

## Exposé : la conception du monde chez Nietzsche

### Remarque méthodologique

Faire un exposé sur un pan de la pensée nietzschéenne suppose, quelque soit ce pan, étant donné la particularité du philosophe, de prendre quelques mesures méthodologiques. Tout d'abord, la forme de la quasi intégralité de l'œuvre de Nietzsche, qui est la forme aphoristique, est la marque d'une pensée polymorphe, éclatée, et irréductible, dans son éclatement, à un ensemble définitif de thèses. Cela ne signifie pas, pour autant, qu'aucune synthèse de la pensée nietzschéenne n'est envisageable : cependant, une telle synthèse ne peut s'effectuer qu'en prenant en compte une telle pluralité comme principe structurant. La synthèse que je propose suivra, dès lors, un principe dialectique : j'essaierai de penser les différentes facettes de la pensée nietzschéenne, dans un cadre évolutif. En effet, Nietzsche semble, à mon sens, se compléter, s'enrichir lui-même au fur et à mesure de ses ouvrages, si bien que la trajectoire de sa pensée me semble avoir un sens ultime, qui est recouvert dans ses cinq dernières années d'écriture, à partir de *Ainsi parlait Zarathoustra* et du *Gai savoir* : or, précisément, ce sens ne peut être découvert qu'en retraçant les différents moments qui l'ont constitué dialectiquement. C'est donc ce que je m'efforcerai de faire, en particulier dans la seconde partie de mon exposé.

La deuxième mesure méthodologique que je prends est la suivante : Nietzsche est l'un des auteurs les plus prolifiques de l'histoire de la philosophie, si bien qu'à mon stade d'étude, je ne peux prétendre me référer rigoureusement à l'intégralité de ses ouvrages, ne les ayant pas tous lus. Ainsi, je prends le parti de me focaliser sur certains ouvrages, ou certains morceaux d'ouvrage, dont j'ai fait la lecture détaillée. Aussi, je ne prétends pas à l'exhaustivité dans cet exposé, d'autant moins que le caractère polymorphe de la pensée de Nietzsche, que j'ai rappelé, rend une telle compréhension exhaustive presque impossible, même en droit. Il s'agit donc, cette fois-ci, d'une mesure prise par défaut (tandis que la première mesure est une véritable décision, tant elle me semble nécessaire, si l'on se fixe comme objectif d'être le plus fidèle possible à la pensée de Nietzsche). Cependant, pour relativiser le caractère dommageable de la seconde mesure, on peut remarquer que l'intégralité de l'œuvre de Nietzsche se structure selon des axes constants, si bien que le philosophe semble, au cours de ses ouvrages, bien souvent revenir à des thématiques qu'il a déjà développées, en les considérant depuis un angle nouveau, ou en y introduisant quelques variantes et subtilités : Nietzsche semble ainsi mettre en pratique son concept de l'éternel retour, de la répétition dans la différence (par exemple, la généalogie du monde métaphysique, que j'aurai l'occasion d'étudier au cours de cet exposé, se trouve développée, avec des différences, dans *Humain trop humain*, dans *Le Gai-Savoir*, ou encore dans *Le crépuscule des idoles*).

Lors de cet exposé, je fonderai en priorité mon propos sur les ouvrages *Humain trop Humain* (y compris la deuxième section, composée des *Opinions et sentences mêlées*, et du *Voyageur et son ombre*), *Le crépuscule des idoles*, tout comme la dissertation *Sur la vérité et le mensonge (au sens extra-moral)*. Je compléterai par quelques extraits du *Gai-savoir*, de *Ainsi parlait Zarathoustra*, ou encore de *Par delà le bien et le mal*.

J'utiliserai les abréviations *HTH* pour me référer à un passage de *Humain trop humain*, et de *CDI* quand il s'agira d'un passage du *Crépuscule des idoles*. Enfin, j'utiliserai l'abréviation "aph." pour donner la référence précise de l'aphorisme, et "par." s'il s'agit d'un paragraphe.

Au sein d'une citation, je soulignerai dès que je voudrai mettre en évidence un élément de la citation.

## Introduction :

La conception du monde de Nietzsche commence par un constat : le monde, depuis les premiers pas de la philosophie jusqu'à sa propre époque, a été dédoublé, si bien que deux plans ontologiques, deux mondes coexistent. Il y a, d'une part, que Nietzsche nomme, dans *Le crépuscule des idoles*, « le monde des apparences », soit le monde sensible, et d'autre part, le monde véritable, que Nietzsche nomme, dans le même ouvrage, le « monde-vérité ». Ce constat, Nietzsche l'effectue dès ces premiers textes ; ainsi, dans *Sur la vérité et le mensonge*, il écrit que l'homme en est venu à « créer un monde nouveau de lois, de privilèges, de subordinations, de délimitations, monde qui s'oppose désormais à l'autre monde, celui des premières impressions, comme étant ce qu'il y a de plus ferme, de plus général, de plus connu, de plus humain, et, de ce fait, comme ce qui est régulateur et impératif ».

On peut distinguer deux corollaires majeurs de ce dédoublement ontologique. Tout d'abord, il faut remarquer que la philosophie a, par ce dédoublement, créé une hiérarchie de valeur épistémologique : il est, d'une part, la vérité, d'autre part, à l'autre extrémité de l'échelle, l'apparence ; d'où le nom attribué à chacun de ces deux mondes dans *Le crépuscule des idoles* : le monde-vérité, et le monde des apparences.

En outre, ce dédoublement est à l'origine d'une autre opposition, du point de vue, cette fois-ci, des disciplines cognitives : la discipline métaphysique s'oppose désormais à la discipline physique, la métaphysique, science ultime, s'attachant au monde-vérité, et la physique, s'attachant au monde des apparences.

Devant ce constat, le geste de Nietzsche, ou pour parler comme lui, son « coup de marteau » (*CDI*, préface), peut être explicité en ces termes : le *monde-vérité* est destitué, au point de n'être plus autre chose qu'une énorme illusion. Précisons que cela revient, du même coup, à destituer la métaphysique, et tous ses objets (Dieu, la chose en soi, le libre-arbitre). Bien souvent au cours de son œuvre, Nietzsche fait référence à cette destitution, qui constitue l'un des points clés de sa pensée ; on peut notamment noter la formulation qu'il en donne dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, où le monde-vérité, en tant qu'il est destitué, devient « l'arrière-monde » : « Un jour Zarathoustra jeta son illusion par delà les hommes, pareil à tous les hallucinés de l'arrière-monde » (Chapitre : « Des hallucinés de l'arrière-monde »)

Arrivé à la formulation du geste nietzschéen, deux questions se posent dès lors à nous, qui structureront notre exposé en deux parties.

La première question, et donc la première partie de l'exposé, concerne l'arrière-monde, c'est-à-dire le monde-vérité destitué par le « coup de marteau » nietzschéen : en quoi consiste ce coup de marteau ; autrement dit, comment Nietzsche destitue-t-il ce monde-vérité au point de le réduire à une pure illusion (partie A) ? Cela mènera à s'interroger sur le statut précis que Nietzsche confère à l'arrière-monde (partie B).

La seconde question, qui correspond donc à la deuxième partie de l'exposé, concerne le statut nouveau réservé au monde des apparences, qui est, pour ainsi dire, l'autre côté de la médaille : ce monde devient-il, au détriment du monde-vérité, le monde véritable, ou s'agit-il d'autre chose encore (partie A) ? Cela mènera à s'interroger, au-delà de son coup de marteau, sur la conception positive du monde chez Nietzsche (partie B).

## Sommaire :

Remarque méthodologique

Introduction

### I- L'arrière-monde

#### A) La généalogie de l'arrière-monde

- a. La réponse généalogique au « pourquoi »
- b. La réponse généalogique au « comment »
- c. Les étapes historiques de l'arrière-monde

#### B) La valeur paradoxale de l'arrière-monde, « trésor » de l'humanité

### II- Le monde de Nietzsche

#### A) Le renversement : le monde des apparences

- a. Le monde de l'artiste, entendu comme maître de l'illusion
- b. Le monde du scientifique, contre toute métaphysique

#### B) Le bouleversement : par-delà le monde, la notion de vie

- a. Le retour de l'artiste dans une peau nouvelle
- b. Par-delà le monde : la notion de vie

## I- L'arrière-monde:

### A) La généalogie de l'illusion de l'« arrière-monde »

La question qu'on a posée au sujet du monde-vérité est, rappelons-le, la suivante : comment Nietzsche a-t-il destitué le monde-vérité au point de le réduire à une pure illusion ?

Chez Nietzsche, la réponse à une telle question, c'est-à-dire la démonstration d'une illusion, revient à en faire la généalogie : non seulement à *déterminer l'origine* de cette illusion, mais encore à expliquer *pourquoi et comment* l'illusion s'y est engendrée ; puis, à démarquer les différentes étapes historiques de cette illusion, autrement dit, son évolution, jusqu'à sa forme actuelle. Une telle étude généalogique destitue l'illusion en ce qu'elle montre son *devenir* : sa forme actuelle n'est plus une donnée, une vérité admise d'entrée, mais bien le fruit de tout un processus historique au sein duquel elle se révèle comme illusion ; « on ne tient pas compte de ce fait, que ce tableau — ce qui, pour nous, hommes, s'appelle actuellement vie et expérience — est devenu peu à peu ce qu'il est, même est encore entièrement dans le *devenir* » (HTH, aph. 16).

Pour mesurer la portée que Nietzsche octroie à la science généalogique quant à la destitution de l'arrière-monde, on ne peut faire mieux que le citer lui-même : « Cette proposition, née avec sa dureté et son tranchant sous le coup de marteau de la science historique, pourra peut-être enfin, dans un avenir quelconque, être la hache qui sera mise à la racine du 'besoin métaphysique' de l'homme » (HTH, aph. 37).

Cette méthode particulière de travail fait de Nietzsche, avant toute chose, un historien de la philosophie, compétence qu'il alimente de sa formation de philologue. De fait, la discipline première de Nietzsche est, avant la philosophie, la philologie, c'est-à-dire l'étude des textes historiques. En l'occurrence, sa connaissance des textes de la période hellénistique lui donne le point de départ de sa généalogie : cette illusion, l'illusion d'un « monde-vérité » qui subsumerait le monde sensible, comme un « arrière-monde » qui ferait figure de réalité ultime, est née en Grèce antique, avec la philosophie de Socrate, celle d'un monde des Idées (*eidōs*), purement intelligible, éternel et identique, et dont le monde des phénomènes (*phainomai*), qui est le monde commun, le monde sensible, ne serait qu'une pâle copie, copie où règne le devenir, c'est-à-dire, contre l'identité, l'altérité, cause de la dépréciation ontologique.

Mais dès lors que l'origine est déterminée, tout le travail généalogique reste cependant à faire : d'une part, *pourquoi* (a) et *comment* (b) Socrate a-t-il engendré l'illusion du monde-vérité, dont le prototype, ou la matrice, est ce monde des Idées ? D'autre part (c), quelles sont les différentes étapes historiques de l'illusion du monde-vérité, les différentes formes qu'elle a prises au cours du temps ?

#### a) La réponse généalogique au « pourquoi » :

*Pourquoi* Socrate a-t-il engendré l'illusion du monde-vérité ? Ce pan de la question généalogique revient presque toujours, chez Nietzsche, à une étude *psycho-physiologique* : en l'occurrence, qu'est-ce qui, en Socrate lui-même, *dans sa spécificité physiologique*, a pu le mener à fonder le monde-vérité ? Nietzsche constate en effet que « ces sages parmi les sages avait entre eux quelque accord *physiologique*, pour prendre à l'égard de la vie cette même attitude négative » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 2). Il s'agit donc, pour Nietzsche, de découvrir le tempérament physiologique particulier du premier de ces sages, Socrate, son « idiosyncrasie » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 4), qui permettra d'expliquer *pourquoi* il en est venu à fonder un tel monde.

Pour trouver cette raison physiologique, il faut d'abord, pour Nietzsche, rendre compte du contexte historique de l'époque de Socrate.

Le contexte historique est celui des « anciens Hellènes » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 4): l'époque pré-socratique, et donc celle dans laquelle Socrate naît, est la période *dionysiaque* au sens nietzschéen : « ce n'est que par les mystères dionysiens, par la psychologie de l'état dionysien que s'exprime la réalité fondamentale de l'instinct hellénique, sa 'volonté de vie' ». Ainsi, ces anciens Hellènes concrétisent, à son sens, sa propre philosophie de la vie, à travers leur volonté de puissance : « je vis leur instinct le plus violent, la volonté de puissance, je les vis trembler devant la force effrénée de cette impulsion » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 3).

Une telle approche dionysiaque du monde répond à une approche sensualiste, au sens fort : le mode d'existence est un épanouissement des instincts, qui se retrouve tout particulièrement dans le foisonnement des tragédies, des fêtes et des rituels dionysiaques, et surtout, des orgies : « la psychologie de l'orgiasme comme d'un sentiment de vie et de force débordante » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 5). C'est en effet, à travers ce déploiement orgiaque des instincts et des passions, une existence qui fonctionne comme une *adhésion totale à la vie*.

Venons-en, à présent, à l'*idiosyncrasie* de l'individu Socrate : Nietzsche le considère, avec tous les grands sages grecs qui l'ont pris pour modèle, comme un « type de décadence » : « peut-être, [dit-il à propos de tous ces sages grecs d'inspiration socratique], étaient-ils en retard, chancelants, *décadents* peut-être ». Que faut-il entendre par là ?

Cette décadence signifie, au sens de Nietzsche, le règne *négatif* des instincts, c'est-à-dire, non pas leur épanouissement, comme pour les anciens Hellènes, mais au contraire, leur « dérèglement », leur « anarchie » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 4) ou encore leur « désagrégation » : « choisir instinctivement ce qui est nuisible, [...] voilà presque la formule de la décadence » (CDI, « Flâneries inactuelles », aph. 35).

« Tout en lui est exagéré, bouffon, caricatural ; plein de cachettes et de sous-terrains », affirme Nietzsche, faisant référence, tout au cours du chapitre du « Problème de Socrate », à sa laideur, à ses vices enfouis, à son cynisme (« méchanceté rachitique ») ainsi qu'à son démon, véritable « hallucination », qu'il situe comme autant de symptômes de cette décadence.

Une telle décadence a une conséquence nécessaire : elle exige son « remède », et ce remède va être le fondement de la morale. A partir du moment où la vie sensualiste, la vie d'instincts n'est plus jouissance, mais dérèglement, démesure, comme c'est le cas avec Socrate, la vie n'est plus une solution. Au contraire, elle est une longue maladie : « vivre, c'est être longtemps malade », dit Socrate, que cite Nietzsche (CDI, « Le problème de Socrate », par. 1). Ainsi, pour Socrate, le remède ne peut passer que par une négation de la vie (ce que Nietzsche appelle *nihilisme*) et du mode sensualiste d'existence, de sorte que la conservation de soi et le bonheur doivent être trouvés hors de la vie, et hors des sens : c'est ainsi que Socrate donne droit à la *raison*, « raison libératrice » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 10), et à l'existence raisonnable. D'où, selon Nietzsche, l'explication de l'équation socratique « raison=vertu=bonheur, cette équation la plus bizarre qu'il y ait, et qui a contre elle, en particulier, tous les instincts des anciens Hellènes. » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 4).

Socrate fonde tout simplement, contre le sensualisme *décadent* qu'il incarne, la morale et le moralisme. Et à Nietzsche d'en conclure sur ce moralisme : « Le moralisme des philosophes grecs depuis Platon est déterminé pathologiquement ». C'est-à-dire que *c'est pour soigner leur décadence* que Socrate et ses successeurs se sont réfugiés dans la raison et dans la morale, en niant les sens et la vie.

Il faut remarquer avec Nietzsche que le remède à la décadence, qui est le fondement de la morale et sa formule rationnelle d'accès, témoigne, en outre, d'un dernier symptôme de décadence chez Socrate : Socrate, homme du peuple, parvient par ce moyen à renverser le rapport de force avec la caste dirigeante, sensualiste. Il y a ici une forme véritable de vengeance : « L'ironie de Socrate était-elle une expression de révolte ? De ressentiment populaire ? Savourent-il, en opprimé, sa propre férocité, dans le coup de couteau du syllogisme ? Se venge-t-il des grands qu'il fascine ? » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 7)

Cette dernière remarque, qui semble mettre en avant la persistance de la décadence chez Socrate, nous amène à noter, tout de suite, l'illusion d'une telle guérison : cette illusion réside en trois points. D'une part, il faut saisir le manque de *légitimité intellectuelle* de l'attitude nihiliste. En effet, Nietzsche souligne que tout jugement de valeur sur la vie, qu'il soit positif, ou négatif comme chez les nihilistes moralistes, est *illégitime*, en ce que celui qui l'effectue est lui-même partie prenante de la vie. Ainsi, il y a déjà un manque de sagesse dans l'attitude nihiliste : « de la part d'un philosophe, voir un problème dans la valeur de la vie, demeure même une objection contre lui, un point d'interrogation envers sa sagesse. » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 2)

Il faut ensuite saisir la *lâcheté* des nihilistes moralistes. « Platon est lâche devant la réalité – par conséquent il se réfugie dans l'idéal » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 2). Cette lâcheté consiste en ce que ces nihilistes refusent de *reconnaître* leur maladie, leur décadence, c'est-à-dire leur incapacité à vivre, à épanouir leurs instincts : il projette donc leur propre faiblesse, leur maladie, dans la vie elle-même. D'où cette conclusion moraliste que souligne Nietzsche : « Au lieu de dire naïvement "Je ne vaud plus rien", le mensonge moral dit, dans la bouche du décadent "il n'y a rien qui vaille, la vie ne vaut rien..." ».

Enfin, en troisième lieu, Nietzsche souligne que le moraliste, en dépit de ses prétentions, n'échappe pas du tout aux instincts : au contraire, l'invention de la morale est *le parachèvement de la décadence*. Ainsi, selon Nietzsche, « choisir instinctivement ce qui est nuisible, se laisser séduire par des motifs désintéressés, voilà presque la formule de la décadence » (CDI, « Flâneries inactuelles », aph. 35). En d'autres mots, alors même qu'il prétend échapper aux instincts, le moraliste décadent tombe dans le plus nuisible des instincts : l'instinct nihiliste, qui n'est pas une solution à la tyrannie des instincts du décadent, mais une autre forme, plus vicieuse car qui se cache, de tyrannie. « Les instincts veulent jouer au tyran, il faut inventer un contre-tyran qui l'emporte » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 9).

Nous en venons, maintenant, plus directement à ce qui nous intéresse : car, Nietzsche le montre bien, le fondement de la morale, ce remède tout à fait illusoire, a *pour corollaire immédiat le fondement du monde-vérité*, non moins illusoire par conséquent. Il faut entendre par là la chose suivante : forger le moralisme, ce n'est pas autre chose que dénigrer intégralement les sens. Or, les sens ont, selon les nihilistes moralistes, une double facette : certes, comme on l'a vu, ils mènent au sensualisme, ils « sont tellement immoraux » ; mais d'autre part, ils sont des « imposteurs », ils cachent le monde véritable. Cette double facette est resituée par Nietzsche, qui fait parler ces philosophes : « "Il faut qu'il y ait là une apparence, une duperie, qui fait que nous ne puissions pas percevoir l'être : où est l'imposteur ?" – "Nous le tenons, s'écrient-ils joyeusement, c'est la sensualité ! *Les sens qui d'autre part sont tellement immoraux*. Les sens nous trompent sur le monde véritable !" » (CDI, « La raison dans la philosophie », par. 1).

Ainsi, en dénigrant intégralement les sens, on en arrive à dénigrer, d'un seul tenant avec le sensualisme, le monde sensible. La solution à ce problème épistémologique se trouve dès lors dans le fondement d'un autre monde, accessible non plus aux sens, mais à la raison seule : il s'agit précisément du monde-vérité, dont la connaissance, notons-le, ne mène pas à autre chose, chez ces philosophes grecs, qu'à la vertu morale (ce qui scelle définitivement le lien inextricable entre le monde-vérité et la morale).

Revenons donc, pour y répondre, synthétiquement, à la question initiale : *pourquoi*, pour quelle raison *physiologique* Socrate en est-il venu à engendrer le monde-vérité ? Parce qu'il était *décadent*. Or, cette décadence l'a mené à fonder la morale ; et le corollaire de cette morale n'est pas autre chose que le monde-vérité, cette « illusion d'optique morale » (CDI, « La raison dans la philosophie », par. 6).

## b) La réponse généalogique au « comment »

On a répondu au « pourquoi » de l'édification du monde-vérité ; il reste encore à fournir la réponse au « comment » : comment, par quels ressorts, le monde-vérité va-t-il se trouver *élaboré* ?

La thèse nietzschéenne est claire : le ressort naturel de l'*élaboration* du monde-vérité n'est autre que *la raison*.

On a déjà évoqué, au cours du a), le statut privilégié de la raison à l'égard du monde-vérité : puisque celui-ci se fonde à partir de la négation intégrale des sens, et donc, entre autres choses, de leur pouvoir d'information sur le monde, c'est à l'antipode des sens, à savoir à la raison, que l'accès au monde-vérité est réservé. En ce sens, Nietzsche fait à nouveau parler les philosophes nihilistes : « "Il faut que nous ayons demeuré autrefois dans un monde supérieur (...) car nous avons la raison !" ». C'est donc la raison qui est *le signe-même* de l'existence du monde-vérité, et qui en a ainsi la clef, de sorte que le monde-vérité est observé grâce à « un jour qui serait la lumière de la raison » (CDI, « Le problème de Socrate », par. 10).

Or, Nietzsche va montrer que ce raisonnement est en fait un diallèle, qu'il renferme une circularité : c'est la raison elle-même qui a élaboré le monde-vérité, et c'est pourquoi, après coup, on croit voir en elle le signe-même de ce monde-vérité. « Si quelqu'un cache une chose derrière un buisson, la recherche à cet endroit précis et la trouve, il n'y a guère à louer dans cette recherche et cette découverte : il en va de même pourtant de la recherche et de la découverte de la "vérité" dans l'enceinte de la raison. » (*Sur la vérité et le mensonge*). Autrement dit, l'homme projette, "cache", par la raison, ses structures dans le monde, et considère que ce qu'il a *projeté* dans le monde est la réalité-même du monde, sa *vérité* : « Quoi d'étonnant si plus tard il n'a fait que retrouver toujours dans les choses, *ce qu'il avait mis en elles* ? » (CDI, « Les quatre grandes erreurs », par. 3).

Les structures de la raison *projetées* dans le monde donnent forme à des *catégories erronées*, censées caractériser le monde-vérité : « nous voyons exactement aussi loin que le préjugé de la raison nous force à fixer l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la réalité, l'être, qu'il nous enchevêtre dans l'erreur » (CDI, « La raison dans la philosophie », par. 5). *Le préjugé de la raison* : c'est donc par cette formule que Nietzsche résume l'erreur dans laquelle l'homme se plonge quand il se met à croire au pouvoir de révélation du monde-vérité par ces structures rationnelles, quand elles ne font qu'*élaborer* ce monde-vérité.

Mais quelles sont ces structures de la raison, les ressorts particuliers par lesquels elles se manifestent, et qui vont élaborer le monde-vérité ?

Ces ressorts particuliers, qui sont des manifestations directes de la raison en tant qu'elle produit de l'erreur, peuvent être distingués, chez Nietzsche, en trois principaux.

- Le premier de ces ressorts particuliers d'élaboration du monde-vérité est *le langage* ; autrement dit l'une des grandes erreurs de la raison, qui a participé à l'élaboration du monde-vérité, provient du langage. Nietzsche indique en quoi le langage est, de par sa nature, assimilable à un arrière-monde : « L'importance du langage pour le développement de la civilisation réside en ce qu'en lui l'homme a placé un monde propre à côté de l'autre, position qu'il jugeait assez solide pour soulever de là le reste du monde sur ses gonds et se faire le maître de ce monde » (HTH, aph. 11).

Il précise ensuite en quel sens le monde-vérité, tel qu'il est élaboré par le langage, est erroné, en tant qu'il simplifie les choses : « Les mots et les idées nous mènent maintenant encore à nous représenter constamment les choses comme plus simples qu'elles ne le sont ». (*Le voyageur et son ombre*, aph. 11) Nietzsche parle d'une simplification par métaphore des impressions premières, fines et précises, des objets ; c'est-à-dire de leur transposition sur le plan vague et général du concept :

« Nous croyons savoir quelque chose des choses elles-mêmes quand nous parlons d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs et nous ne possédons cependant rien que des métaphores des choses, qui ne correspondent pas du tout aux entités originelles » (*Sur la vérité et le mensonge*).

Notons cependant une chose : Nietzsche souligne que le langage n'est pas en lui-même trompeur, pour peu que l'on considère sa fonction première : *désigner* les choses pour communiquer. Cependant l'homme ne va pas se contenter de cette fonction de désignation : « Le créateur de mots

n'était pas assez modeste pour croire qu'il ne faisait que donner aux choses des désignations, il se figurait au contraire exprimer par les mots la science la plus élevée des choses » (*HTH*, aph. 11).

On retrouve ici la circularité qu'on a mentionnée plus haut : l'homme croit toucher au monde-vérité par le langage, alors que le monde-vérité ne fait que procéder du langage.

Ainsi, on croit en toutes les catégories erronées véhiculées par le langage, telles que celle de *l'être* - la plus générale et donc la plus grave selon Nietzsche - comme si elles exprimaient la réalité-même : « L'erreur de l'être a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons ! » (*CDI*, « La raison dans la philosophie », par. 5).

On peut noter, par ailleurs, dans cette dernière phrase, qu'en plus d'élaborer l'arrière-monde, le langage le maintient : l'arrière-monde pérennise par le langage, puisque nous l'utilisons en permanence. En résumé, le langage est « un apôtre et un représentant perpétuel » de l'arrière-monde (*Le voyageur et son ombre*, aph. 11).

Précisons qu'outre l'être, un autre exemple notable de catégorie erronée véhiculée par le langage est celui du moi : Nietzsche en parle comme d'une « habitude grammaticale » (*Par-delà le Bien et le Mal*). Cependant, pour ce qui est de la *genèse* de ces deux catégories, c'est seulement le ressort suivant qui va nous en donner la clef.

- Le deuxième de ces ressorts particuliers d'élaboration du monde-vérité est *la recherche des causes* (c'est-à-dire que de la recherche des causes provient la deuxième erreur arrière-mondaine de la raison). Nietzsche consacre à cette erreur de la raison, qu'il subdivise en différents types, un chapitre entier dans *Le crépuscule des idoles* : « Les quatre grandes erreurs », qui sont chacune des erreurs procédant de cette recherche causale (la confusion entre la cause et l'effet, la causalité fautive, les causes imaginaires, et l'erreur du libre-arbitre, qui subsume tous ces genres d'erreur causales). Précisons que le type de cause dont Nietzsche récuse la recherche, c'est la cause métaphysique ; l'entreprise de recherche de ce type de cause se traduit par des questions telles que : *qu'y a-t-il en moi pour que je pense ? pour que j'agisse ?* ce à quoi on répond, par erreur, en inventant le concept générique du libre-arbitre.<sup>1</sup>

En recherchant les causes d'un point de vue métaphysique, on croit découvrir, dans un premier temps, la causalité qui nous semble la plus évidente : la nôtre ; la causalité *intérieure*, c'est-à-dire de ce qu'on appelle génériquement notre *libre-arbitre*.

« Nous croyions être nous-mêmes en cause dans l'acte de volonté, là du moins nous pensions prendre la causalité sur le fait ». (*CDI*, « Les quatre grandes erreurs », par. 3).

Cette causalité intérieure, ou libre-arbitre, varie selon trois catégories, selon trois « faits intérieurs » distincts : « la volonté considérée comme cause, la conception d'une conscience ("esprit") comme cause, et plus tard encore celle du moi (du "sujet") comme cause. »

A partir du constat de cette croyance de la raison, celle en notre causalité intérieure (ou libre-arbitre), Nietzsche va expliquer qu'elle est au fondement de l'élaboration du monde-vérité. Cette élaboration consiste en deux temps :

\*un premier temps, où le monde-vérité s'élabore d'après les catégories *directes* du libre-arbitre qu'on a mentionnées : la volonté, la conscience, et le moi. « En partant de là nous avons *créé* le monde, comme monde des causes, comme monde de la volonté, comme monde des esprits » (*CDI*, les quatre grandes erreurs, par.3) ;

\*un second temps où le monde-vérité s'élabore d'après la projection des catégories du libre-arbitre

---

<sup>1</sup> Pour ce qui est de la cause *physique*, son statut est plus complexe chez Nietzsche, car il évolue en fonction de sa vénération pour la science : dans *HTH*, où cette vénération est à son comble, l'entreprise généalogique elle-même est saisie comme une recherche des causes physiques (en l'occurrence : des *motifs* psycho-physiologiques qui sont à l'origine des actes des individus), et de façon générale, la nature elle-même peut être expliquée selon la légalité scientifique (c'est-à-dire en associant *mécaniquement* chaque type de fait à sa cause). Cette conception de Nietzsche va cependant fortement s'infléchir, avec l'évolution de sa pensée du temps et du devenir : à partir du *Gai-savoir*, le temps nietzschéen n'est plus réductible à une ligne droite, c'est-à-dire que le devenir n'est plus saisi comme un enchaînement linéaire de causes (comme la « chaîne totale de tout l'être » ; *HTH*, aph. 208) ; au contraire, le temps devient *spirale*, *éternel retour des faits*, et le devenir est dès lors saisi comme un *continuum* où la cause n'est plus séparable de l'effet, pas plus que le passé ne l'est de l'avenir.



dans le monde ; ainsi, des catégories nouvelles du monde-vérité apparaissent *indirectement*, notamment celle d'être et de chose : « L'homme a projeté en dehors de lui ses trois "faits intérieurs", ce en quoi il croyait fermement, la volonté, l'esprit, le moi, - il déduit d'abord la notion de l'être de la notion du moi, il a supposé "les choses" ». La notion toute particulière de chose, *notion constitutive du monde-vérité*, procède donc du libre-arbitre, en ce que l'homme projette sa prétendue causalité interne (volonté, conscience, moi) dans le monde, conçoit le monde comme étant doté lui aussi de cette propriété : « La chose elle-même, pour le répéter encore, la notion de la chose, n'est qu'un réflexe de la croyance au moi en tant que cause. Et même votre atome, messieurs les mécanistes et physiciens» (CDI, « Les quatre grandes erreurs », par. 3).

Qu'est-ce que cela signifie ? Dire que le monde *est* (par opposition au *paraître*), *réifier* (*res*=la chose) le monde, c'est dire que les parties qui le constituent possèdent une permanence, par-delà leur devenir, et donc en-deçà de toute évolution sensible : cette permanence, c'est leur définition, leur essence. Le mot est lâché : le monde est dès lors « essentialisé » à travers les catégories d'être et de chose ; comme si chaque partie du monde existait en elle-même et par elle-même, c'est-à-dire abstraction faite de toute détermination externe (on parle d'*inconditionné* ou de chose *en soi*). En définitive, comme si le monde avait lui aussi cette causalité interne que l'homme se prête à lui-même, et qu'il réfléchirait donc dans le monde. L'atome, que Nietzsche dénigre également, ne serait, dans cette optique, qu'une version matérialiste de la chose en soi (qui est d'abord une notion de source idéaliste).

Nietzsche s'érige donc ici, en quelque sorte, contre un animisme métaphysique<sup>2</sup>, selon lequel chaque partie du monde aurait, comme l'homme, ses ressorts causaux en elle-même. Dans une doctrine idéaliste, à la Platon, cela consisterait à dire, par exemple, que l'arbre donne des fruits car cette propriété est inscrite dans l'essence de l'arbre, l'arbre *en soi*, cette Idée qui transcende tous les arbres particuliers. Dans une doctrine matérialiste, comme celle de la science actuelle, c'est l'idée que l'atome possède *en lui-même* l'énergie par laquelle il entre en interaction avec d'autres atomes, et produit des transformations chimiques, comme celle de l'avènement du fruit. Nietzsche, pour sa part, procéderait probablement à une explication par l'histoire, par le devenir palpable de l'arbre, sans postuler la moindre entité autonome, qu'elle soit idéale ou matérielle.

- Le troisième de ces ressorts particuliers d'élaboration du monde-vérité, ou la troisième erreur de la raison, consiste en l'*interprétation biaisée*, par la raison, des données sensibles. En effet, il faut souligner tout de suite, ici, que Nietzsche considère que les sens, en eux-mêmes, ne nous trompent pas à l'égard du monde ; c'est la raison qui est fautive dans son interprétation, et qui crée ainsi des catégories erronées du monde-vérité : « Les sens ne mentent pas [...]. C'est ce que nous faisons de leur témoignage qui y met le mensonge, par exemple le mensonge de l'unité, le mensonge de la réalité, de la substance, de la durée. Si nous faussons le témoignage des sens, c'est la raison qui en est la cause » (CDI, « La raison dans la philosophie », par. 2).

Nietzsche distingue ainsi deux types d'interprétation biaisée, par la raison, des données sensibles.

\*Le premier type d'interprétation biaisée est une conséquence de la grossièreté d'observation des humains. En effet, un tel défaut d'observation mène l'homme à faire des *inférences*, à tort, en faveur du principe d'identité : « les faibles yeux de taupes de ces organisations ne voient d'abord rien que toujours l'identique » (HTH, aph. 18). C'est ainsi que l'homme fonde, par ce principe, la logique, dont certaines catégories (on va le voir) alimentent l'arrière-monde, et participe à son élaboration. Il y a deux types d'identité, toutes les deux fausses, affirmés par la raison :

Premier type d'identité : l'identité d'une chose *à elle-même*, au cours du temps (son immuabilité). Citons Nietzsche à cet égard : « La loi générale originelle du sujet connaissant consiste dans la nécessité intérieure de reconnaître tout objet en soi, dans son essence propre, pour un objet

---

<sup>2</sup>Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il mette de côté un autre type d'animisme, qu'on pourrait nommer animisme chamanique (ou mythique), selon lequel tout est sujet, tout vit – bien loin de l'idée métaphysique d'une causalité interne au monde. A travers sa notion de volonté de puissance, Nietzsche épouse même, quelque part, le point de vue de ce second type d'animisme : la volonté de puissance est l'expression de la force vitale qui traverse tout individu cosmique, par laquelle il se propulse et se dépasse lui-même, et donc, par laquelle il devient).

identique à lui-même, ainsi existant par lui-même et au fond restant toujours semblable et immobile, bref pour une substance » (HTH, aph. 18).

Ici, une nouvelle catégorie du monde-vérité est mise à jour dans son processus d'élaboration : il s'agit de *la substance*, qui est une conséquence de cette croyance en ce type d'identité.

Une telle erreur procéderait, selon Nietzsche, de la part végétale de l'homme : les végétaux, vivant dans une temporalité physiologique beaucoup plus lente que la nôtre, ne "percevraient", à tort, que de l'immobile, et nous aurions hérité cette tendance d'un stade antérieur de vie, où les espèces animales et végétales n'étaient pas encore différenciés : « Pour les plantes, toutes les choses sont ordinairement immobiles, éternelles, chaque chose identique à elle-même. C'est de la période des organismes inférieurs que l'homme a hérité la croyance qu'il y a des choses identiques » (HTH, aph. 18).

Second type d'identité : l'identité des choses *entre elles*, ce que Nietzsche nomme « la tendance prédominante à considérer le semblable comme l'identique ». (*Le Gai Savoir*, livre III, aph. 111).

Une telle tendance naît en fait de la sélection naturelle : en interprétant le semblable comme de l'identique, par exemple, en *identifiant*, parce qu'ils se ressemblent (étant, on peut le supposer, de la même espèce), un animal a et un animal b, distincts, l'homme peut ainsi chasser, tuer, et se nourrir de l'animal b exactement comme il l'avait fait pour l'animal a ; ou si l'animal a l'avait agressé, il sait désormais qu'il doit se protéger de ce nouveau spécimen. Inversement, s'il avait, par une observation subtile, saisi avant tout ce qui différencie l'animal a de l'animal b, il n'aurait pas pu faire cette inférence, fautive mais utile, de l'identique, et ne se serait pas nourri de l'animal b, ou protégé de lui : « d'innombrables êtres, qui concluaient autrement que nous le faisons maintenant, dépérissent (...) qui, par exemple, ne savait assez souvent discerner l'identique quant à la nourriture ou quant aux animaux dangereux pour lui ; » (*Le Gai Savoir*, livre III, aph. 111)

Remarquons que chez Nietzsche, cette grossièreté d'observation mène non seulement au fondement de la logique, avec tout ce que cette science a de métaphysique, d'*arrière-mondain*, mais encore aux mathématiques : « la mathématique, qui assurément ne serait pas née, si l'on avait su d'abord qu'il n'y a dans la nature ni ligne exactement droite, ni cercle véritable, ni grandeur absolue. » (HTH, aph. 11). Ainsi, les mathématiques, et particulièrement la géométrie, participent à la simplification du monde (comme, on l'a vu, le langage par le jeu des métaphores du percept au concept), et, par là même, à l'élaboration de l'arrière-monde.

\*Le second type d'interprétation biaisée, par la raison, des données sensibles, consiste en l'*inférence* de nos *sensations* de l'agréable et du pénible (dont découlent nos sentiments de plaisir et de peine), aux attributs-mêmes des objets. Une telle inférence est bien évidemment, selon Nietzsche, une erreur, pire : une aberration pour la vérité.<sup>3</sup>

« La connaissance ne peut laisser subsister comme motifs que plaisir et peine, utilité et dommage : mais comment ces motifs s'arrangeront-ils avec le sens de la vérité ? » (HTH, aph. 34).

Si notre prétendue connaissance est *nécessairement* motivée par notre plaisir et notre peine à l'égard des objets, c'est que ces sentiments sont, selon Nietzsche, *le seul* rapport par lequel on appréhende les choses :

« Nous, êtres organisés, rien ne nous intéresse à l'origine en chaque chose que son rapport avec nous en ce qui concerne le plaisir et la peine. » (HTH, aph. 18).

Là encore, une telle croyance participe à l'élaboration de la catégorie arrière-mondaine de *substance*. En effet, les sentiments de plaisir et de peine concernant les choses, permettent de les *substancialiser*, c'est-à-dire des les définir *en propre*, de les différencier les unes des autres et de fixer leur essence selon le sentiment qu'on leur attribue : « lorsque les diverses émotions de plaisir et de déplaisir se font plus sensibles, peu à peu sont distinguées diverses substances, mais chacune avec un seul attribut, c'est-à-dire une relation unique avec un tel organisme » (HTH, aph. 18).

Mais une telle croyance élabore aussi l'arrière-monde selon d'autres de ses catégories constituantes :

---

<sup>3</sup> Le Nietzsche de HTH est encore convaincu, on le verra plus loin, que la vérité existe, bien qu'elle ne soit plus accessible au moyen de la métaphysique (art, religion, morale) mais de la science, dans toute l'austérité de son approche.

les catégories morales de bien et de mal. En effet, le fait d'appréhender les choses selon le plaisir ou la peine qu'elles nous procurent, nous mène abusivement à les définir comme bonne *absolument*, ou mauvaise *absolument*. Nietzsche souligne à quel point cette façon d'investir et de polariser par les valeurs morales est une conception du monde tout à fait nuisible, en tant qu'arrière-mondaine :

« Abstraction faite de toute théologie et de la guerre contre elle, il va de soi que le monde n'est pas bon et n'est pas mauvais, bien éloigné d'être le meilleur ou le pire, et que ces idées de « bon » et de « mauvais » n'ont de sens que, par rapport au sens des hommes, et là même peut-être, à la manière dont ils sont employés, d'ordinaire ne sont pas justifiés : la conception du monde injurieuse ou panégyriste est chose à laquelle il nous faut en tout cas renoncer » (HTH, aph. 28).

Après avoir mis à jour la façon dont le monde-vérité fut élaborée, on peut, avec Nietzsche, décrire les différentes étapes historiques du monde-vérité. C'est le parachèvement de l'étude généalogique, où le monde-vérité est étudié, non plus dans son élaboration générale, mais selon ses nuances historiques.

### c) Les étapes historiques du monde-vérité.

Nietzsche met à jour synthétiquement ces étapes dans le chapitre du *Crépuscule des idoles* : « comment le monde-vérité devint enfin une fable ». C'est exclusivement à ce chapitre que je vais, ici, me référer, tout en tentant de resituer historiquement chaque étape.

- L'étape originelle du monde-vérité est l'étape grecque, puisque le monde-vérité naît avec Socrate. Dans le paradigme grec, la Forme, qu'elle soit platonicienne ou aristotélicienne, est *directement accessible* au sage : le sage se fonde, par la connaissance, dans le monde-vérité. Il y a alors *identité* entre le sage et le monde-vérité : « il vit en lui, il est lui-même ce monde ». C'est selon Nietzsche, une forme « relativement intelligente, simple, convaincante » : il n'y a pas de détour sinueux à l'accès au monde-vérité, pour le sage.

- La seconde étape historique du monde-vérité est l'étape chrétienne : l'accès au monde-vérité prend un premier détour ; « l'idée devient plus fine, plus insidieuse, plus insaisissable ». En effet, avec la religion chrétienne, le monde-vérité est « inaccessible pour le moment », au sens où tout homme (même le sage), dans le paradigme chrétien, purge, de son vivant, la peine de son péché originel loin de Dieu, loin du Ciel : dans la prison terrestre. Le Ciel, correspondant au monde-vérité chrétien, n'est accessible *qu'à la mort* du sage, le sage étant, selon le christianisme, celui qui a fait pénitence (qui a expié le péché originel). Le monde-vérité est donc, dès lors, non plus *donné directement*, mais « permis » au sage pieu.

- La troisième étape historique du monde-vérité est l'étape kantienne. Le monde-vérité, c'est-à-dire la *chose en soi* selon le paradigme kantien, est dès lors « inaccessible, indémontrable ». On ne peut plus même le promettre à la façon chrétienne, et on ne peut s'y référer que *moralement*, c'est-à-dire comme « une consolation, un impératif » (Nietzsche fait ici référence aux impératifs kantien de la morale : catégoriques et hypothétiques). Ainsi, on se comporte, certes, moralement selon le monde-vérité (selon les impératifs moraux), mais épistémiquement selon le monde des apparences (des *phénomènes*, chez Kant). En effet, l'idée du monde-vérité devient « obscurcie par le brouillard et le doute », ce qui marque un infléchissement historique net : on commence à envisager, de loin, le dépassement du monde-vérité.

- La quatrième étape historique du monde-vérité est l'étape positiviste. Le positivisme, dont c'est alors le « chant de coq », insiste sur le point de vue épistémique : le monde-vérité est inaccessible, non *en droit* comme chez Kant, mais, et cela suffit, *de fait* : « inaccessible ? En tous les cas pas encore atteint ». Il est donc « inconnu ». Or, contrairement à Kant, le positivisme ne sauve pas le monde-vérité dans les impératifs moraux ; au contraire, il pointe l'absurdité de ces derniers : « comment une chose inconnue pourrait-elle nous obliger à quelque chose ? ». Le positivisme engage définitivement le monde-vérité sur la pente déclinante.

On peut considérer qu'il s'agit de l'étape qui correspond à l'époque de Nietzsche; ainsi, les deux

dernières étapes sont certes actuelles pour Nietzsche, mais *à venir* pour l'humanité : elles correspondent aux deux degrés croissants du projet nietzschéen.

- La cinquième étape du monde-vérité est l'étape des esprits libres, c'est-à-dire, chez Nietzsche des esprits affranchis de toutes les illusions traditionnelles (morales et métaphysiques) : au moment de cette étape, « tous les esprits libres font un vacarme du tonnerre ». L'esprit libre ne considère même pas, contrairement aux positivistes, que le monde-vérité est inconnu, comme s'il existait comme horizon de connaissance, et qu'on pouvait en droit le connaître. La métaphysique et la morale étant dépassée, l'idée du monde-vérité n'est même plus utile comme postulat : elle est « devenue inutile et superflue ». Son inutilité, même comme postulat, mène à la classer comme « réfutée » ; d'où la sentence de l'esprit libre : « Supprimons-là ! ».

- La sixième étape du monde-vérité est celle du « point culminant de l'humanité », c'est-à-dire, en un sens littéral, du *Surhomme* (en ce qu'il est la forme ultime de l'esprit libre nietzschéen). L'abolition du monde-vérité est actée : « Le monde-vérité ? Nous l'avons aboli ». Dès lors, Nietzsche écrit que cette étape constitue, en majuscules dans le texte, l'« INCIPIT A ZARATHOUSTRA » : cela signifie qu'avec l'abolition du monde-vérité, peut commencer - et cela mérite bien des majuscules - *l'enseignement du Surhomme* (c'est l'adage de Zarathoustra), qui comporte l'enseignement de la réalité véritable. Ainsi, à la question : « quel monde nous est resté ? », Zarathoustra (puis tous les ouvrages *surhumains* de Nietzsche, succédant à l'ouvrage éponyme) donne la réponse : nous la développerons en temps venu, c'est-à-dire dans le II.

## B) Le statut définitif de l'arrière-monde : la valeur paradoxale de l'arrière-monde, « trésor » maudit de l'humanité

La généalogie nietzschéenne du monde-vérité, qu'on vient d'exposer, a mis à jour le monde-vérité dans son illusion d'arrière-monde. Son statut d'illusion étant scellé, on pourrait penser qu'il faille en rester là, comme si l'arrière-monde n'était *qu'*illusion. Cependant, il n'en est rien : le statut que Nietzsche confère à cet arrière-monde est bien plus complexe qu'il n'y paraît. En témoigne ce propos : « ce que nous nommons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantaisies, qui sont nées peu à peu dans l'évolution d'ensemble des êtres organisés, se sont entrelacées dans leur croissance, et nous arrivent maintenant par héritage comme un trésor accumulé de tout le passé, — comme un trésor : car la valeur de notre humanité repose là-dessus ». (HTH, aph. 16)

Deux remarques à l'égard de cette citation. D'abord, cette « foule d'erreurs et de fantaisies » fait référence aux trois modes principaux de l'arrière-monde, aux trois expressions *pratiques* de l'erreur métaphysique : la morale, la religion, et l'art. « C'est parce que nous avons, depuis des milliers d'années, regardé le monde avec des prétentions morales, esthétiques, religieuses, avec une aveugle inclination, passion ou crainte, et pris tout notre saoul des impertinences de la pensée illogique, que ce monde est *devenu* peu à peu si merveilleusement bariolé, terrible, profond de sens, plein d'âme » (HTH, aph. 16).

Ensuite, et cela va orienter tout notre propos, Nietzsche parle de l'arrière-monde comme d'un « trésor accumulé de tout le passé ». Mais que cela signifie-t-il, compte tenu de l'entreprise polémique (et c'est un euphémisme) de Nietzsche à l'égard de ce monde ?

Ce « trésor » ne doit pas s'entendre comme un jugement mélioratif, évidemment, puisque Nietzsche destitue ce monde d'un point de vue épistémologique et ontologique. Ceci étant, on peut interpréter ce mot *trésor*, qu'emploie Nietzsche, en trois significations différentes, qui sont en outre des significations courantes du mot.

-Tout d'abord, on peut entendre ce « trésor » de l'humanité en un sens de *patrimoine* de l'humanité : l'arrière-monde (c'est-à-dire la morale, la religion, et l'art) se détache comme le bien *spécifique* de l'humanité, sa propriété exclusive, qui la distingue comme espèce : c'est « cette grande source de plaisir à laquelle l'homme doit presque toute son humanité » (HTH, aph. 251). Nietzsche va même

plus loin encore en ce qui concerne la morale : « Sans les erreurs qui résident dans les données de la morale, l'homme serait resté animal » (HTH, aph. 40).

-On peut ensuite entendre le mot trésor en un sens esthétique : le monde est plus *beau* comme arrière-monde. En témoigne la métaphore de la fleur : « *L'erreur* a fait l'homme assez profond, tendre, créateur, pour en faire venir une fleur telle que sont les religions et les arts » (HTH, aph. 29). La métaphore esthétique est filée par Nietzsche plus loin dans la citation : « [le monde] a reçu des couleurs — mais c'est nous qui avons été les coloristes ». Cette beauté consiste en ce qu'en développant l'arrière-monde (par l'art, la morale et la religion), l'homme *donne un sens* au monde : « C'est parce que nous avons, depuis des milliers d'années, regardé le monde avec des prétentions morales, esthétiques, religieuses (...) que ce monde est *devenu* peu à peu si merveilleusement bariolé, terrible, profond de sens, plein d'âme ».

Mais de quel *sens* s'agit-il ? Il faut ici se référer aux conceptions optimiste ou pessimiste du monde, dont j'ai parlé plus avant (voir la fin du I-1.c) : « Abstraction faite de toute théologie et de la guerre contre elle, il va de soi que le monde n'est pas bon et n'est pas mauvais, bien éloigné d'être le meilleur ou le pire, et que ces idées de "bon" et de "mauvais" n'ont de sens que, par rapport au sens des hommes, et là même peut-être, à la manière dont ils sont employés, d'ordinaire ne sont pas justifiés : la conception du monde injurieuse ou panégyriste est chose à laquelle il nous faut en tout cas renoncer ». (HTH, aph. 28)

Il faut entendre par là qu'avec la morale et la religion notamment, toute chose du monde, relativement à l'homme, devient bonne ou mauvaise, prend la *couleur* du Bien ou du Mal. Et c'est cette couleur, ce *sens* qui donne au monde sa beauté arrière-mondaine : qu'y a-t-il de plus doux, en effet, de plus *merveilleusement* beau, que l'image d'un Paradis après la mort ? et qu'y-a-t-il de plus *terriblement* beau, de plus sublime, que l'image de l'Enfer ?

- Enfin, à un troisième niveau, ce « trésor » de l'humanité peut aussi s'entendre en ce que l'arrière-monde est ce qu'il y a de plus *précieux* à l'homme, précisément dans la mesure où sans la création de l'arrière-monde, comme cela vient d'être dit, le monde n'aurait littéralement pas de *sens* pour l'homme. Il est comme le *socle* de sens, le point d'équilibre qui donne à l'homme ses repères d'existence, ses valeurs. Cette idée de socle, Nietzsche l'explicite lui-même : l'arrière-monde est «comme un trésor : car la *valeur* de notre humanité repose là-dessus. »

Il y a ici l'idée que l'arrière-monde soutient, par le *sens*, l'humanité tout entière : il est ce qui la maintient. Ainsi, ce socle est un trésor en ce qu'il garantit à l'espèce humaine sa *stabilité*. L'arrière-monde comme source de stabilité pour l'humanité : on peut exprimer cette idée à trois égards :

**\*d'une**, l'arrière-monde est source d'un équilibre psychologique : *la croyance* en la morale, l'art, la religion, la croyance en du *sens*, est un facteur crucial de plaisir pour l'homme, un plaisir *d'émotion*. « Que de plaisir donne la moralité ! Qu'on pense seulement à la mer d'agréables larmes qui a déjà coulé au récit de traits nobles, magnanimes ! » (HTH, aph 91). Ce plaisir ému, qu'on retrouve par exemple dans la pensée d'une vie céleste après la mort, est pour l'homme d'un soutien psychologique formidable. Un tel soutien psychologique pourrait même avoir eu des effets bénéfiques sur l'humanité : « et peut-être la croyance au bien, aux hommes et aux actes vertueux, à une plénitude de bien-être impersonnel dans le monde, a-t-elle fait les hommes meilleurs, en ce sens qu'elle les faisait moins défiants. » (HTH, aph. 36).

Cet équilibre psychologique a, en outre, un corollaire politique : de telles croyances, si elles sont partagées et mises en commun, confèrent aux hommes l'élément stable qui leur permet de se déployer en civilisation : « la lignée d'un peuple qui se conserve le mieux, c'est celle où la plupart des hommes ont un vif sentiment commun, par suite de l'identité de leurs principes essentiels accoutumés et indiscutables, conséquemment par suite de leur croyance commune » (HTH, aph. 224).

**\*de deux**, l'arrière-monde est source d'un équilibre physiologique : la morale, l'art, la religion

entretiennent la *passion* : « on est redevable au christianisme, aux philosophes, poètes, musiciens, d'une abondance de sentiments profondément excités » (HTH, aph. 244). Le *sens* qui émane de la religion, de la morale, de l'art, non seulement émeut (voire le point précédent) mais *excite* le cœur, ce qui nous situe cette fois-ci sur un plan non plus psychologique mais *physiologique*.

Dans quelle mesure l'excite-t-il ? Nietzsche analyse à cet égard les figures chrétiennes de l'ascète et du saint, et il en tire la conclusion suivante quant à la morale qu'ils incarnent : « même ces actes de renoncement à soi-même ne sont pas non plus moraux, en tant qu'ils ne sont pas expressément accomplis en vue d'autrui ; il vaut mieux dire qu'autrui ne donne au cœur surexcité qu'une occasion de se soulager par ce renoncement » (HTH, aph. 138). Ainsi l'arrière-monde, notamment en l'occurrence dans ses dimensions religieuse et morale, rétablit l'équilibre physiologique de l'homme, en le *soulageant*, c'est-à-dire en donnant un prétexte, une « occasion » à son excitation (pour reprendre l'exemple cité, dans le cas du prétendu altruisme religieux, ce prétexte est *autrui*). D'où la sentence nietzschéenne : « Le christianisme est né pour donner au cœur un soulagement » (HTH, aph. 119).

On peut synthétiser la position nietzschéenne de l'arrière-monde comme source d'équilibre physiologique en ces termes : « L'âme elle aussi doit avoir ses cloaques particuliers où elle fait couler ses immondices. Bien des choses peuvent servir à cela : des personnes, des relations, des classes sociales, peut-être la patrie, ou encore le monde » (*Le voyageur et son ombre*, aph. 46)

Au final, cet équilibre *psycho-physiologique* que doit l'homme à son arrière-monde se retrouve dans l'activité de connaissance elle-même. *D'une part*, il faut, selon Nietzsche, certes connaître le monde de façon juste, c'est-à-dire scientifiquement, mais pour ne pas que se tarisse « cette grande source de plaisir à laquelle l'homme doit presque toute son humanité », c'est-à-dire « la métaphysique, la religion et l'art consolateurs » que la science rend suspects, il faut conserver ce que Nietzsche appelle « un cerveau double » : « Dans un domaine est la source de force, dans l'autre le régulateur : les illusions, les passions, les préjugés doivent servir à échauffer, l'aide de la science qui connaît doit servir à éviter les conséquences mauvaises et dangereuses d'une surexcitation. » (HTH, aph. 251). En ce cas, et selon le sens commun, c'est la science qui joue un rôle régulateur vis-à-vis des émotions et des excitations. *D'autre part*, il faut savoir préserver des traces de l'arrière-monde, des traces d'apparence, pour exciter son cœur, et permettre ainsi à l'homme d'assumer moins difficilement l'âpre nouveauté « sans apparences » de ses découvertes. Ainsi, en cet autre cas, c'est l'excitation qui joue un rôle régulateur vis-à-vis des difficultés du connaître. Il y a donc, pour connaître, un *équilibre* de régulation mutuelle à trouver entre la connaissance scientifique et l'arrière-monde : une science pure, bien que vraie, n'est pas souhaitable.<sup>4</sup>

**\*de trois**, l'arrière-monde est source d'une stabilité *conceptuelle* : « il faut ici admirer l'homme pour ce qu'il est un puissant génie de l'architecture qui réussit à ériger, sur des fondements mouvants et en quelque sorte sur l'eau courante, un dôme conceptuel infiniment compliqué » (*Sur la vérité et le mensonge*). On retrouve, ici, la valeur arrière-mondaine du langage chez Nietzsche : l'homme, avec les concepts, se construit (comme un architecte) des repères de *sens* qui lui permettent de faire sien le monde mouvant de la sensibilité : *faire sien* le monde sensible, c'est-à-dire le faire arrière-monde.

On a maintenant assez d'éléments pour expliquer comme il se doit le paradoxe d'un monde faux, d'un point de vue épistémologique, faux dans son ontologie (nihilisme), mais condition même du déploiement de l'humanité ; ce monde que Nietzsche nomme « L'erreur sur la vie, nécessaire à la vie » (HTH, aph. 33).

En effet, il faut comprendre qu'on se situe, entre ce déploiement et cette impasse, sur deux plans différents concernant le monde : « Ce résultat conduit à une philosophie de *négation logique* du monde : laquelle du reste peut s'unir aussi bien à une affirmation *pratique* du monde qu'à son contraire ». En pratique, l'humanité affirme qu'il y a un monde par le seul fait qu'elle prend le

---

<sup>4</sup> Sur l'idée d'une science vraie chez Nietzsche, voir la note 2.

monde comme *un enjeu de son existence*, en l'envisageant sous l'angle de la morale, de la religion, de l'art, et même de la politique. La négation logique, c'est dire que ce mode d'affirmation pratique du monde ne revient pas à autre chose qu'à affirmer une illusion de monde, qu'à réfuter la réalité du monde : c'est le versant purement théorique de l'arrière-monde, son versant *métaphysique*.

Remarquons que cela ne signifie pas que l'affirmation du monde sous l'angle logique ne puisse pas elle aussi « s'unir » à une affirmation pratique : au contraire, c'est précisément cette affirmation pratique en tant qu'elle est doublée d'une *affirmation* logique (et non pas en tant qu'elle est doublée d'une *négation* logique, l'arrière-monde), qui est la quête de Nietzsche (c'est le principe-même de la notion de *Gai-savoir*, l'affirmation pratique étant contenue dans le « gai », l'affirmation logique dans le « savoir »). La seconde partie de notre exposé tentera de donner quelques lumières sur la réalisation de cette quête.

## II - Le monde de Nietzsche

Reposons, à l'aune de cette précision qui a clos la première partie, la question posée en introduction concernant le monde des apparences : dans cette affirmation logique du monde, n'y-a-t-il qu'une inversion, un *renversement* de la métaphysique au devenir, du monde-vérité au monde des apparences ? Ou y-a-t-il un *bouleversement* des valeurs de vérité et d'apparence, et donc leur dépassement ?

Il faut voir que cette distinction entre *renversement* et *bouleversement* renvoie au problème que suscite une notion fondamentale de Nietzsche. Je restitue en allemand : *Umwertung aller Werte*.

Les traductions qu'on a fournies de cette notion ont différé à la mesure de la différence entre les interprétations qu'on en a faites. Il y a ainsi deux pôles majeurs d'interprétations : si certains traducteurs ont choisi de traduire par « inversion de toutes les valeurs », ou « renversement de toutes les valeurs », d'autre ont préféré parler de « transmutation », ou encore de « bouleversement ». L'idée est que la notion de *renversement* ne suggère pas autre chose, en français, qu'un simple "tête-à-queue", pour ainsi dire, des valeurs, un simple passage du pour au contre : dans le cadre de l'échelle de valeurs de la morale, ce serait dire que Nietzsche a condamné ce qui était regardé comme le Bien, pour prôner le Mal. Or, si Nietzsche parle souvent de lui-même comme d'un immoraliste, il ne faut pas s'y tromper : il écrit tout un ouvrage pour éclaircir ce problème, ouvrage dont il fait écho, encore, dans le *Crépuscule des Idoles* : « on sait ce que j'exige le philosophe : de se placer *par-delà le bien et le mal* ». C'est donc non pas un renversement, un passage du pour au contre, mais un véritable bouleversement que Nietzsche effectue en morale : ni bien, ni mal, donc plus de valeurs *morales* à proprement parler, mais une éthique nouvelle, dont l'échelle de valeur est désormais *la vie*, l'intensité du vécu. Cependant, dans le champ de la conception du monde, c'est-à-dire pour ce qui est de la préoccupation de cet exposé, la question mérite bien plus sérieusement d'être posée : entre *vérité* et *apparence*, y-a-t-il autre chose qu'un passage du pour au contre ? Y a-t-il d'avantage qu'un *renversement* ? Nietzsche *bouleverse-t-il* cette échelle de valeurs, se situe-t-il, pour ainsi dire, *par-delà la vérité et l'illusion* ? Remplace-t-il simplement le monde-vérité par le monde des apparences, ou fait-il un geste supplémentaire ? La réponse me semble beaucoup plus complexe que concernant la morale. En fait, cette réponse va évoluer, au cours de l'œuvre de Nietzsche. C'est du moins ce que je vais essayer de montrer.

## A) Le renversement : le monde des apparences

Le *renversement* du monde-vérité pour le monde des apparences consiste en un maintien de l'opposition vérité/illusion. Notons qu'il y a deux façons possibles d'envisager ce renversement. Ou bien l'apparence (ou l'illusion) devient la norme nouvelle, et on revendique l'illusion du monde. Ou bien la vérité est maintenue comme norme, et on montre que le monde « des apparences » est en fait le monde véritable. Autrement dit, dans un cas on renverse la norme, dans l'autre on renverse le monde.

Dans un premier temps, Nietzsche va suivre, l'une après l'autre, chacune de ces deux options.

### a. Le monde de l'artiste, entendu comme maître de l'illusion

Nietzsche va défendre cette conception du monde, celle de l'artiste entendu comme maître de l'illusion, notamment dans la *Naissance de la tragédie* (1972) et dans sa dissertation *Sur la vérité et le mensonge* (1873), c'est-à-dire dans la jeunesse de sa philosophie ; c'est sur dernier texte que je vais me fonder. Notons, tout d'abord, une chose, le sous-titre de cette dissertation est : *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*. Nietzsche est déjà *extra-moral*, *par-delà* le Bien et le Mal ; cependant, sa conception du monde est encore *intra*, si l'on peut dire : il n'a pas dépassé l'opposition vérité/illusion, et il en est encore à renverser la norme de vérité au profit de l'illusion.

Il est une constante chez Nietzsche à travers son œuvre : ôter tout fondement au monde-vérité, c'est-à-dire au monde que l'homme a créé, et qu'il croit véritable. Cependant, une chose va évoluer dans sa pensée : la conception de la vérité elle-même. En effet, ôter tout fondement au monde-vérité ne revient pas à ôter tout fondement à *la vérité*. Cela peut signifier simplement que les hommes ne peuvent pas s'y conformer, et qu'elle existe donc comme un horizon inatteignable. C'est ce que Nietzsche présuppose dans *Sur la vérité et le mensonge* : « La chose en soi (ce serait justement la pure vérité sans conséquences), même pour celui qui façonne la langue, est complètement insaisissable et ne vaut pas les efforts qu'elle exigerait ». Le fait même de présenter la chose en soi comme *insaisissable*, c'est présupposer qu'elle existe, c'est donner un sens au fait de la saisir, bien qu'on ne puisse absolument pas le faire. Une telle position se retrouve : « nous ne possédons cependant rien que des métaphores des choses, qui ne correspondent pas du tout aux entités originelles ». A nouveau, Nietzsche laisse apparaître qu'une réalité *originelle* existe, à laquelle l'accès nous est définitivement bloqué.

Or, une telle considération va mener Nietzsche à la réflexion suivante : si la vérité est insaisissable, c'est-à-dire si nous baignons malgré nous nécessairement dans l'illusion, alors il faut assumer l'illusion, plutôt que de prétendre échapper à sa nécessité. Et la figure de celui qui assume l'illusion, c'est l'artiste : « celui-là en tant que héros "trop joyeux", en ne voyant pas ses besoins et en ne prenant comme réelle que la vie déguisée en apparence et en beauté. »

On devient artiste quand notre intellect se libère de la crainte de l'illusion. « L'intellect, ce maître de la dissimulation, est libre et déchargé de son travail d'esclave aussi longtemps qu'il peut tromper sans préjudice ».

Ainsi, le monde *de l'homme* (puisqu'on ne peut rien dire du monde *en soi*), en tant qu'*homme-artiste*, n'est plus, chez Nietzsche, véhiculé par une architecture de concepts, « cette charpente et ses planches monstrueuses de concepts » (qui se veulent être l'expression adéquate du monde, c'est-à-dire *vrais*) ; il est désormais « la puissante intuition du présent », « l'immédiateté de l'illusion ». Et au contraire, cette architecture de concepts n'est plus du tout prise au sérieux, mais devient « un jouet pour ses œuvres les plus audacieuses » : « il le casse, le met en pièce, le recompose ironiquement », autrement dit, il poétise, il *crée*.

### b. Le monde du scientifique, contre toute métaphysique

Nietzsche défend cette conception du monde, celle du scientifique contre toute métaphysique, notamment dans *Humain trop humain* (1878) : c'est, si l'on veut, le deuxième moment de sa



philosophie.

Le Nietzsche d'*Humain trop humain* s'oppose au Nietzsche précédent, au Nietzsche qui adoube l'artiste comme maître de l'illusion. Ainsi, dans *Humain trop humain*, la norme de vérité est rétablie : l'illusion est condamnée et toutes ses formes, c'est-à-dire la morale, la religion mais aussi l'art, sont rejetées, en tant qu'elles sont imprégnée de métaphysique (ou : en tant que modalités de l'arrière-monde).

Il faut remarquer que la vérité recouvre son accessibilité, contrairement au moment précédent. Mais la vérité à laquelle on se réfère n'est pas la chose en soi, qui est désormais dénoncée comme concept métaphysique : « Peut-être reconnaitrons-nous alors que la chose en soi est digne d'un rire homérique : qu'elle *paraissait* être tant, même tout, et qu'elle est proprement vide, notamment vide de sens. » (HTH, aph. 16). La chose en soi prétend être bien trop, si bien qu'elle est boursouflée d'apparence. La vérité nouvellement accessible est toute différente : il s'agit au contraire de « petites vérités sans apparence », c'est-à-dire sans la moindre trace d'illusion métaphysique (arrière-mondaine) : « C'est la marque d'une plus haute civilisation, de faire des petites vérités sans apparence, qui ont été trouvées par une méthode sévère, plus d'estime que des erreurs bienfaites et éblouissantes qui dérivent d'âges et d'hommes métaphysiques et artistiques. » (HTH, aph. 2)

Cette méthode sévère, cette nouvelle voie d'accès à la vérité, c'est la science, que Nietzsche définit comme « *l'imitation de la nature en idées* » (HTH, aph 28). Cette définition marque bien le tournant réaliste de Nietzsche, au sein d'un naturalisme convaincu.

En quoi consiste cette science *naturelle* ? On peut lui distinguer deux versants : le versant historique, et physique.

- D'une part, le versant historique de la science : c'est l'aspect principal de la science chez Nietzsche. Il correspond en fait à la démarche propre de Nietzsche, la démarche philosophique de la généalogie, dont on a déployé l'entreprise dans toute la première partie. Son objectif est, on l'a vu, de mettre à nu les grandes illusions de l'humanité (la métaphysique, la morale, la religion) au moment de leur formation, c'est-à-dire de faire tomber l'arrière-monde : « De toutes ces conceptions, la marche constante et pénible de la science, célébrant enfin une bonne fois son plus haut triomphe dans une *histoire de la genèse de la pensée*, viendra à bout d'une manière définitive » (HTH, aph. 16).

La science historique consiste en une approche indissociablement psychologique et physiologique de l'être humain (comme on l'a vu à travers le cas de Socrate, par exemple) : Nietzsche parle d'une « psycho-physiologie réelle » (*Par-delà le bien et le mal*, par. 23). Nietzsche insiste ainsi sur l'appartenance de cette science à la science naturelle en soulignant, par des métaphores, son caractère laborantin.

\* pour ce qui est de la psychologie : « L'aspect cruel de la table de dissection psychologique, de ses couteaux et de ses pinces, ne peut être épargné à l'humanité. » (HTH, aph. 37)

\* pour ce qui est de la physiologie : « Tout ce dont nous avons besoin, et qui peut pour la première fois nous être donné, grâce au niveau actuel des sciences particulières, est une "chimie" des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que de toutes ces émotions que nous ressentons dans les grandes et petites relations de la civilisation et de la société, même dans l'isolement » (HTH, aph. 1).

- D'autre part, le versant physique de la science : ce sont les sciences naturelles au sens classique. Elle partage le dessein de la science historique en ce qu'elle s'oppose, de par son nom-même, à la métaphysique : « C'est ainsi qu'il y a dans toutes les philosophies tant d'essor donné à la métaphysique et une telle crainte des solutions de la physique, qui paraissent insignifiantes » (HTH, aph 6).

Il s'agit, avec la science physique, d'étudier la nature pour elle-même : « à l'époque actuelle c'est la légalité de la nature qu'on veut *connaître* pour pénétrer en elle » (HTH, aph. 111).

Ce versant physique se retrouve particulièrement chez Nietzsche dans sa considération méliorative de la médecine. L'importance de la santé physique, prolonge, chez Nietzsche, son approche

physiologique de l'être humain : le corps doit pouvoir être épargné des maladies, car c'est, on l'a vu avec Socrate, dans la dégénérescence physiologique, que l'homme perd sa capacité à vivre pleinement (c'est-à-dire, selon sa volonté de puissance), en perdant l'harmonie de ses instincts. D'où une nouvelle déontologie du médecin proposée par Nietzsche : « Créer une nouvelle responsabilité, celle du médecin, pour tous les cas où le plus haut intérêt de la vie, de la vie ascendante, exige que l'on écarte et que l'on refoule sans pitié la vie dégénérante » (CDI, « Flâneries inactuelles », aph. 36).

Il faut noter, en le soulignant, que cette foi de Nietzsche en la science a pour corrélat une foi en la *nécessité* du monde, qui le fait pencher vers la thèse du déterminisme : « Tout est nécessité — ainsi parle la science nouvelle : et cette science elle-même est nécessaire » (HTH, aph. 107).

Ainsi, la notion de causalité couvre une place importante dans l'édifice scientifique nietzschéen : « Ce qui est le plus éloigné à l'égard de ce degré primitif du logique, c'est l'idée de "causalité". »

Ce *causalisme*<sup>5</sup> prend, dans certaine formulation, la forme d'un mécanisme, notamment pour ce qui est de la science physique : « nous entendons le battement de pendule de cette grande horloge [la nature] avec une aspiration au repos, au recueillement et au calme » (HTH, aph. 111). Nietzsche parle en outre, dans cette aphorisme, de « légalité de la nature ».

Ce que je veux mettre en évidence par ces remarques, c'est l'idée que Nietzsche reste, dans cette conception scientifique du monde, dans un strict *renversement* : en effet, à travers cet historicisme et ce causalisme, c'est clairement l'idée d'un *monde en devenir* qui transparait. Du point de vue de l'historicisme, tout *devient* : s'il faut résumer la prétention de l'idée généalogique, elle ne consiste pas en autre chose qu'à exhiber que toute chose « est le résultat d'un devenir » (HTH, aph. 18) : montrer que « ce monde est *devenu* peu à peu si merveilleusement bariolé, terrible, profond de sens, plein d'âme » (HTH, aph.16).

Pareillement, du point de vue du causalisme (ou « chaîne totale de tout l'être »), l'idée de devenir est saillante, et elle prend le mode mécanique du mouvement :

« on reconnaîtra la véritable immortalité qui existe, celle du mouvement : ce qui a été une fois mis en mouvement est dans la chaîne totale de tout l'être, comme un insecte dans l'ambre, enfermé et éternisé » (HTH, aph. 208).

« *La véritable immortalité qui existe, celle du mouvement* » : le devenir, ordinairement attribué au monde des apparences, devient dès lors l'attribut ontologique premier du monde. C'est en cela qui faut parler du second des deux types de renversement dont on a parlé plus haut, celui d'un maintien de la norme de vérité doublée d'une permutation des deux mondes : « Le "monde des apparences" est le seul réel : le "monde-vérité" est seulement ajouté par le mensonge. » (CDI, « La raison dans la philosophie », par. 2).

Au fil de ses ouvrages, c'est peu à peu l'idée du devenir dans sa dimension purement historique (généalogique) qui va primer, en tant que caractéristique principale de ce qu'on a pris pour « le monde des apparences » et qui est en fait le monde véritable : l'apparat scientifique de l'idée de devenir (causalisme, mécanisme), très présent dans *Humain trop humain*, va progressivement s'éroder, pour céder au final sa place à une conception sensualiste du devenir : « Aujourd'hui nous ne possédons de science qu'en tant que nous sommes décidés à accepter le témoignage des sens qu'en tant que nous armons et aiguïsons nos sens, leur apprenons à penser jusqu'au bout. » (CDI, « La raison dans la philosophie », aph. 4).

Cette évolution vers un devenir *sensible*, pour une méthode sensuelle de connaissance, en rupture avec la « méthode sévère » des sciences naturelles, va constituer une passerelle vers le *bouleversement* nietzschéen. En effet, le réalisme scientifique de Nietzsche va laisser place à un retour à la forme privilégiée de sa jeunesse philosophique : l'art, sous une forme nouvelle.

---

5 A ce sujet, voir la note 1.

## B) Le bouleversement : par-delà la vérité et l'illusion

### a. Le retour de l'artiste dans une peau nouvelle

Mais ce retour à l'art et à l'artiste ne va pas s'opérer comme un simple retour à un monde d'illusions. L'art n'est plus ce jeu d'illusions, comme dans *Sur la vérité et le mensonge* : « Le fait que l'art estime plus haut l'apparence que la réalité n'est pas une objection contre cette proposition : car ici, "l'apparence" signifie la réalité répétée, encore une fois, mais sous forme de sélection, de redoublement, de correction... » (CDI, « La raison dans la philosophie », aph. 33).

A travers cette formulation, Nietzsche donne une acception nouvelle, proprement artistique, de l'apparence : elle ne signifie plus l'illusion, mais la *réalité répétée*. Autrement dit, il n'y a plus de distinction entre la réalité et l'illusion, il n'y a plus d'illusion : la réalité a beau être artistiquement répétée, elle reste la réalité.

Il faut, en outre, noter l'évolution par rapport à la définition de la science, qui caractérise la démarche nietzschéenne dans *Humain trop Humain* : il ne s'agit plus de réaliser une « imitation en idées » du monde, mais bien une *répétition* du monde. La nuance est en fait considérable, car dès lors il ne s'agit plus, avec l'art, de se *conformer* à un monde, de se soumettre mimétiquement à son modèle (c'est l'idée d'imitation), mais de *l'interpréter* (par « sélection », « redoublement », « correction ») sans pour autant le trahir (puisque la réalité, même répétée, reste réalité, et non illusion).

### b. Par-delà le monde, la notion de vie

Mais quelle est cette attitude de l'artiste, qui lui permet de s'extraire de l'illusion ? Comment se fait-il qu'il ne trahit pas la réalité en créant, c'est-à-dire en répétant le réel ?

En fait, dans la réponse à cette question réside la clef du bouleversement nietzschéen : il ne s'agit plus, avec l'artiste, de se conformer au monde : il s'agit de se conformer à *la vie*. L'artiste est celui qui dit « oui à la vie, qui crée l'affirmation » (CDI, « Flâneries inactuelles », aph. 9). Cette adhésion intégrale à la vie correspond au mode dionysiaque d'existence (selon la fameuse distinction nietzschéenne établie dans *La naissance de la tragédie*, entre l'apollinien et le dionysien, que nous ne développerons pas ici) : « l'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit oui à tout ce qui est problématique et terrible, il est dionysien » (CDI, « La raison dans la philosophie », par. 6).

Ce *grand oui à la vie* entre tout à fait en résonance avec le rejet du nihilisme de type socratique, qui consiste précisément en la négation de la vie, en le rejet des instincts. Au contraire, le déploiement harmonieux des instincts correspond précisément à la volonté de puissance, selon laquelle l'artiste évolue quand il *interprète* le réel : « L'homme, ainsi conditionné, transforme les choses jusqu'à ce qu'elle reflète sa puissance, - jusqu'à ce qu'elles deviennent des reflets de sa perfection. Cette transformation forcée, cette transformation en ce qui est parfait, c'est l'art. »

L'artiste, dans cette attitude d'adhésion totale à la vie, connaît ce que Nietzsche appelle « l'ivresse », par laquelle il interprète, par laquelle il crée : « dans l'état dionysien, tout le système émotif est irrité et amplifié : en sorte qu'il décharge d'un seul coup tous ses moyens d'expression, en expulsant sa force d'imitation, de reproduction, de transfiguration, de métamorphose » (CDI, « Flâneries inactuelles », aph. 10).

Mais alors, que devient *le monde* dans la philosophie nietzschéenne du bouleversement ?

En fait, la notion de monde n'existe plus. En dépassant l'opposition entre vérité et apparence, Nietzsche dépasse l'idée-même d'un monde ; c'est la dernière des six étapes de la « fable » du monde-vérité, dans *Le crépuscule des idoles*. « **avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences.** » (CDI, « Comment le "monde-vérité" devint enfin une fable ? », par. 6)

Autrement dit, il n'y a plus d'horizon de réalité auquel il faudrait se conformer, qu'il faudrait découvrir, révéler : il n'y a plus que de l'interprétation, au sens artistique du terme.

C'est pourquoi, à la suite de cette sentence de bouleversement, Nietzsche écrit, en majuscules, dans le texte : « INCIPIT A ZARATHOUSTRA ». C'est que son ouvrage de philosophie poétique *Ainsi*

*parlait Zarathoustra* incarne, à son sens, le type idéal de la création artistique : « j'ai donné à l'humanité le livre le plus profond qu'elle possède, mon *Zarathoustra* » (*CDI*, « Flâneries inactuelle », aph. 51).

## Remarques (Michel et Roméo) :

### 1 l'exception mystique

Il me semble, mais c'est plutôt une critique à N, que dans l'étape chrétienne, il faut distinguer l'exception mystique : le mystique en reste à la première étape, à l'étape grecque, car le monde-vérité lui est donnée directement par Dieu... c'est d'ailleurs assez vrai y compris pour le chrétien lambda : en théologie chrétienne, la grâce divine, c'est la mise en contact direct de Dieu avec le croyant, et la première forme de grâce, c'est déjà la foi sous sa forme "ordinaire" (bien que cette grâce soit bien peu de chose, chez ce chrétien lambda tout du moins, à côté de la *vision béatifique*, c'est-à-dire du retour fusionnel à Dieu, qu'il connaît à sa mort).

### 2 Concordances

- avec la pensée de Freud : l'avenir d'une illusion, c'est-à-dire de la nécessité des illusions et toute lecture est une interprétations
- avec Einstein : la conviction est un bon principe moteur mais un piètre régulateur... A la différence près que chez N dans HTH, la conviction est aussi, réciproquement à la science vis-à-vis d'elle, régulatrice de la science, dans la mesure où elle un « cloaque » d'excitation, pour compenser l'âpreté des « petites vérités sans apparences ».