : voilà à quoi doivent s'appliquer des forces jeunes". (ib.) ; "Les études scientifiques doivent avoir également pour principe le travail pour son prochain". (p. 50) etc...

1.- La science est factuelle, elle n'a affaire qu'à la dimension de l'être, elle ne aurait donc imposer des fins et des valeurs, elle ne "commande" pas, elle ne prescrit aucun devoir-être !¹ Déjà la "Deuxième considération intempestive" s'en prenait au culte stupide du fait en histoire - et cette formule résume bien l'esprit général de l'attaque, par-delà la seule histoire : tout culte du fait est stupide parce que tout fait, par lui-même, est stupide et n'importe pas, en tant que tel, à la vie, à la pratique. On se rappelle, au contraire, à quel point le culte du fait objectif était fort et fortement valorisé, au sein du discours antérieur !

2.- La science est analytique et spécialisée, elle enferme l'homme dans une vision parcellaire du réel. L'autre discours faisait au contraire l'éloge des vérités particulières, de la totalisation intellectuelle laborieuse, vouée à demeurer inachevée et à ne jamais atteindre à la totalité, ce mythe, ou cette fiction vide (mais régulatrice et agissante), de l'imagination scientifique !²

3.- Elle ne produit donc aucune synthèse et n'a pas accès au sens - lié seulement à la fin et au tout - qui seuls sont intéressants existentiellement.³ Seuls ils importent à notre existence concrète, liée à des buts et à une appréhension holiste du monde. On se souvient, au contraire, que la catégorie de sens prise sur ce plan existentiel/vital, était rejetée comme un vecteur d'illusion idéaliste, comme un lieu essentiel de mirage subjectif !

4.- Enfin, elle ne prend aucun risque, théorique ou pratique, elle ne prend pas parti, elle ne vit pas et n'agit pas : le scientifique est un pur "miroir"⁴ qui se voue à l'objectivité désintéressée, à la neutralité. Toutes ces caractéristiques étaient à l'inverse valorisées et revendiquées par le discours pro-science antérieur : la science devait tendre à refléter le réel tel qu'il est, fût-ce au prix de l'intérêt existentiel, et la prudence épistémologique, contre les emportements vitaux, était réclamée et érigée en valeur essentielle. La déontologie scientifique prenait parti pour l'absence de parti-pris !

¹ Cf. "Par-delà", p. 177.

² Cf., par exemple, ce que nous avons dit de "l'explication sans fin", partie III.

³ "Par-delà", p. 169.

⁴ Ib., p. 177. Il est si significatif de voir ici le thème de l'intellect-miroir ou reflet critiqué, ici, d'un point de vue pratique. Cette critique suppose bien que la science est un reflet du réel et se développe à partir de cette présupposition théorique. Il ne s'agit pas de nier théoriquement qu'elle le soit, mais de critiquer pratiquement le fait qu'elle l'est.

Si la science apparaît désormais avec ce visage, il s'agit alors de rompre avec la "préséance" de la science et de la constellation théorico-pratique qui la définit, donc de rompre avec toute philosophie qui s'en inspire et la fait fonctionner comme modèle pour son propre régime de fonctionnement - la philosophie des "ouvriers de la philosophie" : "Je supplie que l'on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie, et d'une façon générale les hommes de science, avec les philosophes"¹. Nietzsche propose, à l'inverse, un modèle de la philosophie rigoureusement antithétique grâce auquel la philosophie est pleinement réhabilitée de plein droit dans sa spécificité absolue, voire dans son autonomie (même si un lien quelque peu énigmatique à la science est conservé, on le verra plus tard) - la science, ou une philosophie scientifique, ne pouvant par essence en assumer la fonction. En effet :

1.- La philosophie seule - c'est-à-dire la philosophie "véritable" telle qu'il la définit normativement et qu'il l'appelle à advenir dans les faits - est législatrice, énonce les fins et les valeurs, rompt avec ce qui est pour dire ce qui doit-être : "Les véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent. Ils disent : "Voici ce qui doit être !""² C'est le point le plus important et qui commande le reste : il marque l'irruption de la valeur dans le discours philosophique - valeur qui est à la fois proclamée : "il y a de la valeur", et revendiquée : "il doit y avoir de la valeur", "la valeur doit être", "la philosophie doit se mettre à son service" ; et cette irruption implique un changement de statut radical de sa conceptualité et de sa "modalité" : il passe de l'indicatif à l'impératif, du descriptif au prescriptif. On voit donc que c'est sur la base d'une définition normative de la philosophie, elle-même liée à la reconnaissance de l'instance de la normativité et, par une circularité inévitable, prise en elle, donc sur la base d'une définition de la philosophie qui dit ce qu'elle doit être (en liaison avec l'instance du devoir-être) que Nietzsche à la fois réhabilite et relance le fait de la philosophie qui était menacé par l'omniprésence et l'omnipuissance de l'instance scientifique... Le concept de "connaissance" lui-même en

¹ Ib., p. 186-187. On notera le flottement du vocabulaire qui solidarise, voire identifie, dans un premier temps philosophie et science ("ouvriers de la philosophie" / "hommes de science") pour les opposer ensuite radicalement sur la base d'une nouvelle définition de la philosophie. C'est qu'on est passé d'un plan théorique où l'association est autorisée à un plan pratique où la séparation s'impose.

² Ib., p. 188.

sort révolutionné : si le philosophe "crée des valeurs"¹, il ne s'agit plus en philosophie de se rapporter théoriquement et donc "passivement" à ce qui est selon la modalité de l'intellect-miroir, car la valeur ne se laisse pas appréhender sous la forme d'un "être objectif" offert à une subjectivité épistémique (théorique) à la fois indépendante, neutre et passive ; au contraire "connaissance" est création² c'est-à-dire création de valeurs - proposition qui ne veut strictement rien dire au plan théorique d'une réflexion gnoséologique, mais veut tout dire désormais, au plan pratique d'une réflexion éthique - et donc la connaissance, loin de supposer une rupture totale avec la puissance vitale créatrice d'illusions en même temps que de valeurs, est totalement immanente à cette puissance vitale, elle est à proportion de celle-ci et la "volonté de vérité est volonté de puissance"³. La connaissance est, dans ce registre ou cet ordre de la pratique, un acte lui-même "pratique" (vital), interne au vouloir créatif, voire qui coïncide avec lui. Se met en place, dans la définition de la philosophie, un primat absolu de cette chose comme une "raison pratique" - non au sens kantien d'une raison qui commande à la pratique, d'une raison hors-vie capable de commander à la vie, mais au sens d'une raison au contraire entièrement immergée dans la pratique (la vie), dont le contenu lui est entièrement emprunté mais qui, à être reconnue pour ce qu'elle est, se trouve alors assumée comme telle et placée au poste de commandement de la fonction philosophique. Le primat du "pratique" que révélait, au plan théorique, l'analyse génétique de la philosophie et qui était au principe d'une critique théorique radicale de celle-ci puisqu'il en dévoilait l'auto-mystification, est au contraire, ici, sur la base de son assumption consciente, au principe de sa réhabilitation pleine et entière. La science apparaît, par contraste, comme une instance subordonnée et restreinte, domaine des seuls moyens, et c'est le philosophe qui indique, c'est-à-dire commande l'usage qui doit en être fait : "l'homme objectif (...) est certainement un des plus précieux instruments qui soient ; mais il faut qu'un plus puissant le manie. Il n'est qu'un instrument (...) il n'est pas une "fin en soi"⁴. La valeur suprême qui finalise l'activité philosophique et doit donc finaliser l'activité purement instrumentale qu'est la science, apparaît d'ailleurs en filigrane, c'est la vie, l'abondance du vouloir : le philosophe "sent peser sur lui le

fardeau et le devoir des cent tentatives, des cent tentations de la vie"¹ et "la vie et la valeur de la vie" doivent être sa préoccupation essentielle.² La vie n'est plus seulement *cause de* mais *valeur pour* la philosophie.

2.- Le philosophe doit avoir le goût de la synthèse, de la totalité, multiplier donc les points de vue et il ne peut le faire, puisque ces points de vue sont essentiellement axiologiques et que l'axiologie s'enracine dans la vie, qu'en multipliant les expériences vitales qui sont autant d'expériences valorielles. La valeur est donc ce qui totalise d'une manière privilégiée l'existence et la conception du monde qui lui est liée, en unifiant nos perspectives et nos activités: le philosophe "doit avoir parcouru le cycle entier des valeurs et des jugements humains et (...) s'être constitué toute une variété d'yeux et de consciences pour explorer du haut des cîmes tous les horizons lointains, du fond de l'abîme tous les sommets, d'un recoin étroit tous les espaces".³ La totalité qui réclame le philosophe et que le philosophe réclame, est donc, ultimement, une totalité pratique, existentielle et valorielle, qui excède la seule factualité et l'éclaire : elle se situe sur un tout autre plan que la totalité théorique que visait mais ne pouvait atteindre la totalisation scientifique.

3.- Ce n'est qu'ainsi que le discours philosophique fera sens : il parlera à notre subjectivité et indiquera une marche à suivre, il sera doté de signification et indiquera une orientation. Le philosophe s'institue donc en herméneute, en un sens théorico-pratique que la généalogie développera : alors que l'explication génétique, considérée comme science ou herméneutique scientifique, débouchait sur un nihilisme du sens - le non-sens vital ultime du sens apparent - le philosophe-herméneute, opposé au philosophe-savant, interprète l'évolution c'est-à-dire *dégage son sens valoriel* - son sens appréhendé à la lumière de valeurs - et *propose un nouveau sens*. Ce sont les philosophes qui "déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine"⁴ : le discours scientifique causal du "à cause de quoi" destructeur de sens est remplacé par le discours philosophique finaliste, à teneur interprétative, du "pour quoi" ou "en vue de quoi", promoteur de

¹ Ib., p. 187. Précisons : il doit créer, il est requis qu'il crée.

² Ib., p. 188.

³ Ib.

⁴ Ib., p. 175.

¹ Ib., p. 173.

² Ib., p. 172.

³ Ib., p. 187.

⁴ Ib., p. 188.

sens.¹ Apparaît ici, par-delà l'identité du terme, une tout autre définition de l'herméneutique ou de l'interprétation, qui fait fonctionner le discours nietzschéen sur un tout autre régime théorique que celui de la science herméneutique (l'interprétation - science) qui caractérisait l'entreprise de genèse : une herméneutique *éthique* opposée à l'herméneutique *de* l'éthique. Celle-ci était (ou voulait être) une science, elle dégagait un sens théorique pour les phénomènes moraux qu'elle entendait expliquer-interpréter ; ce sens était vital, il relevait donc de la factualité empirique, tout en étant médiat et caché ; enfin l'horizon de l'explication-interprétation était la réduction et donc la destruction théorique de l'éthique. Celle-là - que l'on verra à l'oeuvre dans la généalogie - ou en liaison avec elle - n'est pas une science ; le sens qu'elle révèle est un sens éthique ou valoriel - et ce d'une manière immédiate - qui ne relève donc pas de la factualité empirique (ou en tout cas pas de la même manière) et qui n'est pas aussi médiat et caché par rapport aux phénomènes dont il exprime le sens que l'autre ; enfin une herméneutique éthique suppose l'horizon de la valeur car elle se déploie dans son élément : loin de la détruire elle présuppose l'éthique. Cet exemple montre bien, en raison de la proximité apparente des thèmes et des termes, voire leur identité illusoire, à quel point le discours de Nietzsche a changé de nature !

4.- Du coup, et enfin, la philosophie doit rompre avec toute espèce de timidité théorique ou pratique : le philosophe prend parti, il ne doit pas craindre d'être "partial" en ce sens, c'est-à-dire d'avoir un parti-pris - et la distinction parti-pris / prise de parti ne tient pas ici : toute prise de parti n'est que l'expression consciente d'un parti-pris vital, principe de toute valeur ; il ne doit donc pas craindre d'affirmer (ou de nier) dans l'optique des valeurs qu'il propose et il doit rejeter le scepticisme, autre nom de l'esprit objectif.² C'est dire que, par-delà son dogmatisme éthique qui l'arrache au scepticisme, et fondée sur lui, la philosophie doit être une activité critique : les philosophes de l'avenir, dit Nietzsche seront "critiques jusqu'à la moëlle des os".³

Comment comprendre la nature de cette activité critique ? Etant donné l'enjeu qu'elle constitue par rapport au texte nietzschéen - Nietzsche entend bien philosopher "à coups de marteau", mais il peut y

¹ L'aphorisme 224 définit le "sens historique", entendu comme capacité de comprendre l'histoire, par la capacité de saisir le sens valoriel de l'histoire, son sens axiologique. Ce "sens historique" est, en réalité, proprement philosophique.

² Cf. ib., p. 178.

³ Ib., p. 185.

avoir plusieurs marteaux faisant entendre des sons différents, c'est-à-dire plusieurs critiques relevant d'instances diverses, voire hétérogènes - il est indispensable de préciser que, si elle intègre un moment théorique ou scientifique, assumé comme tel, l'élément pratique ou axiologique désormais l'emporte et la philosophie ici encore se subordonne la science, au sein même de la critique qui l'utilise. On peut distinguer trois niveaux qui "s'emboîtent" et que Nietzsche ne distingue pas suffisamment :

1.- La philosophie en tant que pratique théorique intègre la science ou s'appuie sur elle : Nietzsche continue à l'instant même où l'élément éthique de son propos est violemment revendiqué et porté à incandescence, à faire l'apologie tout aussi forte de l'objectivité scientifique et de ses réquisits propres, mais à condition de la considérer comme un instrument dont les vertus ne valent qu'à être investies ou rendues productives ailleurs : "l'homme objectif est un instrument, un précieux instrument de mesure, un chef d'oeuvre de miroiterie"¹

2.- La science doit donc être enrôlée au service de la critique ou, plus précisément, elle constitue elle-même, au sein de la philosophie qui ici n'en est pas séparée, un *élément critique* ou un *élément de critique* : la philosophie est "science critique" - (même si elle n'est pas que cela) et les philosophies de l'avenir "s'imposeront la discipline critique" liée à l'activité scientifique.² A ce niveau de définition de sa tâche, Nietzsche situe son travail dans le prolongement du travail philosophique de ses prédécesseurs (Kant à qui il rend un hommage mesuré mais réel - ce qui n'est pas fréquent ! - et les positivistes) mais il a surtout en vue son propre apport (ou ce qui, ailleurs, s'en rapproche) : la critique génétique, la critique comme effet intra-théorique de la genèse et qui est à la mesure de la scientificité de celle-ci - la critique, donc, comme *effet (et fait) de science*. Qu'il ait bien en vue cette dimension-là de la critique est prouvé par le tableau qu'il trace des futurs penseurs critiques, résolument non sceptiques : ceux-ci seront "possédés par leur passion de la connaissance" et ils auront le courage nécessaire pour assumer les effets de démythification de la vérité contre les illusions du coeur.³ N'est-ce pas là un auto-portrait - un portrait de qui se voue à la genèse, à l'explication génétique considérée comme tâche critique - la critique

¹ b., p. 177. A nouveau l'image du miroir, mais prise au positif, ici !

² Ib., p. 186.

³ Ib., p. 189.

étant considérée dans sa relation *interne* (constitutive) avec la science même ?

3.- Pourtant même ainsi définie comme "critique" la philosophie ne tranche pas vraiment avec la science positive puisque, justement, c'est la science qui est critique ! Elle ne tranche pas non plus suffisamment avec une tradition philosophique critique qui loin de rompre avec le scepticisme n'est qu'un "scepticisme viril"¹, s'en tient au moment négatif et ne va pas assez loin dans l'audace affirmative. Enfin, plus largement ou plus synthétiquement, elle ne tranche pas suffisamment avec la philosophie des "ouvriers de la philosophie" qui continuent à pratiquer la philosophie sur le modèle ou sous l'inspiration de la science - dans l'optique théorique de la science, donc, et non dans l'optique pratique de la vie : "Les critiques sont les outils des philosophes, il s'en faut de beaucoup qu'ils soient des philosophes". La critique refuse donc clairement de réduire la philosophie à sa fonction critique entendue au sens théorique : ce serait demeurer, d'une manière ou d'une autre, "dans l'obéissance de la science" et de la factualité et empêcher la philosophie de "régner"². Même Kant, de ce point de vue d'une prégnance de la théoricité scientifique et bien qu'il n'ait rien d'un positiviste, n'a été qu'un "grand critique". Ce qui est visé ici, fût-ce à travers sa modalité critique, c'est donc la théoricité envisagée comme fin, l'objectivité théorique érigée en valeur ultime et qui se trouve brutalement dévalorisée : l'homme objectif - c'est-à-dire l'objectivité envisagée comme *forme de vie* - "n'est pas une "fin en soi""³, il n'est qu'"un instrument", "mais il n'est pas un but, une issue, un essor".⁴

Cela ne signifie pas que, pour définir la spécificité de la philosophie, Nietzsche renonce à lui associer une dimension critique. Mais celle-ci doit alors être bien comprise : la véritable critique philosophique, c'est-à-dire la critique véritablement philosophique, est de nature pratique (ou éthique) ; et elle n'est, finalement, que l'envers, l'aspect "négatif" du moment proprement "positif" et qui définit spécifiquement la philosophie : l'énonciation de valeurs, le passage au devoir-être. La critique, donc, évalue et ne se contente pas de comprendre "critiquement-génétiquement", et inversement l'évaluation, liée à une expérience vitale conformément à la théorie de l'évaluation que Nietzsche professe, est une compréhension critique. On comprend

meux, ici, l'immanence de la compréhension (ou de la connaissance) à l'évaluation et le thème du philosophe qui doit multiplier les expériences vitales, fussent-elles imaginaires, dans la mesure où toute expérience vitale est une évaluation.¹ Mais on comprend aussi que, le même terme servant à désigner les deux types de critique, Nietzsche ne distingue pas toujours clairement, dans sa prise de distance vis-à-vis des "ouvriers de la philosophie" qui demeurent des "savants" et des "spécialistes", ce qui dans la critique relève d'un projet de critique génétique, purement théorique, d'un projet de critique axiologique prise dans l'élément de la valeur.² Quoi qu'il en soit, cette nouvelle dimension assigne pour tâche aux philosophes "d'être la mauvaise conscience de leur temps",³ d'être "intempestifs" ; cette pratique critique de la philosophie rompt donc aussi avec une pratique *pourtant éthique* de la philosophie qu'ont illustrée Kant et Hegel, mais qui n'était pas critique puisqu'elle s'enfermait dans l'ordre des valeurs existantes, donc dans l'ordre de ce qui constitue encore une "factualité" : la factualité éthique des valeurs dominantes, réellement données. Kant et Hegel, malgré leur dimension éthique, n'ont donc été eux aussi, de ce nouveau point de vue, que des "ouvriers de la philosophie" : ils n'ont pas inventé, ils n'ont pas créé de valeurs nouvelles, ils n'ont pas légiféré si "légiférer" c'est dépasser ce qui est, ou ce qui est donné, fût-ce sous la forme d'un "devoir-être"⁴. Et Nietzsche ajoute, à propos des philosophes véritables, pour bien montrer la dimension pratique de la critique ainsi que son lien interne à la tâche constructrice ou inventive, elle-même tâche pratique par excellence : "En choisissant justement pour les disséquer les vertus de leur temps, ils trahissaient leur propre secret : ils cherchaient à découvrir la nouvelle grandeur de l'homme, un chemin nouveau, non frayé, pour parvenir à l'humanité magnifiée". Si donc ils sont des héros - car la tâche est dure de s'opposer à son temps

¹ Cf. ib., p. 184-185.

² L'aphorisme 211 mêle à notre avis les deux plans de la critique et continue à associer philosophie et science à propos des "ouvriers scientifiques de la philosophie", mais le flottement du vocabulaire est autorisé par la chose même ! L'aphorisme 210 recourt lui au thème de l'évaluation - de la critique évaluative - alors qu'il y est surtout question de la critique théorique (génétique) et il est associé au thème de l'expérience vitale : ici aussi Nietzsche mêle de façon syncrétique les deux types de critique.

³ Ib., p. 188. Nietzsche dit aussi : "Le philosophe étant nécessairement l'homme de demain ou d'après-demain, s'est de tout temps trouvé en contradiction avec le présent ; il a toujours eu pour ennemi l'idéal du jour". Mais cette définition convertit à tort l'idéal en réalité, la définition normative en définition factuelle ! Si on la suivait, tous les philosophes seraient de véritables philosophes !

⁴ Ib., p. 187.

¹ Ib., p. 183.

² Ib., p. 171.

³ Ib., p. 175.

⁴ Ib., p. 177.

- c'est parce qu'ils sont des **hérauts** : ils ne critiquent "l'idéal du jour" que pour autant qu'ils en proposent un nouveau, ils ne dénoncent que pour autant qu'ils annoncent. Etant entendu que le discours ne suffit pas : il s'agit aussi de faire ou, en tout cas, de contribuer au "faire" par le "dire". Nietzsche lui-même entend bien contribuer à la réalisation effective des valeurs qu'il proclame, à leur devenir-vie ou à leur devenir-monde sous l'espèce, en particulier, d'une "grande politique".¹ De la législation à la réalisation le passage est obligé, puisque la législation commande sa propre effectuation, et le philosophe-législateur (inventeur, créateur de valeurs) se double d'un philosophe-médecin et d'un philosophe-politique qui ne sont, en réalité, que l'effectuation logique, l'actualisation du premier, l'accomplissement de son essence, l'égalité à soi de son propre concept : c'est effectivement la seule manière pour la philosophie, mais en un nouveau sens qui fait devenir aussi son contenu, de "régner" !²

Avec la législation éthique comme principe et vérité de la critique retrouvons l'élément inaugural de création des valeurs par lequel la philosophie rompt avec la positivité scientifique et son univers de vérité et se la subordonne définitivement, sans risque de retombée dans une méta ou macro-raison théorique susceptible de rendre compte de la raison ou de l'instance pratique et de l'y dissoudre.³ Nietzsche nous propose ainsi une quadruple figure du philosophe opposée point par point à l'ancienne figure du philosophe-savant : l'homme de la législation, l'homme de la totalité, l'homme du sens, l'homme de la critique.⁴ Mais c'est le moment axiologique de la législation qui l'emporte en inaugurant la rupture et en donnant leur sens aux trois autres puisqu'il en fournit le principe ; en particulier, la critique suppose la valeur qui constitue sa condition interne de possibilité et elle y renvoie en permanence puisqu'elle se met à son service... Qu'est-ce donc que la philosophie, désormais, pour Nietzsche ? On peut dire

qu'un discours de la valeur a remplacé un discours de la science, sans l'éliminer mais en se le subordonnant radicalement. Nietzsche, quoi qu'il en ait dit, est ici et, on peut ajouter, ultimement, un *moraliste* non au sens de quelqu'un qui réfléchit critiquement sur la morale et la rend suspecte en la transformant en problème, mais au sens précisément dont il entendait se démarquer par le premier versant de son travail, d'un "*prédicateur de morale*" pris entièrement dans le langage de la morale¹ ; et un moraliste dont le moralisme est forcené, doté d'une violence qui n'a d'équivalent que celle de son prétendu dépassement, en même temps qu'envahissant.² Moralisme tellement envahissant qu'on ne peut voir que lui, dire que cet esprit qui ne voulait n'être que "juste" ne cesse d'être "juge" (pour reprendre, en l'inversant, une formule de "Humain") et penser que sa philosophie interroge l'être du point de vue de la valeur - loin qu'elle interroge la valeur du point de vue de l'être. Fink l'indique justement : "Il établit son questionnement, sa problématique sur le fond opaque du phénomène de la valeur".³ Et encore : "le problème de l'être est recouvert par celui de la valeur".⁴ Toute sa critique, finalement, ne pourrait s'éclairer qu'à partir d'une "conviction fondamentale" : "son interprétation de l'être comme "valeur" "...⁵ Pourtant il ne suffit pas, selon nous, de reconnaître l'existence forte de ce discours de la valeur ; encore faut-il reconnaître qu'il n'élimine pas le discours de la science - le discours de "l'être" pour faire écho à Fink - et que le recouvrement d'un discours par l'autre n'équivaut pas à la suppression du premier.⁶ Car telle est la difficulté propre de l'oeuvre : la présence en elle de deux registres de discours correspondant à deux intentions théoriques antagonistes, aux

¹ "Un moraliste est le contraire d'un prédicateur de morale" dit-il dans la "Volonté de puissance" (cité par Assoun, Freud et Nietzsche, p. 238).

² Nous reviendrons sur ce terme de "moralisme", lié à celui de morale, quand nous examinerons le problème de cohérence que pose son oeuvre.

³ Op. cit., p. 19. Nous reviendrons également sur cet "opaque".

⁴ Ib.

⁵ Ib. Dans une perspective moins radicale, Jaspers qui met bien l'accent sur le fait qu'il s'agit chez Nietzsche d'un "auto-dépassement de la morale", dit : "La pensée morale de Nietzsche est si peu épuisée par ses réfutations formelles de la morale, que celles-ci témoignent plutôt d'une profondeur d'intention dont nous devons reconstituer le sens existentiel". (in "Nietzsche, Introduction à sa philosophie", Tel/Gallimard, p. 151). Heidegger, lui, indique bien que "la notion de valeur domine avant tout la pensée de Nietzsche" (op. cit., II, p. 44).

⁶ Chez Fink, la prise en compte, justifiée, de l'importance du discours éthique se paie d'une minoration inadmissible du discours scientifique-critique ; celle-ci va de pair avec une majoration tout aussi inadmissible et, en tout cas, a-critique du discours ontologique-spéculatif : le seul "discours de l'être" que retient Fink est celui de la spéculation ontologique !

¹ Cf. lb., p. 182.

² Rares sont ceux qui ont pris au sérieux cette dimension pratique de devenir-vie et, spécialement, de devenir-monde du projet nietzschéen : l'idée d'un "changer la vie" qui ne demeure pas incantation ou poésie, mais qui devienne effectivité, modification de l'ordre social existant des choses et, pour tout dire, politique. Dans la dernière période, et dans une perspective progressiste d'émancipation attentive à ce qu'il y a d'émancipateur dans le programme nietzschéen, on signalera H. Lefebvre, G. Vattimo et F. Laruelle.

³ Cf. la fin de la partie II.

⁴ A quoi s'ajoute une cinquième : l'homme de la réalisation, de la transformation, de l'action. Mais la science aussi, via la technique, transforme ! Cependant, seule l'instance philosophique de l'éthique assigne la fin ou le sens de la transformation !

effets opposés : l'une scientifique et anti-moraliste, l'autre axiologique et moraliste - avec, au surplus, la conservation étonnante de l'instance scientifique au sein du projet moraliste. A ne pas voir là, en première approche tout au moins mais en allant au-delà d'une simple description phénoménologique des régimes de fonctionnement du discours, une contradiction interne qui touche au contenu de l'oeuvre, on s'interdit non seulement de penser Nietzsche au plus profond, mais de *penser avec lui au-delà de lui* : de penser la contradiction théorie/pratique au sein du matérialisme.

En même temps, on l'aura constaté, ce qui se joue dans ce retour en force de la valeur - qui a tout l'air, pour l'instant, d'un "coup de force" énigmatique ! - c'est le retour de l'instance "philosophie". En jouant sur le double sens des mots on peut dire que, dans la première figure du philosophe, la philosophie était doublement *dé-valorisée* : abandonnée par la valeur et (et parce que) se donnant pour tâche cet abandon sous la forme d'une explication destructrice de la valeur, elle était dépassée par la science qui assumait cette tâche d'explication et elle était donc elle-même dévalorisée, rejetée comme sans valeur : abandonnée, détruite pour l'essentiel. Désormais, elle est complètement *re-valorisée* : réhabilitée par la valeur - à la fois consciemment dans le discours qu'elle tient fièrement sur elle et à l'état pratique au sein de l'entreprise généalogique - elle se trouve du même coup réhabilitée dans son droit à l'existence, dotée d'une pleine valeur "théorique", puisque seule elle peut remplir la tâche éthique qu'elle s'assigne, au service de la valeur précisément.

2.- LA CRITIQUE GENEALOGIQUE

Avec la généalogie le projet de Nietzsche change complètement de statut. Alors qu'il était un discours strictement explicatif, se déployant sur le plan des faits, débouchait sur une destruction théorique de l'idée de valeur morale et était habité par l'horizon de son dépassement pratique radical, par l'idée donc d'un univers post-moral, désormais il devient entièrement normatif, il est entièrement habité par la valeur : c'est à une véritable révolution théorique *du texte dans le texte* à laquelle nous assistons. L'entreprise devient alors pleinement *critique*, mais en un sens spécifique, qui n'a rien à voir avec la critique que véhiculait la genèse : nous avons vu que celle-ci était la première forme, originale et extrêmement forte, de la critique de la morale, qu'elle comportait un effet critique mais purement intra-théorique, qui ne nous faisait pas sortir de la sphère factuelle de l'explication et ne supposait

donc aucune instance autre. L'explication de la morale, finalement, est anti-moraliste exactement comme l'explication de la vie est anti-vitaliste ou comme l'explication de l'homme est anti-humaniste : par un effet strictement immanent et théoriquement nécessaire du mouvement propre de l'explication. Ici, au contraire, la critique est appréciative (ou dépréciative) et elle s'adosse à une instance qui *en un sens* (mais en un sens seulement, ou en première approche), peut apparaître comme *n'ayant plus rien de factuel* : l'instance de la valeur. La valeur qui était l'objet de l'explication et s'en trouvait par là réduite ou détruite dans la genèse, devient le *principe* de la critique dans la généalogie. En ce sens, ce qui était éliminé par le premier discours de Nietzsche puisqu'il était ce sur quoi le discours portait et qu'il ne pouvait donc, sans faute logique, être impliqué *dans* le discours lui-même, refait irruption dans ce second discours avec une constance, une insistance, voire une violence forcenée qui peuvent surprendre ; et le moraliste - au sens du penseur qui réfléchit sur la morale et qui est, comme Nietzsche l'a indiqué lui-même, "le contraire d'un prédicateur de morale"¹ - se transmue en moraliste au sens courant du terme, au sens précisément d'un "prédicateur de morale" !

Nietzsche a eu parfaitement conscience de cette dualité ou de cette ambivalence, en des formules qui suggèrent que l'hypothèse de la contradiction interne l'a effleuré. Dans l'avant-propos d'"Aurore" où il présente son travail comme un travail de sape, il indique qu'il "dénonce la confiance en la morale - pourquoi donc ? *Par moralité.*"² "Nous sommes encore, ajoute-t-il, des hommes de conscience" et il voit là comme l'expression d'un énigmatique "tu dois", son impératif catégorique à lui.³ Pour quelqu'un qui s'en est pris avec une radicalité et une violence inouïe à l'entreprise kantienne et à ses catégories, il y a là de quoi étonner ! D'autant qu'il faut bien comprendre cette idée de "conscience" : Nietzsche ne veut pas seulement dire que son travail d'explication/démystification engage un goût de la vérité et de la véracité qui est encore "moral" et implique un choix "éthique" qui est comme le point aveugle de son anti-moralisme théorique : c'est l'idée d'une morale *de* la vérité qui demeure une mystérieuse "morale" alors même que, en se déployant dans la recherche de la vérité, elle se

¹ In "La volonté de puissance", cité par Assoun, "Freud et Nietzsche", PUF, p. 238.

² Aurore, p. 18. L'obscurité donc du travail souterrain suppose encore la lumière de la valeur. En première approche, il semble bien qu'il y ait là contradiction. Nietzsche l'avoue : ce livre "représente effectivement une contradiction et il ne la redoute pas".

³ Ib., p. 19. Texte analogue dans la "Généalogie", Avant-propos, 3.