



**2007-2008**

**Université Paris X Nanterre**  
**Service d'enseignement À distance**  
**Bâtiment E - 2ème étage**  
200, Avenue de la République  
92001 NANTERRE CEDEX  
Tel : 01.40.97.76.18

**Envoi du 15-04-2008**

Nombre de pages : 7

**Matière : PHILOSOPHIE L3**  
**E.C. : LLPHI616**

## **Philosophie contemporaine 2**

Nietzsche

Mme COHEN-HALIMI Michèle

Corrigé du devoir

**Rappels :**

· L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.

## COURS SUR NIETZSCHE LLPHI 616 (cours de Mme Cohen-Halimi)

Corrigé du texte de Nietzsche extrait de la *Généalogie de la morale* I, 13

### INTRODUCTION

Dans le premier traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche porte au jour « le problème de l'autre origine du "bon", du bon tel que l'a conçu l'homme du ressentiment ». Et dans la conclusion de cette investigation, scellée par le paragraphe 13, Nietzsche s'empare du concept philosophique de liberté de la volonté. Nietzsche revient sur cette « invention philosophique », sur cette « spontanéité absolue de l'homme dans le bien et le mal » (II, 7). Cette invention est donc celle de la « volonté libre », invention fatale dont il faut montrer comment elle soutient la morale du ressentiment. Dans l'aphorisme 99 de *Humain, trop humain* 1, Nietzsche avait déjà évoqué le devenir contrainte de la morale, lequel précédait lui-même son devenir coutume puis « libre obéissance » et enfin vertu. Le texte isole ici une des séquences de cet enchaînement de transformations et il cherche à montrer ce qui se cache sous le dogme moral de la « volonté libre ».

Dans cette analyse, Nietzsche s'adosse au rappel de son hypothèse de la volonté de puissance. Cette hypothèse mûrie depuis *Humain, trop humain*, venue à formulation dans *Aurore*, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, puis exposée dans l'aphorisme 36 de *Par-delà bien et mal*, est celle selon laquelle le réel n'est rien d'autre que rapports et conflits entre des pulsions et leur quanta de puissance. L'ensemble des quanta de puissance n'est pas un ensemble de données fixes, ce n'est pas une somme d'unités dernières, qui seraient chacune quantitativement irréductible. La volonté de puissance n'est pas à comprendre à partir de la monadologie leibnizienne car les quanta de puissance ne sont pas comme une pluralité de monades indivisibles. La volonté de puissance, comme hypothèse d'une vie organique et inorganique de nature intégralement pulsionnelle, ne connaît aucune forme de substantialité, pas même au sens leibnizien du terme. Les quanta de puissance ne sont donc pas à comprendre comme des individus et des indivisibles, les puissances peuvent se transférer d'un quantum à l'autre, être modifiés par scission ou concentration. La volonté de puissance est, rappelle l'aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal*, « quelque chose de complexe dont l'unité est purement verbale ». En effet, l'unité de la volonté de puissance est en elle-même différenciée, relationnelle, pluralisée, elle n'a aucune réalité indépendamment du jeu concret et démultiplié de processus axiologiques par où les volontés de puissance s'interprètent et s'entre-interprètent infiniment. Sa seule spécification unitaire pourrait être celle de la grandeur intensive à condition que l'on entende bien que cette qualité n'a pas d'être propre ni séparé, que ce n'est ni un sujet, ni une substance, ni un quasi sujet, et qu'elle se spécifie sans jamais se substantialiser. Volonté de puissance désigne donc chez Nietzsche l'unique qualité du réel. Reste que Nietzsche admet le caractère fini de la somme totale des forces pulsionnelles : « La quantité globale de force est déterminée, n'est rien d'infini » (FP GS 11 (202)). Nietzsche écrit encore que le monde est une « somme fixe de forces, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable, une économie où il n'y a ni dépenses ni pertes mais pas d'accroissement non plus, ni de bénéfices. » (FP 38 (12) t. XI) Cette thèse du caractère fini de la somme totale des forces peut sembler contredire la thèse de la divisibilité infinie des forces, laquelle permet d'exclure toute pensée de la volonté de puissance en termes de quasi substance mais elle implique aussi la pensée d'une infinité de rapports possibles entre les pulsions. Cette thèse est

nécessaire pour soutenir la pensée de l'éternel retour du même. Nietzsche ne procède pas de manière démonstrative directe mais de manière indirecte et apagogique : il montre l'impossibilité de la thèse contraire : « le devenir infiniment nouveau est une contradiction, il présupposerait une force infiniment croissante. Mais de quoi devrait-elle croître ? Où prendrait-elle le surcroît pour se nourrir ? » (FP GS 11 (213)) L'argument montre bien l'absurdité de l'hypothèse d'une somme infinie des forces. La volonté de puissance est, comme l'a montré W. Müller-Lauter dans *La Physiologie de la volonté de puissance*, une définition hypothétique de la qualité du réel mais également l'hypothèse d'une quantité finie de forces soumises à une transformation perpétuelle. Cette hypothèse fondamentale, ressaisie à partir de ses déterminations quantitatives et qualitatives, est sous-jacente à l'ensemble de l'analyse, elle est comme le texte de sa réalité, texte que Nietzsche rappelle avant d'y laisser s'inscrire les écritures obliques de l'interprétation qu'en produit le type d'homme caractérisé par le ressentiment. Cette surimposition des écritures dites « de travers » se déroule en trois temps. Le peuple, la morale du peuple et les médecins composent trois erreurs analogiques et moralement convergentes dans l'interprétation du réel. Cette structure analogique des erreurs, scandée par la répétition d'un « de même que » et reprise par le « ne pas s'y prendre mieux » de la démarche des médecins, semble mettre en parallèle des points de vue hétérogènes alors qu'en réalité Nietzsche va s'employer à montrer finalement comment la grammaire populaire, la morale et la science sont complices dans l'invention pleine de ressentiment des concepts de liberté de la volonté et de responsabilité.

Dans la première partie du texte, Nietzsche fait plus que rappeler son hypothèse de la volonté de puissance. Il corrige les modalités les plus immédiates ou les plus naturelles de son énonciation : « Un quantum de force est un quantum identique de pulsion, de volonté, de production d'effets. » Cette immédiateté se corrige par la substitution de formes verbales (« pousser », « vouloir », « exercer des effets ») à tous les substantifs (« pulsion », « volonté », « production d'effets »). La valeur métonymique de cet énoncé sur ce qu'est, pour Nietzsche, le texte du réel se double d'une prévention contre les traductions substantivantes de cette hypothèse, lesquelles conduiraient Nietzsche à se contre-phraser, à se contre-dire dans sa propre énonciation. Ainsi s'indiquent simultanément une pensée du réel et la lutte qu'une telle pensée doit conduire pour frayer un passage contre la grammaire « naturellement » substantialiste, qui structure la langue de nos énoncés.

Dans l'aphorisme 58 du *Gai savoir*, Nietzsche avait déjà dit que « la manière dont on nomme les choses compte indiciblement plus que ce qu'elles sont ». Et dans *Par-delà bien et mal* (§ 17), il avait aussi expliqué que si l'« on raisonne en fonction de l'habitude grammaticale », on pense que « toute action implique quelqu'un qui agit ». Autant dire que l'hypothèse de la volonté de puissance ne peut ouvrir de nouvelles perspectives de pensée qu'à la condition de ne pas être détournée par les habitudes grammaticales, que Nietzsche s'emploie d'emblée à déjouer. Non content de déjouer ce qu'il nomme « la séduction trompeuse du langage », Nietzsche décrypte une fausse immédiateté : la grammaire n'est pas naturelle, elle procède elle aussi d'une histoire, celle des pétrifications, de la fixation des erreurs philologiques de la raison – erreurs analysées précisément dans le *Crépuscule des idoles* – et que Nietzsche va comprendre ici dans sa généalogie des valeurs morales qui procèdent du ressentiment. En un mot, cette grammaire qui dévoie les pensées les plus fortes, les plus vivantes est une grammaire qui trouve sa genèse dans le triomphe du ressentiment et que Nietzsche va montrer opérante, à l'œuvre dans la langue du peuple, comme dans sa morale, comme dans la langue des médecins...

Quelle est donc cette grammaire dont on oublie qu'elle a une histoire, qu'elle n'est pas donnée, qu'elle n'est pas une structure neutre de l'énonciation et dont il faut savoir qu'elle est constituée en même temps que constituante. Cette grammaire, comprise comme une topique des erreurs de la raison, est celle que les énoncés du peuple (*Volk*) rendent audible et lisible : « Le peuple, écrit Nietzsche, sépare la foudre de sa lueur et considère cette dernière comme agir, comme effet exercé par un sujet qui s'appelle foudre. » Ce qui caractérise cet énoncé, c'est le geste éminemment métaphysique du « chôrismos » platonicien, c'est-à-dire le geste de la séparation. Le verbe « séparer » est répété par deux fois dans les énoncés que Nietzsche compare. La grammaire trompeuse et séductrice est celle qui sépare l'agent de lui-même pour le faire agir et qui, ce faisant, le promeut sujet de sa propre action constituée en effet. Cette grammaire procède elle-même d'une « philosophie de la grammaire » (*Par-delà bien et mal* § 20), qui constitue les fonctions grammaticales à partir des jugements prédicatifs ou apophantiques, mis par Aristote au fondement du jugement logique, et par conséquent à partir des concepts de sujet et de prédicat, compris par l'ontologie aristotélicienne comme substance et accident. La grammaire, la logique et l'ontologie se créditent réciproquement de leur autorité pour imposer une interprétation du réel, caractérisée par la séparation de l'agent et de l'action. « De sorte, écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* § 20, que la voie semble barrée à certaines autres possibilités de commentaire du monde. »

La correction initiale par laquelle Nietzsche a écrit autrement sa propre pensée de la volonté de puissance, comprise comme commentaire du monde, se lit rétroactivement comme déprise des filets de la métaphysique par l'agrammaticalité d'un énoncé radicalement étranger aux catégories logico-ontologiques de la substance-sujet et de l'accident-attribut. Nietzsche ne parle que par formes verbales : pousser, vouloir, exercer des effets, et ces formes se tiennent stratégiquement en deçà ou au-delà du « chôrismos » métaphysique, c'est-à-dire du geste qui sépare la force de ce qu'elle peut. Autrement dit, Nietzsche néglige la copule « est » et exprime le sujet par un verbe ou considère l'attribut comme le verbe tout entier ; ce qui est exprimé n'est plus alors un concept (un objet ou une classe d'objets) mais un événement. La proposition n'est plus que l'expression d'une action, le contenu de la proposition n'est donc jamais un objet ni une relation d'objets – causale par exemple -. On pourrait ici comparer la proposition agrammaticale de Nietzsche avec certaines thèses stoïciennes. Comme le rappelle E. Bréhier dans *La Théorie des incorporels*, dans l'ancien stoïcisme, ce qui s'exprime dans le jugement n'est jamais une propriété d'un corps ou une relation d'objet mais un événement. Ainsi dans la classification des attributs, les anciens stoïciens ne distinguent pas, comme Aristote, les attributs par leur mode de liaison plus ou moins essentielle ou accidentelle avec le sujet mais par les diverses façons dont l'événement peut s'exprimer. Leur classification est donc identique à la classification grammaticale des verbes où se distinguent les verbes personnels indiquant l'action d'un sujet (*sumbamata*) et les verbes impersonnels (*parasumbamata*). En un mot, les anciens stoïciens substituent la forme verbale à la copule. On sort de la logique du concept. Le rapprochement avec les stoïciens n'est peut-être pas fortuit si l'on sait que dans les *Premiers Académiques* (XXX, 96), Cicéron considérant le problème de l'énonciation, réfléchit sur un raisonnement identique à celui considéré ici par Nietzsche : « *Si lucet, lucet ; lucet autem ; ergo lucet.* » (énoncé légué par Chrysippe) : « S'il luit, il luit ; or il luit ; donc il luit. » Cet énoncé est objecté par Chrysippe à la dialectique qui cherche des liaisons connexes et qui fait aveu d'impuissance devant l'événement pur, réfractaire à toute liaison possible, sinon la liaison d'identité. La seule possibilité de liaison requiert le dédoublement du luire en foudre (sujet – cause) et en lueur (effet – prédicat).

Nietzsche cerne moins une erreur de la raison qu'une source métaphysique de ce qui barre la voie vers la pluralisation des commentaires du monde. Et ce barrage métaphysique, que la grammaire rend lisible, n'est pas lui-même l'origine ultime vers laquelle remonte

l'enquête nietzschéenne. Nietzsche relève de manière encore peu explicite une isomorphie entre les énoncés du peuple et les énoncés de la morale du peuple. Un « de même... de même » enchaîne l'erreur de source métaphysique à l'erreur morale pour y faire apparaître la même structure logique et grammaticale.

De même que le peuple sépare la foudre de sa lueur, de même la morale du peuple « sépare » - le verbe « chorismatique » est répété - le vigoureux de sa vigueur. L'homologie structurelle de cette erreur doit se comprendre à partir de la généalogie : Nietzsche remonte vers l'origine de ces énoncés analogues. On est ainsi passé des séductions de la grammaire aux erreurs de la raison puis, première étape décisive, à la prévalence d'un commentaire logico-métaphysique du monde, et l'on avance encore ici vers une seconde étape décisive, qui est la source morale de l'interprétation métaphysique. Reste que Nietzsche semble juxtaposer des strates généalogiques sans prononcer encore sur leur connexion. Mais la deuxième reprise du « de même », qui conduit vers l'analyse de la séparation du vigoureux d'avec sa vigueur excède la simple répétition structurelle de la première erreur en cela qu'elle entremêle finalement les deux erreurs. Nietzsche décèle dans cette trame d'erreurs une postulation commune : le peuple confronté au pur événement de la foudre ou de l'action vogueuse produit un jugement réfléchissant dont le « comme si » est l'index. Il cherche le concept de cette réalité brute qui agit, il réfléchit l'action en agent. Ou, en termes nietzschéens, il ajoute à l'agir une cause imaginaire transformant l'agir en son effet. Il introduit donc un substrat derrière l'acte, il pose de manière réfléchissante qu'une substance extériorise, manifeste sa vigueur. Il contourne la réalité de l'événement par une lecture oblique. Il lit « de travers ». Il cherche une substance derrière l'événement, un agent derrière l'acte. Et le jugement réfléchissant semble déjà travaillé par un autre jugement puisque Nietzsche prête au peuple un désir à peine retenu de jugement d'imputation : le substrat indifférent est celui auquel, le cas échéant - marqué par le potentiel - « il appartiendrait en toute liberté d'extérioriser sa force ». Subrepticement le substrat neutre devient ici sujet d'imputation.

Nietzsche fait voix aux énoncés métaphysiques et moraux du peuple en même temps qu'il les rapporte à l'aune de son propre commentaire du monde, lequel permet d'apprécier la déformation produite par ces énoncés populaires : « un tel substrat n'existe pas ; il n'y a pas d'"être" derrière l'agir, la production d'effets, le devenir. » La correction nietzschéenne montre bien qu'un arrière-monde a été imaginé et fixé derrière cela même à quoi lui, Nietzsche, s'en tient : « l'agir, la production d'effets, le devenir ». Une autre grammaire est donc possible (voir *Gai savoir* § 360). La généalogie nietzschéenne de la grammaire fait remonter vers Descartes et vers la liberté d'indifférence cartésienne, définie dans la Quatrième Méditation. Nietzsche a longuement critiqué le cogito cartésien dans les aphorismes 16 et 17 de *Par-delà bien et mal*. Ici il remonte plus loin encore dans la saisie de l'origine de cette erreur, qui conduit à poser un substrat derrière tout agir, puisqu'il décèle sous ce geste la postulation selon laquelle le substrat est libre et indifférent, c'est-à-dire à tout instant responsable de chacune de ses actions choisies. Dans la Quatrième Méditation, Descartes s'interroge sur la cause de nos erreurs et il l'impute à la volonté qui est « beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement (...) et qui s'égare fort aisément. » Notre entendement est fini, selon Descartes, et notre volonté infinie, c'est par leur concours et par la volonté que s'explique la genèse de l'erreur, qui nous est ainsi entièrement imputable. Ce qui définit la volonté libre, c'est la puissance de vouloir indépendamment de ce qu'elle veut et peut : « elle consiste seulement, écrit Descartes, en ce que nous pouvons faire une chose ou ne pas la faire. » Nietzsche corrige encore : « l'agir est tout ». Il met entre guillemets « l'être » et « l'agent », pointant ainsi le procédé qui fait passer de la division logique, propre au jugement apophantique, du sujet et du prédicat à l'ontologisation du sujet en *hypokeimenon*, c'est-à-dire en substrat « derrière l'agir ». « L'agir est tout » rétablit la proposition événementielle ou identique des anciens stoïciens.

La question non résolue est celle de savoir ce que désigne « le peuple » en tant qu'il est l'interprétant et l'énonciateur de ce commentaire commun du monde. Peuple, *Volk*, désigne un type d'homme. Peuple ne désigne pas une catégorie sociologique ni la masse, il s'agit d'un type d'homme caractérisé par une certaine forme de jugement et de valeur, type d'homme qui n'exclut pas les scientifiques ni la « science dans son ensemble », représentée ici par les physiciens.

Le discours ou plutôt les propositions et les jugements des physiciens prennent place dans l'analogie et l'homologie structurelle, mises précédemment à jour : le rapport du jugement du peuple à l'événement « foudre » est analogue au rapport du jugement de la morale du peuple à l'action vigoureuse, et est encore analogue au rapport du jugement de causalité des physiciens avec leur objet d'expérience, lorsque leur jugement s'énonce dans la forme suivante : « la force meut, la force cause ».

Cette mise en série des énoncés du « peuple » éclaire des procédés récurrents :

- 1) la répétition du geste qui sépare l'agent de l'agir et la répétition du même redoublement de l'agir par l'agent.
- 2) l'efficace de la « séduction trompeuse du langage » : ce syntagme fait retour dans le texte pour expliquer que même les physiciens peuvent être séduits.

Nietzsche met ainsi au jour le paradoxe de la science : caractérisée par sa « froideur » et sa « liberté à l'égard de l'affect », la science dévoile, malgré tout, la dimension affective, cachée dans sa démarche même et inhérente à toute démarche épistémologique. L'important aphorisme 344 du *Gai savoir* montrait déjà que la « science aussi repose sur une croyance, qu'il n'y a absolument pas de science “sans présupposés” ». Et Nietzsche montrait encore dans ce même texte que « la question : pourquoi la science ? » renvoie au problème moral : « à quoi tend de manière générale la morale ? »

Ici Nietzsche nous met sur la piste non pas d'une croyance mais d'un affect. Quel est cet affect, qui rend la science réceptive à la séduction de la grammaire, des jugements apophantiques et des propositions ontologiques ? Quel est cet affect qui explique que la science ne se soit pas débarrassée de tous les petits monstres du substrat : sujet, atome, chose en soi kantienne ? Cet affect (*Affekt*) est celui-là même qui caractérise le type d'homme que Nietzsche circonscrit dans ce texte : cet affect est celui de la vengeance, de la haine rentrée qui définit le ressentiment. Le ressentiment est un concept que Nietzsche doit à son ennemi Eugen Dühring et qui fait sa première apparition dans la *Généalogie de la morale* II, 10 (si l'on ne prend en considération que les œuvres publiées). Le ressentiment est un affect qui se forme là où une réaction authentique est inhibée, empêchée, impossible. Cette inhibition de la puissance conduit la volonté de puissance à se dédommager par un substitut d'action imaginaire en même temps qu'elle se décharge alors non pas vers l'extérieur mais vers l'intérieur. Il y a donc d'un côté un épanchement intérieur de la volonté de puissance et d'un autre côté un substitut d'action constituant une compensation imaginaire. (voir *GM* II, 16)

Le type pulsionnel dont parle Nietzsche est celui de l'homme du ressentiment ou le type réactif, caractérisé par « des affects rentrés de vengeance » et par sa capacité d'inventer un supplément ou un substitut d'action en lieu et place de son impuissance.

## CONCLUSION

Toute l'architectonique de cet extrait, construite par analogies de rapport du jugement au texte du réel, finit par atteindre sa source : le ressentiment, et livre ainsi l'enchaînement, la connexion de toutes les strates généalogiques dégagées par l'enquête nietzschéenne. Les affects de la vengeance « exploitent à leur profit », c'est-à-dire instrumentalisent, utilisent les erreurs de la raison pétrifiées dans le langage. La grammaire – comme la métaphysique et l'ontologie qui lui sont inhérentes – voient ainsi élucidée sa puissance séductrice. Elle est une topique où s'investit de manière privilégiée l'homme du ressentiment, qui veut croire que le fort a toute liberté de ne pas être fort, qui reproche de la sorte à ce dernier de n'être pas le faible qu'il n'est pas et qui se venge dès lors de la force du fort en compensant de manière imaginaire sa propre faiblesse.

Remontant régressivement vers l'affect du ressentiment et vers le type d'homme que caractérise cet affect, Nietzsche ne dit pas que la séduction de la grammaire prédicative a sa source dans le ressentiment, il dévoile plutôt l'économie pulsionnelle de cette séduction : les affects de la vengeance s'emparent de tous les schèmes de la séparation logique et ontologique, autorisés par la grammaire, pour croire en la possibilité d'un retournement imaginaire du fort en faible et pour légitimer leur jugement axiologique, qui impute aux forts refusant de devenir faibles la responsabilité de leur être « mauvais ».