RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté Égalité Fraternité

Université de Toulouse

Doctorat de l'Université de Toulouse

préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Le déclin de la force de la vie chez Nietzsche : évaluation du progrès civilisationnel de la modernité

Thèse présentée et soutenue, le 23 septembre 2024 par

Éric-Fiacre MANDOUKOU

École doctorale
ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité
Philosophie

Unité de recherche
ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Charles WOLFE

Composition du jury
M. Jean-Christophe GODDARD, Président, Université Toulouse - Jean Jaurès
M. Arnaud FRANCOIS, Rapporteur, Université de Poitiers
M. Jacques NANEMA, Rapporteur, Université Joseph KI ZERBO
Mme Hilda INDERWILDI, Examinatrice, Université de Bourgogne
M. Giuseppe BIANCO, Examinateur, Université Ca'Foscari
M. Charles WOLFE, Directeur de thèse, Université Toulouse - Jean Jaurès

Université Toulouse 2-Jean Jaurès

Laboratoire Erraphis

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ

Spécialité philosophie

LE DECLIN DE LA FORCE DE LA VIE CHEZ NIETZSCHE : EVALUATION DU PROGRES CIVILISATIONNEL DE LA MODERNITE

Présentée et soutenue par

MANDOUKOU Éric-Fiacre

Présentée et soutenue publiquement

Le 23 septembre 2024

Directeur de Recherche :

WOLFE Charles, Professeur des Universités, Toulouse 2 Jean JAURES

Président du Jury :

GODDARD Jean-Christophe, Professeur des Universités,

Toulouse 2 Jean JAURES

Jury

INDERWILDI Hilda, Maître de conférences HDR,

Université Toulouse 2 Jean JAURES

BIANCO Giuseppe, Maître de conférences, Université Ca'Foscari de Venise

Rapporteurs :

FRANCOIS Arnaud, Professeur des Universités, Université de Poitiers

NANEMA Jacques, Professeur titulaire de philosophie,

Université Joseph KI ZERBO de Ouagadougou au Burkina Faso

Dédicace

A mes charmants et forts fils Erolf Rachad MBADING-MANDUKU et Amarel-Kedy MANDOUKOU. Que vos existences ici-bas demeurent à jamais le miroir d'un triomphe, la preuve d'un accompagnement divin salutaire qui concourt à la poursuite de la connaissance. Le résultat des réussites sentimentales comme témoignage de deux cœurs qui se sont ouverts l'un à l'autre, pour une vie à deux préexistante.

Remerciements

Pour m’avoir donné de la motivation tout au long de ce travail, je m’en vais remercier NZAMBI comme on l’appelle en pays Punu au sud du Gabon et qui a pour équivalent le Premier Moteur d’Aristote. Mes remerciements vont également à l’endroit de mon Directeur de thèse le Professeur Charles WOLFE, pour son encadrement sans faille qui a conduit à l’aboutissement de ce travail de thèse. Je remercie aussi les miens, amis et connaissances, ceux qui m’ont apporté leurs soutiens dans ce dur labeur de la recherche doctorale.

Sommaire

Introduction générale ……**19**

I. Étude de la science naturelle : essai d'une philosophie de la vie chez Nietzsche……. ….**51**

Chapitre I. La philosophie vitaliste…….....55

Chapitre. II Le vitalisme ou le système vivant de la nature …….93

Chapitre III. Comprendre le naturalisme chez Nietzsche……127

II. Évaluation d'un progrès civilisationnel……..**162**

Chapitre I. La critique nietzschéenne du bonheur……167

Chapitre II. La civilisation moderne ou le mal de vivre……...225

Chapitre III. La culture du dernier homme……...273

III. Le déclin de la force de la vie à l'époque moderne……...311

Chapitre I. De la destruction créatrice chez Nietzsche…….315

Chapitre II. Nietzsche dans le naturalisme des valeurs…….356

Chapitre III. L'animisme, une force vitale de la nature……407

Conclusion générale……450

IV. Indications bibliographiques……...471

V. Table des matières ……480

« Donc, ce qui tape à l'œil et ne coûte pas grand-chose, c'est cela qui l'emporte aujourd'hui dans la balance, et c'est naturellement ce que fabrique la machine. En revanche, la machine, c'est-à-dire l'origine de la rapidité et de la facilité extrême de la production, favorise, quant à elle aussi, la sorte la plus vendable, sans quoi elle ne ferait pas faire de bénéfice important, on l'utiliserait trop peu et elle serait trop souvent arrêtée ». Nietzsche, Humain, trop humain, tome II, § 280, p. 382.

AVANT-PROPOS

La critique de Nietzsche de la modernité nous amène à faire des évaluations en prenant pour critère la valeur de la vie. La vie comprise comme une puissance qui dynamise l'existence et tous les êtres. C'est avec cet aspect que la philosophie nietzschéenne épouse les sciences naturelles et les sciences médicales que Nietzsche confronte à la philosophie pour interroger dans chacune de ces sciences la réalité vitale des êtres. Et dans l'existence, les phénomènes et les êtres vivants sont sous l'influence de la vie dont l'activité est propre à chaque milieu. Giuseppe Bianco dans son article qu'il intitule « Philosophy of life », positionne Aristote comme le précurseur de cette philosophie quand ce dernier voit en l'âme un principe vital animé et animant. « Aristote a certes été le premier philosophe à donner une définition générale de la vie comme âme animant certains corps, mais il n'a pas séparé nettement ces corps de l'inanimé, ni conçu une science spéciale les étudiant »[1] dit-il.

Dans son analyse Spinoza n'est pas en reste, nous trouvons aussi chez lui un devancier de Nietzsche qui concevait une anthropologie du corps par laquelle la réflexion philosophique se ramène au fonctionnement physique de l'homme. Après Nietzsche, des philosophes à l'instar de Bergson, Foucault, Canguilhem, Deleuze, vont aller dans le sens de cette philosophie. Cette pensée étant actualisée par les recherches contemporaines, elle intéresse les sciences humaines et sociales comme les sciences naturelles. Une polysémie du terme vie se décline quand Guiseppe Bianco dit de l'expression « philosophie de la vie » qu'elle est le synonyme du « vitalisme », de « philosophie de la nature », qui donne l'accès à une « philosophie biologique ».

Guiseppe Bianco montre que le concept de vie émerge d'une double acceptation dans la modernité. Affirmant par-là que « deux phénomènes clés ont été essentiels pour l'émergence de la notion moderne de vie : le premier est l'apparition du « vitalisme », un type d'effort propre aux théories et aux pratiques médicales, qui a isolé une classe distincte de phénomènes ; le second est le travail des naturalistes qui ont contribué à unifier et à spécifier cette classe [2]». Une lecture de Canguilhem comme celle que Charles Wolfe fait sur « l'épistémologie historique » du vitalisme, va présenter la

[1] Bianco Guiseppe, article « Philosophy of life » in P. Gordon, W. Breckman, *The Cambridge History of Modern European Thought*, p. 4.

[2] Bianco Guiseppe « Philosophy of life », *Op. cit.;* p. 4.

normativité chez Canguilhem comme une sorte de pouvoir, cette capacité vitale dont est dotée le vivant. La vie est l'unique norme des êtres vivants et avec la capacité de vivre, le vivant est l'inventeur de son environnement. Le vitalisme est peut-être aussi cette fonction créatrice « des entités vivantes » comme l'a relevé Charles Wolfe, commentant le passage de Canguilhem sur le vitalisme :

> Il est intéressant en soi que Canguilhem, « historien du vitalisme », transforme cette histoire (ou cette épistémologie historique) en un argument en faveur du vitalisme lui-même, qui serait non-réfutable. De fait, Canguilhem à plusieurs fois repris le thème du vitalisme et ce dans un sens évidemment plus large si nous prêtons attention à quelques-uns des principaux arguments formulés dans son ouvrage classique, *Le normal et le pathologique*, où l'on trouve une présupposition implicite pour laquelle la normativité est un pouvoir ou une capacité propre aux êtres vivants. (…), mais qui relève d'une insistance sur le fait qu'il y a quelque chose d'unique au sein des entités vivantes, quelque chose qui fait d'elles des créatrices du monde qu'elles habitent [3].

A cet effet, l'objet de la philosophie et celui de la science doivent questionner la vie. Cela consiste à tenir compte de toutes les mutations du vivant qui affectent l'environnement humain et l'évolution sociale de l'homme. Un milieu social qui est lié à la nature qu'on ne doit plus considérer simplement comme quelque chose de statique, mais elle est plutôt évolutive et dynamique par le règne du vivant dont elle est la matrice. Récusant la soumission au monde du « fait », Canguilhem situait dans « la conception « déterministe » du milieu », un monde des « valeurs ». La critique du déterminisme du milieu revêt chez Canguilhem un trait moral par lequel se forge la conscience du vivant dans son milieu vital. Ici la conscience morale est évoquée, elle est pour Canguilhem créatrice et même dynamique, et non plus seulement une façon de s'adapter au milieu. On reconnaît ici le *Traité de logique et de moral* cité dans les œuvres complètes de Georges Canguilhem *(Écrits philosophiques et politiques 1926-1939)* :

> Ce qui nous paraît devoir être retenu des théories idéalistes, c'est qu'une véritable honnêteté ne peut consister en aucun cas dans un simple effort utilitaire d'adaptation au milieu ; on ne peut pas dire que tous les hommes agissant et même agissant de façon « correcte » dans un milieu social donné se conduiront de la

[3] Wolfe Charles, « La biophilosophie de Georges Canguilhem », dossier *Scienzaefilosofia*, n° 17, 2017, 2 « Quel vitalisme ? », pp. 35-36.

> meilleure façon possible. Il faut bien comprendre que la conscience morale c'est avant toute une conscience créatrice d'elle-même ou encore progressive (…). Autrement dit, la conscience morale à cette valeur d'être perpétuellement à la recherche de ce qu'elle n'est pas en fait, et de ce qu'elle ne saurait être d'une façon durable [4].

Cette critique de la notion du milieu chez Canguilhem interroge d'abord les domaines scientifiques. La science devrait se permettre de rechercher le sens du vivant et c'est ce sens qui doit être posé comme la valeur de l'appréciation de la vie, le choix des besoins de l'homme dans son milieu. Canguilhem poursuit en disant qu'« un vivant ne se réduit pas à un carrefour d'influences. D'où l'insuffisance de toute biologie qui, par soumission complète à l'esprit des sciences physico-chimiques, voudrait éliminer de son domaine toute considération de sens. Un sens, du point de vue biologique et psychologique, c'est une appréciation de valeurs en rapport avec un besoin »[5]. C'est bien pour cela que l'histoire de l'humanité ne pourrait plus s'écrire sans la prise de conscience du vivant, si tant est qu'on pense la vie comme étant le centre du rayonnement de l'humanité et non plus l'homme.

Prôner une civilisation matérialiste consiste à contenir la vie dans le progrès technique et admettre que la vérité du monde, celle de notre humanité, serait essentiellement dépendante des mœurs dont les valeurs sont celles que va produire le développement industriel. Autrement dit, la culture n'aura plus en son sein la vie au sens naturel du terme. Elle serait le progrès de la science historique qui participe à la mise en place de l'industrialisation de la société moderne. Celle qui détermine la valeur de la vie par rapport aux conditions matérielles d'une société qui sont le produit d'une civilisation. Dans le cadre de cette civilisation, « la raison pratique » de Kant évince la raison de la vie. Ici la vie n'est plus liée au vivant et ne pourrait être réalisable que dans le projet du progrès d'une histoire de l'humanité à caractère finaliste.

C'est du moins ce que nous constatons au regard de la logique qui consiste à poursuivre un progrès même quand celui-ci désacralise la vie. Cela prend effet par ce qu'il convient de nommer chez Nietzsche la « maladie historique [6]» faisant allusion à

---

[4] Canguilhem Georges, *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, tome I, Éditions Vrin, Paris, 2011, « La conception « déterministe » du milieu », p. 124.

[5] Canguilhem Georges, *Op. cit.*; p. 124.

[6] « Mais elle est malade, cette vie qu'on a tiré du cachot, elle a besoin d'être soignée. Elle souffre des biens des maux, et pas seulement du souvenir de ses chaînes – elle souffre, et ceci nous concerne au

la culture dont le thème est largement traité dans la *Première Intempestive*. C'est dans *Humain, trop humain* que nous trouvons le lien que Nietzsche fait entre la « philosophie historique » et le progrès consenti par le monde moderne. L'histoire des fins de l'humanité, la science téléologique qui accompagne cette histoire, avant même de parvenir à la conscience finale de l'humanité, la programme scientifiquement et la qualifie dans un mouvement historique d'un stade à un autre de l'humanité. En d'autres termes, le progrès est la voie que se fraie l'histoire pour rendre possible un monde qui n'est pas *a fortiori* attaché au prix de la nécessité.

Quand on sait que la nécessité s'inscrit dans la vie et qu'avoir des perspectives possibles et finales de l'humanité dont la valeur est plus importante que la nécessité des choses et la réalité de leur être, cela témoigne d'une hostilité faite à la vie. Lorsque la possibilité historique supplante la nécessité vitale, l'humain se retranche des autres êtres de l'existence et la vie humaine n'est plus interactive avec la vie animale. Tout ceci est le vouloir d'une évolution articulée par l'histoire de l'homme dans le but de s'assurer d'être bien parvenu à l'avènement d'un monde nouveau. Alors une question se pose : d'où vient que la phase de l'humanité moderne impulse le développement de l'humanité et rend compte du progrès des consciences ? Puisque que depuis *Humain, trop humain* la science moderne, science du progrès, fait usage d'un langage qui reste conflictuel de la morale à la culture.

Au regard des nombreuses crises contemporaines qu'on ne cesse d'énumérer, les nouveautés provenant de l'histoire et comme disait Schopenhauer, permettent de reconnaître dans le changement historique une réalité : celle dont la philosophie de l'histoire est un fait apparent et de cette apparence, la temporalité historique dissimule la réalité métaphysique de son essence immuable. Le progrès serait donc pour Schopenhauer, une illusion des hommes qui sont occupés à absolutiser leurs convictions et leur ego dans le temps qu'ils ont à vivre, et ignorent la réalité profonde de la nature humaine et de la vie. Cette assertion schopenhauerienne clairement présentée comme antihistorique dans le quatrième livre du *Monde comme volonté et comme*

---

premier chef, de la *maladie historique* ». *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, première partie *« David Strauss, l'apôtre et l'écrivain »*, § 10, p. 165. « La maladie historique » est évoquée par Nietzsche pour désigner les maux de la culture à l'époque moderne qui combattent la vie en favorisant « l'excès d'histoire », qui est la norme culturelle déterminant le modèle à suivre pour vivre dans la modernité.

représentation, introduit l'analyse sur l'éthique de la négation du « vouloir-vivre ». Ce « vouloir-vivre » auquel l'histoire renonce, est pour Schopenhauer la mesure morale de tout le cheminement de l'histoire.

> L'histoire ne parlera jamais et ne peut en effet parler de l'homme dont la conduite est la meilleure et la plus riche illustration du point particulier qui fait l'objet de cette étude. Car la matière de l'histoire est tout autre ; elle est même tout le contraire. La négation du vouloir-vivre et le renoncement ne l'intéressent pas, (…). Mais pour nous qui ne suivons pas le développement des apparences dans le temps, pour nous autres philosophes, dont le rôle est de rechercher la signification morale des actes, et qui la prenons pour unique mesure de ce qui a le plus de sens et de poids à nos yeux, l'éternelle vulgarité et l'éternelle platitude ne nous empêcheront pas de reconnaître que le phénomène le plus grand, le plus important, le plus significatif, qui se soit jamais manifesté au monde, ce n'est pas le conquérant, c'est l'ascète [7].

De ce fait le langage du progrès relevant de la morale et de la culture, celui-ci étant lui-même miné de part et d'autre par des interprétations conflictuelles, montre dans *Humain, trop humain* une critique qui dénonce le recul au passé dans un déguisement du progrès. Celui-ci rétrograde les valeurs morales et un certain progressisme qui marque l'histoire, ramenant le progrès à une explication unique qui a attrait au principe de « la lutte pour la vie » qu'on reconnaît chez Darwin. Ce qui est bien présent chez Nietzsche, c'est l'idée que dans un retour au passé, le vécu du présent, et l'attente du futur, l'évolution se tient implicitement dans le couple passé-présent dans lequel le recul ne contraste pas avec l'évolution. Car la descente n'empêche pas forcément l'élévation et c'est surtout au plus bas que la nécessaire remontée se fait.

En réalité ce qui compte c'est la mesure avec laquelle nous sommes amenés à porter des évaluations axiologiques sur les progressismes de l'esprit de l'époque moderne. Nous imaginons avoir accompli la tâche la plus grande de l'humanité par le progrès en situant celui-ci sur la direction sociale de la raison de l'histoire, que celle-ci a pu combiner dans tous les âges. Les interprétations conflictuelles, morales et culturelles, montrent pourtant que ce que nous admirons comme progrès est autant similaire à l'évolution organique par laquelle les luttes s'incorporent même au sein des organismes. A l'intérieur desquelles les lois de la biologie forgent l'existence de la

[7] Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Éditions Qudrige, traduction de A. Burdeau, Paris, 2021, Livre quatrième « Le monde comme volonté », p. 484.

lutte et de la sélection, et que les principes mécaniques sont ceux qui pourraient nous expliquer l'évolution d'un organisme et ce jusqu'à sa croissance finale. L'énonciation de Darwin sur « la lutte pour l'existence » est la démarche qui s'inscrit dans l'histoire pour souscrire à l'hypothèse téléologique.

C'est dans le souci de clarifier ce qui se présente comme une démarche pure et simple de l'histoire de l'humanité c'est-à-dire le progrès, qui va révéler le côté de la raison qui obéit aux penchants inavoués du scientifique ; permettant à Nietzsche, dans son projet de thèse dont le thème est *La Téléologie à partir de Kant* [8], de convoquer Darwin. C'est ce que Luca Guerreschi retranscrit par le titre *Cosmologie téléologique et finalité organique* par le commentaire qu'il fait sur Nietzsche au sujet de son projet de thèse doctoral sur Kant. Luca Guerreschi déclare que « le projet général de l'ouvrage peut être résumé comme suit : étendre les concepts darwiniens de lutte pour l'existence et de sélection naturelle à l'intérieur même de l'organisme, pour montrer que dans le domaine endogène également la formation de ce que nous considérons comme final constitue seulement le résultat d'une concurrence sélective et exercée selon des principes mécaniques [9]».

Guerreschi dans son commentaire sur Nietzsche ne peut pas ignorer les notions de lutte pour l'existence et de sélection naturelle puisqu'elles se tiennent au cœur du projet de doctorat de Nietzsche bien qu'elles soient des notions darwiniennes. Parce qu'avant de vouloir se saisir de la fin d'une chose voire d'un organisme, il faudrait préalablement en venir à son fondement existentiel. Déterminer la cause consiste à reproduire dans un horizon la finalité d'une chose. C'est bien de comprendre en effet que si on doit se consacrer à la téléologie pour se féliciter du progrès pour lequel jubile le monde moderne, vivons-nous par les innovations scientifiques de la modernité une vie de type ascendant ? Est-ce que ces résultats permettent aujourd'hui de croire en la civilisation moderne occidentale au point où, il faudrait encore asseoir l'humanité de demain sur les valeurs de cette civilisation ? Pourquoi parle-t-on des valeurs

[8] La carrière universitaire de Nietzsche sera motivée par une volonté de faire des études doctorales. Autour des années 1867, 1868, et 1869, il prépare un projet de thèse sur Kant qui malheureusement n'aboutira pas. Il gardera néanmoins les notes de ce projet de thèse qui constitueront le titre *Die Teleologie seit Kant,* dont le titre en français est *La Téléologie à partir de Kant.*

[9] Guerreschi Luca *Cosmologie téléologique et finalité organique*. Sur quelques sources et développements de *La téléologie à partir de Kant*. Éditions Eterotopia, traduction de Anna Taton, Paris, 2017, p. 95.

universelles dans lesquelles les peuples seraient concernés, si tant est que cet universalisme est fondé sur une ontologie dont la vision du monde ne fait recours qu'aux valeurs qui ont permis de hisser l'esprit mercantile de sorte à le laisser dominer la nature ?

Sur cette vision du monde s'éclaircit à l'horizon et dans un avenir proche, le nihilisme dont Nietzsche très tôt voyait l'avènement et faisait remarquer que dans la conception du monde nihiliste, l'humanité sera au pouvoir des décadents. L'avènement du nihilisme est le moment du renversement des rôles sociaux, qui priorise la gouvernance démocratique comme pouvoir d'instruire la société. Ce qui démocratise la société en contrôlant la force vitale de l'homme d'exception pour qui son humanité est une éthique de la vie qu'il a su cultiver en élevant la vie à un niveau supérieur. Le démocrate a une psychologie du pouvoir politique qui n'assainit pas la vie, puisque la culture avec laquelle il gouverne met la vie en péril, instaure les valeurs qui dessèchent la santé de l'homme psychologiquement et voire même physiologiquement. Car l'action politique ne doit pas envisager une destruction de la vie ni prévoir une valeur sociale autre que celle de la vie. La vie naturelle se dévalorise par les valeurs nihilistes et ses institutions qui reconfigurent le monde sur les données de l'histoire. Heidegger, en analysant ce concept chez Nietzsche, donne au nihilisme une dimension historique et reconnaît en celui-ci, après Nietzsche, des institutions qui sont la résurgence des valeurs nihilistes.

> Il convient d'abord de concevoir uniformément le nihilisme en tant que l'histoire de l'institution des valeurs. (…). Le nihilisme est une histoire. Le nihilisme *est* histoire. Au sens de Nietzsche il constitue l'essence de l'histoire occidentale parce qu'il concourt à déterminer la loi des positions métaphysiques fondamentales et de leur relation l'une à l'autre [10].

La vie qui n'est autre qu'une loi de la nature, y compris comme une « moralité de la nature », expression que Nietzsche emploie dans le tome II d'*Humain, trop humain* nous amenant eut égard à la nécessité dans la nature, à penser l'humanisme et même l'humanité à partir des êtres vivants. Par l'œuvre de la nécessité qui recouvre toute la totalité, on pourrait suspecter et même parler d'un égal humanisme entre les êtres. « La nécessité à l'œuvre dans la nature est rendue plus humaine par l'usage du

[10] Heidegger Martin, *Nietzsche II*, Éditions Gallimard, traduction de Pierre Klossowski, Paris, 1971, V « Le nihilisme européen », p. 76.

terme de « l'égalité » et devient un ultime refuge de la rêverie mythologique [11]» renseigne Nietzsche. C'est en posant la vie au seuil de toutes les actions humaines que l'homme doit se rendre compte que son rapport à la nature dépasse le cadre du progrès et les besoins mercantiles de la modernité. Du simple fait que prendre la vie pour valeur, revient à agir par éthique en considérant chaque être comme une partie de la totalité. C'est un principe éthique que Nietzsche reprend de Schopenhauer en le citant : « la véritable compréhension dernière de la nature intime de la totalité des choses doit nécessairement être étroitement liée à celle de la signification éthique de l'action humaine [12]».

Une éthique qui est prompte à guider nos actions dans une culture qui passe pour être une enquête des valeurs (valeurs au sens d'évaluation), et débarrasse la vérité de son traditionnel statut d'objectivité en lui conférant chez Nietzsche, celle de la valeur. La vérité n'a plus à s'objectiver si elle est telle, c'est en raison du fait qu'elle est une valeur. « La question des valeurs », en effet « est *plus fondamentale* que la question de la certitude : cette dernière ne devient sérieuse qu'à condition que la question de la valeur ait déjà trouvé réponse ». C'est donc la problématique de la valeur, « question encore plus fondamentale » que la problématique de la vérité, qui doit guider l'activité philosophique, se substituant à cette dernière [13]». De ce déplacement de la vérité vers la valeur, Patrick Wotling met en lumière le problème de la culture chez Nietzsche au centre duquel il trouve nécessaire de comprendre ce problème par ce qu'il admet comme « la redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique ».

Du fait de cette « redétermination » nous entrons selon Wotling dans la logique de structuration de la pensée de Nietzsche qui comporte celle des valeurs pour parler d'évaluation, du « gai savoir », de l'inactualité comme commandement, de la valeur comme interprétation de *la* vérité, de la philologie et du sens historique. En structurant sa réflexion par les notions de valeur et de « gai savoir », d'inactualité et de sens historique, Nietzsche s'emploie à travailler à la tâche d'une philosophie de l'avenir qui

---

[11] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2019, première partie « Opinions et sentences mêlées », § 9, p. 58.

[12] *Humain, trop humain*, op, cit ; § 33, pp. 70-71.

[13] Wotling Patrick, *Oui l'homme fut un essai*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2016, Préface « Le sens de la référence à l'avenir », p. 11.

offre d'autres possibilités à vivre pour l'homme. Toute cette structuration notionnelle révèle que la philosophie est *praxis* et que le philosophe de l'avenir doit s'atteler à une tâche pratique quant à l'édification de la culture, par une transformation qui n'est que radicalité contre la civilisation moderne ; pour laisser advenir une nouvelle forme organisationnelle de la vie dont la fin dernière est celle de l'« élévation de l'homme ». On peut réitérer avec Wotling l'ensemble structurel des possibilités de vie que la philosophie nietzschéenne de l'avenir rend possible :

> (…) ; la philologie bien comprise, loin de s'enfermer dans l'adoration du passé, devient un instrument au service de la pensée de l'avenir ; le sens historique, conséquence de la crise axiologique que constitue la modernité, est simultanément la condition qui rend possible la mise en œuvre effective de l'action du philosophe ; et il y a philosophie lorsque l'on comprend que l'homme fut un essai opéré sur les possibilités de vivre : la philosophie elle-même prend ultimement la forme de cette tâche transformatrice que Nietzsche appelle métaphoriquement « élevage »[14].

La fin dernière visée par Nietzsche à travers sa philosophie de la vie est celle qu'il consacre à une réévaluation de toute normativité et socialité. Sur les traces nietzschéennes on verra que l'épistémologie historique portée par Canguilhem inclut l'histoire des sciences sur la connaissance d'une histoire de la vie que Nietzsche prenait déjà au sérieux. Même la rationalité scientifique a pour critère la vie comme valeur, en même temps que la vie est *l'épistémè* conditionnant l'évaluation de la science du vivant, de l'histoire et des horizons moraux. C'est donc compréhensible que Frédéric Porcher situe *La question-Nietzsche* sur « les normes au carrefour du vital et du social ». On comprend que la connaissance consiste d'abord à connaître la vie. Et la rationalité agissant dans l'activité scientifique, doit agir dans les cadres structurant la connaissance de la vie. C'est ainsi que Porcher développe cette idée de la vie comme une loi scientifique dont Nietzsche pose le fondement sur lequel Canguilhem va s'enraciner :

> L'activité rationaliste n'est donc plus redevable du seul esprit scientifique, ce dernier se trouvant lui-même réinscrit dans l'immanence de la vie, la vie de l'épistémologue, du biologiste ou du médecin devenant partie prenante de la connaissance du vivant. Or cette inversion de sens de la rationalité et son transfuge

[14] Wotling Patrick, *Oui l'homme fut un essai*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2016, Préface « Le sens de la référence à l'avenir », p. 16.

> dans le cadre de la connaissance de la vie ont pour conséquence capitale de faire de la pensée nietzschéenne un élément non plus périphérique mais central de l'épistémologie historique - l'histoire des sciences s'enracinant avec Canguilhem dans une histoire de la vie aux accents désormais nettement nietzschéens [15].

De fait, la raison scientifique et la connaissance objective de la science sont à confronter au perspectivisme nietzschéen qui limite toutes les formes d'absolutisation de la vérité. Et même la vérité philosophique portée par la métaphysique, perd toute sa valeur au profit de son utilisation veillant sur l'aspect interprétatif du monde de la connaissance et de la vérité du monde. La méthode philosophique n'engagerait plus seulement l'autorité de la rationalité, la même autorité qui commande la science, se heurte à la méthode du perspectivisme nietzschéen dont le moyen d'usage de la connaissance de la vérité est l'interprétation.

Or interpréter c'est entrer dans la généalogie à l'intérieur de laquelle le généalogiste est en quelque sorte un historien qui examine le monde sur le facteur historique de l'existence. C'est ainsi que pour Porcher, « le renversement nietzschéen du rapport entre connaissance et vérité a pour conséquence de donner à la vérité le statut d'évènement(s) dont l'historien généalogiste se doit de diagnostiquer les conditions historiques d'existence »[16]. L'existence est sous couvert d'évènements qui devraient nous contraindre à cultiver la connaissance à partir du monde réel, dans une « réappropriation de la philosophie nietzschéenne des valeurs et de la vie »[17] dit Porcher.

[15] Porcher Frédéric, *La question-Nietzsche*, Éditions Vrin, Paris, 2023, chapitre IV « La « place si centrale » de Canguilhem en France », « Histoire des sciences et histoire de la vie », p. 122.

[16] Porcher Frédéric, *La question-Nietzsche*, Éditions Vrin, Paris, 2023, chapitre V « Une histoire sociale et politique de la vérité (Foucault) », « La mutation généalogique de l'histoire des sciences », p. 169.

[17] Porcher Frédéric, *Op.cit.*, p. 124.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Une anthropologie pragmatique : pour sortir de la nature et entrer dans la culture

C'est en prenant la vie comme valeur que nous voulons faire des évaluations civilisationnelles d'une période historique partant de l'existence de l'humanité. Elle est le baromètre d'une civilisation dans son apogée et dans sa phase déclinante. C'est encore par la vie qu'on pourrait expliquer que le bonheur de toute société humaine ne consiste pas à la valorisation du pouvoir de l'homme sur la nature. Alors, nous sommes tentés de dire en une interrogation comment jusqu'ici, on a célébré le progrès, pourvoyeur du bonheur universel, à partir d'une civilisation affadissant la puissance de la vie non seulement du point de vue humain, moral, mais aussi historique, annonçant par-là, le but final que l'humanité devrait atteindre par une vision du monde exploitant le vivant, au profit d'une société de consommation et d'un monde capitaliste ?

Si les activités humaines sont des actions qui s'inscrivent dans un environnement, et même dans ce qui s'entend par l'allemand comme *Umwelt* (monde), l'action de l'homme sur le monde ne reste pas sans évaluation. Stiegler soutient même que « le monde et ses distances sont des fictions secondaires (des « occasions de paraboles », dit Nietzsche) par rapport à la seule réalité absolue, le milieu immédiat et sans distance de la « vie ».[18] A la manière de Nietzsche, comprendre le monde revient à l'interpréter et l'interprétation est une évaluation de la vie dans le contexte d'une époque. L'évaluation qu'on devrait faire d'un monde qui se révèle plus culturel que naturel dans un progrès à plusieurs visages, aurait pour seul évidence, l'environnement vital, qui permet de rechercher la valeur de la vie au sein des espaces humains. On peut même faire intervenir la généalogie nietzschéenne pour retracer la vie qui est le marqueur de toutes les évaluations des périodes de l'humanité.

L'enquête généalogique va démontrer que les valeurs *(Werte)* sont dans un processus d'évaluation *(Wertschätzungen)*. D'autant plus qu'elles sont l'expression dynamique des relations intra-humains, qui font en sorte que les hommes n'échappent pas à ce processus dès lors qu'ils sont, comme Nietzsche les définit, c'est-à-dire, les animaux évaluateurs. La phrase suivante de Nietzsche est plus éclairante : « peut-être notre mot « homme » *(manas)* exprime-t-il encore quelque chose de *ce* sentiment de soi : l'homme se désignait comme l'être qui mesure les

[18] Stiegler Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair*, Editions Presses Universitaires de France, Paris, 2005, chapitre 13 « Le surhomme et l'idiot », 42. « Affirmer ce qui advient », p. 311.

valeurs, qui évalue et mesure, comme l'« animal évaluateur en soi »[19]. Dans l'ouvrage de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Emmanuel Kant voit en l'homme un vivant au même titre que les autres règnes. Que reste à l'homme confondu au règne naturel, soumis à sa mécanique, et n'agissant que par ses lois ?

Pour répondre à cette question, on dira que ce qui reste de l'humain c'est son être naturel dont il est pleinement pourvu par sa psychologie empirique. Une psychologie des affects qui commandait l'homme de par sa nature humaine à agir selon ses instincts naturels. Du point de vue d'une anthropologie pragmatique, il faut sortir l'espèce humaine de cette psychologie. Viendra alors le moment où Kant dénie à cette psychologie empirique le statut de science. Estimant que cette dernière ne peut parvenir à la mathématisation de son objet d'étude, parce qu'étant axée sur le sens externe de la connaissance humaine et se limitant à ce que les phénomènes de la nature fournissent la connaissance que par les biais des sens. Plus clairement, la psychologie empirique celle dont Kant élabore l'analyse dans (le livre I) de l'*Anthropologie* qu'il intitule « de la faculté de connaître », ne peut prétendre s'ériger au rang de science. Cette psychologie a un déficit qui ne lui permet pas de mathématiser formellement son objet. C'est pourquoi la connaissance simplement des choses telle qu'il en est dans l'anthropologie physiologique, met l'homme en retrait prônant son exclusion.

On peut y voir par-là, sur l'anthropologie, une manière de penser formellement la connaissance que Kant veut rendre objective, de sorte que le genre humain soit apte à promouvoir une connaissance logique et rationnelle. De là s'ouvre une brèche tournée vers l'anthropologie prise au sens d'une connaissance de l'homme et du monde. Cette anthropologie est pragmatique au sens kantien du terme parce qu'elle vise une connaissance de l'homme non plus dans un milieu spécifique donné, soumis au divers sensible, mais elle fait de l'homme un « citoyen du monde ». Pour cela, l'espèce humaine doit pouvoir inventorier son bonheur par elle-même. Ce bonheur dont elle sera au fondement ne doit pas être *a priori*. C'est-à-dire que le genre humain ne doit dépendre ni de la nature, ni du secours providentiel précise Emmanuel Kant. Le genre humain doit parvenir à atteindre sa destination par les conditions de son mieux être qui

[19] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love, de Théo Leydenbach et de Pierre Pénisson, Paris, 1996, deuxième traité *« La faute », « la mauvaise conscience » et ce qui s'y apparente »*, § 8, p. 81.

lui sont favorables soit par l'expérience soit par l'histoire. C'est ce pourquoi Kant formule le vœu suivant :

> Au demeurant, l'espèce humaine doit et peut être elle-même la créatrice de son bonheur ; simplement, le fait qu'elle le *sera* ne se peut déduire *a priori* des dispositions naturelles que nous lui connaissons, mais seulement de l'expérience et de l'histoire, - et cela avec une attente aussi fondée qu'il est nécessaire pour ne pas désespérer de sa progression vers le mieux, mais au contraire pour favoriser, chacun autant qu'il est en lui, à l'aide de toute la prudence et de toute l'exemplarité morale qui soient possibles, l'approche de ce but [20].

Il importe de savoir que ce qui est engagé ici n'est rien d'autre que la poursuite du bien que la nature a inscrite en elle au moyen de la prudence et de l'exemplarité morale ; en plaçant le genre humain dans la société où il doit poursuivre son but pour atteindre sa destination finale qu'est le progrès. Par là nous y voyons la mise en avant par Kant du caractère de la personne humaine qui fait de l'homme un être autant rationnel que raisonnable pris dans l'étau de la subjectivité et de l'objectivité ; différent des autres êtres qui n'ont pas atteint ce stade d'humanité. C'est ce caractère de la personne humaine qui permet à l'homme lorsqu'il choisit d'écouter et d'obéir à la raison et non à l'instinct, ce dernier agit pour le bien et par le bien, non seulement pour lui mais aussi pour l'ensemble de la collectivité dans laquelle il est en situation. C'est la façon la plus morale d'agir en préférant de conserver le bien commun que les peuples ont tous en partagent. Ce bien qui est leur humanité qui déteint sur leurs particularismes relevant davantage de la subjectivité des individus, retranchés dans leurs inclinations toujours discordantes ; et entendu comme étant un mal dans le langage kantien.

Car le mal nous dit Kant, est sans caractère étant donné qu'il porte en son sein les germes de la discorde qui ne favorise pas la stabilité en l'homme et dans la société. Pour extirper le mal en l'homme, sinon pour permettre à ce que le bien prenne de l'ascendance sur le mal dans l'agir humain, Kant propose dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* une démarche visant l'éducation des peuples et des hommes dans leurs milieux. En un mot, l'homme n'a plus besoin de recourir à l'instinct naturel par lequel il était programmé par la nature, qui commandait jusqu'ici ses actions. Par là même, il n'était pas différent de l'espèce animale, et la société, l'entreprise érigée

[20] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1993, deuxième partie « La caractéristique anthropologique », p. 319.

par sa *technê*, doit avoir pour socle l'éducation. Avec l'éducation on évite dans la nature humaine la préséance des passions, des affects sur l'homme, qui n'obéissent qu'à l'instinct naturel de l'humain et non à la bonne conscience encore moins au « bon sens » cartésien.

C'est à partir de l'éducation, de l'apprentissage que l'espèce humaine, sortie du cadre de la nature et s'inventant socialement par la culture, doit atteindre le stade ultime de son développement. Il faudrait une éducation qui vise le perfectionnement de la société humaine qui doit en premier ressort, s'attarder sur le développement du caractère des individus. Cette éducation propice à l'espèce humaine, s'oppose radicalement à toute domestication puisqu'elle vient rompre totalement le cordon ombilical qui liait l'homme à son instinct naturel. Parce que, en tant que règne humain, supérieur au règne animal ainsi qu'à tous les autres règnes de la nature, de ce que l'homme est devenu homme, la raison devient sa boussole et non plus l'instinct naturel. Kant a conscience que le mal est une réalité incrustée dans la nature humaine dont les individus et les peuples en usent le plus souvent pour imposer leur volonté aux autres.

Pour résoudre ce qui est devenu un problème, celui de la lutte intestine de l'homme en voulant désormais devenir un humain par la culture et non plus un être par la nature, il faut reconnaître que la société est faite des antagonismes. Ces antagonismes font que les rapports sociaux relèvent encore de la nature humaine des êtres dans leur « état de nature », tandis que l'homme ferait désormais partie intégrante de l'État civil. Dans lequel ce n'est plus le « pouvoir sans liberté et ni loi (barbarie) » qui est admis, mais plutôt le « pouvoir avec liberté et loi (république) » qui conditionne les relations humaines. C'est pourquoi cultiver le bien en société est un « impératif catégorique » qui vise par son exigence l'intérêt général de la société, plus objectif par l'universalité qu'il renferme élevant l'homme par la pratique du bien. C'est à ce titre que l'homme peut être jugé par nature bon et non mauvais. Kant n'avait donc pas tort d'écrire :

> Si précisément ce jugement réprobateur ne trahissait en nous une disposition morale, une exigence congénitale de la raison à œuvrer contre ce penchant et par conséquent à ne pas présenter l'espèce humaine comme mauvaise, mais comme une espèce d'êtres raisonnables s'efforçant de s'élever du mal vers le bien à la faveur d'une constante progression au milieu des obstacles : en ce sens, sa volonté en général est bonne, mais l'accomplissement est rendu difficile par la

> manière dont l'accès au but ne peut être attendu du libre accord des *individus*, mais uniquement de l'organisation progressive des citoyens de cette terre au sein d'une espèce et en vue de la constitution de celle-ci comme un système dont le lien soit cosmopolitique [21].

Il en ressort de cette idée une « histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » dont les balbutiements sont déjà dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Dans laquelle, Kant, relève ce qui doit valoir le statut de science entre la « physiologie naturelle » ou « psychologie empirique » et la « psychologie rationnelle » ou bien la métaphysique, traitant de l'âme ou encore de l'ontologie. La psychologie empirique n'a pas à se prévaloir du statut de science précise Kant. C'est en cela que dans la « dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, ce caractère tendancieux de la psychologie rationnelle (la métaphysique) à « connaître » constitutivement l'existence profonde du monde, de la substance, d'une âme ; est une saisie ontologique de l'Être, de l'Absolu sinon de l'« en soi » pour reprendre un terme kantien. Contre toute attente, Kant va récuser d'un trait radical que la psychologie empirique (théorie sur la nature humaine et une compréhension des phénomènes naturels) se dote de connaissance rationnelle. Et ne peut, en toute légitimité, se targuer du statut de science ; si ce n'est la considérer simplement comme une « théorie naturelle historique du sens interne ».

De la description de la nature à l'histoire de la nature l'homme est une particule atomique au milieu des autres êtres. Et Kant signale que tant que l'humain ne sera qu'un atome programmé par les lois de la nature, il ne sera pas aussi différent qu'un animal ou une plante. Ils ne dépendent, pour leur évolution, que des lois naturelles qui rendent mécaniquement leur fonctionnement. Puisque la nature serait héréditaire en la nature humaine et que l'homme conséquemment au progrès, devrait se porter vers la liberté signe de la grandeur de l'espèce humaine sur les autres espèces. Cette perspective kantienne laisses libre cours à la voie téléologique que suivront l'évolutionnisme et les théories du progrès. Sachant que la téléologie permet l'usage de la liberté détachant l'homme de la nature et par l'histoire humaine, elle induit une prédiction sur les buts poursuivis par le genre humain et sur l'avenir de l'humanité.

---

[21] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1993, deuxième partie « La caractéristique anthropologique », pp. 324-325.

On peut alors se demander comme Emmanuel Kant si « le genre humain est-il en progrès constant ? ». A cette question, Kant lui-même répond qu'« on voudrait un fragment de l'histoire humaine et, à vrai dire, tiré de l'avenir, non du passé, c'est-à-dire une histoire *qui prédise* : si on ne l'appuie pas sur des lois naturelles connues (telles que éclipses de soleil ou de lune) on la qualifie d'histoire capable de lire l'avenir, bien que naturelle ; (…) [22]». L'histoire voudrait que le monde se dirige vers une certaine direction donnant un sens historique à son évolution en admettant aussi que cette évolution est souhaitable. Ce sens historique que l'on doit souhaiter pour le monde est celui qui nous fait penser à une amélioration des conditions sociales des peuples, du fait que l'histoire serait porteuse de progrès. En dépit de ce que cette amélioration de l'humanité entraîne avec elle un bon nombre de contradictions ce d'autant plus que, ce progrès est lui-même problématique.

Nonobstant les problèmes liés au développement social que le progrès pourrait apporter en obéissant au sens de l'histoire, celui-ci s'impose au monde et s'oppose aux conceptions du monde des nations ; sans pour autant que les nations ne puissent s'y opposer au processus évolutif de l'humanité. C'est en cela que dans notre époque moderne, le sens de l'histoire s'entend comme la modifiabilité des mentalités et des valeurs dans le cadre mondial qu'apportent les phénomènes politiques et économiques. Ceux-ci peuvent être pris en compte selon Friedrich Hegel comme la destination normale, logique, naturelle, de l'humanité.

A cet effet considérer que l'histoire a un sens, et que celui-ci constitue le développement de l'humanité dans une direction imposée, ceci n'est que logique destinale et non surprenant, encore moins hasardeux. Nietzsche est dans l'optique d'une reconfiguration historique par laquelle la critique nietzschéenne de l'histoire exige de maintenir l'équilibre de l'histoire et du sens qu'elle véhicule. Ce que vaut ce rappel de Dorian Astor : « il ne faut jamais se lasser de rappeler que la critique nietzschéenne, de l'histoire mais pas seulement, est avant tout une exigence de dosage et d'équilibre »[23].

---

[22] Kant Emmanuel, *La philosophie de l'histoire*, Éditions Montaigne, traduction de Stéphan Piobetta, Paris, 1947, 8. « Conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit », p. 163.

[23] Astor Dorian, *Nietzsche, la détresse du présent*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2014, *chapitre II* « Le sens historique », p. 70.

Le sens de l'histoire, une finalité du progrès de l'humanité

On pourrait dire en d'autres mots que cela n'a pas un caractère accidentel, ce n'est pas une situation spontanée dont le surgissement s'est fait indépendamment des intérêts de l'homme. Si tel est le cas le sens de l'histoire qui se donne à entendre ici ne peut être qu'une suite logique et même nécessaire, qui est parvenue à la réalisation du progrès de l'humanité. Ce qui nous permettrait de prendre pour évidence et de tenir pour fait l'idée que le phénomène politique, économique, civilisationnel qu'est la mondialisation, est une réalité dans laquelle s'inscrit le sens de l'histoire. Même la liberté se pense dans l'histoire dans la mesure où l'histoire est le cheminement conditionnel de l'action libre, de la liberté dans son expression mondiale.

L'histoire du monde, celle d'une fin en tant que progrès, tend à nous révéler qu'elle est la forme par laquelle la liberté se déploie dans ses actions et se met en œuvre dans le monde. Cette histoire, et donc ce progrès, c'est ce que Hegel qualifie de progrès de la conscience libre, en affirmant que « l'histoire mondiale est le progrès dans la conscience de la liberté – un progrès que nous aurons à connaître dans sa nécessité [24]». C'est à croire que l'être humain est un inventeur dont le pouvoir qu'il a lui permet d'accroître ses inventions par les objets techniques qu'il invente. L'inventivité des objets techniques nourrit son désir d'exploration, aiguise son appétit pour la conquête, à partir de sa volonté de conquérir.

Le sens historique de notre humanité pourrait s'entendre telle une conquête de la modernité, qui se répand sur toute la planète terre en voulant universaliser le progrès moderne. Tout comme la mondialisation et la démocratie constituent aussi une réalisation émanant du sens de l'histoire. La démocratie nous sort complètement des régimes totalitaires et autoritaires puisqu'elle est antinomique à un pouvoir politique vertical autorisé par un droit divin. Alors que c'est désormais à la conscience démocratique et à la citoyenneté universelle, d'en décider pour choisir ceux qui doivent les représenter et celui qui doit conduire leur destinée politique. Le sens de l'histoire c'est aussi la direction politique qui régit l'ordre du monde, dans laquelle les idéologies politiques s'affrontent. La démocratie tout comme la mondialisation, seraient dirigées

[24] Hegel Friedrich, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Le Livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Myriam Bienenstock et de Norbert Waszek, Paris, 2011, « La philosophie de l'histoire mondiale », p. 61.

historiquement par l'histoire du progrès politique du monde. Ces deux tendances parmi tant d'autres de notre monde moderne, sont bien l'émanation d'un process dont l'accomplissement s'est fait en passant d'une humanité à une autre, suivant tous les moments de l'histoire tel que l'entendait Hegel.

En effet, s'il y a réellement un sens de l'histoire d'après Hegel, il existe sans doute des stades d'humanité opérant dans l'évolution de l'espèce humaine d'une étape vers une autre selon que celle-ci, parcourt l'humanité en suivant un but. Celui de sa destination à partir des stades de l'évolution de l'espèce humaine. La condition première ou originelle de l'humanité déterminerait sa condition finale. Le stade précédent du genre humain est ce qui annonce le sens final de son existence. L'humanité ne peut que se présenter comme étant le résultat de nombreuses séquences qu'on peut comprendre comme ses âges dans l'histoire et dont, pour atteindre son âge de la majorité, elle devrait s'épurer des stades dans lesquels l'homme était encore sous tutelle. C'est ainsi que Kant disait que le siècle des Lumières avait réussi à élever l'humanité à son âge adulte, à son stade majeur, celui de l'état de conscience de sa maturité et de la liberté. Puisque Kant déclarait qu'avant le siècle des Lumières, le genre humain était sous le tutorat d'un despote ou bien sous celui de la providence. Ne manifestant pas sa pleine conscience, son plein usage de la raison, par lequel devrait s'ensuivre l'expression de sa pleine liberté.

Or raison, conscience, et liberté réunie, donnent accès à une marche naturelle de l'évolution humaine qui semblerait inévitable. Les Lumières font écho au point où ce texte de Kant n'échappe pas à Michel Foucault. *Qu'est-ce que les Lumières*, à la lecture de Foucault, se présente comme une attitude nouvelle que Kant donne à la philosophie. C'est une élaboration, sinon une définition actualisée du philosophe qui se doit de faire un travail sur soi sous l'autorité de la raison, d'examiner le présent partant de son identité qu'a façonné son époque. L'histoire pensée par Kant n'est pas en reste puisque Foucault considère que l'*Aufklärung* est un processus duquel survient un changement, un moment historique qui fait la synthèse d'une politique de l'existence de l'homme, de son humanité, et des sociétés humaines qui ont en partagent la terre. Néanmoins, les Lumières kantiennes sont d'une complexité qui fait en sorte que Foucault procède par questionnement pour saisir la réponse de Kant :

> On sait l'importance de ce mot dans la conception kantienne de l'histoire.
> Faut-il comprendre que c'est l'ensemble de l'espèce humaine qui est prise dans le

> processus de l'*Aufklärung* ? Et dans ce cas, il faut imaginer que l'*Aufklärung* est un changement historique qui touche à l'existence politique et sociale de tous les hommes sur la surface de la terre. Ou faut-il comprendre qu'il s'agit d'un changement qui affecte ce qui constitue l'humanité de l'être humain ? Et la question alors se pose de savoir ce qu'est ce changement. Là encore, la réponse de Kant n'est pas dénuée d'une certaine ambiguïté. En tout cas, sous des allures simples, elle est assez complexe [25].

De ce fait, ici, le processus historique sous l'autorité de la raison kantienne dans les Lumières, est dépassé par l'Idée de la Raison au sens d'Hegel qui parcourt l'histoire. Elle s'imprime dans les consciences et s'exprime comme l'esprit d'une époque, d'un moment de l'humanité, en fixant son but dans l'histoire. Ce faisant, le sens de l'histoire fait en sorte que chaque période de l'humanité soit le fruit d'une pensée conquise dans un temps donné qui est l'expression de l'esprit d'une époque. Dans ce cas, les mentalités des périodes humaines antérieures aux nôtres, ne méritent pas d'être jugées par notre présent et ne doivent même pas être interrogées dans notre siècle. Le jugement qu'on porte sur le passé par le prisme du présent, se plaindre du passé du fait qu'il n'a pas connu une évolution telle que perçue dans le présent, c'est un jugement prétentieux qui nous gave d'illusions. Ce jugement nous fait croire que l'homme du présent a le monopole de l'évolution de l'humanité, et qu'avec son ambition audacieuse, il peut se situer par-delà l'histoire. Il nous convient de rappeler ici que l'humanité est faite des êtres historiques. Sujet actif et conscience participative dont le fruit a muri dans une époque. Tout comme les idées constituent le fruit d'une époque, les valeurs et la culture en font parties. Une périodicité se fait dépasser par une autre et succède à la précédente avec ses normes et ses idées.

Cela peut constituer un élément essentiel de l'évolution du sens de l'histoire correspondant à un sens profond de l'évolution de l'esprit tant affirmé par Friedrich Hegel. Hegel avait même une expression pour désigner l'esprit humain : die Zeitgeist c'est le nom qu'il donne au sens de l'histoire qu'on peut nommer en français « l'ère du temps » ou encore « l'Esprit du temps ». Avec ce terme, clarifiant suffisamment le sens de l'évolution de l'humanité, on comprend que Hegel est un idéaliste peut-être pas au sens de Platon, mais au sens ou le philosophe de Berlin estimait que les idées

---

[25] Foucault Michel, « Qu'est-ce que les Lumières », Éditions Bréal, Paris, 2004, « Lire *Qu'est-ce que les Lumières* », pp. 66-67.

gouvernent le monde sinon la réalité. Que l'esprit est la conscience de la civilisation de l'humanité dans un contexte historique et périodique que connaît une phase de l'humanité. C'est cet esprit, et lui seul seulement qui organise les conditions d'existence d'une conscience dans son temps.

Conditionnant par la même raison les mentalités des peuples et des nations dans le contexte d'une civilisation se voulant universelle et devenant par cette occasion mondiale. Car le monde est le champ de manifestation de l'ère du temps et l'absolu détermination de l'esprit dans le cadre extérieur de ses actions. Hegel peut déclarer que « l'esprit, qui a pour théâtre, pour propriété et pour champ de réalisation l'histoire mondiale, n'est pas tel qu'il vagabonderait dans le jeu des contingences extérieures. Il est plutôt, en soi, le déterminant absolu. Sa détermination propre est de s'affirmer absolument par rapport aux contingences, qu'il utilise et maîtrise pour son propre usage [26]». Chaque individu, chaque conscience, chaque contexte historique, est un fragment de « l'esprit du temps ». Néanmoins on peut être anachronique même dans son temps. C'est-à-dire être un esprit hors de son temps, qui pense différemment et qui se situe en dehors de son époque. C'est ce que Nietzsche fut puisque sa pensée n'était pas seulement contextuelle à son temps. S'il s'adresse à son époque, il interpelle aussi les générations après lui et l'humanité *a posteriori*. L'actualité de son époque peut aussi avoir sa réalité dans un contexte historique futur qui est celui de notre humanité. Un propos qui est d'ailleurs attesté par Dorian Astor :

> Il réaffirme que la modernité est un projet inachevé, parce que c'est *en tant que nous sommes sujets de raison et de droit, démocrates et citoyens de démocraties libérales* que Nietzsche s'adresse à nous comme à un problème insurmonté ; comme tels, nous nous heurtons, interpellés par son adresse, au plus inaudible, et en ressentons de la détresse [27].

Cette pensée nietzschéenne dans notre monde contemporain n'a rien perdu de son actualité. Ce qui veut dire que même dans le cadre d'une idéologie que structure une civilisation représentant le sens de l'histoire d'une époque, on peut être sujet à l'anachronisme comme l'était Nietzsche. Même étant fils de notre temps, on peut,

---

[26] Hegel Friedrich, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Le livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Myriam Bienenstock et de Norbert Waszek, Paris, 2011, « La philosophie de l'histoire mondiale », p. 95.

[27] Astor Dorian, *Nietzsche, la détresse du présent*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2014, *Avant-propos*, p. 15.

volontairement, se situer en marge de notre monde lorsqu'on ne pense pas conformément à la conscience dominante dans son temps et qu'on est en avance dépassant le contexte historique dans lequel notre pensée a été moulée, demeure, et est ancrée. On peut penser l'histoire sur le terrain de l'humanité qui nous est commune. Prise dans ce sens, l'humanité serait le terrain sur lequel la vie germe et en tant que telle, l'histoire pourrait être la traduction de tout évènement dans l'humanité. Humanité dans laquelle l'histoire prend tout son sens. Les édifices de l'État, la culture et la socialisation de l'homme, se présentaient à l'humanité comme le cheminement de l'homme, le sens même de son histoire. Son art de la liberté, de la construction de son monde, dont l'histoire porte l'état de conscience de l'homme.

Domenico Losurdo parle même d'une « production du génie » portant un effet politique dont l'histoire au prisme de Hegel ne sera que cheminement, signifiant que l'homme quitte son animalité au profit de son humanité dont l'État est le garant. Losurdo montre même que porter l'histoire en lui conférant une signification politique, celle de l'institution de l'État, c'est reconnaître à l'histoire et à la philosophie qui la détermine l'instauration de la démocratie dans un contexte où l'aristocratie perd de sa légitimité. Losurdo insiste sur le fait que la philosophie de l'histoire à la Hegel, celle de la légitimation de la conscience du progrès, est aussi celle dans laquelle la démocratie et son corollaire le socialisme se cachent, couverts par le masque de la « théologie déguisée ». Poursuivant cette même problématique de la philosophie de l'histoire Losurdo, contrairement à Hegel, pour qui l'État est l'aboutissement de l'histoire comme démocratie, illustre qu'avec Nietzsche, il s'agira d'éclairer les aspects théologiques et téléologiques. C'est désormais les individus d'exception qui vont renouer avec la nature et vont la défendre contre le procès de l'histoire qui la condamnait jusqu'ici, par une sorte de justification du progrès. Et pour le préciser, Losurdo dira ceci :

> En ce qui concerne la production du génie, l'humanité commune et son histoire (« l'immense mouvement des hommes sur le grand désert de la vie, le fait de fonder des cités et des États, le fait de guerroyer », etc.), tout ce à quoi la philosophie hégélienne de l'histoire avait cherché à donner un sens, se trouve maintenant privé de sens intrinsèque en tant que simple prolongement du monde animal (…). Nous assistons donc, non pas à la destruction de la philosophie de l'histoire en tant que telle, mais à la substitution à une philosophie de l'histoire de tendance démocratique, d'une philosophie de l'histoire bruyamment aristocratique : (…).

> D'un côté, la philosophie de l'histoire hégélienne, centrée sur l'idée de progrès, et désormais devenue un instrument de légitimation de la démocratie et du socialisme, est liquidée comme « théologie déguisée » ; d'un autre côté, Nietzsche n'hésite pas, avec un langage chargé d'échos théologiques et téléologiques, à situer dans la création de quelques individualités exceptionnelles la « rédemption » de la nature et la cause finale du procès naturel et historique [28].

Pour en revenir à Hegel et à sa théorie du sens de l'histoire sinon à la marche de l'histoire, saisir l'histoire c'est en réalité comprendre la marche du monde et les réflexes sociaux fécondés par une civilisation dans un contexte historique. C'est en même temps pour cette raison que les idées construisent la société et « la raison gouverne le monde ». Un monde qui est alimenté par les passions humaines dirigées vers les besoins sociaux et les intérêts de l'histoire. Sur ce constat, Hegel affirmait que « mais la façon suivante de *voir l'histoire* nous montre les actions des hommes : on part de leurs besoins et de leurs passions, de leurs intérêts et des représentations, des buts qui se forment à partir de là, de leurs caractères et de leurs talents ; et on le fait de telle façon que, dans ce spectacle de l'activité, seuls ces besoins, passions, intérêts etc. ; apparaissent comme les *mobiles* (*Trieb federn*) [29]». Hegel prévoit de ce fait qu'il ne faut pas se limiter à la description de l'histoire, au risque de ne faire qu'un récital de l'histoire mondiale. L'histoire n'est plus une histoire racontée, elle est une histoire à penser, une histoire de la pensée. Plus clairement, l'histoire ne doit pas être racontée. Si c'était le cas, on se contenterait seulement de dire ce qui s'est passé.

Ce qui nous donne une large idée sur le fait que Hegel s'inscrive dans la tradition de la philosophie de l'histoire, qui n'est pas à confondre avec l'histoire de la philosophie. Cette histoire (l'histoire de la philosophie) à partir de laquelle la résonnance intellectuelle engendre des théories, avec elle les doctrines se succèdent, les mouvements de pensées s'établissent dans des écoles des sagesses philosophiques en chaque période de l'histoire des idées. On peut citer la pensée égypto-nubienne et la philosophie antique gréco-romaine, la philosophie chrétienne du Moyen Âge et le mouvement

[28] Losurdo Domenico, *Nietzsche le rebelle aristocratique*, Éditions Delga, traduction de Jean-Michel Buée, Paris, 2016, chapitre 6 « Le rebelle solitaire » rompt avec la tradition et la communauté populaire », 6. « Philosophie de l'histoire, élitisme et retour à l'anthropocentrisme », p. 197.

[29] Hegel Friedrich, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Le livre Classiques de la philosophie, traduction de Myriam Bienenstock et de Norbert Waszek, Paris 2011, « La philosophie de l'histoire mondiale », p. 63.

intellectuel de la Renaissance prônant l'humanisme, ainsi que la philosophie moderne et contemporaine. C'est cela l'ossature qui constitue l'histoire de la philosophie comme l'histoire des sciences et des arts. Et la philosophie de l'histoire se fera l'honneur de penser l'histoire sous l'angle et le regard philosophique. Le sens de l'histoire sous l'angle de la philosophie nous permet de nous demander comment l'histoire se dévoile, dévoilement par lequel elle nous révèle son sens, inscrit dans une action, cherchant la logique de l'histoire.

Qu'est-ce que l'histoire nous révèle en termes de signification ou de sens historique ? La question dispose de comprendre s'il s'agit de célébrer l'histoire mieux encore, de révéler le sens de l'histoire comme direction, ou s'il est question de savoir si l'action que mène l'histoire veut-elle comme signification. Direction et signification, les deux termes vont de pairs et ont la même fonction quand on parle du sens de l'histoire. Dans la mesure où philosophiquement, la direction engage la signification et la détermine. En pensant que l'histoire a une direction, cela suppose qu'il n'y a pas de hasard et que tout ce qui se réalise dans l'histoire vise une fin. Puisqu'il n'y a pas de hasard, ce qui demeure possible c'est la direction qui nous conduit à une finalité. Ce qui peut se rapporter à une conception finaliste de l'histoire. En d'autres termes, les choses évolueraient dans le seul objectif d'atteindre une fin. C'est pourquoi pour Hegel, l'histoire a bien un sens d'autant plus qu'elle a une visée finale.

Nos actions que nous posons dans le monde contribueraient à la marche de l'histoire, à son avancement, à son accomplissement, par les résultats des actions humaines. Des résultats qui sont rationnels puisque pour Hegel, rien n'échappe à la rationalité. Le sens de l'histoire c'est aussi le cheminement vers plus de liberté dans le champ des possibles de l'histoire. Hegel pouvait dire que la liberté c'est le but de l'histoire dans la mesure où la raison agit par la liberté, elle rend libre. Et c'est par l'expérience de la liberté que nous sommes confrontés à la conflictualité dans l'histoire. Cette conflictualité est synonyme de progrès que Hegel nomme « le travail du négatif ». Ce même « négatif » est condition du positif. L'expérience « du négatif » impose une nécessité qui est celle de son propre dépassement aboutissant au positif en une synthèse qui n'est autre que le progrès.

C'est la raison pour laquelle Hegel estime que l'humanité parcourt sa marche inexorablement en avançant d'évolution en progrès. Quand bien même les évènements

qui renferment l'histoire ne semblent pas donner lieu à des conditions de vie meilleures, à une amélioration de la condition humaine. Hegel admet que le progrès est dialectique et se produit par le sens de l'histoire dont les éléments sont négatifs et positifs, passant par des voies détournées qui ne sont que ses propres contradictions. Le sens de l'histoire hégélienne n'est réalisable que dans « le travail du négatif » qui est aussi le travail par lequel l'esprit se réalise. Il est autant important de signaler que le progrès est le produit des idées scientifiques. Le développement de la société tournerait autour de la science annonçant une humanité perfectible comme c'est le cas dans l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet.

L'humanité devra devenir perfectible en raison du fait que son histoire n'a pas cessé de vouloir la perfection au moyen d'une « métaphysique de l'esprit humain » pour reprendre le terme de Condorcet. Tout développement scientifique porte à croire que la science serait le cadre expérientiel de l'instruction, par laquelle la science déploie sa technique et en vient à accélérer le progrès qui n'aura pas à s'arrêter. Mais dont les phases de l'histoire constitueront son renouvellement tendant jusqu'au perfectionnement de l'espèce humaine. D'où la justification que Condorcet apporte dans l'*Esquisse* : « les progrès des sciences assurent les progrès de l'art d'instruire, qui eux-mêmes accélèrent ensuite ceux des sciences ; et cette influence réciproque, dont l'action se renouvelle sans cesse, doit être placée au nombre des causes les plus actives, les plus puissantes du perfectionnement de l'espèce humaine [30]».

Par la science l'homme veut aboutir à toutes les réalisations. C'est-à-dire qu'il tend à désacraliser toutes les lois de la nature et tous les principes naturels auxquels le règne du vivant était soumis. L'histoire de l'espèce humaine est celle des luttes sociales, des conventions étatiques, des inventions technologiques, antagonistes à l'histoire des autres espèces vivants pour lesquelles la nature reste centrale dans le cadre de leur évolution. C'est en tant qu'inventeur de la culture, au moment du cheminement de son histoire, dans laquelle le règne humain est devenu celui de la domination sur les autres règnes au moyen des inventions humaines, que la vie de l'homme est devenue techniquement qu'une simple technologie. Vu sous cet angle, les outils technologiques lui font accéder à un monde se situant au-delà des possibles humains qui sont

[30] Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Éditions GF-Flammarion, Paris, 1988, dixième époque « Des progrès futurs de l'esprit humain », pp. 289-290.

pour l'homme des expériences à un univers des objets virtuels, accédant à des réalités artificielles. Parfois même, ces expériences artificielles tiennent le végétal et l'animal pour des objets d'expérimentation résultant du seul but de faire avancer la science et poursuivre le perfectionnement de l'espèce humaine.

C'est alors que Condorcet a pu dire qu'« on peut y ajouter une suite d'expériences, qui auraient pour objet la formation artificielle des substances végétales, ou même animales, dont l'analyse nous fait connaître les éléments, et l'imitation de quelques-unes de leurs parties constituantes, dont l'organisation mécanique, considérée indépendamment de l'action vitale, pourrait n'être qu'une cristallisation compliquée [31]». L'histoire du progrès de la science est une invention d'un monde nouveau complètement antithétique avec le monde naturel. Ce qui fait que la vie se situe à deux étages : celle d'une vie technicisée, industrialisée, et celle dont la vie est considérée comme une force vitale de la nature. Nous modernes, notre pacte social ne pourrait qu'arborer les couleurs d'une civilisation qui est la nôtre. Puisque nous avons construit une société dont l'histoire du progrès et de la science transforment les relations humaines en relations conventionnelles. Ne considérant la vie que dans les rapports d'échanges, de consommation, en un mot, par ce que la science produit de technologique ; qui donnerait à l'homme moderne et contemporain le statut d'un être supérieur sur les autres êtres, et qu'il serait en progrès sur les sociétés primitives et celles du passé.

Le problème de l'histoire c'est de faire décliner la vie et de faire du progrès une « maladie historique »

Cependant et suite à ce progrès, un problème demeure : celui d'une histoire universelle à caractère anthropologique de même que métaphysique, traversant le monde et les nations. Pour les connecter à l'idéologie économicopolitique dominante dans la modernité, qui s'impose aux cultures et aux traditions, aux cultes et aux peuples. Dans une tendance civilisationnelle avec laquelle les sociétés industrielles ont besoin d'entreprendre des actions conduisant à un monde dans lequel l'humain ne fait plus partir de la nature. Parce que l'industrialisation fait de lui un instrument de production des richesses, obéissant de préférence à une réalité ontologique unique, pour

[31] Condorcet, *Fragment sur l'Atlantide ou efforts combinés de l'espèce humaine pour le progrès des sciences*, Éditions GF-Flammarion, Paris, p. 339.

orienter les trajectoires de l'humanité vers un but commun ; qui sépare dans son entièreté l'espèce humaine de tout le reste du vivant, et faisant de la nature une entité antinomique au monde de la culture. Tout ceci se fait sous le seuil du progrès et sur l'instrumentalisation de l'histoire.

Plutôt que de célébrer le progrès et de vanter la grande civilisation et la connaissance dont l'histoire nous a doté, Nietzsche fait le pari de questionner en se demandant au juste ce que ce savoir vaut pour la vie, dans un examen approfondi de la vérité. Sur le chemin du progrès l'histoire s'érige en science souveraine qui se dote d'un mandat, celui de porter les conclusions des civilisations de l'humanité. Et puisque chez Nietzsche la civilisation est une organisation pulsionnelle de la vie humaine, avec elle, l'histoire se donne le droit de faire le bilan de la vie. La crainte de Nietzsche c'est de voir l'histoire être un moteur de la vie alors que le seul mérite qu'elle a, c'est de se mettre au service de la vie. Si l'histoire venait à servir la vie comme le voulait Nietzsche, elle ne servirait qu'une « puissance non historique ». En revanche, faire de la vie une servante au sens où elle aurait besoin d'une science historique, elle ne pourra être autre chose qu'un instrument de l'histoire et de la civilisation historique.

Ce qui est interrogeable dans ce schéma où l'histoire se sert de la vie, au point où l'histoire a une part trop grande dans le progrès et réduit la puissance de la vie, se servant d'elle que du point de vue des intérêts historiques, dans cette domination de l'histoire sur la vie selon Nietzsche, c'est la santé du genre humain qui est mise en cause. C'est la vie humaine harmonieusement corrélée avec le vivant qui arrive à son terme, par une civilisation déclinante en perte de santé. A bien comprendre Nietzsche, « quand l'histoire prend une prédominance trop grande, la vie s'émiette et dégénère et, en fin de compte, l'histoire elle-même pâtit de cette dégénérescence [32]». La civilisation par laquelle l'histoire se sert de la vie, est ce pourquoi Nietzsche est contre son temps et se présente comme le fils d'une modernité en laquelle il soupçonne la décadence de la vie. C'est justement pour cette décadence de la vie qu'il reproche son époque, en laquelle la nation allemande du XIX^{e} siècle est bien ancrée. Puisqu'elle exalte une science historique tel un « astre éclatant », qui paradoxalement fait dégénérer la vitalité

[32] Nietzsche Friedrich, *Seconde Considération intempestive*, Éditions GF Flammarion, traduction de Henri Albert, Paris, 1988, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie », p. 86.

de la culture allemande par une histoire qui menace de la manière la plus inquiétante la vie de l'allemand.

L'histoire comme indicateur d'une civilisation pose un réel problème quant à l'émancipation de la vie. A cet effet, vouloir l'établir scientifiquement au point de la considérer comme une logique scientifique de l'évolution de l'humanité, indiquant par là le résultat d'une civilisation réussie, c'est un état de conscience qu'a fourni une illusion à laquelle les Allemands du XIX^e^ siècle se sont accoutumés. Et la même illusion demeure partie prenante dans la civilisation moderne, cette modernité qui est notre actualité. C'est pourquoi Nietzsche veut pour sa part renouer avec l'esprit grec d'avant Socrate et Platon. Cet esprit dont l'Allemagne s'est vidée à cause d'une culture du nivellement qui a fini par déhiérarchiser la société en lui conférant des valeurs démocratiques. L'instinct grec, celui d'une organisation aristocratique de la vie sociale, perd toute sa vitalité dans la modernité. Si Nietzsche dit cela de l'Europe, ce qu'il en est autant de l'Occident. Il manque à l'Occident des instincts qui permettent de vitaliser les institutions politiques et sociales, capables de prévoir un avenir serein. On met tous les efforts à construire le présent en vivant à la vitesse du temps sous le signe de la liberté. Cela se présente comme une inquiétude chez Nietzsche qu'il exprime d'ailleurs :

> L'Occident tout entier n'a plus ces instincts à partir desquels se développent les institutions, à partir desquels se développe l'*avenir* : il n'y a peut-être rien qui révulse davantage son « esprit moderne ». On vit pour aujourd'hui, on vit à toute allure, - on vit de manière très irresponsable : c'est précisément cela que l'on appelle « liberté » [33].

L'esprit grec n'est plus une conscience qu'on peut trouver en Europe. Parce que les Grecs ne considéraient pas l'histoire comme une science à part entière au point où il fallait en faire une discipline. La Grèce archaïque vers laquelle Nietzsche veut retourner, était pourvue d'un esprit qui voyait le rayonnement de la culture grecque se couvrir de plein de potentialités qui étaient encore elles-mêmes éclatantes de vitalité. C'est cela que le sens de l'histoire que nous vivons ne renseigne pas. Cette histoire qui prône l'idée que l'humanité est en elle-même un monde fini et que cette finitude représente les moments particuliers de l'humanité à travers les civilisations, au moyen

[33] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Incursions d'un inactuel », § 39, p. 204.

desquelles une existence remplace une autre. Malheureusement la civilisation avenante ne tient pas compte de la précédente ce d'autant plus que, l'esprit moderne voudrait que le progrès nie le passé.

On n'a même pas la justesse de l'esprit pour reconnaître que toute évolution prend appui sur un fondement ancien. L'homme du progrès méprise la connaissance du passé. Quand vient le progrès le passé n'existe plus pour lui d'autant plus qu'il ne reconnaît que l'action qui le pousse vers la fin qu'il poursuit. Pourtant ce n'est qu'une appréciation du progrès historique vêtu d'un préjugé qui n'est pas partagé par tous, mais dont on reconnaît tacitement l'ego de l'homme occidental qui professe un monde en vue d'un développement ininterrompu. Ce que Nietzsche laisse entendre et qu'il clarifie en disant « qu'il se peut que notre appréciation du développement historique ne soit qu'un préjugé occidental ! Pourvu que, dans les limites de ce préjugé, nous progressions et nous ne nous arrêtions pas en route ! [34]». On insère la science dans un cadre qui particularise le savoir et la vie apparaît comme diminuée de toute connaissance. Autrement dit, la connaissance qui nous enseigne sur la vie perd de sa grandeur quand on en vient à poser des bornes à la vie, lorsque la science essaie de réguler la vie conformément à une vision du monde, alors qu'elle est aussi infinie que l'étendue de l'univers.

C'est pour cela qu'il faut se tourner vers l'art et délaisser la science pour comprendre la grandeur de la connaissance pour la vie qui ne repose pas sur la logique de la science. Et c'est l'art qui est le ressort sur lequel la vie acquière une profondeur beaucoup plus grande dont l'action est perçue scientifiquement comme irrationnelle. De là, le champ de la science et celui de la philosophie pourraient être antagonistes si tant est que l'utilisation de la science ne doit être possible que pour produire le bonheur strictement humain par les outils scientifiques. Alors que la philosophie se questionne sur ce qui devrait rendre l'homme heureux. Ce pourquoi l'homme trouve joie à l'existence, en usant de la connaissance du monde et avec elle, la connaissance de la vie. A tout le moins, ce questionnement sur le bonheur, sur le fondement pratique d'une vie heureuse, séparant science et philosophie, est ce que Nietzsche met en exergue ici : « la philosophie se sépara de la science lorsqu'elle posa la question : qu'elle est la

[34] Nietzsche Friedrich, *Seconde Considération intempestive*, Op. cit., p. 85.

connaissance du monde et de la vie avec laquelle l'homme mène la vie la plus heureuse ? [35]».

Au lieu de disséquer la science en concepts et en disciplines, mieux serait de savoir ce que la connaissance conceptuelle en tant que vérité est capable d'engendrer comme connaissance de la vie participant du monde de tous les règnes. Sans cela, on resterait par le langage scientifique à la simple désignation que la science conceptualise comme ce qui relève du monde lorsqu'on sait que le monde est bien plus que le résultat du langage, du concept, et donc de la vie. Auquel cas, nous inventerions par le langage des concepts n'ayant pas force d'existence dans la vie puisque ceux-ci ne correspondant pas à la réalité de la vie pratique, celle du monde réel. Sur cet aspect de choses on n'aurait pas tort de dire que la raison du progrès dans la logique scientifique est captive d'une croyance qui a permis jusqu'ici, à l'histoire de la science occidentale de donner des leçons de civilisation aux peuples de l'humanité.

Ce que Nietzsche nomme l'histoire *de l'émergence de la pensée* c'est-à-dire le mouvement des idées dans les différents âges de l'humanité, a vu le jour sur la foi que l'humain a nourri en lui. En croyant à des erreurs de la science et à un stade du développement de l'histoire de l'homme. Ces erreurs qui autrefois étaient des fantasmagories, une sorte de sensibilité de l'homme de science, ont été postulées au rang de vérité. Ces erreurs n'ont fait que transparaitre dans une métaphysique donnant au monde de la science une fixité rigide et une logique mathématique apparente sur laquelle l'humanité s'agrippe encore de nos jours. A cause de cela, Nietzsche s'est permis de dire moyennant sa critique que « (…) ce que nous nommons à présent le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmagories qui sont apparues progressivement dans le développement d'assemble des êtres organiques, qui « se sont » développées en s'enchevêtrant, et nous sont à présent transmises en héritage en tant que trésor accumulé de l'ensemble du passé, - en tant que trésor : car la *valeur* de notre humanité en dépend [36]».

---

[35] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, première section « Des choses qui viennent en premier et de celles qui viennent en dernier », § 7, p. 65.

[36] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Op. cit., § 16, pp. 75-76.

Or il n'y a rien que le scientifique ne peut inventer s'il ne venait à observer comment la nature fonctionne, ses dissimulations, son développement au sens de l'évolution des espèces, est ce que tente de traduire l'homme de science. Puisque « traduire c'est trahir » tels que le pensent les linguistes, l'homme de science s'y prête au jeu de l'interprétation en observant la nature. Par cette observation, il affecte à la nature ses présupposés et interprétations qui ne sont pas sans failles. Des interprétations qui sont connotées de la sensibilité du milieu. A partir duquel l'homme observe les choses, conçoit le monde à partir de son lieu d'appartenance et se forge une idée du réel mêlée de ses fantasmagories auxquelles il finit par croire ; et qui devient un héritage à transmettre aux prochaines générations. Ces dernières doivent s'appliquer à l'accepter, car cet héritage répond à l'édification d'une humanité en progrès dont dépend les générations du genre humain, même si ce progrès a pour racine un sol d'erreurs.

La morale, les mœurs, les cultures, n'échappent pas à ce processus dont l'erreur est la conséquence de la méthode scientifique. Ce qui rendrait explicable le fait que d'un peuple à un autre les visions du monde divergent. Dans la mesure où chacun y va de ses allusions, de son observation du cosmos, de sa conceptualisation de la vie, légitimée par la transmission d'un savoir depuis le sol d'erreurs qui est le sien. Ici, l'homogénéité culturelle d'uniformisation du monde prend un coup et nous permet de penser que l'effort d'homogénéisation des cultures est encore une erreur de plus, en ce sens que les peuples n'ont pas tous une histoire homogène. C'est en cela qu'on peut, d'une période à une autre de l'humanité, établir des comparaisons entre les civilisations. A cet effet, l'inconscient de la vie (son irrationalité) qui était au fondement de tout processus de l'évolution tant l'évolution organique des êtres que celle de la vie humaine, n'est plus le régisseur de l'évolution du vivant ; par laquelle, la vie pourvue par la nature, rendait compte du caractère évolutif des choses et des espèces.

L'homme faisant l'histoire, est arrivé à changer tout développement inconscient de la vie pour imposer au gré de son histoire une évolution constitutive de la raison humaine. Par cette évolution dont le progrès se fait sentir c'est l'homme qui a la clé menant à la fin de son histoire. Etant donné que toutes les capacités de réalisation de son humanité sont déterminées par sa conscience, par la raison qui mène toutes les activités concernant les fins que l'espèce humaine se donne. Cette finalité qui est encore en perspective vers laquelle se projette déjà l'humanité, est le choix civilisationnel

par lequel l'humain s'est permis d'agir consciemment afin d'introduire le genre humain dans un nouveau monde. C'est-à-dire dans une nouvelle culture. Cette culture dont l'homme s'invente la rationalité, ne pouvait être et exister, qu'en raison du fait de la destruction d'une culture plus ancienne que la nouvelle culture a remplacé sur tous les plans de l'organisation de la vie humaine :

> Mais les hommes peuvent décider *consciemment* de poursuivre leur évolution en direction d'une nouvelle culture, alors que leur évolution se faisait auparavant inconsciemment et fortuitement : ils peuvent à présent créer des conditions meilleures pour l'apparition des hommes, leur alimentation, leur éducation, leur instruction, gérer la terre comme un tout sur le plan économique, peser en les comparant les forces humaines en général et les employer. Cette nouvelle culture consciente tue l'ancienne, qui, considérée dans son ensemble, a mené une vie inconsciente d'animal ou de plante ; elle tuera également la défiance à l'égard du progrès, - il est *possible*. Je veux dire : il est précipité et presque insensé de croire que le progrès doit *nécessairement* se produire ; mais comment pourrait-on nier qu'il est possible ? (…). Et si c'est un fait que la fantasmagorie romantique fait également usage du mot de « progrès » à propos de ses fins (par exemple les cultures originaires, closes sur elles-mêmes, des peuples) : (…) [37].

La vie n'évolue plus naturellement chez les plantes et les animaux, encore moins chez les humains. C'est le regret de Nietzsche qui ne voit plus l'innocence dans le devenir, dans tous les développements de la vie lorsque la conscience de l'histoire se régule dans les stricts cadres de la raison qui porte le visage du progrès. Pour penser la science, on détruit l'inconscient culturel qui a cautionné (au sens où on entend par le verbe « cautionner », une activité de la vie bien disposée autour du milieu humain et dont l'homme en fait inconsciemment l'imitation par la culture) les conditions d'existence d'un peuple. La culture de la science moderne s'est acharnée sur cet inconscient selon qu'elle aurait bien entrevu pour l'humanité une histoire et une conscience universelle gage de la sécurisation de l'humanité. C'est cette conscience qui mena pas à pas les subjectivités culturelles à une conscience objective commune sous le regard bien veillant d'un « gouvernement global conscient »[38], si on veut parler comme Nietzsche.

---

[37] Nietzsche Friedrich, *Op, cit.,* § 24, pp. 84-85.

[38] Le terme « gouvernement global conscient » nous vient de Nietzsche lui-même, qu'il utilise dans le premier tome d'*Humain, trop humain*. Le « gouvernement global conscient » est une humanité qui n'est pas encore présente mais qui se presse d'arriver. Ce « gouvernement global conscient », cette humanité,

En effet, la culture telle que connue dans son sens primitif qui n'exclut pas tout ce qui semble incompréhensible à la conscience du scientifique, tout ce qui faisait participer la nature dans la vie humaine, est mis de côté dans ce « gouvernement global conscient ». L'expression réfère à la mondialisation qui est la nouvelle culture de l'humanité contemporaine ; caractérisée par une conscience globale voulant faire de l'humanité un « gouvernement mondial ». Pourque la culture ne soit plus ce qu'elle fût, mais qu'elle devient tout simplement un mode d'être, dans une existence dont les déterminations mettent la culture au service de la science. La vertu qui ressort de cette culture consiste à vouloir constituer une humanité identique dans laquelle les façons de vivre se répercutent de peuple en peuple cherchant l'harmonie entre tous pour améliorer la vie sur terre. En même temps, cette culture transporte avec elle une conscience réactive qui a pour conséquence le progrès. Au lieu de la réaction qui fait naître le progrès, c'est vers les conditionnalités de cultures saines vers lesquelles la science devra se tourner.

Car ces conditions proposent des connaissances d'une haute culture pour l'élévation de la science qui perd en vitalité dans le « gouvernement global conscient ». C'est ce pourquoi Nietzsche affirme qu'« il faut en tout cas trouver auparavant, pour que l'humanité ne périsse pas d'un tel gouvernement global conscient, une *connaissance des conditions de la culture* dépassant tous les degrés ayant existé jusqu'à présent, qui serve d'échelle scientifique pour ces buts œcuméniques. C'est en cela que consiste la formidable tâche des grands esprits du prochain siècle [39]».

Dans ce cas, les conditions de connaissance de la culture qui sous-tendent l'édification de la science pour que celle-ci, comme le veut Nietzsche, soit élevée à une échelle plus grande, seraient de tout temps la connaissance par laquelle la culture est associée à la vie au sens le plus large du terme. Si la perspective de la culture de notre ère est celle d'une mondialité des peuples qui ne vise entre autres que l'édification

suit le cours du devenir nietzschéen qui apporte avec lui les nouveaux éducateurs moraux capables de donner forme à une humanité nouvelle. Cette humanité se présente comme une alternative morale au moralisme universel non seulement de Kant, mais aussi de la modernité tout entière, et celui de la religion dans ses « buts œcuméniques ». Au final, ce « gouvernement global conscient » est l'expression d'une culture qui tâche de dépasser le cadre de la culture moderne. Dans le cas contraire, si cette culture n'a d'exigence que la science moderne et ses valeurs, elle construira une unité politique et économique mondiale dont la mondialisation est l'expression dans notre monde contemporain.

[39] Nietzsche Friedrich, *Op. cit.*, § 25, p. 86.

d'un gouvernement mondial, on devrait s'attendre à ce que ce gouvernement soit constitué des individus qui détiennent les leviers de la finance des institutions de l'économie mondiale. Et ce serait à eux que reviendrait le droit de déterminer les conditions de la culture et de la science. Ne nous étonnons pas de constater que le gouvernement mondial soit composé de la bourgeoisie, de tous ceux qui ont fait de la finance la condition primordiale du sens de la vie. Ceux-ci soumettent la culture à la finance au point où Hannah Arendt voit en cela ce qu'elle qualifie de « philistinisme barbare des *nouveaux riches* »[40]. De là, la vie est assujettie à l'économie et n'est considérée que sur la base de la possession. Puisque les traits caractéristiques de la culture sont définis par la psychologie des tenanciers de « la bonne société », pour reprendre le terme de Hannah Arendt qui désigne la société bourgeoise contrastant avec « la société de masses ». Les traits psychologiques comme ceux de la soumission à la consommation des biens et à l'excitation des désirs dans le but de posséder, ceux de la multiplication des besoins égocentriques, toute cette boulimie de la consommation conduisant à l'aliénation, a vu le jour dans le modèle social bourgeois. Voire capitaliste, qui nous est présenté par la forme de société dans laquelle le capitaliste et le bourgeois seraient l'exception social véritablement accomplis. Pour ainsi dire comme Hannah Arendt :

> En fait, tous les traits que la psychologie collective a découverts entretemps dans l'homme de masse : son abandon – et l'abandon n'est ni l'isolement ni la solitude – indépendant de sa faculté d'adaptation; son excitabilité et son manque de critères; son aptitude à la consommation, accompagnée d'incapacité à juger, ou même à distinguer; par-dessus tout, son égocentrisme et cette destinale aliénation au monde qu'on prend depuis Rousseau pour une aliénation à soi – tous

[40] Le « philistinisme barbare des *nouveaux riches* » renvoyant chez Hannah Arendt à la classe émergente de la bourgeoisie occidentale du XX^e^ siècle, qui était le modèle social qu'il fallait imiter en tant que cette bourgeoisie par son pouvoir économique, donnait à la société étasunienne et européenne, les orientations culturelles et éducationnelles que les individus devaient adopter. Hannah Arendt part d'une critique qui est une mise en rapport de la société bourgeoise avec « la société de masses » pour signifier « la crise de la culture ». Elle montre que l'appréciation de la culture du haut d'une position sociale qui a prévalu dans les sociétés bourgeoises modernes est une erreur de jugement et d'appréciation. Pour elle, la position sociale n'est pas un justificatif concernant la bonne éducation. Elle n'est non plus le critère sur lequel « le philistinisme barbare des *nouveaux riches* » doit se sentir bien et mieux cultiver que le reste de la société. Hannah Arendt déclare que « cette aspiration est beaucoup plus répandue aujourd'hui en Amérique qu'en Europe, pour la simple raison que l'Amérique, quoi qu'elle ne connaisse que trop bien le philistinisme barbare des *nouveaux riches*, n'a qu'une connaissance incertaine du philistinisme culturel et cultivé, non moins ennuyeux, de la société européenne, où la culture a acquis une valeur de snobisme et où c'est devenu une affaire de position sociale que d'être assez éduqué pour apprécier la culture ; (…) ». Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Collection Folio essais, traduction de Patrick Lévy, Paris, 1972, VI « La crise de la culture. *Sa portée sociale et politique* », p. 254.

> ces traits sont d'abord apparus dans la bonne société, où il n'était pas question de masses, numériquement parlant [41].

Ici, dans ces propos de Hannah Arendt, c'est l'homme moderne qui est interpellé. Elle convoque son type d'humanité où Arendt observe « l'usure de la tradition » par une crise de la culture dans l'âge moderne. Le gouvernement d'une conscience globale est l'une de culture qui va densifier la société pour en arriver à ce qui est bien connue dans *La crise de la culture* de Hannah Arendt, c'est-à-dire la culture dans « la société de masses ». La culture à l'âge moderne n'est plus qu'une culture de masses partant du fait que c'est « la société de masses » qui en est même le modèle culturel du monde moderne. On peut y voir par cette culture un humanisme dont la civilisation moderne est la pierre sur laquelle est construite un monde anthropocentrique. Situant l'humanité à la seule espèce humaine, sans faire attention à la haute dimension de la réalité du monde qui l'environne.

De fait qu'on ne peut pas se limiter à une conscience bien qu'universelle, qui ne reconnaît que l'humanité de l'homme et son espace habitable par ce postulat grâce auquel la modernité héritière de l'Antiquité romaine tire la source de son *humanitas*. Postulat dont la vision du monde des Romains hisse l'humain au plus haut rang sur la chaîne du vivant. Une conception du monde qui n'est pas celle des Grecs étant donné que pour eux, le genre humain n'est pas de rang supérieur comme c'est le cas chez les Romains. Comme tous les règnes, comme toutes les espèces, l'homme est autant un organisme vivant comme les autres. Donc l'*humanitas* est humanité que parce que la vie en est une constituante organique des êtres qui gouvernent la terre et toutes les lois qui s'y trouvent dans l'univers. La science moderne a fini par décomposer cette unité du vivant par un humanisme anthropocentrisé qui sera désormais l'avenir de l'homme. C'est la réflexion que Hannah Arendt mène en parlant d'humanité :

> Comprendre la réalité physique semble exiger non seulement le renoncement à une vision du monde anthropocentrique ou géocentrique, (…). La question tient pour établi que l'homme est l'être le plus élevé que nous sachions – postulat hérité des Romains dont l'*humanitas* était à ce point étrangère à la disposition d'esprit des Grecs que ceux-ci n'avaient pas même de mots pour l'exprimer. Si le mot *humanitas* est absent de la langue et de la pensée grecques, c'est parce que les

[41] Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Collection Folio essais, traduction de Patrick Lévy, Paris, 1972, VI « La crise de la culture. *Sa portée sociale et politique* », p. 255.

> Grecs, à la différence des Romains, ne pensèrent jamais que l'homme fût l'être le plus élevé qui soit. Aristote appelle cette croyance *atopos*, « absurde ». Cette vision de l'homme est encore plus étrangère au savant pour qui l'homme n'est rien de plus qu'un spécimen de la vie organique, et pour qui l'aire d'habitation de l'homme – la terre et les lois terrestres – ne sont rien de plus qu'un spécimen limite de lois universelles absolues, c'est-à-dire de lois qui régissent l'immensité de l'univers [42].

On ne pouvait échapper à cette humanité dans laquelle l'homme est le sommet pyramidal et non plus une composante de la vie organique. Puisqu'on confère un statut particulier à l'homme dans la civilisation moderne, on peut comprendre son projet social, la nature du progrès qu'il conduit, pour continuer à demeurer ce qu'on dit de lui. C'est-à-dire, l'être de rang supérieur autres êtres. C'est avec l'activité du travail et le langage qu'il compte confirmer ce statut pour s'émanciper de la nature et de travailler à la construction de son histoire. Pourtant, ce statut de rang supérieur que les Romains affublaient à l'espèce humaine et que la modernité tient pour établi, est une rhétorique prétentieuse avec laquelle l'homme moderne pense pouvoir façonner un monde pourvu d'une liberté universelle. Ce que l'homme a réussi à faire c'est de contraindre l'humanité entière à la consommation légitimée par l'activité du travail. La nécessité sinon le besoin permettant le travail, est une activité qui invite à l'établissement d'une société de consommation tel que fonctionne, du point de vue biologique, le métabolisme naturel de la vie organique.

Si tant est que la biologie indique les conditions métaboliques de la vie à travers les organismes vivants, le travail aussi à un rapport biologique à l'homme et à la société. Marx y verra que « l'aliénation de l'homme par rapport à l'homme apparaît comme une conséquence immédiate du fait que l'homme est rendu étranger au produit de son travail, à son activité vitale, à son être générique »[43]. Vue que la société moderne est celle des consommateurs, le travail réalise dans cette société des individus automates. La perspective du progrès rend compte elle aussi de l'automatisation que génère le travail en situant cette activité dans le monde moderne. Que dire de l'intensité du travail qui réduit la force physique de l'homme ? Allant jusqu'à s'époumoner dans

---

[42] Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Collection Folio essais, traduction de Patrick Lévy, Paris, 1972, VIII « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », pp. 337-338.

[43] Marx Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Jacques-Pierre Gougeon, premier manuscrit « Travail aliéné et propriété privée », p. 117.

le processus du progrès qui, même réalisé, le mode de vie épuise encore l'homme en le rendant d'avantage dépendant de la culture de consommation. C'est ici la « condition de l'homme moderne » dont Hannah Arendt fait état quand elle parle d'« une société de consommateurs » ; dans laquelle le travail est la condition d'existence de l'humain, faisant partie prenante d'une sphère de vie technologique qui l'absorbe. Et l'oppresse dans le monde de la technique au point où l'homme ne peut plus en sortir. Ceci peut justifier la critique majeure de Hannah Arendt contre la modernité :

> Les deux stades par lesquels doit passer le cycle perpétuel de la vie biologique, celui du travail et celui de la consommation, peuvent changer de proportion pour arriver même au point où presque toute la « force de travail » de l'homme se dépenserait à consommer, ce qui entraîne le grave problème social des loisirs, problème, essentiellement, d'occasions suffisantes d'épuisement quotidien pour maintenir intacte la capacité de consommation [44].

C'est finalement le consumérisme qui devient le sens de l'histoire et la valeur morale attachée à la vie. Reste à savoir si ce sens de l'histoire qui est le modèle systémique de la pensée moderne a abouti à son but ultime. Celui de la santé qui doit venir palier le mal être dans la civilisation. Puisque nous sommes dans un étonnement qui nous permet encore de constater avec inquiétude, qu'aussi grand et avancé est le progrès moderne, c'est dans son histoire et sa civilisation qu'apparaissent un épuisement accru du corps humain ; une régression morale ; un disfonctionnement de l'ordre naturel des choses qui explique logiquement la dégradation météorique et climatique dont est victime l'humanité qui est la nôtre. Et lorsqu'on convoque l'histoire naturelle, on ne la raconte que pour justifier la liberté de l'homme quand bien même par cette liberté, il n'entreprend pas de bâtir une humanité vitalement saine et moralement forte. C'est en offrant des conditions de vie saine à l'humanité au sens moral et physiologique, signe de l'épanouissement d'une joie existentielle, que nous échoie la responsabilité de porter l'histoire naturelle. Et de restituer, dans le présent, ce qu'elle a connu de plus fécond dans le passé. En un sens bien précis, Nietzsche suppose qu'il convient de raconter l'histoire naturelle ainsi :

> (…), l'histoire naturelle devrait être racontée de telle sorte que quiconque l'entend soit irrésistiblement entraîné à la santé et l'épanouissement tant physiques

[44] Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Collection Agora, traduction de Georges Fradier, Paris, 1983, chapitre III « Le travail », p. 182.

> que moraux, soit porté à la joie d'être l'héritier et le continuateur de tout l'humain et à un besoin toujours plus noble d'entreprendre [45].

Pour le dire de manière plus explicite, il n'est pas exclu que l'histoire naturelle (l'histoire de l'existence des êtres vivants ayant pour valeur commune l'humanité) soit celle qui institue les sciences de la vie. Reconnaissant une vision plurielle dans le monde du vivant, comme l'admettait Nietzsche à la pleine maturité de sa pensée qui en figure l'accomplissement de son horizon philosophique. La vie étant de toute évidence en tout et partout, il importe de voir les interactions partout où la vie est une unité dans une organisation ; en ce sens que ce sont les lois de la vie qui gouvernent l'unité sociale comme les lois biologiques déterminent le fonctionnement de l'organisation organique. L'interaction dans une unité organisée est ce qui permettrait la pluralité individuelle dans un organisme ou bien dans la société. De cette pluralité de l'organisme dans le corps et des individus dans la société, voire même des peuples dans le monde, on peut récuser ce qui n'est qu'hypothétiquement pensable. C'est-à-dire, une disposition sinon une prédiction téléologique de l'histoire de l'humanité. L'humanité est en conséquence un composite des conceptions du monde.

Au sein de ce grand organisme vivant, chaque peuple joue sa partition pour permettre le fonctionnement de l'organisme en faisant en sorte que celui-ci, se développe et manifeste visiblement une santé physiologique. Tel qu'il en ressort dans le fonctionnement biologique d'un organisme vivant. Pour le cas de l'humanité on parle d'une santé civilisationnelle planétaire. Le fonctionnement des peuples de l'humanité considéré comme des interactions dans un organisme vivant, ne devrait pas déterminer la prééminence d'une culture sur une autre à partir d'un progrès civilisationnel. Mais le critère est d'une importance vitale pour apprécier le développement social que par la santé dont une civilisation est pourvue. Et lorsque la santé d'une culture est l'horizon à atteindre avant de se satisfaire d'une société pour qui son bonheur est encore la cause de son mal être.

Ainsi, pour tenter de soulever le problème que la thématique de notre thèse renferme, nous allons délimiter nos investigations sur trois grands moments qui constitueront l'ensemble analytique de notre travail. Nous ferons dans ces trois parties une

---

[45] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 2019, première partie « Opinions et sentences mêlées », § 184, p. 142.

analyse du concept de la vie non seulement chez Nietzsche mais aussi du vivant, qui nous situera à la compréhension du monde dans toutes ses dimensions. Les dimensions que la métaphysique occidentale va séparer par sa civilisation qui sépare l'homme du reste du vivant et de la nature. C'est dans un rapport au vivant et à la nature que nous comptons proposer une réflexion détaillée de notre sujet de thèse partant du premier examen qui implique une lecture nietzschéenne.

Toute cette partie nous éclaire sur le fait que l'homme n'est pas exceptionnel. Il n'est humainement homme qu'en occupant sa place dans la nature. Et en celle-ci, il retrouve son essence véritable qui lui donne une conscience non pas du monde mais des mondes de la vie. C'est aussi dans cette partie que nous tenterons d'étudier la téléologie qui démontre par l'histoire l'évolution de l'espèce humaine, que nous allons confronter avec la critique nietzschéenne du progrès. Cette partie nous l'intitulons : étude de la science naturelle : essai d'une philosophie de la vie chez Nietzsche.

Dans la deuxième partie, il sera question de comprendre comment la vie est arrivée à sa pleine décadence du fait de la civilisation qui donne lieu à la modernité. Ce sera aussi l'occasion d'interroger la valeur de la vie dans le progrès moderne sous le regard critique de Nietzsche. C'est pourquoi cette partie porte le titre suivant : évaluation d'un progrès civilisationnel. Pour finir, dans la dernière analyse de notre travail, celle du déclin de la force de la vie à l'époque moderne, cette partie nous permettra de constater que le mal de vivre dans le progrès moderne c'est le bonheur de la société de consommation qui annonce aussi la décadence de sa civilisation. Et même l'industrialisation de cette société répand dans l'humanité les maux qui désagrègent la vie et dont la solution à ce mal être se trouve dans la proposition que Nietzsche fait, celle qui consiste à médicaliser la civilisation par la thérapie médicale du philosophe médecin de la culture.

I. ETUDE DE LA SCIENCE NATURELLE : ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE CHEZ NIETZSCHE

Propos préliminaire

Le fait de dire « je » nécessite en droit d'être une personne morale, responsable, ayant des droits et des devoirs. La notion du sujet (je) donne à l'individu la possibilité d'être soi-même au sens d'avoir une « ipséité », capacité de demeurer un seul et même être dans le temps. Les animaux ont bien une individualité mais elle n'est pas réfléchie et consciente d'elle-même, sans personnalité elle ne parvient pas au rang de véritable subjectivité. Pour cette raison, il existe une différence de nature entre l'homme et l'animal rejoignant l'abîme entre le domaine des choses naturelles et le domaine des êtres raisonnables. C'est l'essence du raisonnable qui dispose l'homme à rechercher les fins de son existence en tant qu'être libre conscient de cette réalité qui en constitue la différence entre l'homme et l'animal selon la théorie téléologique.

Avec cette disposition qu'a l'homme d'être un être de raison, un être raisonnable, celle-ci propose des fins à l'humanité qui n'en sont que la liberté et le progrès humain. Le progrès technique en est la constituante par laquelle la civilisation par la culture, a pu s'étendre à l'ensemble des peuples et des sociétés. De ce fait par le moyen de la *disposition pragmatique*, Kant pense résoudre le problème de l'égoïsme enraciné dans les inclinations, dans le « penchant naturel » du genre humain pour éviter la brutalité à laquelle l'homme raisonnable ne devrait plus se livrer. Parce qu'elle est une caractéristique de la bestialité que l'espèce humaine a réussi à transcender par la raison technique et civilisatrice. Cela met hors du champs social la violence dont la source en est l'égoïsme pour se prémunir des dérapages axiologiques qui constituent la longue liste des dérives sociales.

C'est pourquoi Kant stipule que « la *disposition pragmatique* au progrès de la civilisation par la culture, notamment celle des qualités sociales, et le penchant naturel de son espèce à échapper, dans les rapports sociaux, à la brutalité de la simple violence égoïste pour devenir un être policé (bien que non encore moral), destiné à s'accorder avec autrui, correspond à un degré plus élevé [46]». Par ailleurs, la *disposition pragmatique* engendre la technicité dont l'homme va se servir pour sortir de la tutelle de la nature. Cette technicité est ce que le philosophe de Königsberg appelle la *disposition technique* dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Disposition qui est le

[46] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditons GF-Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1993, deuxième partie « La caractéristique anthropologique », p. 312.

propre de l'homme et le mécanisme d'agencement des conditions de son devenir social et civilisationnel. La technique devient le moyen de conservation de l'espèce humaine de sorte à façonner son environnement par son habileté.

> Parmi les habitants vivants sur cette terre, l'homme se différencie de façon frappante de tous les autres êtres naturels par sa disposition *technique* (mécanique et liée à la conscience) au maniement des choses, par sa disposition *pragmatique* (à se servir habilement des autres hommes pour ses fins) et par la disposition *morale* de son être (agir à l'égard de soi-même et des autres conformément au principe de la liberté, en se soumettant à des lois) ; et l'un quelconque de ces trois degrés peut déjà à lui seul distinguer de façon caractéristique l'être humain des autres habitants de la terre [47].

Ce qui fait que le monde ne peut être autre que celui de la civilisation produite par la *disposition technique* de Kant. A ces deux dispositions c'est-à-dire celle dite pragmatique et celle qui relève de la *disposition technique*, on peut percevoir qu'elles engagent l'homme dans le dessein de la liberté afin qu'il échappe à son instinct naturel et que la raison ne soit au demeurant son guide privilégié. C'est ce à quoi servent les dispositions pragmatiques et techniques dès lors que c'est par elles que les progrès de la civilisation humaine par le passage de la nature à la culture est possible d'après Kant. Ici, nul doute possible, la supériorité de l'homme est nettement reconnaissable sur les éléments de la nature, leurs phénomènes, et sur la nature elle-même ; à la seule faculté d'être rationnel et raisonnable par le pouvoir du « Je » conscient que possède l'être humain. Ce qui fait dire à Kant ce qui suit :

> Que l'homme puisse posséder le Je dans sa représentation, cela l'élève infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. C'est par là qu'il est une *personne*, et grâce à l'unité de la conscience à travers toutes les transformations qui peuvent lui advenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être totalement différent par le rang et par la dignité de *choses* comme les animaux dépourvus de raison, dont nous pouvons disposer selon notre bon plaisir ; (…).[48]

La connaissance physiologique chez Kant est une anthropologique dont l'étude consiste à découvrir l'impact de la nature sur l'homme. Autrement dit, la connaissance

---

[47] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1993, deuxième partie « La caractéristique anthropologique », E. « Le caractère de l'espèce », p. 310.

[48] Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1993, première partie « Didactique anthropologique », livre I « De la faculté de connaître », p. 51.

physiologique de l'homme nous amène à comprendre le rôle de la nature qui agit en humanité primitive en l'homme. Et cette humanité primaire s'évanouit par la connaissance pragmatique qui permet à l'homme, poussé par sa liberté, à agir de lui-même sans le concours de la nature parce qu'il est par essence un être libre. La première connaissance (la connaissance physiologique) est une connaissance des choses et de leur développement (plantes, animaux, minerais) dans divers pays et climats. A la connaissance pratique, on pourrait dire qu'elle est une évolution de l'espèce humaine qui engage la liberté de l'homme vers la finalité que doit atteindre son espèce qui est de nature à une téléologie (l'étude des fins humaines dans l'histoire de l'humanité).

A ce sujet, la connaissance physiologique qu'on peut renvoyer à l'étude des sciences naturelles est une anthropologie qui dès 1786, est déjà énoncée dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. L'anthropologie physiologique est assimilée à la psychologie empirique, ces deux dénominations (l'anthropologie physiologique et la psychologie empirique) n'auront pas la même audience que la connaissance pratique chez Kant. Sur la base de cette anthropologie physiologique ou psychologie empirique qui font qu'Emmanuel Kant leur dénie le statut de science, nous allons étudier ces domaines de connaissances de la science naturelle avec Nietzsche, sur le fil conducteur de la philosophie de la vie. Une philosophie de la vie que Kant n'a pas perçu dans l'anthropologie physiologique. Dans ce cas, notre première partie sera constituée de trois chapitres que sont : la philosophie vitaliste, la métaphysique de la nature, la vie comme volonté de puissance chez Nietzsche.

CHAIPITRE I. LA PHILOSOPHIE VITALISTE

Introduction

Les êtres vivants, parce qu'ils sont soumis à la vie et sont mus par le désir de vivre dans leur évolution, sont parmi les phénomènes de la nature ceux-là qui disposent d'une âme comme principe vital qui est « l'énergie nécessaire pour vivre »[49] dirait Gaston-Paul Effa. Nous nous abstenons de dire que ce principe n'est qu'une apparence et que l'être vivant, le primate de la nature serait un étrange objet qui évoluerait selon les lois de la mécanique. C'est là une façon de s'engouffrer dans la pensée mécaniste de Descartes qu'il inaugure au XVII^{e} siècle. Pensée qui n'aura qu'à promouvoir une philosophie mécaniste de la vie qui fait que tous les phénomènes vitaux aient pour explication, les lois physico-chimiques. La nature ne peut alors qu'être le seuil des organismes qui vivent mécaniquement dans cet espace.

Pris dans ce sens, les organismes vivants nous paraissent être une logique mécanique purement automatique de ce qui a pu engendrer l'évolution des êtres naturels dans une fixation définitive entre toutes les virtuoses de la nature. La même évolution à fait advenir chez les organismes des transformations inattendues, fortuites, auxquelles l'être vivant devra s'adapter dans son environnement. Parce que, qu'il s'agisse de l'autonomie d'un être ou de l'individualité d'un organisme, il en résulte en ceux-ci autre chose plutôt qu'une simple apparence. Cette autre chose est ce que nous considérons comme vitaliste : la puissance logée dans la nature. En ce que le vitalisme peut se présenter comme une épistémologie critique des sciences naturelles par rapport au mécanisme. Cette doctrine à partir de la théorie qui fait que le fonctionnement des organismes vivants ne peut qu'être que sous la forme d'un principe vital. Revêt une dimension métaphysique dans laquelle ce même principe, n'est pas nécessairement une âme pensante parce qu'étant purement une âme, en tant que celle-ci est une force animée.

Autant ce principe est une réalité dans l'organisme d'un animal, autant il agit par une complexité dans le corps humain. Ce qui montre que le divers ayant partie prenante dans tout organisme, la vie devient réductible à elle-même. Elle persiste,

---

[49] Gaston-Paul Effa, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Éditions Presses du Châtelet, Paris, 2015, « Se nourrir », p. 146.

existe, et continue d'exister dans tout organisme biologique. C'est d'ailleurs la vie qui anime le développement d'une plante comme elle permet le processus de croissance de tout le règne vivant. Comme les autres éléments de la nature, « la plante est un organisme vivant »[50] affirmait Paul Effa. Dans ce cas, nous verrons dans ce chapitre trois sous points dans lesquels nous auront dans le premier la biologie et la physiologie du vivant. Dans le deuxième sous point, nous traiterons de la connaissance médicale de la philosophie, pour finir avec la critique nietzschéenne du darwinisme.

I.1. Biologie et physiologie du vivant

Le métabolisme organique du corps, une activité croissante du vivant

Au cours de l'année 1876, Nietzsche ne veut plus seulement travailler sur la philosophie et la philologie. Il se donne un nouveau chantier des sciences de la nature, de la médecine, de la biologie, pour mieux comprendre la vie dans ce qu'elle a de divers de l'espèce humaine aux spécimens naturels. Ce que Nietzsche recherche dans les sciences naturelles, c'est la saisie de la réalité par la science de la vie pour apporter à la culture scientifique de son époque, la santé dont elle était dépourvue. Ce nouvel édifice des recherches nietzschéennes est essentiellement basé sur la science naturelle dont le critère de la vie est le filon indicateur de la philosophie, si elle veut parvenir à la réalité du système vivant de la nature où les espèces n'évoluent qu'en fonction des conditions vitales de leur organisme. C'est toute l'importance que requiert l'étude de la physiologie et de la vie chez Nietzsche.

Pour Barbara Stiegler, analysant la pensée de Nietzsche, c'est « ce changement radical, qui doit en effet imposer la vie et le corps comme le nouveau point de départ de la pensée, la philosophie ne pourra l'accomplir, d'après lui, que si elle s'occupe sérieusement et avec précision de ce que les sciences de la vie nous apprennent de l'évolution des espèces, des fonctions vitales des organismes et des conditions nécessaires à leur santé [51]». Ce virement de la philosophie vers les sciences de la nature permet justement à Nietzsche de s'accorder bien que critique des biologistes, avec eux,

[50] Gaston-Paul Effa, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Éditions Presses du Châtelet, Paris, 2015, « Se nourrir », p. 148.

[51] Stiegler Barbara, *Nietzsche et la vie*, Collection Folio essais, Paris, 2021, introduction « La vie et les vivants à l'âge du télégraphe », p. 12.

pour reconnaître que la vie est avant tout une évolution des êtres vivants. Cette thèse retentissait déjà au XVIII[e] siècle selon Barbara Stiegler, et dont le cadre des sciences naturelles dans leur évolution, se situe dans la révolution darwinienne depuis la sortie de *L'Origine des espèces*.

> De sa lecture assidue et le plus souvent critique des biologistes, Nietzsche retiendra deux leçons essentielles. Il se convaincra, comme eux, que la vie suppose deux activités fondamentales, ayant conditionné toute l'histoire des êtres vivants jusqu'à nous. Qu'elle suppose *l'évolution* d'une part, thèse qui commence à se diffuser dès la fin du XVIII[e] siècle et qui s'imposera brutalement aux yeux de tous avec la révolution darwinienne et avec le choc provoqué par la parution, en 1859, de *L'Origine des espèces* [52].

Dans *Nietzsche et la vie*, Barbara Stiegler réaménage « une nouvelle histoire de la philosophie » à partir de la philosophie vitaliste de Nietzsche. Le corps et la science sont ici requestionnés « à l'âge du télégraphe » qui est un âge de la modernité qui posait déjà au temps de Nietzsche un problème existentiel. Ce problème qui fait que l'existence humaine est confrontée à ce qui se nomme « l'âge du télégraphe » (le chemin de fer, la presse des masses, en un mot la technologie moderne) qui est en réalité l'époque moderne, est un âge qui rend difficile la vie humaine au regard de son effrayante évolution industrielle. Si l'existence est difficile à vivre malgré les bienfaits de la révolution industrielle, le corps, lui aussi, est endommagé ; puisqu'il souffre du même problème qui rend la vie aussi difficile qu'elle ne l'était avant l'industrialisation.

Barbara Stiegler s'immergeant dans la pensée de Nietzsche nous fait savoir la préoccupation de ce dernier à cet « âge du télégraphe », qui sera de questionner à nouveau le corps pour lui conférer une nature lui permettant d'être doté d'une vie capable de survivre pendant l'âge de la modernité. A cet effet, c'est le cas de rappeler que cet âge télégraphique est celui de l'accélération de tous les rythmes de vie qui viennent complètement dépraver l'évolution de la vie organique. La vie qui évoluait jusque-là à un rythme normal, de même, le progrès bouscule les rythmes sociaux. Oubliant que la vie implique un certain ralentissement d'elle-même, mais aussi de l'action humaine. En même temps que la vie ralentit, le flux du devenir se stabilise aussi. Ce

[52] Stiegler Barbara, *Op, cit;* p. 12.

ralentissement à totalement disparu dès l'apparition de l'âge télégraphique dont Barbara Stiegler fait mention dans *Nietzsche et la vie*.

Puisque Nietzsche a vécu l'époque du télégraphe, en réfléchissant sur la fonction de la vie de cette époque, il va chercher à comprendre la condition de la vie et du vivant à l'époque du télégraphe. Comment est-il possible d'en être un corps sain, vigoureux de vie, durant l'essor de la modernité ou encore à l'époque du télégraphe ? C'est là, la question à laquelle Stiegler tente de répondre dans son œuvre sur Nietzsche. Chercher à répondre à la question posée, c'est parvenir à résoudre le problème de la difformité du corps. Le travail qui doit être fait sur le corps c'est celui de sa restauration afin qu'il redevienne dans la vie un élément actif et qu'il sorte de la passivité qui le réduit à ne vivre que du ressenti et de la sensibilité extérieure. Ce souci de revigorer le corps dans une époque en laquelle il s'affaiblit, est en réalité, la nécessité du rétablissement de la vie autant biologiquement qu'existentiellement.

Nous comprenons ainsi que le flux ne devrait pas nous contraindre qu'à vivre passivement mais plutôt, il est aussi un temps qu'on doit saisir pour permettre de restaurer le corps. C'est-à-dire le régénérer pour qu'il soit apte à sentir l'ensemble des phénomènes du monde. Posé dans un espace, le corps n'est plus que le lieu où se passe tout un mouvement qui se recompose en permanence dans le réel pour reproduire la vie. Bien que nous puissions tirer cette idée de la philosophie nietzschéenne, il reste qu'elle est rattachée à la physiologie et à la biologie. En effet, la physiologie et la biologie sont importantes à investiguer dans la mesure où elles s'invitent dans la métaphysique traditionnelle. Notamment celle de Platon, de Descartes, de Kant, et dans une moindre mesure chez Schopenhauer. Des philosophies qui désarticulent les polarités entre les principes actifs et passifs du corps, suites auxquels Nietzsche va avoir une pensée critique destinée aux auteurs qui ont fait de l'homme un être aux pôles passifs et actifs tous deux opposables.

C'est dans la connaissance des sciences naturelles, plus précisément de la biologie, de la physiologie, de la médecine, qu'il va falloir trouver la solution au problème de la passivité du corps qu'a longtemps enseigné la métaphysique de Platon à Kant, et ce même jusqu'à Schopenhauer. Ces philosophes ont établi, dans leur métaphysique, la conscience comme la subjectivité constituante et l'égale de l'individu d'une part, et le corps, sujet des inclinations, des passions, qui prend sur lui et souffre avec, le poids

du sensible d'autre part. Ce qui veut dire que le corps ne saurait être autre chose que passivité. Descartes s'efforce quand même de faire une distinction entre le physiologique et le psychologique afin que soient comprises « les passions de l'âme ». Connaître « les passions de l'âme » c'est déjà distinguer les fonctions de l'âme à celle du corps et non pas nécessairement séparer âme et corps, mais chercher à comprendre en eux les fonctions qui les distinguent. C'est l'une des tâches que va mener Descartes dans son traité des « passions de l'âme » :

> Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe ; et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous [53].

Pour Nietzsche, la passivité du corps vivant et par-là son activité, sont indiquées dans le réservoir de la mémoire qui se trouve être pour Kant l'imagination. La mémoire est vie, tel que Nietzsche le comprend, elle représente le fait que nous sommes passivement affectés en permanence et que par elle, nous avons la capacité de nous réorganiser activement par ce qui nous affecte. Passivité et activité sont dans la scène de la mémoire où la vie joue pleinement son rôle. Si l'homme est pourvu du principe de passivité et d'activité par sa mémoire, il y a lieu de savoir aussi que les corps vivants quels qu'ils soient se constituent et se différencient aussi par ce même principe en même temps qu'ils s'individualisent. Nietzsche se sert de cette opération, ce jeu de la vie entre passivité et activité dans la mémoire, pour critiquer la *Critique de la raison pure* de Kant de même qu'il la remanie grâce à sa connaissance des sciences de la vie en particulier celle de la biologie. Et inversement, l'ouvrage de Kant lui sert de critique fondamentale contre la biologie.

Toute l'activité que va opérer la mémoire résulte du métabolisme du vivant et même de la nutrition et de la digestion. Mécanisme par lequel on intègre en soi un corps étranger pour mieux l'accueillir pour soi et d'en faire quelque chose pour soi-même. C'est une habitude qu'à la mémoire de sélectionner les choses qui lui paraissent

---

[53] Descartes René, *Les passions de l'âme*, Éditions GF Flammarion, Paris, 1996, première partie « Des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme », article 2, p. 100.

vitales pour ranger, dans l'oubli qui est incorporé à la mémoire chez Nietzsche ce qui n'est pas d'une nécessité vitale. Cela est d'autant plus important que Nietzsche fait de l'oubli dans sa deuxième *Considération intempestive,* une modalité de la mémoire qui n'est plus seulement un moment de la passivité, non plus celui de l'activité réactive comme on le voit chez Deleuze. En la mémoire se trouve également toute une activité biologique de mémorisation à laquelle la vie prend part, qui fonctionne selon l'utilité d'une chose par laquelle le souvenir intervient. Le fonctionnement de ce type, l'évolution vue sous cet angle, fait de la théorie évolutionniste une théorie qui d'après Nietzsche, n'a pas réellement cerné les modalités de la vie dans le fonctionnement physiologique du vivant.

Sur une capacité résiduelle qui est celle de l'adaptation, l'évolutionnisme omet l'activité du métabolisme du vivant connu chez Nietzsche par le terme de *nutrition* qui est encore celui de *l'incorporation,* faisant allusion à l'expression allemande *einverleibung*. Avec l'acte de se nourrir, on assiste à un transfert des nutriments dans le corps du vivant qui s'effectue d'un organe à un autre. En d'autres termes, c'est une activité complète qui requière des échanges nutritionnels dans un organisme vivant en phase avec son espace de mobilité. Si la nutrition doit devenir incorporation parce que l'une et l'autre sont indissociables, cela vient donner à la notion de « mémoire » chez Nietzsche toute sa centralité dans le cadre de la digestion, qu'il admet comme une activité en laquelle la vie est favorablement exprimée.

C'est cela que Barbara Stiegler justifie quand elle affirme que « cette interprétation très large de la nutrition comme incorporation lui permet surtout de donner une place à la *mémoire*, à cette capacité à ingérer l'autre en soi et à en garder la trace (que cette dernière soit consciente ou inconsciente, psychique ou somatique, individuelle ou collective), en laquelle Nietzsche voit le propre de la vie [54]». Toute la vie n'est que nutrition, incorporation, mémoire, dans la mesure où ces notions représentent l'activité des êtres vivants qui n'est pas celle des êtres non vivants. Qui dit vie fait intervenir la nutrition pour qu'agisse la mémoire. Tout de même il faut reconnaître que ce qu'on incorpore dans l'organisme vivant vient obligatoirement troubler l'organisation

[54] *Ibid.*

interne du corps. Ce qui peut rendre possible une dérégulation des habitudes corporelles, inquiétantes, que le fait d'incorporer va présenter.

Cependant, le trouble organique que va occasionner l'incorporation, sera la phase idéale pour passer à la programmation de la réorganisation permanente de l'organisme. On peut alors penser au corps pluriel chez Nietzsche et non plus à une unité première de celui-ci. « Car notre corps n'est pas autre chose qu'un édifice d'âmes multiples [55]» dit-il. Le corps ici est organisé par une complexité de sorte à être compris dans une activité plurielle qu'il renferme. Cette pluralité complexe est elle-même une organisation hiérarchique qui constitue l'un des premiers désaccords de Nietzsche à l'endroit de Descartes. Avec la pluralité du corps complexe où se greffe des microorganismes obéissant à une hiérarchie interne de l'organisme, nous pouvons penser le corps social et même les enjeux culturels de la société.

Puisque pour Nietzsche, il n'y a pas d'un côté le monde social celui de la politique et de l'économie, celui de la culture et de la morale, qui existe à l'opposé du monde de la vie celui de la nature. Cette partition que Nietzsche conteste est plutôt à retrouver chez Kant. On ne peut penser la société dans cette dichotomie qui situe les enjeux culturels d'un côté et de l'autre côté le monde de la nature, celui de la vie. C'est tout le sens que véhicule le second titre du livre de Barbara Stiegler sur Nietzsche qui en droit, a le mérite de s'appeler : *Une nouvelle histoire de la philosophie*. Dans le fait de repenser une histoire nouvelle de la philosophie, Stiegler montre que Nietzsche ouvre à partir du « gouvernement de la vie et des vivants » partant de la biologie pour penser les sociétés, un nouvel axe philosophique qui aura toute sa résonnance à la fin du XIX^{e} siècle, au XX^{e} siècle, et même jusqu'à nos jours.

C'est peut-être l'occasion de jeter un regard curieux dans les études biologiques pour étudier la pensée de Nietzsche biologiquement et pour s'intéresser à sa biologie. Elle-même considérée comme une sorte de penser biologique peinée et embarrassante qui ne tournait qu'autour de la société et de la vie. Une telle biologie ne pouvait pas émerger et avoir un écho favorable à notre époque au regard du traumatisme qu'ont subi les intellectuels pendant la Seconde Guerre mondiale. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, il était quasiment impossible pour les intellectuels, pour les

[55] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Collection Folio essais, traduction de Cornélius Heim, Paris, 1961, première partie « Des préjugés des philosophes », § 19, p. 37.

scientifiques, de théoriser les référentiels politiques sur les bases des données biologiques. De même que la biologie ne pouvait être comprise sur le référentiel politique. Une telle tentative était hasardeuse et considérée comme une grave transgression dans le champ politique et même au sein de l'arène de la science. Les sciences naturelles et la politique se barricadaient désormais par une frontière infranchissable pour éradiquer tout soupçon au biologisme. Ce soupçon sera à charge contre les philosophies du XIX[e] et du XX[e] siècles jugées trop vitalistes et qui resteront obsolètes.

C'est l'explication que nous pouvons donner au sujet de la biologie de Nietzsche qui est restée depuis deux siècles lettre morte. Aujourd'hui nous ne pouvons qu'actualiser sa biologie pour bien cerner la problématique de la « biopolitique » pour reprendre une expression forgée par Foucault. L'expression « biopolitique » de Foucault n'a de sens que si elle est prise comme ce pouvoir qui exerce sa domination sur le corps-individuel et sur l'homme. En cela, la « biopolitique » est de manière conceptuelle l'autre face du « biopouvoir ». Elle sera par définition le passage de l'individu-corp au corps multiple de la société sinon de la population, comprenant la fonction de la « biopolitique » comme celle d'une technologie du pouvoir sur la vie. Une biopolitique est traduite dans le champ de la médecine qui nous permet de comprendre l'épistémologie de l'*anatomo-politique* de l'espèce humaine et de son corps devenant des objets d'étatisation biologique. Michel Foucault nous donne en exemple l'idée que le pouvoir politique est une gestion de la vie partant du corps humain jusqu'à la population par des processus socio-biopolitiques.

> Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVII[e] siècle sous deux formes principales ; elles ne sont pas antithétiques ; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines : anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII[e] siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute

> une série d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population* [56].

Il n'y a plus lieu de penser que la politique serait un champ entièrement à part du monde vitaliste en disant que le domaine des décisions publiques incombe à la politique et que le champ du vivant, celui de la bactérie, serait différent et opposé à celui de la politique. C'est une erreur que de le penser ! Puisque, si on veut régler politiquement la problématique du « gouvernement de la vie et des vivants », de même que les problèmes environnementaux et sanitaires, il y a lieu d'être lucide en se demandant comment se développe la vie non-humaine ? Comment fonctionnent les virus et quelle politique sociale et sanitaire doit-elle présider aux décisions publiques pour prémunir les citoyens du monde de la dangerosité bactérielle et de l'invasion des virus ? De ce fait, avec la philosophie de la vie dont on peut aisément s'en inspirer la pensée, nous devons renouer à partir de la philosophie de Nietzsche les rapports entre le biologique et le politique.

Dans ce rapport intégrateur des sciences de la vie, la pensée du corps biologique sillonne le corps médical dans lequel on trouve la maladie qui est la cause du disfonctionnement organique, sur laquelle les décisions de la politique sanitaire doivent s'appliquer à la société. Pour qu'advienne la santé du corps social. Ce qui nous intéresse et qui avant intéressait Nietzsche, ce ne serait plus le problème de la vérité mais plutôt le souci de la compréhension de la réalité prise sous un ensemble d'effets multiples, imprédictibles, avec leurs irrégularités suivant des cohérences temporelles ; qui pourrait être un chaos mais si c'est le cas, c'est un chaos qui s'organise de lui-même. Pour comprendre cette réalité, cela demande l'utilisation non seulement d'une réflexion philosophique vitaliste mais aussi et encore l'usage des outilles scientifiques des sciences de la nature.

La connaissance des sciences naturelles dont la nature et les corps vivant en sont le premier objet du questionnement sur la vie, nous permet de faire un saut qualitatif dans la réalité pour comprendre le fonctionnement du vivant. C'est avec le savoir des sciences que la réalité est approchable. Quand nous nous dirigeons vers elle dans la recherche scientifique, elle aussi se rapproche de nous. Nous nous accordons avec

---

[56] Foucault Michel, *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, V *« Droit de mort et pouvoir sur la vie »*, pp. 182-183.

Gaston Bachelard lorsqu'il fait remarquer que le savoir scientifique nous permet d'avoir une connaissance approchée de la réalité. C'est partant de cette même réalité qui fait objet de science que Nietzsche va tenter de comprendre le fonctionnement du vivant en réfléchissant sur la vie inorganique et organique, ainsi que la vie sociale et politique. Étant donné que la réalité est un ensemble d'effets, la vérité de cet ensemble ne sera autre que le flux absolu de celui-ci dont le dieu grec Dionysos en est le nom.

Pour ce faire, Dionysos représente l'ensemble de toutes les perspectives même celles qui sont apolliniennes dans ce même flux. Leurs tendances peuvent être celles de la mesure et de l'illimitation, celles d'une régulation et de la cohérence, comme celles de l'insupportable et de l'inconnaissable. De son inconnaissabilité, nous ne pouvons qu'approcher la vérité de ce flux absolu qui est lui-même l'émanation du réel. L'oscillation que Nietzsche fait en allant des sciences naturelles aux sciences sociales et des sciences humaines aux sciences du vivant, est pour lui le couloir sur lequel il cherche à développer une philosophie de la vie qui finira par réaliser le projet de la médecine de la culture. La médecine de la culture doit être précédée par une compréhension biologique des corps vivants qui nous donnent la possibilité de diagnostiquer le réel.

On voit de fait qu'il faut devoir convier les sciences de la vie à la philosophie tout de même, la philosophie doit s'inscrire dans l'étude de la connaissance du vivant. Partir de cette approche consiste même à intégrer nos mœurs à l'épreuve du divers de la vie dont la médecine de la culture, la physio-biologie, doivent apporter chacune d'elles des valeurs propices à la construction d'une philosophie sociale sans qu'aucune délimitation ne soit possible. Les sciences de la vie en tête desquelles la biologie, devraient faire leurs preuves dans le cadre de l'évaluation des valeurs morales. C'est peut-être ce à quoi tient toute la substance des questions que Barbara Stiegler se pose ici : « la biologie peut-elle participer à renouveler le champ moral des valeurs et des critères d'évaluation ? A-t-elle, avec les sciences médicales et les sciences de l'environnement, un quelconque rôle à jouer dans celui, politique du gouvernement de la vie et des vivants ? Et en a-t-elle-même le droit ? [57]».

[57] Stiegler Barbara, *Nietzsche et la vie*, Collection Folio essais, Paris, 2021, deuxième partie « Nietzsche et la biologie », chapitre V « Penser la vie avec la biologie » p. 139.

Mais ces questions posent quand-même des inquiétudes et pas des moindres. Comme on l'a rappelé plus haut, les stigmates qu'ont laissé la Seconde Guerre mondiale font encore leurs effets aujourd'hui nonobstant le progrès que connaît notre monde moderne. Malheureusement, nous restons encore héritiers de cette catastrophe mondiale dont la science et la médecine ont été usitées pour accomplir le désastre le plus sanglant de l'histoire du XX^{e} siècle que va établir le procès de Nuremberg, et qui sursoie en même temps l'articulation du rapport du biologique au politique. C'est là une difficulté pesante sur laquelle Stiegler renouvelle son questionnement : « les sciences de la vie et de la santé peuvent-elles être perspectives ? Ne doivent-elles pas plutôt s'en tenir à la stricte description des « faits » ou la simple production de « données », à supposer qu'une telle limitation soit même possible ? Et dans ce dernier cas, serait-ce alors aux autres « sciences », humaines et sociales, aidées de la philosophie et du droit, de passer du descriptif au normatif ? [58]».

On aura réussi qu'à compartimenter les sciences dans leurs différents logis sans tenir compte de leur lien commun duquel la société tire son intérêt. D'une connaissance à l'autre, elles ont été séparées tel qu'il en est dans la division du travail chacun s'exécutant à une tâche sans interférer dans celle de l'autre. Cette division du travail repartit les sciences naturelles et les sciences sociales à la résolution des problèmes différents. Ce qui fait que la médecine appartient au médecin, le politique gère la science de l'État, le philosophe devient le seul habilité à questionner la métaphysique, le biologiste s'arroge le droit de comprendre les organismes vivants et le moraliste se prête à la prétention d'établir des normes morales. C'est cette division du travail favorisée dans l'histoire des savoirs académiques qui fera en sorte que le domaine des valeurs soit incompatible aux sciences naturelles.

Raison pour laquelle Nietzsche estime qu'il est inconcevable de recourir à la division du travail dans le champ du savoir et qu'il faut, plutôt, que les valeurs morales soient partie prenante du champ des sciences de la vie. De fait, les questions soulevées précédemment par Barbara Stiegler se résument à la question que Nietzsche pose ici : « eu égard à une éventualité de cette nature, j'aimerai proposer la question suivante : elle mérite aussi bien l'attention des philologues et des historiens que celle des

[58] Stiegler Barbara *Op-cit*, pp 139-140.

véritables savants philosophes de métier. *« Quelles indications fournit la science du langage, en particulier l'étymologie, pour l'histoire de l'évolution des notions morales ?»*. Il ne laisse pas cette question sans réponse puisqu'il vise à montrer la nécessité palliative d'une science à l'autre lorsqu'on étudie les sciences dans un rapport concomitant. C'est alors qu'il poursuit en disant ce qui suit :

> D'autre part, il est certes tout aussi nécessaire de s'assurer la collaboration des physiologistes et des médecins pour résoudre ces problèmes (touchant la *valeur* des évaluations en vigueur jusqu'ici) : en cette occurrence on laissera aux philosophes de métier le soin d'être aussi des porte-parole et des intermédiaires, lors même que dans l'ensemble ils ont réussi à transformer la relation, à l'origine si difficile, si méfiante entre la philosophie, la physiologie et la médecine, en échange des plus amicaux et des plus fructueux. En fait, toutes les tables des valeurs, tous les « tu dois » que recense l'histoire ou la recherche ethnologique, nécessite d'abord un éclairage et une interprétation *physiologiques* plus encore que psychologiques ; tout cela est en attente d'une critique de la part de la science médicale. La question : que *vaut* telle ou telle table des valeurs, telle ou telle « morale » ? doit être soumise aux perspectives les plus diverses ; on ne saurait notamment disséquer assez subtilement le « *en vue de quoi cela* vaut-il ? [59]».

Le domaine des valeurs devient un vaste champ dans lequel une évaluation morale implique la biologie et la médecine. La philosophie de la médecine de Georges Canguilhem qui a marqué l'épistémologie historique française est redevable à Nietzsche de par les orientations qu'il donne à sa médecine. Ce que pourrait attester sa thèse de médecine de 1943, qui trouve une place importante dans son œuvre *Le normal et le pathologique*. Dans ce livre, Canguilhem rejette le « dogme de l'identité réelle » dont serait pourvus les phénomènes autant physiologiques que pathologiques. Pour lui, c'est un dogme qui a cours dans l'avènement du positivisme scientifique du XIX^{e} siècle qui va marteler l'idée nietzschéenne de la « normativité » du vivant. Une telle idée situe « le normal et le pathologique », la santé et la maladie, dans une différence quantitative.

C'est sur l'œuvre du positivisme scientifique d'Auguste Comte sur laquelle va s'appuyer Claude Bernard pour tirer une identité substantielle du vivant. Impliquer la biologie et la médecine dans le champ de la morale, c'est comme tenter un passage en

---

[59] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1996, premier traité « Bon et méchant », « Bon et mauvais », § 17, p 66.

force par lequel, expérimenter la maladie consiste à vivre un rapport différencié qui est celui de la santé. Le principal ne tient qu'à l'établissement d'une « histoire des sciences », celle d'« une philosophie de la vie » et même d' « une philosophie des normes et du normal » qui rapproche Comte et Canguilhem ; bien qu'après, Georges Canguilhem s'en éloigne d'Auguste Comte en se rapprochant plus des philosophies de Nietzsche et de Bergson.

> Les intérêts de Comte et de Canguilhem semblent effectivement proches. Tous deux proposent une certaine conception de l'histoire des sciences, une philosophie de la vie, une philosophie des normes et du normal. Cette proximité apparente recouvre en fait des profondes divergences que marque bien l'ambivalence de Canguilhem qui, tout en critiquant le positivisme, fait néanmoins à Comte l'honneur d'être, avec Nietzsche et Bergson, un de ces philosophes qui ont « plusieurs philosophies »[60].

Entre maladie et santé, nous ne recherchons que des rapports possibles d'une science du vivant dont les énoncées sont stables et les enjeux doivent être universels. L'homogénéité du bernardisme n'est plus qu'un dogme qui exclut toute réalité du sens commun du normal et du pathologique. Ce qui donne droit à la vie de n'être qu'un objet homogène exprimant sa seule identité, celle de la science moderne qui se veut soumise aux lois de la physique et de la chimie. C'est une volonté qui n'est pas neutre puisqu'elle veut épurer la vie de l'instabilité dont elle est le ressort et de la différence, voire de l'altérité, que peut être la maladie, cette « nouvelle allure » du vivant. Situé à l'opposé de ce rapport dogmatique de l'identité, Canguilhem suivant la logique nietzschéenne du vivant, reconnaît l'altérité fondamentale de la maladie, cette part alternative de la santé. Ici se présente alors l'idée qu'il faut clarifier ce qui relève du pathologique par un lien normatif et le normatif se doit d'être éclairé par le pathologique. Dans ce sens, Canguilhem est loin de réaliser le rêve bernardien qui était celui d'une « fusion

---

[60] Actes du X[e] Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Actualité de Georges Canguilhem sur *Le normal et le pathologique*, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Institut Synthélabo, Paris, 1998, Jean-François Braunstein, « Canguilhem, Comte et le positivisme », p. 96.

Expérimenter la maladie consiste à vivre un rapport différencié qui est celui de la santé. L'« Actualité de Georges Canguilhem » sur *Le normal et le pathologique* que va retracer les *Actes du X[e] Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse* organisé par F. Bing, J.F.Braunstein, et E.Rudinesco, montre l'ambigüité du positivisme que Georges Canguilhem note même s'il se situe à quelques pas d'Auguste Compte.

intime de la physiologie et de la pathologie ». Il nous permet au contraire de comprendre comment fonctionnent « la variété des allures de la vie ».

Dépasser le cadre de l'homogénéité de la vie qui fait son identité scientifique, Canguilhem va à l'encontre de cette approche et ne considère que l'aptitude qu'on a d'entrevoir les différences conflictuelles qui sont des schèmes de l'histoire que renferme la vie et que la médecine, dès lors qu'il lui revient de procurer la santé au détriment de la maladie, ne fait pas autre chose si ce n'est la programmer à nouveau suivant en réalité un prolongement de la maladie. Sans oublier que la nature en tant que *physis* est le lieu médical de l'équilibre du normal et du pathologique, de la santé et de la maladie, dont l'homme biologiquement situé dans un milieu en constitue cette harmonie, quand celle-ci n'est pas rompue par la maladie. Parce que, la maladie, même Canguilhem le sait, elle fait partie entièrement du biologique humain. C'est lui-même Georges Canguilhem qui déclare que « la nature *(physis)*, en l'homme comme hors de lui, est harmonie et équilibre. Le trouble de cet équilibre, de cette harmonie, c'est la maladie. Dans ce cas, la maladie n'est pas quelque part dans l'homme. Elle est en tout l'homme et elle est tout entière de lui. Les circonstances extérieures sont des occasions et non des causes [61]».

I.2. La connaissance médicale de la philosophie

Faire une médecine de la philosophie

Médicaliser la morale de sorte que la médecine devienne aussi une science des valeurs, ceci est déjà compris dans le projet du philosophe-médecin de la culture chez Nietzsche. La culture comme thérapie pour le langage, pour la métaphysique, la science, la civilisation, la religion, la modernité ; est une thérapie qui opère dans le renversement des valeurs malades et leur apporte assainissement et oxygénation qui sont les résultats d'une culture saine. La création des valeurs nouvelles est ce qui permet la production d'une culture assainie, oxygénée. Voici pourquoi la critique nietzschéenne est une épuration des *désiderata* du caractère systémique des valeurs décadentes qui sont en place depuis l'avènement de la modernité. Le renversement des

[61] Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1993, première partie « L'état pathologique n'est-il qu'une modification quantitative de l'état normal ? », p. 12.

valeurs qui est le programme philosophique de toute la mouvance de l'école du soupçon et de la déconstruction, s'inscrit dans la logique de démystification de la métaphysique, de la science, par la destruction des « idoles aux pieds d'argile ».

Après destruction sinon déconstruction au marteau nietzschéen, il faut dans l'immédiateté reconstruire. D'où le principe nietzschéen qui demande de « casser pour tout reconstruire ». La reconstruction est une sorte de perspectivisme que Nietzsche adopte pour créer des valeurs nouvelles. *A contrario* de l'idée de création des valeurs de Nietzsche, la thèse wittgensteinienne qui consiste à « laisser faire les choses telles qu'elles sont » et de ne faire uniquement qu'une clarification de l'usage du langage, pourrait laisser entendre ici que Wittgenstein ne serait qu'un ouvrier de la philosophie au sens où l'entend Nietzsche. Heureusement ce n'est pas le cas ! Parce que, envoyant les choses d'une autre façon, l'auteur du *Tractatus* nous recommande implicitement d'entreprendre d'autres perspectives. Ce qui est salvateur c'est donc la multiplicité de perspectives qu'il propose, la voie sur laquelle son insistance est persistante, si et seulement on veut s'en extraire de cette « soif de généralité », d'absolutisation, qui est la caractéristique de la philosophie première tant pour Nietzsche que pour Wittgenstein.

Pour ce faire, la thérapeutique médicale sur la culture doit également se faire sur le champ des valeurs. La médecine ne peut plus se limiter à un simple savoir disciplinaire. Elle doit sortir de cette configuration académique parce que la vie va au-delà de l'aspect disciplinaire. Et de là, les problèmes de la vie font appel nécessairement à une médecine des valeurs. Parce que le philosophe-médecin chez Nietzsche c'est aussi celui qui extirpe les éléments valoriels de la culture par l'examen d'un diagnostic médical. La médecine devient désormais une morale par laquelle le médecin agissant sur la physiologie de son patient, est un moraliste qui cherche le problème de la valeur morale dans la vérité métaphysique. Chaque corps à diagnostiquer est un tout organique dont chacun porte un sentiment de valeur. Une intuition métaphysique de la connaissance peut être un sentiment moral provenant du métaphysicien. Par-là, l'examen qu'on peut faire au patient métaphysicien n'est rien d'autre que médical pour chercher à cerner le fondement moral sur lequel ses intuitions et ses sentiments l'ont enraciné physiologiquement pour que tout son organisme obéisse à l'idéal métaphysique.

Dans le même sillage que Nietzsche, c'est bien pour cela que Charles Wolfe parle de *La réduction médicale de la morale chez La Mettrie*. Le problème de la morale est converti en un problème médical. C'est dire que les problèmes moraux seraient susceptibles de trouver des solutions médicales. Ou encore que l'examen médical a la charge de relever les symptômes à la fois génétiques et physiologiques pour déceler le mal moral dont souffrirait l'organisme humain. Pour éviter toute confusion de la démarche d'une médecine de la morale, Charles Wolfe dans son article affirme ceci : « précisons d'emblée que cette démarche n'est pas une *réduction* de la morale à des faits ou des processus biochimiques comme nous pourrions l'envisager aujourd'hui, même si le primat de l'organisation, ou, dans son vocabulaire, de la « pente » et du « sang » le conduit à faire peu de cas de la modifiabilité humaine ; si nous parlons de « réduction médicale », c'est au sens d'une « médicalisation » de la morale [62]».

Nietzsche faisant revêtir au philosophe la blouse du médecin pour donner des traitements thérapeutiques à la culture, La Mettrie, selon Charles Wolfe, endosse également pour sa part le statut de « médecin-philosophe » de la morale. Avec ce statut, La Mettrie rejoint Nietzsche et même Wittgenstein vu que les trois proposent ensemble une médecine pour résoudre le problème de la culture, du langage métaphysique, et de la morale. Même si La Mettrie examine la morale sous le couvert de la médecine étant donné qu'il était médecin de formation. Signalons tout de même que La Mettrie se fonde sur le matérialisme pour élaborer sa médecine moraliste.

« Écrire en philosophe, c'est enseigner le matérialisme », et être matérialiste, c'est le fruit de l'observation et de l'expérimentation, plus précisément, de la recherche médicale »[63]. Ce matérialisme est un système philosophique qui soutient non seulement que toute chose est composée de matière mais que, fondamentalement, tout phénomène résulte d'interaction matérielle. L'élaboration de ce matérialisme serait construit sur la base d'une anthropologie de « l'homme-machine » chez La Mettrie, comprenant la nature humaine dans sa réceptivité à l'animal. Car il s'agit, par la médecine et pour le matérialiste, de poser une évidence morale sur l'organisation, voire même sur l'organisme en tant que machine. Dans la même optique, Wolfe affirme que chez

---

[62] Wolfe Charles, *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 46.

[63] Wolfe Charles, *Op.cit.*, p. 46.

La Mettrie, « la médecine « matérialiste » serait vouée à l'accomplissement organique de la machine »[64].

Précisément, quand La Mettrie parle du matérialisme, il se place lui-même au centre de la médecine et positionne cette doctrine dans cette enceinte. Et la réflexion médicale dans cet aspect matérialiste est le moyen que La Mettrie se donne pour diagnostiquer les valeurs morales à partir desquelles il peut analyser l'état de santé ou de maladie d'un patient. Toujours est-il que chez La Mettrie c'est la santé morale du patient qu'on cherche à comprendre médicalement. Avec Wolfe, nous constatons que la méthode d'analyse médicale de la morale met en corrélation « l'observation », « l'expérimentation », et « la recherche médicale ». Sur la conjonction de ces trois termes, on voit que Charles Wolfe évacue la philosophie morale chez La Mettrie pour lui donner une place importante dans la médecine de ce dernier. C'est alors qu'il déclare qu' « au lieu de répéter pourquoi le matérialisme de La Mettrie est intéressant, y compris dans sa manière de s'approprier les grands systèmes rationalistes, ou de réitérer les principes de son hédonisme moral, l' « objet » théorique visé ici est la *jonction* qu'il opère entre la médecine et la morale [65]».

En cela, les prescriptions médicales sont des vertus thérapeutiques qui viennent pourvoir aux interdictions morales. Ces prescriptions sont aussi celles qui norment la société. Ce n'est plus ici l'activité de la recherche du vrai qui est primordial mais, une vertu médicale qu'il faut appliquer à une situation particulière du corps, de l'âme, et même à la société qui est un groupe humain structuré par des valeurs. Un vivant, dans son corps conjugue la santé et la maladie. Selon que son organisme réagit, il sera apte à manifester la santé ou la maladie. Même un corps malade est potentiellement un organisme vigoureux et un corps performent de santé, peut être souffrant de la santé dont il est pourvu. L'organisme sinon le corps vivant, est pour le vivant le lieu de la manifestation des affects pluriels. Autrement dit, chez Nietzsche, l'organisme en général est porteur d'une pluralité affective qui assigne un état de force au corps que nous pouvons appeler santé et une perte de force qui se nomme maladie.

---

[64] Wolfe Charles, *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 53.

[65] Wolfe Charles, *Op.cit.*, p. 46.

A cet effet, d'une condition pathologique effective et même par l'effet cumulatif d'une *« santé débordante »*, Nietzsche nous dit qu'il est possible d'être malade d'une telle santé. Même dans la « grande santé » de Nietzsche nous constatons que l'état organique de l'homme est fait d'affects contradictoires qui rendent possibles la cohabitation entre la santé et la maladie. Et que l'absence d'un état en appelle à la présence de l'autre pour retrouver l'équilibre physiologique du corps humain. On pourrait considérer que « la grande santé » permet aussi bien l'*affectivité* que la proximité des états du corps. Se plaçant à la hauteur des *grands affects*, par cette position que lui confère Nietzsche, elle permet de manière anthropologique de connaître les mondes souterrains de l'organisme humain et de tous les corps vivants, poursuivant une évolution dans une existence insondable.

C'est encore elle qui encourage à vivre lorsqu'elle ouvre l'accès à la médecine de la vie pour discréditer l'affect de la maladie de la morale (moraline) et de la métaphysique. Le discrédit de « la moraline » nous donne déjà droit à « la grande santé ». La grande santé n'est non plus un état de paix du corps. Elle est une expérience de conquête de la bonne humeur, le triomphe d'un idéal qui réussit à juguler les forces en soi-même. Qui font qu'un corps soit riche en forces et que l'individu porteur d'un tel corps a courageusement de la force à sacrifier, mais qu'il retrouve dans son aventure de conquête. C'est la souveraineté du corps et celle d'une âme pleine de possibilités de styles (le style de l'âme de la Grèce archaïque) à la fois artiste et connaisseur des énigmes, savant, vertueuse, et législatrice. Nietzsche donne les caractéristiques de l'âme et du corps de l'individu portant cette grande santé :

> Nous, nouveaux, sans-nom, difficiles à comprendre, nous, enfants précoces d'un avenir encore non assuré – nous avons besoin pour un nouveau but d'un nouveau moyen aussi, à savoir d'une nouvelle santé, plus forte, plus rusée, plus opiniâtre, plus téméraire que ne l'ont été toutes les santés jusqu'à présent. Celui dont l'âme à soif d'avoir vécu tout le spectre des valeurs et des choses jugées désirables jusqu'à présent, et navigué sur toutes les côtes de cette « Méditerranée » idéale, celui qui veut, à partir des aventures de son expérience la plus personnelle, connaître les sentiments d'un conquérant et d'un découvreur d'idéal, et de même d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un homme vivant divinement à l'écart dans le style antique : celui-là a avant tout besoin d'une chose pour ce faire, de *la grande santé* – une

> santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse [66].

Restaurer le corps en grande santé est ce que n'ont pas pu faire *les médecins de l'âme et la douleur*. Ces médecins sont dans une médecine persuasive qui voient chez leurs patients un état d'esprit désespéré de la vie. Vu le désespoir que présentent les hommes par les problèmes qui minent leur quotidien, ceux que Nietzsche appelle *les médecins de l'âme et la douleur* sont pour les individus désespérés de vivre le calmant de leur vie insupportable. Ils ont une confiance aveugle auprès de ces médecins qui leur prescriraient des thérapies radicales auxquelles ils se soumettent pour supporter la faiblesse de leur âme. Qu'ils projettent dans la vie qui leur semble encore difficile à vivre, puisqu'elle se présente dans leur état d'âme comme une somme de douleurs. Ceux-ci sont des théologiens, des métaphysiciens, « les prédicateurs de la morale », qui sont pour Nietzsche *les médecins de l'âme et la douleur*.

Qui ont des doctrines qui sont en réalité des recettes millénaires relativement superstitieuses pour tout individu fatigué de vivre. Ces hommes qui n'ont plus d'intérêt à la vie, qui ne manifestent plus la joie à l'existence. Nous avons aujourd'hui une médecine qui cherche à soulager les maux de l'existence non par une discipline de la vie, encore moins par les leçons que la vie nous donne, mais plutôt par des stupéfiants comme moyens de soulagement du mal être dont on peut souffrir de la vie. Déjà sous l'emprise d'une médecine anesthésiante, l'organisme humain se docilise et réduit l'être humain à un état de douceur qui lui fait oublier pour un temps la douleur de la vie. C'est ainsi que Nietzsche présente cet état de fait morbide sur l'organisme humain. « Tous les prédicateurs de la morale », *les médecins de l'âme et la douleur*, exercent sur les hommes en amplifiant par leurs thérapies superstitieuses un état de santé et une vie meilleure qui sont toujours à espérer. Il en apporte la justification par ce qui suit :

> Pour soulager la souffrance, comme les stupéfiants, ou la hâte fébrile des pensées, ou une situation calme, ou des bons et mauvais souvenirs, intentions, espoirs, et bien des espèces de fierté et de compassion qui font presque l'effet d'anesthésiants : tandis que dans le cas des degrés de douleur les plus aigus, les pertes de conscience se produisent déjà d'elles-mêmes. Nous nous entendons parfaitement à verser des douceurs sur nos amertumes, notamment sur les amertumes de l'âme;

---

[66] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, cinquième livre « Nous, sans peur », § 382 « La grande santé », pp. 350-351.

> nous trouvons des ressources sur notre vaillance et notre sublimité, de même que dans les nobles délires de la soumission et de la résignation [67].

En effet, l'individu dépendant de cette médicalisation n'a plus de vertu qui lui soit sienne. La médecine superstitieuse et doctrinale des prédicateurs de la morale conditionne sa volonté à ces douceurs morales, métaphysiques, théologiques, qui modifient sa morphologie et même son système de défense organique. Dans cette emprise, le système humunitaire de l'homme de même que tout son organisme n'ont du zèle que lorsque son âme et son corps reconnaissent l'effet de la thérapie morale dans son être, qui exclut toute la volonté de l'homme à agir par ses propres vertus. Cela va jusqu'à faire de la santé de l'âme une médecine morale qui prescrit la vertu thérapeutique que l'homme doit suivre pour parvenir à son bien être psychologique et social. Sans qu'elle lui permette d'utiliser ses forces pulsionnelles avec lesquelles l'individu malade pourrait s'appuyer pour tirer d'elles sa vertu, qui le rendrait non seulement libre d'une médecine morale prédicatrice, d'une amertume de la vie, pour le situer à nouveau sur l'horizon de la santé ; qui l'avait quitté quand il n'entrevoyait plus la vie par sa vertu mais, ne considérait celle-ci que sous l'effet somnolent de la médecine des prédicateurs de la morale.

Il revient donc à Nietzsche de dire que « la populaire formule médicale de morale (l'auteur en est Ariston de Chios) « la vertu est la santé de l'âme » - devrait au moins, pour être utilisable, être modifiée de la manière suivante : « ta vertu est la santé de ton âme ». C'est dire que la vertu qu'on se donne soi-même est celle qui doit encore déterminer notre mieux être. Elle est la visée d'un horizon sur lequel nos pulsions, nos idéaux, les émotions de notre âme, constituent la force de notre être et la santé qui peut en découler. Plus l'individu cultive sa propre vertu qui n'est que la source organique de ses idéaux, qu'il doit cultiver, pour que la santé face partir de son quotidien, plus il réussit à rendre la santé de son âme normale au détriment de la maladie. Nietzsche veut même que les médecins se débarrassent de la façon persuasive de faire la médecine. Qui est une méthode normale admise dans les sciences médicales.

Il faut accepter pour certains de déterminations psychologiques et physiologiques pour y trouver la vertu qu'il faut afin de tourner ces déterminations à notre

---

[67] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième partie « Sanctus januarius », § 326 « Les médecins de l'âme et la douleur », p. 262.

avantage. Par ce procédé on aurait médicalement mieux analysé la santé de l'âme et les peines dont est-elle est souffrante. C'est juste en considérant la maladie comme un degré faible de la santé qui varie d'un individu à un autre, que nous pouvons réaliser la médecine fondée sur la vertu particulière de chaque individu. Parce que chez un homme comme un autre, la vertu n'est pas la même et l'implication morale dans l'examen médical devrait être pour un patient ce qui ne devrait pas être pour l'autre. En d'autres termes, avec l'usage des mêmes préceptes médicaux sur des patients aux vertus différentes, la santé peut s'avérer pour certains le contraire d'un état bien portant.

Pour éviter cela, il est souhaitable que désormais en médecine, on met le patient dans le processus menant à la santé en tenant compte de la vertu existentielle et le sens de la vie chez ce dernier. Car restructurer chaque patient malade dans sa vertu, sa compréhension de la vie, sa dénomination du bien et du mal, avant toute auscultation morale et médicale, cela participe déjà à la réhabilitation de la santé de l'âme malade du patient. « Et alors seulement, dit Nietzsche, le temps sera peut-être venu de réfléchir à la santé et à la maladie de l'*âme* et de placer la vertu propre de chacun dans la santé de celle-ci : laquelle pourrait certes apparaître chez l'un comme le contraire de la santé pour un autre [68]». Toutes déterminations psycho-physiologiques sont déjà intrinsèquement liées au corps humain et social.

Comme dans un corps, un État social est la continuité juridique de l'âme d'un peuple qui se préoccupe de la santé de son être, ce d'autant plus que les moments de décadence morale d'une société révèle l'état maladif de cette dernière. La vie sociale est tout le temps en reconstruction puisqu'il faut donner aux institutions des conditions plus vigoureuses de leur fonctionnalité quand on sait, qu'il n'y a qu'un pas entre la santé et la maladie en société; et les institutions peuvent en être impactées soit par une vitalité sociale qui permet la régénérescence institutionnelle, soit par le déclin de la société qui est rongée par la maladie c'est-à-dire des valeurs morales, politique, culturelles, qui font décliner physiologiquement les peuples, leurs sociétés, et leurs institutions. C'est sur la détresse sociale des peuples vécus dans une époque, que l'intervention médicale du philosophe-médecin est importante autant chez Nietzsche que chez La Mettrie.

---

[68] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, troisième livre, § 120, p. 173.

La maladie tout comme la santé nous fait dire La Mettrie, sont encore plus proche en société par leurs déterminations. La Mettrie présente la société comme le lieu des déterminations, mieux encore des métamorphoses de la maladie et de la santé. En étudiant médicalement la morale, La Mettrie cherche à comprendre les métamorphoses et les déterminations sociales, pour que le médecin-philosophe qu'il est, retrouve dans les valeurs morales le problème médical qu'il doit traiter. Si la philosophie de Nietzsche est une philosophie pour la valorisation et l'élévation de la vie, c'est aussi sur le même terrain de la vie que la médecine de La Mettrie va poser son diagnostic médical de la morale. Ce que signale Charles Wolfe quand il affirme que « le rôle traditionnel du philosophe est de méditer sur la vie et la mort, mais en réalité c'est le terrain propre du médecin, qui le connaît mieux que n'importe quel métaphysicien : c'est le médecin qui « délivre des brevets de vie et de mort [69]».

De ce fait, « la médecine seule (peut) changer les esprits et les mœurs avec le corps » et les médecins sont les philosophes du terrain de la vie. Au regard de ce qui nous semble être une étude des mœurs par la physiologie, Charles Wolfe reprenant La Mettrie postule que « la meilleure philosophie (est) celle des médecins ». On ajoute que les médecins dont il est question ici sont avant tout des médecin-philosophes. Si cela est le cas, on ne devrait pas se borner à la seule prééminence du corps sur l'esprit, de la physiologie sur la métaphysique, de la biologie sur la psychologie, ou même de la médecine sur la religion. Ayant compris que la santé et la maladie n'ont de vie que dans des corps vivants et que particulièrement l'homme est un corps transposé dans un autre qu'est la société, c'est dans un contexte social que doit opérer le médecin.

La médicale solution du médecin est de révéler dans l'apparente santé d'un contexte politique et culturel, les dérivations socio-morales qui pèsent sur la vie des individus. La machine qu'est l'homme ne tient preuve d'existence que dans la machine sociale. Le travail du médecin sur l'homme doit permettre à ce que la médecine se naturalise dans la société afin que les évènements sociaux soient une occasion pour exercer la pratique médicale, de manière matérialiste, sur les contextes politiques. De plus, la pratique médicale sur les contextes politiques doit fusionner avec la matérialité philosophique qui est celle des contextes culturels et des mouvements historiques

[69] Wolfe Charles, *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 48.

comme ceux des idées scientifiques. Ensemble, elles permettent de penser véritablement le fonctionnement du vivant dans un rapport au monde social.

Si tel est le cas, une société malade est peut-être une société dont sa relation au vivant ne trouve pas d'assises sociales. C'est-à-dire, cette relation de la société humaine avec le monde du vivant, n'est établie que sur des énoncées et non sur la prescription philosophique et médicale par laquelle le vivant à une part de vie sociale. C'est le « prescriptif » qui doit prévaloir sur le « descriptif » comme le montre Charles Wolfe en posant la question suivante : « mais si la philosophie alliée à la médecine doit être une suspension des valeurs sociales qui permettra une description franche du fonctionnement du vivant, de quoi doit-elle parler ? Poussons plus loin la médicalisation : pour guérir un corps malade, y compris *dans une société malade*, on ne peut pas se contenter d'énoncés purement descriptifs, il faut passer au prescriptif [70]».

D'une médicalisation de la morale chez La Mettrie à une médecine de la civilisation chez Nietzsche, il s'agit de rétablir dans la société des valeurs qui promeuvent une vie ascendante. Et c'est de cette perspective qu'on peut aboutir au triomphe de la santé sur la maladie. Selon l'argumentaire de Martine Béland, le jeune Nietzsche se poserait en ordre de continuité de la philosophie hellénistique, telle qu'elle se pratiquait par les enseignements des écoles cyniques et épicuriennes, des écoles stoïciennes et sceptiques, en prévoyant la prééminence à l'aspect thérapeutique qui caractérisait ces écoles jusque dans la forme moderne de la *Kulturkritik*.

De ce fait, le philosophe, plutôt que d'œuvrer à remédier aux maux de l'âme et à garantir à chaque individu l'ataraxie (santé de l'âme comportant une paix et une tranquillité intérieure), doit agir en cause. Au sens où il convient de médicaliser la culture à la manière préoccupante d'un médecin, qui doit examiner le corps humain, pour une thérapie sociale qui s'applique à la civilisation ; pour lutter bien entendu contre les causes de sa régression sinon de la maladie qui la gangrène. C'est en vertu du programme de la prescription médicale dans la civilisation que Nietzsche va travailler sur son projet de la culture et va l'insérer dans sa philosophie. Afin de le soumettre à l'histoire des idées, de telle sorte qu'il serve de critique aux postures caractéristiques du modernisme que sont l'optimisme théorique, l'esprit scientifique,

[70] Wolfe Charles, *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 51.

l'esthétique de l'imitation, et la dignité par la confiance accordée au travail et tout ce qui peut s'en suivre de cette catégorisation.

Ce qui est représentatif du mal être des citoyens qui permet de voir des maux divers d'une civilisation, que Nietzsche interprète comme les symptômes d'une crise morale. Une civilisation qui apporte illusions de paix et sert le mensonge aux peuples, illumine la société par des opinions postiches nourrissant la controverse par la démocratisation de la société ; qui n'est autre que le gonflement de l'ego à vouloir que sa volonté devienne toujours supérieure à celle de l'autre. Tout ceci aura pour antidote une perspective philosophique essentiellement différente de celle qui alimente ce que Nietzsche nomme la civilisation « théorique » ou bien « alexandrine ». La *Kulturkritik* se donne donc pour tâche d'assainir la civilisation moderne, elle est une médecine des valeurs à l'époque de Nietzsche qui reste tout opérante dans l'histoire de la période contemporaine qui est la nôtre.

A juste titre, la médicalisation de la morale et de la civilisation moderne dans laquelle elle est partie prenante, modifie la perspective philosophique qui la sous-tend. Puisque les sciences de la vie et les sciences humaines intègrent des nouvelles données ethnologiques et même ethnographiques. Qui viennent replacer la connaissance non plus seulement dans le cadre du paradigme de la modernité occidentale, mais dans la fonction centrale que la vie et le vivant peuvent avoir dans leur relation avec le développement social de l'homme. Il est alors question pour le philosophe-médecin de faire des précisions médicales sur les valeurs en examinant la santé mentale d'une société et d'une époque. C'est aussi ces précisions qui doivent donner un cadre à la science où elle a désormais des limites, auxquelles doit se soumettre l'action scientifique, pour affermir les fondations d'une esthétique nouvelle. Et de créer, sur ce nouveau fondement, des directives pédagogiques présentant l'ordre d'une hiérarchie des valeurs à partir du critère naturel de la vie.

Cela a pour fil conducteur la métaphore médicale avec laquelle on cherche à réorganiser la société et recomposer au sens vital du terme les valeurs qui peuvent se faire à partir de trois cadres d'examen qui sont les niveaux recours d'intelligibilité, présentant eux-mêmes trois plans d'ordre analytique ; par des activités qui ne relèvent que de la seule compétence médicale du philosophe-médecin : le plan descriptif, normatif, et réflexif. Chacun de ces cadres peuvent être identifié comme une partie dans

l'œuvre de Martine Béland dont la deuxième partie s'intitule « symptomatologie »; la troisième partie est celle qui est intitulée « thérapie »; et elle titre la quatrième partie « comment vivre en philosophe ».

Au style de vie thérapeutique du philosophe-médecin contraste la vie du scientifique moderne, cet homme cultivé pour qui l'esprit est en progrès. Ce progrès qui est même sa propre dégénérescence, une maladie de son temps qui est contre la culture véritable et contre l'apport des médecins à cette culture. C'est pourquoi Nietzsche affirme que « l'homme cultivé a dégénéré pour devenir le plus grand ennemi de la culture car il veut nier par des mensonges la maladie générale et il gêne les médecins [71]». On voit bien que sur le schéma d'analyse de Béland dans son ouvrage de la *Kulturkritik*, elle part d'une analyse symptomatologique de la culture comme problème, qui évoque des solutions médicales. D'où la notion de thérapie qu'elle utilise, pour aboutir aux résultats qui permettent de vivre en philosophe en suivant le style de vie thérapeutique du philosophe-médecin de la culture.

Il en est de même dans la galerie des portraits que Nietzsche brosse sur la décadence morale de la modernité et de sa culture scientifique. Sur laquelle s'ajouteront un peu plus tard dans la *Généalogie de la morale*, le portrait de l'esclave concomitamment lié à celui du prêtre et à celui du tyran ; qui laisse émerger une figure qu'on ne peut ignorer au regard des privilèges qu'elle bénéficie. Et ce même, parce que cette figure concentre sur elle tous les traits décadents de la vie moderne. C'est dès lors la célèbre figure du *bildungphilister* que nous connaissons par le nom de « philistin » de la culture. Un nom que Nietzsche invente à l'occasion pour servir de pamphlet dans sa première *Considération intempestive*.

I.3. Critique nietzschéenne du darwinisme

Contre le principe de « la lutte pour la vie »

Le progrès se fait suivre par ses propres symptômes dans lequel il est pleinement enraciné. Tout progresse avec hostilité au point où les visions du monde se pourfendent entre elles. Toutes les conceptions du monde vitaliste subissent une

[71] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Collection Folio essais, traduction de Henri-Alexis Baatsch, Paris, 1990, Considération III « Schopenhauer éducateur », p. 43.

dévastation de leur ontologie dont l'arme pointée contre elles ne peut en être que celle de la science moderne. Plus rien n'est ferme, tout vacille dans un monde antinaturel aux gigantesques menaces livrées contre le vivant. Le monde a désormais pour exister une valeur d'argent et non plus un visage humain. Ce qui inquiète l'avenir puisque même les intellectuels ont abandonné leur rôle d'éclaireurs des peuples et des nations. La tonalité que Nietzsche utilise ici dévoile l'inquiétude qui l'habite face aux changements qui explosent, détruisent la vie à sa source, ainsi que les rapports humains.

> Les sciences, poursuivies sans mesure et abandonnées au plus aveugle *laisser faire* déchiquettent et dissolvent tout ce qui était fermement cru; les classes cultivées et les États sont emportés par un courant d'argent gigantesque et méprisable. Jamais le monde n'a été plus mondain, plus pauvre d'amour et de bonté. Les classes cultivées ne sont plus des phares ou des asiles au sein de tout ce tourbillon d'esprit séculier. De jour en jour elles deviennent elles-mêmes plus inquiètes, plus vides d'amour et de pensée. Tout est au service de la barbarie qui vient, tout y compris l'art et la science de ce temps [72].

« La science de ce temps » ne nous permet pas de communiquer avec la « nature sacrée », comme le faisait les stoïciens. Nous sommes à l'ère de la contre-nature, et on ignore que « seule la nature est bonne, seul l'homme naturel est humain » reconnaît un dieu épicurien dont Nietzsche reprend la formule dans sa troisième considération inactuelle. En dépit de cela, le spectre de la science mercantile continue de roder au point où nous ne sommes plus capables de comprendre chaque moment de la vie et chaque instant pendant lequel elle nous parle. Quand la nature nous parle, nous n'avons plus l'intelligence pour entendre la voix de son esprit. En l'absence de cette voix à laquelle nous sommes inaudibles, nous sommes précipités par un tourbillon d'angoisse qui affaiblit l'homme qui n'a plus de rapport à la nature.

En elle on peut voir la lumière de l'existence qui décline dans l'obscurité et assombrit même la vie en général. Le signifiant a prescrit les choses afin de sortir le sujet sinon l'individu de l'immanence immédiateté de l'essence humaine. Autrement dit, l'homme s'est arrogé le droit de prescrire les conditions d'existence du monde et d'en devenir l'épicentre qui s'est constitué comme une essence dans l'immanence. L'être humain n'est qu'un être naturel parce qu'il est un être vivant faisant partir du

---

[72] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles*, Collection Folio essais, traduction de Henri-Alexis Baatsch, Paris, 1990, Considération III « Schopenhauer éducateur », pp. 42-43.

monde du vivant. Il est possesseur d'un corps, il possède un organisme, et comme tel, il est gouverné par les lois organiques et environnementales qui prennent sous cet angle la forme d'une biologisation de la vie. En d'autres termes il s'agit de la vie dans son aspect naturel de l'activité biologique et environnementale. Ce que Nietzsche avait déjà théorisé.

Friedrich Nietzsche, âgé seulement de 24 ans, se met sur le chemin fastidieux des études doctorales. Cette fois-ci non plus en philologie mais dans le domaine de la philosophie. Thèse qu'il intitulera : *Le concept de l'organique depuis Kant*. Toutefois, le service militaire obligatoire après les études secondaires constituera une digue quant aux travaux préparatoires de la thèse du jeune Nietzsche. Fortement imprégné du débat scientifique de son temps, ces écrits inspirés de son projet de thèse, qui donne à penser que le natif de Leipzig aurait une vision profondément matérialiste, qui est pour notre part vitaliste, quand on considère le vitalisme comme une puissance de la vie gouvernant les êtres vivants et leur environnement, fait remarquer que le vivant sinon l'organisme est une « pluralité » de « forces aveugles » qui sont tout le temps en luttent entre elles.

Ces écrits confirmeront plus tard, après sa mort, dans les domaines des sciences naturelles et des sciences de la vie, les lectures qui permettrons de découvrir les mécaniques humaines du développement portées sur l'appellation de l'« embryologie expérimentale ». Découvertes dont les thèses s'étendront au domaine de l'inorganique, de la vie, du physiologique comme du biologique, et qui composeront la base théorique fondamentale du célèbre concept nietzschéen de « la volonté de puissance ». Ce qui constituera un ensemble de questionnements d'ordre empirique, téléologique, naturaliste, et même vitaliste que les philosophes et anthropologues post-modernes comme Foucault, Deleuze, et qu'on peut élargir à Lévi-Strauss, examineront. Nous pouvons dire que les œuvres lévi-straussiennes induisent une collaboration entre les sciences de l'hommes et les sciences naturelles.

Cette collaboration des champs scientifiques est pour Lévi-Strauss l'angle d'analyse du processus du décodage de l'existence, qui n'est plus possible d'être comprise sur le référentiel de la vision dualiste du monde. Ce dualisme prétexte une opposition entre l'homme et la nature, occasionnée par un « dualisme métaphysique périmé » que relève Lévi-Strauss. La puissance de l'entendement, les voies sur lesquelles

il progresse ne rendent pas compte nécessairement du pouvoir de l'activité intellectuelle la plus dimensionnée qu'on pourrait consacrée comme sacrée. Puisqu'en toute logique l'activité intellectuelle *via* l'entendement, est une activité de relais que poursuivent les opérations de l'entendement par le mécanisme de l'intelligence qui se déroule déjà dans les organes de sens. Ce que Lévi-Strauss trouve juste de dire dans *Le regard éloigné* :

> Le matérialisme vulgaire et l'empirisme sensualiste confrontent directement l'homme à la nature, mais sans voir que celle-ci a des propriétés structurales qui ne diffèrent pas essentiellement, sauf par une plus grande richesse, des codes au moyen desquels le système nerveux les déchiffre, et des catégories élaborées par l'entendement pour rejoindre les structures du réel. Reconnaître que l'esprit ne peut comprendre le monde que parce qu'il est un produit et une partie de ce monde, n'est pas pécher par mentalisme ou idéalisme. C'est vérifier un peu mieux chaque jour qu'en essayant de connaître le monde, l'esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas en nature de celles qui se déroulent dans le monde depuis le commencement des temps [73].

C'est à une explication de la vie qui ne repose plus au premier abord sur le versant mécaniste ou utilitariste à laquelle Nietzsche se livre. Pour démontrer que ce n'est nulle par ailleurs, si ce n'est par des conditionnements physiologiques de l'environnement du type de la nature et de celui de l'administration de la société, que l'humain au sens naturel qu'on peut entendre de ce terme, nous paraît vraisemblable. C'est-à-dire primordialement vital, une explication avec laquelle Nietzche met à mal la thèse de Darwin sur la mécanique évolutionniste de la sélection naturelle. Puisque, la loi qui gouverne le processus d'évolution ne se solde pas, comme l'avait entrepris Darwin, simplement sur le principe fondamental d'une lutte entre les espèces. En tête desquelles, une seule, celle qui domine sur les autres, à le droit à la survie ; tandis que la condition des espèces qui ne peuvent se livrer à la lutte, est celle de la domination. C'est plutôt un vitalisme dont la loi n'est pas seulement à ramener à un combat qui serait mécaniquement une évolution naturelle des espèces, des groupes humains, des individus, alors que, c'est un principe tout aussi naturel de la volonté de puissance.

[73] Lévi-Strauss Claude, *Le regard éloigné*, Éditions Plon, Paris, 1983, « Le milieu et ses représentations », chapitre VII « Structuralisme et écologie », pp. 164-165.

Mais, bien que critique de Darwin, Nietzsche trouve sympathique la conceptualisation darwinienne de l'idée de lutte perçue comme le progrès même de l'organisme en général entre les espèces ; qui est quelque part précurseur de la notion de volonté de puissance comme vie et cependant comme lutte organique du monde du vivant, à laquelle on fait recours chez Nietzsche quand on veut explorer sa philosophie sur la science de la vie. Jean Gayon mentionne cette sympathie qu'a Nietzsche pour Darwin dans son article « Nietzsche et Darwin » au sujet de l'argument « struggle for life » ou bien « struggle for existence ». C'est-à-dire la « lutte pour la vie » ou encore la « lutte pour l'existence », dont les termes de lutte et de vie sont d'une importance remarquable chez Nietzsche eut égard à l'utilisation qu'il en fait pour accréditer sa théorie de la volonté de puissance. « Venons-en maintenant au discours explicite de Nietzsche sur Darwin. Bien que les premiers travaux et fragments inédits (avant 1872, l'année de *La Naissance de la Tragédie*) ne mentionnent pas Darwin, Nietzsche ressent d'abord de la sympathie pour Darwin en tant qu'auteur qui a développé une conception du progrès organique par la « lutte » [74]».

Quelque part Nietzsche reste un admirateur de Darwin dont la sympathie va jusqu'à la reconnaissance nietzschéenne dans l'usage de la métaphore de la pensée darwinienne. Quand, durant les périodicités allant de 1872 à 1876, il reconnaît que par le principe de la lutte pour l'existence, le darwinisme a toute sa raison d'être puisqu'il émet une réalité somme toute fondamentale de la présence de la lutte même par « la production d'images mentales ». La métaphore qui vaut la sympathie nietzschéenne pour le darwinisme, est celle qui explique dans un fragment posthume que « l'image la plus vigoureuse dévore la plus faible [75]». On est en droit de penser que nous avons là une approche darwinienne de Nietzsche dont la référence au darwinisme est une évidence. Évidence qui est dans l'article « Nietzsche et Darwin » de Jean Gayon une allusion. Celle-ci fait place à une explication du comportement des phénomènes mentaux et moraux. Lesquels attestent la confrontation incessante entre les idées

[74] Gayon Jean, article « Nietzsche et Darwin », de la Revue *Biologie et fondation de l'éthique*, Éditions Presses Universitaires de Cambridge, traduction de Jane Maienschein et de Michael Ruse, 1999, 7. « La critique de Nietzsche de la « lutte pour la vie » », p. 161. " In all of those cases Nietzsche criticized Darwin's principle of the " struggle for existence ", p. 157.

[75] *Fragment posthume* II, 1872-1873, 19 (87).

conscientes de la raison et les instincts biologiques de la nature humaine, comme dans une lutte sociale des individus pour l'acquisition de leurs droits sociaux.

Même s'il n'est pas question pour Nietzsche, à travers la réalité de la métaphore de l'image mentale que nous venons d'énoncer, qu'il ne s'agit pas de la sélection naturelle de Darwin, il n'en demeure pas moins que ce qui est mise en avant c'est la lutte pour l'existence. Celle-là même qui s'inscrit dans le flux du devenir qui coordonne les fictions de la connaissance avec laquelle la rigueur de la philologie se prête au « gai savoir », qui ne peut s'empêcher d'être conflictuel dans la connaissance de la vérité. Au « gai savoir » et sa nature tragique laissent poindre les prémisses tant soit peu provisoire de la fiction du savoir, par laquelle se construit une réalité fortement résistante à la science et rend le réel encore complexe en une pluralité de perspectives. La complexe pluralité de perspectives augure les différents centres de tensions et de forces, dessinant la voie à une épistémologie dont l'appellation de la « passion de la connaissance » plaît à Nietzsche.

A cet effet ce penchant épistémique du contenu du « gai savoir », qui permis à Nietzsche d'implémenter sa philosophie vitaliste dans la science naturelle telle que la biologie comprise de son vivant, à laquelle il s'intéresse puisqu'il se prononce sur les débats sur la physiologie et le darwinisme de son époque. Porte à croire que les sciences de la vie, selon Nietzsche et par rapport à son temps, doivent être placées au-dessus de la philosophie quant à faire de l'élément vital, autrement dit la vie, la force supérieure de l'existence. Favorisant la déconstruction des « écrans de la métaphysique » pour reprendre un terme de Barbara Stiegler, qui constitue le titre de la première partie de son livre *Nietzsche et la vie*, qu'elle présente comme « une nouvelle histoire de la philosophie ». Nietzsche se refuse de prendre dans son implication des sciences naturelles un corps qui ne peut être compris biologiquement. Il fallait que le corps soit pour lui la preuve de la connaissance sur la vie que seule la biologie pouvait prouver.

Le biologique n'élude pas la science ce d'autant plus que le corps en biologie n'est qu'un objet d'étude de compréhension du fonctionnement physiologique, dont le statut n'est pas au-dessus de la science. Ce corps même que la métaphysique a laissé pour compte en niant son statut rationnel et sa valeur objective. Nous sommes loin de penser à l'opposition des termes allemand que sont *Leib* (corps vécu) et *Körper* (corps

représenté). Cette opposition n'a de sens que chez Schopenhauer de même qu'elle constitue pour les phénoménologues un angle d'analyse sur le rapport de l'homme au monde. Ce qui n'est pas le cas chez Nietzsche dans la mesure où le corps est un élément de la connaissance qui pour le comprendre, il faut saisir les luttes dont il peut faire l'objet. En clair, il s'agit de ce corps qui prend véritablement part à la lutte entre les représentations, les savoirs, auxquels il est participant et pouvant même être le ressort des valeurs morales et du pouvoir politique en s'appuyant sur les sciences du vivant.

Or lutter pour l'existence, cette formule sera elle aussi revisiter par Nietzsche bien qu'il la préfère à la notion de « sélection naturelle ». Son amitié avec Paul Rée va l'emmener à une toute autre réflexion sur la formule darwinienne de « la lutte pour l'existence » et ce sera le point de départ de son anti-darwinisme. Cela s'est fait dès 1875 et peut alors être référencé par l'expression de « l'anti Darwin module » que Jean Gayon utilise pour parler de l'antinomie de Nietzsche à Darwin. Ce qu'il faut comprendre par « l'anti Darwin module » chez Gayon, c'est le module d'écriture aphoristique dont Nietzsche va se servir pour intégrer dans les anciens modèles de sa pensée, des formules nouvelles et des nouveaux modules. Les modules qui lui permettront de refaire le tour des idées dans les sciences naturelles et dans les sciences humaines. A l'occasion, il procède par énumération des titres de ses textes en datant les idées afin de leur donner une trajectoire qui varie, et dont les différents temps d'écriture sont des modules dans lesquels la critique se fait ressentir contre le darwinisme.

C'est ce que Jean Gayon appelle le « module anti-Darwin » chez Nietzsche en énumérant les arguments suivants dont la liste est loin d'être exhaustive : « à propos du darwinisme [76]», « contre le darwinisme [77]», « anti-Darwin [78]». Ce que nous pouvons comprendre en effet de la numération argumentaire de l'anti-darwinisme de Nietzsche dans nombreux de ses livres, ce que son antinomie à la lutte darwinienne pour l'existence est étroitement liée à l'idée nietzschéenne du *progrès intellectuel*. Sinon de l'évolution des idées historiques dans le progrès scientifique. Il regarde

[76] « A propos du darwinisme », *Fragment posthume*, (1875), Nietzsche 1970-7. 11, (12).

[77] « Contre le darwinisme », *The will to power* ou *La volonté de puissance* III, 647 (1883-8).

[78] « Anti-Darwin », *Wilight of the idols* ou *Crépuscule des idoles*, 1888-7, " Expéditions d'un intempestif '', 14. Sans oublier l' « anti-Darwin » de *La volonté de puissance* III, 685 de mars-juin 1881.

le *progrès intellectuel* comme celui d'une évolution de l'histoire de l'homme qui emporte avec elle les peuples. Mais ce *progrès intellectuel* ou scientifique qui va dynamiter les cultures perd de vue le progrès culturel humain qui serait aux yeux de Nietzsche le plus important, qui n'exclut pas les mentalités des peuples. Parce qu'il devait pourvoir dans l'ultime mélange des cultures à l'apprentissage d'une culture à l'autre. Ce qui rendrait possible la stabilité sociale en échange des changements créatifs que pouvait apporter à l'humanité le génie de chaque race humaine.

Le progrès culturel est celui d'une communauté sympathique des peuples que détourne le darwinisme qui ne met en avant que la force comme moteur de l'évolution. On devrait la rechercher pour exister en réalisant notre domination sur l'autre, dont on a pensé jusqu'ici que c'était le signe de la supériorité humaine d'un homme élevé et évolué. Pour faire tomber en désuétude cette lutte qui n'a que la force en guise de valeur existentielle pour le progrès humain, Nietzsche déclare des arguments contraires à Darwin. Et voit plus tôt le progrès dans l'établissement d'une possible communauté authentique intégratrice de différentes cultures et croyances, qui élèvent l'humanité à son but supérieur. Du fait que toutes les formes de vie sympathisent entre elles, se mettent ensemble pour atteindre le progrès humain et donnent à l'humanité son droit véritable à exister dans toutes ses facettes et ouvrages.

> Dans cette mesure, la célèbre lutte pour la vie ne me semble pas être l'unique point de vue à partir duquel on peut éclairer le progrès ou l'accroissement de la force d'un homme, d'une race. Il faut bien plus tôt la rencontre de deux facteurs : d'une part l'augmentation de la force stable par la liaison des esprits dans la croyance et le sens de la communauté; ensuite la possibilité d'atteindre des buts supérieurs du fait que surgissent les natures en dégénérescence, et en conséquence, des affaiblissements et des atteintes partielles de la force stable; c'est précisément la nature faible, en ce qu'elle est plus délicate et plus libre, qui rend possible tout progrès en général [79].

Voici un argumentaire explicite par lequel on peut en saisir les erreurs du progrès scientifique stimulées par la lutte pour la vie, qui a perdu tout le sens de la raison. Pour une évolution qui piétine le progrès culturel humain dont l'artisan, comme le montre Nietzsche, en est l'individu à faible capacité pour lutter. Mais sa créativité dans

[79] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, cinquième section « Indices de culture supérieure et de culture inférieure », § 224, pp. 250-251.

une communauté permet à celle-ci de s'élever pour atteindre ses visées humaines. L'équilibre géostratégique du progrès culturel humain ne pouvait pas pour Nietzsche se faire sans l'apport du plus faible. Il prévoyait que les potentialités d'une race à se faire accepter et à être reconnue comme peuple, étaient possibles par la créativité de celle-ci. A produire des indices de valeurs nouvelles introduites au sein d'une communauté, dans laquelle elles pèsent pour être des normes de culture supérieure. La théorie de la lutte pour la vie n'est plus le principe premier de la recherche d'une existence supérieure parce que le génie créatif, dont le plus faible en est également pourvu est désapprouvé.

Ce qui compte c'est ce que cet individu pour qui lutter n'est peut-être pas un devoir applicable à son existence est capable d'apporter à la société pour la conduire au type de développement qu'elle veut atteindre. Nous pouvons reconnaître que le progrès n'est pas que du ressort de la capacité du plus fort à se maintenir dans la vie. Et sa force ne devrait pas nous laisser entendre que celui qui sortirait vivant de l'épreuve de la sélection naturelle de Darwin, serait le représentant d'une espèce, d'une race, voire d'une identité culturelle, socialement élevée et existentiellement puissante. Dont son règne sur les autres identités se justifierait par sa capacité à survivre dans un environnement hostile. Nous avons la faiblesse de croire que les espèces faibles sinon les identités culturelles moins parlantes disparaissent dans un contexte social hostile. Elles ont ceci de particulier qui constitue l'une de leurs capacités, ce qu'elles se socialisent facilement au sein des autres communautés culturelles. A l'intérieur desquelles ces identités, même étant faibles, continuent d'exister en poursuivant le cours normal de sa maturation jusqu'à l'atteinte de sa suprématie.

En cela, le progrès culturel humain ne s'invente pas à tout égard par les capacités du meilleur ou bien par les prétentions à la supériorité culturelle et scientifique. Si on s'en tient à la critique que Nietzsche fait à Darwin au sujet de la condition des identités faibles qui en n'ont même selon lui la responsabilité. C'est-à-dire, qui sont du fait de leur liberté qu'exprime leur dégénérescence, les mieux indiqués pour rétablir le redressement de l'humanité. En créant les valeurs qui ne visent que l'émergence de la culture humaine. Du fait de la lourde charge qu'ils ont à porter, ils sont conviés dans la société à faire prévaloir leur sens de la responsabilité. Pour donner à l'humanité, poursuivant le progrès culturel humain, sa valeur la plus noble et la plus haute qu'est

la dignité humaine. Ceux-là même qui semblent être des individus faibles ont la plus grande tâche à accomplir au sein de l'espèce humaine. Ce n'est plus tant le fait qu'ils ne peuvent pas lutter pour vivre, encore moins leurs faiblesses qui les feraient périr, mais s'ils périssent, ce n'est que parce qu'ils ont conscience de porter l'humanité aussi loin qu'elle doit arriver. A son élévation où réside la réalité consciente de la dignité de l'homme.

Nous pouvons convoquer en guise d'exemplification la parabole du funambule dans le « prologue de Zarathoustra ». Jeté par terre devant une foule en émoi et hostile à l'expérience de la mort que vivait le funambule, cet homme à peine vivant qui vivait ses derniers instants de vie en se rapprochant un peu plus de la mort, dans son tragique existentiel. Il restait encore au funambule l'honneur qui est celui de n'est pas en vouloir à la vie, mais de reconnaître tout simplement que même la mort ne change pas son destin. Zarathoustra vu en celui qui était presque mort une faiblesse caractérielle targuée d'honneur. Qui fit croire au funambule à une vie peut-être pas heureuse et avantageuse de vivre, mais dont la réalité certaine de son espérance ne fut que la mort qu'il accepta. C'est en cela que Zarathoustra reconnu même le symbole de la dignité humaine dans cette faiblesse du presque-mort, jeté au sol devant lui qui dispersa la foule, l'expérience d'un homme agonique ; qui vécut les ultimes instants de son existence dans l'expérience de la confrontation de la vie et de la mort, qui permis à la mort de l'emporter sur la vie.

Après avoir été témoin de cette expérience, le devoir de Zarathoustra fut d'honorer la mémoire du mourant en allant l'ensevelir dignement. Le récit narratif de Nietzsche relate ce qui suit : « l'homme leva les yeux avec méfiance. « Si tu dis la vérité je ne perds rien en perdant la vie. Je ne suis guère plus qu'un animal à qui l'on a appris à danser en lui donnant des coups et un peu à manger »[80]. « Non, dit Zarathoustra ; tu as fait du danger ton métier, et ce n'est rien de méprisable. Maintenant ton métier te conduit à ta perte : c'est pour cela que je veux t'ensevelir de mes mains »[81] . Par ailleurs, l'existence humaine ne se situe que dans l'entre-deux de la vie et de la mort qui n'en sont que les extrémités auxquelles le destin de l'homme est lié. À la suite

[80] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions Payot & Rivages, traduction de Maël Renouard, Paris, 2019, 1. « Le prologue de Zarathoustra », § 6, p. 42.

[81] Nietzsche Friedrich, *Op,cit. ;* p. 42.

de cette réalité qui rend notre existence tragique, poursuivre un but qui serait l'évolution du genre humain, nous semble utopique quant à ce que nous prétendons par le progrès intellectuel et scientifique dépasser tous les moments historiques. Et transcender par la même motivation évolutionniste tous les contextes culturels.

Pourtant, la commune humanité que nous avons en partage n'est pas dépassable quel que soit la civilisation dans laquelle nous nous investissons sous le prétexte d'une évolution du monde. On ne devient pas plus humain dans un progrès qui nie la dignité de l'homme et fait décroitre le sens destinal de la communauté humaine. L'humanité d'hier n'était pas moins évoluée que celle d'aujourd'hui parce que son progrès était celui qu'elle vivait dans son contexte et ne pouvait pas le dépasser. Hors de celui-ci, s'opéraient des changements annonçant la fin du cycle d'une humanité. Pour laisser place à une autre dans laquelle les motifs de l'histoire et les expériences de l'existence sont réguler par le genre humain qui appartient à cette humanité. Et ainsi de suite, une humanité fait place à une autre ! Nous voulons montrer par-là que l'évolution ne pourrait être le dépassement d'une humanité passée. Elle est bornée à traduire par le prisme d'une civilisation, des faits d'existence qui rendent possibles une expérience de vie des consciences des identités. Dans une tout autre humanité sans jamais dépasser son contexte ; puisque, pour nous, l'évolution n'est qu'un cycle à l'intérieur de chaque contexte de l'humanité.

Sortir d'un cycle de l'humanité, c'est déjà rentrer dans autre cycle où l'évolution ne se poursuit pas mais où elle commence à nouveau sa marche. Et même dans tout progrès, dans lequel on peut voir se succéder les contextes historiques que portent les changements civilisationnels, l'homme n'est qu'une passerelle tenue par la nostalgie du passé et la conscience de l'espérance du futur qu'il vit dans l'abîme du présent. Le point culminant de sa pleine réalisation c'est la conscience du surhomme. Malheureusement, il est tout le temps rattrapé par la réalité animal qui ne l'a jamais quitté. La pesanteur de l'animalité le retient lorsqu'il veut à chaque fois se lever jusqu'à l'horizon du surhomme. Mais cela reste un projet qu'il poursuit même si sa réalisation semble difficilement atteignable. Et Nietzsche de dire : « l'homme est un câble noué entre la bête et l'homme – un câble au-dessus d'un abîme. Il est un franchissement dangereux, une dangereuse route à suivre - il est le dangereux regard en arrière, le dangereux tressaillement de peur, la station dangereuse au beau milieu du chemin. Ce qui est grand

dans l'homme ce qu'il est un pont et non une fin : ce qui peut être aimé en l'homme c'est qu'il est un passage et un déclin [82]».

Conclusion

Aussi est-il important de conclure ce chapitre en rappelant que quand surviennent les années 1880, Nietzsche va se permettre de faire des changements importants dans sa nomenclature conceptuelle. Tout d'abord, il part d'une inversion de l'usage des notions de « fort » et de « faible » qui se distinguaient, avant 1880, par les termes de « fort » et « supérieur » comme le rapporte Jean Gayon. Pour enfin faire de la lutte pour la vie un principe général dont il reconnaît même l'existence de ce principe jusqu'aux êtres organiques. En étendant la lutte pour l'existence jusqu'au domaine de l'organique, les critiques de Nietzsche contre la doctrine de l'évolutionnisme de Darwin se révéleront encore plus vives. A ce qui nous semble juste, ce qui est plus important à retenir dans cette lutte pour la vie et que Nietzsche s'approprie bien, c'est le concept de la vie. Avant lui, la notion de vie sur laquelle on peut situer le point de départ de toute théorie vitaliste, est moins élaborée en philosophie.

Comme peut le reconnaître Jean Gayon lorsqu'il affirme que « probablement aucun philosophe majeur n'a autant utilisé le mot « vie » que Nietzsche, ou ne lui a donné autant d'importance [83]». Sur le sens même de la vie, de ce que révèle ce mot chez Nietzsche, la nature n'opère plus seulement par la sélection darwinienne qui opte pour la mort des espèces faibles. Et qui veut que les espèces fortes aient la capacité de survivre aux intempéries environnementales. Alors que les conditions naturelles même dans leur hostilité, sont aussi les indicateurs qui permettent la créativité des identités faibles. Pourque celles-ci, au lieu de disparaître, font de l'hostilité de la nature la force de leur inventivité pour s'accroître et non pour se conserver. Dans la mesure où la conservation de soi chez Nietzsche sous l'angle de sa biologie et de sa physiologie, dévoile l'état de détresse d'une espèce vivant. De la culture d'un peuple, d'une société humaine, au regard de la suppression de la pulsion dont la vie est à l'origine ;

[82] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions Payot et Rivages, traduction de Maël Renouard, Paris, 2019, 1. « Le prologue de Zarathoustra », § 4, pp 35-36.

[83] Gayon Jean, article « Nietzsche et Darwin », Revue de *Biologie et de fondation de l'éthique*, Éditions Presses Universitaires de Cambridge, traduction de Jane Maienschein et Michael Ruse, 1999, Introduction, p. 155.

puisqu'elle n'est pas autre chose que l'expression nietzschéenne de *l'expansion de puissance*.

Donc ce n'est pas aux espèces de lutter pour exister. Quand bien même la nature pourrait les prédisposer à cette réalité, la vie dont elle fait partie n'isole pas les êtres. Elle surabonde dans le monde du vivant ce qui fait qu'il est de tout temps animé. Et la nature ne serait plus un espace en détresse où la norme est celle du règne de la lutte. S'il y a lutte entre les espèces, on pourrait ranger cela dans le cadre de l'accidentel qui ne relève pas forcément d'une situation habituelle. Ce qui est au contraire sûre, c'est la surabondance de la vitalité de la nature à laquelle le vivant prend part et qui fait de la lutte pour la vie, une simple situation occasionnelle. Croissance, abondance, et même extension, montre que rien ne demeure à un état lattent. Car aussi bien que le fait la nature, c'est de la volonté originelle de la vie de s'accroître naturellement en chaque espèce et ne s'arrête pas au stade circonstanciel de la lutte pour l'existence. C'est de cette conception de l'existence que découle la critique de Nietzsche à l'encontre de Darwin sur la lutte pour la survie, qui l'amène à théoriser la notion de volonté de puissance comme volonté de vie antithétique à la lutte pour l'existence :

> Autour de tout le darwinisme anglais souffle une sorte d'air anglais vicié par la surpopulation, une sorte d'odeur de misère et d'étroitesse propre aux petites gens. Mais en tant que scientifique, on devrait sortir de son recoin humain : dans la nature *règne* non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même. La lutte pour l'existence n'est qu'une *exception*, une restriction temporaire de la volonté de vie; la grande et la petite luttes tournent partout autour de la prépondérance, autour de la croissance et de l'extension, autour de la puissance, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie [84].

[84] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, cinquième livre « Nous, sans peur », § 349 « encore une fois la provenance des savants », pp. 296-297.

CHAPITRE II : LE VITALISME OU LE SYSTÈME VIVANT DE LA NATURE

Introduction

Par la nature et toute la biodiversité qu'on y trouve, l'humain naturalisé ne fut que lecteur du message divin que la nature lui a légué. Pris pour finitude dans l'infinité de l'existence, c'est à travers les œuvres comme l'espace, le temps, les planètes, la variation des saisons, que l'humain devait pouvoir saisir les phénomènes naturels auxquels sont liées vitalement sa vie sociale et politique. Cela nous amène à nous poser une question qui nous permettra de situer notre analyse dans ce chapitre : n'y a-t-il pas un vitalisme qui constitue le système vivant de la nature qui devrait éclairer l'homme dans ses rapports au monde ? Pour trouver les éléments de réponse à cette interrogation, nous nous immergeons encore dans les sciences naturelles et de la vie. Pour traiter ce chapitre, nous aurons trois sous-titres que sont : la biologisation de la vie comme premier point, en deuxième lieu la philo-médecine du corps comme soin médical de la civilisation, et la stratosphère de la mondialisation qui porte un visage monétaire chez Nietzsche viendra clore ce chapitre.

II.1. La biologisation de la vie

L'évolution, une vie des organismes vivants

Saisir la vie par une étude des sciences naturelles pourrait en faire une démonstration selon laquelle l'élément naturel à préexister à toute vie humaine. La nature a été ordonnée à un moment où l'homme était encore un embryon qui ne précède pas son milieu de vie, n'existe même pas sans lui. La charge de l'humain consiste pour cela à comprendre que l'universel va de la plus petite signification de l'existence vitale à la plus grande forme de rationalité de l'organisation de la vie. C'est à cet universalisme que devrait servir l'intelligence humaine. Elle ne devrait pas s'empresser à réaliser une conception du monde qui instrumentalise l'homme et le contraint à imposer un ordre humain sur l'ordre naturel. Conduit à cela, on n'est pas étonné de voir sous nos yeux des changements climatiques, on assiste avec impuissance à la pollution de la biodiversité, qui est le résultat de la crise écologique actuelle. Comme le corps

humain n'est pas seulement un phénomène inerte, c'est ainsi que tous les phénomènes naturels sont mouvants.

Même si les critiques fusent dans les différents champs disciplinaires de la science contre la révolution darwinienne, à bien des égards, Darwin a eu le mérite d'inspirer dans les sciences naturelles une philosophie du vivant, une biologisation de la vie. Elle reste très ancrée dans la philosophie vitaliste de Nietzsche. Exprimant sa loi de « la sélection naturelle », Darwin affirme ici qu'il est question « qu'on se rappelle aussi combien sont complexes, combien sont étroits les rapports de tous les êtres organisés les uns avec les autres et avec les conditions physiques de la vie [85]». C'est la direction que ne va pas suivre la phénoménologie en refusant, pour interroger les phénomènes vivants qui interagissent dans le monde, de faire sa mue dans la biologie. Par le refus qui consiste à partir de la biologie de saisir la vie, la phénoménologie chez Edmund Husserl, à partir de 1907, permettra d'analyser l'épistémè du donné phénoménologique. Porté à connaître le vécu des consciences, sans en rendre utile la démarche des sciences naturelles dans la phénoménologie. Husserl ferme les portes à toutes les avancées des sciences naturelles qui ne trouverons pas des assises solides dans son ouvrage intitulé *L'Idée de la phénoménologie*.

A cet effet, c'est aux « données » et seulement à elles seules qu'il faudrait s'en tenir pour comprendre toute vie interactive dont la source ne repose que sur le vécu des identités ou bien des consciences. Sur la base pratique de ces « données », la phénoménologie aura pour idée de réduire tout le savoir dans les identités des consciences vécues, pour accomplir une entreprise philosophique. Où les connaissances sont accumulées *stricto sensu*, par le programme de débiologisation du savoir dans la philosophie contemporaine qui poursuit la ligne de la phénoménologie tracée par Husserl. Si dans *L'Idée de la phénoménologie* Husserl répugne les théories de la connaissance prenant appui sur la science humaine comme la psychologie et la science de la vie telle que la biologie, l'emprunte des sciences de la vie pour Nietzsche n'est en rien une volonté de sa part de faire du divers, du réel, un réductionnisme primaire de la biologie.

C'est juste un lieu d'expérimentation de la vie que la biologie étudie et qu'on peut considérer comme le laboratoire expérimental de l'évolution du vivant. C'est juste

[85] Darwin Charles, *L'origine des espèces*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Edmond Barbier, Paris, 2008, chapitre IV « La sélection naturelle », p. 133.

pour lui un recours offrant une multiplicité de perspectives pour mieux saisir le règne du vivant et le règne social. Pour en faire des comparaisons en termes d'expressions vitales entre l'expérience vécue des hommes (le vécu des identités des consciences) et la pluralité des savoirs culturels. Par lesquels la connaissance s'accumule dans le monde, afin de les soumettre au jugement critique. Procéder par cette étude comparative des savoirs, rend plus crédible et plus exact, comme le dit Barbara Stiegler, les représentations qu'on peut se faire de l'unité du sujet, de la vie, du corps vivant.

> Ainsi peut-on espérer gagner une représentation non pas adéquate mais plus « exact », ou pour utiliser un adjectif plus nietzschéen « plus » *(redlich),* de notre unité de sujet. Cette loyauté que Nietzsche a apprise de son premier métier de philologue, avec le respect de la méthode qu'implique la lecture des textes anciens, suppose pour commencer par dissoudre tous les discours qui, comme des écrans, occultent le phénomène de la vie et du corps vivant [86].

Par ailleurs, on verra que les sciences physiques établiront leur connaissance sur une existence passive des atomes. Qui pour exister, doivent être ramenés aux lois de la nature. De même que les organismes chez Darwin sont comparés aux individus et sont considérés comme des atomes astreints encore à la réalité mouvementée de la sélection naturelle. Après comparaison des organismes avec les individus, il reste que la théorie de la sélection naturelle revêt dans la nature sa loi initiale, celle par laquelle la destruction de certaines espèces participe à la survie des autres êtres. L'affrontement devenant pour l'occasion dans la nature un moyen de vivre et une lutte proportionnelle à la vie ; par laquelle seuls les êtres en même de lutter et dont le caractère vigoureux présente un avantage sur les autres, sont appelés à se reproduire. Du fait qu'ils survivent quand d'autres êtres meurent par la loi de la sélection naturelle. Celle-ci mettant en perspective le perfectionnement des espèces, des êtres organisés dont les organismes peuvent s'adapter aux changements de la vie. Ce modèle de l'évolution du vivant, serait à même de refléter ce que Darwin conçoit comme la « sélection artificielle », c'est-à-dire le progrès dont l'homme est l'œuvre jusqu'ici.

> Quelque lente pourtant que soit la marche de la sélection naturelle, si l'homme, avec ses moyens limités, peut réaliser tant de progrès en impliquant la sélection artificielle, je ne puis concevoir aucune limite à la somme des

[86] Stiegler Barbara, *Nietzsche et la vie*, Collection Folio essais, Paris, 2021, première partie « Les écrans de la métaphysique moderne », chapitre premier « Premier écran : l'ego de Descartes », pp. 41-42.

> changements, de même qu'à la beauté et à la complexité des adaptations de tous les êtres organisés dans leurs rapports les uns avec les autres et avec les conditions physiques d'existence que peut, dans le cours successifs des âges, réaliser le pouvoir sélectif de la nature [87].

De même, Darwin estime encore que « la pensée de cette lutte universelle provoque de tristes réflexions, mais nous pouvons nous consoler avec la certitude que la guerre n'est pas incessante dans la nature, que la peur y est inconnue, que la mort est généralement prompte, et que ce sont les êtres vigoureux, sains et heureux qui survivent et se multiplient [88]». Sous la pression qui fait partir de la vie des organismes, se développe dans les corps biologiques chez Nietzsche une force d'un organisme à un autre, d'une subjectivité à une autre, où s'assimile ce que Stiegler appelle « l'être sujet », qui se généralise dans les sciences naturelles et surtout dans la biologie. C'est dans cette pression organique, dans cette assimilation des forces, que la vie est comprise et peut s'entendre par l'histoire culturelle dont l'homme est l'artisan. Ainsi que par la vie biologique dont les conditionnalités des organismes vivants constituent même le ressort à l'évolution de l'histoire culturelle.

D'une biologisation de la vie s'annonce une évolution des organismes vivants pourvue dans une histoire naturelle très bien liée à l'histoire de la vie qui devrait être la matrice de l'histoire culturelle. L'évolution vue par le prisme de l'histoire naturelle, de l'histoire de la vie, de l'histoire culturelle, ne peut se faire sans la généalogie nietzschéenne. Conduite à revisiter toute l'évolution de l'histoire naturelle et de l'histoire culturelle sous les principes biologiques de l'histoire de la vie. C'est la réalité qui nous amène à nous disposer à la genèse qui nous permet de nous en tenir à l'évolution des valeurs que nous donne la généalogie. L'histoire en général est l'aboutissement de l'interprétation de son évolution et de son utilité dans les systèmes scientifiques qui rendent disponibles les usages humains que ceux-ci réinterprètent dans un sens nouveau.

Ici c'est l'histoire naturelle qui nous édifie sur l'évolution des êtres et montre comment dans la nature se dégage des lois universelles, auxquelles la modernité veut

---

[87] Darwin Charles, *L'origine des espèces*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Edmond Barbier, Paris, 2008, chapitre IV « La sélection naturelle », p. 163.

[88] Darwin Charles, *L'origine des espèces*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Edmond Barbier, Paris, 2008, chapitre III « La lutte pour l'existence », p. 131.

renoncer pour les remplacer par des lois nouvelles modélisées par la raison humaine. C'est tout le paradoxe du moment où cette modélisation ne parvient pas à régir la vie et les êtres vivants. Ce que la nature réalise très bien et progressivement de toute la puissance de la vie qu'elle communique au vivant. En un certain sens, toute nouvelle intention ne vise que la puissance sur laquelle elle veut se placer dans le règne du vivant en l'assujettissant. Afin que la domination entendue comme principe naturelle devienne à toute fin utile une réinterprétation de l'évolution à partir de laquelle on donne un sens à la vie humaine et organique. Cela émane du principe de toute chose voire même de l'utilité d'une chose, qui permet à Nietzsche de s'appuyer sur les enjeux biologiques qui lui permettront de saisir profondément le monde organique :

> Le principe d'une chose et son utilité dernière, son utilisation effective et sa place dans un système de fins diffèrent du tout au tout; une chose disponible, en quelque façon aboutie, est toujours réinterprétée dans le sens des nouvelles intentions par une puissance qui lui est supérieure, sans cesse récupérée, tournée et réorientée vers un nouvel usage; tout ce qui arrive dans le monde organique est *assujettissement*, une *domination* et, inversement tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le « sens » et la « fin » antérieurs sont obscurcis ou complètement effacés [89].

L'utilité d'une chose le plus souvent ne rend pas compte de la genèse de celle-ci. Et un organe physiologique, une institution juridique, une coutume sociale, un usage politique, sans oublier les formes esthétiques et les traditions des cultes religieux, leur utilité au sein d'une communauté humaine ne nous dit rien sur sa genèse selon Nietzsche. Il faut employer la généalogie pour retrouver les fondements de la genèse de l'organisation sociale d'une communauté. Et non pas chercher qu'à trouver son utilité dans une nouvelle histoire du monde ou dans une façon nouvelle d'organiser la vie, au risque de ne sombrer que dans une réinterprétation de la vie et des usages humains, qui doivent désormais assujettir tous les autres modes organisationnels de la société. Puisque l'utilisation sinon ce qui semble utilisable ne serait pas autre chose qu'une fonction qui consiste à croître les fins assignables à une organisation vitale.

On voit bien que le couloir analytique de la généalogie ne cesse de nous montrer que l'histoire des organismes vivants, leur relation avec un organe social,

---

[89] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris 1996, deuxième traité « La faute », « la mauvaise conscience » et ce qui s'y apparente, §12, pp. 88-89.

n'apporte pour Nietzsche que des signes d'interprétations et de réinterprétations qui peuvent avoir des causes bien particulières. Et néanmoins se succèdent incessamment de manière toute contingente dans l'histoire des peuples par leurs coutumes. Un organe, une vie, un usage, ne se développe que sur le but de la finalité qu'il poursuit non pas rationnellement encore moins logiquement. Dans ce cas, tout développement organique est une succession par laquelle les vies biologiques croissent par assujettissement et par réajustement interdépendants entre elles. Ce qui n'est pas sans résistance ou sans opposition. Ce d'autant plus que toute vie est pourvue des transformations biologiques pour sa défense et sa réaction face à un autre organisme vivant. Comme une société humaine se transforme au gré d'une civilisation et une politique militaire pour persuader un autre État de sa capacité à réagir contre toute attaque (cette attitude est fonction de la géopolitique).

Cela étant posé, nous pouvons déduire que le progrès organique est la forme fluente de la vie et le sens primaire qu'on devrait donner à chaque subjectivité, à chaque identité culturelle, à chaque organisme vivant. Il en est de même dans tout organisme individuel. A chaque fois que l'ensemble de l'organisme se développe, à l'intérieur de celui-ci s'opèrent des transformations au sein de chaque organe du tout. De même que le sens change en se situant vers un autre but malheureusement par la destruction de certains organes, par la réduction de leur force qui favorise tant bien que mal la croissance de tout l'organisme. Nietzsche donne un exemple de la croissance organique par la destruction des autres maillons de l'organisme lorsqu'il déclare que « (par exemple lors de la destruction de leurs maillons intermédiaires) peut être un signe de force croissante et de perfection). Je dirais volontiers : la *mise hors d'usage* partielle, le dépérissement, la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, bref la mort ressortissent aux conditions du progrès réel, lequel prend toujours la forme d'une volonté en chemin vers une *puissance supérieure* et s'impose toujours aux dépens des nombreuses puissances inférieures [90]».

Sachant que le progrès de la vie par destruction des « maillons intermédiaires », devrait donner des garanties c'est-à-dire, sa part d'implication à s'intégrer dans les

[90] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1996, deuxième traité « La faute », « la mauvaise conscience » et ce qui s'y apparente, §12, pp. 89-90.

sciences rigoureuses qu'on sait objectives. Pour parler simplement, toute la physiologie par laquelle s'énonce toute la théorie de la vie, qui reste pourtant une *activité* réel, s'est substituée par le principe de l'« adaptation » que Nietzsche ne récuse pas. Mais qu'il conçoit simplement comme une activité de second ordre. Activité qui n'est que réactivité, faisant de la réaction l'action de l'adaptation à la vie. La vie biologique celle qui se veut organique, toujours en lutte, reste en adéquation avec les circonstances extérieures. En un mot, Nietzsche veut parler de la vie primaire, de l'essence de la vie, en nous invitant à nous référer à la *volonté de puissance*. D'autant plus qu'elle est un principe prééminent que requièrent les organismes biologiques et les forces physiologiques. Avec lesquelles on interprète la vie, on l'oriente, pour lui donner une forme, qui est déjà une adaptation soumise à l'effectivité sinon aux effets de l'essence de la vie.

Une essence dont la volonté est vitale, active, et formatrice. Si l'adaptationnisme n'inclut pas la dimension première de la vie qui fait que ce dernier ne représente que les effets de son essence, il ne serait qu'une contagiosité du sens historique, une contamination dans la civilisation moderne, qui subirait les effets de la tentation de la biologie de l'évolution. Après coups, le cheminement généalogique de la morale et même de l'histoire, est un écran par lequel nous visualisons la description d'un héritage lointain, qui nous fait admettre que le conflit et l'instabilité ont toujours miné le progrès humain. Tout comme cela correspond réellement à l'évolution du vivant. Ladite évolution est par nécessité accidentelle la condition d'une conflictualité à des multiples reprises dans le règne des hommes et en général dans le monde du vivant, où les contraintes contingentes ne sont acceptées que sous l'utilité qu'elles ont pour le mode de vie qui convient à une histoire, à une culture, à un peuple.

Héritier de cette évolution que nous sommes, l'histoire des groupes culturels est foncièrement encrée dans l'histoire des organismes vivants. L'instabilité et la conflictualité qui pèsent dans le progrès organique et constituent son herméneutique, sont par-là même l'historicité ou s'origine toute vie organique dont le processus va jusqu'à la forme objective de la culture politique de la société. En ce sens seulement, on ne pourrait plus reconnaître dans l'évolution le seul caractère mécaniste, automatique et cumulatif. C'est d'une histoire qu'elle provient qui commence avec la vie des espèces. Au sens fort du terme, cette histoire est héritière des nombreux complexes mais

toujours est-il qu'elle reste emblématique d'instabilité et des conflits que la généalogie remonte jusqu'à leur stade initial. « L'animal humain » pour reprendre un terme de Nietzsche qui consiste à désigner l'homme dans *La généalogie de la morale*, n'est donc pas la plaque tournante de l'histoire de l'humanité. Bien avant lui, la nature et l'univers virent naquirent l'historicité des organismes vivants dont la vie fut évolutive, parcouru la longue colonne de l'humanité jusqu'en venir au jour où naquit l'humain.

C'est juste que « l'animal humain » a réinterprété la vie selon ses choix civilisationnels. Qui augurent dans les existences modernes et contemporaines, sous les effets de sa réinterprétation du monde, un courant nouveau de la vie qui s'aligne sur une nouvelle historicité discontinue de celle de l'histoire de l'évolution du vivant. Discontinuité qui s'accompagne de l'hypertrophie du cerveau de l'homme en ce sens que « l'animal humain » n'a pas connaissance de l'histoire qui l'a précédé. Et ne conçoit le monde que réductible à son apparition sur terre, oblitérant que des milliers de vies et d'organismes ont existé avant lui. Son cerveau ne cesse de ruminer le seul savoir de son historicité qui n'a même pas encore parcouru la moitié de l'humanité. Ce qui fait de l'homme « l'animal malade » de premier rang sur la chaîne de l'évolution des espèces.

Maladie d'une hypertrophie de la mémoire couverte de l'ombre de l'animal humain qui obscurcit complètement la généalogie de l'histoire de l'évolution de la vie. Les tentatives de structuration du savoir que l'homme compile en des multiples disciplines regroupées en sciences humaines, en sciences naturelles, et bien d'autres, prévoient que l'homme est le responsable de l'organisation de toute vie sur terre. Et que cette responsabilité lui échappe lorsqu'il méconnaît l'existence des autres formes de vie. On peut alors comprendre la culpabilité qu'à l'homme moderne et contemporain en ce qu'elle inonde son siècle, par un usage de la responsabilité mal appréhendée qui le culpabilise. C'est malheureusement cette responsabilité-coupable qui inaugure les actions du progrès auquel l'homme à foi, qui fonde sa liberté et son autonomie. Son évolution prouve encore que sa destination téléologique doit tout à sa responsabilité-coupable.

Ce qui est pour nous une responsabilité-coupable est celle qui est à l'œuvre dans l'horizon téléologique des fins de l'espèce humaine dont les actions vers le progrès nous permettent de nous adapter à un ordre ancien dont on est oublieux dans le

présent. Apprendre du passé nous permet de connaître les signes fondateurs des origines de la science et le roulement de l'histoire. Alors s'invite le langage de la philologie par lequel on décrypte les évènements historiques en plus de cela, la connaissance du passé. L'omission de cet ordre ancien fait naître chez « l'animal malade » un défaut de mémorisation qui est pour sa conscience une perte de mémoire organique à laquelle la responsabilité de l'homme est encore coupable. C'est en quelque sorte cette responsabilité que Barbara Stiegler évoque ici quand elle dit :

> En inventant la responsabilité, l'espèce humaine n'a fait au fond qu'« exapter » deux fois de suite une adaptation ancienne. Elle a d'abord hypertrophié la mémoire organique en général et la mémoire nerveuse animale en particulier. Et elle a ensuite détourné cette première exaptation, celle de la mémoire biologique vers la mnémotechnique disciplinaire, vers des formes nouvelles de mémorisation : celle de la « responsabilité » et de la « volonté *libre* », mais aussi celle de la philologie comme probité ou « loyauté » *(Redlichkeit)*[91].

A cet effet l'oubli du passé des vies antéhumaines, amplifie l'hypertrophie de la mémoire dont il va falloir reconstituer l'histoire par la philologie qui devra nous permettre de renouer avec les traces des sociétés anciennes ; dont on oublie souvent qu'elles aussi sont en progrès et développent pour leur survie des techniques pour s'adapter aux bouleversements environnementaux dont elles sont victimes. C'est pour nous une catégorie d'analyse critique qui doit servir de mémorisation aux sciences de la vie qui ouvrent la voie au « gai savoir ». Dès cet instant, la sagesse du « gai savoir » est une possibilité ouvrant à l'investigation des sciences humaines et sciences naturelles que sont l'anthropologie et la psychologie, la bioéthique, la biologie et l'écologie. Toutes ces sciences doivent avoir pour narratif celui de la philologie. Dont la méthode consiste chez Nietzsche à introduire le chercheur des sciences humaines et sociales, et celles des sciences de la vie, à une rencontre sur le chemin inattendu du savoir préhistorique. Et d'une connaissance historique méconnue, que le philologue Nietzsche révèle tel qu'il est éclairant par son étude de la « moralité des mœurs » dont il fait montre dans *Aurore*.

---

[91] Stiegler Barbara, *Nietzsche et la vie*, Collection Folio essais, Paris, 2021, chapitre XII « Par-delà le naturalisme et le constructivisme. Nietzsche, Foucault et la biologie aujourd'hui », « Re-biologiser la généalogie : vers une historicité du vivant », p. 365.

Aussi, pouvons-nous reconnaître que la « moralité des mœurs » renferme des connaissances anthropologiques qui nous renseignent sur les identités culturelles pour en dire mieux sur leur organisation humaine. De même qu'elle est éclairante sur la bioéthique concernant les usages environnementaux desquels sont pourvus les rapports des humains aux organismes vivants. Les mœurs ne peuvent que s'établir par les pratiques anthropologiques et biologiques, qui occasionnent des systèmes ontologiques qui permettent d'appréhender la science d'après l'ambivalence des sagesses humaines. C'est ce que Canguilhem traduit par « la variété des allures de la vie » que la généalogie nietzschéenne retrace historiquement du point de vue des valeurs morales. Pour peu que la vie va d'un organisme à l'autre jusqu'à l'organisme humain, chaque être nous donne le sentiment d'être une valeur vitale qu'il faut concevoir comme une subjectivité pensante, qui pense du simple fait qu'elle est une subjectivité vivante.

Pensée et vie sont bien jointes sur le même verrou pour montrer qu'elles sont les possibilités par lesquelles tout vivant est mue par une volonté qui s'accorde essentiellement avec le devenir de son être. Tout ceci semble élucider que la vie est ce qui nous invite à prendre acte des organismes vivants. Parce que c'est par sa valeur que Nietzsche veut redéfinir les arcanes de la philosophie et redessiner sa nouvelle carte des idées, sur laquelle la métaphysique n'est plus la seule échelle de l'évaluation de la vérité. Philosopher en prenant la vie et les corps vivants comme fil conducteur, nous montre chez Barbara Stiegler comment Nietzsche initie une nouvelle histoire de la philosophie qui déconstruit tous les écrans de la métaphysique qu'on voit s'écrouler dans la première partie de *Nietzsche et la vie* (écran de la philosophie moderne), dont l'analyse se poursuit dans la deuxième partie (comprendre la vie par la biologie pour saisir la réalité concrète des corps vivants).

On pourrait penser que l'inauguration de cette nouvelle histoire de la philosophie inaugure un tournant qui pousse la métaphysique à ses derniers retranchements. Si possible même la substitue par une philosophie de l'avenir, qui est elle-même une philosophie de la vie et vitale pour ce que Stiegler appelle le « gouvernement des vivants ». Mais cette histoire de la philosophie renouvelée, qui ne se limite pas du vivant de Nietzsche et ne disparaît pas du fait de sa mort qui va à la toute fin du XIX^{e} siècle et aussi dès le XX^{e} siècle, puisque cette histoire sera la nourrice du pragmatisme américain. Qui aura pour ambition les postulats du renversement de la métaphysique qui

est l'acte annonciateur de sa finitude. Et permettra aux pragmatistes de se doter de la physiologie à partir d'une étude de la réalité concrète, le lieu du recours à la vérité, qui est la phase du commencement de la théorie de l'évolution.

D'ailleurs l'école pragmatiste dont la renommée dépasse le cadre des États-Unis amenés par les pragmatistes comme Charles Pierce, William James et John Dewey, vont promouvoir l'idée que la vérité doit résider dans les conditions pratiques qu'elle réalise. Avec la vérité, on doit pouvoir constater que le sens de son expression remplit les conditions qui ont pour finalité de rendre possible des conséquences pratiques. Au sens philosophique, cette doctrine prend pour critère de vérité une hypothèse sinon une idée, élaborant une théorie qui a pour possibilité celle qui consiste à opérer dans le réel. C'est ce qui fait que pour le pragmatisme, l'efficacité pratique a un seul sol solide qui est le réel, sur lequel elle doit converger pour qu'elle soit admise comme l'unique critère de la vérité. Si tant est que l'action pratique porte en elle l'efficacité qui détermine le critère de la vérité dans le réel (nature, société, comportement humain), il reste encore à savoir si le pragmatisme se rattache aux philosophies de la vie ou bien si son action n'est pragmatique que pour la vérité ? La connaissance et la vérité ne peuvent être pratiques et efficaces que si elles prennent la vie comme la condition de l'expression d'une action qui ne devrait pas ignorer les fonctionnalités des corps vivants en biologie.

Il y a de ce fait comme idée principale dans le nietzschéisme l'apport de la vie dans la connaissance qui démontre que puissance et croissance sont au profit de « l'utilité de la connaissance pour la vie ». Si Friedrich Nietzsche fait de la puissance la forme évolutive de la vie, John Dewey après lui, fera de « la croissance » le maître mot de l'évolution sociale. Et William James verra dans « le profit » que génère une action, l'emblème de son efficacité. Nietzsche, Dewey, James, ont quand même quelque chose en commun qui leur permet de penser la vie au regard de leur notion de « puissance », de « croissance », de « profit ». Tous observent la métaphysique, ses productions théoriques, prennent acte de ses *stases* et les « écrans » qu'elle repend dans la science. La modernité est pour eux le point de départ de leurs critiques philosophiques. Les pragmatistes américains et Nietzsche ne sont pas étrangers ni au *Novum Organum* (*Nouvelle Logique*) de Francis Bacon (1620) ni au *Discours de la méthode* de René Descartes (1637).

Et reconnaissent même que la pratique véritable de la science, celle qui a lieu dans les laboratoires des institutions scientifiques de la modernité, n'admet la vie que dans ce qu'elle a d'intérêt et d'utile au progrès scientifique. Pour le dire avec les propos de Descartes, « au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles », c'est un ensemble de « connaissances qui soient fort utiles à la vie [92]» que la science peut produire et qui doit être la visée de sa connaissance véritable. L'idée d'une connaissance « fort utile à la vie » est reprise à Descartes par Nietzsche pour l'analyse de sa deuxième *Considération inactuelle*, qui fait état des sciences historiques sous le titre « de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». Pour cause des faits, le pragmatisme fondera son programme philosophique sur le critère scientifique de la vie, qui est la seule utilité à laquelle la science doit avoir recours quant à la production de la connaissance et de la vérité. C'est pour cette utilité de la vie pour l'avenir de la science que William James propose ce programme dans ses conférences de 1907 sur le pragmatisme.

II.2. La philo-médecine du corps, pour un soin médical de la civilisation

Une physiologie de la médecine

La révolution phénoménologique est celle qui fait du modèle intentionnel, un modèle qui ne considère le corps qu'en tant qu'« il est l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument, le point de vue sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue [93]», ainsi déclare Sartre. Au grand projet du philosophe comme médecin de la culture, c'est la philosophie qui se doit d'être une thérapie médicale. A tel enseigne que la visée du vrai ne fasse partir que d'une problématique parmi tant d'autres en philosophie, dont la première qui doit guider toutes les autres est celle de la physiologie. Étudier médicalement l'anatomie du corps, cette tâche, le philosophe doit l'assumer pas en tant qu'érudit de la médecine mais en tant qu'il est médecin de la civilisation et de la culture des savoirs que renferme la science. La maladie que la médecine ordinaire combat nous paraît utile et même pour Nietzsche, quant à

[92] Alquié Ferdinand, *in* Descartes, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1963, II, p. 42.

[93] Sartre Jean-Paul, *L'ëtre et le néant*, Editions Collection Tel Gallimard, Paris, 1943, *chapitre II* « Le corps », I « Le corps comme être-pour-soi : La facticité », p. 446.

rechercher la santé qui irait à des corps différents, à des individus particuliers. C'est comme cela qu'une médecine de la culture s'applique différemment selon les constituantes organiques au sens des cultures des peuples, où chaque état de santé varie en même temps que sont disparates les visions du monde en science. Le cas de la maladie se donne à voir comme une force impériale qui consiste à promouvoir une médecine privilégiée par certaines catégories civilisationnelles et certains schèmes scientifiques, qui seraient la panacée de la vérité médicale.

Sous cet angle, on pourrait dire qu'il y a des modes de pensée qui traduisent dans leur érudition scientifique des comportements maladifs relevant d'un état de conscience dont on peut constater la perte de santé physiologique. Cela est banalisé puisque cet état de conscience est sous le contrôle de l'universalisme civilisationnel dont la primeur définit universellement ce qui est de l'ordre de la santé et de la maladie au sens moral du terme. D'où il est important de reconnaître une déviation du rapport à la santé qui n'est plus celui du milieu de vie des individus dans lequel on peut détecter leurs symptômes et facilement trouver la maladie. Mais, les symptômes déclinants vers la maladie d'une âme et d'un corps, éludent l'espace vital ou résident ces entités pour inscrire la santé de l'âme et du corps dans une programmation scientifique de la médecine. Si tel est le cas, il faudrait admettre que nous vivons dans une civilisation exténuée qui n'a pas pu conférer à notre époque et à partir de sa science, une structure culturelle à l'image d'une constitution physiologique. En laquelle l'ensemble de l'organisme s'auto-défend à l'intrusion d'un virus. Ce mécanisme naturel d'auto-défense produit sans doute un système immunitaire puissant garantissant à l'organisme corporel sa vitalité et donc sa santé.

Une âme malade ne peut l'être que si le corps qui la porte est également défaillant. Tout comme le corporel ne souffre que d'une civilisation malade. C'est en connaissance du corps, de la paix physiologique, que nous pouvons transiter jusqu'à l'âme dans le cadre de la connaissance de ses propriétés. Plus clairement, un corps bien portant précède les conditions de santé d'une âme. Ce qui est bien connu dans le matérialisme de La Mettrie quand il dit que connaître les propriétés de « l'Âme » nécessite d'en savoir plus sur les manifestations du corps, parce que la santé de l'âme et du corps est liée comme est lié l'état d'esprit d'un peuple avec sa culture. A bien comprendre La Mettrie, on ne peut pas soigner l'esprit et le corps séparément. Il faudrait envisager

une médecine commune à ces deux entités étant donné que le corps est porteur de l'âme et toutes afflictions du premier laissent des dommages sur le second. Comme une constitution physique forte est nourrie d'une profonde sensibilité, ainsi, celle-ci donne des émotions vigoureuses à l'âme qui l'a fait aimer la vie.

Le social joue un très grand rôle dans la conception du bien-être de la philosophie matérialiste et de sa perception de la médecine. L'expression de « l'homme *machinal* » que Charles Wolfe tient de La Mettrie, dénote d'une philosophie qui est en alliance entre la philosophie matérialiste et la médecine. Elle tend à faire remonter à la surface de la platitude de la raison, tout ce qu'il y a de biologiquement médical. C'est-à-dire les affects, tout le biologique humain, semblable à ce qui convient d'appeler la « pente » chez La Mettrie conçue comme une détermination biologique constituant entièrement l'homme organique. Justement, la philosophie de « l'homme *machinal* » dont Charles Wolfe fait état chez La Mettrie comporte deux préoccupations : celle de fournir des potentialités au patient en soins intensifs pour faire rétrograder la maladie et croître vers la santé, et la préoccupation qui porte à ce que la santé soit un état de bonheur.

C'est pourquoi Wolfe déclare que « la philosophie de l'homme *machinal* doit jeter son regard sur la zone trouble qui sommeille sous la raison : les instincts, la « pente » ou détermination biologique d'un individu. Mais comme elle reste « philosophie », elle en tirera des leçons sur la capacité de faire évoluer un individu, et sur le bonheur. L'eudémonisme devient ici la préoccupation avec le meilleur fonctionnement possible de la machine [94]». Il en ressort de cette assertion que l'eudémonisme entendu comme la doctrine du bonheur, dans ce strict cas, ne fait pas référence au « bonheur privatif ». Comme on peut le voir chez les stoïciens, qui enseignent la privation menant l'homme à ne craindre ni l'acharnement des évènements de la vie, ni de désirer que les choses arrivent du souhait que nous voulons. Les maîtres penseurs de cette philosophie sont pour La Mettrie Sénèque et Descartes.

Or, le sens qu'il convient de donner à l'eudémonisme chez La Mettrie, c'est celui du bonheur « *organique*, automatique ou naturel ». Duquel découle une santé qui nous intime à vivre une joie pour soi dans l'espace qu'on peut partager avec autrui, par

[94] *Ibid*. p. 54.

la bien séance que la vie nous accorde. C'est cela être heureux en étant en paix avec soi-même, aussi bien qu'on le peut dans les relations de qualité qu'on a avec son milieu de vie. Un environnement étant aussi la façon culturelle d'un peuple de concevoir le monde, de penser la médecine de par son paradigme médico-philosophique. Une pratique qui pose des normes avec lesquelles les valeurs morales et la pratique médicale ne font qu'un et n'en sont qu'une règle de l'équilibre organique. Le social est le champ du possible de l'équilibre physiologique sinon de la machine interne de l'homme, lorsqu'il doit participer aux fins de sa nature. Par laquelle la maladie ne devrait plus être un état de régression de l'organique mais plutôt, une période de transition dans laquelle l'organisme fait sa propre mue.

Cette mue est celle de l'organisation de la nature organique de l'homme qui commande même toute normativité. Ce que souligne Charles Wolfe citant La Mettrie lorsqu'il dit que « la Nature, l'organisation, la machine, est *première* par rapport au crime ou à la vertu ». C'est à cela que le médecin-philosophe examinant la physiologie en médecine, doit s'intéresser à la nature humaine cherchant à savoir les causes qui la déterminent et l'instinct qui régit les déterminations des actions de l'individu qui vise le bonheur. Qui plus est, la physiologie de la médecine serait un « hédonisme morale » que Wolfe relève chez La Mettrie consentant en même temps de son « anthropologie de la machine ». A la différence près, la physiologie nietzschéenne est une structure d'élucidation des différentes manifestations de la corporéité qui pourrait se définir en marge de toute conception matérialiste.

La métaphore physiologique qui touche aussi à l'organique chez Nietzsche, se situe dans un antimatérialisme qui est un jeu complexe mettant souterrainement en lutte les instincts et les affects. Tandis que le matérialisme lamettrien est une anthropologie machinale qui prône une vertu organique. En plus, le matérialisme de La Mettrie est purement médical. On peut comprendre que c'est le médecin-philosophe qui examine médicalement le fonctionnement organique de la machine corporelle de l'homme. Pendant que Nietzsche philosophe-médecin, fait intervenir l'examen médical dans la problématique de la culture. Du moins, les deux traitent de l'organique, de l'état de santé et de la maladie de l'organisme humain, de la culture médicinale du corps. Dans cette physiologie il en est de fait, au sens de la démonstration clinique psychosomatique, que l'homme souffrant, a tendance à développer une théorie de son

état de mal être qui n'est que le besoin de vivre nécessitant une attitude spécifique à l'amélioration de son état.

Seulement, la méthode clinique psychosomatique semble irrationnelle set même superstitieuse, subjective par ce qu'il y a de magique puisqu'elle est moins objective. Allant jusqu'à mettre en cause sa recevabilité lorsqu'on la mesure face à la médecine classique. La question qu'on se pose est celle qui porte à savoir qu'une théorie issue d'un corps malsain est-elle à même de rendre raison d'une philosophie médicale dont les fondations de sa médecine s'établit sur la puissance infra-conscient de l'organique ? En quoi la réévaluation du corps pousse à des interprétations nouvelles culturelles ou esthétiques, éthiques ou bien politiques, de la maladie et même du malade, dans les enjeux civilisationnels de notre époque ? C'est le corps humain qui est le plus impacté par ces enjeux civilisationnels. Il souffre de la maladie selon les effets pervers et les valeurs avilissantes d'une civilisation. Doté d'une santé vigoureuse, l'organisme de l'homme ne peut en posséder qu'en demeurant dans une haute culture qui n'est que dynamisme de la santé d'une civilisation.

A bien suivre la logique atomiste d'Épicure, la souffrance est pour l'épicurisme semblable à un déséquilibre atomique ou même à une désagrégation de la matière et de sa structure atomique. Cette logique atomiste montre que le mal ne doit pas être conceptualisé c'est-à-dire être appréhendé comme un concept. Atomiquement, le mal est une affection du corps qui témoigne de l'absence d'un agencement atomique algique se manifestant par nos sens, par la sollicitation du désir, des afflictions et des douleurs. En comparant la logique atomiste de la souffrance chez Épicure à la physiologie de Nietzsche, il nous viendra de comprendre que la maladie à la même nature qu'a le déséquilibre atomique dans l'épicurisme. La maladie est pour Nietzsche une désorganisation des instincts, un désordre organique synonyme d'une perturbation de la hiérarchie des forces à l'intérieur même du corps humain. Cette perturbation du système organique, celle d'un dysfonctionnement d'un ordre des forces obéissant à une hiérarchie, entraîne une déculturation de la société pénétrée par une civilisation aux valeurs moribondes. Puisque, comme on le sait chez Nietzsche, une civilisation est une organisation pulsionnelle de la vie humaine structurée dans une société. Donc le corps malade d'un individu dénote du mal être civilisationnel de la société dans laquelle il se trouve.

A cet effet, les états du corps d'un homme sont respectivement la manière avec laquelle sa civilisation se porte. Et même du point de vue de Nietzsche une génération, une époque, un peuple, est bien portant ou malade de ce que les systèmes scientifiques d'une civilisation lui procurent la santé ou la maladie. Ce qui vaut pour un état physiologique l'est aussi pour chaque peuple et pour chaque civilisation. Ceci révèle la réalité conditionnelle de la vie qui prend la forme soit d'une vie saine, soit d'une vie morbide. C'est la forme que prend une pulsion vitale dans le mode civilisationnel de chaque période de l'humanité qui se repend à travers les sociétés, par l'accroissement des exigences de cette pulsion vitale du corps, qui donne lieu à des interprétations civilisationnelles. Pour déterminer si une vie est saine ou malade, forte ou moribonde. C'est une activité vitale qui intime au corps une force de création de vitalité ou de morbidité.

C'est pourquoi Nietzsche tend à dépasser la conception classique du corps-machine. Dans le dispositif hiérarchique des forces corporelles la vie sociale ne peut qu'en être une structuration culturelle tirée symboliquement de l'imaginaire du corps vécu. En clair, le corps est un dispositif esthétique dont la hiérarchie organique est comparable à l'ordre social dans lequel l'expression de la vie est celle qui tourne autour de la croyance culturelle de la société dans laquelle l'homme s'est établit. Le corps ne peut être autre chose qu'un dispositif mécanique de l'affectivité subjective dont la hiérarchie est symboliquement liée à l'organisation de la société au sein de laquelle on peut constater des transformations et des dynamiques. Tout comme cela se passe dans la corporéité. Fort de cela, la physiologie de la médecine qui résulte de la réalité infra-conscient que Nietzsche analyse à travers sa philosophie du corps, s'élabore non pas dans le rejet de la maladie, mais conçoit que la maladie si elle fait souffrir le corps, crée des nouvelles conditions à son adaptation à la vie.

Du coup, le caractère subversif du corps est ce qui lui permet de résister, de combiner toutes les forces de l'organisme pour faire de la souffrance une force, afin que le corps retrouve son meilleur état biologique et même psychique qui permet à l'homme de transcender la maladie. Le corps est malade de la civilisation qui constitue son unité corporelle. C'est une civilisation qui altère la vie primaire, originelle, en désubjectivant le corps qui fonctionne selon les valeurs de la civilisation qui l'a engendré. Un corps vivant dans un champ civilisationnel qui le ruine en vitalité, alterne son

humanité interne. Parce qu'il prend désormais conscience de la maladie qui fait du corps une réalité inhumaine eu égard aux symptômes externes dont il est marqué. Pour dire mieux, il faut en venir à un examen médical qui permettrait de réparer la difformité du corps, l'inhumanité de son identité, en repérant dans la société les causes du « malaise dans la civilisation ».

A regarder de plus près, on se rend bien compte que le malaise de la civilisation est la première cause de la maladie physiologique dont l'examen de réhabilitation du corps, ne revient plus au médecin soignant ayant une formation en médecine. Mais cette tâche incombe au philosophe-médecin de la civilisation, dont la médecine est une médecine des valeurs qui est une thérapie de la civilisation qui s'intègre aussi au corps physique, à l'intérieur duquel celui-ci est transformé en un corps médecin. En cela le philosophe-médecin de la civilisation restaure le corps en image esthétique qui recouvre sa subjectivation au sens d'une réhumanisation. Alors on peut croire que la philosophie médicale du philosophe-médecin est un traitement thérapeutique pour une civilisation malade et une automédication physiologique que Nietzsche considère comme le pouvoir qu'a le corps de se régénérer par les capacités internes qui lui permettent de se renouveler. En d'autres termes, c'est la construction d'une nouvelle vigueur corporelle correspondant à son identité normal. Cela n'est possible que par une vitalité culturelle dont les valeurs fortes densifient la santé à l'intérieur du corps malade.

Au plus près de cette médecine, on constate que l'apparence externe de la difformité du corps visiblement souffrant, doit être mis en adéquation avec la normativité interne de l'homme. C'est en ce moment que le corps assume les valeurs du philosophe-médecin qui sont une thérapie qui vient redonner vie à un corps épuisé par une civilisation souffrante. L'examen médical du corps est philosophique autant que médicinal, ce d'autant plus que cette thérapeutique de la philosophie médicale repère les symptômes qui sont à l'origine de la perte de vigueur du corps, depuis le système de pensées d'une civilisation jusqu'à l'aspect organique de l'homme. Malheureusement, l'examen de santé d'une civilisation et du corps humain que cherche à réaliser le philosophe-médecin, se heurte dans le monde contemporain à la puissante évolution de la biomédecine sinon, des évolutions biomédicales de la technoscience qui sont la voie de la médecine moderne.

Or, la philosophie médicale recoure aux capacités du corps humain même dans un état d'infirmité pour créer les conditions de guérison en considérant la maladie non plus comme un moment d'affaiblissement du corps, mais plutôt celle-ci est une force qui transfigure le corps lorsque la maladie concentre une énergie comprise comme stimulant de la volonté de vie. Une médecine de cette nature aux qualités et aux capacités d'automédication, n'est pas une médication de la médecine moderne que prône la technoscience. De là on peut considérer que le monde que construit une civilisation ou bien une science, élabore sa société par une volonté civilisationnelle qui interprète le monde selon que cette civilisation est elle-même un raffermissement de l'homme, qui baigne dans une source abondante de santé ou encore, elle n'est qu'une civilisation malsaine poussant le monde qu'elle a bâti au précipice de son obscurantisme.

Cela s'accompagne du périssement du mouvement nihiliste qui est l'expression de la décadence physiologique. Pour parler de ce mouvement qui est en lui-même l'annonciateur de la décadence, Nietzsche dit que « le mouvement nihiliste n'est que l'expression d'une *décadence* physiologique [95] ». Même dans la société la plus civilisée, même dans un progrès civilisationnel très avancé, il reste que la dégénérescence demeure et prolifère en même temps qu'une société évolue. Cette prolifération d'un état physiologique morbide se manifeste quand la corporéité de l'homme dépérit du fait d'un manque de culture tonifiante et parce que le psychologique humain ne repose plus sur des valeurs fortes pour laisser place à une conscience malade, parce qu'elle est la plus représentative d'une civilisation dont l'action réactive et réactionnaire est son mot d'ordre.

Par ailleurs, ce ne sont pas le renouvellement de la classe politique et l'art combinatoire des efforts de la science moderne auxquels peuvent consentir les membres d'une société émancipée, qui permettront d'éradiquer le mal être dont l'humanité souffre actuellement du fait des choix civilisationnels décadents. Parce que le nihilisme en tant qu'il ne devrait pas être condamné fait partie de la vie selon que Nietzsche l'exprime. Le progrès dont nous sommes redevables à la modernité, est même le symptôme de la maladie qui illustre l'état d'avancement de la société moderne sans pour

[95] Nietzsche Friedrich, *Le nihilisme européen*, Collection 10/18, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1976, paragraphe 38 « Le mouvement nihiliste comme expression d'une décadence physiologique », p. 200.

autant, par ce progrès social, on ne peut empêcher que se produise un tas d'immondices en parlant des valeurs, qui est la conséquence d'un type humain raté et difforme. Et comme le dit Nietzsche, « une société n'est pas libre de rester jeune. Et encore dans sa plus belle vigueur elle doit produire immondices et déchets. D'autant plus énergiquement et hardiment elle avance, d'autant plus riche sera-t-elle en ratés, en malformation, d'autant plus proche de la chute… (…) [96]».

C'est se tromper du problème et de combat que de s'attaquer aux causes du nihilisme à travers une sorte d'institutionnalisme qui serait la solution à ce problème. Il est de bon aloi de considérer désormais que le nihilisme scientifique et politique, culturel et sanitaire, serait une solution au problème d'une civilisation dont le bien-être est en réalité un mal être, par lequel on voit les effets pervers sur le corps humain qu'elle fragilise et sur les peuples qu'elle désincarne, en leur communiquant sa vision unipolaire du monde. Par ce nihilisme une évidence se présente, celle des valeurs qui forgent notre système de croyances qui en appellent à l'établissement de nos institutions politiques, culturelles, et sanitaires. Il faut, pour mieux cerner ce problème et le résoudre efficacement, déplacer le combat du nihilisme, celui de la manifestation de ses causes, vers l'organisme humain et l'organe social, pour y permettre sa résolution suivant l'analyse critique de la philo-médecine traitant des causes de la civilisation nihiliste qui paralyse la vie.

En effet, les causes du nihilisme aussi multiples qu'elles peuvent être et diverses dans toutes les facettes de la vie humaine, Nietzsche le fait bien savoir en disant qu'elles ne représentent que les séquelles de la déstructuration du fonctionnement de l'organique qui fait que le corps humain dysfonctionne et l'homme est démotivé de vivre. C'est le nihilisme passif auquel nous faisons allusion qui est la source d'une telle fébrilité de la vie qui n'est que la preuve symptomatologique de la décadence d'un peuple et de sa vie sociale. Ni le nihilisme, ni la décadence, ne peut être éradiquée encore moins combattue ; et nous ne pouvons pas se dresser contre ces problèmes moraux puisqu'ils apparaissent comme nécessaire à la vie dans une période de l'humanité par rapport à une société. On voit bien que le combat contre la décadence n'a

[96] Nietzsche Friedrich, *Le nihilisme européen*, Collection 10/18, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1976, paragraphe 40 « Le mouvement nihiliste comme expression d'une décadence physiologique », p. 202.

pas lieu d'être et ne mérite pas d'être envisagé tel que le déclare Nietzsche en disant que « la *décadence* même n'est rien qui soit à combattre ».

Il précise quand même que le combat que nous devons mener avec hardiesse, consiste à protéger l'organisme humain et social, en d'autres termes ce qu'ils ont de sain du point de vue de leurs membres, de leurs forces, de leur vigueur ; ceci doit être protégé de la contagiosité des séquelles de la culture de la décadence et de celles du nihilisme. Ce sont les parties saines de l'organisme qu'elles soient physiologiques, politiques, ou bien sociales, qui doivent être protégées de la contamination des symptômes de la décadence. Malheureusement on fait le contraire des choses. Ce qui fait que les valeurs suprêmes, les valeurs saines, périssent dans une suite d'appréciation en philosophie, en religion, et en morale. Il s'agit bien de la vie humaine, sinon même de la vie en général, puisque celle de l'homme s'est généralisée dans tout le vivant comme une force de régulation et de contrôle. Jusqu'à devenir le déterminant biologique et social de l'articulation du vivant.

Santé et maladie étant issues des moments antagonistes de l'organique, de même qu'elles sont aussi des propriétés du vivant considérant le terme de santé comme celui de normalité d'une part, et d'autre part la maladie n'étant assignée qu'a une pathologie, nous permet de saisir la vie sociale à l'épreuve des notions de normalité et du pathologique de Georges Canguilhem. La santé n'exclut pas la maladie. En claire, et selon Canguilhem, c'est dans la maladie qu'on s'élève à la santé de sorte à parvenir à constituer un ordre nouveau, plus sain, de l'organisme humain. Il déclare que « être en bonne santé c'est pouvoir tomber malade et s'en relever, c'est un luxe biologique [97]». L'impulsion biologique trouvant ses assises dans l'organisation de la vie humaine. Du biologique au social, ces facteurs sont liés par l'articulation de la santé et de la maladie du corps des vivants qui déterminent les conditions du « normal » et du « pathologique » du corps social. Cette articulation médicale du biologique et du social, est considérée comme une somme des principes chez Canguilhem.

> Ce que nous appelons d'un terme syncrétique « la vie humaine » - et en un sens toute vie est devenue humaine, dans la mesure où l'ordre humain s'est tendanciellement imposé à l'ensemble de la nature vivante auquel il a imposé ses

[97] Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1993, deuxième partie « Y a-t-il des sciences du normal et du pathologique ? », p. 132.

> formes de régulation et de contrôle – se trouve ainsi à la confluence de deux modes de déterminations dont les unes sont biologiques et les autres sociales, la question étant alors de comprendre comment s'effectue l'articulation entre ces deux sortes de principes [98].

Alors que Michel Foucault proposait une réponse à caractère historique sur le questionnement de la morale, et la question précise de la norme qu'il passait sous la vigilance du regard clinique, Canguilhem faisait une étude sur l' « examen critique de quelques concepts » issus du domaine médical comme les concepts du normal, de maladie, de guérison, d'anomalie, de santé, et soulignait qu'il n'était pas pour lui de « faire œuvre d'historien de la médecine ». Ce qui est en filigrane dans la pensée de Nietzsche et celle de Canguilhem, c'est la philosophie de la vie dans laquelle ils puisent pour donner à la philosophie de la médecine et à la biologie ; l'un avec la notion du philosophe-médecin pour médicaliser la civilisation, et l'autre avec les concepts du normal et du pathologique qui sont des instruments conceptuels de la médecine que Georges Canguilhem convoque dans la sphère des valeurs morales.

Cette approche de la médecine que Canguilhem convoque dans la morale, tient à montrer que les valeurs vitales sont même le signe de la santé assurant pour l'homme et pour une société une existence soucieuse de création de valeurs. En parcourant la seconde partie de l'œuvre intitulée *Le normal et le pathologique*, Georges Canguilhem s'oblige à faire un exercice difficile l'emmenant à établir une distinction d'intention médicale entre santé et maladie. De cette différenciation des moments biologiques ou encore des évènements qui influent sur la physiologie de l'homme (santé et maladie), Canguilhem montre que la maladie autant que la santé est un évènement, un moment comportant ses propres normes d'évaluations. Ce d'autant plus que même malade le corps est vivant, mais il souffre juste d'une incapacité à inventorier les valeurs vitales, ce dont la santé est pourvue quand il s'agit d'organiser l'existence. Il convient, pour Canguilhem, de dire que « *valere* qui a donné valeur signifie en latin se bien porter.

[98] Actualité de Georges Canguilhem sur *Le Normal et le pathologique*, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Paris, Institut synthélabo, 1998, « Normes vitales et normes sociales dans l'essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique », p. 76.

La santé est une façon d'aborder l'existence en se sentant non seulement possesseur mais aussi au besoin créateur de valeur, instaurateur de normes vitales [99]».

Du coup, la philosophie du concept et la philosophie de la vie chez Nietzsche et Canguilhem nous donne la possibilité de comprendre les régularités biologiques. Par lesquelles l'anomalie est manifeste dans le vivant humain, et interagit avec la norme qui est le concept social qui structure la pensée d'un peuple sous la bannière d'une civilisation. Dans ces deux philosophies, ce qui demeurent ce sont les hommes et les peuples, ce qui changent ce sont les pensées et les normes morales qui donnent des formes variées à la vie humaine. Canguilhem déclare même que « la vie humaine peut avoir un sens biologique, un sens social, un sens existentiel. Tous ces sens peuvent être indifféremment retenus dans l'appréciation des modifications que la maladie inflige au vivant humain »[100]. Parce que la vie ne peut être autre chose que la perspective culturelle et philosophique qui s'offrent à un peuple. Dans ce cas, si la pensée philosophique d'une culture est régie par des anomalies, par des pathologies, qui la font exister, ces pathologies étant bien incrustées dans le corps de l'homme, intègrent facilement la psychologie de ce dernier. Et finissent par être acceptées socialement, faisant de la vie une force en diminution qui porte une charge négative insupportable à vivre.

II.3. La stratosphère de la mondialisation chez Nietzsche, un monde à visage monétaire

La culture du pouvoir de l'argent

En temps de modernité, les bouleversements culturels donnent les sonorités d'un âge en déséquilibre civilisationnel. Cette réalité s'impose dans le monde contemporain et peut se justifier par le sens de l'expression que Wittgenstein utilise dans sa préface des *Recherches philosophiques*, quand il parle des « ténèbres de ce temps ». Ce qu'il y a de plus important à saisir et qui semble plus intéressant d'une part, c'est lorsque Wittgenstein approfondit son travail qu'il situe à l'intérieur de la problématique de la culture, et considérant d'autre part que cette culture est en train de

[99] Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1993, deuxième partie « Y a-t-il des sciences du normal et du pathologique ? », p. 134.

[100] Canguilhem Georges, *La connaissance de la vie*, Éditions Librairie philosophique Vrin, Paris, 1965, chapitre IV « Le normal et le pathologique », pp. 199-200.

s'évanouir puisqu'elle disparaît. Même s'il se garde de ne point porter des jugements de valeurs au sujet de l'effritement ou du déclin de cette culture, ces textes sont quand même caractérisés par la crainte que Wittgenstein émet, eu égard à la disparition d'un mode d'expression dans lequel la valeur humaine n'est pas de mise.

A cet effet, Wittgenstein nous interpelle et nous invite à saisir le caractère changeable des choses. Si les choses changent, cela rend possible plusieurs variables quant à la résolution du problème de la civilisation. Et la variabilité des choses n'est rien d'autre que le changement de perspective sinon l'avènement des nouveaux paradigmes qui permettent de résoudre les problèmes qu'on pose au philosophe et les problématiques qu'il se pose lui-même. « En philosophie nous dit Wittgenstein, il n'y a pas *une* méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes [101]». Cela dit, plusieurs méthodes comme pour dire qu'il existe également toute une multitude de thérapies pour une civilisation malade. Des méthodes multiples naissent des thérapies différentes ce d'autant plus que chaque symptôme d'une civilisation nécessite une médecine particulière pour le traitement de ses valeurs décadentes. Et le *Tractatus* correspond à une méthode thérapeutique parmi tant d'autres.

C'est du moins ce qui ressort dans les *Recherches philosophiques* où Wittgenstein s'évertue à juste titre de nous indiquer un bon nombre de perspectives possibles, relevant leurs avantages et leurs inconvénients. Les thérapies philosophiques de Wittgenstein nous emmènent non seulement à comprendre mais avoir aussi la multiplicité de perspectives, comme l'indique le paragraphe 122 des *Recherches philosophiques* quand il parle des connexions entre les choses : « l'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'*avons* pas *une vue synoptique* de l'emploi de nos mots. – Notre grammaire manque de caractère synoptique. – La représentation synoptique nous procure la compréhension qui consiste à « voir les connexions » [102]». En dépit de leurs différences manifestes sur les dangers du langage métaphysique et de leur attitude passablement antinomique Wittgenstein reconnait avec Nietzsche d'un commun accord, que la philosophie a pour méthode une thérapie. Et que le philosophe

---

[101] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, Paris, 2004, § 133, p. 89.

[102] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, I « Première partie », § 122, p. 87.

est un médecin qui a pour obligation de trouver des remèdes à la métaphysique, à la civilisation, à la science, pour la désintoxiquer de ses oripeaux langagiers ; de ses valeurs moribondes dans un premier temps, avant de jouer dans un second temps le rôle de thérapeute de la culture.

Finalement, Nietzsche et Wittgenstein par leurs attitudes et leur positionnement dans l'histoire de la philosophie, ont le mérite d'en venir à la critique du langage métaphysique, à celle des valeurs, pour devenir les médecins de la civilisation de cette philosophie. Puisqu'ils sous-entendent et sont tous les deux convaincus que le philosophe est celui qui a la responsabilité d'examiner la culture en tant que médecin de celle-ci. Il est le dénonciateur de la décadence des valeurs et l'annonciateur des périodes nihilistes que traverse l'humanité ; en vue d'un dépassement qui prône le renversement d'une culture morbide malsaine. Contre la civilisation moderne, l'indignation de Nietzsche ne se fait pas attendre. On peut le voir dans ses écrits de jeunesse qui ne sont malheureusement pas les plus en vogue, les plus lus, encore moins les plus étudiés de tout le corpus nietzschéen.

Dans son travail considérable, dans lequel elle a pleinement investigué les écrits de jeunesse du jeune Nietzsche, Martine Béland s'emploie à reconstruire le parcours intellectuel de Nietzsche jusqu'à la fin des années 1870. En mettant en avant la thèse qui dit que les textes apparemment hétéroclites du jeune professeur de philologie de Bâle (regroupant de manière disparate des fragments, des essais, des commentaires sur la personnalité d'Homère, sur la question du drame musical grec, sur Œdipe-Roi de Sophocle, sur les philosophes ante-platoniciens), sont consacrés à un projet qui est celui de la critique de la culture (*Kulturkritik*), élaborée pour des soins thérapeutiques de la philosophie et de la science.

Peut-on encore avoir la certitude au regard de cette civilisation malade et avec le progrès scientifique moderne décadent, que nous poursuivons vraiment le parcours historique des récits téléologiques de l'humanité ? Notre question met en lumière dans l'histoire moderne et contemporaine, ce monde régit par la loi du marché qui organise la vie des sociétés humaines. En d'autres termes, une pulsion s'est généralisée depuis les temps du télégraphe. C'est elle qui a donné naissance à notre civilisation dont le mode de pensée est libéral. On est tenté de dire que cela n'est pas à mettre hors du champ de l'évolutionnisme dans la mesure où la fiction du libéralisme est guidée par

un progrès à des fins révolutionnaires, qui pourrait avoir pour élan d'expansion l'évolutionnisme. Nietzsche s'acharne sur cette pulsion libérale et déconstruit cette fiction qui ne cesse de se répandre dans l'humanité, depuis l'âge du télégraphe, et qui n'offre qu'une seule perspective unipolaire du monde.

Ce qui apparaît plus évident dans la société moderne c'est le progrès technique et scientifique qui semble apporter un confort à la vie. Pourtant en dépit de ce confort de la vie, le monde moderne est dans le désenchantement et le bonheur dans les sociétés modernes ne procure qu'une joie précaire. Les fondements naturels et moraux qui gouvernaient le vivant sont rejetés dans ce monde désenchanté. L'origine de ce désenchantement est inaugurée par le récit du libéralisme et de la téléologie. En raison de sa domination sur le marché, l'idéologie libérale ne veut se confronter à aucune nouvelle perspective à la façon d'une multipolarité de l'économie. Barbara Stiegler n'y va pas autrement puisqu'elle montre que la révolution libérale tire son idéologie de l'histoire téléologique d'une économie marchande, qui s'intensifie dans le marché et s'étend à l'échelle du monde :

> Le récit que les libéraux ont produit sur eux-mêmes, c'est de n'avoir produit aucun grand récit téléologique sur l'histoire, et d'avoir toujours préféré, aux plans de la Providence, les mouvements spontanées d'auto-organisation de la société civile et du marché. L'évolutionnisme de Herbert Spencer va permettre à Nietzsche de déconstruire cette fiction, en replaçant le libéralisme dans une téléologie révolutionnaire, celle annoncée par Adam Smith dans *La Richesse des Nations* comme l'extension continue des marchés à l'échelle du monde [103].

En effet, l'extension du marché à l'échelle mondiale est une idéologie libérale véhiculée depuis le progrès technique de la révolution industrielle qui est la direction qu'a choisie de prendre notre histoire moderne. N'oublions pas que l'histoire se construit sur ses propres décombres. Il n'y a point d'éléments historiques nouveaux en ce sens que l'histoire va toujours puiser dans ses propres cendres pour se renouveler, pour se reconstruire. Rien ne disparaît, les choses sont toujours en pleine métastase ou métamorphose. Lorsqu'à un moment de l'histoire un phénomène s'est élevé jusqu'à son apogée, et a réussi à créer le choc des consciences, on invente une nouvelle dynamique

[103] Stiegler Barbara, *Nietzsche et la vie*, Collection Folio essais, Paris 2021, chapitre IV « Dernier écran : L'évolution selon les philosophies de l'histoire », « La structure eschatologique de la révolution libérale », p. 130.

qui n'est que l'émanation profonde d'une réalité ancienne qui n'a jamais disparu. Et le progrès de la technoscience, l'économie du marché à l'échelle mondiale, est une métastase de la révolution industrielle. La direction historique de cette révolution télégraphique ne pouvait que conduire, dans les temps modernes, à une civilisation construisant le monde dans une sorte de coopération des États qui limite l'action des États-nations.

De ce fait cette coopération mondialisée, défait les frontières des États et les clôtures de leurs institutions. Le démantèlement des clôtures territoriales de l'État-nation, dissoutes dans une coopération mondiale, met en mal la conception de la culture comme construction de la tradition de l'État, qui accomplit l'histoire particulier d'un peuple. Comme Hegel entrevoyait dans l'État-nation prussien l'histoire dans son accomplissement qui se voit complètement à la renverse par les socialistes révolutionnaires, au milieu du XIX^{e} siècle, qui s'opposèrent à Hegel. Et préféraient à son accomplissement de l'histoire la liberté d'entreprendre et l'émancipation de l'individu, comme la nouvelle donne de la finalité de l'histoire. Partant de là, les libéraux de la fin du XIX^{e} siècle innovent avec une nouvelle idéologie qui est le germe d'une nouvelle révolution. Sa gestation annonçait déjà la disparition de l'État-nation et même de l'État-social, qui concourait au dépérissement de leurs institutions au profit de l'établissement d'une grande coopération des peuples, menée par la filiation des sociétés industrielles mondialisées.

Le monde unitairement mondial est ce qui serait la forme évoluée de l'espèce humaine qui aurait réussi à stabiliser le conflit ou la lutte pour la survie qui est le principe de l'évolution auquel Darwin a toujours cru. Évolution, libéralisme, ou selon Nietzsche « pulsion obscure », montre que la révolution télégraphique n'est pas qu'une volonté consciente. Si volonté consciente il y a à l'âge du télégraphe, la civilisation qui va voir le jour à ce moment de l'histoire est une pulsion dont les fins sont de tout autre nature. A ces fins s'y joigne une volonté impérialiste qui s'appuie sur la science et fait de la culture scientifique son idéologie de prédilection pour atteindre son but suprême. Un but qui est celui de la capitalisation du monde, de la monétarisation comme valeur première de la vie sociale, dans le seul objectif d'engendrer dans le monde moderne, le type humain capitaliste, promoteur du système financier mondial ; qui n'est pas innocent de tout égoïsme, de tout affairisme, de tout impérialisme, et

donc de tout exploitation qui révèle que la culture pris dans ce sens, est une pulsion servile qui poursuit un intérêt économique et non humain.

C'est de cela dont Nietzsche serait amené à dire quand il parle *d'abuser de la culture et d'en faire une serve*. Il renchérit en disant que « c'est en premier lieu *l'égoïsme des affairistes* qui a besoin de l'aide de la culture et qui par gratitude l'aide en retour, tout en désirant bien entendu lui prescrire ce faisant le but et la mesure. De ce côté-là viennent le principe et le raisonnement en vogue qui disent à peu près : plus il y a de connaissance et de culture, plus il y a de besoins, donc plus il y a de production, de profit et de bonheur – voilà la fallacieuse formule [104]». Il ressort de cette formule une dénonciation nietzschéenne contre le libéralisme qui imprègne la civilisation moderne et qui a réussi à domestiquer la science. Une telle civilisation même lorsqu'elle féconde le progrès scientifique, attaque frontalement les principes de la vie qui sont essentiellement de type collectiviste. Parce que la vie humaine est communautaire et la communauté pour celui qui a un regard collectiviste est l'émanation première de la société. Ce qui, pour mieux le comprendre, lorsqu'on évoque l'idée de la notion de société, on est déjà, et ce fondamentalement, dans la programmation de la collectivité.

C'est-à-dire une constitution d'individus mise en relation pour échapper au centralisme de l'individualisme, qui a toujours pensé que l'individu était le point culminant, le centre fondamental, le pivot de la société, bien plus important que la collectivité. C'est cet individu qui est le visage dominant dans l'histoire depuis l'apparition du capitalisme. L'avènement du capitalisme nous projette une idéologie qui pose comme principe le fait qu'au sein de la société, l'intérêt commun est accaparé par un individu, par une caste sociale qui détient la puissance économique de la société, par une élite politique qui a une richesse qui s'élève au budget de l'État, qu'elle seule peut, de son bon vouloir, en faire une manne à distribuer à l'ensemble de la société. C'est là un problème de société qui nous amène à nous demander s'il n'est pas question, en réalité dans la civilisation actuelle, d'exhumer le conflit fondamental entre l'individualisme culturel et le collectivisme culturel.

Nous sommes en face d'un monde ultralibéral dont la culture est d'asservir la société et l'humanité que cette civilisation a bâti à son image, et qui est alignée sur les

---

[104] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Collection Folio essais, traduction de Henri-Alexis Baatsch, Paris, 1990, troisième partie « Schopenhauer éducateur », p. 61.

valeurs du capitalisme ; pour le seul satisfécit de la pulsion affairiste qui ronge le capitaliste et dévoile son égo qui est à son unique service. En retour, l'ultralibéralisme lui gratifie un niveau de productivité qui garantit à la société, aux ultralibéraux, une qualité de vie. Le regard qu'on peut porter sur la culture moderne ultralibérale nous y force à nous poser la question nous faisant savoir que, le fondement individualiste d'une société ne l'entraîne-t-elle pas à sa propre déchéance ? N'est-on pas dans l'individualisme sociétal porté à la destruction de la vie communautaire, si tant est que la suffisance individualiste est plus importante que la communauté dans laquelle l'individu est issu ? Parallèlement, lorsqu'une société à un fondement collectiviste, ne peut-on pas dire qu'elle présage l'idée de préserver le vivre ensemble, en agissant tout en tenant compte de l'autre afin de conserver l'harmonie de la société ?

Parce que, une telle organisation ne vise qu'à réduire la disharmonie sociale quand l'individualisme en est l'acte par lequel cette disharmonie est envisagée. L'organisation sociale individualiste est la culture qui pèse sur nos consciences. C'est une culture qui résume l'intelligence de l'homme par la satisfaction de ses besoins. C'est de cette façon qu'il croit être un homme du présent qui vit dans son temps. Avec elle, le but du travail consiste à accumuler le capital en amassant de l'argent pour être un homme actuel et vivre des jours opulents. La possession est le bonheur recherché qui est la marque de l'identification sociale et du droit d'exister par la culture soumise à l'influence du libéralisme. De fait, la culture de notre société est la conscience consumériste qui est monnaie courante dans notre siècle et dont les modernes n'en sont que les partisans.

Il semble que Nietzsche énonce cela en disant que « les partisans de cette formule définiraient la culture comme l'intelligence avec laquelle on devient, dans ses besoins et dans leur satisfaction, absolument actuel, mais avec laquelle en même temps on dispose le mieux de tous les moyens et de tous les procédés qui permettent de gagner de l'argent avec la plus grande facilité [105]». La valeur de la vie devient monétaire. La systématisation du monde capitaliste veut que la vie se monnaye afin que l'économie ait une valeur au-dessus de l'humain et du vivant tout entier. Tout le relationnel de la société est dans l'enclot du capitalisme qui fait que le circuit bousier donne la

[105] Nietzsche Friedrich, *Op. cit.,* p. 61.

direction que doit prendre les rapports sociaux reposant sur la valeur monétaire. On peut alors se dire que même la politique mondiale à laquelle tous les États du monde s'y prêtent à travers un certain nombre d'organismes politiques, économiques, sanitaires, culturels, juridiques, est encore systématisée par le pouvoir de l'argent.

Tout ceci n'est que la culture d'un monde sans frontière appelé mondialisation dont le capitalisme est son bras armé qui dicte le fonctionnement de la société moderne, en ne considérant que la monnaie comme valeur sociale. C'est le profit qui compte et tout le reste doit être attaché à cette condition. Le savant est éduqué à cette culture, la formation scientifique suit le courant du modèle du savoir qui n'agit que sur ordre des déterminants de la volonté culturelle qui commande son action et sa réflexion, l'éducation du peuple est également de cette nature qui fait que le mieux vivre est synonyme de profit. C'est pourquoi Nietzsche continue à dire ce qui suit : « aussi l'intention des établissements modernes d'enseignement doit-elle être d'amener chacun, dans la mesure où cela réside dans sa nature, à reproduire le modèle « courant », de l'éduquer de telle sorte qu'il tire de son degré propre de connaissance et de savoir la plus grande quantité possible de bonheur et de profit [106]».

Nous sommes dans le monde des émotions sélectives dont l'entreprise de la science n'exige que la formation d'un homme dont les émotions sont téléchargeables par le savoir technologique de la science. Toute vie naturelle en lui est écrasée sous le poids de l'avoir, de la propriété, qui est pour Nietzsche « la richesse et la culture » sur laquelle ce dernier a établi sa nécessité morale. Toute culture qui veut se mettre au-dessus de la donne prédominante jusqu'à se tenir plus haut que la société marchande, perd sa hauteur. Puisque, c'est toujours et déjà l'argent qui donne de la supériorité à une culture sur autre. On éduque les peuples simplement à gagner de l'argent en accomplissant plus de tâches, synonyme de plus de dividendes, et à consommer toutes les nouveautés du marché qui se présentent à nous.

Tout ce qui est contraire à cet aspect du bonheur est une culture reléguée au rang de variété qui peut, parfois même être plus sérieuse. Mais dont on affuble du fait de sa contrariété, de son inactualité, un passif à caractère immoral. Et la moralité de la culture monétaire consiste à déprécier cette inactualité qui ne construit pas la vie à

[106] *Ibid*. p. 61.

partir du modèle culturel qui prévaut dans le monde. Cette culture qui enseigne et éduque à faire du profit comme c'est le cas dans les entreprises patronales de la plaque tournante du commerce mondial, et travailler devient une activité confisquée par la pratique qui consiste à gagner de l'argent dans son propre intérêt quitte à profiter de l'habileté de l'autre. Ce dernier qui est exploité dans le travail par lequel il est une machine à produire des dividendes dans une entreprise, mais ne voit pas l'exploitation dont il fait l'objet puisqu'il est aveuglé par ce qui motive son aliénation : c'est-à-dire la récompense de son travail qui n'est autre que le salaire.

Et Nietzsche souligne même que « selon la moralité qui prévaut ici, c'est précisément le contraire qui est apprécié : une éducation rapide pour devenir bientôt un être qui gagne de l'argent, mais une éducation assez approfondie cependant pour en gagner beaucoup. On accorde à l'homme que juste ce qu'il faut de culture dans l'intérêt du profit général et du commerce mondial, mais c'est autant que l'on n'exige de lui [107]». On peut comprendre dans ce propos de Nietzsche qu'il questionne l'homme dans la société capitale dont la culture éducationnelle et économique force les peuples à entrer dans la stratosphère mondiale de la mondialisation. Qui va donner le ton au libéralisme mondialisé et galopant dans toutes les nations, pour orienter les choix décisionnels des États vers des partenaires sociaux par les critères économiques, sociaux, et technologiques. Ce qui ne se fait pas sans critiques ce d'autant plus que la critique faite au libéralisme économique est celle de son zèle de la liberté. Qui est pleinement manifeste sur le marché du travail, par une flexibilité exagérée qui débouche sur la précarité du marché de l'emploi qui doit pourtant favoriser la stabilité.

Du point de vue humain et même moral, cette théorie du marché distancie les classes sociales qui profitent aux nantis, puisqu'ils regorgent les moyens suffisants pour investir dans un enrichissement futur, au moment où les sociétés précaires ne pourraient avoir ces mêmes moyens. Pour bénéficier de la puissance financière de la même manière que les plus aisés. Dans ce contexte de mondialisation, le danger est encore plus imminent au regard de la confiscation progressive des richesses, du patrimoine de l'humanité, par une classe sociale minoritaire qui fait étalage de sa suprématie sur l'économie mondiale. Ce qui risque d'entrainer une exploitation massive et

[107] *Ibidem*. p. 62.

abusive des ressources naturelles et humaines, accélérée par le moteur de la concurrence entre les États. Manifestement, notre ère culturelle semblait tout tranquillement être en marge du phénomène de la décadence.

Mais la mémorisation de l'essor de la technologie permet une théorisation qui attire notre attention dans l'ère culturelle de la modernité. La traduction française du terme décadence et même celui de *dekadenz* qu'on emprunte à l'allemand, équivalent en langue germanique par le terme *verfall* (à rapprocher de *niedergang* : qui veut dire déclin et peut même aussi être adossé au terme *untergang* qui a le sens en allemand de l'expression coucher du soleil ou encore déclination. Un mouvement qui a atteint son apogée et ne peut résister à la précipitation, cette pression qui le tire vers le bas). Ces termes fleurissent l'univers de la décadence dans l'histoire du progrès technique voulu par l'ordre civilisationnel qui régit l'époque contemporaine, en une dissolution plus ample de la civilisation. Plus grave encore, le progrès qui va éclore de tous les processus de la civilisation moderne, sera sans doute une continuité du naturalisme qui régente la vision du monde mondialiste dans laquelle la mondialisation n'est qu'un visage monétaire, par lequel prospère l'économie libérale à multiples succès.

On est de plein pieds dans le mythe triomphaliste du progrès qui ne veut que l'évolution et est aveuglé dans cette évolution, au point où on ne se rend pas compte dans ce mythe de la fébrilité de la vie et du risque d'involution qu'il y a à vouloir un triomphalisme sans fin; sans y tenir compte même de la norme de l'évolution qu'est la vie puisque, le mythe triomphaliste du progrès n'emprunte pas les canaux de la vie humaine. La contrepartie de ce progrès, de ce développement technique, pourrait être ici, au regard de son décadentisme une pure involution. Tel qu'il en est pour le développement physiologique ayant pour contrepartie la désagrégation de l'organisme. La croissance d'une civilisation souffrante dès sa naissance, ne peut que se développer en suivant les pas enjambés de son déclin par la décadence qui prédomine en elle. Voilà que l'antagonisme nietzschéen du dionysiaque et de l'apollinien peut s'entendre comme deux réalités non plus opposables. Mais différenciées au sens des visions du monde, et où la vie dans le monde dionysiaque n'a pas les mêmes référents existentiels que ceux du monde apollinien.

Reconnaissons que ces deux mondes ne sont pas nécessairement séparés il y a que, en eux, les perspectives existentielles diffèrent et les valeurs de la vie résultent de

ces différences. Cette perspective existentielle se heurte au naturalisme occidental qui accentue les leviers de la séparation des existences. Et comme l'admet Rorty, « notre façon obstinément « naturaliste » d'envisager que l'esprit est, sinon réductible à la nature, du moins un parasite de celle-ci, se ramène à l'intuition que la physique donne une base solide à notre façon d'écrire l'histoire »[108]. C'est de ce naturalisme que naît le terme de séparation avec lequel les mondes, au lieu simplement d'être différents, sont complètement opposés et entièrement séparés. Et la vision moderne du monde, celle du progrès technique, celle d'une économie capitaliste, est la stratosphère qui n'a cessé d'éduquer, jusqu'à aujourd'hui, la conscience universelle. C'est à croire que l'homme n'est pas un élément de la nature, raison pour laquelle il s'en est détourné au moyen de la culture.

Séparation qui accentue l'éloignement de l'homme du monde naturel, où l'âme est dans toute la réalité du principe vital, à l'intérieur duquel tous les autres schèmes sont compris comme des domaines de la vie, l'expression de la philosophie de la vie, par laquelle s'écrit une littérature poétique. Emmenant l'homme à renouer avec la nature qui éveille son essence artistique, émanant de la conviction de ce même principe de la vie, pris entre les mailles de l'hypertrophie de la conviction civilisationnelle occidentale, qui est le reflet du monde apollinien. Occasionnant incontestablement un tournant qui nous fait entrer dans la phase de la décadence et serait à coups sur le chemin inévitable qui mène droit à l'épuisement de l'homme moderne, à la dégénérescence de la vie dans la modernité, et donc à la fin de la civilisation occidentale. En raison de l'impulsion initiale d'une civilisation, on pourrait prédire si son rythme vital porte en lui une énergie des forces millénaires qui l'a fait parcourir les âges de l'humanité en rendant la vie plus forte et plus fertile, ou bien, si, cette civilisation vit ses derniers instants. Du fait de son accélération qui est un état d'anomalie ne permettant pas de reproduire le même rythme à chaque époque ; finit peu à peu à s'affaiblir.

[108] Rorty Richard, *La philosophie et le miroir de la nature*, Editions du Seuil, traduction de Thierry Marchaisse, Paris, 2017, III « De la philosophie », 7 *« De la théorie de la connaissance à l'herméneutique »*, 4. *L'esprit et la nature*, p. 380.

Conclusion

Ce que nous pouvons dire de ce chapitre tient en une critique que l'auteur du *Zarathoustra* adresse aux modernes qui sont enferrés dans des préjugés interprétant des opinions qui pour lui, finissent par se forger des valeurs, et des trajectoires existentielles sur lesquelles ils fondent leur vie. Ces hommes ou cet homme moderne mérite d'être effacé de l'histoire et du véritable sens émancipateur de la vie. Ces derniers, il leur confère le vocable péjoratif de « paresseux » qui apportent avec eux, pour l'humanité, la civilisation du dernier homme l'antipode du surhomme, le grand éducateur de la prochaine humanité, l'annonciateur de la haute et grande culture avenir. Somme toute, la civilisation européenne du point de vu nietzschéen nous astreint à la réflexion en ce qu'elle est traversée par une grande difficulté qui n'est pas salutaire pour l'Europe et ne l'est non plus pour l'humanité entière.

On en vient à la difficile possibilité d'une éducation de l'humanité. Cette éducation doit reposer non pas sur la culture moderne mais sur un type d'hommes, ceux-là qui sont capables de rendre cette culture meilleure c'est-à-dire saine, et avec elle l'humanité. C'est une invite qui consiste à réinventer la conscience humaine et son universalité dans son rapport au monde, qui enseigne la valeur suprême de la vie. Par l'avènement d'une espèce humaine soucieuse de la vie et de l'homme, qui n'est pas partisane d'une économie vorace étant donné qu'elle est loin de toute valeur humaine et sociale fondée sur l'aspect monétaire. Cette typologie d'humanité rare de son espèce dans le monde moderne, est celle qui est à même de rendre possible la véritable évolution de l'humanité. Pour assumer ce poids pesant de l'existence, cette typologie humaine, l'humanité doit la trouver aussi meilleure qu'elle s'annonce en apparence afin qu'elle demeure, au mieux, rassurer et satisfaite du destin qu'on lui propose selon la finalité vers laquelle elle s'achemine. Il faut encore d'une culture qu'une éducation prenne forme et soit hautement un idéal de progrès humain qui se dresse frontalement contre toute civilisation qui dévitalise l'homme, fait décliner la vie, et ne procède dans son évolution qu'à la prédation du monde du vivant sous le dictat d'une économie marchande.

CHAPITRE III. COMPRENDRE LE NATURALISME CHEZ NIETZSCHE

Introduction

Quel sens porte la formule nietzschéenne qui consiste à « traduire l'humanité dans la nature » ? Formule qui trouve sa place dans les volumes du *Gai savoir* et de *Par-delà bien et mal* dont les implications couvrent déjà les objectifs du livre sur *Mensonge et vérité au sens extra-moral*. En lequel on y retrouve le problème de la normativité qui débouche sur le naturalisme de Nietzsche soutenant ce qu'il y a de normatif que dans un rapport qui considère le monde comme un objet de connaissance renfermant des valeurs dont la vie naturelle en est le critère de vérité. Autrement dit, le monde que nous sommes en tant qu'affects et celui qui est extérieur à nous sur lequel repose nos actions, sont constitutifs de ce qui rend possible notre existence qui s'entend comme celle d'un être naturel. Ce faisant, la normativité prend acte par la formule « traduire l'humanité dans la nature » qui situe l'existence humaine dans le contexte historique qui est celui de l'émergence de la vie, qui engage l'existence de l'homme par le prisme d'une moralité. Considérant le monde naturel tel un monde dans lequel nous vivons et nous y habitons.

L'occasion nous est permise de rappeler que cette formule ne vient pas réconforter la doctrine du matérialisme qui est dans une opposition traditionnelle contre l'idéalisme bien connue dans la philosophie moderne. C'est le dépassement de ces deux doctrines qu'il importe d'établir. Cela nous amène à dire que si naturalisme il y a chez Nietzsche, ce n'est pas celui de la dislocation du monde de la nature et celui de la culture. Ce naturalisme est philosophiquement tenable. En ce sens qu'il dénote des raisons historiques qui transcendent le simple cadre de la connaissance des études téléologiques, étant donné que la condition première de celui-ci ne porte que sur ce que la vie à de primitif et d'évolutif, que cherche à comprendre les sciences naturelles à partir d'une « histoire naturelle » des valeurs. Dès lors, pour bien comprendre ce naturalisme qui reste encore implicite dans la pensée philosophique de Nietzsche, nous allons traiter le dernier chapitre de notre étude sous l'angle d'analyse portant sur trois sous points de ce chapitre : le premier sous point s'intitule la téléologie à la limite de la nature, le deuxième est celui de la généalogie de l'histoire contre l'histoire de la

téléologie, et le troisième situe le règne naturel dans le monde de la volonté de puissance.

III.1. La téléologie à la limite de la nature

Le fait politique et son progrès

De la téléologie kantienne il ressort l'idée selon laquelle toute nécessité donne lieu à la possibilité permettant aux corps naturels de se représenter un but. C'est une nécessité dont la portée est essentiellement conceptuelle et historique. Sur laquelle Kant fait asseoir son explication téléologique. A l'opposé de cette téléologie, Nietzsche soulève un contraste puisqu'il y va du fait que toute existence ne poursuit pas une finalité, et on peut avoir une existence qui ne soit pas conforme à ce qui s'apparente chez Kant comme un but ou bien une fin. Par l'assertion suivante Nietzsche affirme : « contre la téléologie en général, l'arme est la suivante : trouver la preuve de ce qui est non conforme à une fin. Ainsi, on prouve seulement que la plus haute raison n'a agi que sporadiquement et qu'il reste un terrain pour de plus faibles raisons. Il n'y a donc pas de monde téléologique unifié : mais une intelligence créatrice [109]».

La précision découlant de cette citation en vaut le coup, puisque l'évolution de la vie organique préoccupe beaucoup Nietzsche. Dans ses notes de 1868, il se questionne déjà sur la téléologie après Kant avec son thème sur « le concept de l'organique » qui aurait pu être le sujet de sa dissertation de thèse. Mais le petit traité de téléologie que Nietzsche écrit sur Kant montre avec force sa préoccupation pour les sciences de la vie. Et en général, cette préoccupation consiste à savoir si la nature vivante est supposée se développer de manière déterminée et organisée en fonction d'une finalité. Son observation sur les phénomènes vivants que sont les organismes, ne confère pas à la mécanique causale une explication qui permettrait à accepter le jugement téléologique de Kant. Du simple fait que pour Nietzsche, cette mécanique causale n'évolue pas d'une forme puisque la vie est multiples, aucune évolution ordonnée est possible, la multiplicité de la vie fait en sorte que celle-ci ne peut être ordonnée par des buts ; puisqu'ils peuvent être modifiables au cours du développement d'un

[109] Nietzsche Friedrich, *La téléologie à partir de Kant*, Éditions Eterotopia, traduction de Anna Taton, Paris, 2017, printemps 1868 « De la téléologie », p. 27.

organisme. Ce qui fait perdre à l'explication mécanique et causale toute capacité heuristique ; qui ne rend compte que d'une réalité contingente qu'on traduit en allemand par le terme : *zufälligkeit*.

Nietzsche explique notamment que « la nature, considérée comme un simple mécanisme, aurait pu prendre mille autres formes » si l'on conçoit que la nature est une unité systématique avec une cohérence comme l'est l'organisme corporel de l'animal. Si tel est le cas, c'est nous qui posons des règles aux phénomènes quand on ne perçoit dans la nature qu'une causalité mécanique du nom latin *nexus effectivus finalis*. Par ailleurs, les questions biologiques et les traitements physiologiques, le questionnement sur la nature, peut nous sembler fortement impliquer le matérialisme, si on s'en tient à l'idée que la cause naturelle est nécessaire quant à l'évolution et au but de l'espèce humaine. Mais ce que l'homme perçoit comme quelque chose de bien organisée dans le vivant, est arrivé à ce résultat après des ratés historiques qui se révèlent comme des tentatives manquées ou bien des réussites parcellaires que l'histoire n'a pas pu retenir puisque, ceux-ci se sont échappés d'elle. A cette résultante finale de l'histoire marquée d'une longue série d'imperfections qui ont été jusqu'à la modernité, se dessine un enjeu qui consiste à comprendre l'organique depuis sa genèse jusqu'à son évolution.

C'est pourquoi ce qui compte pour Nietzsche, et qui nous permet de le savoir, c'est le « hasard » *zufall* de son nom allemand, qu'il est possible aussi de traduire par l'expression « pur abstraction ». Qui sont les principes auxquels Nietzsche se réfère pour expliquer le caractère évolutif des choses. Nietzsche explique que la conformité à une fin n'est possible que du point de vue d'une puissance créatrice pleinement inconsciente de toutes les règles de la rationalité et de la liberté. Cette puissance créatrice, productrice de la finalité, conforme au but de l'existence, est la nature. A cet effet, la liberté humaine avec laquelle nous recherchons et cela depuis la téléologie de Kant, les fins supérieures de l'homme, de son humanité, ne doit, en rien de cela, être une fin supérieure par laquelle, l'espèce humaine jugerait de sa supériorité sur les autres. Et qu'il lui appartiendrait de désigner les buts les plus hauts de l'humanité. Nietzsche insiste sur le fait que la nature crée par un moyen tout à fait exceptionnel, qui se fait inconsciemment. Nietzsche parle même d' « une méthode insensée ». C'est

en cela que l'évolution des corps est conforme à une finalité qui, rappelons-le, n'est ni rationnelle, ni logique, mais inconsciente.

Par ailleurs, les explications téléologiques d'un progrès interminable de l'humanité ont tendance à montrer que la preuve empirique d'un état naturel doit être dépassé par le fait politique. C'est ce à quoi servirait les explications téléologiques qui amènent Nietzsche à supposer, dans ses premières notes de 1868, que les processus qui demandent une étude empirique au sens de l'observation de la nature, témoignent que ce celle-ci est essentiellement soumise à la contingence et au hasard. Le raisonnement téléologique perd de sa notoriété dès lors que la nature est un flux duquel tout advient et ce flux sape toute téléologie qui pensait donner la direction à l'histoire de l'homme *via* ce que Christian Emden nomme « la politique du progrès »[110] dans son livre *Le naturalisme de Nietzsche*. Par cette « politique du progrès », la finalité de l'histoire aurait pour point d'aboutissement les conséquences définitives qui assureraient le progrès des nations dans le monde. Ce que Hegel renvoie à sa propre existence berlinoise lorsqu'il fait de la fin de l'histoire « le point culminant et le terminus du processus mondial » qu'il voit « coïncider avec sa propre existence à Berlin ».

Dans cette déclaration hegelienne s'ouvre l'idée que la conscience humaine a parcouru l'histoire de l'humanité, qu'elle est arrivée à atteindre son développement et qu'elle devrait se maintenir à ce stade par l'homme. Évitant justement d'entrevoir le progrès historique sous le prisme de la nature, de ses forces surnaturelles qui peuvent changer le cours de l'histoire. L'homme ne s'est pas privé, engageant sa responsabilité politique, de faire de l'histoire un ensemble d'évènements qui ont cours dans la vie politique et à partir de laquelle, le futur est une perspective toujours en progrès puisque c'est cette direction qui nous est toujours donnée à parcourir. Suivant ce parcours, on serait dans le champ des manifestations de « la raison dans l'histoire » de Hegel qui

---

[110] « La politique du progrès » est le titre du chapitre 8 du livre de Christian Emden intitulé *Le naturalisme de Nietzsche*. D'où les thèses suivantes qui se réfèrent à « la politique du progrès » : « Conditions préalables des politiques du progrès, et surtout des progrès précoces ». Christian Emden, *Nietzsche's naturalism*, Éditions Presses Universitaires de Cambridge, 2014, deuxième partie « Évolution et limites de la téléologie », chapitre 8 « La politique du progrès » p. 97. « L'originalité anglaise » en tant que sommet apparent de l'évolution impliquait également une vision impériale victorienne qui présentait le monde extérieur à l'Europe comme sauvage et primitif, incapable de s'améliorer et avancer ».
Christian Emden, *Op. cit.*, chapitre 8, p. 99.
Le fait analytique de « La politique du progrès » dont fait état Emden dans *Nietzsche's naturalism*, prend des dimensions en rapport avec l'histoire et la téléologie pourvues par une existence évolutives des sociétés, dans le développement des processus culturels entendus comme vision du monde.

configure l'histoire du monde. Emancipée d'une description de la nature et d'une explication théologique de l'histoire, pour qu'elle s'affirme par les progrès de la conscience qui elle seule, doit pouvoir l'actualiser et amener à terme la liberté pour y parvenir à une « vraie théodicée ».

Il pourrait en être à cet effet, dans cette actualisation de la liberté par la raison qui va construire la véritable théodicée du processus historique, une esquisse de la généalogie de l'État. Au sens où on conçoit cette entité politique dans la modernité, comme un produit de la raison qui a atteint sa maturité au point où il constitue le socle solide de la vie publique. Histoire et conceptualisation rendent Hegel ivre d'optimisme. Optimisme sur lequel Nietzsche perçoit très tôt le frémissement. Du fait qu'il est mêlé d'une théodicée, d'une main providentielle tel qu'il nous le montre dans ses notes d'avril et de mai 1868. Juste vingt ans plus tard avant qu'advienne la fin de sa carrière d'enseignant, lorsqu'il disait de Hegel qu'il portait en lui, « quelque chose d'une confiance souabe en Dieu, d'un optimisme vache ». Nietzsche présente Hegel, nous dit Christian Emden, comme ce philosophe prussien de l'université de Berlin par rapport à l'éducation du sud-ouest de l'Allemagne située au centre de la ville provinciale de l'université de Tübingen. Le terme péjoratif « optimisme vache » est lié au séminaire à vue d'œil sur le Neckar où Hegel enseignait, proche du pâturage à vaches autour des campagnes.

Le XIX^{e} siècle allemand est nourri par cette téléologie optimiste à vache dont Hegel était l'idéologue et qui constitua le fait politique en progrès. Même à l'époque de Nietzsche, cet optimisme résonnait encore assez fort. 1873, rédaction de sa première *Considération inactuelle*, retrace de long en large la critique que Nietzsche fait sur les écrits de David Strauss. Qu'il considère comme un représentant de la bourgeoisie allemande et qui écrit pour sa classe sociale, pense pour elle, élabore une culture pour la bourgeoisie, et imagine de manière optimiste les biens fondés de cette culture pour l'avenir de l'humanité. Ce qui saute aux yeux, c'est l'optimisme naïf de Strauss que Nietzsche met en lumière dans sa première *Inactuelle* et que nous pouvons discerner par un regard critique.

Puisque David Strauss selon Nietzsche, imagine à l'avenir un ensemble des déterminants comme le chemin de fer, la machine à vapeur, et le télégraphe, qui seraient les déterminants d'une unicité culturelle que la modernité devra mettre en œuvre

rapidement. Pour donner à l'humanité de demain sa plus grande valeur historique qui n'est autre que le progrès qui émanciperait l'homme de la nature. Dans *Der alte und der neue Glaube* qui se traduit en français par *L'ancienne et la nouvelle foi,* Strauss dans son optimisme, rapproche faisant une comparaison, aux pages 178 et 271 de son livre sur *L'ancienne et la nouvelle foi*, la théorie de Darwin de l'évolution aux voies ferrées qui se développaient. Et compare également dans cette même théorie darwinienne, la machine à vapeur avec les principes constitutionnels de la Grande-Bretagne.

On se dit alors que la pensée biologique s'immisçait encore dans l'optimisme débridé de ce qui est parvenu à devenir le présumé progrès de l'humanité. Présumé progrès qui s'accompagnerait de la perfectibilité humaine comme l'entendait Haeckel, et dont la liberté vue chez Hegel ne serait qu'une conséquence entendue comme moyen de sélection. Duquel survient un cheminement évolutif qui en impose une adaptation pour les individus et les organismes vivants au cours de leur développement. L'adaptation si on peut comprendre cette notion chez Darwin, voudrait dire que tout vivant, de la nature de son organisme, et suivant ses variations, est apte à son milieu et a les aptitudes à vivre dans son environnement ; et son évolution est formelle en tant qu'elle est adaptation sinon construction de son monde. Il en va de même partout dans la nature où le vivant s'organise pour s'adapter aux variabilités de la vie que Darwin reconnaît en affirmant : « (…) ; en un mot, nous pouvons remarquer d'admirables adaptations partout et dans toutes les parties du monde organisé [111]».

C'est ce que parvient à affirmer Christian Emden lorsqu'il dit « que l'évolution biologique suggère une perfectibilité sociale et politique, qu'il y ait des lois biologiques fondées du développement historique n'était pas, bien sûr, une prérogative allemande [112]». Tous les progressistes pensaient que l'humanité irait en avança dans un sens linéaire qui est le parcours sur lequel on ne devait pas interrompre la civilisation. Par laquelle la politique scientifique était celle d'une raison émancipatrice. Non seulement de l'homme, mais encore de l'homme en tant qu'espèce évoluée. Pourque l'humanité ne soit que la raison de l'homme libre, chantant la liberté partout, et

[111] Darwin Charles, *L'origine des espèces*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Edmond Barbier, Paris, 2008, chapitre III « La lutte pour l'existence », p. 112.

[112] Emden Christian, *Le naturalisme de Nietzsche*, Éditions Presses Universitaires de Cambridge, 2014, deuxième partie « Évolution et limites de la téléologie », chapitre 8 « Les politiques du progrès », p. 96.

reconnaissant en celui-ci, la fin même de l'humanité séparée de sa nature grossière et émancipée du milieu sauvage.

C'est encore là, si on doit s'en tenir au fait politique qui a permis le développement historique de la civilisation moderne, un darwinisme qui avait pour prédilection politique un réductionnisme physicaliste dont la société, était celle de « l'animal politique ». Notion qui doit être comprise dans le sens de la sociologie politique aristotélicienne, que les théories du progrès ont associé au darwinisme social. Pour justifier la finalité du genre humain comme celui d'une espèce évoluée, qui naturellement est entraîné par le courant de son existence, celui du perfectionnement de la société humaine. En revanche, le naturalisme philosophique de Nietzsche nous dit Emden, « ne se prêtait pas à un darwinisme social ». Il est tout à fait évident pour Christian Emden que Nietzsche voit dans ce darwinisme transformé en société d'évolution, une grossièreté de l'homme qui se croit tout permis d'effacer de la vie naturelle les lois de la nature. Pour les remplacer par ses propres intentions dont lui seul, sera le seul conducteur de l'existence et le seul à pouvoir maîtriser le devenir innocent.

En cela, la culture scientifique du XIX^{e} siècle n'aura pas la force qu'il faut pour vaincre le darwinisme social dans la mesure où elle va se plier à celui-ci en le considérant comme base des données du développement social de l'homme. Même Nietzsche admet cette incapacité puisque les sciences de son époque n'évoqueront que le fait politique comme progrès social et donc ne parleront que le langage de la téléologie. Pourtant, on n'avait pas compris que le progrès n'est pas de tout une voie téléologique à suivre, qui fait du développement social un développement incompatible à celui dont la nature est son propre mouvement, qui contribue au bien-être du vivant. Et à l'évolution des sociétés qui ne se fait pas dans l'intense compréhension de l'histoire téléologique de la civilisation moderne.

Il peut en être de même de l'idée que Christian Emden relève sur « le naturalisme philosophique de Nietzsche », dont le propos montre que par la téléologie, les philosophes ignoraient comment les êtres vivants se développent partout où ce caractère de l'existence n'est pas inscrit dans les mœurs. Comme le signe de la finalité vers laquelle l'humanité devrait accéder. « Le naturalisme philosophique de Nietzsche ne se prêtait pas à un darwinisme social aussi grossier, même s'il devait admettre que la culture scientifique du XIX^{e} siècle restait incapable de vaincre le langage de la

téléologie. La téléologie faisait partie de « l'échec familial de tous les philosophes », qui n'avaient aucune compréhension réelle du développement dans la nature et ailleurs [113]». Il est probable que comprendre le naturalisme chez Nietzsche, c'est avoir une alternative qui nous permet de discerner dans la nature la croissance de la vie. Et comment l'histoire du vivant a toujours eut une part importante dans la vie sociale des peuples qui s'associent au devenir des êtres et même des choses, à partir d'une histoire naturelle.

Une coutume différente d'une autre, diffère en même temps par leurs principes naturels qui représentent le cadre de leur expérience de vie. En revanche la modernité occidentale ne trouvera aucun regain d'intérêt à suivre le sentier de Pascal sur la représentation de l'homme dans la nature, préférant celui de l'autonomie de la rationalité cartésienne. Ce n'est plus à la conscience de définir les fins de son action, elle doit maintenant chercher à comprendre les conséquences de son activité dans l'espace qui l'environne. Mais c'est ici un pari raté pour l'homme moderne qui a eu pour ligne directrice la conscience savante de Descartes. Avec laquelle, on utilise aujourd'hui, sur le ressort d'une histoire politique du progrès scientifique, les leviers de différenciations avec tout ce qu'ils comportent de magique. Par la puissance de la technologie qui est son mode opératoire, et conférant au progrès de l'homme la valeur sociale devenant celle d'un dispositif matériel ; permettant d'amputer la nature par la culture d'une conscience technique.

Obligeant à l'ordre du donné des choses de devenir dans un rapport caricatural sujet à la serviabilité. La puissance n'est plus une émanation des lois naturelles. Elle est, dans notre siècle, *a fortiori*, une invention de notre culture qui s'est constituée tout au long de l'histoire du mythe de la raison par le sujet sachant. Et la réalité, à son tour, n'est plus celle de l'univers représentationnel quand elle est acquise par le progrès technique et est considérée comme le monde des possibles de l'homme. Cette soif du progrès qui conduit droit devant au boulevard de la consommation et de la concurrence mondiale, dans la société idéale du libéralisme économique, fait en sorte que le monde avance et progresse à un rythme inquiétant et même suicidaire ; en oblitérant ce qu'il y a de plus essentiel et fondamental. C'est-à-dire, la politique de consolidation des

[113] *Ibid*. p. 100.

peuples qui passe par une amicalité à la nature qui identifie les hommes aux principes de l'humanité.

Telles que les relations sociales autour de ce que les hommes ont en partage : l'humanité commune en chaque individu et la vie prise comme la valeur suprême de l'existence. Une analyse de la philosophie politique du cheminement de l'histoire de l'humanité qui contraste avec l'idée énumérée plus haut. Rend l'homme passif en faisant de lui un sujet soumis à suivre les conditions de son développement dans le milieu qui est le sien. Et du monde en général, par une mondialisation du travail qui le restreint à une tâche. Cette tâche qui est en réalité l'exécution d'un ordre qui s'arroge les dimensions d'une politique mondiale. Voulant continuer l'œuvre de la nature réduite aux obligations du travail, de l'exécution de la charge du travail dans le but de produire dans la société capitaliste des excédents économiques.

Notre monde est celui des innovations de l'homme qui a fait disparaître pour les raisons de progrès le règne du vivant au sens où la nature est prise pour une source des biens économiques. Notre psychologie est celle d'un imaginaire causal qui conceptualise le monde sur la base des processus d'innovation qui n'ont rien en commun avec le rythme lent que peut prendre la vie dans le développement naturel des organismes vivants. Pour autant, parcourant inlassablement l'humanité, la science des finalités humaines très portée sur le futur, devrait en même temps, avec sa force innovante, recourir à la normativité qui est le fruit des représentations causales, qui sont chez Christian Emden soient une « causalité rétrograde » soient « des causes imaginaires », qui peuvent être autant absurdes que utiles dans l'évolution des espèces.

Toute cause qui nous apparaît extérieur à nous, serait appréhendée comme absurde étant donné que les capacités humaines n'ont pas été mises en action pour produire cette cause. C'est ce dont l'homme à le pouvoir d'imaginer qui devrait prédominer sur le sens de l'évolution de la vie. C'est bien le contraire qu'on observe dans la réalité. De manière naturelle, même ce qui est absurde est une étape de la vie qui sera à un moment de l'existence utile à la vie, dans la mesure où ce qui est rétrograde ou bien absurde, subit son propre processus d'évolution selon la particularité propre à un organisme vivant. Ne pas y voir également la normativité dans le développement latent d'un organisme du fait que son existence repose sur un imaginaire rétrograde, cela

ne décrit pas réellement le monde. Et entache sa cohérence épistémologique lorsqu'on le présente sous une directive téléologique. Alors, Emden déclare :

> Même si les modèles téléologiques sont prima facie orientés vers le futur, cherchant à déterminer un futur intrinsèquement ouvert, ils tirent leur force normative de la causalité rétrograde et des causes imaginaires. (…). Le problème n'est donc pas de savoir si les agents humains tombent perpétuellement dans le piège tendu par la causalité rétrograde et les causes imaginaires, mais si nous sommes conscients que, par conséquent, nous adoptons une description épistémologiquement incohérente du monde [114].

L'auteur du naturalisme chez Nietzsche montre que le monde est celui de la causalité. Et sa normativité est la force causale rétrograde ou celles qui peuvent être imaginaires dont le monde des causes est la psychologie à laquelle l'esprit humain s'est toujours abreuvé. Pour suivre le cours normal de l'existence, de la vie qui prend des formes variées selon les périodicités qui couvrent l'humanité. Si et seulement, comme l'admet Nietzsche, cette psychologie première c'est-à-dire, notre manière habituelle de comprendre les référentielles des étapes de la vie, celle-ci est détournée de son vrai but par les mutations d'une histoire matérielle de l'existence. Cela semble nous y conduire, tel que Nietzsche le devine, « dans un monde de chaos et de flux atomistiques » qui ne révèle pas la réalité première « du tout ». Tout est dans la cause puisque le monde lui-même n'est que causalité. Développement conséquentiel de l'existence de l'être se déroulant dans les actes que pose l'homme dont l'histoire est le véhicule de l'évolution.

C'est à cet effet que Christian Emden affirme que « d'un autre côté, Nietzsche semble admettre qu'en abandonnant cette psychologie habituelle, nous entrerions immédiatement dans un monde de chaos et de flux atomistiques dans lequel rien ne pourrait être dit du tout. Un monde sans causalité, aussi ténue soit-elle dans sa formulation, n'est pas du tout un monde [115]». On y reconnaît ici, les limites qu'ont permis jusqu'à nos jours d'expliquer le monde par un mode qui a nourri l'explication téléologique de la nature fort utile pour la construction du monde télégraphique mais qui serait inexacte sur le plan évolutif. Recourir à un dessein par une volonté particulière ne pourrait nous

---

[114] Emden Christian, *Nietzsche's naturalism*, Éditions Cambridge University Press, 2014, deuxième partie « Évolution et limites de la téléologie », chapitre 9 « Naturaliser Kant », p. 123.

[115] Emden Christian, *Op. cit.*, p. 123.

rassurer sur une tentative possible d'accéder à une idéalité dont la forme de l'humanité est une politique du progrès. Qui se construit socialement par son évolution téléologique qui est la source de toute transformation vitale, de toute déviation du cours de l'existence, cause de la difformité comportementale de l'homme dominant la nature. Du fait d'une civilisation scientifique mercantile, vouée à une incohérence épistémologique. Ainsi, « il est absurde dit Christian Emden, de vouloir déléguer l'existence humaine à un but ou à un autre ».

C'est pourquoi la politique du progrès enchaîne les peuples en les obligeant de vivre un idéal d'humanité, conséquence d'un bonheur social, dont l'idéal de moralité doit être rendu universel. Pour sortir de cet enclot de la politique du progrès qui gagne du terrain par son idéal qui a su s'universaliser. En ce sens qu'il propose toujours des finalités futures meilleures en termes de développement de la condition humaine, Nietzsche propose comme solution une « grande libération » qui est en elle-même une libération qui vient restaurer « l'innocence du devenir ». Ce qui est une perspective qui aurai mis en mal et même horripiler, l'un des artisans du courant téléologique comme Emmanuel Kant. Le monde ne se pense pas seulement dans l'atteinte d'un idéal du simple fait qu'il faut inventer un « nouvel ordre mondial », qui globalise les peuples, supérieur à l'ordre naturel, dans la recherche d'une humanité future alléchante. Parce qu'elle est prometteuse du bonheur et d'une moralité qui élèverait son époque à sa meilleure condition d'existence.

Or à ce qui semble, si tant est que le monde est en cours vers sa propre fin, il est en raison des causes et des normes naturels qui constituent les faits de l'existence du monde matériel sinon de la nature, où tout est en devenir. « Le monde de la finalité, dans son ensemble, fait partie du monde indifférent et déraisonnable » nous dit Nietzsche. Maintenant la seule réalité et véritable forme que revêt le monde, n'échappe pas au devenir, rien ne peut être sans lui. Indifférence et incompréhensibilité sont les constituantes caractérielles qui représentent les modes d'être d'un monde qui n'est que devenir. Une difficulté se pose alors : celle de transposer le monde du devenir dans la nature. C'est la réflexion que Emden fait en se posant « la question de savoir comment un tel monde en devenir, un monde dans lequel l'humanité est véritablement

retranscrite dans la nature, peut encore être décrit d'un point de vue philosophique. La téléologie est peut-être un non-sens, mais tout n'est pas arbitraire [116]».

A tout le moins, il faut attendre de voir que la causalité soit admise de telle sorte à être un principe régulateur pour stériliser les prétentions téléologiques de leurs forces normatives ; avec lesquelles l'humanité fut une échelle à gravir pout atteindre au sommet de celle-ci, le progrès dans l'histoire. Ce progrès que le généalogiste évalue en remontant la chaîne des valeurs et en questionnant les sciences naturelles. Questionnement qui met en lumière chez Nietzsche les développements ininterrompus au cours desquels se produisent des transformations régulant dans un contexte historique les valeurs sociales et culturelles ; « écrasant » et « dominant », les mots sont de Nietzsche. Portant parfois de la confusion par le sens détourné qu'il en donne à ces termes qui échappent le plus souvent à la clarté conceptuelle. Lorsqu'on sait que ces mots chez lui ne décrivent que les processus évolutifs auxquels nous nous abandonnons.

Au sens originaire, le fait politique est dépendant du fait naturel même si par l'assaut d'un progrès, cet ordre est à la renverse dans le contexte qui est le nôtre. L'attaque de Nietzsche contre la téléologie de ses prédécesseurs tels que Kant et Hegel, peut se justifier à ce niveau. Car leurs pensées politiques (Kant et Hegel) émancipent tellement l'homme de manière à ce qu'il soit dénaturalisé de la nature. Afin qu'il ne soit qu'un être de pure raison, et que l'humanité qu'il à atteindre et construire ne devienne que le cheminement d'un processus rationnel qui serait la description de l'achèvement de l'homme. Devenant un être de culture par son histoire qui le conduirait à l'aboutissement de ses fins ultimes. Dans ce contexte et à l'opposé de ses devanciers, la téléologie chez Nietzsche se fera à sens inverse. Ce d'autant plus qu'il prend les descriptions de l'évolution historique dont l'homme est l'auteur pour les ramener à leur origine, c'est-à-dire les réintroduire dans la nature. C'est le sens de l'expression nietzschéenne « naturaliser l'humanité » pour humaniser l'humain.

Bien plus qu'une téléologie, la conception nietzschéenne du développement met au centre de l'histoire naturelle la réalité d'un monde organique dont la vitalité est toujours croissante. Comme une « expansion du pouvoir » de la vie qui ne devrait pas

[116] *Ibid.* p. 124.

faire penser à la théorie de la « lutte pour l'existence ». Si le processus historique est un fait politique de transformation sociale qui vise le progrès de l'humanité, chez Nietzsche par contre, c'est la vie qui s'accomplit elle-même non pas dans le cadre d'un but mais parce qu'elle est organique et ne veut que son expansion. Pour ne pas mourir ou s'affaiblir, et pour cela, elle est obligée de croître sans arrêt au moyen de l'adversité, sans postuler un but qui serait une finalité. « (…) la grande et la petite luttes tournent partout autour de la prépondérance, autour de la croissance et de l'extension (…). » explique Nietzsche. Tout ceci parce que le monde est un organisme vivant toujours en croissance dans lequel les organismes s'interposent entre eux, pour subsister dans le seul but de vivre et non d'envisager une fin plus grande que celle de leur nature dans leur espace vital.

III.2. La généalogie de l'histoire contre l'histoire de la téléologie

De l'histoire naturelle à sa normativité

Tel que le monde gît, ainsi l'homme est en mouvement. Le mouvement du monde est déjà en l'homme par la lutte organique qui se passe en lui. Tout homme est infiniment constitué de plusieurs individuations en lui dont le corps n'est que réceptacle. « Mais il n'y a d'unités que notre intellect. Chaque individu a une infinité d'individus qui vivent en lui. Il s'agit là d'une intuition grossière, sans doute d'abord empruntée au corps de l'homme [117]». Tout est condition de l'organisme du fait que le corps est un tout animé et animant. Rien que pour cela, on peut déduire que la cause finale ne pourrait pas être utile, encore moins habile, quant à expliquer ce qui vit en l'homme. Elle sert juste à expliquer comment le corps s'organise lui-même, comment la vie organique prend forme dans le corps de l'homme. Évidemment que la vie est une forme encore obscure de notre conscience et partant de là, les causes finales ne peuvent clarifier cette obscurité qu'est la vie.

Autrement dit, chaque cause finale ignore sa finalité et rien ne nous dit que connaître une cause, cela nous donnerait dans son évolution la fin vers laquelle elle tend puisque, la vie qui conditionne son évolution n'est pas explicable. Quant à

[117] Nietzsche Friedrich, *La téléologie à partir de Kant*, Éditions Eterotopia, traduction de Anna Taton, Paris, 2017, printemps avril et mai 1868, p. 63.

l'explication de la vie d'un objet ou d'une chose, pour comprendre son évolution, Nietzsche répond par la négative : « non, la « vie » est une chose totalement obscure pour nous, sur laquelle en effet les causes ne peuvent nous donner aucune lumière. Ce sont seulement les formes de la vie que nous cherchons à nous rendre claires [118]». C'est à cet effet que nous avons de la vie que sa forme à partir de l'organisme humain ou bien le corps de l'homme, les objets et les choses. En un mot, la forme avec laquelle la vie nous montre le vivant. Et tout ce que la vie ne nous présente pas n'est nous est pas connaissable.

Kant au contraire pense montrer que si une chose poursuit une finalité, elle le fait en raison du mécanisme qui est en elle. En d'autres termes, la conformité d'une chose à une fin, relève d'une condition naturelle mieux encore, d'une origine dont la nature n'est que mécanique. Nietzsche reconnaît à cette pensée kantienne une téléologie externe qu'il appelle « un système des fins naturelles ». Or tout but, toute fin, selon Nietzsche, n'aura pour résultat que ce que nos idées auront produit. Pour Nietzsche, par la critique qu'il fait de la téléologie de Kant, signifie bien que la conformité d'une chose vers une fin implique la participation de l'homme. En ce sens que rendre une chose conforme à une fin, revient à poursuivre nos propres idées dans le but de les mettre en œuvre sinon de les inscrire dans l'histoire.

La chose n'est que l'idée que l'homme se fait de lui-même, celle qu'il construit, et la fin est ce qu'il aura voulu que cette idée devienne. C'est-à-dire la forme de la vie qu'elle prendra. La sensation est même ce par quoi la vie commence son activité organique et même consciente conformément à l'activité humaine. Il ressort que pour Nietzsche, « la « vie » commence avec la sensation : c'est donc comme condition de « l'organique » qu'on considère la sensation. Vivre signifie « être conscient » c'est-à-dire exister similairement à l'homme [119]». Cela revient-à-dire que la vie est avant tout organique et provient d'une existence sensible difficile qu'on ne peut totalement se représenter. Ce qui est évident ce qu'elle évolue concomitamment avec la nature des choses, de l'homme, sinon avec la vie humaine précise Nietzsche.

---

[118] Nietzsche Friedrich, *Op. cit.*, p. 63.

[119] Nietzsche Friedrich, *La téléologie à partir de Kant*, Éditions Eterotopia, traduction de Anna Taton, Paris, 2017, printemps d'avril et mai 1868, p. 71.

De même que le vivant ne se pense que comme le produit d'une infinité, de même on s'éloigne de la matière au fur et à mesure qu'on progresse dans nos investigations. Le fait sociologique ne peut plus s'imaginer sur la base fondamentale du réductionnisme moderne. Ce qui ne frôle pas notre rationalité n'est pas de nature à rendre compte du chaos. Si tel en est le cas, n'omettons pas que même le désordre a un sens d'un environnement à un autre. C'est en raison de cela que pour Patrick Lamarque « les désordres du sens » sont consubstantiels à des pratiques de vie et à des mœurs qui ne sont pas toujours bon à vivre chez un peuple à l'en droit desquelles il exprime une indignation. Quand bien même pour certains, ces mœurs expriment dans l'apparence de l'irrationnalité que nous percevons comme un désordre pour nous, une réalité sacrée qui est la genèse d'un monde autre que celui de la civilisation moderne.

Lorsqu'il est devenu impossible de croire à la lutte des sociétés sinon des classes comme moteur unique de l'histoire, il faut en même temps se défier du consensus pour aller chercher ailleurs la piste des « mœurs bonnes ». A cet effet, le progrès humain reste la pratique permanente des bonnes mœurs qui facilite la relation entre autrui et son semblable, entre l'homme et la société, entre la conscience et l'imaginaire dans lequel l'humain se représente. C'est une pratique éthique qui ne dissocie pas la vie humaine aux autres formes de vies bien que différentes dans leur sociabilité et leur approche de la société. Ce que Lamarque appelle « une élaboration dialogique de l'éthique », met justement en relation toutes les sensibilités du vivant pour concevoir les multiples formes des expressions de la vie dans une seule unité qui est le monde en lui donnant toute sa consistance. Ce que le progrès technique désunit, l'éthique dialogique de Patrick Lamarque fait vivre la complexité dans l'unité que dévoile l'expression « les désordres du sens ».

Il est proche d'Edgar Morin qui montre dans l'*Introduction à la pensée complexe* que l'ordre et le désordre ne doivent pas seulement nous informer de leur antagonisme. A partir de leur antagonisme, l'ordre (l'unité organisationnelle) et le désordre (la diversité universelle) dialoguent, collaborent, et produisent ensemble dans le maintien de leur dualité organisation et complexité. Les deux termes qu'on a souvent présenté dans le lexique habituel comme deux antinomies, retrouvent chez Edgar Morin le principe dialogique qui lie l'ordre au chaos au point où ils deviennent des termes complémentaires. Edgar Morin à son tour se rapproche de Blaise Pascal qui émet l'idée

de l'impossibilité de concevoir le grand tout sans tenir compte de ses parties, ni comprendre les parties sans penser au tout. Tout comme l'absolu ne peut être envisagé qu'à partir du réel. L'autre n'est plus envisageable sans l'altérité qui constitue une partie de son existence.

Dans l'esprit pascalien, l'autre et moi sommes inévitablement différents, mais simultanément l'autre ne m'est pas étranger parce qu'il est mon autre moi. Et inversement dans la mesure où l'humain est caractéristique en nous et en même temps dépositaire dans la société à laquelle un individu appartient. Cette société qui est le produit de notre conscience sociologique au sens de Durkheim, dans laquelle nous agissons, en elle, l'institution humaine est dotée d'un pouvoir qui est un gage des relations sociales. Bien plus encore, de la société humaine avec tous les règnes. Vivre en phase avec tous les règnes nous contraint à nous inscrire dans l'histoire naturelle et faire de sa normativité, le guide de l'hégémonie de la vie dans les pratiques humaines. Concomitamment liées avec l'expérience qu'on fait dans un environnement, qui est une partie de l'ensemble du *kosmos*, expérience qui nous informe sur l'herméneutique de la vie qui gouverne tout le vivant. Parce qu'étant la force qui donne forme à la terre, à l'eau, à l'animal, à l'humain.

L'histoire naturelle et sa normativité est celle qui nous permet de faire l'herméneutique de la vie qui est le défi relevé depuis le XX^{e} siècle jusqu'à notre époque contemporaine. D'ailleurs, à la fin du XX^{e} siècle, ce sera à la science écologique de voir le jour. La prise en compte de cette science remet dans le circuit des sciences naturelles la cosmologie primaire de toute la préhistoire qui est le point de départ à partir duquel nous sommes tentés de faire l'herméneutique de la vie. Une herméneutique qui se fait par le prisme des sciences de la vie dont la terre est le lieu de l'interrogation interprétative du rapport de l'homme au monde, dont son histoire naturelle porte en elle-même l'univers du vivant dans sa conscience culturelle. Aussi grand qu'est cet univers, il a toujours existé une vie atomique, une condition animale et bien d'autres, à partir desquelles le monde est arrivé à l'existence et qui est le déroulé de plusieurs métamorphoses des vies antérieures dont le vivant provient et même l'être humain. En cela, le propos d'Edgar Morin est révélateur :

> Il aura fallu qu'apparaisse, dans le dernier tier du XX^{e} siècle, la science écologique, que progresse la cosmologie, les sciences de la Terre, la connaissance de la préhistoire, pour concevoir que s'il se distingue de l'animalité par sa

> conscience et sa culture, l'être humain porte en lui toute l'histoire de l'univers et de la vie, puisque ses particules sont apparues dès les premières secondes d'existence du monde que ses atomes ont été forgés dans des soleils antérieurs au nôtre, que ses molécules se sont assemblées sur une Terre primitive pour former le premier unicellulaire dont, à travers création et métamorphoses, descendent tous les vivants, y compris l'être humain [120].

L'humain est au vivant ce que le vivant est à lui. C'est à l'homme, l'animal rationnel, de saisir que le monde est fait des conjonctions et que la société humaine façonnée par la liberté de la raison ne peut prétendre exister que dans un lien de coordination qui unit depuis toujours la vie à sa source originaire. La biologie du vivant et son organisation dans les premières sociétés humaines qui ont bâti leur rapport au monde sur l'histoire naturelle suivant les fondations de la vie, proposait déjà une politique écologique dont la normativité à partir de laquelle l'organisation se faisait, se trouve déjà dans la gestion que la nature fait d'elle-même, que l'homme devrait implémenter dans le cas du processus de son développement historique. Or l'histoire naturelle revêt un caractère systémique qui nous permet d'évaluer sereinement les processus de transformation de la société par l'homme. Tout en cherchant à comprendre si tout rejet des peuples primitifs a vraiment consacré dans cette ère, de la confiance aveugle à l'industrialisation, le progrès tant attendu si et seulement il est humain.

Aujourd'hui, parler de « l'avènement d'une conscience écologique » comme le fait Edgar Morin dans son livre sur *La Voie pour l'avenir de l'humanité*, revient à renouer avec l'histoire naturelle. Par laquelle les sociétés archaïques avaient pour métier la chasse et la cueillette. Non pas pour y rester dans ce mode d'existence dépassé, mais pour y tenir compte de la forme de ces sociétés dans leur relation avec le vivant que nous modernes nous méconnaissons, et qui est la cause de la menace écologique que nous subissons dans notre monde en progrès. Qui est tout de même en perdition du point de vue des relations humaines et des relations de l'homme avec le vivant. Justement, c'est en renouant avec l'histoire des sociétés archaïques, en tirant de celles-ci les forces que l'homme n'a pas dans sa société moderne, qu'il peut compléter les manques très perceptibles de son histoire, pour que cette dernière devienne non seulement un progrès mais mieux encore, un progrès humain.

---

[120] Morin Edgar, *La Voie*, Éditions Fayard, Paris, 2011, chapitre 7 « La voie écologique », p. 81.

Si la science moderne se lie d'amitié avec cette histoire archaïque où tous les êtres sont dépositaires d'un monde vivant, elle s'aura qu'il y a un cercle communicationnel entre le minerai et le végétal, entre l'animal et l'humain, qui est uniformisé. Par les périodes saisonnières révélant un écosystème organisé par des modes de régulation vitale qui fait que, chaque espèce, bien que différente physiquement, la vie leur permet, au-delà de leur antagonisme, de se complémenter. Car le processus de régulation vitale stimule en chaque être la vie grâce à laquelle chacun fait l'expérience de la mort. C'est fort de cela qu'il y a lieu de constater chez Edgar Morin que « l'écosystème est une organisation spontanée qui ne dispose d'aucun cerveau central, d'aucun poste de commandement, mais trouve ses modes de régulation dans ses complémentarités (parasitismes, symbioses) et ses antagonismes (concurrences ou prédations entre espèces). Son processus d'autorégulation intègre la mort dans la vie, la vie dans la mort [121]».

La nouvelle science ne doit compter que pour la vie. Elle devra son statut d'objectivité en produisant son potentiel qui permet la vitalisation des espèces. C'est la santé des peuples qu'elle doit promouvoir et celle de tous les règnes. On voit combien de fois les sciences humaines et les sciences naturelles demeurent en a point douté celles par qui l'entreprise de la vitalisation des espèces devra se construire, par le devoir écologique que l'homme doit initier. Faisant montre d'une vitalisation des espèces par le devoir écologique, l'homme redonne vie aux interactions complexes du système du vivant en ressuscitant en même temps, le lien vital qui unifiait le monde humain au monde naturel. C'est cela que fait remarquer Edgar Morin qui précise que « science d'un type nouveau, l'écologie porte donc sur un complexe où les interactions entre parties constituent un système global dont les qualités (émergences) rétroagissent sur les parties. C'est la première science qui ressuscite la relation entre les hommes et la nature [122]».

Replonger dans l'histoire naturelle c'est parvenir à comprendre que toute normativité découle de ce que la vie est la valeur qui se prête à l'évaluation des sociétés culturelles dans le monde. De là, la programmation téléologique des buts de l'existence

[121] *Ibid.* p. 82.

[122] *Ibidem*

nous perd parce que, dans cette programmation, il n'est jamais admis que l'avenir de l'humain est lié à celui de l'animal et à tout ce qui représente la biosphère. La perspective qui semble plausible et qui demeure sans doute la mieux adaptée à l'écologie, est celle de la généalogie qu'il revient de penser comme l'histoire du développement des êtres vivants. Par laquelle l'existence humaine et la vie des organismes ne peuvent qu'aller ensemble, puisque ces deux existences ne sont que des existences des êtres naturels. Nous tentons avec beaucoup d'effort de nous débarrasser du passé. Cet effort donne des résultats peu probants en ce sens que nous reproduisons les mêmes pulsions, les mêmes passions, les mêmes erreurs du passé dans chaque moment de l'existence humaine.

En effet on n'est pas encore parvenu à délaisser le passé. Nous retranscrivons dans notre vie sociale toutes les pulsions qui agitent le fonctionnement des êtres dans la nature. Les peuples qui ont précédé notre époque étaient aussi régis par cette pulsionnalité dont le monde n'était que naturel. L'homme moderne, l'initiateur d'une histoire téléologique de l'humanité est également le rejeton de cette pulsion lointaine dont il a hérité les désirs, les habitudes et la cruauté, la force, les mécanismes de défense. Mais aussi le débordement émotionnel et l'explosion pulsionnelle, qui accompagne ses actes victorieux. Cependant, en célébrant le progrès et le modèle scientifique qui a permis l'histoire de l'émergence de l'homme moderne, on va jusqu'à croire que cette pulsionnalité porteuse des crimes les plus anciens de l'humain, survivant à son destin que par la violence, n'aurait pas parcouru le même chemin que l'homme jusqu'à notre humanité moderne.

Pour les rationalistes et idéalistes de la civilisation scientifique, cette pulsionnalité n'est plus qu'un souvenir de l'état de l'homme dans la nature. Dans bien de cas, on a souvent recours à ces passions qui nous rappellent que les progrès de la modernité n'ont pas tout à fait humanisé l'homme. En dépit des nombreuses connaissances qui l'a pu acquérir durant toutes ses transformations de la vie que retrace l'histoire de l'humanité. Étant donné qu'il a apporté avec lui, dans la modernité, cette pulsionnalité qui n'a jamais quitté l'homme. Au même moment où l'homme progresse en conscience, celle-ci se développe encore un peu plus en lui. Du coup on peut constater que chaque évolution pendant laquelle l'homme arrive à atteindre un stade de développement social, ce développement est souvent précédé par la destruction d'une humanité

antérieure ; qui s'évanouit sous le poids des crimes d'une autre qui doit mourir pour laisser prospérer une nouvelle humanité. Dans le cas d'espèce, c'est cette pulsionnalité qui est à l'œuvre régissant nos actions qu'elles soient rationnelles, raisonnables, et même destructrices.

De ce fait, l'homme se pensant tellement conscient, a choisi de forger une histoire nouvelle, celle de la libre conduite de l'homme qui contraste avec l'histoire de tous les autres vivants ce d'autant plus que les autres n'ont jamais quitté l'histoire naturelle dans leur évolution. Par contre, l'homme, s'est considéré jusqu'ici supérieur à la nature au point où, son histoire n'est plus celle d'une causalité naturelle puisqu'elle repose sur les buts que lui fixe sa raison. Ce sont par exemple les idées kantiennes de l'autonomie de la raison humaine comprises par la loi morale qui rendent l'homme libre d'une histoire naturelle pour faire de lui l'auteur de l'histoire des finalités humaines. Ces idées kantiennes, surtout celles sur l'histoire et la morale, ne sont que des « articles de foi » du point de vue de Nietzsche qui se révèlent utiles pour le fonctionnement d'une société. Et qui laissent croire qu'une période de l'humanité a avancé dans son histoire, compte tenu de certaines conditions d'émancipation sociale qui ont fait que l'homme ne soit qu'humain dans les institutions politiques, oblitérant que l'humanité de ce dernier passe aussi par sa relation avec la nature.

Dans *Humain, trop humain*, ce que Nietzsche nomme « la justification historique », renvoie aux illusions métaphysiques qui imprègnent fortement la croyance en un monde humain utile quant à sortir du règne de la nature sans emprunter son cheminement. Et par conséquent, ne pas se laisser diriger par les causes qui ont été à l'origine de l'histoire naturelle. Parce que s'il y a une finalité à atteindre, elle est atteignable naturellement, dans l'expression croissante des choses naturelles qui devraient guider l'action scientifique. Afin que l'homme n'ait plus recours à une histoire réactionnaire. Quand la science aura imité le fonctionnement de la nature, en suivant l'évolution de ses causes, là seulement, l'horizon vers les fins de l'humanité sera possiblement pensable. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre Nietzsche quand il s'exprime de la manière suivante : « (…). Mais la science ne se soucie pas de fins dernières, pas plus que la nature n'en connaît : mais de même que celle-ci suscite à l'occasion des choses relevant de la plus haute finalité, de même la véritable science, *en tant qu'imitation de la nature en concepts*, favorisera à l'occasion, voire de manière multiple, l'utilité et la

prospérité des hommes, et atteindra l'opportun, mais également, *sans l'avoir voulu* [123]».

Une cause est la conséquence d'une autre dans les moments historiques et l'une ne va pas sans l'autre étant donné que l'histoire est une jonction des causes sinon une juxtaposition des évènements, qui s'expriment naturellement indépendamment de l'homme. C'est ce qu'avait bien compris Nietzsche puisque son projet philosophique consistait à interpréter, dans un examen strict de l'histoire humaine, les relations causales entre le passé et le présent. Au cœur même de la *Gaya scienza* réside une question fondamentale qui montre que les jugements normatifs avec lesquels nous nous conduisons, renvoient aux causes bien lointaines. Tout au plus, ils résultent des inclinations millénaires auxquelles l'humain s'est toujours adonné et qui n'est qu'une pulsion préhistorique qu'il a traînée avec lui tout au long de son évolution.

Nietzsche affirme tout justement que « ton jugement « voici qui est juste » a une préhistoire dans tes pulsions, inclinations, aversions, expériences et non-expériences ; *« comment* est-il apparu ? » dois-tu demander, et encore, ensuite : « *qu'est-ce* véritablement qui me pousse à y prêter l'oreille ? » [124]». Pour revenir à cette préhistoire qui est d'essence pulsionnelle, Nietzsche se demande comment nos aversions ont pu forger dans cette préhistoire ce qu'il y a de normatif et qui constitue la base de nos jugements moraux dans la modernité. Et qui a fait naître des affirmations métaphysiques utiles à notre jugement moral auquel nous nous abreuvons. Il revient donc aux animaux sociaux que nous sommes, de s'adapter à ces inclinations dans la mesure où c'est d'elles que ressortent notre façon de juger. A partir de ce que nous affublons à la valeur du bien, ce que nous qualifions de mauvais et à partir de notre moralité, nous qualifions d'immoral la normativité de l'autre.

De fait, la normativité est l'état d'être des choses par rapport aux considérations humaines. Selon que les peuples vivent et prennent les tournants de l'histoire en comprenant avant tout la vie dans leurs rapports environnementaux en une sorte de *Naturphilosophie romantique* de Schelling. Plus clairement, c'est faire une romance en

[123] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, deuxième section « Éléments pour l'histoire des sentiments moraux », § 38, p. 102.

[124] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », § 335, p. 270.

prenant la nature pour partenaire, une autre manière d'aimer la vie en pratiquant les sciences naturelles. Alors que Kant entreprenait une refondation de la métaphysique et de la pensée qui l'avait toujours caractérisé, c'est après lui, avec Hegel, qu'aboutira l'idéalisme allemand. Avec cet aboutissement, la pensée hégélienne elle aussi, trouvait le lien direct qui unifiait la métaphysique à la nature. Par une compréhension de la philosophie se faisant sur le terrain des sciences de la vie dès le XIX[e] siècle. Bien vu par Christian Emden pour qui « les spéculations métaphysiques de l'idéalisme allemand sur le déploiement quasi téléologique de la conscience dans l'histoire et la nature, involontairement, ont fourni les moyens conceptuels d'aller au-delà de leur propre cadre métaphysique [125]».

Ce propos de Emden nous introduit sur l'enquête morale du généalogiste qui le pousse à emprunter la voie du naturalisme dont la généalogie est l'histoire de la manifestation du naturalisme nietzschéen. Christian Emden explique que c'est la voie idoine de l'histoire de la normativité puisque, avec la généalogie, on a désormais le « récit naturaliste philosophiquement plus sophistiqué », qui vient clarifier le darwinisme social. Avec lequel on a cartographié les habitudes culturelles et les mentalités des peuples sur le seuil de la théorie de l'évolution. Pour lui, l'évidence est qu'il y a une idée qui a perduré jusqu'à notre humanité. C'est celle de « l'évolution par sélection naturelle et adaptation » dont on a fait un prototype, par lequel l'évolution des êtres vivants est transférée dans la vie structurelles de la société humaines. Sous le conditionnement d' « une erreur métaphysique particulière » rappelle Christian Emden. Cette erreur est découverte par la généalogie et nous montre que faire une « métaphysique particulière » c'est une croyance à « un type de naturalisme substantiel » insignifiant puisque celui-ci, est dans une incapacité à naturaliser « ses propres conditions préalables ».

> En tant que manifestation mature du naturalisme de Nietzsche, la généalogie doit répondre à un certain nombre de questions fondamentales. En premier lieu, il sera nécessaire de se demander pourquoi la généalogie devrait être un récit naturaliste philosophiquement sophistiqué et, par conséquent, plus pertinent de l'émergence de l'ordre normatif que, par exemple, la tentative du darwinisme

[125] Emden Christian, *Nietzsche's naturalism*, Éditions Cambridge University Press, 2014, troisième partie « Généalogie, nature, normativité », chapitre 12 « L'erreur métaphysique du « darwinisme » », p. 156.

> social de cartographier directement les mentalités culturelles sur l'évolution. L'idée populaire selon laquelle l'évolution par sélection naturelle et adaptation peut être transférée des espèces aux institutions sociales est gâchée, je dirai, par une erreur métaphysique particulière : elle doit opter pour un type de naturalisme substantiel qui est incapable de naturaliser ses propres conditions préalables. Du point de vue de Nietzsche, une telle approche manque du genre d'honnêteté cruelle qu'il exigeait des philosophes du futur [126].

Plus rien n'explique alors le processus de l'histoire mondiale ni la téléologie avec Kant, ni l'histoire de la liberté après lui mais que va entreprendre Hegel, puisque les considérations sur l'univers chez Nietzsche réfutent l'idée que le monde est un organisme vivant. Tout au plus, s'il doit l'être, ce vivant est un chaos auquel participent des formes, des êtres, des forces. Ce qui pourrait être admis du point de vue nietzschéen, tient au fait que la réalité de ce que nous considérons comme monde est pleinement couvert de non-sens, la seule réalité qui soit est celle de la nécessité. Et la saisie de cette nécessité ne passe que par la nature qui nous fait face. Mais que nous tournons le dos à chaque fois qu'elle a voulu naturaliser l'homme et s'humaniser en l'humain. C'est ce que renferme l'idée qui est même au cœur du troisième livre du *Gai savoir*.

Dès les premières pages de cette troisième partie, rédigée en 1882, Nietzsche préconise que l'humanité se convertisse à la nature dans l'optique d'une naturalisation des humains. Puisqu'à la fin du paragraphe 109 du *Gai savoir* il en vient à se demander « quand aurons-nous le droit de commencer à *naturaliser* les hommes que nous sommes au moyens de cette nature purifiée, récemment découverte, récemment délivrée ! [127]». « *Naturaliser* les hommes », cette formule pesait de tout son poids chez Nietzsche. Vu son importance, elle sera encore réitérée parmi ses thèses fondamentales juste dans les derniers moments de l'année 1887. Thèses dont les affirmations stipulent qu'il n'y a pas de processus mondial, pas même un *gesammtprozes* pour dire en allemand ce qui est convenu d'appeler en français le « processus universel ».

A ce titre, toutes spéculations métaphysiques sur le monde et toute l'histoire sur le « processus universel » du progrès de l'humanité, ne laissaient pas entrevoir que derrière l'envers du décor de ce processus, se cachait la réalité selon laquelle « le

---

[126] Emden Christian, *Nietzsche's naturalism*, Éditions Cambridge University Press, 2014, Introduction, p. 145.

[127] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris 2019, troisième livre, § 109, p. 163.

monde n'était certainement pas un organisme, mais un chaos ». Et que le sens qu'on y percevait à l'intérieur de cet ensemble chaotique nourrissait l'homme des illusions qui se sont avérées utiles tout au long de son histoire. Ces « illusions utiles » *(scheinbarkeiten)* sont devenues une croyance qui a engendré par la locomotive de l'histoire, le progrès sur lequel est adossé le processus mondial. Un processus qui dénaturalise l'homme et dont « la généalogie de la morale » est son contraire. En ce sens qu'elle naturalise l'humain dans la nature, en même temps que par elle, le concept de volonté de puissance est un ingrédient important déterminant le naturalisme philosophique que nous entrevoyons chez Nietzsche.

En cela, la généalogie est l'histoire de nouveaux jugements de valeurs qui représentent un nouveau cadre normatif venant remplacer celui de la téléologie qui est dans un état défectueux. Parce que le cadre normatif de l'histoire de la téléologie a fini son parcours vers sa cime. En faisant naître le nihilisme, et exécute maintenant par le processus de mondialisation et d'universalisation des valeurs, sa pente descendante qui n'est autre que son glissement vers la décadence. On reconnaît tout de même la force de cette décadence de l'histoire qui a reproduit longuement des cadres normatifs, s'universalisant et se mondialisant, quitte à perdurer dans le temps, en fronçant la nature dans le but de légitimer un progrès.

Mais la normativité qui est à l'origine de cette mondialité est une anti-généalogie, et donc la généalogie de l'histoire est l'antinomie de l'histoire de la téléologie. Le monde qui s'est construit sur les fondations des valeurs de l'histoire de la téléologie, frelate la vie qui perd de sa force et l'usage de ses valeurs. Dans ce siècle, accélère la décadence de notre époque et accumule les contradictions qui rétrogradent notre humanité et ne contribuent pas à l'épanouissement des êtres naturels. En revenant sur les nuances du concept de « généalogie de la morale », Emmanuel Salanskis relève que cette notion est pour Nietzsche l'explication métaphorique de l'histoire et de l'organisme corporel. Reposant sur une approche phénoménale de la morale. Ce qui semble conforter son hypothèse, notamment la suivante :

> (…), en forgeant l'expression de « généalogie de la morale », Nietzsche opère une *métaphore*. De fait, cette formulation transpose à l'histoire des valeurs

> un terme qui ne s'applique ordinairement qu'à l'inscription d'un individu ou d'un organisme dans une lignée[128].

III.3. Le règne naturel comme monde de la volonté de puissance

La volonté de puissance ou la métaéthique de la vie

La nature n'est que puissance et c'est par la généalogie que sa compréhension philosophique des êtres est possible. Tous les corps vivants obéissent naturellement à une loi interne qui est celle de croître comme croît leur milieu de vie. Nonobstant la controverse de la notion de volonté de puissance, celle-ci ne traduit que la forme vitale d'un monde. Pour ne pas la construire métaphysiquement, nous disons que le règne naturel est un monde de la volonté de puissance qui est une métaéthique de la vie. Disposant pour chaque être une force et pour chaque règne une croissance. Nous ne devons pas comparer cette notion à celle de la sélection naturelle de Darwin. D'ailleurs, la volonté de puissance ne correspond pas à la sélection naturelle quand on fait de la sélection naturelle une loi de l'évolution. En revanche pour Nietzsche, et en raison de ses investigations dans les domaines des sciences de la vie, la volonté de puissance est une conditionnalité des mondes, dans lesquels gisent constitutivement les conditions vitales et formelles des êtres vivants.

Parce qu'elle est herméneutiquement tacite dans la généalogie des valeurs, le concept de volonté de puissance apparait en forme de principe normatif. Par ce principe normatif la généalogie de Nietzsche acquière aussi un récit naturaliste par lequel un ordre normatif émerge de la nature, pour ne devenir qu'une métaéthique de la vie. Lorsque nous tentons de nous naturaliser en la nature et que celle-ci s'humanise en nous, c'est là une façon de nous adapter à des valeurs existentielles. Qui font que les usages des hommes, avec lesquels ils sont en rapport avec le vivant, soient ceux des êtres naturels qui posent par la métaéthique de la vie, des actions bien au-delà de la simple vertu de la société civile. Justement, la métaéthique de la vie est une ouverture vers le monde extérieur à l'espèce humaine et donne des possibilités à l'interprétation

[128] Salanskis Emmanuel, *Pourquoi une généalogie de la morale*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2023, Introduction : « le choix du mot « généalogie » », p. 16.

morale de la vie, mesurant la puissance de cette valeur dans la relation que doit entretenir le monde humain et le règne naturel.

Une métaéthique de la vie ne peut que s'accompagner de la volonté de puissance et de la généalogie pour produire dans l'intersubjectivité des mondes un type nouveau des valeurs, celles-ci encore plus pertinentes que celles qui ont été élaborées antérieurement à la généalogie nietzschéenne. Pour bien des peuples qui vouent un culte à la nature ou au cosmos, celle-ci pour qui la vie sociale est entièrement liée à la connaissance du monde extérieur, reconnaissant que dans toutes les espèces et les phénomènes d'autres parts, à l'extérieur du monde humain, il y a de la contenance forciologique. Toutes ces espèces, desquels découlent le vivant, sont, de manière parcellaire, des fragments de puissance dans le cosmos ; lui donnant ainsi de la consistance. En clair, chaque fragment de l'univers contient de la puissance de même que tout élément de la nature fait montre de forciologie. Le vent, la mer, les volcans, les tempêtes, sont autant d'éléments par lesquels l'univers requière de la puissance.

Ce qui est de fait pour des nombreux peuples une vision du monde dont le potentiel de la nature est une association des forces. Qui accentuent connaissance et pouvoir de l'être humain, dont il se doit d'être le guide et le régulateur d'une telle entreprise qui anthropologise la vie et dont la compréhension est métaéthique. Parce que le jugement moral doit être strictement acceptable pour le généalogiste, que lorsque le jugement de valeur est assorti avec le contexte des sciences de la nature. A partir des sciences de la vie, on peut traduire les différentes spécificités du monde de la volonté de puissance. Une question se pose alors : qu'est-ce donc ce monde qui est dans son entièreté le règne de la volonté de puissance ? Pour y répondre, les travaux de Wolfgang Müllller-Lauter nous donnent un élément de réponse. Il souligne les traits marquants la réalité de ce monde tel que le jeu des forces « constant sur le singulier et le pluriel, la multiplication des images, et des discours métaphoriques : image de lutte, image de la force, image du mécanisme même, la variation des modèles d'intelligibilité partiels (empruntés aux sciences de la nature, ou à la psychologie, ou à la politique, pour nous en tenir à quelques exemples), et. [129]».

[129] Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche Physiologie de la Volonté de puissance*, Éditions Allia, traduction de Jeanne Champeaux, Paris, 2020, précédé du titre « Le Monde de la volonté de puissance » de Patrick Wotling, p. 16.

Cela fait partir du jeu des forces entre les polarités des valeurs désignant les objets naturels, les espèces vivants, les cultures et les visions du monde. Sur lesquelles la vie est soit ascendante et est une augmentation de la puissance, soit elle est déclinante pour n'être qu'une fébrilité résultant de la perte de puissance. Dès le premier article du volume de la *Physiologie de la Volonté de puissance*, Müller-Lauter montre déjà la dichotomie de l'écriture de Nietzsche sur les notions « *du* monde et *des* mondes », « du singulier et du pluriel ». En se déchargeant des habitudes de la raison universelle et de la manière de penser l'Être métaphysique tel qu'il nous a été présenté dans l'histoire de la philosophie. Et par les perspectives qui s'ouvrent grâce à la théorie de la volonté de puissance, il nous faut retravailler les rapports axiologiques.

Jusqu'ici, on ne s'est pas départi de la métaphysique occidentale. Et le jugement axiologique qui est le nôtre même dans le monde contemporain provient de l'éducation et de la culture de cette métaphysique, que le monde contemporain cultive de manière sournoise dans son inconscient. La preuve est que nous nous attardons à penser la réalité métaphysique qu'à partir de l'être transcendant, à dissocier la nature de la culture. L'exemple le plus typique est celui de l'humain qui aurait un monde à part séparer du reste du vivant. En voulant établir la vérité de l'être sur ce qui est pour identifier la réalité, irrésistiblement, et comme l'a bien vu Nietzsche, on pose des canons de pensées qui expriment de manière préférentielle la culture européenne. Issue de la métaphysique parménidéenne et platonicienne, puisque celle-ci redoute tout ce qui est de l'ordre de l'apparence. L'ossature normatif de Parménide et de Platon consiste essentiellement à la condamnation du mobilisme héraclitéen dont la loi est le changement. Avec le tout mobile d'Héraclite qui n'a de loi que le changement, c'est le flux du devenir nietzschéen qui est évoqué, renfermant lui aussi sa loi qui est celle de la volonté de puissance.

Or philosopher à partir d'Héraclite et de Nietzsche, c'est reconnaître que le passager et le transitoire, l'insaisissable et le non-identique à soi, représentent l'autre courbe de l'existence. Qu'on interprète axiologiquement de façon contradictoire avec le caractère de ce qui est stable qui définit les philosophies de Parménide et Platon, qui ont fondé le statut de la vérité et de la réalité sur laquelle s'est toujours appuyée la science européenne. C'était là méconnaître le domaine du sensible exprimant la vie même dans ses aspects les plus sombres. Pris dans ce sens, on ne peut que considérer

que la nature est un monde. Nietzsche le reconnaît même puisqu'il relie la volonté de puissance au monde et parle de nature pour désigner l'autre nom du monde de la volonté de puissance qui a pour réalité tout ce qui donne force, vie, et qui est énergie.

C'est l'énergie qui donne vie au monde et elle seule est la force organique des êtres. La théorie de la volonté de puissance trouve son allié dans la philosophie classique présocratique. Les présocratiques avaient compris avant Nietzsche que l'essence de l'être n'est pas à rechercher dans un « arrière-monde » d'océan métaphysique. Puisque pour les présocratiques, cette essence se trouve déjà dans la nature, dans l'expérience que nous avons avec l'entité physique, nous découvrons l'essence qui constitue l'être au monde des choses. Si Nietzsche célèbre les présocratiques, c'est surtout derrière Héraclite qu'il s'aligne. Parce que pour lui, la véritable découverte de l'être fut celle faite par Héraclite qui désigna le feu ou bien l'énergie comme étant l'essence de tout ce qui porte la vie. L'image feu étant l'énergie vitale étincelant en chaque être naturel dans le visible que valide la démarche empirique, et en chaque entité demeurant dans l'univers et le domaine de l'invisible.

Si l'interprétation morale de la volonté de puissance se comprend généalogiquement par une métaéthique qui viendrait désobjectiver la vérité scientifique, en prenant la vérité non plus comme critère de l'objectivité de la connaissance scientifique, mais en la considérant désormais comme une valeur sur laquelle un monde s'est établi, il faudra faire appel à la psychologie pour déceler ce qui au fond, donne une forme vivante au « monde de la volonté de puissance ». Et faire intervenir la physiologie dans le cadre de la compréhension de la nature humaine, qui a la même pulsionnalité que celle des êtres dans la nature. Devant les rudes épreuves de l'existence, l'homme a toujours agit par nature et non par raison. Même l'homme social et sociable est gouverné au sein des relations humaines parce qu'il a de plus primitif en lui, qui peut s'exprimer soit par une volonté forte ou bien par une faible volonté. Toujours est-il que le schéma naturel s'invite dans le cadre sociétal puisque passion et désir, instinct et pulsion, restent bien ancrés dans la nature humaine comme c'est le cas dans le monde des organismes vivants.

Le seul regard de « la reine des sciences » qu'est la métaphysique comme l'appelait Kant n'est pas suffisant pour nous dévoiler la réalité fondamentale du vivant qui n'est que monde de la volonté de puissance. C'est à ce titre qu'interviennent chez

Nietzsche les sciences de la vie et avec elles, la physiologie, la psychologie, et la généalogie. Müller-Lauter l'a reconnu et atteste que « ses études en matière de sciences de la nature ont un impact décisif sur des questions qui relèvent essentiellement de la « psychologie », de la « morale », de la « métaphysique », - tout comme réciproquement il passe par celles-ci pour aborder celles-là [130]». Faisant l'expérience d'une multiplicité de vie et d'une pluralité d'existence, il ne serait plus possible aux yeux de Nietzsche de s'abandonner à une vérité stable et universalisée. Tel qu'il le suggère, la science est le domaine de l'affrontement des multiples perspectives venant à donner formes à la normativité qui va de l'homme et touche de manière générale tout le vivant.

Nous sommes dans ce cas dans l'interprétation de la réalité de la totalité. Interprétation rendant compte de l'idée que le monde n'existe pour rien, il n'y a pas de monde en soi tel qu'il nous est présenté. Ce qui est convenu d'appeler monde est un ensemble de perspectives qui montrent qu'il n'y a pas un monde unique mais qu'il existe des mondes couverts des forces créatrices émanant de leurs actions. C'est ce que Wolfgang dit dans les termes suivants : « *le* monde n'existe pas, il n'y a que des mondes ? Et cependant Nietzsche utilise constamment l'expression « le monde » dans le sens de la réalité dans sa totalité [131]». La totalité du réel prend en compte au sens de Wolfgang, toutes les conditions particulières de l'existence. Celles-ci relevant de la vie en tant qu'elle est d'un monde à l'autre, une perspective propre à chaque être vivant avec laquelle ce qui est action et réaction sont assimilées au mode de l'existence du vivant.

A ce qu'il s'agisse et à la lecture nietzschéenne de Müller-Lauter, pour Nietzsche, le monde capitalise en lui-même un ensemble de forces. Chacune de ces forces est l'expression vitale d'un monde bien particulier se distinguant d'un autre aussi doté de forces. Comme dans un organisme vivant, dans lequel passions et pulsions se confrontent par voie physiologique, des luttes permanentes à l'intérieur du monde animent les êtres naturels par les forces qui les caractérises. Des forces qui ne

[130] Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche Physiologie de la Volonté de puissance*, Éditions Allia, traduction de Jeanne Champeaux, Paris, 2020, « L'organisme comme lutte intérieure », I. « Remarque préliminaire : Les études de Nietzsche en matière de science de la nature », p. 149. Livre précédé d'une introduction de Patrick Wotling sur « Le monde de la volonté de puissance ».

[131] Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche Physiologie de la Volonté de puissance*, Éditions Allia, traduction de Jeanne Champeaux, Paris, 2020, « La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance », 8. « Les mondes multiples et le monde », p. 87.

sont que des volontés de puissances en relation entre elles par accommodation ou par conflictualité. La totalité de la réalité se pense donc comme relationnelle par les particularités qui constituent le monde de la volonté de puissance. Sachons qu'il est de prime à bord par sa réalité relationnelle entre les forces, un univers des processus en conflit où chaque volonté se veut supérieure à une autre, où la domination et la concurrence se livrent une lutte acharnée pour n'être qu'un commandement sur les autres volontés. Et où la collaboration est aussi envisagée dans les séquences d'attentes permettant l'organisation de ces forces qui se conciliant entre elles, dans le but de l'harmonisation entre les mondes en dépit de leurs antagonismes.

A cet effet, cette idée a prévalu et prévaut encore du moment où l'histoire de la téléologie moderne est encore un goût qui reste dominant à l'époque contemporaine. Celle-ci s'accommode aux visions de la modernité qui absolutisait déjà toute contingence qu'elle soit historique, qu'elle engage la liberté dans le courant de l'évolution. Y compris également pour la mécanique qu'elle a imputé à la nature quand celle-ci pouvait être soumise au devenir. Quand la nature est régie par la réalité du devenir, et qu'on la conçoit de la sorte, on fait d'elle un monde manifestement miné par une seule volonté qui est celle de la volonté de puissance. L'essence de la vie ne peut que passer par elle à travers les réseaux de communication environnementale et des savoirs qui président fondamentalement à la spontanéité de la régulation des forces, qui en appellent à des interprétations variées dans le monde.

C'est ainsi que la volonté de puissance est pour Nietzsche une pluralité de forces. Il faut comprendre à tout le moins que la volonté de puissance habite l'humain puisqu'elle est une force vitale, celle-là qui régit aussi les cadres fonctionnels du règne naturel. La tentative qui consiste à la restreindre à une métaphysique sans lui prêter la forme mobile des phénomènes physiques, sans lui en donner une explication psychologique de sa morphologie qui, pour toute évaluation morale de son monde et de la valeur de la vérité, il faut recourir à une métaéthique ; qui fait que la compréhension de la lutte interne de l'homme fait appel à une physiologie, est une tentative qui l'enferme dans le dualisme. Ce qui serait dans tous les cas évident, ce que la volonté de puissance n'est pas un monde en dualité encore moins un monde des dualismes. Car c'est avant tout un monde relationnel et conciliant même dans le chaos qui ne peut être sécable.

Aussi faut-il noter que l'art rentre en ligne de compte dans le monde de la volonté de puissance. Quand la philosophie est en toile de fond dans ce monde mouvant où les unités des mondes sont insécables entre elles. L'art et la philosophie, chacun avec sa rationalité, donnent à l'artiste et au philosophe une lourde mission qui est celle de travailler à la permanence du règne du monde de la volonté de puissance ; qui est leur premier outil qui alimente les pensées philosophiques. Et même celles de la philosophie de l'art. En cela ils participent aussi à travailler à « l'immortalité de l'intellect ». Après Arthur Schopenhauer, Nietzsche reconnaîtra que seule la Volonté a le statut d'immortalité. Cette difficile mission, qui nécessite de philosopher artistiquement sur le monde de la volonté de puissance, immortalise l'intellect du philosophe et de l'artiste. Ainsi considéré, il y a lieu de constater que c'est dans une culture qu'on tire une philosophie d'expression artistique du monde. Et avec cette culture, un peuple se donne une vision du monde.

Le peuple est-ce qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'il est peuple, par une conception du monde ou bien par une philosophie fut-ce telle artiste. Par-là, il se distingue d'un autre. Son instinct de la connaissance est même l'expression pleinement potentielle de sa philosophie. Une culture associée à son peuple dont nous faisons état ici, est semblable au miroir de la culture grecque dont Nietzsche nous renvoie très souvent le reflet. Les instincts qui distinguent les Grecs des autres peuples s'expriment dans leur vision du monde par leur philosophie qui trouve toute sa force créatrice de leurs instincts. C'est justement cet instinct classique que Nietzsche relate estimant importante la façon qu'avaient les Grecs de s'occuper de l'histoire. « La dégénérescence progressive du concept d'historien dans l'Antiquité – sa dissolution dans la curiosité omnisciente », voilà ce qu'affirme Nietzsche dans *Le Livre du philosophe*.

Par ailleurs l'homme devient, pour Nietzsche, la genèse du monde, la source fondamentale des racines de l'univers. L'homme invente le monde grâce au langage et aux idées. Puisque le sens de la vie n'est pas perçu et demeure insoupçonné, il faut le crée. Et c'est l'homme qui se charge d'en donner le sens. Si tel est le cas, comment cela est-il possible ? Par quels moyens l'homme peut-il donner sens au monde et à la vie ? Comment introduire de l'humain dans l'univers afin d'élever la vie vers plus de croissance et de perfection ? C'est pour répondre à toutes ces questions que Nietzsche juge utile de rentrer dans le laboratoire de la philosophie de l'art. En vertu de la

créativité artistique, l'homme s'obstine à justifier son existence par l'accessibilité au réel. Par l'art, l'homme s'effraye la voie de son autodépassement qui le conduit directement vers sa réalisation ultime qui est celle du « surhumain ».

D'après Nietzsche, la création artistique suppose un état physiologique singulier qui permet de donner au monde une morphologie particulière. Et nous pouvons dire, que cette morphologie est aussi la forme interprétative du monde que revêt une culture. Il fait référence à la physiologie pour battre en brèche la dichotomie préexistante du corps et de l'âme chez ses prédécesseurs. Le principal dans la production artistique reste cet accroissement de forces et de plénitude vitale que l'artiste exprime pleinement. Selon Nietzsche, l'art n'imite en rien la nature. Il est plutôt ce complément d'ascendant métaphysique qui fait en sorte que la nature transcende d'elle-même. Ce qui fait de l'art une activité métaphysique par excellence et du même coup, le degré supérieur de l'activité humaine. En même temps que l'art rend la vie supportable, il permet aussi de l'intensifier. Par cette stimulation qui produit la vie, il est volonté de puissance.

De ce fait, la réflexion de Nietzsche sur l'art donnera naissance à son premier essai d'analyse philosophique dont le titre de l'ouvrage sera nommément appelé *La Naissance de la tragédie*. Nous y voyons une analyse altérant les deux notions clés de l'œuvre que sont « dionysos » et « apollon ». Dans leur définition grecque, dionysos représente le dieu de l'ivresse, de l'exubérance, des orgies, ainsi que les forces de la nature et de la musique. Apollon n'est rien d'autre que le dieu grec de l'individuation, pourfendeur de l'illusion, des formes rationnelles de la vie, de l'ordre et des arts plastiques. En résumé, dionysos est par-là même une force régissant le chaos animé par la destruction. Tandis qu'apollon est en toute vraisemblance une force créatrice étant elle-même création et harmonie naturelle.

Grâce à une interaction dialectisante de ces forces pourvues d'une complémentarité opposable, l'art émerge et évolue en révélant le véritable sens de la vie. C'est la raison pour laquelle Nietzsche perçoit une unification harmonieuse entre « dionysos » et « apollon », qui s'inscrit dans la genèse de la plus haute expression de l'art dans l'histoire de la tragédie grecque. Lui-même Nietzsche reconnaît qu'en dionysos réside la plus grande force esthétique se voulant volonté de puissance. Car, ce n'est que par l'élément dionysiaque que le philosophe qu'il rappelle de manière péremptoire au rôle

de l'artiste, que l'homme peut transcender les limites posées par l'existence dans son individualité. De sorte que ce dernier arrive à communier avec l'univers. C'est avec l'art, que l'homme pour aller plus loin, transcende son ego. Ce qui est autodépassement de soi, étant aussi une métaphysique qui prédispose l'homme à un vitalisme de forme communicationnelle avec le monde naturel.

S'il nous est permis de rallier enfin de compte cette théorie de l'art dans la philosophie nietzschéenne, vu sous cet angle, il ressort que l'art est sans doute la métaphysique que fait l'homme au sens de l'affirmation suprême de la vie. Rejetant les pensées nihilistes de la philosophie et du monde qu'elle a pu bâtir. Ce qui est un appel à l'individu, à la singularité humaine, qui nous invite avec audace à traverser le pont qui se situe entre l'homme et le « surhomme ». Le génie philosophique de par son authenticité échappe à la nature du peuple qui lui, se positionne dans la situation politique manifeste qui est celle de son intérêt et l'inscrit dans l'histoire. Le génie est bien plus qu'une façon d'être en situation dans le temps. Il est le signe d'une finalité indépassable lui permettant de percer les apparences situationnelles des mouvements historiques et politiques pour en être qu'un sujet atemporel.

Il ne cherche non pas sa propre fin mais la fin des fins. Une téléologie que ne peut situer la conscience politique d'un peuple dans le temps et que l'histoire ne peut borner chronologiquement. Ce qui est du peuple n'est que temporel, situationnel, parce que son instinct s'individualise dans le groupe et devient quelque chose de populaire. Ce qui va de soi puisque l'instinct populaire est universalisable et prompt à répondre au caractère énigmatique des problèmes universels. Nietzsche nous indique encore assez là-dessus en signifiant que « ce qui est spécifique chez le peuple se manifeste ici en tant qu'individu et, en effet, l'instinct populaire est expliqué comme instinct universel et sert à la solution des énigmes universelles [132]». Contrairement à l'instinct populaire, la force de la nature travaille l'homme de génie, elle le façonne comme elle vitalise l'artiste.

Après le travail de la nature sur l'homme de génie sinon sur l'artiste, celui-ci demeure hors du temps quand il garde son instinct à l'état pur loin de l'instinct populaire. Afin de parvenir par la philosophie à prendre conscience par méprise de la

[132] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, I. « Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », § 23, p. 41.

pluralité infinie, lorsque lui-même demeure dans la permanence de son être. C'est sur cette direction que convergent tous les efforts de Nietzsche pour que la philosophie vienne au secours de la science. Dans ce rapport, il ne s'agit pas d'une emprise de la science par la philosophie. Il est question à bien des égards de rendre compte de la distinction de l'effet philosophique et de l'effet scientifique. De fait, par l'effet philosophique, l'effet scientifique est connaissable, et le savoir énigmatique de la nature est possible. Dès lors que le monde de la volonté de puissance est dévoilé par la causalité première qui aiguise l'interrogation philosophique, et l'effet que cette cause produit dans la science.

L'interrogation philosophique suppose un questionnement sur le foyer des forces scientifiques dans lequel la philosophie pose des évaluations à la science. Ce qui fait que la philosophie doit se proposer de maîtriser la science, de la contrôler et non pas de la dominer pour l'anéantir. Parce que les finalités que la science poursuit avec ses usages méthodiques, sont encore fondés sur des visées philosophiques sur lesquelles l'homme de science s'appuie toujours. C'est pourquoi, la philosophie, si elle s'avère dominante, c'est pour orienter le développement de la science en lui imposant, par un jugement métaéthique, des bornes à son action, quand elle pose des limites à la civilisation scientifique de l'humanité. De là se fait jour la clarification de l'énigme qui subsistait encore dans le rapport entre l'effet philosophique et l'effet scientifique. Ce qui permet à Nietzsche de dire de bon ton ce qui suit :

> Rendre claire la différence entre l'effet de la philosophie et celui de la science : et également la différence de leur genèse. Il ne s'agit pas d'un anéantissement de la science, mais de sa *maîtrise*. Dans toutes ses fins et toutes ses méthodes elle dépend à vrai dire entièrement des vues philosophiques, mais elle l'oublie facilement. Mais *la philosophie dominante doit aussi prendre en considération le problème de savoir jusqu'à quel degré la science peut se développer : elle a la valeur à déterminer !*[133]

Par ailleurs, depuis sa brouille avec son ami Richard Wagner en 1876, Nietzsche n'a fait que repenser aux fonctions respectives qu'on pouvait adosser à l'artiste et au philosophe. Ce projet n'est pas fortuit puisqu'il a un enjeu considérable qui permet à Nietzsche de se concentrer en réfléchissant à nouveau au renversement du

---

[133] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, I. « Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », § 28, p. 44.

rapport hiérarchique que lui imposait la conception wagnérienne de l'art. La tâche du philosophe revient donc à celle qui consiste à rendre possible par l'entendement, le sens tragique de l'existence. Pendant que l'artiste serait assigné à dévoiler cette vérité terrifiante au moyen de sa sensibilité. Reconnaissons de fait que cet examen de la philosophie et de l'art est un projet qui n'est possible qu'à la condition suivante : une distinction doit prévaloir entre l'art et la spéculation philosophique.

Mais d'après Nietzsche cela n'est pas nécessaire puisqu'on ne peut y avoir ni cohérence, ni vérité, qui sont le plus souvent chargées d'illusions ou d'erreurs. Ces illusions sont en réalité chargées de modifier notre monde apparent. Des illusions qui peuvent être comprises comme des moyens d'interprétations plus ou moins utiles, intéressantes, vitales, symptomatiques à l'accroissement ou bien l'affaiblissement du monde de la volonté de puissance ; qui les impose à notre sensibilité et à nos déterminants psychologiques. C'est ainsi que l'art et la philosophie apparaissent en dernière instance, autant confondus que reconciliés dans une disciplinarité commune qui n'est autre que la physiologie. Dès lors la physiologie du goût (le goût comme critère du jugement artistique) celle de la valeur de l'art, la physiologie de la nature celle du règne du vivant et celle de la vérité, deviennent complémentaire et unitaire, indivisible comme une seule vérité et « vérité dernière » qui n'est que la valeur de la vie.

II
EVALUATION D'UN PROGRES CIVILISATIONNEL

Propos préliminaire

Les réponses au mal être de l'humanité pourraient se trouver dans ces ontologies laissées pour compte qui placent pourtant l'homme non plus au centre, mais dans le maillon qui lui revient dans la chaîne du vivant. C'est en cela seulement qu'il est humain et se naturalise dans la nature en devenant le gardien de tous les règnes sans en abuser par la parcelle de pouvoir qu'il a, pour réduire à néant le milieu naturel au profit d'un empire qu'il veut bâtir par la science et la technique. Nous devons revenir à une auto-actualisation des potentialités humaines, vers un savoir qui est celui d'une intelligence pure incluant avec elle l'âme de l'univers.

« En effet, l'âme de l'univers doit être évidemment, selon Aristote, du genre de ce qu'on appelle l'intelligence, non du genre, en tout cas, de l'âme sensitive, ni de l'âme appétitive, parce que le mouvement de celui-ci ne présente pas une révolution circulaire »[134]. L'intelligence pure prise dans le sens d'une âme par laquelle le mouvement de l'univers n'est qu'intelligence, deviendrait une révolution de la pensée. Encore une fois, Aristote l'affirme en disant « si donc l'intellection est révolution, l'intelligence sera aussi le cercle dont ce genre de révolution est la pensée »[135]. Averroès en dit autant : « et si (l'existence et la nature de) cette jonction (propre à l'homme n'étaient pas posées, il n'y aurait aucune différence entre la relation de cet intellect à l'homme et sa relation avec les autres êtres, si ce n'est par la diversité de son action sur eux »[136].

Or la science et la technique ne poursuivent pas les nobles finalités vers lesquelles on espérait qu'elles nous conduiraient. C'est peut-être encore une fois de plus l'homme qui n'a pas su donner des objectifs ayant ce savoir entre ses mains et des perspectives qui auraient pu concourir à un monde harmonieux. En évitant la réalisation d'un monde, tel que le nôtre, qui souffre d'une inquiétude croissante et constante dans la durée du temps qu'on passe à être en vie. Parce que les choix pour lesquels on a inventé la science et la technique ne concourent qu'à l'obtention d'un bonheur avilissant. La

---

[134] Aristote, *De l'âme*, Éditions GF Flammarion, traduction de Richard Bodéüs, Paris, 1993, première partie, B.2. « Contre le « Timée » de Platon », p. 107.

[135] Aristote, *De l'âme*, *Éditions* GF Flammarion, traduction de Richard Bodéüs, Paris, 1993, première partie, B.2. « Contre le « Timée » de Platon », p. 109.

[136] Averroès, *L'intelligence et la pensée*, Editions GF Flammarion, traduction d'Alain de Libera, Paris 1998, III, comm. 36 (= *De an*. III, 7, 431b 16-19), p. 169.

science devrait être une connaissance pour la vie de sorte que celle-ci constitue la permanence de son mouvement. Parce que la vie est une évidence antérieure au savoir scientifique. Sans doute pour Husserl aussi, « cette évidence est en elle-même antérieure, tant aux évidences de la vie courante qui se rapporte au monde, qu'à celles de toutes les sciences ayant le monde pour objet, science dont la vie est d'ailleurs le fondement et le support permanent »[137].

S'il faut dire comme Ernest Renan que « la science et les progrès techniques feront la rédemption de l'humanité », au troisième millénaire dans lequel tous les cataclysmes surviennent, l'optimisme prophétique de Renan nous laisse dubitatif. La science et le progrès technique sont-ils capables de promouvoir le bonheur dans un monde qui se dégrade un peu plus chaque jour par les progrès scientifiques ? Le bonheur ne se laisse-t-il pas trouver dans la danse harmonieuse qui unifie tous les règnes aux sons de l'univers ? Le bonheur que promeut la science donne-t-il à penser à un choix de vie ? Si tel est le cas, ce choix de vie concoure - t - il à l'épanouissement de toute la chaîne du vivant ou bien se présente - t - il comme une menace et même une indifférence contre la vie ?

Ces interrogations interpellent l'ensemble des pays industrialisés qui aujourd'hui sont inquiets de leurs avancées techniques et scientifiques qui menacent la planète tout entière. En même temps que ces questions interpellent, elles nous permettent également d'évaluer le progrès civilisationnel qui a construit le monde et l'humanité en tant que somme de valeurs que nous pratiquons aujourd'hui. En un mot, c'est la vie même qui est évaluée dans une civilisation où l'empire de l'homme est celui de la consommation délirante. Du coup, nous verrons dans cette troisième partie la critique nietzschéenne du bonheur dans la modernité qui représente le premier chapitre de cette partie. Le deuxième chapitre consiste à montrer que le problème de la modernité est un mal de vivre. Et le troisième chapitre nous permettra de présenter « le dernier homme » de Nietzsche qui n'est autre que l'homme de la civilisation moderne.

---

[137] Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, Editions Vrin, traduction de Gabriel Peiffer et d'Emmanuel Lévinas, Paris, 2008, première méditation « L'achéminement vers l' « ego » transcendantal », 7. « L'évidence de l'existence du monde n'est pas apodictique. Que cette évidence est comprise dans la révolution cartésienne », p. 40.

CHAPITRE I : LA CRITIQUE NIETZSCHEENNE DU BONHEUR

Introduction

Le bonheur est le bien-être le plus recherché par l'homme. Toute l'activité humaine n'a été que recherche permanente du bonheur. D'un bout à l'autre de l'humanité, c'est un besoin qui peine à être satisfait. Pour cela, la quête d'une telle satisfaction se fait toujours désirer. Ce qui permet à Pascal de dire que « tout le monde recherche le bonheur et ce de différentes manières, même ceux qui vont se pendre ». On se dit qu'un état de cœur en paix nous inonde de joies, une société qui vit dans l'opulence trouve en elle-même la joie de vivre qu'elle a toujours espéré. Le progrès scientifique et technologique qui sont les modes de vie de notre monde moderne, se sont employés à mettre à la disposition de l'humanité tous les paradigmes dans lesquels les peuples se complairaient et se satisferaient d'un monde où la vie est gadgétisée et l'humain déshumanisé.

S'il en est ainsi, il va sans nul doute qu'il y ait un mal à poursuivre le niveau de civilisation qui promeut le bonheur matériel pour lequel les conditions de vie des habitants de la planète sont exposées à des catastrophes planétaires, qui détruisent toutes les meilleures conditions de vie de l'humanité. Ce nouveau potentiel de bonheur devrait être interrompu eu égard aux catastrophes qu'il serait susceptible de produire. La force inhumaine des gigantesques ordinateurs mis au service des grandes firmes commerciales augmentent l'angoisse de l'homme, suscitent une émotion redoutable, un désir pernicieux qui brade les ressources de la terre et détruit un environnement vital pour construire des entreprises de taille gigantesque. Partant de là, l'homme devient inférieur face à ce monde machinal. Sa créature lui est supérieure puisque l'intelligence artificielle serait un monde adapté à notre temps qui écrase de son énorme poids la valeur humaine et celle de la vie.

La nature devrait davantage avoir le pouvoir de ce monde machinal. Ce pouvoir la nature ne peut que le susciter par l'art qui amplifie sa force au point où Nietzsche attribue le pouvoir à la nature au moyen de l'art. Quand l'art est ivresse, celui-ci donne à l'occasion une surabondance de vitalité à la nature. Le besoin de la nature pour l'art est celui qui consiste à susciter les forces artistiques pour compenser les faiblesses de la nature, venir à son secours contre les attaques extérieures des gigantesques machines du monde moderne. On a l'impression dans ce besoin de l'art par la nature, qu'il y a

comme une unification de la réalité qui lève le voile de l'un primordial qui est l'équivalent de « l'un originaire », selon la formule consacrée par Nietzsche dans cette citation de *La Naissance de la tragédie* :

> (…) le pouvoir artistique de toute la nature se révèle ici sous le tressaillement de l'ivresse, la satisfaction voluptueuse de l'un originaire étant à son comble [138].

Certes les programmes politiques des nations tentent de mettre en œuvre un rééquilibrage des ressources et des productions en répartissant équitablement les richesses de la planète, on voit comment les instances internationales sont instituées dans le monde en vue de l'orchestration du progrès. Mais le problème reste toujours entier. Serions-nous plus heureux et acquerrions-nous le bonheur par l'institution du progrès technico-scientifique ? La science qui se veut toute puissante dans notre siècle, a-t-elle le pouvoir de satisfaire les soins moraux et spirituels de notre humanité ? C'est sur ces questions que nous ouvrons le premier chapitre de la deuxième partie qui s'étend sur trois moments : le premier moment évoque le monde moderne qui est une course à l'industrialisation. Le suivant montre que la civilisation moderne est contre la vie et non pour la vie. Et le dernier moment de cette partie cherche à solutionner le problème de la civilisation moderne par le moyen du philosophe médecin de la culture chez Nietzsche.

I.1. Le monde moderne, une course à l'industrialisation

L'invitation au bonheur meurtrier

Tout homme dans chaque communauté humaine a une tendance qui est celle qui l'amène à penser que le bonheur est le but de la vie. C'est un rêve qui est encore bien vendu dans l'époque moderne. C'est elle qui en fait la promotion d'un bonheur maximal en transformant le milieu humain afin de proposer à l'homme des meilleures conditions de vie. Le bonheur maximal produit par l'industrialisation du monde occidental et qui fascine tant notre époque, a réussi à produire un homme caricatural qui se plaît au goût de la médiocrité. Si objectivement le monde moderne a résolu un certain nombre des difficultés qui handicapaient la vie sociale de l'homme, dans le même

[138] *Ibid*, p. 87.

temps, il caresse le rêve d'un bonheur meurtrier. Autrement dit, la machine prend la place de l'homme et la vie devient une mécanique robotisée. C'est la loi de la machine qui est imprimée dans cette gigantesque société industrialisée dans laquelle l'homme est un spectateur passif de la mécanique sociale qui se déroule devant lui.

Ce n'est pas faux, c'est l'image qu'on se donne de la perfection sociale. La machine devient la servante de l'homme en même temps qu'elle devient paradoxalement son maître. Les rôles s'inversent entre le sujet et l'objet, au point où on peut craindre d'en arriver à un monde où l'humain ne vaut plus rien. Du moment où la machine aurait remplacé l'homme dans l'exécution de ses tâches en portant sa responsabilité. Car l'industrialisation du monde rend la vie humaine moins pénible en mettant les machines au service de l'homme dans l'optique de résoudre les problèmes sociaux et vitaux de l'espèce humaine. C'est bien cela qui constitue le bonheur meurtrier des sociétés industrielles qui les rend néanmoins heureux de mourir dans ces conditions. Quand l'homme n'est pas admiratif de la machine, il est exploité par le modèle de société auquel il appartient. Il est toujours la victime dans le monde industriel soit comme sujet passif, soit comme sujet actif.

Cette civilisation qui ne fait que rabougrir l'homme, Nietzsche s'en méfie puisque son regard voit comment l'humain s'agenouille dans une civilisation dont il vénère la décadence. « La vie *déclinante*, l'amenuisement de toute force organisatrice, c'est-à-dire qui sépare, qui instaure des clivages, qui subordonne et surordonne, trouve dans la sociologie d'aujourd'hui une formulation qui en fait un *idéal*… »[139] dit-il. Le bonheur que l'homme prétend acquérir l'assujettit et pour être heureux il doit se faire machine, vivre comme une machine, travaillé comme une machine. Ce qui laisse à penser que le bonheur dans la modernité consiste à la soumission de l'homme aux valeurs du monde moderne. Nous pouvons voir comment seul l'homme est plus utilisable que personne d'autre autant qu'il est plus abusé que tout le monde, quand il devient plus utile à la société de production et de consommation. Alors que la production ne serait pas aussi périlleuse si on la considère comme un retournement de la terre, une cultivation de celle-ci, à laquelle le cultivateur prend plaisir. Produire à partir de la terre ne consiste plus à modifier la terre, encore moins à déprogrammer les saisons.

[139] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Incursion d'un inactuel », § 37, p. 202.

C'est à une formation de la vie à laquelle le cultivateur se livre dans une activité d'échange mutuel et réciproque avec la terre.

De ce fait, la production devient une activité participative au vivre humain. Ce qui s'entend par l'idée que l'humain trouve sa place au côté de la nature. Et la construction de sa vie sociale doit avoir pour intérêt vital, une certaine redevance de l'homme envers la nature, et que ce dernier doit agir par réciprocité à son endroit. Cette approche d'humanisation et de naturalisation (homme-nature, terre-humain), semble aller à l'encontre de la vision du monde moderne dont la technique ne participe pas à la réciprocité entre la nature et la culture. La technique moderne ne peut se prévaloir d'une production ce d'autant plus qu'elle est d'essence provocatrice. Martin Heidegger parle de « production » pour montrer le travail de réciprocité, d'échange, de nécessité et de rapport de considération, de cohabitation entre l'humain et la nature quand il arrive à l'homme de cultiver la terre. C'est une technique de la culture de la vie, de la prise en compte du monde naturel, de la terre qui donne en produisant du vivre qui jaillit de son sein. Et dont l'homme bénéficie grandement d'une part importante de cette production de la terre pour qu'en retour, il sache rendre à la nature ce qu'elle lui donne de mieux et en abondance c'est-à-dire : la vie.

Quittant de l'humain, dont la vie était le produit du naturel, dans un progrès qui dénature la vie, l'homme a tourné le dos à la technique de la réciprocité entre l'homme et la nature, pour se lancer dans le maniement de la technique moderne qui n'est pas une « production » au sens où Heidegger emploie ce terme. Comme c'est le cas avec la réciprocité dans la culture de la terre. Mais cette fois-ci, la technique dite moderne, est une « provocation » d'après Heidegger. « Le dévoilement » de cette « pro-vocation » change la conception de l'homme envers la nature d'autant que celle-ci est désormais à ses yeux, un fonds dont il peut disposer selon son bon vouloir. Heidegger le sait et à juste titre il affirme que « le dévoilement, cependant, qui régit la technique moderne est une pro-vocation (Heraus-fordern) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (Herausgefördert) et accumulée »[140]. L'extraction de l'énergie de la nature qui se fait par offense à celle-ci dans l'usage de la technique, est ce qui est une « pro-vocation » contre le milieu naturel

[140] Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Éditions Gallimard, traduction d'André Préau, Paris, 1958, I « La question de la technique », p. 20.

chez Heidegger. La provocation de la nature entraîne inlassablement une augmentation inquiétante de la température terrestre. Cette augmentation thermique est ce que signale Pierre Teilhard de Chardin à travers la question suivante : « comme un physicien ou un médecin applique sur les corps un délicat instrument, promenons notre « thermomètre » de conscience sur cette Nature assoupie. Dans quelle région de la Biosphère, au Pliocène, la température est-elle en train de monter ? »[141]

Aussi, pourrions-nous penser que la vie moderne est saisie par la technique du simple fait que la technique aujourd'hui représente l'ensemble des dimensions de la société. Il faut le reconnaître, par la technique, l'homme a une relation au travail qui couvre dans l'immédiat l'ensemble de la totalité de cette activité. La technique en améliorant les performances de l'homme et parce qu'il ne peut plus avoir du travail sans technicité, on voit s'imposer, dans une moindre mesure, la spécialisation dans l'activité même du travail. Dans la saisie du monde par la technique, le travailleur est aussi un technicien. Ce rapport est d'autant plus flagrant qu'Ernst Jünger estime qu'il faut encore faire un saut qualitatif qui consiste à dépasser le technicien, qui est l'autre nom du travailleur, pour réellement entrer en relation avec la technique. C'est l'occasion pour lui de préciser que cette relation que le travailleur a avec la technique est celle de la vie ; qu'on veut voir dans un mariage forcé avec la technique. C'est tout le danger qui consiste à exposer l'humain à la technique faisant de l'homme soit le maître de cette dernière, soit le sujet de la technique. Et si l'homme est créateur de la technique, aux yeux de Jünger, c'est encore le promoteur d'un progrès interminable dont Jünger considère les moments de ce progrès comme des « paradis artificiels ».

> Pour posséder une relation réelle à la technique, il faut être quelque chose de plus qu'un simple technicien. La faute qui, partout où l'on cherche à mettre en relation la vie et la technique, empêche l'addition de tomber juste, est toujours la même – que l'on parvienne en conclusion au rejet ou à l'adhésion. Cette erreur fondamentale vient de ce qu'on met l'homme en relation immédiate avec la technique – que l'on voit en lui le créateur ou la victime de cette technique. L'homme apparaît ici soit comme un apprenti sorcier qui conjure des forces dont les effets

[141] Teilhard de Chardin Pierre, *Le phénomène humain*, Les Editions du Seuil, Paris, 1955, 2 *« La Vie »*, 3. « L'Approche des temps », p. 149.

> dépassent ses capacités, soit comme un créateur d'un progrès ininterrompu qui mène tout droit à des paradis artificiels [142].

Penser autrement la technique sans le conditionnement de la modernité, c'est recourir à des valeurs et des jugements qui posent l'existence de l'homme non plus dans cette immédiateté à la technique mais cette fois-ci, elle serait de façon médiate. Sur cette seconde posture qui est inadéquate avec le technicien des Temps modernes, Ernst Jünger nous fait aisément comprendre que « la technique est l'art et la manière dont la Figure du Travailleur mobilise le monde »[143]. Jünger parle de la technique comme le langage approprié du monde du travail dans les usages de cette activité, que le travailleur utilise, par les termes et échanges qui ont cours dans le contexte du progrès technique. Travailler dans les conditions du progrès technique, cela suppose qu'on aurait la maîtrise de la langue qui fait du travailleur un technicien, un individu pour qui la lexicologie ne tourne qu'autour des métiers de la technique et du contexte des machines.

Or la vie des machines a un engagement limité dans le temps. Faire confiance à un monde de la machination serait une manière de nourrir le désespoir suivi du péril. Puisque chaque bruit des machines accentue la détresse dans le monde et ne nous permet plus d'entendre la voix de la terre et de la nature qui souffrent du mal du temps ; une temporalité dans laquelle l'homme est à la recherche de la performance au travail qu'il doit relever et prouver. Les événements qui s'ensuivent poussent l'homme vers son intérêt, ce qu'il veut pour soi, pour se maintenir dans une position confortable. Mais qui en réalité, le fait demeurer dans une incertitude stressante encore plus grande qui évoque les réalités qui peuvent s'entendre comme la misère de son temps. Jünger dit même que « l'ampleur de la détresse et du danger, la destruction des liens anciens, l'abstraction, la spécialisation et le rythme de chaque activité coupent les positions individuelles les unes des autres avec une brutalité toujours croissante et nourrissent

---

[142] Jünger Ernst, *Le travailleur*, Éditions de Christian Bourgois, traduction de Julien Hervier, Paris, 1989, « La technique comme mobilisation du monde par la Figure du Travailleur », § 44, pp. 197-198.

[143] Jünger Ernst, *Op. cit.*, p. 198.

chez l'homme le sentiment d'être perdu dans un fourré inextricable d'opinions, d'événements et d'intérêts »[144].

En effet, la technique moderne pour inventer la modernité doit s'adonner à la « pro-vocation » qui est un changement d'ordre, un détournement de l'existence et une réinvention de la vie. Pour le faire, il faut s'assurer d'une ontologie qui va refonder l'humanité sur l'ego. Cet ego, par ses capacités, parvient à ériger des prétentions par lesquelles il donne à l'histoire tout le fondement de son processus de connaissance. Un tel ego est un ego transcendant se caractérisant par « l'ontologisation de l'histoire » qu'évoque Pierre Bourdieu, qui réduit toute émancipation de l'histoire et de l'anthropologie à s'intéresser au *Dasein*. L'histoire et l'anthropologie pouvant être des sciences qui pourraient traduire la réalité de l'étant, replacent le *Dasein* ontologiquement dans sa constitution. Mais avec « l'ontologisation de l'histoire » et selon Bourdieu, le *Dasein* perd sa temporalité, il s'efface du temps. Par cet effacement, la vérité que renferme le *Dasein* perd toute sa semence historique. En clair et à l'analyse de Pierre Bourdieu, lorsque le *Dasein* n'a plus de réalité concrète dans le temps, son existence échappe à l'histoire en ce sens que celle-ci, se détermine comme une ontologie qui fait de la vérité du *Dasein* une « vérité transhistorique ». Cela s'énonce clairement suivant les propos de Bourdieu :

> Donner un « fondement ontologique » à l'existence temporelle, c'est, *jouant avec le feu*, frôler une vision historiciste de l'ego transcendantal qui donnerait un rôle réel à l'histoire en prenant acte du processus de constitution empirique du sujet connaissant (tel que l'analysent les sciences positives de l'homme) et du rôle constituant du temps et du travail historique dans la genèse des « essences » (celles de la géométrie, par exemple) ; (…). Dans le mouvement même par lequel elle fonde la réduction des vérités au temps, à l'histoire et à la finitude, privant les vérités scientifiques de l'éternité qu'elles s'accordent et que leur reconnaît la philosophie classique, l'ontologisation de l'histoire et du temps (comme l'ontologisation du *Verstehen* qui en est inséparable) arrache à l'histoire (et à la science anthropologique) la vérité éternelle de la constitution ontologique du *Dasein* comme temporalisation et historicité, c'est-à-dire comme principe *a priori* et éternelle de toute histoire (tant au sens d'*Histoire* que de *Geschichte*). Elle fonde la vérité

[144] Jünger Ernst, *Le travailleur*, Éditions de Christian Bourgois, traduction de Julien Hervier, Paris, 1989, « Au sein du monde du travail, l'exigence de liberté revêt la forme de l'exigence de travail », p. 93.

> transhistorique de la philosophie qui énonce, en dehors de toute détermination historique, la vérité transhistorique du *Dasein* comme historicité [145].

Dans les analyses bourdieusiennes consacrées à la philosophie comme production des savoirs, nous rentrons dans le champ des intérêts expressifs entre le champ philosophique et le réseau social. Ce champ est celui d'un système dans lequel le discours philosophique habite les positions sociales de chaque sujet de la connaissance. C'est un discours qui devient légitime de ce qu'il trouve des relais au sein de la société. Ce n'est pas moins un discours de pouvoir et en cela, il peut être aussi d'un usage politique. Pierre Bourdieu en analysant politiquement l'ontologie de Martin Heidegger, montre finement que le champ philosophique est celui de l'action politique, de même que le discours philosophique se reproduit dans la société par « les prises de position » et leur interposition. Cette dialectique qui s'opère par interposition et prises de position, que nous pourrions rapprocher de la notion de « l'autonomie relative » chez Bourdieu, est ce qui donne une certaine légitimité au discours philosophique. Nous percevons le rapport entre philosophie et politique sur le terrain social à partir des positions « éthico-politiques » largement imprégnées par la société. Bourdieu dira notamment :

> Les prises de position se posent et s'imposent comme philosophiques dans la mesure, et dans la mesure seulement, où elles se définissent par rapport au champ des prises de position philosophiquement connues à un moment donné du temps ; dans la mesure où elles parviennent à se faire connaître comme réponses pertinentes à la *problématique* qui s'impose à un moment donné du temps sous la forme des antagonismes constitutifs du champ. L'autonomie relative du champ se marque dans la capacité qu'il détient d'interposer, entre les dispositions éthico-politiques qui orientent le discours et la forme finale de ce discours, un système de problèmes et d'objets de réflexion légitimes, et d'imposer par là à toute intention expressive une transformation systématique : mettre en forme philosophiquement, c'est mettre des formes politiquement, et la trans-formation que suppose le transfert d'un espace social, inséparable d'un espace mental, à un autre, tend à rendre méconnaissable la relation entre le produit final et les déterminants sociaux qui sont à son principe, une prise de position philosophique n'étant jamais que

[145] Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, chapitre 3 « Une « révolution conservatrice » en philosophie », p. 75.

> l'homologue, au système près, d'une prise de position éthico-politique « naïve » [146].

Par ailleurs, vouloir le progrès et poser des actes qui ne seraient pas de cette nature, et par observation de la trajectoire qu'aborde notre modernité, ce serait aller contre les idéaux du progrès scientifique et du développement industriel. Les innovations grandioses de l'ère moderne seraient celles qui sont gages de la transformation de la société et de la domination sur la nature. Dominer la nature suppose mener contre elle une évolution qui n'attache du prix qu'à ce qui doit être d'une rentabilité immédiate, ce qui est immédiatement utilisable, c'est-à-dire : techniquement exploitable. Une question alors frôle notre esprit : d'où vient que pour être rentable, le progrès devrait être une conquête des espaces naturels et une technique d'exploitation de la nature ? Pour trouver réponse à cette question, nous allons à l'École de Francfort trouver Horkheimer et Adorno qui nous disent dans *La dialectique de la raison*, que les idéaux du progrès n'ont pu s'accomplir que sous la bannière de la « Raison ». « De nos jours, la rationalité technique est la rationalité de la domination même »[147]. Horkheimer et Adorno mitigent les innovations du progrès dont la « Raison » est la substance matricielle et tout ce qui a constitué le bonheur de l'homme par l'essor de la technique.

Ils y voient la « Raison » dans toute son envergure de domination d'autant plus que c'est la rationalité qui, se voulant pragmatique, en est la matrice du progrès technique. Horkheimer et Adorno cherchent à dévoiler l'autodestruction de la « Raison » quand cette dernière entraîne l'humanité à continuer dans cette voie et ne peut surmonter, ni résoudre, l'ambiguïté avec laquelle le progrès s'est établi. La société et même l'homme ne tiennent qu'à la réalité d'un « mécanisme économique de sélection »[148]. Plus clairement, c'est cette économie du paradigme de la technique dans lequel, les

---

[146] Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, chapitre 2 « Le champ philosophique et l'espace des possibles », p. 53.

[147] Horkheimer Max, Adorno Theodor, *La dialectique de la raison*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction d'Eliane Kaufholz, Paris, 1974, « La production industrielle de biens culturels », « Raison et mystification des masses », p. 181.

[148] « Nous sommes plus près de la réalité si nous expliquons ces phénomènes par la force d'inertie de l'appareil technique et du personnel qui, jusque dans le moindre détail, doivent être considérés comme parties intégrantes du mécanisme économique de sélection ». Horkheimer Max, Adorno Theodor, *La dialectique de la raison*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction d'Eliane Kaufholz, Paris, 1974, p. 182.

individus sont des parties intégrées. Et qui n'a d'explication de la réalité et des phénomènes que par ce qui correspond à la reproduction de ce qui nous ressemble, de ce qui nous a construit, et que Horkheimer et Adorno nomment notamment « l'industrie culturelle ». De ce fait le concept de « l'industrie culturelle » est entretenu par Max Horkheimer et Théodor Adorno dans *La dialectique de la raison*. Ce livre est rédigé au moment de la seconde Guerre Mondiale et celui-ci sera publié en 1947 à Amsterdam.

Tous les deux forgent le concept de « l'industrie culturelle » en opposition à la notion de « culture de masse » bien installée dans les sciences humaines et sociales, dont les États-Unis seront le creuset. L'ambiguïté que renferme le terme « culture de masse » pourrait être assignée à du folklore en lequel, l'authenticité d'une culture relève de la spontanéité des masses. En revanche, pour les représentants de l'École de Frankfort, la *kulturindustrie* de son nom allemand (l'industrie culturelle), ne peut pas être autre chose que ce qui est un processus de réification dont les effets de « l'industrie culturelle » pressentis dès l'entrée dans le XX^{e} siècle, n'ont fait de manière regrettable, que modifier impitoyablement la planète. Au sein de cette industrie culturelle, l'être vivant est un objet d'expérience. Celui-ci, dans cette société industrielle, est remplaçable après son utilisation d'autant que le système ne se développe qu'en se renouvelant. Pour Horkheimer et Adorno, dans ce système industriel, l'être vivant n'a d'importance que le temps de l'existence d'un concept. Lorsqu'un concept n'est plus d'actualité, le système crée d'autres concepts qui vont produire le nouvel individu dont a besoin le système pour le mettre au service de l'industrie ; qui le fabrique psychologiquement, biologiquement, et physiologiquement.

> L'être est appréhendé sous l'aspect de la manipulation et de l'administration. Tout, même l'individu humain, sans parler de l'animal, devient processus réitérable, remplaçable, simple exemple pour les modèles conceptuels du système. (…). Les sens sont déterminés par l'appareil conceptuel avant même que ne se produise la perception, le citoyen voit *a priori* le monde comme la matière à partir de laquelle il se le fabrique [149].

Cette dimension de la culture industrielle a des effets de contagiosité sur les choses et les individus au point où, les relations humaines et sociales pourraient être

[149] Horkheimer Max, Adorno Theodor, *La dialectique de la raison*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction d'Eliane Kaufholz, Paris, 1974, « Le concept d'« Aufklärung », p. 131.

comprises, dans cette industrie, comme une sorte d'échange de marchandises. S'il en est ainsi, ce qu'elle se livre à la loi de l'échange et ne peut encourager que la consommation qu'elle produit dans la sphère du marché. Si tel est le cas et au regard des analysent que Max Horkheimer et Theodor Adorno en font, la production industrielle est une culture dont l'économie est la régente. Dans la mesure où elle est basée sur l'échange et la consommation vue le mécanisme de production qu'elle met en œuvre. En même temps qu'on invente le marché, la réalité sociale prend une forme marchande, la consommation se normalise, et la culture est dissoute dans l'économie. C'est ce que semblent élucider Horkheimer et Adorno en montrant le paradoxe dont la culture est pourvue :

> La culture est une marchandise paradoxale. Elle est si totalement soumise à la loi de l'échange qu'elle n'est même plus échangée ; elle se fond si aveuglement dans la consommation qu'elle n'est plus consommable. (…). Les motifs sont, au fond, économiques [150].

Par conséquent, la culture elle-même ne peut que prendre cette forme de marchandisation. Celle d'une aliénation généralisée à laquelle elle est vouée. Horkheimer et Adorno renchérissent en disant que « pour le moment, la technologie de l'industrie culturelle n'aboutit qu'à la standardisation et à la production en série, sacrifiant tout ce qui faisait la différence entre la logique de l'œuvre et celle du système social. Cela est le résultat non pas d'une loi de l'évolution de la technologie en tant que telle, mais de sa fonction dans l'économie actuelle »[151]. L'industrialisation transforme la société aussi vite qu'elle opère des changements en modifiant les désirs des hommes que ces derniers ne peuvent plus maîtriser. Tellement qu'on a fait de l'homme une machine à produire et à consommation. Justement, l'industrialisation du monde moderne est l'entreprise dans laquelle on crée des besoins pour encourager la consommation outrancière. Par laquelle on engrange des intérêts économiques colossaux qui font le bonheur de l'homme moderne.

Donc pour des raisons d'ordre industriel qui rendent les individus frénétiques dans la poursuite d'un profit effréné, que le libéralisme économique et politique exerce

---

[150] Horkheimer Max, Adorno Theodor, *La dialectique de la raison*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction d'Eliane Kaufholz, Paris, 1974, « La production industrielle des biens culturels », « Raison et mystification des masses », p. 239.

[151] Horkheimer Max, Adorno Theodor, *Op. cit.*, p. 181.

et fait peser la pression sur les individus, qui aboutit à la construction d'une société dépressive, qui permet à l'homme de survivre dans l'arène du capitalisme, celui-ci n'est pas autre chose qu'un simple instrument. Le libéralisme économique que nous renvoyons au capitalisme et le libéralisme politique qui est en phase avec la démocratie, sont tacitement dans la modernité qui a pour esprit le progrès technique. L'esclavage le plus organisé tel que le décrit Nietzsche, et telle qu'Antonia Birnbaum le reprécise dans *Nietzsche Les aventures de l'héroïsme*. Le mouvement démocratique rejette le singulier et pense en retour le commun du peuple et l'unité égalitaire.

On pourrait appréhender cette unité comme une accumulation du capital qui transforme l'unité en instrument, fait en sorte que la citoyenneté politique éclate en technicité instrumentale. En d'autres termes, c'est une unité technicienne qui subit une certaine modélisation sociale que favorisent les métiers de la technique et rendent crédible le citoyen qui est soumis à l'exécution du travail machiniste. Dans cette unité de l'égalité pour tous compactée dans la démocratie, chaque individu représente à lui seul une force monnayable et performante qui est sous l'emprise des intentions du capital. C'est pour dire que la démocratie, dont l'expression de la liberté donne du pouvoir au peuple, accrédite sa souveraineté politique, est pour Birnbaum, l'esclavage dans sa forme évoluée et « raffinée ». Ce raffinement de l'esclavage du mouvement démocratique a évolué au même instant où la société européenne à connu des profondes transformations. C'est la précision qu'Antonia Birnbaum apporte ici :

> Le mouvement démocratique ne fait pas qu'instaurer la division du commun ; la dissolution des anciens états ne fait pas seulement droit à la différenciation, elle libère aussi bien une dynamique que l'ordre des états entravait : celle de la science elle-même, mais surtout celle, conjointe, de l'accumulation du capital et de la perpétuelle transformation de la technique. Les déclarations de Nietzsche à propos de l'esclavage nouveau que suscite le processus de démocratisation en Europe ne font d'abord que nommer l'aliénation qui accompagne ces transformations [152].

Réinventer le monde ou bien penser un autre monde, c'est défaire celui dans lequel nous vivions de ces significations. C'est aussi un déplacement du sens du monde dans lequel on a vécu vers une altération. C'est pour Birnbaum un changement

[152] Birnbaum Antonia, *Nietzsche Les aventures de l'héroïsme*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2000, chapitre VIII « La confrontation avec la démocratie », « Le nouveau type d'esclavage « raffiné » de notre époque : un diagnostic », p. 209.

conflictuel qui consiste à penser à nouveau la cohérence du monde qui est commune. Dans l'invention dit-elle, « le monde commun » à des possibilités nouvelles. Le commun devenant un passage vers l'altérité au cours duquel le passage donne lieu à des confrontations. Celles-ci s'imprègnent dans la collectivité qui vit les changements qui se déroulent dans le monde, qu'elle expérimente et auxquels elle s'attache par habitude. On tombe sous le coup des conséquences qui sont régies par des lois. C'est en cela que Birnbaum déclare qu'« ainsi, toute nouvelle compréhension, toute expérimentation d'une manière différente de vivre met nécessairement au défi les habitudes et les lois qui régissent la vie collective »[153].

A cet effet, le monde moderne invente ses propres lois par sa culture du général qui exclut l'altérité qui est pourtant une partie du commun. La vision moderne du monde qui est routinière de ses possibilités de connaissance et fait l'économie de l'altérité, est la généralisation d'une civilisation qu'on pourrait qualifier de pesanteur sur l'humanité. Nietzsche s'attaque à cette civilisation assujétissante qu'il appelle « culture générale » dans laquelle le rôle de l'homme est celui de l'usage d'un individu vicié dans une machine qui doit, comme un boulon, être jeté après utilisation. Lorsqu'il arrive à son engourdissement qui le rend terne de rouille ; quand ce dernier n'est plus à mesure d'être rentable. Dans la mesure où il s'amenuise, ne possédant plus l'énergie et les ressources nécessaires lui permettant de générer la croissance économique des sociétés industrielles. La « culture générale » c'est la civilisation. La culture dans laquelle l'homme est asservi parce qu'il est utilisable quand il joue le rôle de producteur des intérêts socio-économiques. Dans cette culture il n'est qu'un esclave (producteur et consommateur) de la société de production de consommation ; consommatrice des énergies humaines, qui réduit l'espérance de vie de l'homme et diminue en lui la puissante vitalité dont il est chargé.

C'est une civilisation dont le goût culturel est arriéré que Nietzsche déprécie. Il ne pense pas un seul instant que le monde de l'industrie moderne en plus de sa culture de masse, serait la civilisation qui contribuera à l'élévation de l'Europe. Et qui aurait les valeurs qui seraient supérieurs aux valeurs de toute l'humanité. Lorsque pour lui, cette culture porte en elle les germes de sa propre destruction en observant l'usage

[153] Birnbaum Antonia, *Nietzsche Les aventure de l'héroïsme*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2000, chapitre VI « De l'excellence au retrait : la suppléance héroïque », p. 144.

nuisible qu'elle exerce sur l'homme, le soumettant à la tâche d'un exécutant dans la machination de l'industrie capitalistique. Du coup, l'expression de son regret voyant les individus oppressés dans une culture qui se réduit à un monde organisé par la science et la technique qui se sont socialement industrialisées, laisse transparaître dans sa pensée un pessimisme avec lequel il questionne l'avenir de l'homme, si c'est cette culture vers laquelle l'humanité devra se tourner.

C'est pourquoi Nietzsche n'est pas en phase avec cette structuration de la vie dont le goût est à déprécier. Il est question selon Nietzsche, « contre le goût de la culture générale : rechercher bien plutôt une culture vraie, rare et profonde, *rétrécir* et concentrer la culture, en réaction contre le journalisme. La division du travail, dans la science et les écoles techniques, tend à rendre la culture plus étroite. Jusqu'à présent, il est vrai, on a réussi qu'à la rendre *plus médiocre*. L'homme parfaitement cultivé est une anomalie. L'usine règne. L'homme n'est plus qu'un boulon [154]». En parlant de « la culture générale » Nietzsche fait allusion à la civilisation qui est un mode d'organisation sociale de la modernité. Dans lequel l'homme est asservi et utile pour toute utilisation aliénante. Et c'est cette culture qui constitue la fibre de l'éducation scientifique et technique très en vogue dans la modernité dont les valeurs entretiennent l'indignation de Nietzsche.

En effet, la civilisation industrielle est en quelque sorte le basculement sans réserve de l'Occident vers la mondialité planétaire des peuples. Suit à ce basculement, les valeurs et les traditions se planétarisent dans une culture mondialisée pour en être qu'une civilisation qui gouverne le monde sous la domination de la technique industrielle. Sans poser des limites à la raison calculable, celle-ci s'avance sur la totalité de l'« étant » en le considérant au rang d'un contenu matériel purement exploitable. Que dire de l'époque contemporaine qui elle aussi souffre du vertige du tourbillon des milieux urbains, où les images animées par la publicité expriment la consommation la plus hâtée au rythme duquel nos émotions vibrent ? Nous avons atteint avec la technologie la fin des symboles vivants de la nature qui rendaient encore la vie sacrée et permettaient l'intercommunicabilité de tout le vivant. Le champ lexical dans lequel

[154] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome II, Collection tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, Livre IV « Midi et éternité », chapitre IV « Dressage et sélection », § 367, p. 382.

notre monde contemporain se situe est celui du journalisme, de la propagande, d'une technologie qui se vend en émoustillant les émotions par la commercialisation des images publicitaires.

Telles sont les voies de transfert d'informations, de valeurs, de l'interprétation du monde de la culture moderne occidentale, reflet de son ontologie à laquelle s'arrime le monde actuel. Sa technologie a une valeur publicitaire grâce à laquelle elle crée l'information et interprète le sens de celle-ci par la publicité qui enjolive le quotidien des individus. Sollicitant leur adhésion par les nouvelles sensations qu'elle engendre dans l'humanité actuelle. Où l'homme est supérieur à la nature et où la nature est dévaluée par la culture. Pourtant, l'activité culturelle est une activité purement naturelle dont on ignore souvent le lien dont Éric Blondel évoque la résonance par un circuit de liaison partant de la nature jusqu'à la culture : « les résonances, dans le vocable, des latins *cultura, cultus, colere* rappellent que la culture, au sens figuré, évoque et transpose dans la « nature humaine » les pratiques qui concernent la nature physique : « *travail* de la terre, ensemble des *opérations* propres à obtenir du sol les végétaux dont l'homme et les animaux domestiques ont besoins [155]».

Mais cette manière de penser les rapports humains avec la nature, se heurte à une stratégie qui suscite directement notre interaction dans le monde. D'autant qu'elle s'objective par une projection imagée de la vie qui est contenue dans la stratégie publicitaire, que véhicule l'éducation technologique et l'enseignement scientifique du monde contemporain. Plus clairement, la technologie est un moyen de transfert de sens quand la communication publicitaire en devient le véhicule stratégique qui transporte les produits technologiques (les informations, les innovations, etc…) en association d'images métaphoriques. Pour les insérer dans le quotidien social de notre vie en termes de réalités existentielles. Dès cet instant, la publicité devient elle-même technologie comme le montre Roy Wagner. L'effet de son produit agissant dans la vie des individus est ce qu'on utilise dans les méthodes publicitaires qui galvanisent les gens, enchaînent leurs réactions, pour construire vivement une identité du produit par lequel découle tout son sens d'après Wagner.

---

[155] Blondel Éric, *Nietzsche le corps et la culture*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2006, III « Le problème de la culture dans la pensée de Nietzsche », p. 55.

Cette technicité est très pratique dans le monde de l'industrie, des affaires, du commerce, qui structurent les sociétés industrielles et saturent intentionnellement et émotionnellement le quotidien de l'homme. Car les résultats escomptés sont de telles sortes que les « attentes du public correspondent au langage des produits » selon Wagner. Le bonheur ne peut qu'être qu'un produit commercial dans une culture où les désirs et les émotions en viennent à être commercialisés. L'interprétation du monde de cette culture intègre nos habitudes, nos vies, et cela avec une efficacité par rapport à l'interprétation qu'elle donne de la vie et la portée qu'elle donne au monde. Afin d'emmener le plus grand nombre de la société, du public, à une adhésion massive à ce qui est convenu d'appeler chez Wagner « l'invention de la culture ».

Par l'interprétation du fait culturel sur la nature ou sur le monde, nous tentons de maîtriser leurs phénomènes par la science et même esthétiquement au moyen de l'art. En réalité cette interprétation culturelle de la nature et même du monde survient de l'élément pulsionnel de l'homme en réaction dans la volonté naturelle. L'interprétation est-elle qu'elle suggère un publique qui est à son écoute et offre les possibilités d'un environnement qui donne sens et signification au quotidien de l'homme. C'est un apport d'images qui s'offre métaphoriquement instituant par cette interprétation l'actualité factuelle du monde. Comme le dit Roy Wagner, « la « culture interprétative » offre un environnement de sens pour vivre le quotidien. Créée pour un public particulier, elle lui offre une approximation métaphorique de la culture en général, qui lui sert de justification. Ainsi, le journalisme s'adresse au public », quelle que soit la façon dont on comprend ce terme, elle lui offre une image de l'histoire immédiate que l'on appelle « l'actualité » [156]».

De ce fait, toute métaphore suscite par la psychologie cognitive une activité émotionnelle qui peut même créer une identité culturelle et sociale. Ce qui a permis depuis les siècles antérieurs le développement des sciences. Avec le désir de connaître qui est celui de la science, on pensait détenir le moyen qui nous donnerait l'espérance de la bonté, de la joie quotidienne, et de l'ultime connaissance de Dieu. L'importance qui découle de la connaissance des motifs qui permirent que les grandes âmes de l'humanité entreprirent des grands chantiers, d'après lesquels l'humanité a été elle-même

[156] Wagner Roy, *L'Invention de la culture*, Éditions Zone sensible, traduction de Philippe Blanchard, Paris, 2014, chapitre III, p. 96.

agissante jusqu'ici, permettent de croire à tel motif et non à tel autre. L'humanité est le levier de ses propres actions agissant à travers les hommes par les cultures de différents peuples. Elle suscite encore un intérêt dans le cadre de la connaissance. Parce que les hommes éprouvent du bonheur, de la joie, la douleur, la peine, la misère en eux, et qu'ils propagent dans toute la communauté, tient au fait de croire à un motif, à un espoir, ou bien à un avenir. En clair, nous croyons à l'avenir radieux que nous promet la science sans se soucier réellement de ses motifs. Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche s'intéresse à la science en philosophe.

La méthode scientifique est un outil qui s'agrippe à l'intelligence humaine. Elle ne se justifie pas par elle-même puisqu'elle agit sous l'impulsion d'un motif ou d'une intention. Il y a un instinct qui la guide comme celui qui conduit les actions humaines et fait mouvoir les corps. Avant que la science ne soit une méthode, elle est selon Nietzsche un instinct, une volonté et une morale, émergent dans l'histoire par la curiosité, cette volonté de bien connaître et ce profondément les desseins de Dieu, pour améliorer la condition humaine. La science trouve sa morale en elle-même et surgit en elle la foi de la volonté de vérité qui la caractérise. Cette volonté est moralisante et fait du « vrai » une croyance pour espérer voir se réaliser le « bien ». C'est pour cette raison que pour Nietzsche la science ne peut être innocente puisqu'elle est mêlée d'intentions morales et d'une croyance par le culte qu'elle voue à la vérité.

Elle n'est pas pure d'intentions, elle n'est non plus neutre, et reste à savoir sous le regard inquisiteur de Nietzsche si elle est objective. Elle est surtout pour lui un instrument de civilisation qui vise à transformer la conscience de l'homme de sorte qu'il devienne un « humain, trop humain » ; bien que pour aborder la vérité elle n'a pas son égal. Instrument de la volonté instinctive, vitale, qui explore par curiosité le monde pour soi et pour les autres. La morale du vrai, du bon, qu'il faut découvrir, utile à tous et produisant le bien, qui est plus intéressant et supportable que l'apparence, plus appréciable que les convenances ou le mensonge qui est manipulateur. Forme disciplinaire fondée sur une méthode permettant à l'esprit critique et de la contradiction de s'ériger contre les idées reçues (les coutumes, les traditions, les croyances, les dogmes), les habitudes et le sacré et contre tout ce qui englue et fige.

Mais le virement de la science dans le capitalisme voire dans le libéralisme économique, est ce qui inquiète Nietzsche. L'industrialisation de l'Occident et son

développement social sont épuisant pour l'humanité, étouffant pour les Européens et les Occidentaux, asphyxiant pour la vie non seulement de l'espèce humaine mais aussi du vivant dans tout son ensemble. On a basé l'enrichissement de l'individu tel un critère rendant possible le bonheur social dans la dépendance au travail, par la maltraitance de l'homme qui n'est autre que sa sur exploitation par laquelle il pense atteindre le bonheur. On travaille sous l'oppression et vivre devient épuisant dans la mesure où la course à l'enrichissement, au matérialisme, que préconise le progrès social occidental, est une souffrance justifiée par un salaire et un épuisement consenti par la politique sociale des États modernes. Antonia Birnbaum en parlant de « l'obligation salariale » présente la démocratie chez Nietzsche sous un raffinement de l'esclavage (l'esclavage amélioré). Elle fait ressortir la critique nietzschéenne de la démocratie partant de la formule nietzschéenne du « pain quotidien ». En commentant l'expression « pain quotidien » de Nietzsche, Birnbaum démontre que l'esclavage est encore amplifié en démocratie étant donné que ce sont les individus précarisés qui sont dans la sollicitude du travail et qui finalement, ont besoin d'un salaire pour acheter leur « pain quotidien ». A propos de cette analyse, Antonia Birnbaum affirme :

> En évoquant ainsi le pain quotidien comme étant désormais lui-même le maître auquel l'époque nous asservit, Nietzsche exprime l'intuition que la nécessité physique elle-même prend désormais une forme nouvelle. Notre pain quotidien nous asservit à la contrainte de vendre notre force de travail pour vivre. (…), le pain devient une image allégorique. Nous sommes ses esclaves parce qu'il nous renvoie à l'obligation salariale comme seul moyen de conservation de soi. Ceux qui ont besoin d'un maître comme de leur pain quotidien, ceux sont les prolétaires [157].

Travailler plus pour gagner un surplus de gain, voilà ce qui contribue dans la science et la civilisation occidentale à la comptabilité du temps après lequel l'homme court, et à l'accélération du vieillissement des populations occidentales. La civilisation occidentale a fait du travail un conditionnement mortifère. Par lequel celui qui croît en vitalité, autrement dit, les travailleurs qui fournissent plus d'efforts, se voient décerner des titres d'honneurs et de récompenses qui dissimulent la pénalité qu'on endure au travail. Ce qui devrait être une activité grâce à laquelle l'homme doit prendre joie à l'existence, un exercice motivant l'individu à la création des œuvres d'art, se retourne

[157] *Ibid.*, p. 210.

contre lui. Et le fait périr d'une mort lente de l'intérieur progressivement et physiologiquement. Car le travail tel que présenté dans la nomenclature civilisationnelle de l'occidentalité, en tant que source de pression, fait de l'homme un être compulsif dans un quotidien oppressant. Au lieu d'être un moment pendant lequel l'homme retrouve la joie à la vie et la manifeste dans l'instant du travail. Et Nietzsche fait bien de dire :

> Il y a une sauvagerie à l'indienne, propre au sang indien, dans la manière dont les Américains courent après l'or : et leur course effrénée au travail – le vice propre au Nouveau Monde – commence déjà, par contagion, à rendre la vieille Europe sauvage et à répandre sur elle une absence d'esprit absolument stupéfiante. On a déjà honte, aujourd'hui, du repos ; la méditation prolongée provoque presque des remords. On pense la montre en main, comme on déjeune, le regard rivé au bulletin de la Bourse, - on vit comme un homme qui constamment « pourrait rater » quelque chose. « Faire n'importe quoi plutôt que rien » - ce principe aussi est une corde qui permet de faire passer de vie à trépas toute éducation et tout goût supérieur. Et de même que cette course des gens qui travaillent fait visiblement périr toutes les formes, de même, le sens de la forme lui-même, l'oreille et l'œil sensibles à la mélodie des mouvements, périssent également. (…) : la véritable vertu est aujourd'hui de faire quelque chose en moins de temps qu'autrui [158].

C'est malheureusement ce qui fait la joie de l'humanité du XXI[e] siècle. Vivre à cette vitesse d'industrialisation ininterrompue et d'urbanisation, est certainement le choix que s'est fait la conscience de notre époque. Cette conscience de la consommation publicitaire des milieux urbains, où l'humain est cloné pour exécuter les tâches à la perfection. Notre époque contemporaine n'est pas près de s'arrêter à ce niveau de développement urbain. La recherche du bonheur sera encore poussée dans les années à venir par une technologie innovante qui n'est pas sans danger pour l'humanité. Au XX[e] siècle Martin Heidegger voyait déjà ce danger qu'il nommait la « dictature » du « on ». Loin de toute théologie, il récuse de diriger son époque sur la voie de la rencontre avec le Dieu chrétien comme le fit Blaise Pascal. Il est aussi loin d'appartenir au matérialisme joyeux d'un Diderot.

> Pour moi je n'ai pu y prendre d'attache, et considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi. Je vois plusieurs religions contraires, et partant

[158] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », § 329, pp. 264-265.

> toutes fausses excepté une. Chacune veut être crue par sa propre autorité et menace les incrédules. Je ne les crois donc pas là-dessus. Chacun peut dire cela. Chacun peut se dire prophète. Mais je vois la chrétienne où je trouve des prophéties, et c'est ce que chacun ne peut pas faire [159].

Nous sommes de pleins pieds à l'ère de la dispersion dans le flux multiple du « on » heideggérien. Ce « on » dictatorial logé dans *Être et temps* exprime le conformisme à la consommation hystérique qui est la caractéristique de la vie urbaine dominée par les aspects médiatiques de la publicité. On s'immerge dans un monde préoccupant dans lequel l'homme se vide de sa vitalité et sa vie est une « dispense d'être » qui n'est autre qu'une explosion intime. L'analyse de la dictature du « on » de Heidegger nous fait état du tourbillon de consommation dans lequel notre monde contemporain ne cesse de s'immerger. L'affairement quotidien témoigne du manque de consistance, signe d'un déracinement perpétuel d'une vie inauthentique. Une existence authentique telle que préconisée par Heidegger, serait de parvenir à centraliser autour de soi l'anticipation de sa propre mort. C'est n'est qu'avec cette résolution de l'appropriation d'une vie authentique que nous pourrions déjouer l'existence d'un individu bien intégré socialement qu'il est paradoxalement désintégré psychiquement, que Martin Heidegger décèle dans le citadin de son temps. Et que nous retrouvons aujourd'hui à l'époque contemporaine.

La science n'est plus une connaissance pour la vérité mais un outil de civilisation. A l'évidence, sa charge civilisationnelle immense ouvre les portes de son entreprise aux masses humaines, quand elle leur offre dans un rythme frénétique des moyens de subsistance par la technique de la « division du travail ». Activité par laquelle les employés travaillent pour garantir la prospérité de l'économie de l'État moderne, empêtré dans son propre déclin. Ce d'autant plus que les conditions d'existence que fournit la science sont de nature à rendre la vie décadente. Ce que Nietzsche nomme avec enthousiasme les « quatre attentats » en faisant allusion aux quatre intempestives, montrent manifestement la toxicité de la science quand elle s'engage dans un but civilisationnel. Précisément, la *deuxième Intempestive* de 1874 revient sur le « sens historique » qui présente les signes déclinants de la science moderne et de cette

---

[159] Blaise Pascal, *Pensées*, Éditions Les Classiques de poche, Paris, 2000, XVI « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », § 229, p. 160.

époque. C'est dans l'autobiographie de Nietzsche qu'est *Ecce homo* que nous nous référons pour élucider notre analyse :

> La *deuxième* Intempestive (1874) met en évidence ce qu'il y a de dangereux, de rongeant et de toxique dans notre manière de pratiquer la science - : la vie *malade* de ces rouages et de ce mécanisme, de cette « *im*personnalité » du travailleur, de la fausse économie de la « division du travail ». Le *but*, qui est la civilisation, se perd : - le moyen, la pratique moderne de la science, *barbarise*… Dans cet essai, le « sens historique », dont ce siècle s'enorgueillit, fut pour la première fois reconnue comme maladie, comme signe typique du déclin [160].

C'est pourquoi on court après le temps, on ne veut pas perdre une seconde. La législation du travail dans une civilisation de ce genre automatise l'homme, robotise la vie, et fait de l'individu un exécutant bien rompu à la tâche. La culture du travail enseigne à dépenser en termes d'énergies et de finances. On est pris au piège de la consommation outrancière et de la concurrence entre les États dans le marché mondial, qui se transforme en une guerre économique. L'esprit de « la loi de la nature » qu'évoque Thomas Hobbes à partir de la formule de « la guerre de tous contre tous », est très éclairant sur le comportement ensauvagé des États dans le commerce mondial. Les grandes firmes internationales des États les plus puissants du monde dictent la politique commerciale mondiale que les autres États suivent tout simplement. Ernest Jünger traduit bien cette réalité qui fait que le travail soit un instrument de l'économie permettant de mobiliser les forces des individus qui manœuvrent dans les tâches de production des richesses, multipliant les investissements et occasionnant la concurrence économique.

> L'« individu » voit sa vie s'écouler au sein de ce paysage des chantiers tandis qu'on lui réclame en sacrifice de fournir un travail partiel dont la nature éphémère ne saurait faire aucun doute, même pour lui. La variation des moyens a pour conséquence un investissement ininterrompu de capital et de force de travail qui va contre toutes les lois de l'économie, bien qu'il se cache sous le masque économique de la concurrence. Ainsi voit-on disparaître des générations qui ne laissent derrière elles ni épargne, ni monuments, mais uniquement un certain stade, un repère de niveau de mobilisation [161].

---

[160] Nietzsche Friedrich, *Ecce homo*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1992, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1, p. 108.

[161] Jünger Ernst, *Le travailleur*, Éditions de Christian Bourgois, traduction de Julien Hervier, Paris, 1989, « La technique comme mobilisation du monde par la Figure du Travailleur », § 49, p. 216.

L'instinct de l'appétit de domination dans le milieu naturel rattrape les États rationnels par la gouvernance mondiale. Puisqu'il faut qu'un seul État impose son règne sur les autres. Dans ce cas, les nations rentrent en compétition entre elles pour produire de la richesse, des objets d'échanges qui ont une valeur économique importante qu'il faut commercialiser en guise de service dans le marché. Ce qui justifie la forte présence d'un État dans le commerce mondial et lui donne le pouvoir de décision parmi tant d'autres, concernant le fonctionnement de la politique mondiale qui influe sur l'ensemble des nations. Ce fonctionnement caractéristique du monde moderne et contemporain est le choix d'une civilisation qui met les populations en compétition. C'est-à-dire un élément de sacrifice grâce auquel l'acte sacrificiel est porteur de salut pour le monde.

Toute notre conscience est tournée vers cette culture du travail qui est une affliction pour les individus qui passent des heures de corvées en poursuivant le bonheur dans le travail au prix de leur santé. Dans ces conditions, le temps devient pour nous révélateur étant donné que par ses marques sur nous et les signes qu'il nous montre, nous nous rendons compte que nous n'avons pas du temps pour nous. Nous ne prenons pas suffisamment soin de nous-mêmes, même le repos, ce bien précieux, nous le sacrifions pendant les heures supplémentaires que nous passons à travailler pour engranger plus des dividendes et le tournons en légèreté. Nous avons désormais un esprit lourd qui nous rappelle combien de fois le travail nous fragilise et nous révèle quotidiennement la fragilité de notre santé par un corps qui se flétri dans une vie étriquée. Nietzsche persiste et dit :

> Et ainsi il n'y a que bien peu d'heures où l'on se *permet* la probité : mais on est alors fatigué et l'on n'aimerait non pas simplement se « laisser aller », mais *se vautrer* de tout son long, et de tout son large et de tout son poids. C'est en conformité avec ce penchant que l'on écrit aujourd'hui ses *lettres* ; lettres dont le style et l'esprit seront toujours le véritable « signe du temps ». Si l'on prend encore plaisir à la société et aux arts, c'est un plaisir comme s'en organisent des esclaves épuisés à force de travail. (…). « On doit faire attention à sa santé [162]».

L'obsession du travail nous fait porter le poids de la mauvaise conscience qui est une méprise pour nous-mêmes. Car nous nous condamnons dans cette activité

[162] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », § 329, p. 265.

oppressante qui fait qu'on songe toujours à exécuter une tâche même lorsque cela n'est pas nécessaire. A cette condition le travail devient obsessionnel plutôt que joie à la vie comme l'entrevoyait Nietzsche. Reconnaissons-le, nous ne faisons pas l'apologie de l'oisiveté dans cette critique du travail. Nous n'invitons pas non plus à la paraisse encore moins à l'éradication de cette activité noble qu'est le travail en tant qu'il est sécurité et liberté. Notre critique s'appesantit essentiellement sur la nature du travail qui revêt des conditions avilissantes gages de bonheur dans la civilisation moderne. Une domination est habilement organisée par le travail contre les travailleurs, ceux que Jünger en tant reconnaître par l'expression « des forces réellement productives ». D'une représentation plus globale qui se situe à l'échelle du monde, le travail devient cette activité qui consomme les forces de production qui souffrent de la monotonie du travail, et qui va jusqu'à affecter l'avenir. Ernst Jünger pense même que le travail obéit à une mécanique de domination dont l'auteur pour y parvenir à cette fin, doit en faire une représentation de la production et des forces soumises à cette même production, c'est-à-dire au travail.

> Celui qui souhaite une Domination des forces réellement productives doit être aussi capable de se forger une représentation de la production réelle qui, en tant que fécondité immense et englobante, touche à la totalité. Car l'important n'est pas de schématiser le monde, de le couler dans le moule de quelque revendication particulière, mais de le digérer. Tant que des esprits monotones sont au travail, l'avenir ne peut apparaître que sous un aspect terre à terre [163].

Or bon nombre des peuples avaient un rapport au travail plus humanisant du fait que dans leur vision du monde, la vie se plaça à une strate plus élevée que celle de l'économie. Ils ont scruté l'univers bien avant nous autres modernes, et du fond de leurs pensées, ils ont cherché dans les abysses de l'être de leur existence, pour interroger dans l'abîme spectaculaire de l'univers, le caché qui les fascinait. Lorsque la science, au sens de la modernité, n'était pas encore née. Ces avant-gardes de la science ce sont les peuples animistes, les tribus totémiques, pour qui l'univers n'a plus de secret, de même qu'ils ont la science naturelle de la connaissance de la nature avec les êtres vivants. A cette liste s'ajoutent les astrologues, les alchimistes, l'antiquité

[163] Jünger Ernst, *Le travailleur*, Éditions de Christian Bourgois, traduction de Julien Hervier, Paris, 1989, « Du travail comme mode de vie », § 28, p. 128.

chinoise et indienne ; les indigènes, peuples des forêts équatoriales et amazoniennes qui pratiquent la médecine de l'esprit dans le but de vivifier le corps. Par ces connaissances l'Être était associé à l'homme, les lois de l'univers opéraient dans la sphère sociale, et la nature s'enchevêtrait dans la culture.

Ce mode de perception du monde et la connaissance qui en résulte, a pour rejeton la science dans son acception moderne, qui s'est émancipée de sa matrice. Émancipation qu'on considère comme le développement scientifique. Nietzsche fait bien de se questionner à ce sujet quand il dit que « croyez-vous donc que les sciences seraient apparues et se seraient développées si elles n'avaient pas été précédées par les magiciens, les alchimistes, astrologues et sorcières, eux qui, par leurs promesses et leurs espérances illusoires, ont dû commencer par créer la soif, la faim et le goût pour les puissances *cachées et défendues* ? [164]». Nous n'avons plus conscience de cette matrice qui a donné naissance aux modalités de l'activité scientifique. On a juste cette conviction que la société doit se réajuster par la science et non par la vie. Ce qui fait qu'on refuse d'admettre que l'époque dans laquelle la science gouverne, n'est pas exempte de *pathos*. La vie est également souffrance quand bien même la science serait la valeur rentable et raisonnable pour nous consoler de tous les maux sans nous permettre d'avoir un regard rétrospectif sur les origines de la science. Les mots de Nietzsche pour le dire sont les suivants :

> Il est rare que nous prenions conscience, en tant que tel, du *pathos* propre à chaque époque de la vie tant que nous y séjournons encore, nous pensons au contraire qu'il constitue le seul état possible et rationnel pour nous désormais, et qu'il est intégralement *ethos*, et non *pathos* – (…). Mais je comprends aujourd'hui que ce n'était en tout et pour tout que *pathos* et passion, une chose comparable à cette musique douloureusement courageuse et consolante, - (…) on deviendrait trop « supraterrestre » pour cette planète [165].

I.2. Une civilisation contre la vie et non pour la vie

La décadence de l'humanité chez Nietzsche

[164] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », § 300, p. 245.

[165] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », § 317, p. 257.

Toute culture vise un intérêt qui peut être social, économique ou bien politique. Sur elle s'appuie un certain nombre d'idées et des valeurs qui nous permettent de concevoir le monde. C'est d'ailleurs ce que représente l'industrialisation, la division du travail, et la spécialisation des métiers qui est ancrée dans notre société. La culture de la spécialisation des métiers et celle de la division du travail, nous contraignent à travailler comme des forcenés. Dans une moindre mesure il y a lieu de reconnaître que même dans le volontarisme le plus acharné au travail, l'idéal magnifique de l'humanité et le bien-être social qu'on veut atteindre ne demeurent qu'une vue de l'esprit. L'acharnement qu'on a pour le travail ressemble à ce que le verbe travailler n'est autre que l'expression de la torture en latin que désigne les expressions comme *laborare, tripalium, tripaliare* (tourmenter, torturer). Et seuls les esclaves sont soumis à des corvées semblables aux instruments de tortures.

On peut constater que la spécialisation des métiers a une tâche précise qui ne permet pas l'accroissement de toutes les potentialités humaines. Les capacités intelligentes de l'homme se voient restreintes à une tâche qu'il a comme ordre d'exécution durant toute son existence. Si on se pose la question comment il peut en être autrement dans notre monde sans cette spécialisation du travail, on peut y répondre par une autre question qui interroge la mise en valeur de la vie et le coup de son appréciation. A partir de ce moment, on sort complétement d'un système social où le travail est roturier et vise à contenter tout le monde dans une aspiration qui nous permet de rêver aux buts qu'on s'est fixé sinon au bonheur. Dans cette culture, s'y installe la routine avec laquelle va naître la lassitude physiologique, qui elle contamine la société, qui va se métamorphoser par ce caractère routinier et qui va lentement se répandre dans l'existence de l'homme. Cela dit, la culture devient une activité générique prise en otage par des « forces réactives » que Nietzsche redoutait. Ces forces, ont désormais préséance sur les « forces actives », sur les natures nobles et aristocrates, puisqu'elles instituent la vie sociale de même qu'elles dénaturent le produit de la société qu'est l'homme.

L'homme dénaturé est celui qui mène dans notre siècle la politique des nations, écrit l'histoire des peuples, en instituant dans l'humanité une histoire qui est la sienne, celle de la « dégénérescence de la culture ». Le caractère de la décadence de la culture est à proprement parler le mode de travail aliénant qui sélectionne les hommes, par lequel les « forces réactives » prennent le dessus sur les « forces actives » parce

qu'elles sont élevées en nombre. La culture réactive régissant l'ordre social, fait de la vie une activité générique qui n'altère pas faute du manque de créativité. On occupe l'esprit humain à une besogne quotidienne par le travail dont l'activité serait à la faveur de l'amélioration de la vie de l'homme. La modernité est le terrain où la force qui est dans la réactivité est employée. L'époque moderne doit son règne aux « forces réactives » car elles sont l'expression de sa culture et de son mode de vie. Deleuze fait un constat par lequel il trouve que la modernité ne peut se départir des forces réactives parce que sa pensée n'est que réactive. « Or nous devons constater le goût immodéré de la pensée moderne pour cet aspect réactif des forces »[166] déclare Gilles Deleuze.

Alors que l'homme devait retourner à sa souveraineté avec laquelle il se pose par sa force active comme le produit de la culture qui résonne dans l'histoire, malheureusement, il est dans celle-ci, un individu enlaidit, rabougrit, moribond. Par une culture dont l'histoire dans notre monde moderne, laisse les traces de flagellation sur « l'animal grégaire » qui n'est autre que l'homme sortit des douleurs de l'enfantement de la culture moderne. Et toutes les institutions de notre époque ne sont que l'âme de cette culture. Celle d'une organisation à laquelle l'État, les communautés religieuses, les entreprises du salariat, constituent des gages pour la perpétuation du dressage des individus qui s'opère par la sélection des peuples. Et par la morale tirée de l'État en conformité avec la religion, on docilise l'homme pour que ce dernier mette ses « forces réactives » au service de l'histoire que sa société est en train d'écrire. Ni les peuples en général, ni l'homme en particulier, ne s'en sort de cette composition du monde qui a jusqu'ici fait de l'homme une créature docile au moyen de la sélection qui distingue le fort du faible.

C'est encore dans la culture, dans l'activité du travail, que l'homme est sous l'action structurée et propagée de la vie réactive. L'histoire s'empare donc de la culture comme les forces réactives disposent de l'histoire pour en venir au sens d'une « histoire universelle ». Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, parle à juste titre de « la culture envisagée du point de vue historique » en rappelant que « l'histoire apparaît donc comme l'acte par lequel les forces réactives s'emparent de la culture ou

[166] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, chapitre II « Actif et réactif », 2) « La distinction des forces », p. 46.

la détournent à leur profit »[167]. C'est pourquoi l'humanité de la dégénérescence de la culture est celle qui préoccupe Nietzsche. La philosophie de l'histoire tombe sous le coup de la satire de Nietzsche qui va déconstruire la dialectique historique. A partir des *Considérations inactuelles*, Nietzsche s'offre la possibilité d'une explication de la philosophie de l'histoire. En montrant comment la culture de cette philosophie sera un terroir propice au service des forces réactives, qui vont changer la trajectoire de l'histoire des idées par une culture souffrante du fait qu'elle est dénaturée.

L'énigme Zarathoustra nous interpelle ici ! Qu'en est-il du rôle que Nietzsche assigne au personnage Zarathoustra ? Zarathoustra est un maître de sagesse. Il enseigne à l'humanité perdue dans les illusions des « arrière-mondes » la sagesse du surhomme qui nous invite à revenir à la patrie terrestre. La leçon de Zarathoustra est celle de l'enseignement du surhomme. Et comme il le dit lui-même, *« je vous enseigne le surhomme »*[168], « voyez, je vous apprends le surhomme ! Le surhomme est le sens de la terre »[169]. Notre interrogation croise en un seul sens la question « qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » que se pose Heidegger. Si Zarathoustra est un enseignant de la sagesse du surhomme comme nous l'avions noté précédemment, chez Martin Heidegger il endosse également la charge d'un éducateur, d'un enseignant, d'un « porte-parole ».

Le mot « porte-parole » à le sens du terme allemand *Fürsprecher*. On peut aussi comprendre le terme *Fürsprecher* comme celui qui prend la défense, qui tient la parole pour défendre quelqu'un, on dirait un avocat. Parce que le préfixe *für* révèle le sens des mots « en faveur de », « pour la défense de ». D'où le « porte-parole » Zarathoustra est pour Heidegger celui dont la parole est condamnée à défendre la vie même quand celle-ci porte en elle la douleur. « Zarathoustra parle en faveur de la vie, de la souffrance, du cercle et ceci, il le pro-clame »[170]. Zarathoustra, en tant qu'enseignant, « il enseigne manifestement deux choses : le Retour éternel de l'Identique et le

---

[167] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, chapitre IV « Du ressentiment à la mauvaise conscience », 13) « La culture envisagée du point de vue historique », p. 159.

[168] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Editions Payot et Rivages, traduction de Maël Renouard, première partie « Le prologue de Zarathoustra », § 3, p. 32.

[169] *Ibid.*, p. 33.

[170] Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Éditions Tel Gallimard, traduction d'André Préau, Paris, 1958, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », p. 118.

Surhomme »[171] renseigne Heidegger. Après avoir décelé la mission d'enseignant de la sagesse de l'éternel retour, du surhomme, et de défenseur de la vie qui se cache dans le nom de Zarathoustra et qui le rend énigmatique, on peut comprendre pourquoi ce dernier s'en prend au « chien de feu » qui constitue un obstacle à la réalisation de la mission de Zarathoustra.

Il parle « du chien de feu » dans son langage des profondeurs obscures et des symboles. Plus profondément, le symbole « du chien de feu » chez Zarathoustra qu'il développe dans le titre « de grands évènements », est l'image de l'activité générique de l'homme qui a les pieds toujours enfuis dans la terre. Autrement dit, pour Zarathoustra, l'homme est dans un rapport à la terre et que par lui, la terre souffre de deux maux : l'homme d'une part, et de l'autre le « chien de feu ». L'homme en tant qu'il est aliéné dans une activité génériquement structurée déformante et dénaturante, qui facilite le déploiement des forces réactives. Cette activité générique tient ses appuis du chien de feu qui est soit l'État, soit les confessions religieuses. Les deux formant une seule face de la même pièce. État et Église étant d'une même espèce à en croire Zarathoustra, donnent les garanties d'un système social dans lequel l'activité humaine est une culture dépravée et même dépravante.

La dépravation de la culture n'est que routine de l'existence. On ne peut que s'en servir puisque cette routine est nôtre en tant qu'elle est la civilisation dans laquelle nous sommes moulés. On s'habitue à la faiblesse, on s'en satisfait de l'épuisement, le fardeau de la connaissance s'acharne sur notre conscience qui ne peut plus la supporter. Toujours est-il que notre temps nous oblige à endurer une culture qui n'est pas compatible avec la vie. Ce qui nous laisse peu de temps pour échanger, contraste nos relations, parce que ce qui compte, c'est être régler au temps et de courir à son rythme. L'homme devient lourd d'esprit dans cette existence contraignante à laquelle il ne peut échapper. Le véritable danger ce qu'il est programmé dans cette activité générique qui émerge par une culture qui l'anémie et fait de son corps un corps qui possède un être non vitaminé. On est plus qu'une force contraire à la vie face à laquelle on oppose notre personnalité réactive dans l'uniformisation généralisée de notre éducation.

[171] *Ibid.,* p. 119.

Si dans les antiquités de l'humanité et chez les primitifs qui vivent jusqu'à nos jours dans l'espace naturel et considèrent la nature comme le miroir de l'espace, la mémoire du temps, et le sanctuaire du vivant, on ne peut plus adosser à la culture, en tout cas la nôtre, l'espace et le temps autrefois reconnus chez les espèces primitives comme l'horloge de la nature dont les aiguilles oscillent par-delà les âges de l'humanité en parcourant le monde. En ce sens que la culture collectivisante regroupant tous les contextes communautaires établissant une convention, est en droit d'être un assemblage d'instruments, d'outillages, conceptualisés pour en faire de l'espace du donné (l'univers naturel et phénoménal) un produit d'une convention humaine. Les lois de la nature s'appliquent désormais à la technologie par les théories qu'elle-même la nature confirme après plusieurs expériences qui permettent de valider les hypothèses et les énoncés scientifiques.

Force est de constater que les lois de la nature qui sont en réalité une émanation des forces physiques, gouvernent le monde de la physicalité impliquant d'emblée notre technologie, en validant nos théories, au contrôle spontané du temps et de l'espace. Le temps devient de fait non plus une donnée naturelle, il en est tout autrement, c'est-à-dire, une motivation spontanée culturellement inventée par notre technologie. Le temps et l'espace allant de pair, il va de soi que si le temps, par les lois que la technologie a su emprunter à la nature, est d'un usage quantifiable, celle-ci a également la maîtrise de l'infinité de l'espace. Leibniz dit même que le *fini* et l'*infini* sont des modes quantifiables. « Une notion de plus importantes est celle du *fini et de l'infini, qui sont regardées comme les modes de la quantité* »[172].

En d'autres termes, l'espace aussi infini qu'il peut l'être, ne pourrait être appréhendé et même perçu que sur la réalité spatiale morphologique que nous lui imposons par nos outils culturels. Ce qui fait que techniquement par la technologie, le temps n'est pas autre chose qu'un instrument prédictif d'évènements dans une société conventionnellement organisée. Cependant, tout cet apport de la culturation de la nature par la technologie n'est qu'un savoir artificialisé, prompte à nous doter d'une morale distincte des autres. Qui pour autant, parle d'une universalité des valeurs qu'il nous importe à discerner dans le conventionnalisme universel. Par temps, en dehors de

[172] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Editions GF-Flammarion, traduction de Jacques Brunschwig, Paris, 1990, Livre II « Des idées », chapitre XVII, « De l'infinité », p. 124.

l'aspect conventionnalisé, nous entendons ce par quoi le paysage, l'univers, est organisé de manière cyclique, mettant l'homme en situation.

De manière naturelle, le mouvement de l'évolution de la loi naturelle se produisant dans notre monde phénoménal, est une dialectique de l'inventivité relevant du contradictoire, du contraignant, de l'opposable, du paradoxal, que laisse mouvoir la culture. Une telle culture a pour style de vie tout ce qui a attrait à la distinction entre nature et culture, dans la mesure où elle fait de la vie une règle conventionnelle en étant une norme qui s'articule autour des artifices sociaux. Cela fait du monde moderne une industrie de fabrique de valeurs, de même qu'il en est un fabriquant du temps, des évènements historiques, du changement des habitudes d'une société à une autre. Nous empruntons le livre IV de *La Physique* d'Aristote ainsi pour dire que « le temps est mesure du mouvement », il « est nombre », puisqu'il est impossible qu'il existe sans l'existence de l'âme.

L'âme chez Aristote intégrerait-elle le temps au point d'en devenir non plus un mouvement saisonnier de la nature, mais un objet de ratiocination, c'est-à-dire calculable par l'âme humaine comme c'est le cas dans notre culture ? La question quelque peu énigmatique nous renvoie encore dans la théorie d'Aristote pour plus de clarté. Comme à son habitude et comme il a procédé au sujet de l'infini, du lieu et du vide, Aristote aborde la question du temps d'une façon topique et dialectique « à travers les arguments extérieurs » qui se traduisent en langue grecque par *dia tôn exô térikôn*, c'est-à-dire, ce qui vraisemblablement se fait à partir du débat sur la question du temps en dehors du lycée. Comme un sujet de lieu, on se demande si le temps existe ou s'il n'existe pas, s'il fait partir des êtres *tôn ontôn* ou des non-êtres *mè ontôn* et qu'il est en la nature, cette essence en tant qu'aspect du mouvement de l'être naturel.

Le temps n'est pas que nominal encore moins mathématisé, technicisé, ou quantifiable, comme on l'observe de nos jours. Il se détermine plutôt par son essence que les Grecs nomment *ousia*, qui est une chose qui existe de toute éternité dans la nature. Toutefois, cette essence s'évanouie et finit par disparaître avec la puissance de la technologie et l'emprise de la science sur la nature. Ce développement scientifique et technique serait le signe d'un progrès humain et l'espoir de l'amélioration de l'espace social, en ce sens qu'il couvre l'homme de biens dont on ne peut ignorer l'importance. La quantification du temps par les outils techniques, l'oppression que la science exerce

sur la terre afin qu'elle produise des aliments qui à leur consommation, détériorent la vie humaine, pour ne pas avoir laisser le temps que doit prendre la terre pour produire du fruit dans le mouvement naturel le plus saint. Cette science qui agresse la terre et cette technique qui vide la nature de son essence, mérite-elle l'attention de l'humanité, au sens où nous devons encourager un tel progrès scientifique et technique ? Leprince-Ringuet se pose la même question dans le même esprit mais en des termes différents :

> Faut-il continuer, poursuivre indéfiniment cette expansion matérielle au moment où l'on s'aperçoit que l'homme devient un prédateur de la nature ? On engraisse les terres à profusion, mais les eaux s'empoisonnent également et l'eau pure que nous consommons de plus en plus finira bien par manquer. Les minerais, certains métaux, même le pétrole, en a-t-on pour longtemps ? Si nous changeons l'écologie nous risquons la catastrophe par suite d'un déséquilibre ainsi engendré. Nous réchaufferons les océans avec toute la chaleur des eaux de refroidissement des usines, sans savoir ou cela nous conduira. Alors ne vaut-il pas mieux stopper immédiatement l'activité scientifique et l'activité technique, les empêcher de croître ? Recréons la biosphère et arrêtons l'emprise de la technologie. Si l'on parle beaucoup de la pollution et des nuisances, c'est surtout comme révélateurs d'une certaine tournure d'esprit [173].

De ce fait, l'évaluation que nous faisons du système scientifique qui a produit la civilisation de notre époque, est celle que Nietzsche avait déjà fait avant nous. Il nous avait déjà précédé dans cette évaluation lorsqu'il s'efforça de rétablir la philosophie à la pensée tragique. A partir d'une vision du monde reliée à la nature qui nous invite à revenir à la terre, plutôt que de se perdre dans le camouflage de la métaphysique et de la science moderne. La visée de la philosophie de Nietzsche, on le sait, porte essentiellement sur la décapitation de la métaphysique nihiliste. Dans le but de sortir la pensée savante et le sujet sachant du nihilisme dans toutes ses formes dont la civilisation moderne en est la matrice (métaphysique, religion, démocratie, morale, science). Philosopher avec Nietzsche c'est en venir à une nouvelle façon de penser le monde, c'est laisser advenir dans notre époque une pensée toute nouvelle qui ne reflète en rien l'exigence de rationalité de la modernité.

Le bouleversement qui est très explicite dans sa pensée et qui dynamite la philosophie se constitue pour nous comme l'évaluation d'une civilisation d'après laquelle

---

[173] Leprince-Ringuet Louis, *Science et bonheur des hommes*, Éditions Flammarion, Paris, 1973, 2 « La science fondamentale à l'origine des transformations », « Faut-il stopper science et technique » ? p. 58.

le redressement se détermine par la généalogie de l'histoire des mœurs qui est elle-même une « transmutation ». La généalogie qui introduit la philosophie à la recherche du sens des valeurs pour la vie. Gilles Deleuze dans son ouvrage sur Nietzsche revient sur le projet de Nietzsche en partant du « concept de généalogie ». Pour Deleuze, la philosophie moderne n'est pas innocente du nietzschéisme. Si elle est « en grande partie » et vit encore du nietzschéisme, Deleuze précise néanmoins que l'adoption de la pensée de Nietzsche dans la modernité n'a pas été exploitée dans l'esprit nietzschéen, tel que Nietzsche l'eût voulu. La critique de la philosophie, de la civilisation, de la science, n'est qu'une critique des valeurs.

A la lecture deleuzienne, l'évaluation sinon la critique est avant tout une critique des valeurs que Kant a mené sans pourtant la porter à son aboutissement. Son sens reste encore caché et sa valeur est encore à questionner. C'est le problème que la philosophie de Kant ne soulève pas mais qui constitue l'un des mobiles fondamentaux dans l'œuvre de Nietzsche. La persistance de ce problème n'a de cesse de montrer avec Gilles Deleuze que « la théorie des valeurs » dans la philosophie moderne ne se départira pas du conformisme en ce qu'elle apporte des formes nouvelles de soumission. Dans cette « théorie des valeurs » suivant l'analyse de Deleuze, la généalogie est fondée sur le forma de l'évaluation des valeurs, de la connaissance, de laquelle en découle le sens de la vie. Donc sur « Nietzsche et Kant à propos du point de vue des conséquences », Deleuze fait un résumé confrontant la pensée de Nietzsche à celle de Kant.

Le principe transcendant kantien se voit déloger par des « principes génétiques et plastiques » nietzschéens géniteurs du sens, de la valeur, et des conditions d'interprétations et d'évaluations. Il y a comme un transfert de l'autorité législatrice des valeurs puisque ce n'est plus le rationaliste qui est le législateur des valeurs mais le généalogiste. Dans ce rapport entre Nietzsche et Kant, pour Deleuze, tout jugement quel qu'il soit, doit s'entendre comme une évaluation et une interprétation et comme une création des valeurs. Cette confrontation entre Nietzsche et Kant que Deleuze met dans les conditions d'une analyse philosophique, s'élabore par une critique de la finalité de l'homme, cet homme qui se réalise par la raison. Alors que, toute fin devrait concourir au « surhomme » qui n'est que la valeur la plus haute à atteindre et à dépasser. « L'instance critique » deleuzienne ne serait plus une justification de la rationalité kantienne.

Mais elle est de toute évidence un état disponible de la pensée qui n'est que la possibilité nietzschéenne d'évaluer autrement la connaissance.

> Si nous résumons l'opposition de la conception nietzschéenne de la critique et de la conception kantienne, nous voyons qu'elle porte sur cinq points : 1° Non pas des principes transcendantaux, qui sont des simples conditions pour des prétendus faits, mais des principes génétiques et plastiques, qui rendent compte du sens et de la valeur des croyances, des interprétations et évaluations ; 2° Non pas une pensée qui se croit législatrice, parce qu'elle n'obéit qu'à la raison, mais une pensée qui pense contre la raison : 3° Non pas le législateur kantien, mais le généalogiste. Le législateur de Kant est un juge de tribunal, un juge de paix qui surveille à la fois la distribution des domaines et la répartition des valeurs établies. L'inspiration généalogique s'oppose à l'inspiration judiciaire. Le généalogiste est le vrai l'législateur. Le généalogiste est un peu devin, philosophe de l'avenir [174].

Par ailleurs, la critique kantienne des valeurs sera mise à mal dans la modernité ce d'autant plus qu'elle sera « au service du conformisme moderne » à l'analyse de Deleuze. A cela, la théorie des valeurs ne trouve tout son sens que dans l'acte de substitution entendu chez Gilles Deleuze comme « renversement *critique* ». Par lequel l'implémentation des valeurs suscite l'évaluation d'une culture dans un moment historique. Chaque valeur s'inscrit dans l'histoire et se heurte toujours à une évaluation soit pour l'apprécier ou bien pour la déprécier. Toujours est-il que la théorie des valeurs est une théorie qui ne s'applique qu'à l'évaluation des phénomènes autant qu'ils sont créés moralement ou bien culturellement. C'est à juste titre que Deleuze affirme que « la notion de valeur en effet implique un renversement *critique* ». D'une part, les valeurs apparaissent ou se donnent comme des principes : une évaluation suppose des valeurs à partir desquelles elle apprécie des phénomènes.

Mais, d'autre part et plus profondément, ce sont des valeurs qui supposent des évaluations, des « points de vue d'appréciation », dont dérive leur valeur elle-même. Le problème critique est : la valeur des valeurs, l'évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur *création* [175]». L'évaluation des valeurs est celle de l'évaluation d'une civilisation porteuse des manières d'être, des façons d'exister, sinon des

---

[174] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, chapitre III « La critique », 10) « Nietzsche et Kant du point de vue des conséquences », p. 107.

[175] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, chapitre premier « Le tragique » 1. « Le concept de généalogie », p. 1.

croyances forgeant solidement le style de vie d'une époque et de son histoire. Ainsi, la généalogie qui est le process de l'évaluation des valeurs par une enquête qui remonte aux origines des origines, à la naissance de la planification du bien et du mal, valeurs auxquelles répond la morale, s'insère dans la philosophie. Et dans tous les domaines dans lesquels se forgent la connaissance, comme cette conception avec laquelle Nietzsche reconfigure une nouvelle organisation de la science et de la philosophie, dans une détermination des valeurs du devenir.

L'évaluation morale et culturelle est encore une évaluation de la connaissance du monde et celle de la vie que propose le monde actuel. En un mot, la vie heureuse ligaturée par la vision moderne du bonheur ne produit que des individus réactifs serviles à la consommation des valeurs décadentes que produit la science dans son versant moderne. A vue d'œil, une relation de cause à effet est conjointement admise et clairement définie entre une civilisation en constante évolution et la décadence de l'humanité. L'affirmation de cette évolution civilisationnelle capitalise ses forces et les accentuent pour qu'elles s'affirment à l'excès. La conséquence qui survient est celle de l'adaptation du genre humain et même du vivant à ce mode de gouvernance de la vie. Cette accentuation de la science qui suppose les conditions de vie des peuples à partir de leur adaptation, fait périr toutes les sociétés qui ne sont pas aptes à réaliser le bonheur à partir du « nihilisme passif ». Auquel l'homme moderne s'accroche et qui désoriente ses instincts vitaux.

Cette civilisation poussée dans ses extrêmes les plus retranchés, est celle qui défigure l'humanité que la critique nietzschéenne met en lumière en usant du concept de la décadence. Car le progrès de la civilisation a une vitesse de croisière qui va à la course du temps, et le but inavoué ne saurait être autre chose en terme de résultat, qu'une humanité froide. Une humanité amoindrie de ses forces, qui s'acclimate de ce que Nietzsche reconnaît être d'une « pauvreté glaciale », qui est de tout évidence le nihilisme européen. De là, le progrès de la civilisation est l'aboutissement vers sa propre dégénérescence. Si la civilisation est malade de la décadence, c'est une erreur voire même une faute historique, de vouloir concéder en celle-ci, le statut électif qui la consacre au progrès. La notion de civilisation se voit ôter dans la philosophie nietzschéenne le concept de progrès qui la sacralise et de toute sa technicité avec laquelle

cette notion s'est toujours affublée le progrès historique, scientifique, et culturel de l'humanité.

A contrario, tout au long de son ouvrage, elle œuvre pour la domestication de l'homme moderne dont le seul but est de le rendre plus servile à une habitude et serviable à la tâche qu'il ne l'est déjà, en vue de son inoffensivité. Voilà que les choses sont claires, il n'y a donc plus de doute. La Civilisation qui est une éducation par la moralisation, dont l'enseignement a pour valeur de momifier les instincts de la volonté de puissance qui intensifie la vie, s'oppose sans nul doute chez Nietzsche à la culture ; qui est une extension de la volonté de puissance enrichissant et renforçant la vie. La civilisation demeure une maladie dans l'étude symptomatologique de Nietzsche. En revanche la culture augure la position d'une société bien portante, d'un peuple en bonne santé, dont son instinct est une amplitude des forces vitales nécessaires pour se régénérer et croître dans l'humanité à chaque période de l'histoire.

Au regard de la philosophie de Nietzsche, on ne peut pas parler de la modernité comme une culture. Il serait juste pour Nietzsche de la considérer seulement comme une civilisation sophistiquée, outrancière en même temps, et qui atteint par la fragilisation de l'homme la déstabilisation de l'organisme humain. Cette déstabilisation est aussi celle de l'humanité dans laquelle l'homme est le premier à être atteint du fait qu'il est systématiquement associé aux valeurs de la civilisation moderne. Civilisation dans laquelle il s'accoutume à l'illusion du bonheur pendant que physiologiquement il est assommé par le travail, cette tâche qu'il n'en finit pas d'accomplir. Et qui se révèle chaque jour une montagne insurmontable qu'il a l'obligation de soulever parce que sa réputation en dépend, ainsi que son ascension sociale.

Épuisement physiologique, endormissement de la sensibilité, évanouissement du goût supérieur au sens du « grand style » nietzschéen, de la force physique lorsque la fébrilité s'étend cérébralement le long du corps de l'homme pour atteindre les profondeurs de son organisme. Des telles caractéristiques abondent dans les études faites chez Nietzsche sur la modernité, pour montrer que la civilisation moderne est une visée du monde affectant foncièrement l'état de santé de l'humanité. Le savant illusionné, le scientifique borné, le prêtre ascétique, s'inflige à lui-même la souffrance qui à force de la subir, y trouve une conviction, un idéal. Les convictions scientifiques rejoignent « l'idéal ascétique » du prêtre. Parce que selon Nietzsche le scientifique a le même

type d'instincts que le prêtre. Agissant tous deux d'un instinct malade, ils sont la preuve décadente de la civilisation qui les a conçu.

On en voit pour preuve le fait que Nietzsche dise qu'« en termes physiologiques aussi, la science repose sur un même terrain que l'idéal ascétique ». On peut voir les innovations qui sont à l'origine de cet « idéal ascétique » comme la technologie qui conditionne notre existence moderne, la culture scientifique qui détermine nos valeurs en ce siècle, la théologisation métaphysique qui représente notre système de croyances. Tout cet appart d'embellissement de l'existence humaine est encore aux yeux de Nietzsche « un certain *appauvrissement de la vie* » qui devrait rendre l'homme plus heureux dans ce siècle où le temps accélère. Et nous sommes en proie à un grand saisissement que nous constatons par le refroidissement de la puissance naturelle de l'homme. Le ralentissement de notre métabolisme est certain dès lors que nous sommes constamment poussés par la production laborieuse au travail qu'on effectue durement.

Il est à constater que notre époque, qui prolonge le siècle des Lumières en termes des prouesses scientifiques, est une temporalité historique dans laquelle l'homme de science rentre en scène, se met en spectacle, et se donne les allures du guide de son temps. En devenant l'annonciateur véridique de son époque. Mais ce qui peut sembler être des prouesses, cache la sombre existence fatidique d'une époque qui annonce son crépuscule et qui le dirige lentement vers son déclin. Lorsqu'un idéal est le motif pour lequel nous conservons la vie, on se rapproche un peu plus du creuset de la décadence. Cet idéal connu chez Nietzsche comme ascétique est aussi présent à notre époque dans la science et la civilisation des temps modernes, qui est l'auteur de l'instinct de la décadence de l'humanité et du refroidissement physiologique de la force naturelle de l'espèce humaine. Comme nous, Nietzsche le dit en des termes suivants :

> A quoi j'opposerai brièvement les faits suivants : *l'idéal ascétique procède de l'instinct de protection et de sauvegarde d'une vie décadente*, qui cherche à se préserver par tous les moyens et lutte pour son existence ; c'est l'indice d'une inhibition partielle et d'une fatigue physiologique contre lesquelles les instincts les plus profonds de la vie demeurés intacts ne cessent de lutter par des moyens et des innovations nouveaux. L'idéal ascétique est un moyen de ce genre : il va donc tout à l'opposé de ce que croient les zélateurs de cet idéal, - la vie lutte en lui et par lui, avec et *contre* la mort, l'idéal ascétique est une astuce pour la *conservation* de la vie. Que celui-ci ait pu à ce point, comme l'enseigne l'histoire, régner sur

> l'homme et s'en rendre maître, et particulièrement là où la civilisation et la domestication s'imposèrent, traduit un fait d'importance : la *morbidité* inhérente au type d'homme connu, tout au moins de l'homme domestiqué, la lutte physiologique de l'homme avec la mort (ou plutôt : avec le dégoût de la vie, la fatigue, le désir d'en « finir » [176]».

En fin de compte, la science qui gouverne aujourd'hui le savoir humain, pourrait être située sur les traces du darwinisme. Darwin dont la conception de l'évolution de la vie se détourne de la vision religieuse de la nature, d'une nature qui évoluerait par des lois providentielles, fait un basculement scientifique qui permet d'investiguer le sens global de l'existence. Qu'il ramène à l'hostilité naturelle de la vie entre les êtres ou les espèces. Nietzsche est également dans un certain sens l'héritier du darwinisme puisque sa critique de la science moderne se situe dans le sillage du basculement scientifique que Darwin a opéré. L'évolution ou le finalisme darwinien de l'existence, est quand même sous la loupe nietzschéenne qui mesure l'évaluation de la vie. Pour évaluer il faut mesurer les dimensions de l'existence partout où il y a de la vie, où l'homme s'organise socialement et où la science est son repère pour la vérité.

I.3. Le philosophe médecin de la civilisation chez Nietzsche

Médicaliser la civilisation par la culture

Commençons déjà par relever la distinction des termes culture et civilisation. Si les deux termes pourraient renvoyer à la même réalité comme cela s'est imposé par habitude, Éric Blondel montre que la *Kultur* au sens allemand, est ce qui est culture et même civilisation en français. En revenant dans l'usage de la langue allemande, la civilisation va renvoyer à *Zivilisation* et la culture à l'expression *Bildung*. La *Bildung* comme l'illustre si bien Blondel, est ce qui participe des conditions de développement de l'homme dans sa nature intrinsèque et individuelle. Ce développement touche également l'ensemble de la collectivité. C'est en ce sens une formation de la subjectivité individuelle impactant le collectif si on devrait le considérer comme ce qui réunit socialement les individus, dans le partage des mêmes valeurs et d'une histoire commune.

---

[176] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1996, troisième traité « Que signifient les idéaux ascétiques ? » § 13, pp. 136-137.

Éric Blondel fait allusion à une activité de formation individuelle et collective. C'est même en cela que la « *Bildung*, modèle individuel de *Kultur* », devient une entreprise de performation de la subjectivité à l'éducation collective. Et *Kultur* qui est une façon de désigner la civilisation, fait peser sur l'individu et la société les valeurs qui les transcendent, au point où l'homme se conforme à « un ordre supra-individuel » comme le qualifie Éric Blondel. Tandis que la *Zivilisation* repose sur l'acquis matériel, la *Kultur* est le schème idéologique d'une vision du monde. Pour le dire avec Blondel, « *Zivilisation* désigne les acquis matériels d'une civilisation *(Kultur)*, alors que *Kultur* se réfère aux données idéologiques d'une « culture » déterminée »[177]. Le problème de la culture préoccupe déjà Kant avant Nietzsche. Emmanuel Kant tente de résoudre ce problème par une démarche qui se veut rationnelle. Puisqu'il fait appel à la faculté critique, celle « des jugements *réfléchissants* » qui déterminent les fins de la nature. Il se trouve que chez Kant, la nature est dépendante de ce qui constitue sa fin dernière qu'est la culture.

> La production de l'aptitude d'un être raisonnable à de quelconques fins en général (résidant par conséquent dans sa liberté) est la *culture*. En ce sens, seule la culture peut être la fin dernière que l'on a des raisons d'attribuer à la nature vis-à-vis de l'espèce humaine (et non son propre bonheur sur terre, ou même simplement le fait d'être le principal instrument pour instituer de l'ordre et de l'harmonie dans la nature dépourvue de raison qui se trouve en dehors de luis [178].

Pour ne s'en tenir chronologiquement qu'à des problématiques dans une moindre mesure proches de Nietzsche et qui le devancent sur le questionnement de la culture, celles-ci nous montrent que Karl Marx et Friedrich Hegel explicitaient la négativité du mouvement de l'histoire par le moteur de la dialectique. Qui est l'avènement de la culture moderne incarnée par le travail et le désir du progrès resserré dans la substance hégélienne. C'est justement par une volonté historique soucieuse du progrès que Nietzsche déconnecte la culture de la civilisation dont le premier terme est une composante du tragique, de la *Wille zur Macht* (la volonté de puissance) que représente la réalité de la nature. C'est ce qu'il en ressort suivant les mots d'Éric

---

[177] Blondel Éric, *Nietzsche le corps et la culture*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2006, III « Le problème de la culture dans la pensée de Nietzsche », p. 54.

[178] Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1995, *Appendice « Méthodologie de la faculté de juger téléologique »*, paragraphe 83 « De la fin dernière de la nature comme système téléologique », p. 429.

Blondel : « et, d'un autre point de vue, la détermination de la nature comme volonté de puissance ouvre, comme le signale le *zur* de *Wille zur Macht* l'abîme, toujours tragique, où se déploie ce que Nietzsche appelle culture »[179].

Quant au second terme qu'est la civilisation, elle détermine le progrès moderne qui se dresse contre l'homme et contre la vie. Puisque la civilisation moderne est désireuse du progrès que dans son instrumentalisation de l'homme et sa domination sur la nature qui amplifie le mal de vivre dans la modernité. Au sortir de la distinction des notions de culture et de civilisation, on comprend évidemment pourquoi Nietzsche renonce à célébrer avec faste le progrès industriel, et veut que la culture soit le remède à la civilisation. Non pas que la civilisation n'est pas culture mais, il faut médicaliser la culture occidentale qui est le symptôme de l'appauvrissement physiologique de l'homme dans la mesure où le bonheur dans cette civilisation est une incitation à la consommation. Et pour Nietzsche, cette charge revient au philosophe qui doit prétendument diagnostiquer son temps, en tant que celui-ci doit devenir « médecin de la civilisation ».

Nietzsche signe l'acte de naissance du philosophe médecin de la civilisation dans son texte posthume intitulé : *Le Livre du philosophe*. Par médicalisation nous entendons trouver le remède dans une culture qui interroge la civilisation si tant est que celle-ci est un ensemble « des acquis matériels » (*Zivilisation)*, dont les données référentielles sont strictement idéologiques comme le stipule Éric Blondel. Ce dernier opère une distinction nette entre *Kultur* et *Zivilisation*. Pour Blondel, le premier terme, relève d'une part, de la valeur conditionnelle de la noblesse. Quant au second, il implique d'autre part un appétit matérielle à laquelle on s'attache à la civilisation. On voit bien que les deux termes sont antithétiques quant à la direction axiologique vers laquelle elles se dirigent. Ce qui vaut pour Éric Blondel de faire quelques remarques :

> 1/ *Kultur* et *Zivilisation* s'opposent d'un point de vue valoriel : le premier implique la valeur « noble » d'une fin intellectuelle ou spirituelle, tandis qu'au second s'attache l'appréciation péjorative des réalisations considérées comme « simplement matérielles. Les deux termes cristallisent les valeurs *axiologiquement* opposées de l'homme cultivé (ou de « l'honnête homme ») et du « philistin » (ou du « bourgeois »), lors même qu'absolument ils n'ont qu'une valeur

[179] Blondel Éric, *Nietzsche le corps et la culture*, Éditions L'Harmattant, Paris, 2006, III « Le problème de la culture dans la pensée de Nietzsche », p. 71.

> *descriptive*. 2/ On se sert couramment, en allemand, de *Bildung* au sens de la formation individuelle, mais aussi collective, tandis que *Kultur*, contrairement au français « culture », ne peut désigner qu'un ordre supra-individuel [180].

En raison du fait que la culture par laquelle il veut substituer la civilisation moderne, est une thérapie philosophique qui lui permet de constater la décadence dont souffrait l'âme de son époque. Cette thérapie, Nietzsche commence par l'administrer à lui-même. Ce d'autant plus qu'il est le premier patient qui doit être diagnostiqué. Pour la simple raison qu'il est le premier à souffrir et à reconnaître dans la civilisation moderne, les symptômes d'une dégénérescence des valeurs qui annonçaient l'évènement d'une Europe nihiliste dont la décadence s'enlisait partout en Occident. La thérapie que propose Nietzsche, n'est pas en effet réduite à soigner la métaphysique de ses saignements. C'est une thérapie qui a pour but de soigner non seulement la métaphysique mais elle ne se limite pas qu'aux patients métaphysiciens, elle s'étend à l'homme moderne, à sa conception du progrès tirée à partir de la civilisation européenne. En fonction des patients, il va prescrire des thérapies différentes. Ces différents patients se ramènent à juste titre à un seul patient qui subit pour tous la décadence, sinon la maladie c'est-à-dire : l'âme.

Il va de soi que dans nombreuses des interprétations de sa philosophie thérapeutique, c'est autant le problème de l'humanité moderne et de l'âme européenne qui sont mises en cause. Conscient de ce problème, Nietzsche va s'auto-diagnostiquer en revêtant la blouse du médecin pour faire de la thérapie sur soi une thérapie sur l'autre. Le besoin de trouver des réponses métaphysiques aux problèmes existentiels, dénote de la vie d'une âme souffrante dont le corps maladif est épuisé. Et pousse l'esprit inconsciemment vers un coin de l'univers pour un besoin de réconfort, lorsque certains se réfugient dans les innovations pour assouvir leur soif de domination. L'esprit cherchant la consolation dans les arrière-mondes et dans les objets d'une société innovante techniquement, d'autant plus que le corps qui le porte ne peut lui fournir cette consolation et venir à son secours. Nombreux sont les penseurs qui ont dû souffrir de cet état psychologique ou l'âme se laisse séduire par une consolation métaphysique quand le corps est incapable de la contenir. Pour cette raison Nietzsche écrivait :

---

[180] Blondel Éric, *Op. cit.*, p. 54.

> (…) ; on devine mieux qu'auparavant les involontaires déviations, les chemins de traverse, les lieux de repos, les lieux *ensoleillés* de la pensée vers lesquels les penseurs souffrants ont été entraînés par séduction, en tant qu'ils souffrent justement, on sait désormais vers quoi le *corps* malade et son besoin poussent, tirent, attirent inconsciemment l'esprit – vers le soleil, le calme, la douceur, la patience, le remède, le soulagement à tous les sens de ces mots [181].

De fait, on peut se souvenir que dans l'antiquité avec Platon, l'enseignement philosophique vise à apporter à l'âme des soins parce qu'elle est exposée à l'instabilité du corps dans le monde sensible. La philosophie revêtait avec Platon la fonction de médecine de l'âme et le philosophe devenait le médecin dont la pensée était de réajuster l'âme de la cité au bien, à la justice, au beau, à la vérité immuable. En tentant une fusion de l'âme à ces valeurs qui proviennent de l'État céleste du monde intelligible. Cette intelligibilité est celle qui devrait être administrée dans la société. Car elle est l'exemple du monde causal dans lequel l'âme atteint un état de quiétude stable. A ce propos, la médecine que va enseigner la philosophie platonicienne est une médecine des causalités de l'âme. En d'autres termes, elle prépare le remède de l'âme conformément aux causes auxquelles l'âme s'intéresse. Nous pouvons le constater notamment par la déclaration suivante de Platon dans le dialogue du *Gorgias* :

> (…) ; que la médecine, en revanche, examine la nature du patient qu'elle doit soigner, qu'elle étudie les causes qui justifient ce qu'elle fait et peut rendre raison de chacun de ses gestes – voilà ce que fait la médecine [182].

La culture du médecin philosophe est une médecine qui opère dans une civilisation malade. Elle est médecine et avant tout une automédication sur soi-même, sur notre propre corps, pour notre siècle. Parce que les soins de l'âme et la cure médicinale qu'on s'applique à soi-même sont contextualisantes. Plus clairement, la thérapie de l'âme par ce qui est convenable d'être un travail applicable sur soi, peut conduire à une refonte conceptuelle de la civilisation dans laquelle la décadence de l'âme est manifeste. Le contexte de la situation d'une civilisation maladive est ce que décrit le titre de l'œuvre de Sigmund Freud du nom de *Malaise dans la civilisation*. La thérapie par une culture soignante du thérapeute Nietzsche, vient justement traiter le malaise qui

---

[181] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Editions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris 2007, préface, § 2, p. 28.

[182] Platon, *Gorgias*, Éditions GF Flammarion, traduction de Monique Canto-Sperber, Paris, 1993, (500 d-501 b), p. 256.

pèse sur la civilisation européenne qui est une civilisation de la décadence en perte des valeurs. Cette culture se voit donc dans l'obligation de prescrire des traitements à la civilisation dans le but non seulement de l'améliorer mais d'en améliorer encore la vie de l'âme moderne de l'Europe.

Alors pour Nietzsche, faire de la philosophie relève de ce qu'on est devenu médecin pour soi-même et pour le contexte civilisationnel dans lequel on appartient. Comme il le soutient si bien dans la préface du *Gai savoir* et dans *Par-delà bien et mal*, la philosophie est déjà et toujours « la confession de son auteur ». La thérapie philosophique devient de toute évidence la thérapie de soi et réciproquement. La thérapie de soi et celle sur le contexte civilisationnel, sont les différentes visées culturelles que les commentateurs de Nietzsche orientent sur les questions de culture et de civilisation, et qu'ils ont souvent mis en perspective. Ces différenciations conceptuelles (culture et civilisation) qui sont mises en perspectives supposent qu'il y a pour chaque organisme, comme c'est le cas pour chaque peuple et chaque civilisation des conditions de vie saine, parfois même morbide, qui sont provisoires bien vu par Patrick Wotling dans *Le problème de la civilisation chez Nietzsche*.

L'interprétation qui ressort n'invite plus seulement à comprendre qu'elle en est le sens d'une telle médication de soi. Par les perspectives qu'elle ouvre, elle se « redéfinit comme pulsion vitale cherchant à accroître un sentiment de maîtrise sur le monde [183]» déclare Roland Rodrigue Moutoumbou Ndjoungui. La souffrance tout comme la santé sont les déterminants sociaux de l'état d'une culture et de l'état psychologique d'un peuple. Moutoumbou Ndjoungui ramenant les deux états (santé et maladie) à Nietzsche, est d'accord pour affirmer que la « culture de la souffrance » constitue en elle-même un paradoxe dialectique. Elle est la résultante certes d'une « grande souffrance », mais elle est encore, dans cette souffrance, chez Nietzsche, l'origine de la « grande santé ». Et comme le souligne Moutoumbou, « pour comprendre la dialectique nietzschéenne de la maladie et de la santé, il faut une culture de

[183] Moutoumbou Ndjoungui Roland Rodrigue, « De la philosophie du corps au corps philosophique : les figures médéciniques d'Epicure et de Nietzsche », 1. Penser le corps en Afrique par les textes, Éditions Nunya (philosophie, patrimoine scientifique et technique), n° 4, sous la direction de Yaovi Akakpo, Cotonou, décembre 2016, 2.« Philosophie comme confession et interprétation du corps », 2.1.«Santé et maladie du corps comme fondements philosophiques », p. 171.

la souffrance qu'il qualifie de « grande souffrance ». Cette dernière est en même temps la cause de la « grande santé » qui permet de devenir sain »[184].

Dans une civilisation malade, le philosophe doit se comporter en diagnosticien en relevant les présupposés sur lesquels notre système de valeurs est fondé. En tant que diagnosticien, il doit démontrer le caractère éminemment nihiliste de cette forme systémique au sein de laquelle sont bâties les valeurs de sa civilisation. Après cet effort de diagnostiquer la civilisation, il faut maintenant chercher à s'en délivrer du nihilisme, penser à envisager la vie après le nihilisme tel qu'il est souhaitable de se demander comment vivre en récusant l'espérance qui nous permet de survivre ? En cela, le philosophe n'est pas seulement rompu à observer et à analyser les symptômes d'une civilisation malsaine par sa critique. Son rôle de détecteur des symptômes lui impose aussi de prescrire des traitements qu'il doit proposer pour solutionner le problème de la culture tel qu'il en ressort des propos d'Éric Blondel :

> Toutefois, il ne faut pas seulement flairer : il faut vivre – et sainement, c'est-à-dire respirer librement, évacuer les miasmes. (…). En plus du diagnostic, il faut établir une hygiène (…) [185]».

Tel qu'on peut le voir chez Éric Blondel, le philosophe ne doit pas s'arrêter à détecter le malaise dans la culture, de même qu'il ne devra pas se limiter à faire passer au scalpel de la critique philosophique les carences d'une société. Il lui revient de proposer les solutions médicales. Travail sur soi, thérapie sur la culture moderne, philosophie thérapeutique, et même traitement du langage de la métaphysique, se côtoient dans le projet nietzschéen du « philosophe médecin de la civilisation ». En posant le diagnostic, on se pose en même temps la question de savoir quel est l'indice de repérage d'une culture qui impacte négativement la vie ? En clair, par quoi repère-t-on une culture malade ? Ou bien, qu'est-ce qui nous permet de reconnaître la décadence d'une époque ? Ces questions nous rendent perplexes et nous imposent de les comprendre de manière méthodologique sous le prisme d'un diagnostic. La méthode usitée ici est

---

[184] Moutoumbou Ndjoungui Roland Rodrigue, « De la philosophie du corps au corps philsophique : les figures médéciniques d'Epicure et de Nietzsche », 1. Penser le corps en Afrique par les textes, Éditions Nunya (philosophie, patrimoine scientifique et technique), n°4, sous la direction de Yaovi Akakpo, Cotonou, décembre 2016, 2. « Philosophie comme confession et interprétation du corps », 2.1. « Santé et maladie du corps comme fondements philosophiques », p. 176.

[185] Blondel Éric, *Nietzsche le corps et la culture*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2006, VII « Nietzsche et la philologie généalogique », pp. 135-136.

l'expérimentation. Pour cela, le philosophe médecin de la civilisation doit s'approprier dans tous les cas le vocable médical dans sa méthodologie.

Il doit procéder par cet examen qui lui permet d'ausculter le malade par une étude de l'observation faite sur le patient atteint de morbidité. Parce que le philosophe, désormais médecin, doit pouvoir poser le diagnostic sur la culture de son époque pour préparer l'avenir. Si tel est le cas, comment Nietzsche procède-t-il pour poser son diagnostic en science et en philosophie ? S'il faut remonter le temps pour s'arrêter en 1872 et 1873, les années durant lesquelles le projet du philosophe entendu comme médecin de la culture est élaboré, nous verrons que Nietzsche considère la relation du philosophe à la culture sur l'idée qui consiste à dire que le philosophe n'a pas vocation de créer la culture. La responsabilité qui lui incombe c'est de la préparer en retirant d'elle toutes les inhibitions, les froideurs, pour la modérer et pour la préserver. C'est là toute la difficulté. Préserver la culture n'est pas sans danger puisqu'il peut aussi la détruire.

Fort de cela, la tâche du philosophe médecin n'est pas une sinécure. Elle ne s'annonce pas positive. Puisque de ce qu'elle est préparatrice et préservatrice de la culture, elle s'avère enfin de compte destructrice. Au regard du fait que la culture est dégénérescente ou encore malade, elle se doit plus dans l'esprit de Nietzsche, d'être préparatrice plutôt que préservatrice. Parce que si on s'obstine à la préserver, on préserve aussi dans une époque, la maladie dont souffre la culture d'un peuple en mettant en danger les prochaines générations. Cette culture ne peut qu'être préparatrice dans son mouvement qui détermine la mise en place des fondements sur lesquels elle pourra s'établir. Il convient de rappeler que pour lui la philosophie n'est que classification des concepts, des idées, du langage superstitieux, enchevêtré dans les métastases de la métaphysique.

Inversement, cette culture sinon cette philosophie est destructrice dans la mesure où elle s'attaque aux dogmes scientifiques, religieux et moraux. Mettant en question les fondements de la culture sur laquelle ces dogmes se sont érigés. L'un de ces fondements sur lequel Nietzsche s'acharne avec hardiesse, c'est le langage d'une vision métaphysique de séparation des mondes. Cette culture du langage métaphysique est déjà pour le métaphysicien un piège. Et le scientifique, le religieux, le moraliste, l'esthète, qui n'y prend pas garde à ce langage, est victime de la séduction du langage

qui le place confortablement sous le contrôle de la métaphysique et loin de la vie proprement humaine. Pourtant, « la grande recommandation de Nietzsche aurait été que la vie humaine soit dépouillée de tout « espoir de *confort métaphysique* »[186].

Ce langage est d'ores et déjà la langue d'une culture empêtrée dans ses mécompréhensions. Du malaise du langage, la civilisation est souffrante. Plus clairement, le langage métaphysico-scientifique de la modernité passe donc pour être l'une des raisons causales de la maladie culturelle de cette époque, bien que cela ne soit pas la seule cause. Les symptômes de cette maladie sont visibles par la culture qui décline et qui contraint le philosophe à devenir médecin pour diagnostiquer la maladie qui n'est autre que le « nihilisme ». C'est après avoir diagnostiquer le problème, que le philosophe médecin combat les causes de la maladie afin de résoudre la problématique de l'impact de la maladie dans la civilisation moderne. Se posant la question de savoir qu'elle est la cause de cette maladie, à celle-ci, Nietzsche répond sans ambages qu'elle ne serait nulle part ailleurs que dans la question de la valeur morale :

> Il s'agissait pour moi de la *valeur* de la morale, - (…). Il s'agissait en particulier de la valeur du « non-égoïste », des instincts de pitié, de déni de soi, de sacrifice de soi, instincts que Schopenhauer avait si longtemps auréolés, divinisés et projetés dans l'au-delà jusqu'à demeurer finalement à ses yeux comme « valeurs en soi », sur lesquelles il se fondait pour *dire non* à la vie ainsi qu'à lui-même. Mais c'est justement contre *ces* instincts *là* que parlait en moi une méfiance toujours plus radicale, un scepticisme sapant toujours plus profond ! C'est justement là que je voyais le *grand* danger pour l'humanité, ce qui la charme et l'égard de la façon la plus sublime – vers quoi ? Vers le néant ? – C'est là justement que je voyais le commencement de la fin, l'enlisement, la lassitude nostalgique, la volonté se tournant *contre* la vie, la maladie finale s'annonçant dans la délicatesse et la mélancolie : je comprenais la morale de la pitié, qui se répand de plus en plus, qui saisissait et rendait malade jusqu'aux philosophes, comme le symptôme le plus inquiétant de notre culture européenne devenue inquiétante, comme son détour vers un nouveau bouddhisme ? Vers un bouddhisme européen ? Vers le – *nihilisme* [187] ?

---

[186] Eyéné Mba, Angue Medoux, *Richard Rorty, La fin de la métaphysique et la pragmatique de la science*, Éditions L'Harmattan, *Deuxième partie* « Rorty et la déconstruction des idoles traditionnelles de la philosophie », *chapitre V* « De la postmodernité au postnietzschéisme : de « la rupture radicale », II « Nietzschéisme et néopragmatique : philosophies de la rupture », p. 155.

[187] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1996, avant-propos, § 5, p. 30.

On l'a compris, la causalité de cette culture malade selon Nietzsche, c'est principalement la volonté sans cesse de vouloir le nihilisme, le néant, de prôner les valeurs qui sont contre la vie. Le nihilisme est ce qu'il faut éviter et on devrait proscrire ses valeurs. Les valeurs nihilistes sont l'aboutissement de la maladie culturelle de l'homme moderne, qui ne tient qu'au besoin de vivre par et dans l'illusion du néant. Une civilisation dont la terminologie scientifique est moralement décadente et est pour Nietzsche, celle qui est porteuse du nihilisme. C'est en effet une culture qui au lieu de donner force à la vie, elle accable l'homme de cette force. C'est cette culture qui prône la réduction de la vie, l'affaiblissement de l'instinct vital, plutôt que l'augmentation de la vie entendue chez Nietzsche comme volonté de puissance.

Il faut quand même lever l'équivoque pour dire que la vie en tant qu'idéal de santé dont il est question ici, ne tient pas à la survie. L'instinct de survie n'a pas la propriété et le raffinement de la noblesse. Il est plutôt appauvrissement de la vie et pour cela, survivre dispose l'homme au péril. Ce qu'il faut cultiver c'est la vie et rien d'autre qu'elle. Celle qui doit croître en force c'est encore elle parce que la capacité de vivre enrichit. Cela dit, la décadence de la culture nihiliste promeut la survie au détriment d'une vie enrichissante. C'est pourquoi l'instinct de survie en lutte dans l'existence que présente Darwin, qui persiste dans la conservation de soi, est déjà à l'opposé de l'instinct fondamental de la vie chez Nietzsche. Car l'instinct darwinien est un organisme qui pour vivre, recherche sa propre conservation.

Alors que l'instinct nietzschéen ne vise pas la survie. Il est plutôt une recherche permanente de l'augmentation de la vie et même de la puissance. En transposant ces deux tendances existentielles dans l'époque moderne, on serait à même de dire que la modernité prône une culture qui est organiquement organisée pour se maintenir dans la conservation. Parce que son instinct biologique, n'a développé que des capacités avantageuses à la survie pour lutter contre la vie. Dans *L'Antéchrist*, Nietzsche nous interpelle pour nous dire que s'acharner contre la vie, c'est un processus de corruption d'un animal (domestication), d'une espèce (docilisation) d'un individu (moralisation), en perdant sa force vitale, ses instincts, lorsqu'il sollicite, au nom de la survie, le désavantageux. « Au contraire dit-il, c'est *lui* qu'on a justement le plus redouté, il était jusqu'ici presque *la* chose redoutable en soi ; et cette crainte a fait qu'on a voulu,

dressé, *obtenu* le type contraire : l'animal domestique, l'animal de troupeau, l'homme animal malade, le chrétien… »[188].

Ce qui explique le dressage de l'homme et celui des peuples soit par une éducation aliénante, soit par une éducation moralisante, qui désagrège la vie et freine son élan de puissance. La vie, qui elle est pour Nietzsche, instinct de croissance et de puissance, de longévité et d'augmentation de forces, est en déclin car la volonté de puissance fait défaut. En d'autres termes, cette volonté de puissance n'est pas centralisée dans la forme supérieure des valeurs de l'humanité, étant donné que le déclin de la culture est plus tenace et fait régner les valeurs nihilistes « sous les noms les plus sacrés ». De ce fait, ce que Nietzsche nomme par l'expression vie, c'est la volonté de puissance. Cette volonté est volonté de vie, la vie dans son horizon de croissance. L'aggravation de la vie est ce qui diffère de la survie qui n'est pas une accumulation de forces mais plutôt le retrait vers la sauvegarde dans le but de préserver un certain état de soi.

Et en réalité, ce qui ne peut croître est de nature à péricliter. L'explication qu'en donne Nietzsche peut tout à fait renvoyer à l'espèce humaine de même qu'à la culture en tant que mode de structuration du genre humain, construction d'une identité, organisation des individualités sociales. Il n'y a plus l'ombre d'aucun doute. Notre culture moderne est nihiliste par ses valeurs qui se dissimulent derrière l'ombre du progrès et porte le masque des valeurs sacrées comme la démocratie, l'humanisme, l'universalisme. La démocratie qui s'humanise et s'universalise constituerait le renouveau du progrès politique qui finira par être un acquis dont les peuples vont se saisir, pour donner force à leur citoyenneté et devenir la souveraineté politique dans les régimes démocratiques. Donc avec l'avènement de l'âge démocratique, survient chez Nietzsche le souci d'émanciper l'homme partant de la généalogie, avec laquelle il enquête plutôt sur les différences propres aux hommes qui malheureusement, disparaissent dans ce qu'Antonia Birnbaum nomme « la foi égalitaire ».

C'est-à-dire une croyance en la démocratie qui requière le consentement des différences et leur contentement au nouveau mode d'aliénation. Birnbaum le rappelle et dit que « cette persistance secrète de la supposition d'égalité au cœur même des

[188] *Ibid.;* p. 51.

diatribes contre le nivellement marque une différence que Nietzsche n'explicite jamais comme telle : la différence entre le mouvement démocratique et le régime de la démocratie, avec un discours officiel sur l' « égalité citoyenne » et son mépris pour ceux qui ne se conforment pas à la raison d'État ou simplement à l'état de fait régnant »[189]. Nietzsche en tant que pourfendeur des masses, est aussi l'antinomie de l'égalité en démocratie et de sa « morale du troupeau ». Il fait passer la relation dans la communauté démocratique du côté de l'uniformisation des masses.

Le constat fait, montre qu'il y a comme une incapacité à se réinventer des perspectives de vie nouvelle ; d'autant plus que « les grandes individualités » sont nivelées et seules les institutions démocratiques confèrent au citoyen la liberté qui doit le gouverner. On recourt de nouveau à Antonia Birnbaum qui affirme qu' « ainsi, la condition de possibilité même du mouvement démocratique a une logique intrinsèquement dédoublée. Propices au surgissement d'homme d'exception, capables d'une versalité qui dépasse tout ce qui lui est antérieur, cette dynamique est aussi vouée – en même temps – à produire des hommes uniformes et médiocres, ceux-là même qui se soustraient au risque d'inventer leur vie »[190]. En effet, la démocratie serait la face d'une politique progressiste qui positive la perspective de liberté de tout citoyen. Cependant, cet idéal est contraignant lorsqu'il dépouille l'individu de sa différence et fait subir à l'ensemble des peuples un universalisme uniformisant.

Pour concevoir les institutions démocratiques et pour être accepté comme la politique sociale de la vie moderne, et au regard de la modernisation du monde, l'universalisme démocratique doit se rassurer que les peuples aient abandonné leurs anciens modes de gouvernance politique. Pour guider la société moralement et politiquement à partir des critères et des valeurs de la démocratie. Son idéal est en effet attaché à cette culture moderne qui précipite la perte des valeurs aristocratiques, nobles d'après Nietzsche, et serait ce par quoi l'humanité va commencer à décliner. Ceci est le résultat d'une culture qui a besoin de thérapie ce d'autant plus qu'elle est toujours poussée à

---

189 Birnbaum Antonia, *Nietzsche les aventures de l'héroïsme*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2000, chapitre VIII « La confrontation avec la démocratie », « L'injustice du choix nietzschéen pour l'esclavage », p. 229.

190 Birnbaum Antonia, *Nietzsche les aventures de l'héroïsme*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2000, chapitre VIII « La confrontation avec la démocratie », « Le processus démocratique : une liberté inédite, un nouveau type d'esclavage », p. 206.

rechercher « des représentations apaisantes » selon Patrick Wotling. L'effet de cet apaisement peut encore révéler la dangerosité d'une telle culture et au lieu de l'apaisement, le malaise est ce qui sera prépondérant dans cette culture. La solution médicale ne devrait plus se trouver à l'intérieur d'une médecine qui subit elle-même l'influence de la décadence. Ce qui, à en croire Wotling, la médecine des cultures décadentes n'est qu'une fausse thérapie. On peut le lire suivant ces propos :

> Toute culture décadente se caractérise donc par la recherche de valeurs et de représentations narcotiques qui permettent d'échapper temporairement à la souffrance, attitude condamnée dans une perspective « philologique », les représentations ainsi créées ne correspondant à aucune réalité, mais aussi pour une autre raison : de même que la création du nihiliste est une fausse action, c'est-à-dire une réaction, de même les remèdes qu'il imagine pour se délivrer de la souffrance sont des faux remèdes, relevant d'un « bas niveau de médecine [191]».

Si tant est que les remèdes de la culture décadente sont fictifs comme la civilisation du monde par la technoscience, qui se prévaut d'avoir enfin apporter le bonheur dans l'humanité, ce que le décadent qui usurpe le rôle de médecin est également un fossoyeur. La responsabilité incombe dans ce cas au philosophe médecin de la culture d'apporter le remède qui s'applique au disfonctionnement psychologique et physiologique de l'humanité pour sauver la culture de sa paralysie. Et pour ce faire, sa posture se doit d'être celle d'un philosophe critique à l'égard de la culture régnante. Si la science doit être médicalisée, la philosophie mérite d'être repensée. Cela revient à faire du philosophe selon Nietzsche non seulement un artiste, mais aussi un médecin de la culture.

Le philosophe se doit d'être un artiste eu égard au fait que créer suppose l'aventure de la pensée dans les recoins inexplorés de l'existence. Or seul l'artiste crée estime Nietzsche. D'où la nécessité du philosophe d'être non seulement philosophe, mais encore philosophe-artiste. Quant à ce que le philosophe devienne médecin de la culture, il le devient en raison du fait que la culture est dans un état comateux. Reconnaissons tout de même que Nietzsche n'est pas le seul garant de ce projet philosophique pharaonique qui place le philosophe au centre de la pratique médicale. Pour administrer des traitements et opérer avec une précision chirurgicale, le domaine de la culture.

---

[191] Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Éditions Presses Universitaires de France Paris, 1995, p. 154.

Avant lui, une tradition philosophique remontant jusqu'aux anciens, se considère en tant que philosophe, d'être investi du rôle de médecin pour appliquer à la philosophie une médecine.

C'est du moins ce qui ressort de l'épiphénomène hellénistique. C'est le cas des écoles de sagesse que sont l'école stoïcienne et l'école épicurienne. Dans ces écoles, la philosophie était enseignée comme une pensée thérapeutique par laquelle on trouvait le remède qui permettait de diagnostiquer l'existence pour mieux supporter la vie. Nietzsche se range derrière ces écoles et principalement derrière l'école épicurienne conduit par Épicure lui-même, qui l'influencera notamment sur sa théorie de la corporéité. D'autres auteurs comme Ludwig Wittgenstein et Richard Rorty vont s'aligner à la suite de Nietzsche pour élaborer une antiphilosophie dans l'objectif de trouver un remède à la philosophie entendu comme métaphysique. C'est justement contre cette culture métaphysique d'essence occidentale que Rorty se range du côté de Nietzsche, percevant le pragmatisme philosophique chez ce dernier. Eyéné Mba et Angue Medoux évoquent même la position préférentielle de Rorty concernant Nietzsche :

> Si Rorty défend Nietzsche contre la culture métaphysique et métaphysicienne telle qu'elle se développe dans la philosophie occidentale de Parménide à Heidegger, c'est parce qu'il constate que le réquisitoire de celui-là contre les principes fondateurs de la métaphysique n'est pas idéaliste mais pragmatiste. (…). Il critique les philosophies rationalistes qui expliquent tous les évènements culturels et tous l'ordre naturel par « une fausse causalité », la raison, la volonté, le moi, la conscience[192].

Wittgenstein dont les préoccupations sembleraient à première vue forts éloignées de celles de Nietzsche, qui pourtant peuvent être rapprochées qu'on ne le croit, semble étrange dans la mesure où ses considérations sur la culture n'apparaissent que de la façon la plus connexe. Néanmoins l'étude de la culture est d'une grande importance chez Ludwig Wittgenstein puisqu'elle se présente apparemment en arrière-fond comme l'élément central sur la base duquel pouvant s'établir le langage. A l'instar de Nietzsche, Wittgenstein admet lui aussi que la métaphysique a montré ses limites et elle a incessamment besoin d'une autre pensée philosophique, fut-ce-t-elle être une

[192] Eyéné Mba, Angue Medoux, *Richard Rorty, La fin de la métaphysique et la pragmatique de la science*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2007, *Deuxième partie* « Rorty et la déconstruction des idoles traditionnelles de la philosophie », *chapitre V* « De la postmodernité au nietzschéisme : de « la rupture radicale », II « Nietzschéisme et néopragmatique : philosophie de la rupture », *« Sauver Nietzsche contre la culture métaphysique et métaphysicienne »*, pp. 142-143.

antiphilosophie. Un appel est lancé, il faut voler à la rescousse de la métaphysique, de la science, de la civilisation moderne.

En répondant à cet appel, Nietzsche et Wittgenstein proposent un autre philosophé qui apporte des nouveaux soins à la philosophie pour revigorer la métaphysique, la science, et la culture moderne. En termes médicaux, le malaise qu'apporte le discours philosophique dont le mal-être assomme des coups au langage métaphysique, mérite d'être soigné. La philosophie doit se charger de trouver des réponses qui sont des traitements qui conviennent au malaise dont est souffrante la civilisation occidentale en commençant par sa métaphysique. C'est la raison pour laquelle, avant qu'on ne la sollicite comme une thérapie pour la culture, on doit se rendre à l'évidence que la philosophie a pu se désinfecter du mal-être que porte la métaphysique, afin de ne pas contaminer le libre penseur qu'est le philosophe.

La philosophie en tant que thérapie à la maladie de la civilisation dont souffre la métaphysique de la modernité, consiste à ausculter la pensée métaphysique par un diagnostic critique. En clair, pour soigner efficacement la métaphysique, le philosophe doit se prononcer par une critique rigoureuse à l'égard de ce domaine du savoir. Cette consultation ne doit pas se limiter à la métaphysique. Elle devra s'étendre à toutes les sphères du corps du savoir, de la civilisation, où est planté le fondement métaphysique qui constitue sa caisse de résonnance, que sont le langage et la culture par laquelle elle existe. Comme nous le fait savoir Nietzsche, la culture métaphysique n'est que décadence. Et Wittgenstein, quant à lui, étant dans la même veine que Nietzsche, pose le problème du déclin de la culture.

Ceci nous permet de comprendre la nécessité obligeante qui importe de trouver les raisons et les réponses à une thérapie de la culture pour ces auteurs. C'est cette culture qui a la prétention d'être le modèle de l'éducation mondiale que la science et les progrès techniques propagent dans toute l'humanité. D'où l'indignation de Nietzsche. D'après l'auteur, face à cette culture européenne, l'Europe est dans un engrenage qui est celui du domptage du fauve, du lion, pour soumettre l'homme à la production et à la consommation tout en réduisant le degré de puissance de sa conscience, de sa volonté, afin de mieux apprivoiser l'espèce. Car, en morale, le groupe est facilement malléable et ce que Nietzsche appelle « les grandes individualités » dans le

livre IV (Midi et Éternité) au chapitre VI de l'ouvrage de *La volonté de puissance*, ne sont pas de nature à être domptées.

Vouloir dompter « les grandes individualités », rendre domesticable la nature profonde de l'homme, l'animalité dont l'instinct et la raison font sa forme humaine, détruisant cruellement certains de ses instincts pour en favoriser d'autres, assurer intelligemment le mouvement répétitif de la production de manière progressive de cette opération jusqu'à ce que se réalise une morphologie du type d'individu dont la nature convient aux attentes de la société de consommation, telle est la tâche éducatrice de la civilisation européo-occidentale; qui est à regarder de plus près comme une forme dégénérée de la culture. Pourtant, la culture est avant tout une formation qu'on s'applique à soi-même, qui ne nécessite pas de vivre selon la donne du berger et de son troupeau. De ce fait le lion étant libre, cette liberté le pousse à la solitude et sa solitude n'est que l'expression de son individualité. Cette image du lion est une prise de distance contre les valeurs du troupeau.

C'est pourquoi il faut s'adonner à « la culture ou formation de soi » pour reprendre le mot de Nietzsche. En plus de cela, on peut encore y trouver quelque chose de véritablement positive à travers laquelle se fondent les valeurs annonçant une haute culture dont la réalisation se fait par le philosophe médecin. En conséquence, on peut pour cela affirmer à juste titre qu'il existe chez Nietzsche une large différence et une rupture radicale entre les termes de culture et de civilisation. Cette césure résulte du fait que la culture participe convenablement à l'élévation, au développement des potentialités humaines rendant libre l'individu dans le but d'émanciper la vie. Contrairement à la civilisation qui fait de l'individu une bête de somme qui n'obéit qu'à la volonté de l'autre, ayant besoin à chaque circonstance périlleuse de sa vie d'un berger pour le conduire. Afin de survivre face aux circonstances tumultueuses de l'existence.

Conclusion

Le contexte civilisationnel dans lequel on se trouve est tissé par le langage de la métaphysique occidentale qui sépare les mondes plutôt que de les unir. Ce langage, quittant le monde intelligible a fini par ce conventionnaliser dans nos sociétés pour devenir un langage universel, qui prétendrait à une connaissance absolue de la science. Et c'est par cette convention que s'est établie nos sociétés actuelles et leur mode de

vie. Cette forme de vie est la résultante du contexte dans lequel est pourvu le mécanisme conventionnel scientifique de la langue de la culture moderne. Dans cette culture les éléments de langage qui existent, conditionnent l'activité quotidienne des rapports humains sans tenir compte des espaces géographiques des peuples. Toutefois, il faut dire que toute forme de vie doit constituer le contexte socio-culturel dans lequel le langage est inscrit pour être parlé.

Le langage et l'idéalité de la métaphysique occidentale ne répondant pas à cette condition normative, fait dire à Wittgenstein qu'il n'y a pas de langage séparé de son contexte, ni de contexte idéal. Il y a plutôt différents jeux de langage pour différentes situations, comme pour différents contextes socio-culturels, pour différents peuples et modes de vies. La clarification linguistique qui vient dénouer les esprits qui étaient encore ligoter par le langage de la tradition métaphysique, de la culture scientifique, et des valeurs conventionnelles de l'Occident, a pour objectif selon Wittgenstein de répondre à la menace dont souffre la culture. C'est-à-dire son déclin. Dans une correspondance de 1930 qui passe pour être la préface aux *Remarques philosophiques*, l'auteur se prononce par rapport à une culture qu'il trouve déclinante tel qu'il en ressort dans les propos suivants :

> Ce livre est écrit pour ceux qui sont en amitié avec l'esprit dans lequel il a été écrit. C'est un esprit qui, à ce que je crois, est autre que celui du courant principal de la civilisation européenne et américaine. L'esprit de cette civilisation, dont l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme de notre temps sont l'expression, est étranger à l'auteur, qui n'a point de sympathie pour lui. Ce n'est pas là un jugement de valeur. (…) Si donc il est clair pour moi que la disparition d'une culture ne signifie pas la disparition de la valeur humaine, mais simplement d'un certain mode d'expression de cette valeur, le fait n'en demeure pas moins que c'est sans sympathie que je regarde le fleuve de la civilisation européenne, sans compréhension pour ses fins – à supposer qu'elle en ait. J'écris donc proprement pour des amis qui sont dispersés aux quatre coins du monde [193]».

[193] Wittgenstein Ludwig, *Remarques philosophiques*, Éditions GF Flammarion, traduction, Paris, 1954, pp. 58-59.

Voir notamment le chapitre « Declining, Decline. Wittgenstein as philosopher of culture » de Stanley Cavell, This New Yet Unapprochoachable America, Chicago, The University of Chicago Press, 2013, pp. 29-76.

Selon Cavell, les *Recherches philosophiques* représentent la philosophie de la culture de Spengler et identifient la philosophie à cette critique de la culture : "so it is worth considering that the sense of Wittgenstein's uniqueness, which I share, comes from the sense that he is joining the fate of

Dans *Humain, trop humain*, et précisément dans le tome I au paragraphe 11, tel que Nietzsche en fait l'illustration, il importe de savoir que le langage métaphysique est en effet la constituante d'une culture. Autrement dit, ce langage constitue déjà en lui-même la métaphysique qui est liée à une culture qui se précise et s'établit dans une vision du monde. Ce qui fait que si le langage est déroutant ou malade, par contiguïté, il ne se peut pas que la culture ne le soit pas. Parce qu'il interfère dans la culture du fait de leur proximité. Alors si le langage est malade la culture ne peut que l'être aussi par simple interférence de leur rapport. Le langage devient non seulement culturel, mieux encore une faculté communicative nous disposant de croire à la vérité à laquelle on pense par les mots. L'homme découvrant les concepts par la langue et en ayant foi en sa découverte, il s'arroge le statut du règne supérieur sur les autres. Ainsi, par les mots, l'homme pense avoir obtenu les clés de l'univers pour détenir les secrets du monde. Ce que Nietzsche confirme quand il déclare que « dans la mesure où, tout au long de vastes périodes, il a cru aux concepts et aux noms des choses comme des *aeternae veritates*, il s'est approprié cet orgueil grâce auquel il s'est élevé au-dessus de l'animal : il pensait vraiment détenir dans la langue la connaissance du monde [194]».

Alors on peut dire que par le langage de la métaphysique moderne, c'est la somme des pulsions du métaphysicien moderne qui est en train de s'exprimer par la pensée qui est la sienne. En retraçant les lignes d'*Humain, trop humain*, ce qui sonne à notre esprit c'est le fait que Nietzsche théorise la notion de valeur en faisant strictement un usage technique au paragraphe 32 de cet ouvrage. Nous tirons de cet ouvrage son paragraphe 32, en accord avec Nietzsche lui-même, que la pensée ne peut qu'être que l'expression active du vivant. Une expression sinon une activité emprise elle-même par des besoins psychologiques se liant aux pulsions du vivant dont l'humain

philosophy as such with that of the claim to privileged perspective on its culture, call it the perspective of reason (perhaps shared with science); anyway forgoing for philosophy any claim to perspective that goes beyond its perspective on itself", p. 73.

Voir également William James Deangelis, Ludwig Wittgenstein – *A cultural Point of View*, Hampshire, Ashgate, 2007, qui compare les vues de Wittgenstein et de Spengler. De nombreux commentateurs ont fait remarquer et mis en avant l'attitude spenglérienne de Wittgenstein dans cette esquisse de préface. Même si la disparition de laculture occidentale n'est pas symptomatique de la valeur humaine, Wittgenstein regarde cette disparition avec nostalgie.

[194] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, première section « Des choses qui viennent en premier et de celles qui viennent en dernier », § 11 *«* Le langage, prétendu science », p. 68.

en fait partir intégrante. Dans ce même paragraphe et en utilisant techniquement la notion de valeur, Nietzsche précise que l'action de vivre fait nécessairement intervenir une volonté qui consiste à établir des préférences, des inclinations, qui sont les guides des volontés particulières auxquelles est rattachée la pensée. Selon les mots de Nietzsche il ressort :

> Tous les jugements sur la valeur de la vie se sont développés de manière illogique, et sont pour cela injustes. (…) Enfin, l'étalon avec lequel nous mesurons, notre être, n'est pas une grandeur invariante, nous avons des états d'âme et des fluctuations, et il faudrait pourtant que nous nous connaissions comme un étalon fixe pour pouvoir estimer justement le rapport de n'importe quelle chose à nous-même. (…) ; mais que ne peut-on *vivre* sans estimer, sans avoir d'aversion et d'inclination ! – car tout mouvement d'aversion est lié à une appréciation, de même que tout mouvement d'inclination [195].

Voici pourquoi le langage doit être assaini, désinfecté, par la cure médicale du philosophe médecin afin que la culture parvienne vraisemblablement à un meilleur état de santé. Car le sol qui se tient ferme pour soutenir les représentations culturelles partagées dans le monde c'est le langage. Mais le langage du philosophe de la culture n'est pas le langage du philosophe métaphysicien. Son langage est celui du philosophe médecin. Par ricochet, il existe une forme circulaire entre la médecine, la culture, la politique chez Nietzsche. L'association de la médecine, de la culture, et de la politique, est une affaire de santé mentale. Le rôle du philosophe, qui plus est celui du philosophe médecin, sera alors de diagnostiquer l'âme d'un peuple et sa santé culturelle. Si la problématique des valeurs s'en racine fermement dans la philosophie de Nietzsche, l'exhaustivité de son enquête généalogique tient de bout en bout sur la notion de culture.

Dans les neuf sections que renferme *Humain, trop humain*, la culture n'est pas un système à l'intérieur duquel on aurait une théorie des valeurs et un positionnement idéologique. Elle est plutôt selon ce que Nietzsche laisse entendre une organisation de la vie prise globalement comme l'ensemble des aspects de l'activité humaine. Aspects de la vie humaine qui s'organisent à partir de la science, de la morale, de la religion,

---

[195] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, première section « Des choses qui viennent premier et de celles qui viennent en dernier », § 32 « Être injuste, nécessaire », pp 91-92.

de la politique, de l'art, et de tout savoir en général. Par ce schéma que couvre les neuf sections d'*Humain, trop humain*, il n'y a plus à faire de la réflexion philosophique un pan de l'*a priori* encore moins une théorie enfermée dans les systèmes des philosophes. Le schème qui caractérise cette réflexion explicite, est appelé chez Wotling « la pensée des valeurs ».

C'est-à-dire une philosophie morale, qui au premier plan, relai une étude comparative entre les cultures au terme de laquelle on pourrait conclure que les valeurs ne sont pas des idées, mais des conditions réelles et concrètes prenant part à la vie et dont l'existence ne peut s'en soustraire. On est en droit de penser que les valeurs représentent les conditions d'existence, la vie pouvant se comprendre à partir des critères qui la rendent possiblement manifestent et non *a priori*. Elles ne peuvent avant tout qu'être le miroir d'une certaine manière de vivre à partir des préférences culturelles des peuples. Donc parler des valeurs c'est déjà insinuer des nombreuses possibilités de vie mises frontalement en comparaison par des manières de vivre issues des cultures divergentes, dans l'ultime objectif de distinguer les cultures soit en « culture supérieure », soit en « culture inférieure ». Avec les qualificatifs tels que ceux de fort et de faible (*Humain, trop humain*, cinquième section).

CHAPITRE II : LA CIVILISATION MODERNE OU LE MAL DE VIVRE

Introduction

Dans la civilisation moderne, la terre est autant abîmée que l'homme. On accède à l'universel par le particulier et non par un universalisme particulier des droits de l'homme. Il faut sortir de l'exploitation idéologique de la politique mondiale pour laisser émerger une initiative partagée. Le libre-échange mondialisé ne conduit qu'a l'horreur de la mentalité consumériste que nous devons changer. Nous ne reconnaissons pas l'universel qui se définit à partir d'une idéologie et d'une civilisation généralisée. Pour nous, l'universel c'est l'idée qui consiste à dire que par-delà ce qui nous distingue, il y a ce qui nous unit. C'est avec cette définition de l'universalisme qu'il ne nous convient pas de laisser le monopole du marché mondial dicter sa loi aux peuples et dans le monde. Ce sont les compétences des individus qui doivent éclore comme des instruments producteurs des intérêts économiques dans une société à caractère utilitariste.

De l'universalisme économique, on passe très vite à la religion qui s'invite et occupe une place centrale dans l'universalisme forgé par les sociétés modernes. On pourrait dire avec Etienne Balibar que la religion est bien transportée dans le train de la mondialisation qui pensait essentiellement ne conduire que l'économie politique. Alors qu'elle traine avec elle et ce objectivement, des perceptions particularisantes, des régimes de subjectivités politiques ; des constructions identitaires fortement imbriquées dans l'histoire et qui ont pour point d'aboutissement des projections dans l'avenir. Dans la mesure où le religieux investit l'universel, Balibar propose de substituer les « universalismes incompatibles » au profit des « particularismes rivaux ». Ce qui est en jeu dans l'universel c'est la crise des universalismes qui n'a de rapport que « théologico-politique » et des visées d'intérêts économiques sinon matériels. Etienne Balibar procède de ce constat dans l'analyse qu'il fait du rapport à l'universel :

> Il est toujours également surdéterminé par des intérêts très matériels. (…), mais il y a aussi quelque chose de nouveau dans les modalités actuelles de ce complexe théologico-politique, (…), tandis que le séculier (sous les espèces de la « raison publique ») occuperait par définition la place de *l'universel*. (…). Il s'agit plutôt de *conflits entre des universalismes* concurrents [196].

[196] Balibar Etienne, *Saeculum*, Éditions Galilée, Paris, 2012, 4 « Cosmo-politiques et conflits d'universalités », p. 42.

Balibar pense la même chose du sécularisme du fait que d'un conflit religieux à un autre, celui-ci se fait remarquer par son caractère « potentiellement cosmopolitique ». Ainsi va le sécularisme tel qu'il en est d'un régime universel qui se prévaut de la gestion du fait religieux. Partant de toutes les ramifications dont il est issu (historiques et sociales, politiques et économiques), qui dénotent d'une universalité au regard de la nature cosmopolite du sécularisme. Envisager la politique en faisant d'elle une cosmopolitique jusqu'à ériger l'internationalisme comme une dimension éminemment politique dépassant les « frontières de l'espèce humaine », c'est cela, pour Balibar, qui doit être le chantier de la politique contemporaine. Cette dernière est incluse dans les perspectives cosmopolitiques généralement urgentes, dans un monde qui s'organise autour de la mondialisation.

> (…) et de *cosmopolitique* (intensifiée par les effets de la mondialisation), très proches l'une de l'autre, ne peuvent plus s'articuler de façon linéaire, comme une idée et sa traduction dans les faits et les actes. *La cosmopolitique* contemporaine *est une forme de politique particulièrement équivoque*, elle n'est faite que de conflits d'universalités sans solution préétablie [197].

L'universalisme cosmopolitique est également celui qui encadre les États contemporains et la façon de commercer dans le monde. Nous vivons dans un monde des consciences régulées par des désirs de consommation. Dans un monde de l'économie, qui est loin d'être un monde de la coopération ou de la solidarité. Avec l'économie de marché, l'Europe rentre dans un rapport de force avec lequel la compétition compte plus que la coopération. Dans cette compétition, on oublie que l'homme est un rejeton de la nature. Les forces de la nature sont en lui, c'est avec ces forces qu'il s'harmonise avec la nature et le règne du vivant. Les humains sont des êtres complets. C'est à partir de cette harmonisation entre l'humain et la nature considérée dans la civilisation moderne comme un rapport de conflictualité, qu'il est possible de créer une conscience universelle. Pour atteindre le statut des rapports maîtrisés que d'aucuns voient comme une conflictualité.

C'est le cas de la vision technocratique du monde qui est basée sur l'*homo economicus*, pour qui travailler consiste seulement à produire de l'argent et à consommer les biens de sa production. En oubliant que les êtres humains sont d'abord et avant

---

[197] Balibar Etienne, *Saeculum*, Éditions Galilée, Paris, 2012, 4 « Cosmo-politiques et conflits d'universalités », p. 44.

tout des êtres sociaux. Ce sont des êtres complets qu'il ne faut pas sectionner des liens sociaux au risque de les déréguler psychologiquement et émotionnellement. C'est là notre valeur la plus haute, ce dérèglement psycho-émotionnelle a fini par être vénéré en ce sens que le schème des valeurs qui dérégule nos états d'âmes, c'est la foi aveugle que nous avons en la culture de la modernité. Ce qui est répugnant pour peu que cela soit utile et que la science donne sa caution là-dessus, acquière un statut conforme à l'acceptable. C'est par exemple les réalités discréditées par le type des valeurs régnant dans la civilisation moderne qui, le fait d'avoir accepté l'instinct scientifique de cette civilisation, nous condamne également à accepter les passions, les désirs. Et même la démesure dont elle ne s'en éloigne pas, puisqu'elle est utile pour asservir la nature.

Or l'être l'humain est un tout, un espace de communion avec les autres êtres. C'est pour cela qu'il faut comprendre les hommes comme des êtres complexes. Malheureusement nous observons le spectacle de l'effondrement de la civilisation moderne sans pour autant changer nos habitudes. Le déchainement du spectacle de la crise civilisationnelle qui accompagne le discours écologique, est le trait typique de la société du spectacle qui trouve ses fondements dans les laboratoires de la techno-solution. Contre le néolibéralisme ou l'extractivisme de la déliaison, il faut opposer la liaison de l'individu au paradis perdu des complexités ontologiques dans lequel l'âme des minerais, des végétaux, des animaux, se réconcilie avec celle de l'humain. Nous sommes en droit d'admettre comme Sony Laboutanci qu'il y a de l'humain partout où l'on s'approprie le réel. Dès lors, vers quel type de développement peut-on orienter l'humanité ? La conception du développement de notre temps n'est-elle pas conforme à l'idéologie de l'instrumentalisation de l'homme ?

II. 1. Du capitalisme au libéralisme, vers l'individualisme

Les idéologies de la fracture sociale

On se rend compte qu'à l'époque moderne, la dévaluation des valeurs a entraîné un ramollissement de la psychologie de l'humanité. Cet amollissement psychologique sinon cette dévaluation des valeurs est de fait chez Nietzsche une perte de l'efficacité culturelle. Le manque de l'efficacité culturelle de la modernité conduit nécessairement à une appropriation des valeurs de la décadence. Plusieurs valeurs qui donnaient force à la vie, qui permettaient à l'homme d'apprécier la vie, d'être un

artisan qui crée dans le but de faire croître l'objet de sa création, ont été dévaluées. Ces valeurs, dans le concert des nations n'ont plus aucune efficacité pratique pour l'action, qui attribuaient pourtant à une culture ce que Nietzsche appelle dans la première *Considération inactuelle* « l'unité du style ».

Unité qui est d'abord esthétique et qui s'accentue dans la création d'un type culturel. La civilisation ne peut pas être autre chose que cette « unité du style » qui est un mouvement artistique forgeant une spécificité normative dont le sens est vital, pleinement manifeste dans la vie des peuples tant dans leurs valeurs morales que dans leurs valeurs culturelles. Autour desquelles gravite leur existence. La définition de Nietzsche à ce sujet est encore plus explicite : « la civilisation, c'est avant tout l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple [198]». Avec ce critère qu'est l'unité du style nietzschéen, la culture renferme une capacité fondamentale qui est celle d'évaluer la vie telle qu'elle est circonscrite à l'intérieure d'elle-même et constituée dans une société. Même Francis Fukuyama l'insinue quand il affirme que « la *culture*, en d'autres termes naît de la capacité à évaluer [199]».

A cet effet il faut comprendre par « unité du style » chez Nietzsche, ce geste fondamental qu'on pouvait retrouver dans toutes les activités culturelles d'une civilisation. L'absence de cette unité esthétique de la culture nous plonge obligatoirement dans une secousse culturelle et surtout dans un chaos axiologique. Nous rentrons dans la phase de l'extinction de l'homme moderne et contemporain qui n'est peut-être pas une extinction biologique tout de même, l'homme contemporain que nous sommes est en perdition comme « le dernier homme » de Nietzsche. L'extinction c'est le fait de n'avoir plus rien à craindre comme « le dernier homme », qui se suffit à sa petite sécurité que lui confère sa civilisation, ce type d'homme qui se conserve dans ses valeurs et qui se limite à sa prospérité tel que le fait le capitaliste.

C'est le trait typique de la culture du consommateur dans notre société contemporaine. Dans cette civilisation contre laquelle Nietzsche forge sa critique, il se sent dans l'obligation de créer des nouvelles valeurs pour élever la culture. Afin de

---

[198] Nietzsche Friedrich, *Considération inactuelle I*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, § 1, p. 22.

[199] Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Éditions Champs essais, traduction de Denis-Armand Canal, Paris, 2018, quatrième partie « Le saut de Rhodes, *hic Rhodus, hic saltus* », 20 « Le plus froid de tous les montres froids », p. 349.

retrouver « l'unité du style » et de sens perdue dans le chaos axiologique depuis l'avènement du nihilisme. C'est le retour vers l'unité d'action et de connaissance qui nous permet de retrouver le sens dont l'existence humaine doit disposer. Pour parvenir à donner le sens véritable de l'existence humaine, il faut se disposer à la moralité des mœurs qui est elle-même une sorte d'efficacité des valeurs dans l'agir humain. Alors, comment la moralité des mœurs sinon l'efficacité des valeurs permet-elle de concevoir une culture ? Semblable à l'homme qui domestique un animal, la culture va dresser l'homme dans la persévérance d'une volonté qui se doit de durée dans le temps.

C'est une volonté qui s'inscrit dans une longue temporalité de l'existence qui n'est pas le caprice d'une action explosive qui s'élève pour décroître rapidement. En clair, cette action qui se montre avec éclat pour être facilement et rapidement oubliée. La volonté d'une culture doit avoir son action projetée dans l'avenir. C'est la façon la plus responsable d'assumer ce qu'un peuple est en répondant de ses actes. Mais l'action qui prévaut ici c'est l'action de la gestion technique de l'existence. On gère techniquement la vie en se contentant de mettre en place les moyens pour que les individus vivent. Et ne croient qu'à une réalité matérielle produite par l'action technique qui ne tient pas compte du long terme, des fins et de leur durée que l'existence poursuit dans le temps. Ce qui rend insupportable l'instant présent.

L'existence prise dans ce sens, nous dévoile la réalité d'après laquelle on ne voit plus d'intérêts, encore moins de pertinence, dans les enjeux culturels à long terme. C'est un état d'esprit qui s'imprime dans le tournant majeur de notre civilisation qu'on pourrait comparer à l'histoire de la mentalité de notre humanité. Les grands phénomènes sociétaux de notre époque ne sont pas à marginaliser ce d'autant plus qu'ils constituent les lignes de forces qui sont d'ordre morales, psychologiques et même idéologiques, appartenant à la modernité qui représente notre modèle culturel. Notre époque souffre du mélimélo de la connaissance qui échappe à la discipline des savoirs ou bien aux corps des métiers. L'apprentissage de tous les savoirs serait le signe de la connaissance profonde qu'une civilisation a atteint sa perfection. On nous fournit un grotesque lot de connaissances qui est la forme de l'éducation qu'on veut donner à un peuple pour l'assimiler à la civilisation dominante.

En effet, nous sommes dans une civilisation qui prépare l'homme à assimiler les savoirs pour qu'il soit considéré dans son temps comme un homme civilisé. Ce que

nous constatons, relève de ce que l'ensemble de la connaissance acquise permet de nous maintenir dans la civilisation qui domine une époque. La connaissance tenue pour civiliser au lieu de sacraliser la vie, ne serait qu'un instrument de domination. L'emmagasinage des connaissances, l'apprentissage de tous les savoirs, ne concoure pas selon Nietzsche à l'élévation d'une civilisation, qui instrumentalise le savoir qu'elle imprime dans son histoire. Lorsque l'histoire n'est plus au service de la vie et détourne les actions humaines du but de celle-ci. La civilisation qui dirige une telle histoire est une barbarie masquée dont au fond, elle cultive par son avidité la passion et les désirs qui s'accordent parfaitement avec la barbarie. Cette civilisation aura pour défaut d'après Nietzsche, le manque de l'unité du style d'autant plus qu'elle est la résultante d'une confusion de par l'amalgame chaotique des styles qu'elle combine.

Ce qui fait perdre à la culture son sens historique qui permet à la volonté humaine d'avoir toujours un regard tourné vers le futur en raison d'une projection dont l'instant présent interpelle déjà l'avenir. Le chaos tel que nous l'avons montré, est l'aboutissement d'une crise civilisationnelle à laquelle Nietzsche nous mettait en garde quand il parlait de crise des valeurs qui est l'autre nom du nihilisme ; qui entraîne l'humanité à opter pour le découragement contre la vie qui rend l'homme impuissant dans la mesure où il est désespéré de vivre. Ce qui nous détourne des vrais objectifs de la culture qui n'est que la façon de vivre d'un peuple selon ses mœurs dans une époque. D'*Humain trop, trop humain* à *Aurore,* sans oublier le *Gai Savoir* de sa première partie jusqu'à sa quatrième partie, on constate que Nietzsche dresse un tableau sur la question des mœurs. Montrant que la culture est une totalité « socio-historique » qui va des mœurs jusqu'aux institutions, le tout dans une unité de style. Éric Blondel reprend cette définition nietzschéenne de la culture et affirme :

> On lit donc, dans *Humain, trop humain*, *Aurore* et dans les quatre premiers livres du *Gai Savoir*, les considérations d'un « moraliste » attaché à examiner la valeur des mœurs d'une époque ou d'un peuple, dans un ordre guère déterminé. Nietzsche procède par aphorisme groupés par points de vue, mais en s'attachant à juger au plan d'une totalité socio-historique (nations, peuples, groupes sociaux, sexes, professions, idées, religions, institutions, etc.), rassemblée dans une

> unité encore indéterminée conceptuellement : la culture alors dénommée *Sittlichkeit* [200].

La gigantesque machine de la modernité qui ne veut que progresser, dans cette progression, au lieu de rendre les populations heureuses par ses avancées et ses découvertes, fait plus peur qu'elle ne rassure. De cette peur va naître la fatigue de vivre qui abîme notre humanité. Le nihilisme, qui cognait déjà aux portes de l'époque de Nietzsche était en ces temps une maladie naissante qui aura sa pleine contagiosité dans le troisième millénaire dans lequel nous sommes. Au moment où Nietzsche critique le progrès industriel de son époque, il jette en même temps un pavé dans notre modernité. En parlant des « prémisses de l'âge des machines », il s'inquiète de l'allure que va prendre l'industrialisation et de la vie qui va connaître une portée machinale dans les siècles à venir. En un seul propos, Nietzsche prédit que « la presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a osé tirer les implications pour les mille ans à venir »[201]. Ce qui pourrait dire que tout développement social retire à l'homme le prix existentiel à payer en échange d'un surcroît d'aisance matériel.

La non-possession des biens de consommation, le manque de confort matériel va causer des troubles psychiques de masses diffusent de manière généralisée. Dans le cadre de l'économie libérale, les personnes ne sont plus des humains. L'humain est falsifié par le statut de consommateur que lui confère le libéralisme économique. On assite à un mouvement individualiste grandeur nature dans lequel l'individu, dans l'économie libérale, n'est plus une personne humaine. D'autant plus qu'on le désigne par le mode social de la consommation qui l'oblige à l'accès à une plus grande richesse. Cette perspective de société, dans laquelle l'individu compte plus que la famille, rompt inéluctablement le lien relationnel auquel l'individu était attaché autrefois aux siens et avec la société. Se connaître devient quasi impossible au regard de la préoccupation et de l'occupation qui prennent la majeure partie de notre temps et de notre vie. La norme c'est celle de l'anonymat, de la mesure, qui prévaut désormais sur le

---

[200] Blondel Éric, *Nietzsche le corps et la culture*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2006, V « Le questionnement nietzschéen et ses étapes », p. 84.

[201] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2019, Seconde partie « Le Voyageur et son ombre », § 278, p. 380.

relationnel. Oblitérant que la forme expressive des supports identitaires ne se fait pas sans la collectivité qui est le point de l'existence sociale, et de l'émancipation de l'individu au sein même de la société.

Les collectifs humains comme le clan, la tribu, la camaraderie, et bien d'autres de cette nature, n'existent plus du moment où le libéralisme a individualisé la société. Et de son côté, le capitalisme a converti la valeur sociale à une valeur d'échange à travers les transactions des marchandises qui produisent de la richesse sinon le capital social des individus. Bien qu'on ne puisse pas nier que l'individu retrouve une liberté et une autonomie de sa personne dans le mode d'existence dont l'ordre est libéral et capitaliste. La vitesse de croisière de notre développement justifie un acharnement au travail qui nous amène à craindre la santé mentale et physiologique de l'homme qui entreprend au quotidien de satisfaire son système de besoins. Cette satisfaction inassouvie esclavagise en quelque sorte l'homme et orchestre une lutte de l'affirmation de la richesse entre entrepreneurs, entre libéraux. Dans laquelle ils expriment démesurément leur égoïsme à vouloir sans limite plus de fortune jusqu'à s'assurer de leur domination sur la nature.

Toujours est-il que dans ce cadre libéral capitaliste, l'homme ne travaille que pour autant qu'il est réduit à son individualité et ne consomme qu'en tant qu'individu. Puisque l'humain s'efface par la production et la consommation qui le victimisent. La solitude et l'isolation sont fréquentes chez l'individu moderne en ce sens qu'elles se caractérisent par l'individuation des modes de vie. On se socialise aujourd'hui par classe. Les milieux d'intégration sociale sont captifs des intérêts économiques. Cette idéologie exclue une partie de la société qui ne peut s'intégrer faute des moyens économiques. Ce qui fait que les relations sociales deviennent banales, marginales, et moins fortes qu'elles étaient dans la compréhension de la société des cultures traditionnelles. Nous sommes dans la société du chacun pour soi sans pour autant se rendre compte que rien dans la nature ne vie pour soi-même.

De ce fait, l'enjolivement des villes modernes dans lesquelles l'individualisme divise les hommes, transforme les façons d'exister, réduit les contacts humains sources des attaches traditionnelles. Joseph Schumpeter témoigne de ce que ces traditions ou civilisations ont disparu sans donner à l'humanité le meilleur de leur génie. Elles n'ont pas laissé dans l'histoire humaine la plénitude de leur état de conscience du fait

qu'elles ont été précipitées à la déchéance. Leur disparition précipitée par le capitalisme annonçait des comportements nouveaux régulés par les choix de vie sous l'impulsion des phénomènes qui s'inscrivaient dans le nouveau monde moderne. C'est une alternative dont les raisons profondes reposent sur la performance de l'économie et que par elle, on pourrait contribuer au bonheur de l'humanité. Et rendre les individus plus heureux, en recherchant l'économie maximale. Schumpeter le dit aussi en d'autres mots :

> Les phénomènes économiques et sociaux sont mus par une impulsion interne et les situations résultantes contraignent les individus et les groupes à adopter, bon gré mal gré, tels ou tels comportements spécifiques : non pas, certes, parce que ces situations annihilent leur liberté de choix, mais en raison du fait qu'elles modèlent leurs préférences et réduisent le nombre des possibilités de choix. (…). La plupart des civilisations ont disparu avant d'avoir eu le temps de tenir pleinement leurs promesses [202].

Le monde traditionnel n'a pas su résister à cette transformation de la société qui a complètement évincé le cadre relationnel sur lequel elle avait bâti sa vision du monde. L'économie devient le moyen de la ségrégation sociale qui ira jusqu'à amputer la vie communautaire en l'arrachant de son bien commun communément appelé le vivre ensemble. Tout laisse à penser que le progrès est un nihilisme de la modernité qui a inventé l'individualisme vecteur d'une société ségréguée. Ce qui traduit l'impuissance de l'homme à cause du mal de vivre dont il souffre socialement et dont on peut constater amèrement sa généralisation dans toute l'humanité. Le monde moderne celui du libéralisme et du capitalisme, propage une compréhension générale du monde qui crée des fractions sociales à l'origine du mal de vivre et du sentiment d'impuissance.

En observant les vertus de la modernité, les dangers inhérents à la civilisation qu'elle a apportée causent et ce jusqu'à nos jours, des nombreux dégâts humains, matériels, et moraux. Tels que la distanciation entre les peuples avec les termes comme pays pauvres et pays riches, pays en voie de développement et pays industrialisés ; la fatigue physiologique du fait de la tâche du travail que l'homme doit accomplir pour se donner un droit de mérite à l'illusion du bonheur. S'ensuivent le chaos

[202] Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice*, Éditions Payot & Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 7 « La civilisation du capitalisme », p. 153.

environnemental et climatique qui percutent l'habitat naturel des espèces et qui ont des conséquences regrettables sur le psychisme de l'homme. La disparition des groupes humains, l'ébranlement d'une unité collective forte, la ségrégation des communautés, montre que quelque chose d'ancien qui considérait l'homme dans son humanité prévoyait dans « l'espace publique » et dans la quotidienneté, une sorte de relation tissée d'un homme à un autre. Relayée d'un peuple à un autre, harmonieusement établie de la vie vers la mort.

Si et seulement les individus se sentent impuissants de partager ce qu'ils ont de commun c'est-à-dire les mœurs, s'ils ne conçoivent plus l'être vivant à partir d'une unité formellement évidente et attachée à des fortes certitudes, alors, meurent tout doucement les actions collectives. Et par là, « le monde s'effondre »! Le sentiment de vivre dans un monde harmonieux émis de cohérence, c'était pour les Grecs de l'antiquité vivre dans la cité avec l'harmonie de l'univers. Chacun dans le rôle qui était le sien, en assumant ses obligations envers les autres et au sein de la communauté, faisait sa partition dans l'intime conviction de travailler à la préservation de l'ordre du cosmos; qu'il fallait respecter pour éviter de vivre dans un monde chaotique. Parce que pour le grec antique, le cosmos désigne un monde ordonné contraire au monde du chaos.

Avec la mondialité, l'individu n'est plus en ordre avec son environnement humain. Dans le monde d'une société mondialisée, l'homme se trouve à un bout d'un monde précipité dans un univers qu'il parcourt sans fin. Où les hommes se rendent compte de leur éloignement dans une société opulente. Dans cet univers sans fin, ils se trouvent regrettablement de la plus belle manière isolés et privés des autres. C'est là leur néant, leur perdition, leur nihilisme. En voulant globaliser le monde, les hommes n'ont pas su reproduire la cohérence intrinsèque du tout, qui fait que chaque partie de celui-ci interagit avec l'ensemble dont le tout est composé. On vit aujourd'hui dans une société de découragement et d'angoisse récurrente. Le traumatisme se multiplie dans toutes nos activités quotidiennes quand on poursuit l'objectif incessant et suicidaire de vivre dans l'opulence. Il découle de cela un sentiment inévitable de découragement qui rend la société mortifère. Nous n'avons plus l'emprise sur les choses, ni sur les évènements. Malgré le fait que le monde se soit mondialisé, nous ne réussissons pas à avoir l'emprise sur les choses. Le sentiment d'impuissance et le mal être

social se sont encore accrus. L'humanité est tout le temps en proie aux dangers non pas visibles mais invisibles.

Même avec notre technologie la plus avancée la menace invisible nous échappe. Et parce que notre civilisation ne nous donne pas l'emprise sur les menaces invisibles et sur la maîtrise des évènements avenirs, nous sommes dans l'incapacité de remédier à la menace bactérielle. Notre société face à une menace inconnue, ne peut qu'être sujette à la transe. L'issue d'une solution collective entre les peuples pour répondre à une pandémie reste de loin une solution envisageable. Ce qui montre l'échec à une échelle grandissante de la résolution de la récente crise sanitaire comme la covid 19. Parce qu'on pense résoudre le problème à une échelle sanitaire restreinte dont une seule culture sanitaire serait la panacée au problème, alors que la solution est peut-être ailleurs dans un autre foyer culturel. Il faut appliquer à un problème mondiale une solution d'envergure mondiale.

En permettant à toutes les cultures de participer à la résolution d'un problème universel avec leur savoir-faire par la sagesse particulière que renferme leur culture, afin de pérenniser à long terme les institutions mondiales. Puisque les secrets médicaux qu'elles regorgent échappent à la maîtrise de la plus grande de technologie médicale du monde moderne. De là on peut clairement constater le vacillement d'une civilisation, de ses idéaux métaphysiques et politiques, dont les institutions qui les valorisent n'arrivent plus à soutenir ces idéaux. Etant donné que ces institutions ont été mises en place pour un temps limité dans le temps. Ce qui peut expliquer le fait qu'elles ne peuvent plus porter les idéaux qu'elles soutenaient. L'implémentation de ces institutions on peut le croire, a été instituée pour une durée déterminée dans le temps et que notre époque est peut-être le moment venu de son effondrement.

La civilisation moderne et par les institutions qu'elle renferme, comme le signale Nietzsche, nous permet seulement de vivre un moment, pour maintenant, et non pour l'avenir. Il ajoute que « l'Occident tout entier n'a plus ces instincts à partir desquels se développent les institutions, à partir desquels se développe l'*avenir* : il n'y a peut-être rien qui révulse davantage son « esprit moderne » » »[203]. Sur la métaphysique de la modernité occidentale, Nietzsche disait que les inconvénients les plus

[203] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Woling, Paris, 2005, « Incursions d'un inactuel », § 39, p. 204.

importants qu'annonce la fin des conceptions métaphysiques du monde, ne tiennent qu'en ce que l'homme jusqu'ici, n'a fait l'effort de vivre intensément que dans le présent qui lui ai donné à vivre. Ce dernier n'a pas su capitaliser son impulsion dans le temps, pour créer des institutions fortes « susceptibles de durer des siècles ». Cette remarque de Nietzsche s'explique par une résonnance bien particulière qui montre que nous sommes dans une périodicité de l'humanité qui dévalorise le long terme et ne s'adonne qu'a des projets de courte durée, qui ne nous permettent pas de vivre la joie de l'existence.

Et le monde meilleur auquel on peut rêver n'est plus celui des projets politiques mais celui que nous poursuivons sur le chemin de l'individualisme. Quant à la gestion de l'État, les politiques n'ont que leur technicité pour gouverner et ne sont soucieux que des moyens pour parvenir à leur gouvernance, sans pour autant se préoccuper des fins à long terme de leur gestion des peuples. Pour aboutir à un monde meilleur. Cet état d'esprit des gouvernants est peut-être dû au fait que les peuples eux-mêmes ne se préoccupent plus des enjeux à long terme de leur société et décident de vivre passivement dans leur époque. On rentre dans un tournant qui est un nouvel état d'esprit qui marque l'histoire des mentalités. C'est un tournant qui aurait pu être connecté avec les mentalités historiques des autres époques. Pour profiter de la grandeur de leur esprit dans les temps qui sont les nôtres. Ce que nous observons c'est le contraire. C'est-à-dire un délitement entre notre période civilisationnel et la période qui ne constitue que le tableau de notre passé.

Notre époque s'enorgueillit de ce qu'elle est séparée des époques antérieures à elle et même de celles des humanités qui ont précédé l'humanité moderne et contemporaine. A l'annonce des principes fondateurs de la philosophie des Lumières, la modernité pouvait convaincre puisqu'elle n'avait de projet que la réalisation de l'avenir. Elle se tourna vers l'avenir pour lequel elle radicalisa son intérêt. Son intérêt pour l'avenir nous conduisit dans l'horizon d'une humanité en paix dans laquelle le bonheur pour tous et partout sur la planète était ce qu'elle eut à cœur de réaliser. Personne dans ce cas ne pouvait douter du progrès et de la modernisation de l'humanité qui devrait s'ensuivre. La croyance au progrès fut grande à tel enseigne que l'idéologie moderne s'est vue encombrée par plusieurs adhérents. Ce fut la croyance à l'idéal du progrès.

La preuve, dans la fin du XVIII[e] siècle, dans laquelle voguait pleinement la modernité, à cette occasion, Condorcet déclarait audacieusement qu'avec la modernité commençait « le perfectionnement des facultés humaines ». Sa marche aussi rapide qu'elle s'annonce, ne semble pas à un stade de son histoire rétrograder. « Le tableau des destinées futures de l'espèce humaine » qui doit se configurer selon « les résultats de son histoire », est ce que Condorcet dresse dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Il fait l'effort de tracer les étapes du progrès dans sa généralité auquel l'esprit humain doit s'adonner à travers la longue évolution du cours de l'histoire. L'histoire qui transporte avec elle l'évolution des sciences, de la morale, de la culture, de la politique. Découpant son œuvre en dix périodes, Condorcet conclut son ouvrage sur une note d'espérance l'amenant à croire en « l'état avenir de l'espèce humaine », par un esprit qui aurait atteint sa perfection qu'il résume en trois points essentiels : « la destruction des inégalités entre les nations », « les progrès de l'égalité dans un même peuple », et enfin « le perfectionnement réel de l'homme ».

L'*Esquisse* est un tableau de prédictions dans lequel Condorcet étale, à partir de sa réflexion l'espérance d'une humanité nouvelle qui naîtra grâce aux progrès qu'aura fait l'esprit humain. Pourque se développent dans une prospérité jamais connue, les sociétés futures en lesquelles l'accès au bonheur serait une habitude quotidienne instaurées par les institutions mises en places par la raison, qui en constitue le développement des facultés humaines. Dans une histoire linéaire dont la marche est sans retour. On peut y croire, pour Condorcet, l'histoire de l'humanité est entre autres celle de la « perfectibilité de l'esprit humain ». Perfectibilité avec laquelle le genre humain doit désormais maintenir ses efforts dans la seule voie du progrès, et strictement dans la voie des progrès de la science ; dont Condorcet prend le temps d'expliquer longuement l'*Esquisse d'un tableau historique* dont l'explication s'étend jusqu'au *Fragment sur l'Atlantide*. L'interrogation qu'il pose ici suffit pour justifier notre propos :

> Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts, et par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune ; soit par les progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique ; soit enfin par le perfectionnement réel des facultés intellectuelles, morales et physiques, qui peut être également la suite, ou de celui des instruments qui augmentent l'intensité ou

dirigent l'emploi de ces facultés, ou même de celui de l'organisation naturelle ?
[204]

Cependant, cette question de l'auteur du *Fragment sur l'Atlantide* mérite que l'on s'arrête un instant là-dessus. Pour tenter de comprendre si nous sommes aujourd'hui réellement arrivés à ce progrès des facultés intellectuelles, que Condorcet présente dans la marche historique de la raison. Pour sortir les peuples du monde de l'obscurantisme et construire une humanité aux consciences élevées. L'espoir fut peut-être au départ du projet des Lumières. Aujourd'hui, nous en sommes à un moment de cette marche historique où l'espoir que le progrès annonçait a fait place au doute. Le mythe d'une humanité en marche vers la réalisation des fins meilleures du genre humain donne foi d'être cru en un projet utopique. Par exemple, les projets collectifs ne mobilisent plus les peuples. Et dans les joutes politiques l'abstention devient la norme prisée par les citoyens qui ne font plus confiance à leurs dirigeants. Même la science devient une entreprise dans laquelle on fabrique des machines de guerre qui menacent à chaque époque dans l'humanité, la quiétude des populations.

Car le discours politique n'est plus le discours de la vérité sur la société pour l'amélioration de la condition citoyenne. Les XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, qui sont les années de pleine éclosion de la modernité, des philosophes comme Kant, Fichte, Hegel, Comte, vont avaliser jusqu'en faire une pensée philosophique, l'idée que l'histoire est linéaire et rationnelle. Et ainsi soit-elle, sa course poursuit des fins meilleures. Cette idée ne laissera pas indifférents les idéologues politiques de tous bords confondus aux XX^{e} siècle. Ils verront en cette pensée philosophique de la modernité des temps meilleurs dont ils sont les récipiendaires. C'est même au XX^{e} siècle que cette croyance au progrès va perdre sa valeur. Dans ce siècle, les jours sombres seront davantage perceptibles et les temps radieux des idéaux du progrès ne seront plus qu'un rêve oublié après être réveillé du sommeil assourdissant de l'illusion du bonheur de la modernité.

Au XX^{e} siècle, le capitalisme va stimuler la croissance et le profit en incitant la masse sociale à la consommation des produits de production. Ce qui toutefois rend les citoyens dépensiers parce que consommer exige la dépense. Exigence sur laquelle le capitalisme industriel repose. On peut dire qu'avec le capitalisme industriel le

[204] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Éditions GF-Flammarion, Paris 1988, dixième époque « Des progrès futurs de l'esprit humain », p. 267.

progrès a des tendances favorables à des grandes tailles et à l'occupation des grands espaces géographiques. Au point où il peut s'imposer aux Etats et même dans le monde. Celui-ci procède par une industrialisation massive qu'on peut traduire par le terme allemand *Hochindustrialisierung*. Cette industrialisation massive qui n'est autre que celle du capitalisme industriel, se justifierait par la création des métiers s'inscrivant dans la durée relative à la vie du travailleur et même de l'entreprise. Au sein même de l'entreprise l'homme tient une place de rouage.

Il n'est plus reconnu par ses compétences et sa qualité de travail. Mais par contre, l'homme n'a des capacités que pour s'adapter dans les activités de travail du capitalisme industriel. A l'intérieur de cette grande machine bien structurée, on s'investit dans le but d'atteindre la rentabilité la plus grande. Le travailleur n'est plus qu'un outil comme les machines de l'entreprise dont l'exploitation de la force du travail permet de fournir aux compagnies industrielles non seulement la force, mais aussi l'usage de cette force pour un seul objectif : celui de la rentabilité. Dans le cas du capitalisme financier, celui-ci fait du temps un moyen d'activité monétaire. Il s'organise en produisant de l'argent dans un temps restreint. Ce capitalisme financier a fini par intégrer les nouvelles technologies par lesquelles s'institutionalisent la culture de l'immédiateté. Avec ce capitalisme, la solidarité sociale ne serait pas une option, puisque les entreprises et les agences financières ne visent qu'à augmenter le pouvoir du capital.

Une sorte de vie nombriliste autocentrée pour ne jouir que pour soi dans le présent le regard détourné de l'avenir. Ce ne sera pas l'occasion laissant place à la paresse puisque l'esprit capitaliste par nature valorise le travail. Il va de soi que sans le travail, les biens de consommation ne seront plus à mesure d'être produits. Si travail il y a au sens d'une donnée vitale, les biens que produit cette activité dans le capitalisme contemporain, convergent dans une visée oublieuse qui invente les plaisirs auxquels on doit s'adonner dans une légèreté de vie, poussant à la dilapidation sans limite de la richesse qui constitue le fruit de l'effort au travail. Les idéologies du capitalisme et du libéralisme dans le monde contemporain, ne font pas autre chose si ce n'est transformer la société dans le moule de l'hédonisme consumériste.

Ainsi pour dire que la société de consommation est une société qu'on doit comprendre en l'examinant à partir de son addiction au plaisir. Elle-même vivant en réalité dans la valorisation permanente de la consommation par laquelle elle accumule le

besoin et accroît infiniment le plaisir. Ce qui au départ n'est qu'un instinct devient dans l'instant que nous passons à vivre dans la société consumériste, une mentalité sociale qui porte à son regard le plaisir de consommer à volonté et d'accumuler abondamment. Jusqu'en devenir la condition par laquelle nous nous sentons vivre. Chaque plaisir qu'on peut accumuler nous permet de faire l'expérience des joies nouvelles qui n'en finissent pas. Dans cette joie qu'on ne partage qu'avec soi-même, l'individu est amené dans son essor à ne se considérer que lui-même sans pour autant se préoccuper de l'autre. C'est lui qui compte et non autrui, ce son présent qui est important et non l'avenir de la communauté à laquelle il appartient.

Dans ce cas, l'individu capitaliste ne peut que s'affranchir des rapports de groupes qui organisaient historiquement l'existence de la vie communautaire. Excessivement basée sur le profit, la société capitaliste concentre l'esprit de l'individu dans l'activité économique dans laquelle les individus, producteurs de cette économie, produisent des intérêts contre les consommateurs mais pour le capitalisme. Parce que le motif qu'est la conquête de l'argent pourrait transparaître de sorte à donner l'impression d'être guidé vers les intérêts sociaux. Qui au bout du compte, profiterait à la société alors qu'exceptionnellement, c'est l'individu capitaliste qui en tire profit de cette production et la société dans une moindre mesure. Ici la société est prise telle une structure qui se constitue en socialisation pour garantir les possibilités de financement en vue des objectifs sociaux du capitalisme. Pour le justifier, nous nous rallions à Joseph Schumpeter :

> (…), en société capitaliste, l'activité économique, du seul fait qu'elle est axée sur le motif du profit, doit nécessairement aller à l'encontre des intérêts des consommateurs ; ou encore, pour nous exprimer en termes différents, que la conquête de l'argent détourne nécessairement la production de ses objectifs sociaux ; ou enfin que les profits privés, tant à eux-mêmes que par la déformation corrélative du processus économique, se traduiraient toujours par une perte nette pour le public, à l'exception des individus qui les encaissent, et représenteraient par conséquent un gain net susceptible d'être moissonné par des mesures de socialisation [205].

[205] Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice,* Éditions Payot & Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 2 « Plausibilité du capitalisme », p. 41.

Dans le profit qui est perpétué par le capitalisme, c'est la satiété qu'on recherche. Comme on créé les besoins, ainsi on veut s'en satisfaire. Joseph Schumpeter signale même que compte tenu des niveaux de vie élevés que le capitalisme engendre, automatiquement les besoins augmentent. Et ils apparaissent en guise des nouvelles satisfactions qui suscitent à nouveau la consommation. Malheureusement la satisfaction tant recherchée par les consommateurs reste encore « un objectif fuyant » selon Schumpeter, lorsqu'on en vient à considérer l'activité récréative sinon les loisirs comme propices à la consommation des biens. Du besoin de satisfaction s'ajoute la saturation des besoins qui rendent irréalistes les méthodes objectives de par les solutions qu'elles proposent quant à la continuation du niveau de perfection du progrès à l'avenir. La saturation des besoins montre que le capitalisme est arrivé à un état de stationnement via lequel son évolution poursuit une courbe descendante qui ralentit son progrès à chaque fois que le temps passe. Joseph Schumpeter a donc raison de dire qu'« un état plus ou moins stationnaire s'ensuivrait. Le capitalisme, qui consiste essentiellement en un processus d'évolution, s'atrophierait [206]».

Mais dans la *Théorie de la destruction créatrice*, Joseph Schumpeter revient longuement sur les dispositions qu'a le capitalisme à se structurer quand ce système économique et social sent venir son agonie. C'est un système qui se dédouble, quand il agonise c'est pour regénérer, quand il meurt c'est pour renaître tel un sphynx. Schumpeter le montre dans son ouvrage puisqu'il s'y emploie à définir le capitalisme comme « un processus d'évolution » complexe en lui-même qui réagit sur le phénomène social. De par sa nature, son ralentissement qui peut faire penser à une sédentarisation de son système, nous laisse sans voix. Car ce système à la capacité de se bonifier quand nous admettons qu'il est arrivé à son terme. « Non seulement il n'est jamais stationnaire, mais il ne pourrait jamais le devenir » estime Joseph Schumpeter. Sa capacité de mutation fait du système de transformation économique un organisme qui continue dans son élan de croissance non pas pour stationner mais pour évoluer. C'est donc tout à fait d'une raison évidente que Schumpeter estime que le capitalisme est un « processus de mutation industrielle » que l'on peut comparer à un organisme biologique.

---

[206] Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice*, Éditions Payot & Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 8 « Les murs s'effritent », p. 156.

Comme l'organisme biologique meut, de cette même manière, le capitalisme se redynamise. Cette redynamisation est révolutionnaire de sa structure au sein de la transformation économique. Transformation qui n'est pas sans négation étant donné qu'elle s'accompagne sans cesse si on en vient à considérer ce que dit Schumpeter, de la destruction de ses organes affaiblis, vieillis à l'usure par le temps. Pour se regénérer à partir des éléments nouveaux après ceux qu'il a détruit dans l'optique de s'adapter dans le temps. L'impulsion insufflée par l'organisme c'est-à-dire le système en entier, redonne force à ses structures obsolètes dans une innovation pour le redéployer dans son processus d'évolution. C'est sur la base de cette impulsion innovante que le capitalisme renaît et fournit des nouveaux horizons. Signes du déclassement et même du dépassement, lesquels nous montrent la disparition de tout ce qui amollissait l'organisme sinon la structure économique. C'est ce phénomène paradoxal qui se détruit de lui-même et se recréé par lui-même que Joseph Schumpeter interprète comme « le processus de la destruction créatrice », qui est le progrès du capitalisme. En même temps qu'il nous présente les revers de ce système, même si, ce processus, constitue pleinement son essence. A l'occasion, il affirme ce qui suit :

> L'ouverture de nouveaux marchés nationaux ou extérieurs et le développement des organisations productives, depuis l'atelier artisanal et la manufacture jusqu'aux entreprises amalgamées telles que US Steel, constituent d'autres exemples du même processus de mutation industrielle – si l'on me passe cette expression biologique – qui révolutionne incessamment de l'*intérieur* la structure économique, en détruisant continuellement ses éléments vieillis et en créant continuellement des éléments neufs. Ce processus de *destruction créatrice* constitue la donnée fondamentale du capitalisme [207].

Ce qui est encore plus certains ce sont les effets de cette destruction qui détruisent pour poursuivre l'innovation qui est la tâche que le capitalisme se donne à réaliser à chaque moment de l'histoire. Les effets qu'il génère sont si évolutifs pour récréer les nouvelles dynamiques économiques. Lesquelles dynamiques supportent les bases et protègent « les couches supérieures » de ce que le capitalisme construit en termes de

[207] Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice*, Éditions Payot & Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 3 « Le processus de destruction créatrice », pp. 55-56. 1. « A strictement parler, ces révolutions ne sont pas incessantes : elles se réalisent par poussées disjointes, séparées les unes des autres par des périodes de calme relatif. Néanmoins, le processus dans son ensemble agit sans interruption, en Ce sens qu'à tout moment ou bien une révolution se produit ou bien les résultats d'une révolution sont assimilés ».

société pour conserver son prestige dans les institutions qu'il façonne. On peut alors constater les effets que cette « destruction créatrice » a pu occasionner dans son évolution. Pour que le capitalisme se pérennise il aurait fallu comme le stipule Schumpeter que ses effets détruisent la vision du monde féodal, la qualité de vie villageoise, et les modèles de société artisanale. C'est avec beaucoup de regret que nous constatons que les sociétés artisanales n'ont pas pu se maintenir et survivre jusqu'à nos jours à cause de la pression de la compétitivité dans laquelle le capitalisme a plongé les individus. En exigent d'eux de la productivité et des performances économiques pour les entreprises.

Cela semble tout à fait évident pour Joseph Schumpeter quand il affirme qu'« en premier lieu, l'évolution capitaliste a anéanti ou a poussé très loin la destruction des aménagements institutionnels du monde féodal – le manoir, le village, la guilde artisanale. Les données et les processus de cette destruction sont trop connus pour que nous nous y attardions. Elle a été accomplie le long des trois lignes de force. Le monde des artisans a été broyé essentiellement par la pression automatique de la concurrence qui lui a été faite par les entrepreneurs capitalistes [208]». La disparition des modes d'expression des sociétés traditionnelles, laisse émerger dans la mondialisation des modes de vie qui apparaissent dans une société concurrentielle. Ce qui indique l'exigence de performance économique dans les entreprises tout comme dans les sociétés industrielles contemporaines.

Reste à savoir si l'exigence de la performance économique du monde industriel contemporain, rend la vie meilleure qu'elle n'a été dans les sociétés traditionnelles. Pour Joseph Schumpeter la performance économique n'est pas un indice garantissant une vie heureuse que promeuvent les sociétés industrielles du monde contemporain. « En ce qui concerne la performance économique dit-il, il ne s'ensuit pas que les hommes soient « plus heureux » ou même « plus à leur aise » dans nos sociétés industrielles contemporaines qu'il ne l'étaient dans un village ou manoir médiéval [209]». La vie villageoise avait une économie fondée sur l'expérience agricole qui fleurissait

[208] Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice*, Éditions Payot & Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 8 « Les murs s'effritent », II. « La destruction des couches protectrices », p. 163.

[209] Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice*, Éditions Payot & Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 7 « La civilisation du capitalisme », p. 152.

séquentiellement de manière saisonnière. Mais cette forme d'économie s'est modernisée pour s'urbanisée. Au point où cette civilisation a été déboutée sans avoir la possibilité d'éclore dans les sociétés contemporaines, et d'être utile pour en être un contrepoids à l'économie capitaliste.

II.2. Le mal de vivre dans le mythe de l'illusion du bonheur de la modernité

Le sentiment d'impuissance

L'ontologie de la modernité souffle son être de son progrès étant donné que celui-ci constitue son bien-être. Dans l'observation qu'on peut faire, elle est la réalité dominante de notre époque. Son bien-être occasionne une indifférence généralisée née d'une idéologie proposant aux peuples plus des libertés individuelles et par elle, va découler la perte des valeurs morales et identitaires. Les âmes du monde contemporain sont les principaux caverneux de cette idéologie qui les spolie du lien d'avec leur unité de groupe humain. Pour cela, l'ostracisation d'un homme fait qu'il n'appartienne plus à une longue histoire, à une chaîne de génération, puisqu'il n'est plus lié à sa communauté. De là, seul le présent lui ai donné à vivre pour peu qu'il soit sans identité, sans lien historique, tourmenté dans un monde sans repères. Il a la faiblesse de poursuivre l'avenir étant désormais dans un cadre de valeurs dans lequel son existence immédiate est étriquée. Notre contexte n'est peut-être pas apocalyptique mais sa temporalité n'est pas moins menaçante. Puisqu'au lieu de vivre on survit dans le présent du *dasein* avec une mentalité du maintenant non soucieuse du lendemain. Ce sont les institutions libérales qui produisent une telle façon de penser une existence morcelée.

Très tôt, Nietzsche s'est aperçu du jeu trouble que représentait le libéralisme conduit par la modernité jusqu'à se proclamer antimoderne pour être encore un anti-libéral. Pendant que s'achève le XIX^{e} siècle, Nietzsche voit comment les institutions libérales du nihilisme continuent de progresser vers les siècles suivants. Comme pour dire que la crise civilisationnelle actuelle est tributaire des siècles qui l'ont précédé. Devant l'ampleur que va prendre ce phénomène et face à son inquiétante progression, Nietzsche indique que l'établissement des institutions doivent dépendre de la volonté d'un instinct à être un impératif anti-libéral. Et il faut même l'être jusqu'à « la cruauté » proclame le philosophe, pour restaurer ces institutions sur les bases de la

volonté traditionnelle et de sa puissance. De sorte que le lien de solidarité soit tissé entre les générations. La critique radicale que fait Nietzsche des institutions libérales voudrait diminuer les libertés politiques. En ce qui nous concerne, les institutions libérales sont un oxygène pour la démocratie et un choix politique qu'un peuple adopte pour ne pas vivre sous les influences des régimes autoritaires. Notre position voudrait que la démocratie libérale soit un humanisme qui se doit d'être l'âme des institutions libérales

C'est dans l'Occident tout entier que s'est perdu cet instinct qui façonne avec force les institutions prometteuses d'un avenir anticapitaliste, « rien qui aille plus à rebours de son « esprit moderne » » ironise Nietzsche. Le délitement des institutions rend l'avenir incertain. Par la décomposition dont périssent les institutions libérales, Nietzsche relève l'incertitude dans laquelle baigne son époque. Tout le fondement de la modernité nourrit les inquiétudes et plus encore, croire en la solidité de ses institutions qui se désagrègent au fil du temps dans un présent insaisissable, dans un lendemain impensable, dans un surlendemain vaporeux, ne fait que développer le sentiment d'incertitude avec lequel on vit tous les jours. « On vit pour le lendemain, car le surlendemain est incertain » indique Nietzsche.

Cette inquiétude dont Nietzsche relate les effets pervers à la fin du XIX siècle, est ce par quoi nous passons aujourd'hui car notre époque contemporaine est assise sur des fondements incertains moins prodigieuses d'un espoir avenir. A juste titre, il nous faut déboulonner les anciennes idoles fragilisées par leurs valeurs avec lesquelles ont étés construis « des monstres aux pieds d'argile » pour parler comme Nietzsche. Une réponse aux problèmes de notre temps est déjà en esquisse dans la philosophie nietzschéenne si l'on veut conserver les anciennes traditions qui savaient conjuguer l'avenir dans le présent par l'action humaine qui créait cette affinité temporelle. Ce sont les époques dans lesquelles l'homme ne se dépréciait pas comme on le voit chez Nietzsche dans le stade décadent de la démocratie définit dans *Humain, trop humain*.

En s'en prenant à la démocratie, il s'attaque au libéralisme politique et là, il dresse une critique acerbe sur le capitalisme. C'est en connaissance de son aversion pour la religion longuement exprimée dans sa *Généalogie de la morale*, qu'on peut se dire que de cette même aversion naît une critique qui n'épargne pas le capitalisme. Quand pour Nietzsche, le goût de l'argent est un amour qu'on manifeste à une nouvelle

divinité comme c'est le cas pour l'amour de Dieu dans la religion. Devant la face de cette divinité que constitue la bourse des banques, les hommes sont également soumis tel qu'il en est dans la religion. Toute l'activité du présent ne consiste qu'à soumettre l'homme à cette divinité et préoccupe l'esprit humain à amasser dans l'instant. Dans *Aurore*, il exprime clairement son aversion pour le capitalisme :

> D'où vient cette impatience sans mesure qui fait aujourd'hui de l'homme un criminel dans des situations qui rendraient plutôt compte du penchant contraire ? (…) si cet autre encore trempe dans la fabrication de la fausse monnaie, si les trois quarts de la haute société s'adonnent à la fraude licite et prennent leur part de mauvaise conscience en spéculant à la Bourse, qu'est ce qui les pousse ? (…) mais c'est une terrible impatience de voir l'argent s'entasser trop lentement, c'est un désir et un amour tout aussi terribles pour l'argent entassé qui les tenaillent nuit et jour. Mais dans cette impatience et dans cet amour point à nouveau ce fanatisme du *désir de puissance* qui fut autrefois allumé par la croyance qu'on est en possession de la vérité, et qui portait de si beaux noms que l'on pouvait oser être inhumain *avec bonne conscience* (…) et ce que l'on faisait autrefois « pour l'amour de Dieu », on le fait *maintenant* pour l'amour de l'argent, c'est-à-dire pour l'amour de ce qui donne *maintenant* au plus haut degré le sentiment de puissance et la bonne conscience [210].

A cet effet la foi du capitaliste ne réside peut-être pas dans le Dieu de la religion, au point où il ne croit pas à la théorie eschatologique qui pousse le religieux à négliger l'ici-bas. Néanmoins, comme le religieux, le capitaliste agit avec dévotion et espérance quand il attend la croissance exponentielle de ses capitaux, lui fournissant des sommes d'argents qu'il espère voir se multiplier à l'infini. Sa foi pour l'idéologie marchande prend de l'épaisseur et avec les résultats que cette idéologie produit en termes d'aisance matérielle, l'appétence du capitaliste pour l'argent prend des relents de religiosité. Comme telle, la richesse attendue, celle qui suscite l'espoir du salut terrestre du capitaliste, déloge le paradis du religieux. Son paradis c'est son capital qui lui permet de booster sa croissance économique. Par une volonté d'accumuler la puissance monétaire, il donne un sens à sa vie et le paradis que le religieux doit vivre après sa mort, serait par le capitaliste vécu ici-bas au regard des nombreuses richesses que ce dernier possède.

---

[210] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, livre III, § 204 *« Danaé et dieu en or »*, pp. 179-180.

Partant à la recherche du salut terrestre qui est pour lui la richesse marchande, les biens de consommation, il est surpris d'être dans une quête sans fin, dont l'aboutissement est incertain et fait du capitaliste un croyant du néant. Puisque le monde est aujourd'hui capitaliste, les nations sont livrées au modèle salarial qui permet de récompenser l'effort des individus fournit au travail. Pour adopter l'économie capitaliste et libérale, les nations se lancent dans la production outrancière des richesses. Nietzsche va à rebours de cette économie et s'interroge de ce que les nations sont associées aux modèles économiques du salariat qui esclavagisent l'homme. En faisant de lui une machine à travailler en récompense d'un salaire qui augmente par l'effort qu'il fournit, dont on pense que celui-ci supprime sa misère :

> Pauvre, joyeux et indépendant : cette combinaison est possible ; pauvre, joyeux et esclave : là aussi c'est possible, et je n'aurais rien de mieux à dire aux ouvriers de l'esclavage industriel, à supposer qu'ils ne voient pas de *honte* à être *exploités* comme ils le sont, tels les rouages d'une machine et en quelque sorte les bouche-trous de la faculté humaine d'invention ! Peuh ! Croire qu'une augmentation de leur salaire supprimerait l'*essentiel* de leur misère, je veux dire leur asservissement impersonnel ! Peuh ! Se laisser persuader qu'une accentuation de ce caractère impersonnel, au sein de la machinerie d'une société nouvelle, pourrait transformer la honte de l'esclavagisme en vertu ! Avoir un prix, pour lequel on cesse d'être une personne, pour devenir un rouage ! Êtes-vous les conjurés de la folie contemporaine des nations, qui veulent avant tout produire le plus possible et s'enrichir autant ? Votre affaire, ce serait de présenter la facture correspondante : celle des grandes quantités de richesses *intérieures* qui ont été gâchées pour une telle fin ! Mais *où* est donc votre richesse intérieure si vous ne savez plus ce que c'est que respirer librement ? (…) Si vous êtes trop souvent las de vous-mêmes, comme d'une boisson éventée ? Si vous écoutez trop la presse et lorgnez sur le riche voisin, rendus cupides par l'ascension et la chute rapides du pouvoir, de l'argent et des opinions ? [211]

Au juste, il nous revient de comprendre dans cet encadré que Nietzsche fait une critique véhémente à l'endroit du système capitaliste qui est encore d'actualité de nos jours et pourrait encore exister en tant que système de penser pour les prochaines générations. C'est un système qui court sans s'arrêter quand il est question de produire l'économie. A ce système, une civilisation politique admirable est conçue autour d'un

[211] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love, et Théo Leydenbach, Paris, 2012, livre III, § 206 *« La position sociale impossible »*, pp. 182-183.

ordre de consommation qui n'existe que pour le seul profit. C'est fort de cette idée qu'Edgar Morin parle « de la formidable machine à consommer produite et animée par le profit ». Au sein de cette formidable machine civilisatrice, un déroulé ininterrompu de développement se fructifie en a plus finir. Jusqu'à la multiplication des besoins, pour en faire une société poussée à agir par l'émotion de la technique et les désirs de l'économie industrielle du capitaliste, dans une remarquable vie de production et de consommation.

Edgar Morin, dans le diagnostic qu'il fait de la civilisation technico-scientifique rappelle même que « le développement ininterrompu du complexe technico-économico-industrialo-capitaliste de notre civilisation implique une croissance ininterrompue des besoins et des désirs suscités par le couple production/consommation [212]». Du couple « production/consommation » d'Edgar Morin se jumelle « l'invention de la culture » de Roy Wagner. Ce même ensemble comprend les besoins qui sont assignés à la temporalité et à la demande du milieu ; par rapport aux instincts d'un peuple et à la qualité de son âme. Qu'il s'agisse de Morin ou bien de Wagner, les deux posent le diagnostic d'une invention culturelle à caractère conventionnel. Le modèle de vie conventionnel offert par le monde moderne est un arbre qui cache la forêt. Plus clairement, la façon pénétrante avec laquelle la technologie imprègne tous les domaines de l'existence (administration, institution, vie de famille) promeut certes une simplification de la vie pour la rendre plus agréable et au mieux maîtrisable dans l'action humaine.

On serait tenté de dire que dans cette convention qui connecte les individus avec des multiples objets techniques, l'homme aurait trouvé par la science le moyen de réinventer le monde. Non plus avec un rapport conséquent au travail, à la recherche, ou à la découverte. Mais plutôt dans l'habileté machinale, qui réduit quelque part nos potentialités et sollicite moins nos efforts. Même le domaine du « donné » dont parle Wagner c'est-à-dire celui du temporel voire même du situationnel est partie prenante de cette convention qui la contextualise dans la culture moderne par le progrès technique. Mais c'est beaucoup plus une manière artificielle d'administrer la société si tant est qu'on veut résoudre les problèmes humains à partir des solutions technologiques. Ce qui nous complaît dans une utopie de vie paradisiaque alimentée par la publicité

[212] Edgar Morin, *La Voie « Pour l'avenir de l'humanité »*, Éditions Fayard, Paris, 2011, chapitre 5 « La consommation », p. 235.

commerciale qui nous donne l'illusion de vivre dans un monde nouveau, avancé, et en progrès sur les autres. La typologie sociale qui se livre au conventionnalisme n'est rien d'autre que celle de la société moderne. Celle qui est l'imprimante de l'ontologie de la consommation et de l'accumulation.

Société dans laquelle les prouesses du progrès technique sont occultées en ce sens qu'elles sont le plus souvent secrètement orientées vers la réussite individuelle. En effet, le monde est fait de manière plurivoque de telle sorte que les différenciations humaines servent d'éléments catégoriels qui sont la base de chaque existence ontologique. L'homme doit être au centre de l'humanisation de l'existence du vivant et de son intérêt, et non pas être l'objet des productions techniques à la tâche qui lui assurent le succès. En claire, notre humanité devrait se mettre à la tâche des fins bonnes de l'homme dans l'usage bien raisonné du patrimoine technico-scientifique. Doit-on accepter le développement que nous propose notre civilisation de laquelle découle notre société consumériste même si c'est au prix de la vie humaine ? Ne peut-on pas dire de bon droit que dans la culture de consommation, de l'intérêt et du profit, que l'homme n'est qu'un gadget dans le monde moderne ?

Face à la gadgétisation du monde impulsée par les idéaux de la modernité, les peuples qui ne s'inspirent pas du progrès moderne ont préféré le chemin inverse. Celui de donner force au genre humain en l'initiant au monde du vivant ce réseau de production et de régénération de la vie. Nous ne sommes pas dans un rejet de la modernité. Nous voulons juste palier les faiblesses de la vision moderne du monde avec les forces des autres conceptions de la vie. Comme pour celles-ci, leurs faiblesses trouvent leurs palliatifs dans le progrès moderne. Quand nous utilisons la notion de régénération de la vie, nous lui donnons le sens de « réformes de vie » d'Edgar Morin dans *La Voie* qu'il propose *Pour l'avenir de l'humanité*. Car il fait usage des termes de « régénération » et de « réformes de vie » non pas dans l'évitement de la modernité, mais ces termes nous renvoient à la source génératrice par laquelle créer consiste à développer l'humain. En réformant la vie dans les canons d'une civilisation nouvelle. C'est dans ce sens que Morin indique l'idée suivante :

> Parler de régénération ne saurait conduire à l'illusion d'un retour au passé, comme s'il fallait oublié – dans les ambivalences de l'évolution historique – les apports positifs de la modernité à conserver et à développer. Il faut concevoir, nous l'avons déjà dit, des détours par le passé. Mais, surtout, le terme

> « régénération » signifie retour aux sources génératrices, c'est-à-dire créatrices. C'est donc par la mise en œuvre d'un développement/enveloppement humain, créateur d'une nouvelle civilisation, qu'une réforme de vie pourrait être à la fois produite et productrice [213].

Car ce sont les hommes et la considération que nous conférons à l'humain qui doivent prévaloir bien au-delà des idéologies et des convictions. « Ce sont les personnes et la signification qui leur est associée que l'on se refuse de perdre, et non les idées et les choses [214]» dit Roy Wagner. La signification qu'on a de la personne humaine doit pouvoir être la finalité que nous réservons à l'humanité et non la direction que nous imposent les idéologies, les convictions, les intérêts particuliers et les objets techniques. Le constat est fait et tout le monde pourrait s'accorder aujourd'hui à reconnaître que le progrès a longtemps été considéré et conçu dans un rapport dichotomique à l'autre ; à travers lequel nous avions mis notre foi en une logique en attente du meilleur de monde qui devrait triompher des autres.

C'est cela qui a émergé dans la pensée qui est l'instigatrice des grandes révolutions politiques, économiques, sociales. La logique d'un progrès qui triomphe des toutes les visions du monde et qui empiète sur les imaginaires qui amplifient le monde des significations variées, est un malaise qui ne cesse de prendre de l'épaisseur quand la ligne de ce progrès n'est comprise que dans un sens unique. Il est plutôt judicieux d'admettre que le progrès humain est la conscience de l'humanité vers laquelle on doit tous tendre, avant de prétendre au progrès technique. De ce fait, ce n'est que le progrès humain qui nous enseigne que le monde est bien plus qu'un choix de vie utilitariste. Il est le centre de plusieurs enjeux desquels découlent des logiques complexes. Patrick Lamarque l'a bien compris.

De ce qu'il dit, nous retenons que la raison pour laquelle le progrès a bien longtemps été institué repose sur un « jeu binaire » duquel une logique triomphait d'une autre autant pour la construction d'un modèle social que dans le domaine de la pensée. Aujourd'hui, nous dit Lamarque, c'est le contraire auquel on devrait assister. Ce d'autant plus qu'il serait judicieusement souhaitable que le monde soit considérablement conçu autour de ce qui est pour Patrick Lamarque « l'entrelacs d'enjeux et de logiques

---

[213] Morin Edgard, *La Voie*, Éditions Fayard, Paris, 2011, quatrième partie « Réformes de vie », p. 274.

[214] Wagner Roy, *L'Invention de la culture*, Éditions Zones sensibles, traduction de Philippe Blanchard, Paris, 1975, chapitre II « La culture comme créativité », p. 50.

multiples et complexes ». Les logiques du multiple et du complexe prouvent l'idée que la nature est par analogie vécue par une symphonie dont les ondes de variations simulent la vie dans toute sa complexité qu'on ne peut contenir dans les innovations du progrès. Métaphysiquement caractérisé par Aristote, la nature bien que matière comme substrat, est elle-même indéterminée de toute détermination. « Car la nature pour Aristote, n'est qu'un genre de l'être »[215].

En tant que contenant et domaine fracassé par le progrès technique, tout son contenu et les réalités humaines qu'elle renferme en attribuant des valeurs et une signification culturelle à celles-ci, sont à cet égard investies de vie. Non pas la vie élaborée par les chaînes de production de masses qui sont les corolaires des réseaux commerciaux et technologiques, qui alimentent l'inflation des appétits des hommes par le style de vie mercantile qu'ils proposent et imposent à l'humanité. Ce qui fait du genre humain dans ce monde en progrès et dans cette société innovante, une espèce aux « émotions jetables » pour reprendre l'auteur de *L'Invention de la culture*. De fait, notre monde est celui de notre action et notre réalité est celle de l'action de notre « moi ». L'un domaine de la convention (moi) et l'autre produit de l'invention (action du moi).

Ces éléments sont identiques à la personnalité humaine puisqu'ils forment une identité de l'homme en tant que personne, sur laquelle s'entasse le plus souvent le poids de ses émotions et les troubles de la *psyché*. Le « moi », le « sur-moi », le « ça », l'esprit et même l'égo, sont très essentiels quant à la caractérisation de leur nature dans une civilisation. Ils sont des substrats métaphoriques, des illusions psychiques qui naissent des particularismes d'une civilisation dont la culture est dépendante dans son affirmation. Comment est-il possible en effet, de manière unitaire de saisir ces propriétés intrinsèques de l'homme, qui sont toujours antagonistes entre elles et qui nous contraignent le plus souvent à la relativisation des faits culturels et de la vérité historique ?

Il faut penser à leur relation mutuelle dans une unité identique dans laquelle interviennent la civilisation par l'éducation de la société et la gestion de l'homme. C'est par cette éducation qui est un effort de formation que le développement

---

[215] Aristote, *Métaphysique*, Editions GF Flammarion, traduction de Marie-Paule Duminil et d'Annick Jaulin, Livre A « Des traités métaphysiques », *« Le philosophe examine aussi les axiomes »*, (30), p. 152.

psychologique peut-être atteint. C'est à croire que dans une collectivisation qui est une société d'hommes rationnellement organisée, pourvue d'une multiplicité des différenciations ethniques, de classes, de communautés, le comportement de la collectivité ne sera que le produit de sa civilisation. Le comportement devenant simplement la manifestation symbolique d'une conscience populaire qui freine les élans des orientations singulières de chaque individu, pour adopter culturellement un comportement qui favorise la vie sociale et publique ; les relations humaines et administratives ; des gouvernés aux gouvernants.

D'ailleurs, Roy Wagner signale que « la culture fournit à tous les Américains un ensemble partagé de formes symboliques et comportementales, qui recouvrent et dépassent celles de leurs orientations particulières (classe, « ethnie », individu) et qui fondent le cadre de la vie publique, les tribunaux, les écoles, la production et le gouvernement [216]». La culture, parce qu'elle est une adhésion à la conscience populaire, se cristallise dans une unité de « soi ». Cette volonté unitaire d'une identité de soi est pourtant imbriquée des réalités spontanées et singularisantes que sont le « sur-moi » et le « çà » de Sigmund Freud. Au point où le père de la psychanalyse reconnaît dans *Malaise dans la civilisation* que le « moi » ne règne pas en maître dans sa propre demeure. Cette unité fragmentée du « moi » freudien, laisse émerger dans une civilisation le pôle pulsionnel de la personnalité, la partie la plus chaotique et la plus immergée en l'homme ; que Freud admet comme étant d'un intérêt pulsionnel de l'humain qui est une instance psychique de l'individu connue du nom du « ça ».

C'est entièrement le domaine de l'instinctif, du biologique qui ne connaît ni règles de temps ou d'espace, ni interdits. Totalement inconscient, il est régi par le seul principe de plaisir. Par ailleurs, les choses les plus contradictoires peuvent y exister et cohabiter dans notre civilisation. C'est un aspect vécu par notre personnalité qui a son siège dans notre intériorité. Révélant notre monde souterrain dans un amalgame des volontés et des forces, de pétulance et de tendances, d'impétuosité et de désirs incessants. L'identification du monde de l'homme nous presse hardiment de recourir à la constitution psychique depuis les hormones (domaine du biologique) jusqu'à la

[216] Wagner Roy, *L'Invention de la culture*, Éditions Zones sensibles, traduction de Philippe Blanchard, Paris, 2014, chapitre IV « L'invention du moi », p. 120.

cognition (domaine du psychologique). C'est de là que jaillit toute la création à la vie qui permet d'inventorier la société.

Pour cela même, chaque pulsion participe à l'invention de la société représentée par un moi collectif, dont on peut faire le parallèle avec « la psychologie sociale » et la « psyché de masse » chez Sigmund Freud. Ce moi collectivisant aussi affectif, autant que la « psyché de masse » ou bien « la psychologie des peuples », ne traduit que la réalité de l'identité psychologique retraçant le processus psychique des peuples ou le comportement des individus dans la vie courante. Freud estime que les individus constitués en « masse » sociale c'est-à-dire en société, les états de la société et même ses agissements, se situent de fait par les individus qui la composent de manière existentielle. La seule évidence qui soit pour Freud tient au fait que ce sont les processus psychologiques individuels qui rendent compte des processus sociaux. Et l'on voit bien, en lisant Freud, que le processus psychologique de l'individu termine dans la psychologie de la société.

> Tout d'abord, il ne peut avoir échappé à personne que nous nous basons partout sur l'hypothèse d'une psyché de masse, dans laquelle les processus psychiques s'accomplissent comme dans la vie psychique de l'individu. (…). Sans l'hypothèse d'une psyché de masse, d'une continuité dans la vie affective des hommes, laquelle permet de passer outre aux interruptions des actes psychiques dues à la disparition des individus, la psychologie des peuples ne peut tout bonnement exister. Si les processus psychiques ne se poursuivent pas d'une génération sur l'autre, chacune devrait acquérir à nouveau son comportement face à la vie et il y aurait dans ce domaine aussi peu de progrès que de développement [217].

Le processus civilisationnel de la modernité est une marche singulière du progrès qui porte des nombreux doutes quant à son aspect universel. C'est un processus de transformation de la vie biologique et de programmation des pulsions dans l'ordre économique du monde. Economie vers laquelle tous les appétits individuels tendent et développent une libido collective qui sublime l'organisation économique, scientifique, idéologique, de notre civilisation. Aussi, avons-nous l'obligation d'admettre que les pulsions individuelles sont dans un processus de sublimation au travers de notre civilisation dans laquelle leurs impressions sont pressenties dans les actions psychiques.

---

[217] Freud Sigmund, *Totem et tabou*, Éditions GF Flammarion, traduction de Dorian Astor, Paris, 2015, IV « Le retour infantile du totémisme », § 7, pp. 266-267.

Ce qui veut dire qu'une civilisation même quand elle s'oblige à agir par la raison, elle est dans sa matrice une pulsion qui s'exprime et devient subliminale dans les activités psychologiques comme la science.

Freud ne dit pas autre chose quand il affirme que « la sublimation des pulsions est un trait particulièrement saillant du développement de la civilisation, elle donne aux activités psychiques supérieures – sciences, arts et idéologies – la possibilité de jouer un rôle particulièrement éminent dans la vie civilisée [218]». On dira même que la dynamique de la civilisation ne fournit dans son organisation que le refoulement des pulsions d'un peuple orientées selon les intérêts de ce dernier en direction de la science, de la politique, ou de l'économie. On en vient à reconnaître la manière avec laquelle l'imaginaire du bonheur se construit chez un peuple. On a parfois conscience de l'irréalité de cet imaginaire et même de ce qu'il est irréalisable. Mais la pulsion tendant toujours à s'accroître impose au psychique de vivre dans l'illusion, après survient la désillusion lorsqu'on est dans l'insatisfaction en voulant atteindre un bonheur inatteignable.

C'est ainsi que la science augmente ses connaissances parce que la pulsion qui la dirige ne cesse elle aussi de se développer. Les progrès de la technique que la science nous a apporter en vue de la suppression de la souffrance, n'est pas tout à fait une mission accomplie qui a éradiqué la douleur de l'existence. Nous vivons encore l'époque du nihilisme du moment où la crise universelle des valeurs que Nietzsche a connu en son temps, s'actualise à nouveau dans notre temporalité. Celle-ci est une évidence qu'on ne peut rebuter en doute. Et principalement, la valeur qui est en crise c'est la valeur de la vie. Le but visé qui est le bonheur par l'application des outils de la technique avec laquelle on cherche à maîtriser la nature et contrôler le vivant, nous invite à la méfiance du progrès technique qui limite nos espoirs de croire au bonheur en empruntant cette voie. Loin de nous de nourrir un sentiment pessimiste, nous nous rendons seulement compte de ce que la vie ne serait plus vivable dans cette civilisation. Puisque la joie à l'existence est absente dans un monde où la misère autant sur le plan social que psychique s'est accrue, lorsqu'on sait que le progrès de notre civilisation

[218] Freud Sigmund, *Anthropologie de la guerre*, Éditions Fayard, traduction de Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, 2010, p. 145.

avait pour but son éradication ou du moins son ralentissement. Nos propos corroborent ceux de Freud quand il déclare :

> Durant les dernières générations, les hommes ont accompli d'extraordinaires progrès dans les sciences de la nature et dans leur application technique ; ils ont conforté leur maîtrise de la nature d'une manière telle que l'on n'eût pu auparavant se la représenter. Tout le monde connaît ces progrès, il est superflu de les énumérer. Les hommes sont fiers de ces conquêtes, et ce à juste titre. Mais ils croient avoir remarqué que cette manière nouvellement acquise de disposer de l'espace et du temps, cette soumission des forces de la nature, cette réalisation d'aspirations millénaires, n'ont pas accru le degré de satisfaction des plaisirs qu'ils attendent de la vie, ne les ont pas rendus, à en croire leurs sensations, plus heureux[219].

Cela nous rappelle que toutes nos méthodologies d'ordre éducationnel, nos connaissances théoriques, sur les méthodes du développement de la conscience infantiles et les résultats auxquels nous nous attendons, ne peuvent être pourvus que par notre capacité collective à inventer le « moi » naturel de notre culture. A côtés des stades du développement de l'enfance par l'éducation, les activités scientifiques, les talents individuels, inattendus dans les programmes performatifs qui constituent une culture, ne sont là encore qu'un vaste assemblage d'outils rendant possible l'invention du « moi » dans la culture. On se livre aux artifices culturels que sont la culture théorique, le développement scientifique, le progrès technique, qui sont des programmes d'action dont la visée consiste à percer les mystères de la nature.

La maîtriser et prendre ses propriétés pour les appliquer à notre monde, est un moyen bien subtil dont nous usons profondément pour recomposer et réinventer l'ontologie de la nature par-delà ses mystères. Parce que l'étendu phénoménale du monde apparaît toujours au phénoménologue comme une étrangéité, au physicien comme quelque chose d'insoupçonnée, et l'approche cognitive échappe à l'ethnologue. C'est fort de cela que l'artifice culturel semble être la solution idoine adaptée à une entreprise collective. A l'inverse, il faut s'attendre de temps à autre à une expression délibérée du « moi » dans le déroulement actif de ses activités quand il peut à bien des égards s'en extraire de la collectivité dans l'affirmation de la différence ou bien de la

[219] Freud Sigmund, *Anthropologie de la guerre*, Éditions Fayard, traduction de Marc Crépon et Marc de Launay, Paris 2010, p. 131.

personnalité. L'image qui en ressort de ce portrait du moi dans son individualité tel un outil de la différenciation de la personnalité, se résume dans l' « égo » freudien.

II.3. Rapport entre le naturalisme et le capitalisme

Une universalité sans divergences

L'idée d'une approche collective de la vie est quasi inexistante dans la pensée moderne. C'est une pensée qui se revendique d'être universelle dans les individualités occidentales mais sans les divergences qui sont issues des autres contrées de l'humanité. Or la diversité nous introduit au cœur même des usages du monde pour mieux cerner la vie en collectivité. Cet aspect qui nous permet de saisir les conduites collectives des peuples dont la façon de schématiser le monde ne rentre pas dans les canons de l'universalisme occidental, manque à la pensée moderne qui est une universalité incomplète voire même de façade. Le renversement de la métaphysique par Nietzsche vient justement remettre le sujet sur l'universalisme en débat. L'énonciation de la métaphysique moderne imposante et contraignant Nietzsche à une généalogie des valeurs, astreindra la raison à une illusion accrochée aux principes universels.

L'universalisme moderne dont on ne peut séparer le lien avec les droits de l'Homme, est selon Nietzsche, un ressentiment partagé de tous qui pervertirait les valeurs quand elles deviennent un droit à la puissance pour autrui. On détourne les valeurs réelles de la vie par un devoir et un droit universel qu'on accorde aux individus, aux peuples de l'humanité, sans qu'on ne s'aperçoive de la puissance d'autrui qui nous soumet à la liberté de l'universalité du droit. En nous maintenant dans le droit et les devoirs universels. Une telle universalité des valeurs se présente comme les droits égaux que Nietzsche qualifie de « mensonge organique ». Il règne donc une volonté d'assujettissement de la souveraineté des peuples et un système de contrôle de la puissance des individus dans cette alliance qui se fait par le droit. Si l'on convoque Nietzsche, on s'apercevra qu'il avance l'idée de la dépossession de la puissance de l'individu par l'autorité du droit :

> Mes droits : c'est la part de ma puissance qu'autrui non seulement m'a concédé, mais dans laquelle il veut me maintenir. Comment autrui en arrive-t-il là ? D'abord, par l'intelligence, la crainte et la prudence : soit qu'il attende en retour quelque chose d'équivalent (la protection de ses droits), soit qu'il tienne pour

> dangereux et inopportun un combat avec nous, soit qu'il aperçoive dans toute diminution de notre force un inconvénient pour lui, étant donné qu'alors nous deviendrions impropres à une alliance avec lui pour affronter une tierce puissance ennemie [220].

Cette approche qui se répand dans le monde contemporain et qui pourrait même venir en appui telle une proposition de solution aux problèmes environnementaux, suppose de se déprendre de ce qui a forgé le préjugé sociocentrique. Pour recadrer l'humanité dans la perspective qui enseigne que les réalités sociologiques sont elles-mêmes soumises aux évidences ontologiques. Au bout du compte, l'explication occidentale du monde, fait une analyse sociologique en se situant sur sa base préférentielle qui est l'individualisme. Un devoir de raison s'impose : au-delà de l'individu, la raison universelle a manqué à son devoir de rechercher le singulier pour construire le concert des sujets dans l'horizon mis en place par la question de l'humanité. Elle-même comprise dans son intersubjectivité. Dans cette optique, l'interaction en vue de souscrire à la communication d'une universalité des sujets libres, se heurte à des normes qui subliment l'idée de l'universalisme. Par des rapports souterrainement portés sur le principe de la force, qui s'impose aux citoyens et qui est la valeur exigeante de référence universelle dont la divergence n'est pas l'expression.

A cet effet, l'universalisme que nous connaissons aujourd'hui est un individualisme duquel est né le naturalisme, l'ontologie de la séparation des mondes. Cette ontologie occidentale explique le social quand d'autres paradigmes ontologiques font du social ce qui doit être expliqué. Autrement dit, la société s'explique à partir d'une corporation au sein d'un collectif régenté par tout ce qui participe à l'édification de la vie. L'universalisme qu'à produit le naturalisme a refusé d'admettre qu'un collectif est déjà l'émanation d'une société. Dans un collectif, on n'isole pas les divergences étant donné qu'elles sont les manifestations de l'existence en celui-ci. Et c'est alors seulement qu'il devient évident de savoir que l'existence est faite des divergences reparties dans les sociétés au regard des langues que les hommes parlent, les mœurs qu'ils pratiques, dans les cultures qui les constituent.

---

[220] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, livre II, § 112 *« De l'histoire naturelle du devoir et du droit »*, p. 109.

Les divergences qui résident dans un collectif sont rassemblées pour être réparties dans un registre ontologique qui conduit à opérer des modes d'identification entre les sujets et les objets. C'est dans cette configuration qu'une explication de la notion de société s'établit humainement. L'anthropologie contemporaine doit se tourner vers cette configuration du social qu'on n'y trouve pas dans l'universalisme actuel. Et en même temps, elle doit se détourner de la perspective moderne qu'elle soit sociologique ou politique, du social et du collectif, en outrepassant la vision dualiste du monde et celle de la distanciation entre la nature et la culture. Vision qui est tirée de la philosophie politique et de la sociologie politique du monde moderne à partir de laquelle certaines sociétés sont exclues de la civilisation universelle. De ce naturalisme naquit l'histoire qui serait le déclenchement du progrès qui n'a pu être possible que par la science.

Dans cette histoire qui progresse et qui contraint l'humanité à courir, on observe l'érection d'un système, d'un mode de vie, qui est le sens primordial du monde contemporain. Cette histoire est encore une conduction au sens où elle s'établit sur la base d'une programmation du monde lorsque par son idéologie, elle donne sens aux choses. Il faut retourner les principes naturels contre la passion du pouvoir politique de cette histoire. C'est une dialectique qui se fait à partir des codes de l'écologie. La méconnaissance de ces codes écologiques, est ce qui a laissé prospérer l'universalisation à partir de laquelle on ensevelit des subjectivités. Alors que le divers fait la preuve qui nous montre que d'une ontologie à l'autre, la pensée ne se régule pas de la même manière même quand on se met à entreprendre universellement nos actions. C'est ce qui sonne d'une mauvaise oreille dans les théories mondialistes capitalistes.

Pour cette raison, on ne voit que des tensions sans résolutions dans l'humanité qui devaient nous amener à pourvoir aux résolutions des tensions comme le fait Montaigne. Les peuples sont aujourd'hui sacrifiés sur l'autel du mondialisme, du capitalisme, et de l'universalisme. Pourtant les rapports des mondes démographiques sont totalement en défaveurs de l'organisation de la vie que promeuvent ces doctrines. Tout ce qui se présente dans une perspective universelle est local et ne peut pas être favorable à tous, puisque cela ne représente pas fidèlement la réalité des autres localités. Ce qui fait que les relations entre l'homme et la planète se sont dégradées. Et la surexploitation des ressources naturelles en est la conséquence du divorce dont le seul

responsable n'est que l'homme. L'homme avec sa raison prédatrice étouffe le vivant. Tout ceci part du découpage des mondes de la métaphysique idéaliste. Celle-ci, aux yeux de Martin Heidegger, voit de l'objet partout, de même qu'elle considère la nature comme un objet. C'est parce que cette métaphysique de l'idéalisme rationnel veut tout uniformiser et tirer profit de la nature et de la terre, à partir de cette uniformisation dans une attitude de conscience de soi prédatrice. C'est notamment ce que spécifie Heidegger dans son propos :

> Nature et esprit sont devenus deux objets pour la conscience de soi-même, dont la domination absolue les contraint d'avance à une uniformité à laquelle il n'existe pour la métaphysique aucun moyen d'échapper. C'est une chose de tirer simplement parti de la terre. C'en est une autre de recevoir la bénédiction de la terre et de se sentir peu à peu chez soi dans la loi de cette conception, afin de veiller au secret de l'être et de préserver l'inviolabilité du possible [221].

Celui qui s'est toujours considéré comme l'enfant roi de la biodiversité joue sa survie dans un monde merveilleux qui transfigure la vie naturelle en une vie artificielle. Les sciences humaines et sociales doivent chercher à comprendre les motifs des telles idéologies. En effet, on doit absolument changer notre façon d'habiter la terre non pas en se privant des avantages de la modernité, mais dans le strict contrôle de l'implication de l'action humaine sur la planète, sur l'environnement. Auquel cas, les effets de l'implication de l'action de l'homme sans prise de conscience, ne peuvent que se retourner sur les conditions de la vie sur terre, quand cette action devient incontrôlable et disproportionnée sous le prétexte motif qu'on se dirigerait vers une humanité en progrès. Nous sommes arrivés au point où l'action de l'homme sur la planète ne procure plus de joie, puisque nous l'observons d'un regard regrettable à chaque fois qu'elle est posée sur la terre. Nous devons habiter la terre en sachant concilier les biens fondés de la modernité avec les choses extérieures à nous, encore plus vitales pour notre existence. Parce que, « habiter, au contraire, c'est toujours séjourner déjà parmi les choses »[222] disait Heidegger.

---

[221] Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction d'André Préau, Paris, 1958, « Dépassement de la métaphysique », § XXVII, p. 114.

[222] Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction d'André Préau, Paris, 1958, « Bâtir Habiter Penser », § I, p. 179.

Tout indique que contrairement au projet d'habiter la terre au sens heideggérien du verbe « habiter », on organise des actions qui se globalisent avec leurs effets désastreux produisant les conséquences actuelles que nous connaissons. Telles que celles sur la biosphère et sur les écosystèmes, qui se généralisent sur la terre entière et qui bouleversent localement l'existence des modes de vie collective primaire et même ceux des sociétés modernes. En revenant sur les conséquences dues à « l'anthropisation » c'est-à-dire le processus par lequel l'action humaine tend à se produire pour altérer le milieu naturel du vivant soit par l'activité de la déforestation, de l'élevage, ou celle de l'urbanisation. Par cette action, nous assistons à l'ébranlement des mondes, des existences, des modes de vie. Qui a l'occasion, permet au capitalisme marchand de prospérer et de développer son système de prédation qui s'appuie à chaque fois sur la diversification des ressources naturelles et de l'énergie, des matières premières et même des biens, dont la valeur repose sur l'argent.

Ces ressources naturelles deviennent des marchandises convertibles à la valeur monétaire. Il y a lieu de constater que dans le capitalisme, toutes les ressources naturelles sont convertibles par l'unité d'échange qu'est l'argent. Et la vie économique n'est plus qu'un circuit d'échange entre les marchandises. Par cette convertibilité va s'établir la compétition économique qui fait varier les coûts de production revus à la baisse dans le cadre du transport à bas prix des marchandises qui sont des sources financières considérables. Tel que perçu par Karl Marx, la monnaie était celle qui devait permettre le transfert des matières premières et le flux des marchandises par des métamorphoses dans les échanges économiques, qui ne sont que la circularité qui va de la monnaie à la marchandise et de la marchandise à l'argent. Ces métamorphoses semblent être en opposition mais au fond, se complètent entre elles selon ce que dit Marx :

> L'échange ne s'accomplit donc pas sans donner lieu à deux métamorphoses opposées et qui se complètent l'une l'autre – transformation de la marchandise en argent et sa retransformation d'argent en marchandise. – Ces deux métamorphoses de la marchandise présentent à la fois, au point de vue de son possesseur, deux actes – vente, échange de la marchandise contre l'argent ; - achat,

> échange de l'argent contre la marchandise – et l'ensemble de ces deux actes : vendre pour acheter [223].

La monnaie ne devait pas se limiter en être qu'un simple moyen de transaction, en plus de cela, c'était l'instrument d'après Marx, qui permettait d'obtenir les matières puisées du sol par le travail de la terre notamment l'agriculture. Ce n'est pas à tort de considérer le capitalisme sous une forme exclusivement monétaire. Sous cet aspect, s'élabore une critique marxiste qui dénonce la mystification de l'économie du capital. L'action de *production capitaliste* est celle qui renferme la mystification qui fait du travailleur salarié un aliéné comme l'est le prolétaire rompu à sa tâche. Suivant Karl Marx nous disons que « la corvée est tout aussi bien mesurée par le temps que le travail qui produit des marchandises ; mais chaque corvéable sait fort bien, sans recourir à un Adam Smith, que c'est une quantité déterminée de sa force de travail personnelle qu'il dépense au service de son maître »[224]. Tandis que la marchandise obéit à une sphère circulaire qui produit selon Marx le « capital-argent ». Phénomène qui est à la base du « mouvement de la production capitaliste » que s'emploie à démontrer Marx dans le Livre I du *Capital*.

En celui-ci, y est mentionnée la genèse prolétarienne à l'œuvre dans l'exploitation dont on peut faire le parallèle avec le salarié aliéné dans le système économique de l'exploiteur capitaliste. Qui pour accroître son capital, doit malicieusement procéder à l'exploitation du salariat et du prolétariat. S'il y a accumulation des biens, c'est pour éviter la conservation puisque le capitaliste ne s'intéresse nullement à la conservation des biens mais plutôt à l'accumulation de son capital. Jean-Yves Calvez, l'auteur de *La pensée de Karl Marx*, va même jusqu'à dire qu' « il n'accomplit l'acte économique capitaliste que pour obtenir, à la fin de l'opération, plus d'argent qu'il n'en avait mis en circulation : au lieu de A, il obtient A'. Son acte économique se résume donc plus exactement dans la formule : A – M – A' [225]».

---

[223] Marx Karl, *Le capital*, Éditions Flammarion, traduction de J. Roy, Paris, 1985, livre premier « Développement de la production capitaliste », chapitre III « La monnaie ou la circulation des marchandises », II « Moyen de circulation », *a) « La métamorphose des marchandise »*, p. 90.

[224] Marx Karl, *Le capital*, Éditions Flammarion, traduction de J. Roy, Paris, 1985, livre premier « Développement de la production capitaliste », première section « Marchandise et monnaie », chapitre premier « La marchandise », IV « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », p. 73.

[225] Calvez Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Éditions du Seuil, Paris, 197O, chapitre IX « L'aliénation économique fondamentale dans le capitalisme », p. 168.

Pour Jean-Yves Calvez, ce qui ne peut manquer d'être nécessairement vrai, c'est le fait que l'argent est une illusion du bonheur dans l'existence sociale du capitalisme. Par lequel le capitaliste oriente vers lui-même ses bénéfices, agissant dans son intérêt dans le but d'accroître la demande selon les besoins de la société. « Il est à lui seul un absolu, vis-à-vis duquel non seulement toutes les marchandises, mais l'argent lui-même ne sont que des moyens [226]» renchérit Jean-Yves Calvez. Il n'y a plus l'ombre d'aucun doute. Le statut du capital repose sur l'augmentation de la valeur de l'argent et celle de sa valeur marchande qui n'est autre que sa « plus-value ». De cette « plus-value » découle l'explication de l'origine économique de la genèse du prolétariat mais aussi celle du salariat. C'est bien ceci qui obnubila l'esprit des deux derniers siècles. Qui prirent la nature pour se servir d'elle telle qu'une ressource infiniment exploitable.

Et que d'elle proviendra une croissance illimitée qui perfectionnera techniquement nos modes de vie. Le résultat est celui de l'accélération du cours de l'histoire humaine et de la déflagration du milieu naturel, qui paie le prix du développement des ingénieuses trouvailles scientifiques. Avec cette conséquence, nous aboutissons à la fin et même à la suppression des valeurs communes qui sont substantiellement planétaires. Nous sommes là, dans l'allusion, aux valeurs qui sont indispensables à la vie ; qui ne sont pas comptabilisées par le capitalisme qui s'emploie seulement à la production des richesses et des marchandises qui est devenue une destination économique. C'est vers le bien commun que nous devons repartir pour retourner à cette valeur sa signification véritable, non plus comme une ressource ouverte à toute exploitation, mais c'est l'occasion de retrouver ce milieu universellement partagé. Dans lequel chacun joue sa partition et le fait en toute responsabilité. En effet, on peut dire que le capitalisme a ses racines dans cet universalisme fille du naturalisme matrice de la vision du monde moderne. Cette vision se pose en civilisation qui disloque les coins de l'humanité et enferme les peuples dans un globalisme mondial de type universel qui n'est pas celui qui tient compte des divergences culturelles. En l'absence des divergences dont les contenus peuvent induire les apports des autres dans les exigences de la science qui doit conforter dans son entreprise, la diversité des subjectivités, on voit

[226] Calvez Jean-Yves, *op-cit*, p. 168.

comment ce processuel, quand il décale l'universalité là où la civilisation occidentale l'avait placé, il change de place, et sa signification se bonifie. Lorsqu'elle ne tient pas compte de la donne universelle qui place la nature à l'opposé de la culture.

Parce que l'approche de cet universalisme relatif ne s'intéresse qu'à un ensemble de relations. Les relations entre les états du monde celles donnant lieu à des formes de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude ; que les peuples de part et d'autre entretiennent. Lorsqu'ils parviennent à établir et ce même entre les existants, par les outils sinon des facultés tels qu'un savoir global ancestral de leur humanité, une intentionnalité apte à se forger une opinion sur le monde. Sans oublier l'aptitude à l'aperception des états distinctifs du monde et la capacité de tisser les liens de convergence avec le monde de l'autre qui leur sont profitables grâce à leur phylogénèse. Moment de l'existence à partir duquel chaque existant a pu structurer son monde. Parce que, tout ce qui a permis l'agencement de la vie c'est ce par quoi l'homme détermine les conditions de son existence, à travers une façon d'être au monde qui n'est pas *a fortiori* une manière universelle de s'adapter à une réalité existentielle commune à celle de l'autre.

Cela est forcément relatif d'un espace géographique à un autre. Le point fort qui a la prééminence est celui dont l'enjeu éthique montre suffisamment l'état actuel de notre civilisation de par l'évidence des contradictions insurmontables que ne cesse d'entretenir le naturalisme. Le marchandage et son critère de l'échange, la protection des citoyens dans la forme sphérique de l'État, constituent dans l'universalisme actuel les valeurs cardinales ayant les avantages qui s'arrêtent aux frontières de l'humain et ne s'étendent pas jusqu'aux vivant. Les mêmes avantages se limitent à l'humanité moderne de l'Occident et ne profitent guère aux collectifs humains. Sous prétexte qu'ils auraient un défaut de conscience, de réflexivité, et qu'ils seraient dépossédés de tout sens moral. On fait appel à une objectivité qui est de tout genre subjective dès lors qu'on sait que le sujet dénie à un autre le sens moral, et nie en temps l'approche scientifique des actions que l'autre mène dans l'existence. Pour recourir à Viveiros de Castro, « il suffit de considérer ce que disent les ethnographies, pour percevoir que c'est

exactement l'inverse qui se passe : tous les êtres voient (« représentent ») le monde *de la même façon* – ce qui change c'est *le monde qu'ils voient* » [227].

De ce fait, notre civilisation devient pour nous une relation que nous avions construit dans un rapport de domination contre la nature. Relation dominante qui œuvre de nos jours à une ségrégation des mondes. Et de cette relation, nous vivons dans l'aspiration utopique des virtuoses du bonheur dans un monde préoccupant. Le défaut de conscience et l'incapacité réflexive qui pèsent à charge contre les peuples qui se constituent en collectivité, ne relèvent encore que d'une interprétation moderne d'un mode d'être qui ne requiert pas la perspective civilisatrice de la modernité. En un mot, c'est une anthropologie dont les ressorts d'appuis se forgent des réalités autres que les nôtres, et dont l'histoire de la planète terre ne trouve pas de résonance dans l'approche définitionnelle de la vie au sens de la modernité.

Ce qui rend caduque la schématisation d'une relation qui oblige la diversité des existants à se fondre dans un universalisme sans divergences de nature mondialiste. L'échange avec la nature à partir d'une relation amicale avec le vivant est un principe auquel le naturalisme refuse de s'astreindre. Cette ontologie ne veut point commercer avec le vivant ce d'autant plus que les actes qu'elle pose, ne sont rien d'autre que des orientations qui consistent à désanimer la nature. Avec cette caractéristique, l'ontologie naturaliste a la prétention de se présenter comme l'unique ontologie capable de porter le monde à son intelligibilité. Ce qui n'est pas sans inquiétudes d'autant plus qu'elle néglige les autres formes d'habitabilité au monde avec lesquelles elle réaliserait pourtant une unification ontologique d'ordre universel à l'intérieur duquel sont inscrites des significations divergentes.

Dans cette perspective, ce qui était désanimé pourra simplement revenir à la vie. Ainsi, l'âme est animée de ce qu'elle n'est pas dissociée de la pluralité de ses manifestations dont l'humain, les animaux, et bien d'autres êtres qui en font partis. Après tout, la fonction théorique attribuée à l'âme qui nous vient de la physique d'Aristote, nous incite à admettre que les animaux sont tout le contraire d'« un peuple désanimés ». La physique aristotélicienne répond par son antique pluralité aux dettes insolvables du naturalisme qui sont ses contradictions insurmontables. C'est peut-être

[227] Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Éditions Presses Universitaires de France, traduction d'Oiara Bonilla, Paris, 2009, chapitre 3 « Multinaturalisme », p. 38.

même au sein de cette antique pluralité que le naturalisme peut parvenir à une transformation avec laquelle elle s'unifie à l'animisme, entendu comme mouvement des forces participatives de la vie des composantes du vivant.

Nous sommes de fait dans un universalisme qui consacre sans recule une hégémonie à l'ontologie naturaliste. Ce qui explique clairement la domination du naturalisme sur les autres paradigmes anthropophilosophiques. A l'endroit desquels cette ontologie prétend donner des leçons d'intelligibilité et d'universalité, avec lesquelles on peut déjà trouver l'expansion du capitalisme. Qui n'est que la caractéristique de la liberté d'entreprendre, qui administre un modèle de société reposant strictement sur la vision qu'a le naturalisme de l'économie sociale, locale, et même mondiale. Le rapport entre le naturalisme et le capitalisme n'a pas à être éludé puisque de l'un (naturalisme) naît l'autre (capitalisme). On ne pourrait être hésitant dans la mise en évidence de ce rapport dans la mesure où, l'hégémonie de l'ontologie naturaliste n'est pas envisageable sans les conditionnalités matérielles et économiques qu'elle engendre. Il faut transcender l'ontologie naturaliste et l'universalité qu'elle propose et se tourner, vers une acceptation véritable de la puissance de la vie animée par le monde du vivant, pour la résolution de la crise civilisationnelle que l'humanité traverse aujourd'hui.

Car le naturalisme n'est qu'une ontologie de trop dans les foyers culturels où le vivant est pris pour un allié culturel, et devenant le seul registre ontologique qui illustre bien que le naturalisme n'est pas la seule ontologie qui est à même de détenir l'intelligibilité du monde. Et qu'entre autre, ailleurs, la compréhension qu'on a du monde résulte du regard qu'on porte sur le vivant, l'univers, et la planète terre toute entière. Ce qui permet aux peuples animistes de régler leur vie en fonction de toutes les strates de la nature. Parce qu'ils savent que l'humain n'est qu'une espèce dans une longue suite des êtres naturels interactifs, intersubjectifs, et interdépendants, qui vise à maintenir l'harmonie naturelle de la planète. Bien évidemment, on voit mal comment une telle vision du monde peut être appréciée dans l'univers du capitalisme qui recherche la stabilité sociale du monde au moyen d'une économie marchande.

L'humanité est faite de telle sorte qu'en chaque lieu du globe se pose des problèmes singuliers, et que leurs résolutions n'ont pas été tirées d'un quelconque processus par lequel s'est accru dans l'histoire, l'idéologie capitaliste du développement de la vie matérielle. Coincé dans un système amoindrissant la vie et dépourvu de sens,

c'est vivre une expérience nihiliste dans un monde en pleine expansion capitaliste. Au sein de ce monde de l'Europe ou de l'Occident, le nihilisme s'invite dans leurs sociétés et dans les cultures étant donné qu'il en constitue même la primauté culturel de l'industrialisation de l'Europe. Ce n'est pas en vain que Nietzsche parle du « nihilisme européen ». Cette force de conviction et perte du sens de l'existence (nihilisme) qui fait du monde une absurdité, est une culture dans laquelle toutes les convictions humaines devraient être réalisables. Ceci est sous-tendu également dans la vision du monde de l'idéologie capitaliste qui réduit la vie humaine dans des systèmes politiques, économiques, sociaux, que Nietzsche n'a cessé de combattre. Parce qu'ils finissent par construire un monde dans lequel les finalités ne sont pas atteignables, elles sont sans cesse à atteindre ; par des volontés soi-disant vertueuses, mais qui dégénèrent dans une époque moderne froide de nihilisme.

> Je soupçonne fortement l'aire doux de notre culture de ne pas être salutaire à ce végétal. (…). Il ne fait pas de doute qu'aujourd'hui, un nombre de convictions bien plus grand qu'autrefois est possible : possible, cela veut dire permis, cela veut dire *inoffensif*. (…). Je crains fort que l'homme moderne ne soit simplement trop pantouflard pour certains vices : (…). Tout mal qui est conditionné par la volonté forte – et peut-être n'y a-t-il nul mal sans force de volonté – dégénère en vertu dans notre aire tiède [228].

Trouver du nihilisme dans le capitalisme consiste en la saisie de l'appropriation et à la soif de l'accumulation qui sont les facteurs qui permettent d'accroître une influence sur plusieurs domaines en situations dans le monde et d'asseoir une hégémonie sur les autres. Le nihilisme-capitalisme devient l'appropriation mise au service du pouvoir. Et c'est cela qui devient le sens du monde, sa seule signification à laquelle s'ajoute un type de vie individualiste et possessif. Considérant les êtres vivants comme des ressources et des marchandises pourvues à produire des intérêts économiques. Sur terre, les peuples dans leurs espaces culturels ne se posent jamais les mêmes questions devant les problématiques qui minent leur existence. Quand bien même les situations peuvent être similaires d'une humanité à une autre. Parce que la manière d'aborder les problèmes et de formuler les solutions est une façon toute différente qui semble imperceptible pour celui dont l'histoire du monde ne se décrypte que par la genèse de

[228] Nietzsche Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Ce qui abandonne les Allemands », § 18, pp. 185-186.

l'ontologie naturaliste qui renferme un déficit. Celui de ne pas pouvoir remonter à la généalogie de toutes les cosmologies. L'homme qui jadis fut ami du temps, en ces temps de modernité l'alliance avec ce facteur de l'existence est rompu.

La temporalité de notre époque bonifie les intentions et les trajectoires de l'action humaine. Le tout dans une industrialisation qui suscite la crainte de l'avenir. Ce qui fait de l'homme un ennemi du temps et dans un autre sens un esclave de celui-ci, qui poursuit de manière compulsive le rythme du temps sans repos à chaque époque. A cet effet, des nouvelles offres des politiques mondiales mettent l'homme dans l'incapacité de réajustement du temps. Ce d'autant plus que notre monde moderne qui se veut en progrès est transformé par des pronostics financiers, derrière lesquels les entreprises ont pour seul but de s'enrichir dans l'objectif de voir évoluer les bourses et la stabilité économique des États. C'est la course contre la montre pour l'enrichissement. Les États sont en compétition. C'est une guerre économique que les États se livrent au milieu de laquelle la biosphère est la potentielle victime.

Le niveau de vie et de progrès social dont nous pouvons en être fière aujourd'hui, est la conséquence d'un acharnement contre la biosphère, une guerre contre l'ordre auquel le vivant dans toutes ses facettes était jusqu'à nos jours soumis. De plus, l'atmosphère est électrifiée des idées chargées des visées sociales comme ceux de « société libérale », de « mondialisation », d'« économie de marché ». Ces concepts chargent l'atmosphère d'une électricité polluante parce qu'ils accélèrent la course du temps. Accélération et altération du monde, sont les signes probants qui sont pour Nietzsche issus de notre monde moderne, que les animaux avec qui nous partageons le même espace vital regardent comme une présence ennemie qui les pousse à s'éloigner de l'espace de l'homme. Pour montrer comment l'accélération du temps altère l'atmosphère par une poussée du développement dont les signes évocateurs changent la psychologie animale, Nietzsche l'exprime dans les termes suivants :

> (…). Combien les animaux peuvent souffrir de l'électricité dont sont chargés l'air et les nuages ! Nous voyons que certaines espèces animales possèdent un pouvoir prophétique relativement au temps, (…) Quand sous l'influence d'un nuage qui s'approche, mais qui longtemps encore ne sera pas visible, une intense électricité positive se transforme soudain en électricité négative et que se prépare une modification du temps, ces animaux se comportent comme si un ennemi s'approchait et se disposent à se défendre ou à prendre la fuite ; la plupart du temps, ils rentrent dans leur tanière, - ils ne comprennent pas le mauvais temps comme

> temps, mais comme ennemi, ennemi dont ils *sentent* déjà la main ! Il est rare que nous prenions conscience, en tant que tel, du *pathos* propre à chaque époque de la vie tant que nous y séjournons encore, nous pensons au contraire qu'il constitue le seul état possible et rationnel pour nous désormais, et qu'il est intégralement *ethos* et non *pathos.*[229]

D'un côté nous avons gagné à ce que le monde est dans une interconnexion entre les peuples. De l'autre côté, nous n'avons pas encore pris conscience que l'homme n'est pas le seul être au monde. Entre l'économie et la vie, le second terme est minoré quand le premier constitue la finalité sociale, voire le bonheur dans le contexte des sociétés dites capitalistes. C'est bien cela qui constitue dans notre époque le *pathos* de notre vie. Nous y sommes résolument plongés, dire le contraire ou penser l'inverse, pourrait être taxé d'un positionnement qui prône le recul de l'humanité. Parce que la seule conscience qui soit la seule raisonnable et possible pour nous, est celle qui produit le *pathos* d'une existence obligeante devenue *ethos* par le choix de société que nous avions établi, avec lequel le monde a été façonné.

L'homme est en douleur, les différentes espèces ne peuvent plus interagir entre elles dans la mesure où pour construire un monde portant l'uniforme du développement de la technoscience, cela induit la destruction du sens de la vie d'un bout à l'autre du monde. C'est dans les contextes cosmologiques et sociologiques, dans lesquels les problèmes de l'humanité prennent forme, qu'il faut en même temps voir comment se distinguent les manières d'aborder les maux dont souffrent l'humanité. Afin de les résoudre à partir du sol sur lequel naissent les problèmes en question. Du fait que l'économie mondiale s'est développée sur les rouages du capitalisme, cela n'a pas permis au monde moderne de cultiver une relation harmonieuse avec l'ensemble de l'univers. Grâce à laquelle la modernité se vaudrait le mérite d'être le modèle de vie dans lequel, on se sent « intégrée à la vie du Cosmos » le mot est d'Edgar Morin.

C'est la situation de « la grande disjonction d'Occident » qui est la plus grande opposition de tous les temps à l'égard des sociétés archaïques qui puisaient le vécu social rien que dans le cosmos. Les sociétés traditionnelles trouvaient leur complicité en l'univers. Le bouddhisme comme religion et même les pratiques religieuses de l'hindouisme prirent naissance à partir du geste esthétique qui permis de comprendre

---

[229] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », §§ 316-317, « Hommes prophétiques », pp. 256-257.

que la vie humaine est analogue à celle du cosmos. Puisque pour ces derniers, l'homme et même sa vie ne sont que les émanations de l'univers. Il suffirait de s'intégrer en lui pour qu'il nous réponde conformément à la vision archaïque du monde qui reproduisait l'harmonie du cosmos dans la vie sociale. Dans cette vision les peuples archaïques comprirent très tôt que l'humain est un vivant dans le vivant et que son cycle de vie n'est que ce foisonnement de démultiplication des êtres et de reproduction de son être intégral dans le processus de « mondiation » du vivant.

L'importance de chercher le secours pour notre humanité, doit se faire dans les rapports de jonctions entre tous les règnes vivants qui doivent, entre eux, rentrer en relation pour le rééquilibrage du *kosmos* ; qui s'est cantonné jusqu'ici dans une vision du monde cosmologique cristallisée par l'Occident chrétien. Mais la cristallisation de la cosmologie chrétienne par une vision du monde monothéiste, sera une disjonction parmi tant d'autres entre l'archaïsme du monde traditionnel et celui d'une conception de la vie autocentrique de l'Occident moderne. Dans ce postulat, l'homme prendra la place d'une créature privilégiée par le Créateur parmi toute la Création et il aura pour lui seul un monde à part disjoint de celui de l'animal. Ce n'est que là que va commencer le déséquilibre du cosmos avec lequel va s'en suivre les crises des temps modernes. Le mot qu'Edgar Morin trouve pour désigner ce déséquilibre cosmologique n'est autre que ce qu'il entend par « la grande disjonction d'Occident ».

> Alors que les sociétés archaïques, puis les sociétés traditionnelles se sentaient intégrées à la vie du Cosmos, et que la plupart des religions, dont l'hindouisme et le bouddhisme, immergent l'humain dans le cycle des reproductions du monde du vivant, le monothéisme, juif, puis chrétien et islamique, a disjoint l'être humain du monde animal en lui attribuant le privilège suprême d'avoir été créé à l'image divine. En annonçant la bonne nouvelle – la résurrection des corps - , Paul confère un statut inouï à l'être humain qui a la capacité de résurrection, alors que les animaux sont voués à la putréfaction définitive.

Conclusion

Juste après les monothéismes chrétien et islamique que Morin considère comme la première disjonction, celle-ci, sera reprise par l'Occident en son développement dès le XVII^{e} siècle. Edgar Morin voit dans le développement civilisationnel du XVII^{e} siècle, la deuxième forme de disjonction dont Descartes jette les bases des idées fondatrices. Avec Descartes l'homme se positionne à la place du *dominus domini*

(maître, dominant), seul sujet dans l'univers représentant la matrice créatrice. Sa prétention peut alors s'élever jusqu'à la possession d'une âme insoupçonnée chez les animaux. A ce statut du plus élevé du règne des espèces, la vocation de l'homme selon Descartes, est celle qui le consacre « maître et possesseur de la nature ». C'est alors seulement, que sur cette base des données cartésiennes, que l'Occident va se lancer dans le projet de la technique, dans le développement économique, lui-même fécondé par l'idéologie capitaliste qui met en route la civilisation occidentale à la conquête de la nature. Par laquelle le vivant sera asservi, exploité, détruit, et subira les affres du goût immodéré de l'économie.

Au contraire, au XIX^{e} siècle, on assiste à tout autre chose. Ecrivains et poètes sur le sillage de Jean Jacques Rousseau, redirigent l'homme au sein de la nature maternelle amputée par la science lorsqu'elle a été disséquée à l'étude de la physique, de la chimie, aux expériences biologiques. La biologie manipule la vie, celle-ci perd en considération au XX^{e} siècle par une biologie nucléaire, strictement basée sur l'interaction moléculaire. Et même sur la génétique qui démontre à suffisance que l'être vivant, est un automate dont les gènes sont sujet à la manipulation. La science du général d'Aristote va se fondre dans un réductionnisme au XX^{e} siècle et ne parvient pas à ce que Morin appelle « l'auto-éco-organisation » qui n'est autre que l'organisation de l'autonomisation du vivant. Ni espace, ni temps, ne composent plus le *cosmos*.

Il devient vide de ces deux composantes de l'univers. L'espace est démoli par une surexploitation du milieu naturel qui va déréguler le temps. L'espace et le temps se verront eux aussi être confrontés à une antinomie. Et ce n'est pas l'effort de Darwin qui place l'homme primate dans un long courant poussé par l'évolution, qui fera en sorte que les sciences du XX^{e} siècle reculent sur la disjonction qu'elles ont à faire entre l'homme et l'animal, entre l'humain et le vivant. A vu d'œil, le physiologique est l'élément qui unit l'homme et l'animal au compte de la biologie comme le spirituel et le social sont à la charge des sciences humaines. C'est ainsi que le biologiste recherche ce qu'il y a de biologique dans le corporel de même que le psychologue cherche à trouver ce qui dans l'esprit humain est psychologique.

CHAPITRE III : LA CULTURE DU DERNIER HOMME

Introduction

Bien que la personnalité humaine qui renferme le moi soit synonymique à l'ego au regard du rôle que chaque faculté joue dans le psychisme de l'homme, on peut apporter une nuance dans ce vocable. En précisant que, en réalité, le moi et l'égo ne sont que l'identification de la personnalité individuelle voire de l'individu lui-même. Dans cette perspective, on dit de la personnalité qu'elle est un ensemble des préjugés moraux, des croyances, des canaux des pensées, des caractéristiques psychologiques assignées à une typologie comportementale. Soient héritées des ancêtres, soient conditionnées par la culture. Celles-ci par la formation éducative et par les expériences humaines influencent l'individu. On peut se référer par cette identification qui fait des préjugés moraux une éducation culturelle par laquelle se forme le psychisme d'un homme, d'une communauté, d'un peuple. La spiritualité hindoue en particulier celle de l'*advaïta* est une philosophie de la non dualité, qui décrit l'identification de la personnalité comme l'expérience de la dualité.

A côté de cette spiritualité, nous avons la spiritualité bouddhiste qui nous éclaire grandement sur l'inconsistance et sur l'impermanence de la construction mentale du « moi » qui se pense dans toutes les dimensions de l'esprit. Y compris celle de la vie, et prend acte du fait que le monde est environné par un ensemble d'états de consciences. Car la pratique de la médiation permet de constater que les sensations, les émotions, et les pensées auxquelles nous avons l'habitude de nous identifier, ne sont que des phénomènes éphémères. Ce que nous appelons « moi » n'existe pas en tant qu'unité statique à travers le temps. Ce sont nos capacités mentales de remémoration du passé et d'imagination du futur qui permettent de créer l'illusion dans laquelle on se plaît (maya en sanskrit). Dès que nous focalisons notre attention sur l'instant présent, l'ensemble des souvenirs et des projections que nous appelons le moi perd sa consistance.

C'est la raison pour laquelle les enseignements bouddhistes décrivent l'ego comme un ensemble de cinq agrégats que sont *skandha* la forme corporelle *(rupa),* les sensations *(vedama),* les perceptions en tant que représentations mentales. Et concepts

(samjna), les formations mentales en tant que conditionnements, motivations, et volitions *(samskara). S*ans oublier la conscience en tant que connaissance discriminante *(vijnana)*. Toute cette représentation de la personnalité humaine se forge dans une culture qui permet de solidifier la personnalité de l'homme et même d'un peuple. Une personnalité qui se donne à découvrir dans la rencontre avec l'autre, dans la croisade des différences culturelles, dont le modèle de société est soit l'expression du surhomme ou bien l'expression de la mentalité du dernier homme de Nietzsche. Dans le cas d'espèce, la personnalité psychologique de notre époque, est celle qui est à la demande par les gens de la place publique dans *Zarathoustra* qui n'est autre que la culture du dernier homme.

III.1. Le dernier homme, une décadence culturelle

Le dernier homme, ou l'antinomie du surhomme

A l'observation de l'analyse de Freud, la personnalité humaine se comporte par la différence qu'elle renferme. Elle se cristallise dans un ensemble de motivations collectives que porte le « sur-moi » de Freud. Pouvant se constituer pareil à une contre-invention du conventionnalisme moral qui par crainte de ne pas pouvoir supporter les restrictions de la société, prend assurément, telle une pathologie, la forme d'une conscience compulsive. Le « sur-moi » en tant qu'instance d'identification à la réalité extérieure à laquelle le sujet doit faire face. En ce dernier, on y trouve tout un système de valeurs par lesquelles la personnalité agit délibérément dans son individualité. Suscitant une motivation culturelle dans ses actions et interactions que Freud interprète, avec le regard suspicieux comme un « malaise dans la civilisation ». La force de l'idée freudienne de 1930 sur le « malaise dans la civilisation » tient sans doute à ce qu'elle associe des assertions simples et des hypothèses complexes.

L'affect du malaise est tout ce par quoi passe la personnalité pour souffrir du mal être civilisationnel : angoisse généralisée et délirante de la société moderne par une insatisfaction pulsionnelle insuffisante de son progrès, culpabilité afférente à une agressivité de la science, ambivalence extrême entre forces contraires ; égales, actives, réactives, tentative de céder à la désubjectivation et sursaut du sujet. Du ton que donne Freud, « à première vue, on serait tenté de dire que ce sort des pulsions est imposé par

la civilisation »[230]. La montée en puissance du livre *Malaise dans la civilisation* qu'on situe en 1930, parvient à nous montrer des apories de plus en plus paradoxales. Suscitant une interrogation qui mérite d'être posée : la civilisation actuelle est-elle la continuation de celle dont Freud dressait le tableau il y a un siècle passé, sous des formes variées, ou bien représente-elle quelque chose de tout à fait inédite et différente ?

De ce fait, pour répondre à cette question, nous disons que dans les formes actuelles du malaise de la civilisation moderne, un moi idéal tyrannique et médusant, tend à se substituer à un sur-moi structurant. Son excitation peine à s'organiser en pulsion, faute de structuration du sujet par des restrictions, des interdits et des limites ; prouvant le manque des émotions fiables par des objets qui ne nous rendent pas heureux dans un progrès doté d'une technologie incontrôlable. Pour psychanalyser notre société, les psychanalystes rencontrent dans l'exercice de leur fonction des préoccupations qui sont des difficultés à s'affirmer et des douleurs d'exister de leurs patients. Résultant des défauts de la reconnaissance mutuelle avec leur premier interlocuteur qui est l'infrastructure du lien social. Il n'est donc pas surprenant que la pulsion qui régit la vie moderne, s'attelant à l'effort du renouvellement théorique et technique, se trouve à tout point confronter à la complexité du malaise d'une civilisation dans une société. On peut comprendre la nature de la complexification entre la pulsion humaine et le lien social de la manière suivante chez Sigmund Freud :

> Les êtres humains de la génération actuelle viennent au monde avec une certaine tendance (disposition) à transformer leurs pulsions égoïstes en pulsions sociales : c'est une organisation dont ils ont hérité et qui accomplit cette transformation par des légères impulsions. Une autre partie de cette transformation des pulsions ne peut s'effectuer qu'au cours de la vie même. De la sorte, l'individu humain ne subit pas seulement l'action du milieu civilisé présent, mais encore est soumis à l'influence de l'histoire de la civilisation de ses ancêtres [231].

Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, autrui intervient très régulièrement en tant que mode d'être ou modèle de soutien, dans le pire de cas comme obstacle à défier ou bien comme adversaire dont il faut se méfier. A partir de ce

---

[230] Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Éditions Payot & Rivages, traduction d'Aline Weill, Paris, 2010, chapitre III « Bonheur et société », p. 95.

[231] Freud Sigmund, *Propos d'actualité sur la guerre et sur la mort*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love, et de Théo Leydenbach, Paris, 2017, I « Les désillusions de la guerre », p. 58.

moment, la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale. L'actuel « malaise dans la civilisation » de notre époque pousse les bornes de la coexistence des contraires découvert par Freud, à un point de chauffe pour que chacune ressente l'urgence de penser une esthétique viable, celle d'une vie agissante. En réalité, le sur-moi qui s'identifie à la conscience morale a pour conséquence le rejet sévère des pulsions et parfois même leur suppression ; cela semble être une théorie qui opte pour la suppression des pulsions allant d'une violence mimétique.

Ce qui pousse Freud à dire dans *Malaise dans la civilisation*, que ce qui va de la sévérité originelle du contrôle moral de la société sur l'homme (surmoi), n'est pas ce que nous pensons ou avons connu du moi. Mais cette sévérité est celle que nous-mêmes nous lui imputons, c'est « celle qui représente notre agression contre lui » (surmoi instance de sanction morale du moi). Et comme le dit Freud, « l'agressivité est introjectée, intériorisée, pour tout dire renvoyée là d'où elle est venue, de sorte qu'elle se retourne contre le moi »[232]. Comment sortir d'une telle confrontation en miroir, d'une telle projection immédiate et massive, dès lors qu'elle se répand dans les symptomatologies de la modernité ? De la « maladie nerveuse des temps modernes » dont parle Freud en 1908 aux pathologies actuelles (fonctionnement des processus primaires sans limites, phobie de l'intériorité psychique et fuite dans l'agir). On peut également ajouter chez Nietzsche la perte de vitalité qui fait dysfonctionner le corps de l'homme parce que, l'homme subit le malaise d'une civilisation plus proche de la maladie qu'elle ne peut promettre la santé.

Si ces pulsions ne sont pas réprimées, si le monde moderne par son obstination renonce à violenter les émotions pour que ses passions maladives ne rendent plus la vie compulsive, il exerce néanmoins une régulation de la force organique motivée par l'apprentissage des formes inventives du monde provenant de sa culture. C'est par là un exercice qui permet de créer des nouvelles possibilités sociales, des habitudes, des besoins, dans un monde qui prend une nouvelle tournure par la science et la technologie. Cette compulsivité pulsionnelle pousse à la démesure rendant le moi insatiable et suscitant des aspirations humaines souvent obsessionnelles. Dans l'insatiabilité, le manque est permanent et le désir est constant au point où il invente un monde qui

[232] Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Éditions Payot & Rivages, traduction d'Aline Weill, Paris, 2010, chapitre VII « Le rôle du surmoi », p. 136.

confine les individus dans une appropriation des besoins et d'accumulation, déterminant le critère social, sa règle et la valeur de l'existence.

De fait, nous pouvons dire que cette culture est une névrose qui contraint l'individu à vivre dans son univers signifiant un monde d'appréciations métaphoriques, qu'il articule autour de sa personnalité. Afin de construire une réalité supportable entre son propre monde et celui de la société à laquelle il appartient. Parce que seul le sens commun est juge de sa personnalité créative. Tout cet état d'âme de la réalité psychique de notre personnalité inventive, est conditionnée par une pression sociologique qui tenaille le plus souvent les individus. D'où l'importance de la science, de ses efforts, de rendre la vie plus logique, l'homme plus rationnel, et le monde compréhensif. Par la science seulement va naître du savoir logique un espoir qui nous est communicable et dont on a l'expérience habituelle, qu'elle seule va nous dédouaner des illusions, des paradoxes, à coup de logique et de mathématisation du monde. Parce que la culture quand elle est science doit remplir au sens freudien une mission notamment la suivante :

> Sa mission est ici multiple : le sentiment que l'homme à de lui-même, lourdement menacé, réclame le réconfort ; le monde et la vie doivent être débarrassés des terreurs ; en outre, le désir humain de savoir, certes sous l'impulsion des intérêts pratiques les plus puissants, veut des réponses [233].

Cependant, sur ce projet noble de l'entreprise scientifique, Nietzsche ne manque pas de porter un soupçon comme à son habitude à l'endroit de l'esprit scientifique. Il voit en cet esprit de même que dans sa discipline, des convictions préétablies sur lesquelles elle prend appui pour structurer la vie sociale et rendre le monde accessible par son esprit logique. Que serait la science sans ses convictions ? Est-elle encore science ? Aussi Nietzsche s'interroge – t – il : la science ne « commencerait-elle pas seulement au refus de toute conviction ? ». Il souligne que la connaissance scientifique est autant une conviction qu'une pulsion qui est nécessaire à la vie et indispensable pour l'existence. Ce qui fait la force de la discipline de l'esprit scientifique qui a réussi à mutiler les autres convictions pour qu'elle seule devienne indispensable à la vie. Toutes les autres convictions provenant des cultures dont la conception du monde ne

[233] Freud Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, Éditions GF Flammarion, traduction de Dorian Astor, Paris, 2011, III, p. 98.

requiert rien de la conviction scientifique, ont été sacrifiées au profit de la discipline de l'esprit scientifique. Et la culture dont la science est une conviction de l'accumulation irrationnelle et de la production quantitative, est sous le monopole du dernier homme nietzschéen.

On peut jusque-là comprendre que la conviction scientifique oscille autour de la croyance parce qu'elle en est une. « Il n'y a pas de science sans postulat » signale Nietzsche. Qu'entend Nietzsche par esprit scientifique ? C'est pour lui la croyance d'après laquelle on connaît la nature dans son intégralité par laquelle le savoir exerce une action autant salutaire qu'universelle. A l'inverse des « philistins de la culture » qui, à son époque, se gargarisent, affichant une confiance indéfectible dans la science moderne qui a la prétention d'apporter le progrès à l'humanité, Nietzsche perçoit une inquiétante montée en puissance du nihilisme et du ressentiment. Sans bien sûr s'y résoudre, il est le philosophe qui présente une réalité historique qui n'a jamais cessé de s'embrumer. D'emblée, il ne semble donc pas être un auteur fécond lorsqu'il s'agit de réfléchir sur la réalité en général.

Même si, en effet, on part enquête de la thématisation de la réalité dans son œuvre, il s'avère que Nietzsche est un philosophe qui pense avant tout le multiple comme étant cette pluralité sans synthèse. D'après lui, la réalité comme unité est un leurre. Elle n'est que l'expression du besoin de simplifier le devenir, comme la science résulte de l'expression simplificatrice de la vie. Devenir, vie, pourtant tous les deux ne sont que flux. L'unité de la réalité est-elle pour cela une irréalité ? Chaque peuple par sa conscience collective, chaque individu par son retour à soi, doit pouvoir créer son être, son commencement, envisager sa finalité destinale. En la laissant se mouvoir dans les effets naturels et culturels d'un monde qui se veut une donnée possible à l'expérimentation et de connexion avec le vivant par une spiritualisation de l'existence. Ce qui, sans doute, permet à Nietzsche de faire prévaloir ce qui doit être sur ce qui est : « et ce que vous appeliez monde, il faut que vous commenciez par le créer : il doit devenir votre raison, votre image, votre volonté, votre amour ! Et ceci pour votre félicité, ô ! vous qui accédez à la connaissance [234]».

[234] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions Le livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, 1983, deuxième partie, « Sur les îles bienheureuses », p. 106.

N’omettons pas que si Nietzche nous demande de créer notre monde, il nous invite à inventer les valeurs qui vont constituer la vie et le fonctionnement de notre monde. La morale et l’éthique sont invitées à l’édification du monde soit pour instaurer dans la société les valeurs du « surhumain », soit pour bâtir la vie sociale à partir de la culture du « dernier homme ». Notre monde est dans cette tension entre le devenir du « surhumain » et la vie plaisante et paralysante dans laquelle se complaît le « dernier homme » nietzschéen. Ce dernier homme qui assigne à l’existence contemporaine un accès uniquement moderne au bonheur, est une figure de la prétention civilisationnelle dont l’âge est en train de se ternir sous nos yeux. La doctrine qui élève le dernier homme dans notre humanité actuelle est celle du progressisme-conformiste père de l’individualisme, qui triomphe encore de nos jours sur la vie naturelle et rompt son rapport au lien social. Lorsqu’on sait, que l’humain est l’interface entre la société et la nature. Entre les deux figures nietzschéennes, on cherche un état de bonheur par un équilibre permanent que l’on doit conserver.

Ce qui n’est pas sans difficulté puisque l’obtention de cet équilibre est un cycle sans fin par lequel la volonté de désirer est ininterrompue et l’insatisfaction est toujours permanente. Pour sortir de ce cycle infernal qui n’en finit pas et pour accéder au bonheur dans sa constance, la philosophie bouddhiste se propose de supprimer l’intensité des désirs pour la substituer à une volonté sans désir. Plus clairement, il s’agit de supprimer la tension engendrée par le désir pour ne plus désirer. C’est aussi la vision traditionnelle du bonheur chez les stoïciens. Quand nous ne désirons plus rien, l’âme se trouve dans un état de sérénité voire même d’équilibre parfait. C’est la plongée dans le fleuve du nirvana chez les bouddhistes et le plaisir de se baigner aux eaux paisibles de l’ataraxie chez les stoïciens.

Toutefois, la modernité se met en marge de cette vision du bonheur. Plutôt que de procéder par une continence des désirs, de maîtriser leur intensité en les soumettant à notre contrôle par un travail qu’on fait sur soi-même, pour les modernes, il faut supprimer tout ce qui apporte de la résistance, tout ce qui est pour notre envie de désirer une résistance. C’est au génie technique des humains à qui la modernité est redevable de sa conception du bonheur. Grâce à ce génie technique, la seule fin et la meilleure qui soit pour les modernes, c’est de construire un monde parfaitement possible et agréable à vue d’œil. Tout ce qui participe à l’entrave du confort et au bien-être qu’il

procure, est une résistance et mérite d'être appréhendé comme une sorte d'adversité à la recherche du bonheur. L'idéal de la modernité, celui qu'elle poursuit et qu'elle propose à l'humanité, c'est l'abondance des biens matériels qui alimentent en chaque individu une volonté désireuse qui détermine la volonté de tous, de se contenter d'assouvir sans effort ses pulsions.

Or d'après Nietzsche, cet idéal du bonheur est pure négation de la vie. Pour lui, il n'y a de tension que dans la vie puisque la vie elle-même est par nature accroissement et donc tension vers le devenir qui est l'horizon lointain du surhumain. Supprimer cette tension c'est mutiler la vie et toute la culture surhumaine avec laquelle elle tend à s'élever. La tension est une volonté qui doit devenir puissance. Et la vie chez Nietzsche est cette tension qui fait qu'elle soit une volonté de puissance. On peut même dire que la culture du surhomme est liée à la volonté de puissance parce que ses valeurs concourent à l'élévation de la vie. Son contraire c'est le dernier homme qui est par exactitude la culture moderne. Ce dernier homme ne saurait être pour Nietzsche que cette figure de l'homme moderne servi par les outils du progrès technique, qui se complaît dans la facilité d'une vie agréable qui le rend médiocrate. C'est même la figure de cet élan d'innovation impliquant la négation de l'ancien, de l'abandon même des prouesses du passé, et la volonté de créer le nouveau qui nous en durcit dans les innovations du présent.

En cela, ce dernier homme ne peut qu'être dépourvu de vitalité et dans la pensée nietzschéenne, il constitue l'antithèse du surhumain. Au surhumain peut aussi être lié l'esprit artistique avec lequel l'artiste ou bien l'inventeur, empile dans son être assez de tension, de volonté de puissance, de vie, pour la libérer dans sa forme la plus noble qui sublime le désir. Plus rien n'est artistique ce qui fait que la sublimation du désir est quelque chose qui manque à notre humanité moderne. Puisqu'en celui-ci, l'environnement artificiel est assez présent et a réussi à effacer l'environnement sublime de la nature. Incessamment nous sommes au regret de constater que le monde artificiel est prévisible et qu'à cause de cet univers falsifié par son illusion, l'homme est entièrement sectionné de la nature. La conséquence qui survient tient au motif que l'environnement artificiel est un mal qui a détruit les instincts esthétiques qui faisaient de l'homme un artiste qui s'accommodait à la nature par ses œuvres.

Par le confort matériel et la stabilité, nous pouvons admettre que la culture moderne doit son progrès à une exploration destructrice qui n'était pas nécessaire pour améliorer la condition humaine. Cette décadence civilisationnelle ne devrait pas seulement être imputable à l'élite politique de notre époque. De cette décadence, il ressort un mouvement collectif consenti par l'ensemble des peuples qui ont choisi d'être moderne, et ont pris la modernité en exemple comme une civilisation pour la résolution des problèmes de l'humanité. L'hésitation se fait ressentir quant au degré de confiance qu'on peut accorder aux temps nouveaux qui ne cessent d'amplifier notre méfiance. Ces temps ne sont plus prometteurs des devenirs rassurants et ne valent pas mieux que les temps révolus. L'industrialisation outrancière qui date du XIX^{e} siècle et l'hyperconsommation actuelle sont les maux qui se juxtaposent dans la modernité et la contemporanéité qui est la nôtre.

Ce qui pourrait faire naître une attitude non pas de rejet, mais de méfiance à l'égard de la modernité et de son progrès social. Absence de confiance qui est due à la conscience décadente de notre ère, de la suprématie de la valeur du dernier homme sur le surhomme, qui ne cesse de se répandre avec ses lacunes. Détournant la valeur fondamentale de l'humanisme qu'on estime pour notre part, être celle de la sacralisation de la vie et non sa banalisation, suivi d'une humanité dans laquelle l'humain revient former un tout indissociable avec le vivant ; qui en appelle à une union sociale par le modèle de l'unité du « monde de la vie » entre les êtres. Alors que cette culture du dernier homme qui est la culture moderne, n'est qu'un contentement permanent de soi-même qui est la tendance culturelle à laquelle nous avons consenti individuellement et collectivement. Le dernier homme représenté chez Nietzsche par la typologie des valeurs de l'homme moderne est celui, qui, dans son désir de paraître, augmente la soif du bien matériel dont il est à la quête, et immole la grandeur du surhomme pour obtenir son bonheur.

Nous sommes arrivés à notre époque à être fière de la culture du dernier homme. Cette culture que Nietzsche méprisait ce d'autant plus que de nos jours et même au temps de Nietzsche, la culture du dernier homme ne comportait aucune surhumanité. Tout au plus, avec le dernier homme, nous voyons comment l'homme moderne décline et comment la vie est dépourvue de force. C'est cette culture que s'est choisi le dernier homme et sa fierté réside en l'illusion du bonheur dans laquelle il vit.

Sans se rendre compte que ses instincts sont atteints de paralysie, d'immobilisme, pensant qu'il est parvenu à l'achèvement d'une haute humanité. La fierté du dernier homme c'est-à-dire sa culture, est ce qui constitue sa propre perte. D'autant plus qu'elle n'a pas pris racine sur le sol ferme du surhumain, qui est pour Nietzsche le but de toute vie annonçant l'espérance d'une haute perfection humaine.

Sa culture est riche de sa fierté, de son illusion du bonheur. Mais il arrivera un temps durant lequel cette illusion disparaîtra et la réalité réapparaîtra. Pourque l'humanité se rende compte de la supercherie qui l'a endormi des millénaires d'années. Ce sera le moment de constater le manque de grandeur dans la culture du dernier homme. Toute ingéniosité ne germera plus puisqu'elle mourra de la vacuité de son illusion. En quelques mots, Nietzsche nous redirige vers la force vitale du surhomme avec laquelle on peut encore manifester les valeurs de ce dernier dans l'humanité du dernier homme qu'il faut rabrouer. Dans le cas contraire, plus rien de grand et de véritablement viril ne va plus éclore sur ce sol. Puisque le bonheur sera le contentement de la culture du dernier homme celle de l'être décadent dans une humanité en décadence. Une décadence culturelle qui est le signe d'un monde rapetissé au contrôle des frontières des nations, qui suppriment les distances pour les raccourcir, au profit de la faciliter des voyages et de la transférabilité des compétences.

C'est d'une uniformisation du monde que témoigne la culture du dernier homme. Il est un rapetissement de la culture dont il se persuade d'avoir inventer le bonheur et d'épargner son existence de toute souffrance. Au sein même de cette culture, tout est rabougri mais au nom du bonheur dont il vit la jouissance, il ne constate pas la décadence de son époque. Et pense même que son humanité est supérieure à celle des autres et des sociétés qui ont précédé la sienne. Ce dernier ne se rend même pas compte qu'il est contenu dans la chaîne d'une histoire. Cette histoire qu'il nie sans envisager l'avenir, se considérant de toute éternité comme le centre du monde. C'est pourquoi il faudra susciter l'avenir du surhomme qui ramènera le dernier homme à la connaissance vraie de l'existence, et lui fera prendre conscience de la réalité en reversant ses postulats civilisationnels. On peut même dire que Nietzsche fait une prédiction par laquelle il affirme :

> Il est temps que l'homme se fixe un but. Il temps que l'homme mette en terre le germe de son plus haut espoir. Son sol est encore assez riche pour cela. Mais un jour ce sol sera pauvre et battu et il n'y aura plus de grand arbre qui y

> croisse. Malheur ! Voici le temps où l'homme ne lance plus la flèche de son désir au de-là de l'homme et où la corde de son arc a désappris de frémir. (…). Voici le temps du plus méprisable des hommes, qui ne peut même plus se mépriser lui-même. Voyez ! Je vous montre le *dernier homme* [235].

Aujourd'hui tout est sans hauteur, on veut la platitude de la vie et ce qu'elle a de fébrile. L'homme dépérit physiologiquement et moralement. Notre humanité souffre d'une spiritualité malade qui affaiblit rapidement la conscience de notre époque qui se réfugie dans les gadgets pour pouvoir oublier et se décharger du poids de l'existence. De cette humanité ne peut plus sortir les hommes d'une forte constitution physique dans la mesure où le dernier homme, se contente d'un confort qui l'aveugle au point de ne pas constater l'effritement de sa santé. La perte de santé physiologique et spirituelle qui détonne d'une vie exaltée, est une attitude existentielle du dernier homme qui contraste avec l'existence du surhumain.

Etant malade physiologiquement, moralement, spirituellement, le dernier homme n'est pas à mesure d'éprouver une grande volonté qui le conduira à dépasser son type d'humanité. De même, il est dans l'impossibilité de manifester des connaissances qui l'élèvent à la hauteur du surhumain. Le surhumain qui est la figure métaphorique dont l'attitude existentielle est celle qui consiste à inventer les valeurs du devenir grâce au « vouloir-vivre », cette joie qui se mêle à l'existence. Supprimer cette attitude c'est réduire la puissance dont est dotée la vie pour tomber dans la crise des valeurs que Nietzsche nomme le nihilisme. C'est cette attitude à l'existence que l'homme refuse d'adopter. Il préfère se comporter comme le dernier homme qui est constant dans la décroissance des valeurs. Il est à l'image d'une plante qui germe et décroît aussitôt parce qu'elle est issue d'une racine infectée qui empoisonne sa croissance.

Par ailleurs, à bien observer, on se rend compte que la décroissance de cette plante ne peut venir que du sol sur lequel elle a pris naissance. Si de cette terre, au lieu de vivre la plante meurt, il va sans doute que dans cet environnement, il n'y a point de force qui permet de faire croître la vie. Nous sommes en droit de dire que la structure culturelle du dernier homme met l'homme dans un rapport avec son environnement.

---

[235] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra,* Éditions Payot & Rivages, traduction de Maël Renouard, Paris, 2019, première partie « Le Prologue de Zarathoustra », § 5, pp. 38-39.

De cet environnement l'homme tire sa santé ou bien sa souffrance. L'environnement devient la cause soit du bien-être humain ou du mal-être de l'homme. Un environnement endémique entretient la maladie chez le peuple qui s'est intégré à ce milieu. Et l'enfant qui grandit dans ce milieu ne peut qu'être malsain. Cette maladie ayant eu un effet naturel sur lui, il va l'entretenir jusqu'à contamination et ne pourra jamais guérir de cette maladie dans la mesure où son existence se déroule dans un environnement malade qui ne reproduit que des mauvaises graines.

A cet effet, l'homme moderne comparativement au dernier homme, est un homme malade. Il ignore qu'il souffre du fait des valeurs décadentes qu'il s'est donné comme valeurs morales, économiques, sociales. Valeurs avec lesquelles il pense vivre dans le bonheur. Ce dernier homme qui est la figure de l'homme moderne, est selon Nietzsche méprisable étant donné qu'il se plaît de la souffrance dans laquelle il se trouve jusqu'en faire son lot quotidien de l'existence. Nous modernes, nous avançons dans l'histoire en réclamant de vivre comme le dernier homme pour n'être que celui-ci, en rejetant le changement des mentalités que nous apporte le surhumain auquel nous ne voulons pas nous identifier. Zarathoustra, après avoir enseigner la foule au sujet de « ce qu'il y a de plus méprisable », espérait que cette dernière se revendiquerait du statut du surhomme.

A sa grande surprise, Zarathoustra entendit clamer du sein de la foule : « donne-nous ce dernier homme, ô Zarathoustra, s'écrièrent-ils, fais-nous devenir ce dernier homme ! Et nous te faisons grâce du surhomme [236]». Ce qui compte dans la culture du dernier homme c'est de parvenir à rendre les peuples semblables à tous. Point de différence parce que nous devrions tous être semblable les uns les autres. La masse est plus importante que l'esprit qui veut exprimer sa différence. On donne tous les privilèges au troupeau pour contraindre l'homme d'exception à se plier aux exigences du troupeau. Nous ne vivons que pour les désirs que nous pouvons assouvir dans l'instant quand la conscience du devenir est réduite au plaisir du présent qui compromet notre santé. C'est le bonheur que « les derniers hommes » ont inventé selon Nietzsche.

[236] *Ibid.* p. 27.

Assurément, c'est le type de bonheur pour lequel chacun se contente de vivre dans son coin de paradis sans se soucier du lendemain ni des conséquences sur sa santé. « On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais l'on révère la santé [237]» renchérit Nietzsche. On se souvient que quand Zarathoustra enseigna le surhomme à la populace, aux gens de la place publique, ces derniers ne voulurent pas entendre parler du surhumain de Zarathoustra. Ils lui réclamèrent plutôt le dernier homme qui était conforme à leurs valeurs et leur système de pensée. Par dernier homme Nietzsche désigne dans *Ainsi parlait Zarathoustra* un type d'homme qui n'est que réactif et ne peut s'empêcher d'agir de la sorte. Il s'agit de ceux qui ont été façonnés par la culture décadente et nihiliste, qui ne reflètent pas la forte condition vitale du surhomme.

Dernier homme et surhomme s'opposent chez Nietzsche dans les termes de faible et fort qui sont en réalité des valeurs qui distinguent les individus à partir des critères foncièrement physiologiques. La dégénérescence de la culture du dernier homme fait dégénérer ses instincts. Consécutivement à leur intériorisation croissante que sa culture favorise, celle-ci génère des affects négatifs qui produisent le mal être de l'époque moderne qui se révèle extrêmement hostile à la vie. En effet, c'est ce qui explique pourquoi Nietzsche associe la figure du dernier homme à un style de vie déclinant, antithétique à celle du surhomme qui est l'idéal d'une puissante constitution vitale autant physiologiquement que socialement. Toutes les valeurs qui sont assorties avec la culture du dernier homme qui n'a pour vertu que le bonheur quel qu'en soit le prix qu'il faut pour l'obtenir, illustrent comment l'homme moderne recours à des voies les plus immondes et obscures par ses pratiques inhumaines qui justifient l'existence d'une vie décadente dans le siècle qui est le nôtre, dont le témoignage en appelle à la manifestation d'une volonté de puissance négative.

De cette volonté de puissance négative naquit le principe de démocratie avec toute sa cohorte des valeurs universelles. C'est cette volonté de puissance négative qui assure paradoxalement au dernier homme une hégémonie politique et économique, une sorte d'oligarchie artificielle pourtant, fondée sur les idéaux démocratiques et libéraux, que Nietzsche exècre. Pour la simple raison qu'ils sont conçus d'instincts grégaires et

[237] *Ibidem.* P. 27.

qu'ils favorisent l'édification d'une médiocratie. Or, c'est cette attitude qui a fait défaut autant dans les sciences humaines et sociales que chez la majorité des philosophes idéalistes. A travers les gigantesques ensembles philosophiques, moraux, politiques, systématiquement constitués, conduisaient à un seul et même but du bonheur. Ce qui n'a pas véritablement fait la promotion des *delibere pensatore*.

Expression latine reprise par Nietzsche pour désigner les penseurs dont l'esprit philosophe librement et pour qui la philosophie est une expression libre de la pensée. La promotion de l'esprit libre est celle qui est comparable à l'ouvrage de *Zarathoustra* et celui d'*Humain, trop humain*. Car philosopher a pour exigence qui précède toute chose, c'est que cette activité de la pensée requiert qu'on mette en avant et ce dans l'esprit humain, des qualités spécifiques sinon supérieures, bonnes pour élever puissamment la conscience de l'homme. Avant que ce dernier ne devienne philosophe. C'est en cela que Nietzsche en parlant de l'esprit libre, lui confère des attributs telles les vertus héroïques et non celles qui sont philosophiques, il préfère développer le mental de l'homme au lieu de lui assigner une tâche morale. Probité et sévérité envers soi-même, pureté, courage, et esprit de contradiction, sont les vertus qu'il encourage à cultiver.

III.2. La culture historique chez Nietzsche, pour une histoire au service de la vie

La recherche du type supérieur

En s'accoutumant au dernier homme, tout changement qui advient permettant une dépense énergétique et de forces en trop, serait dans la période moderne une tension vers ce qui n'a aucune corrélation avec les convictions modernes qui se limitent à l'échelle zéro du dernier homme ; oubliant que tout homme tant à se dépasser soi-même en érigeant une humanité supérieure. En laquelle, il postule les valeurs vers lesquelles, il doit tendre et se conformer pour aboutir à la pleine réalisation de lui-même. Pour être un homme de ce rang, il est clair qu'il faut subir une formation de qualité. La formation en tant que base sur laquelle tout individu doit se distinguer par des valeurs qui participent à son progrès. En lesquelles l'humain doit croître, se satisfaire, et continuer à suivre le chemin vers lequel il ne sera plus confondu au dernier homme.

Dans la théorie du dernier homme, on pense à une société paisible qui accepte un état de fait, de recule social, du fait qu'elle ne peut pas faire face à l'adversité, trouve sa joie de vivre dans ce qui la rabaisse. Par contre, de ce qui découle du surhumain, des tensions vivent entre les hommes, les crises sociales, sont la preuve que cette société doit être reformée. Les crises sociales impliquent la nécessité de refonder la société, de changer les valeurs sur lesquelles la société s'était établie et les hommes qui mettaient en œuvre ces valeurs. Il faut réintroduire dans la culture moderne non plus le goût décadent qui fait de l'humain un trop humain mais par contre, s'accommoder avec le style de Zarathoustra bien qu'impétueux, nous interdit néanmoins de penser et d'agir petitement. Par-dessus tout, le diagnostic étant prononcé, la méthode consiste à se débarrasser de cette culture méprisable qu'on pense être nuisible pour nous-mêmes, pour les générations avenirs, qui est malheureusement celle dont certains pensent être meilleure pour l'espèce humaine. Parce qu'elle se présente à l'humanité comme une culture d'essence moderne.

De ce fait, la culture que nous préconisons se doit d'être liée avec le sens de l'expression de la *Kultur* qu'en donne Nietzsche. Pour nous aider à clarifier ce lien de sorte à être dans la cohérence de l'idée nietzschéenne de la *Kultur*, nous convoquons Patrick Wotling par le biais de son texte intitulé : *Nietzsche et le problème de la civilisation*. La *Züchtung*, qui représente les trois chapitres consacrés à la « culture comme sélection », à la « métaphorique des climats » et à la « métaphorique végétale », est une clarification du projet nietzschéen de la culture que Wotling précise entre les lignes de son œuvre sur Nietzsche. L'idée d'une culture sélective et des valeurs morales en concordance avec la volonté de puissance n'en finissent pas d'être évoquées. Patrick Wotling précise que pour Nietzsche, c'est à travers une hiérarchisation des cultures selon le critère de la volonté de puissance que nous pouvons distinguer, partant des repères de l'humanité jusqu'à la chronologie de l'histoire humaine, le niveau de civilisation depuis la barbarie grossière jusqu'aux cultures les plus élevées.

En l'occurrence il fait allusion aux cultures les plus artistiques. Celle des Grecs en est le meilleur exemple selon les critères d'une vie vigoureuse, de la pleine santé, et de la sérénité du style grec ante-platonicien. La culture grecque étant d'une grande envergure, il fallait encore savoir interpréter son style. Puisque, la vie elle-même, dans tous ses contours, n'est qu'un ensemble d'interprétations. L'homme produit une

somme d'interprétations et des valeurs régulant sa vie, en retour, ces valeurs changent la conception vitale de ceux qui y croient. C'est pourquoi nous constatons que dans l'œuvre de Wotling, il y a un cercle d'interprétation qui sous-tend même la dynamique de la culture eu égard au processus d'activité et de régulation vitale qui en découlent. La culture s'additionne alors à la volonté de puissance pour qu'elle retrouve son unité de grandeur en perte dans la civilisation moderne.

Elle s'apparente à ce que les Allemands appellent *die Kraft* qui est l'instrument de la force. On est d'avis qu'elle est une école sélective où chaque individu vient se former. Comme le pensait Nietzsche, la culture doit être sélective et par ce principe de sélection, elle permet de construire des valeurs authentiques et fortes, qui donnent lieu au « grand style » cher à Nietzsche. Il est clair que pour Patrick Wotling une telle « culture devant instaurer, l'épanouissement et l'expansion triomphante de la volonté de puissance [238]». La problématique des niveaux de cultures se substitue aussi à l'interprétation hégelienne de l'histoire qui résulte de l'idée d'une marche vers une totalité contenant tous ses moments. A bien regarder, on constate que la question du goût pour cette époque n'est pas qu'une préférence personnelle, elle est plutôt généralisée.

Tous les auteurs de la Renaissance font corps avec cette question notamment Michel Ange, Léonardo de Vinci, et Raphaël. L'art devient alors surdimensionné et la culture artistique la voie royale par laquelle l'homme reçoit son émancipation. Wotling fait remarquer que Nietzsche fait une reprise de la Renaissance dans les temps modernes. A partir de là, Nietzsche reconnaît dans le questionnement que se pose cette période de l'humanité par rapport à la culture son propre problème, celui de l'élévation de l'homme par une culture d'artiste ; n'omettant pas de reconnaître en Stendhal un devancier dans sa façon de comprendre et de conceptualiser l'homme renaissant. A l'instar de l'Antiquité grecque, cette période de l'humanité abonde en homme de type supérieur. Elle est à comparer au modèle de vie émancipateur de la Grèce archaïque, d'une *Züchtung* développée. Ce que Wotling essaie de montrer tient au motif que la forme supérieure de la culture est à produire à partir d'un type humain supérieur.

Par cette culture, ce type humain supérieur devrait pourvoir advenir à l'existence eu égard à la mise en place des instruments susceptibles d'augmenter la force de

[238] Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Éditions Presses Universitaires de France Paris, 1995, p. 357.

la culture et de pouvoir la canaliser. C'est bien là l'horizon recherché par toute culture qui se veut saine. Car, le développement humain, l'élévation de la valeur de l'homme, autorise de manière exigeante, que la culture facilite l'accroissement de la volonté de puissance, dans l'intensification des instincts et des affects puissants. Une telle entreprise est malheureusement gouvernée à la foi par le risque et la dangerosité. « Un tel schéma repose donc sur la définition de la volonté de puissance comme pathos, comme appareil de perception élémentaire sensible aux différences de degré »[239] dit Patrick Wotling. C'est à une réforme des conditionnalités de la culture contemporaine qu'il faudrait repenser après que Nietzsche ai diagnostiqué la maladie qui ronge la culture moderne. A la culture contemporaine, doit être assigné le référentiel de la culture philosophique pré-platonicienne.

Avec le diagnostic de Nietzsche, on se tourne désormais sur les diverses configurations d'usages et même possibles que renferme l'existence humaine qui suscitent un questionnement philosophique sur la culture, qui répond au nom de l'ensemble des possibilités qui permettent d'organiser la vie. A la différence de l'hellénisme, la civilisation moderne souffre du malaise dont elle est contaminée par ses valeurs difformes qui sont elles-mêmes sous l'emprise d'un agrégat. L'Antiquité grecque concentrait ses forces sur les besoins les plus importants de la cité sans se soucier de toute facticité, ces besoins à caractère factice qui diminuaient la force de la personnalité du grec. Redonner force à l'esprit grec Platon entend le faire par la culture éducative. La qualité des hommes, les hommes à haute stature et même à la stature dirigeante, doivent naître d'une culture en laquelle pour Platon, l'éducation doit être à la base de leur réalisation. Là encore, une telle éducation devrait s'harmoniser avec les exigences de la cité.

C'est de là que Platon parle d'autonomie et d'unité de la cité : « nous prescrirons donc au gardiens une directive supplémentaire, en leur demandant de prendre garde par tous les moyens que la cité ne soit ni petite ni grande au seul regard de sa réputation, mais qu'elle constitue plutôt quelque chose d'autonome et d'unifiée »[240]. L'unification de la cité ne tient qu'à une politique juste qu'aura construit le système

[239] Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Éditions Quadrige, Paris, 2012, « L'hypothèse de la volonté de puissance », p. 79.

[240] Platon, *La République*, Éditions GF Flammarion, traduction de Georges Leroux, Paris, 2016, livre IV, 423c, p. 220.

éducationnel de la culture pour répondre au besoin de la société ou bien de la cité. Mais il reste que pour Platon, l'établissement de la justice sociale ou de la justice dans la cité, nécessite des changements de gouvernance et des gouvernants. C'est parce que ceux qui tiennent la direction de l'Etat, n'ont pas une âme citoyenne commune à la cité qu'il faut changer une telle classe politique. Car Platon reconnaît que l'âme de la cité est consubstantielle à celle des citoyens, sinon des individus, dans une même unité organique politique.

> Voilà donc, repris-je, que nous avons franchi le cap, (…) pour reconnaître que les classes qui existent dans la cité sont bien les mêmes que celles qui existent dans l'âme de chacun pris individuellement, et qu'elles y sont présentes en nombre égal. C'est cela [241].

Par ailleurs, l'humanité n'a pas besoin de l'illusoire ni du factice. C'est dans la sollicitation des véritables besoins vers lesquels on devra se tourner qu'il faut concentrer les volontés des individus dans la culture, de sorte à faire de la vie une force productrice des grands hommes et des esprits libres. Une haute culture ne peut qu'engendrer des volontés humaines émancipées qui prônent la vie comme valeur existentielle. Auquel cas, la culture ne sera comme le dit Nietzsche, qu'une *décoration de la vie* faite de travestis ou encore des agrégats informes. Sur l'abandon d'une telle culture parée des travestis, on pourrait se situer à la hauteur de l'esprit grec et de sa civilisation à en croire Nietzsche. C'est cette culture qui devient *Kultur*.

Dans la civilisation grecque, la *physis* est vénérée et la nature humaine se met en phase avec la nature qui est son révère extérieur non dissimulable par les conventions modernes et universelles, qui ne s'accordent pas toujours avec la vie même quand celle-ci est biologique. Le progrès ne peut aboutir que par le triomphe de la *vraie* culture qui favorise l'hégémonie de la vie et non la diminution de sa force. Pour rendre saine la culture et que disparaisse « la maladie historique » pour reprendre un terme de Nietzsche tiré de sa deuxième considération inactuelle. C'est à ce moment que pourra s'incarner le type humain grec dans la civilisation contemporaine. Cela nous amène à comprendre la nostalgie de la Grèce archaïque ante-platonicienne dont souffrira énormément Nietzsche avec laquelle il a toujours voulu renouer :

---

[241] Platon, *La République*, Éditions GF Flammarion, traduction de Georges Leroux, Paris, 2016, livre IV, 441c, p. 251.

> Alors se dévoilera à lui la conception grecque de la civilisation, qui, contrairement à la conception latine, voit en celle-ci une nouvelle et meilleure *physis*, sans distinction d'un intérieur et d'un extérieur, sans dissimulation ni convention : la conception d'une civilisation où se réalise l'accord de la vie et de la pensée, du paraître et du vouloir. Il apprendra à travers sa propre expérience que c'est la force supérieure de leur nature *morale* qui a permis aux Grecs de triompher de toutes les autres civilisations, il apprendra que tout progrès de la sincérité doit préparer et favoriser la *vraie* culture, dût cette sincérité nuire parfois gravement à la forme de culture qui jouit à ce moment-là de la considération générale, dût-elle précipiter la chute de toute une civilisation à caractère purement décoratif [242].

Si la vie abondante c'est-à-dire saine est la caractéristique d'un progrès aux valeurs nobles et non plus niveleur, c'est parce que la vie domine sur la connaissance. Pour que l'inverse ne soit pas admis, nous avons le devoir de préserver la vie de la certitude scientifique qui la menace. C'est sur la base de cette certitude et donc de la vérité que se légitime notre modèle culturel et par extension l'action technique de l'homme moderne dans le monde. Jusqu'ici, la connaissance, tel qu'on peut le constater dans notre civilisation, à préséance sur la vie quand la vérité se substitue au critère de l'organisation sociale de manière conventionnelle. Même si une vérité empoisonne la vie et la fait rétrograder jusqu'à produire des valeurs régressives, du simple fait qu'elle est tirée de la connaissance, la société se soumet mécaniquement à la nature de cette vérité. De fait, toute connaissance qui même par maladresse veut régner sur la vie, qu'elle soit certaine, objective, logique, sinon scientifique, est un savoir prêt à se mutiler lui-même. Si le savoir scientifique veut dominer sur le monde en mutilant la vie, c'est un savoir qui meurt en même temps qu'il fait périr la vie.

Les questions que Nietzsche pose ici, sont toutes fondamentales et nous indiquent que dans une civilisation la vie mérite de l'emporter sur la science : « la vie doit-elle dominer la connaissance, la science, ou bien la connaissance doit-elle régner sur la vie ? Laquelle de ces deux puissances est supérieure à l'autre, laquelle doit l'emporter ? Personne ne doutera que c'est la vie, car un savoir qui détruirait la vie se détruirait aussi lui-même [243]». Il ne peut y avoir un savoir qui ne porte point de vie en lui étant

---

[242] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 169.

[243] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 166.

donné que toute connaissance est connaissance pour la vie. Et qui suppose l'action de cette puissance à laquelle la science doit avoir un intérêt majeur si elle veut subsister noblement dans le but qu'elle poursuit. Ainsi, c'est la puissance de la vie qui rend l'activité de la science noble et non la vérité scientifique comme il est généralement admis. Tout savoir est vital et en raison de cela, Nietzsche veut que chaque penseur véhicule dans « la science une *hygiène de la vie* » qui est le remède à « la maladie historique ».

Notre époque n'a pas laissé la vérité historique derrière elle. L'époque moderne l'a transporté jusqu'à nous et c'est l'histoire qui s'est chargée de nous enseigner la vérité scientifique qui est sa propre vérité. Fondée sur une culture historique qui nous détourne de la vie et paralyse son action. Cette histoire parasite encore les périodes modernes et contemporaines puisque ces époques sont sorties du ventre de l'histoire qui veut que la vérité scientifique l'emporte sur la vie. En vue de cela, nous sommes au regret de reconnaître que nous n'avons pas fini d'être rongés par « la fièvre historienne », l'expression est de Nietzsche. « La fièvre historienne » a une forte toxicité sur la culture qui va jusqu'à priver la vie de sa force. L'humain n'est pas épargné dans la mesure où à chaque fois que la vie décline dans une culture, ses instincts s'affadissent et sa volonté de puissance s'amenuise. La culture régnante d'une époque est celle qui favorise soit la force de l'instinct, soit sa perte de vitalité. De ce que l'instinct de l'homme souffre du manque de vitalité dans la civilisation qui est un poids pesant sur l'humanité, nous n'avons plus la sensibilité pour les choses naturelles.

Par la perte de la sensibilité des choses qui se rapportent naturellement et immédiatement à l'homme, on sent s'évanouir la vie. C'est le signe que le fondement d'une civilisation s'effrite depuis sa vérité scientifique jusqu'à l'histoire qui l'a porté jusqu'ici. Nietzsche se permet même de nous rappeler entre les lignes de ses *Considérations intempestives I et II* que « nous n'avons pas de culture, plus encore, nous sommes trop abîmés pour vivre, pour voir et entendre simplement ce qui s'offre à nous, pour appréhender heureusement les choses les plus immédiates et les plus naturelles ; jusqu'à présent, nous n'avons pas même le fondement d'une civilisation, car nous ne

sommes pas convaincus d'avoir en nous une véritable vie [244]». Tout se morcèle et se divise par une mécanique conceptuelle qui veut qu'on oppose l'homme et le monde, l'humain et l'animal, la connaissance et la vie. Tout se justifie par le concept avec lequel on tranche sur ce qui doit faire partir de la science et de la vérité. Des concepts en concepts on se borne à la théorie des mots qui affecte nos sentiments et ruine nos efforts d'espérer en un devenir qui pourrait apporter avec lui des reformes, pour donner un souffle nouveau à la culture. Afin de la dépoussiérer de ce que Nietzsche nomme « la maladie des mots » ; qui dégrade la pensée et veut qu'elle ne soit que l'instrument sur lequel le concept pèse pour alourdir la vie.

Guidée par la science qui est l'entreprise l'égale de toute théorisation et d'invention des concepts, la culture n'est plus qu'une activité scientifique qui cherche à transposer l'Être dans un concept en le nommant et en le rendant l'égal par la science. On morcèle même la science pour bien comprendre l'homme. Ce que regroupe d'ailleurs les sciences humaines de manière compartimentées. Pour élever la science, on va lui conférer la pensée qui fera de l'homme un être pensant et le pendant émotionnel ne sera pas utile pour donner du répondant à la science. La partie de l'homme en tant qu'être vivant s'amoindrie, se dévitalise, et on dit de l'homme qu'il n'est que pensée quand les sens qui sont aussi porteurs de vie sont démis de l'entreprise scientifique. Pourtant, c'est de la vie que jaillit la pensée et même la science pour en faire une civilisation. Et Nietzsche le disait en écrivant :

> Morcelé et divisé, coupé de façon presque mécanique en un intérieur et un extérieur, saupoudré de concepts qui, comme des dents de dragon, donnent naissance à d'autres concepts dragons, souffrant en outre de la maladie des mots et plein de défiance envers mes propres sentiments, tant qu'ils n'ont pas reçu une dénomination homologuée, usine de mots et de concepts, privée de vie mais néanmoins agitée par une étrange activité, j'ai peut-être encore le droit de dire de moi-même *cogito, ergo sum*, mais non pas *vivo, ergo cogito*. C'est l' « Être » vide, non la « Vie » pleine et verdoyante, qui m'est accordé ; mon sentiment profond me garantit seulement que je suis un être pensant, non un être vivant, non un *animal*,

[244] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 165.

> mais tout au plus un *cogital*. Donnez-moi d'abord la vie, je vous en tirerai une civilisation [245] !

Civiliser selon qu'il en ressort chez Nietzsche, c'est avant tout éduquer l'enfant que l'homme était à la vie et non l'enferrer dans une civilisation dans laquelle il apprendra la connaissance sans qu'il apprenne à vivre pour situer la vie au-dessus de la connaissance. L'initiation à l'existence commence par une connaissance de la vie qui précède tous les savoirs. Celle-ci étant une expérience immédiate de l'existence que la culture entendue comme une connaissance historique voire même scientifique, ne peut infuser à l'enfant lorsqu'il fait ses premiers pas dans l'existence. Au lieu de farcir sa conscience d'une civilisation qui représente un ilot des connaissances, des traditions des peuples muries par des idées formidables, qui font la fierté des temps historiques. Ceci devrait être d'un second ordre après que l'enfant a appris de la vie. Parce que c'est dans l'école de la vie que l'enfant adolescent devenu adulte, est mû par un sentiment qui lui donne l'expérience par laquelle il organise le monde. En le sentant vivant autour de lui, ayant appris, d'après Nietzsche, dans « l'atelier de ce maître unique qu'est la nature ».

En cela, la culture doit être conçue pour être appréhendée comme un savoir pour la vie et non sur la vie. Elle est une connaissance pour la vie quand l'histoire est au service de celle-ci en faisant passer l'intérêt de la vie en premier, de sorte que son pouvoir ne stagne pas mais croît parce que la vie est valorisée par l'histoire. Mais lorsqu'on conçoit la culture comme un savoir sur la vie, elle s'écrase sous la masse des tonnes des intérêts historiques qui font de l'histoire une science qui détourne ses idées pour ne plus rendre compte de la vie, de par les actions qu'elle mène contenant elles-mêmes une diminution de force dans l'existence, en raison du fait que l'histoire ne sert plus la vie. C'est là un savoir qu'on a spécifiquement de la culture sans la connaissance de la vie. Toute histoire qui n'est pas au service de la vie ampute la force de la civilisation dans laquelle elle a été conçue. Pour Nietzsche ce qui permet à une civilisation de n'est pas décliner pour s'effondrer, c'est le fait qu'elle a su prendre sa force de la vie en s'appuyant fermement sur elle. On peut encore convoquer ses *Considérations*

[245] Nietzsche Friedrich, *Op. cit.*, p. 165.

inactuelles dans lesquelles il déclare que « la civilisation ne peut croître et fleurir que si elle s'en racine dans la vie [246]».

Aussi l'histoire va-t-elle de cette manière se mettre à servir la vie et ne plus affaiblir la personnalité de l'homme qui est trempée dans un froid qui le prive de la chaleur de ses instincts. Et fait en sorte qu'il s'affaiblisse un peu plus chaque jour dans l'époque moderne. La principale préoccupation de l'homme dans l'existence consiste simplement à vivre. L'histoire devrait intégrer cela pour montrer l'utilité qu'il y a de vivre, que l'homme doit être enseigné à la vie, et ne se servir de l'histoire que comme instrument par lequel il se perfectionne dans l'existence parce qu'ayant appris de la vie. C'est une obligation par laquelle Nietzsche estime qu'il faut « exiger que l'homme apprenne avant tout à vivre et n'utilise l'histoire que pour mieux servir cette vie dont il fait l'apprentissage [247]». Il ne s'agit plus d'utiliser l'histoire pour l'engager simplement dans le processus universel par lequel elle conçoit que sa marche est naturelle et évidente. Pris sous cet angle, la personnalité humaine se voit forcer d'être engagée dans ce processus sans l'interroger, puisqu'il obéit à l'histoire universelle qui est le but que poursuit l'humanité et le bien-fondé auquel notre époque peut se prévaloir.

Dans le processus universel nous sommes dans l'histoire des masses. C'est cette culture historique qui impose un but à l'humanité et fait en sorte que cette dernière atteigne ce but. L'humanité en devenir très chère à Nietzsche est une vision du monde qui s'oppose à celle que les masses ont parcouru dans le processus universel qui les amène à courir pour atteindre leur finalité. Contre les masses qui s'inscrivent dans le processus universel, Nietzsche prévoit le devenir par lequel les individus seraient forgés à accepter la dangerosité de la vie, dans laquelle il ne vivront pas dans l'intemporalité d'une fin à atteindre. Face à la dangerosité de la vie dont on veut résoudre le problème par un processus universel, l'histoire permet d'unifier les forces et les efforts des individus pour construire une humanité forte en grandeur. Fort de cela et à en croire Nietzsche, elle aura la charge d'abriter en son sein des individus agissant par leur surhumanité lesquels, dans l'intervalle des temps, des saisons, des périodes de

[246] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 162.

[247] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 160.

l'humanité; naîtront non pas pour se contenter à poursuivre le processus universel mais, ceux-ci travailleront à la grandeur de l'humanité et à la rendre plus forte en partant de la culture jusqu'à l'histoire.

A bien comprendre, le processus universel n'est peut-être pas à négliger mais le plus important et ce qui doit nous caractériser, c'est le fait que nous unissons nos forces à rendre l'humanité t'elle qu'elle n'a jamais été. Pour y parvenir, il faut évidemment faire un travail sur soi, c'est-à-dire travailler à ce que l'humain atteigne cette grandeur qui est la grandeur même de l'humanité en lui. Puisque jusqu'ici, l'homme a été rabougrit et le rabougrissement de l'humain, dévalue la grandeur de l'humanité lorsqu'il faut l'évaluer en termes d'évolution. C'est vers les hommes dont la surhumanité contribue à la construction de la grandeur de l'humanité qu'il faut se tourner. Les esprits de cette nature sont les seuls rentables si l'on veut espérer à une humanité dans laquelle l'histoire se situe comme une temporalité représentant des évènements intermédiaires entre ces esprits. C'est l'idée que Nietzsche développe quand il affirme :

> Ceux-ci ne prolongent aucun processus, ils vivent dans une simultanéité intemporelle ; grâce à l'histoire, qui leur permet d'unir leurs efforts, ils constituent cette République des génies dont parle quelque part Schopenhauer : un géant en appelle un autre à travers les intervalles désertiques des temps et, sans prendre garde aux nains bruyants et turbulents qui grouillent à leurs pieds, ils perpétuent ainsi le haut dialogue des esprits. La tâche de l'histoire est de servir d'intermédiaire entre eux, pour, ce faisant, constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur. Non, le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs [248].

Nietzsche exprime un doute par lequel il se refuse de croire à un processus universel de l'évolution de l'humanité. Si évolution il y'a, pour lui, en partant des temps reculés du passé, ces temps qu'on a laissé et traversé pour en arriver jusqu'à notre époque contemporaine, on serait, sans doute, déjà arrivé à son terme. Malheureusement le temps passe, le monde bouge, et l'histoire est toujours en mouvement. Et dans le mouvement de la culture historique, on prévoit toujours le processus universel de l'histoire, qui serait selon Nietzsche inconcevable car inaccompli jusqu'à nos jours et le but fixé à atteindre reste incertain. Cette incertitude montre bien que l'homme et

[248] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 155.

la science qu'il utilise comme une arme pour son accomplissement et pour le développement de son espèce, donne lieu de comprendre que les buts poursuivis par l'humain ne sont pas connaissables eu égard à la maîtrise des évènements qui lui échappent même dans l'instant présent.

III.3. L'unité ontologique du vivant et l'art pour la connaissance de la nature

Comprendre le monde en symboles, en métaphores, et en métamorphoses

S'« *il faut vaincre la peur par la connaissance de la nature* »[249] comme le disait Lucrèce, c'est parce que l'homme doit se confondre à la nature pour fondre profondément dans l'essence des choses. Cela donnera comme résultat une harmonie entre le genre humain mais aussi une harmonie entre l'espèce humaine et la nature. Ce qui participe de tout un univers et se rattache à un ordre des mondes. Dans cette logique, sa nature devient une « excroissance » des sensations plaisantes et déplaisantes, faisant du sensualisme le schéma qui s'inscrit dans cette « excroissance » des sensations qui culminent les raisonnements logiques. Le sensualisme ne serait pas seulement rattaché à la physiologie ou à la connaissance sensorielle. Il nous montre plutôt chez Nietzsche qu'il est une possibilité de régulation de la connaissance dans le champ de l'érudition. « Sensualisme, donc, à tout le moins comme hypothèse régulatrice, pour ne pas dire comme principe heuristique »[250] déclare Nietzsche. Autrement dit, la logique est une manière de comprendre le monde par graduation sensorielle pendant laquelle nos sens interagissent avec la mémoire. Ce qui donne l'avantage au sensualisme et qu'il a surtout raison contre le rationalisme.

Que la science physique ne parvient à atteindre que les structurations artificielles solides de l'univers. De plus, que l'homme, au mieux de ses efforts intuitifs, pourrait accéder soit au terrain de l'art soit à l'univers d'une chaîne de vie, avec une marge d'erreurs réduites. Dès lors que le plaisir et le déplaisir, la sensation et la

---

[249] Lucrèce, *De la nature*, Editions GF Flammarion, traduction de José Kany-Turpin, Paris, 1997, « De la nature », livre premier, p. 59.

[250] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, première section « Des préjugés des philosophes », § 15, p. 68.

mémoire, sont parties intégrantes de ce qui constitue l'essence même de la matière. Alors, la connaissance de l'homme va plus loin, pénétrant en profondeur l'essence des choses dans la réalité qu'elle représente. Cette réalité entre en contact avec ce qui fait advenir les choses à l'existence pour les objectiver. Elles se veulent structurer par l'essence de leur identité que nulle contradiction ne peut ébranler. L'essence des choses prise par son objectivité renvoie à son identité par la preuve d'une reconnaissance logique qui combat toute forme de contradiction en elle-même. Puisque l'essence même des choses est factice et se révèle être une fiction permettant de donner signification au monde et une désignation objective d'ordre structurel.

A ce titre, pour Ludwig Wittgenstein, « tout ce qui arrive » liant qualités et quantités, relations et activités, est la chose, le monde lui-même, dans sa forme synthétique conceptuelle ; dans laquelle une chose ou un objet ne peut s'isoler puisqu'elle rentre en relation directe avec les autres et ne peut s'en extraire d'elles. Comme le relève Nietzsche, supprimer une chose d'une autre, c'est ôter à la principale ses qualités et même son caractère. Ceci pour Nietzsche ne tient que sur le motif du terrain de l'art. Ce qui importe à Nietzsche, c'est le terrain de l'art qui remplace celui de la métaphysique sur lequel il tient ferme. Même si dans les modalités critiques c'est à la logique et aux mathématiques auxquelles Wittgenstein se réfère, il va sans doute que la nature de l'acte par lequel il conceptualise le monde est archi-esthétique bien que logico-scientifique aussi. La proposition logique par laquelle une pensée devrait être édictée, renferme en elle une perception sensible. Wittgenstein dira même que « dans la proposition, la pensée s'exprime pour la perception sensible »[251].

C'est dire que le logicien n'est pas coupé de sa sensibilité même dans le souci de rendre la pensée logique et mathématique. Cette psychologie du corps est le point de départ de l'art et de la connaissance artistique dans le monde. Jusqu'à faire de la philosophie une activité du discernement et de la distinction de la connaissance. De là, la philosophie est sur les voies dont la connaissance n'appelle qu'à la hauteur d'elle-même, à sa propre probité, et à son importance capitale. Dans un fragment posthume de l'hiver 1872-1873, Nietzsche pose les questions suivantes : « qu'est-ce que le philosophe ? » et « qu'est-ce que la philosophie doit faire à présent ? ». La dernière

[251] Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Éditions GF Flammarion, traduction de Christiane Chauviré et de Sabine Plaud, Paris, 2021, 3.1, p. 105.

préoccupation engage la première question par laquelle il estime que la philosophie est avant tout une libre activité de l'esprit. Et que cette activité doit poursuivre son but que nous devons comprendre et définir maintenant. Acter la philosophie comme activité de la libre pensée, c'est la définition vers laquelle convergent Nietzsche et Wittgenstein. D'ailleurs ils attribuent chacun avec son génie une tâche analogue à la philosophie en lui conférant une dimension thérapeutique.

Rapportant la question de la thérapie à celle de la culture. Cette problématique est déjà chez Nietzsche par le travail qu'il élabore sur les philosophes grecs, dans l'ouvrage intitulé *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Dans ce plan les deux questions évoquées précédemment qui suscitent notre réflexion, semblent séquencer le travail de Nietzsche en deux principales grandes parties : la première renfermant quatre sections et la seconde quatre de plus que la première. La toute première section de la deuxième question révèle « l'impossibilité de la métaphysique » et donne de l'éclairage sur le sens de l'interrogation suivante : « que doit faire la philosophie à présent ? ». Sachant que la tâche de la philosophie ne l'est que parce qu'elle-même est déjà métaphysique, la métaphysique étant impossiblement réalisable, le rôle de la philosophie doit être à nouveau repensé. Et pour Nietzsche, la nouvelle tâche de la philosophie à trait essentiellement à la culture. En réalité, le jugement porté sur la culture doit permettre au philosophe d'examiner l'état de santé d'un peuple en se référant à la valeur de la vie dans une civilisation.

> La tâche qui incombe au philosophe au sein d'une civilisation authentique, caractérisée par l'unité de son style, ne peut donc pas être purement et simplement déduite des conditions actuelles de notre existence et des expériences qui sont les nôtres, car nous ne vivons pas au sein d'une telle civilisation. En revanche, seule une civilisation comme celle des Grecs est en mesure de répondre à la question de savoir qu'elle est la tâche du philosophe ; seule une telle civilisation, dis-je, peut légitimer la philosophie en général, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe *n'est pas* un promeneur survenu par hasard et qui surgit indifféremment, tantôt ici, tantôt là [252].

C'était là la tâche des philosophes grecs. Nietzsche tient à dire que « le jugement de ces philosophes sur la vie et l'existence en général est d'autant plus riche de

[252] Nietzsche Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Éditions Collection Folio essais, traduction de Jean-Louis Bakes, de Michel Haar et Marc de Launay, Paris, 1975, § 1, pp. 16.

signification par rapport à un jugement actuel que la vie qu'ils avaient sous les yeux connaissait une luxuriante plénitude et que, chez eux, l'inspiration du penseur ne se fourvoyait pas comme chez nous, partagée entre le désir de liberté, de beauté, d'une vie pleine de grandeur, et l'instinct de vérité pour qui la seule question est de savoir qu'elle est la valeur de la vie en général [253]». Par ailleurs, cherchant un ordre structurel objectif et voulant donner des significations à celui-ci, l'homme devra retourner à sa première demeure qui a certainement à lui apprendre la vérité d'après laquelle, ciel et terre sont des facettes de la nature qu'il combat et qui sont en lui.

Par le même cheminement, Pascal ne part pas de Dieu pour arriver à l'homme, mais il retourne à Dieu l'homme enquête du bonheur. Un tel homme est un partenaire du cosmos. Il dialogue avec l'univers puisqu'il marche vers sa rencontre dans une démarche qui engage tout l'être de son existence vers l'itinéraire de Dieu qui selon Pascal, ne fredonne plus l'harmonie brisée du cosmos. Un Dieu qui se cache de l'homme et qui est encore plus caché de lui-même. C'est le même Dieu qui rend l'univers spacieux, la nature mystérieuse, de même qu'il laisse les espaces des univers inhabitables par l'homme nous effrayés de leur long silence assourdissant. C'est l'Âme de l'univers ! L'enjeu du moment est d'organiser l'humanité en tenant compte d'une pluralité des mondes à partir desquels on peut envisager l'unicité du réel.

On a tort lorsque nous ne reportons pas le même mécanisme aux sociétés indigènes. Les groupes humains ont également cette même dextérité qui ne tient peut-être pas compte de la méthode et des usages des modernes. Néanmoins, ils s'appliquent avec les mêmes facultés que tous les hommes et leur technicité, à différencier leur monde de celui des autres même quand ils le partagent en commun. Ce qui est une coutume usuelle dès lors que leurs aptitudes sont le résultat exprimant l'effort des facultés intrinsèques en vertu desquelles ils ont pu organiser leur mode d'être social, qui réfère à l'esprit de leur peuple reconnu dans le jargon moderne par le nom de culture. Et ceci n'est pas à mettre dans le cadre du relativisme parce qu'universellement il est judicieux d'admettre que les mœurs et les coutumes varient en fonction des peuples qui les pratiques. Ce sont des distinctions conventionnelles qui deviennent des régimes

[253] Nietzsche Friedrich, *Op. cit.,* p. 16.

de significations d'un ordre social, permettant à un peuple de se démarquer d'un autre pour faire valoir ce qui les singularise dans la société.

Il faut se faire à l'idée que la conscience que Descartes a popularisé dans la langue française, est une conscience dont l'homme a conscience de lui-même partout où l'humain se trouve dans l'humanité. Cette conscience devient humanité à partir du moment où elle est communément humaine. Pourtant l'humain n'est pas autre chose que ce bon sens cartésien partagé entre tout le genre humain. On ne peut faire semblant d'ignorer que certaines sociétés seraient habiles à raisonner et que d'autres n'en seraient pas capables. Lorsqu'on sait que la raison est un instrument de distinction du bien et du mal, de la vérité et de la fausseté, qui est naturellement pourvue en toutes les races humaines ; qui peut prendre des tournures différentes selon la façon avec laquelle chaque peuple conduit ses pensées dans des voies aussi divergentes. Et ce n'est pas René Descartes qui nous dira le contraire :

> Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, non point coutume d'en désirer plus qu'ils en n'ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voix et ne considérons pas les mêmes choses [254].

---

[254] Descartes René, *Discours de la méthode (pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences)*, Éditions GF Flammarion, présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, 2000, première partie, pp. 29-30.

1.Tel qu'il se poursuit dans les lignes qui suivent, le bon sens n'est rien d'autre que le pouvoir exercer par le jugement, précisément celui de bien juger, dont la raison est sa caractéristique. Il faut retourner chez les stoïciens si l'on veut retrouver l'origine de ce concept, cf. Cicéron, *Tusculanes*, V, 67; Sénèque, *De vita beata*, 2. On peut également retrouver cette notion dans la première des *Regulae*, texte dans lequel elle est présente et paraît semblable à la sagesse ou la connaissance universelle. Cf Dossier I, 2.

2.Référence à Montaigne, *Essais*, II, chap. 17. Cf *L'Entretien avec Burman*, édition J-M. Beyssade, p. 134, qui témoigne de l'ironie qui découle entre les lignes de ce passage, qu'il ne faut pas remplacer avec ce qui suit : « Nombreux je l'avoue ceux qui se reconnaissent inférieurs à d'autres pour l'esprit, la mémoire, etc. ; mais pour l'aptitude à prendre parti en portant un jugement, chacun pense en être excellement pourvu pour être sur ce point l'égal de tous les autres. Car chacun se plaît au parti qu'il prend, et *autant de têtes, autant d'avis*. Or, c'est là justement ce que l'auteur entend ici par bon sens. »

De fait, les autres modes d'identification ayant des similarités mais aussi des singularités, doivent être appréhendées sur les convergences qui les rassemblent et non sur les divergences qui les séparent. Le passage du similaire au convergent se fait avec réflexivité pour ne pas tomber dans le piège des répartitions ontologiques que le naturalisme se plaît d'entretenir. Par les principes généraux de la cosmologie naturaliste qui n'est pas de moindre dans la mesure où elle apporte à l'humanité sa partition dans le cadre de la construction cosmogonique du monde, à partir des postulations des données phénoménologiques, ce faisant, en elle, on ne trouve pas absolument une surabondance de connaissances du monde que cette cosmologie aurait épuisée, pour donner aux autres ontologies les lignes directrices de l'ordre du monde.

Alors que les différences culturelles exigent non pas une cosmologie unique à tous les peuples, mais plutôt des variations cosmologiques auxquelles une cosmologie représente précisément l'être avec lequel un peuple s'authentifie et définit sa trajectoire dans le monde. Ce qui nous semble normal d'épurer le naturalisme de cette prétention qu'il manifeste à l'égard de l'animisme, du totémisme, et de l'analogisme. Qui n'a fait dans le contexte du progrès, de rendre la science plus réaliste et de faire succéder la philosophie à l'activité scientifique. Dès lors, l'évaluation que nous faisons du naturalisme nous montre que c'est une ontologie qui pour exister, doit se nourrir des oppositions et d'une ambition hégémonique qu'il a su maintenir sur le cours de l'histoire. Mais dont il faut désormais recadrer cette ambition qui secrète le progrès humain sous l'autel du sacrifice de la nature. Ce qui contraste avec l'ontologie analogique que Michel Foucault utilise pour analyser la cosmologie du XVI^{e} siècle occidental :

> Jusqu'à la fin du XVI^{e} siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui a conduit pour une grande part l'exégèse et l'interprétation des textes : c'est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l'art de les représenter. Le monde s'enroulait sur lui-même : la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme. La peinture imitait l'espace. Et la représentation – qu'elle fût fête ou savoir se donnait comme répétition : théâtre de la vie ou miroir du

> monde, c'était là le titre de tout langage, sa manière de s'annoncer et de formuler son droit à parler [255].

De ce fait, l'analogisme avec lequel Foucault traite des états de similitudes cosmologiques dans le chapitre sur « la prose du monde » dans *Les mots et les choses*, ne peut que se concevoir selon lui comme « un champ universel d'application ». Dans lequel l'existence est identique à des nombreux points, parce que les similarités sont plus fécondes que les différences. Ce qui préfigure le rapprochement « des mots et les choses » des images et des visages que revêt le monde. Et c'est l'analogie qui permet de rapprocher tous les visages, toutes les configurations du monde en une seule unité et en une seule figure, qui est elle-même la figure de l'Âme universelle. L'analogisme étant un système « cosmographique » tracé de plusieurs directions, est inséré des nombreuses inversions des rapports au monde qui ne recourent à aucune altération.

Le point d'appui qui peut être inversé sans être altéré, Michel Foucault le situe sur l'épicentre qu'est l'homme. Il peut alors dire que « ce point, c'est l'homme ; il est en proportion avec le ciel, comme avec les animaux et les plantes, comme avec la terre, les métaux, les stalactites ou les orages [256]». Il ressort en toute évidence que l'analogisme est bien ancré dans la culture occidentale du XVI^{e} siècle comme dans d'autres contrées du monde à cette période de l'humanité. Période durant laquelle l'homme était disposé à comprendre les intersections entre lui et l'univers pour ne pas envisager la séparation avec le vivant comme c'est le cas dans les périodes moderne et contemporaine. Foucault revient sur cette périodicité de l'humanité pour faire « la prose du monde » qui est une façon analogique d'établir les rapports de similitudes que l'homme a de concert avec l'univers tout entier et l'ensemble du vivant.

Dans son « archéologie des sciences humaines » Foucault persiste à dire qu'au sujet de l'homme il n'y a eu ni philosophie, ni politique, ni morale. Et que même les sciences empiriques n'ont pas traité la question de l'homme, encore moins les observations sur la nature humaine que pouvait nous fournir l'imagination, la sensation, les passions. Ne sont pas parvenues au XVII^{e} et XVIII^{e} siècle, à la rencontre de l'homme. Tout simplement parce que celui-ci n'y était pas. Les données des statistiques

---

[255] Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, chapitre II « La prose du monde », I. « Les quatre similitudes », p. 32.

[256] Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, chapitre II « La prose du monde », I. « Les quatre similitudes », p. 37.

stratigraphiques que va recueillir Michel Foucault dans les souterrains des sciences humaines et sociales, sont désormais connues du monde universitaire. Et les commentaires qui ressortent de ces travaux sont d'un nombre incalculable au point où, il ne pouvait pas en être ainsi au XVII^{e} et XVIII^{e} siècle.

En Europe, depuis la parution des *Mots et les choses* des Michel Foucault, la notion moderne d'une définition de l'homme et des sciences qui la déterminent pour l'objectiver, arrive très tardivement dans la culture européenne. Un peu plus tard encore dans les autres espaces culturels si tant est que l'homme est une entité différente du reste de la Création. L'avènement de l'homme et des sciences qui l'étudient sont des évènements qui surviennent à la fin du XVIII^{e} siècle, qui agitent le monde intellectuel et bouleversent *l'épistémè* occidentale, surpris par le voisinage des foyers humains composés des systèmes structurés. Menant une existence à peine connue mais surtout différenciée. Des systèmes organisés en contiguïté et suivant successivement l'histoire, remplaçant les généralités schématiques de la représentation qui s'agençait simultanément par des canaux catégoriels d'identités et de différences ; que les sciences humaines, par conséquent, ne bénéficient pas dans une certaine mesure, d'un espace de validité qu'occupait la nature humaine.

Nous retrouvons chez le spécialiste des sciences humaines qu'était Foucault, une analyse des visions du monde qui ne retranche aucune ontologie d'une autre. Sa fameuse « prose du monde » fait émerger les similitudes ainsi que les continuités ontologiques même dans les aspects différentiels qui caractérisent les cultures. D'ailleurs, c'est justement dans ce cadre qu'il évoque « le monde du similaire » pour montrer l'indéfectible liaison qui subsiste entre l'homme et le monde dans un rapport de ressemblance. L'exemple conceptuel le plus patent est celui des quatre formes de similitudes de détection des états du monde tels que la *convenientia* (la convenance), l'*aemulatio* (l'émulation), l'*analogie*, la *sympathie*, que Foucault met à découvert. Cet exemple conceptuel de détection du monde qui va jusqu'à trouver des similitudes entre les êtres, montre d'emblée que l'être humain a une parenté avec l'animal qui est sous-jacente en lui que Foucault met à jour par son « archéologie des sciences humaines ».

Cette archéologie de la refonte des sciences de l'homme au sens foucaldien du terme, nous permet de comprendre, en dépassant les différences, que le rapport que nous avons de la science, celui que nous avons aux textes, est similaire à la

contemplation que nous avons sur le monde. De même nature est également le regard de l'homme sur les choses. C'est en cela que les similitudes entre les choses se situent au-dessus de leurs différences. En réinterrogeant les sciences de l'homme dans *Les mots et les choses*, Foucault fait ressurgir cette parenté de l'être humain identifiée à celle du monde du vivant. Ce qui vaut chez Foucault l'appellation de « cosmographie analogique ». On sait comment par les concepts de *convenientia* et *aemulatio*, Foucault jouxte dans sa troisième forme de similitude qui est l'analogie, les jointures entre l'homme et le divers en établissant les rapports de parentés qui occasionnent des ressemblances qu'on peut détecter entre l'humain et le réel. En parlant d'analogie il affirme :

> Troisième forme de similitude, l'*analogie*. Vieux concept familier déjà à la science grecque et à la pensée médiévale, mais dont l'usage est devenu probablement différent. En cette analogie se superposent *convenientia* et *aemulation*. Comme celle-ci, elle assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l'espace ; mais elle parle, comme celle-là, d'ajustement, de liens de jointure. Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés. Le rapport, par exemple, des astres au ciel où ils scintillent, on le retrouve aussi bien : de l'herbe à la terre, des vivants au globe qu'ils habitent, des minéraux et des diamants aux rochers où ils sont enfouis, des organes des sens au visage qu'ils animent, des tâches de la peau au corps qu'elles marques secrètement. (…) il la renforce au contraire, il la multiplie par elle-même, lorsqu'il découvre que la plante, c'est un animal debout, dont les principes nutritifs montent du bas vers le sommet, tout au long d'une tige qui s'étend comme un corps et s'achève par une tête, (…)[257].

Notre vie moderne n'est qu'une imitation de la nature sur laquelle la science s'appuie pour transformer le monde. Nos constructions sociales, nos relations humaines nous renvoient le plus souvent à des faits historiques, à des portraits de paysages que nous ne voulons pas laisser pour compte ; dont nous avons le sentiment d'en dépendre au point où nous immortalisons l'âme de la nature par notre culture moderne à travers les sites muséologiques, les lieux sacrés, les monuments historiques, qui sont

[257] Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris 1966, chapitre II. « La prose du monde », I. « Les quatre similitudes », p. 36.

une mémoire de l'humanité et qui conservent l'âme de la nature. De ce fait, la culture devient un pouvoir de création de la nature en lui faisant prendre des formes anthropomorphiques qui déterminent les caractéristiques sociales d'un groupe humain et d'une époque. Notre façon de penser, notre relationnel, la sociabilité respective entre les races, nous situe dans des environnements exotiques chargés de l'histoire des peuples.

C'est le divers sensible qui est objectivé quand la culture réinvente la nature par l'exotisme de nos comportements socio-anthropologiques, nous permettant de réinventer la réalité à partir de notre sensibilité. Inventer une culture suppose de fait entrevoir des expériences dans des lieux où on ne peut identifier de vie culturelle. L'expérience devient ce qui compense le savoir en créant les conditions de culturalité ; pendant que notre culture collectivisante s'invente en nous enrichissant d'images, des symboles, de langage poétique, au moyen d'une prose qui fait des analogies entre les univers où s'aventure l'esprit humain dans son imagination. Ce qui sublime en nous une perception de la nature puissante en vitalité. L'anthropologue américain Roy Wagner l'a bien compris quand il fait remarquer que « notre culture crée et nourrit une image et une perception de la « nature » et de sa force, tandis que notre quête compensatoire d'expérience et de savoir dans des domaines non culturels vient à inventer de la culture [258]».

Tout ce que nous faisons est culturel. Nous dépendons de la culture dans tout ce que nous entreprenons. Même notre manière de concevoir le monde et de jeter son regard sur l'autre est toujours et déjà culturelle. Le fait de vivre part et dans la culture et s'y conformer, crée en nous ce désir de connaissance de la nature et de vivre pleinement dans l'existence par la connaissance de cette dernière. Du symbole à la métaphore, de la métaphore à la mythologie, nous avons là les éléments de la connaissance du monde qui revêtent les caractéristiques de « la métaphysique d'artiste » très cher à Nietzsche. Eléments grâce auxquels bon nombre des peuples sur la planète prédisaient l'avenir aux moyens des récurrences analogiques. Le monde comprit par des signes précurseurs que sont les symboles et la littérature de l'art qui permettent la métaphorisation du monde pour mieux cerner la vie dans son essence.

[258] *Idem*; p. 93.

Par des moyens artistiques c'est-à-dire symboliques ou encore la connaissance métaphorique que l'art offre, les peuples se structuraient socialement en tenant compte de leurs réalités existentielles dans leur *topos* (milieu, environnement). Pour ces peuples, les massifs montagneux bien que distant de leur habitat et différents d'eux par la morphologie, ils se rapprochent tout de même par les humains au prisme de la fonction animique dont ils sont tous pourvus. Dans la recherche d'une vie ataraxique, la nature et son paysage sont attractives à la méditation. Et le regard jeté sur les sommets des reliefs en visitant les massifs corrosifs que sont les montagnes, les collines, permet à l'humain de se retrouver avec lui-même et de retrouver son âme en paix. Comme si elle aurait été au contact d'une pratique thérapeutique.

De fait, le grand ensemble est un tout vivant constituant un foyer des êtres. En lui se trouve une culture et une connaissance artistique permettant l'harmonisation entre les milieux de vie. Ce grand ensemble vivant est malheureusement scindé dans les études des sciences de l'homme pour comprendre séparément en une biologie, une anthropologie, une ethnologie, et une sociologie du vivant, les êtres qui le composent. Aussi est-il en proie dans les temps modernes à une économie mercantile. Pour la simple raison que la mécanisation des pratiques agricoles au moyen de la technique industrielle, soustrait dans les croyances animiques qui s'appuient sur la nature, la fonction symbolique traduisant la connaissance des mystères qui découlent d'un milieu, lisible par la métaphore qui est le véhicule permettant de dévoiler le symbolique et le mythique, ainsi que les éléments métaphoriques. Par lesquels les peuples animistes parvenaient à la construction de leur tissu social.

Voilà bien une vision du monde dont le sens est véhiculé par le symbole, la métaphore, le mythe, que l'Occident a exclu dans son système de croyances et ce même dans l'entreprise intellectuelle depuis Platon, en passant par Descartes et Kant, jusqu'à Hegel et Marx. Pensant que seule la raison possède le pouvoir et les aptitudes nécessaires pour inventorier le monde. En voulant rationaliser la nature par la culture, le rationalisme oubliait que le niveau le plus élevé de la connaissance de la nature est donné par l'art. Comprendre la nature revient à la métaphoriser et à saisir le sens de ses métamorphoses. Ce qui doit nous interpeler dans la sublimité du monde de l'art c'est le champ d'organisation de la vie dans la nature. Cette organisation esthétique de la nature ne donne pas quitus à un non-sens et n'est pas le lieu de l'arraisonnement de

la pensée même dans les usages mythologiques. Elle est juste un vaste ensemble d'agencement, face auquel nos sens sont éprouvés et notre sensibilité est mise à l'épreuve pour en développer la subjectivité humaine. Ce développement est celui d'un peuple, de la formation de son éthique, et même de l'expression de son génie et de ses forces. « Ce sont les forces éthiques d'une nation qui se montrent dans leur génie [259]» dit Nietzsche.

Conclusion

Dans toute cosmogénèse le récit est transformateur puisqu'à son écoute, nous sommes mus par la force qu'il transporte. De là on peut devenir tout ce que nous écoutons, ce que nous voyons, ce que nous sentons, ce que nous vivons. Pour devenir tous ces moments, il faut être capable de prendre toutes les formes de la vie y compris le chaos. Géniteur du sans forme à partir duquel jaillit la forme. On peut alors comprendre la notion du chaos chez Nietzsche comme synonyme du commencement de la vie avec laquelle l'acte de création s'en fait jour. L'initié de l'existence se doit donc d'être capable de porter la vie, de prendre la forme de toutes les caractéristiques qui existent dans la réalité. Si tel est le cas, il nous reviendra de comprendre que l'animisme n'est pas une cosmologie qui se laisse subjuguer par les pulsions de la nature animale.

Mais il est plutôt question dans cette ontologie d'intégrer les caractéristiques, voire les vertus de chaque être (terre, eau, vent, soleil, feu, animal, végétal, etc…) pour en venir à maîtriser la nature profonde de la Création et de son Créateur ; dans le but de l'élévation de la conscience d'un peuple. Et par-dessus tout de l'humanité que permet son ontologie, en tant qu'elle est relation avec le monde et avec tous les êtres dans une unité cosmologique. Dans ce relationnel ontologique, l'existence du monde deviendrait un phénomène esthétique dont l'être est immanent et ne peut être que la nature. Par elle commence la vie cosmique celle qu'adopte l'animiste, celle à partir de laquelle l'esthète est un imitateur. Cette vision de la cosmologie relationnelle du monde, est peut-être ce qui est propre au dionysiaque nietzschéen qui réussit à ramener l'homme, le « fils perdu » de la nature vers cette dernière par le lien cosmique qui est

[259] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, chapitre I. « Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », § 17, p. 39.

l'émanation de son être. Il fait aussi, comme Nietzsche le montre, son retour à la terre qui est au bénéfice de l'humain, des animaux, et de toutes les espèces. C'est peut-être en cela qu'il faudrait y voir, dans l'intimité dionysiaque, la magie opérante qui aboutit à une sollicitation qui n'est que réconciliation, entre « la nature aliénée » et l'homme, qui était juste avant qu'intervienne cette réconciliation en perdition.

> Sous la magie du dionysiaque, ce n'est pas seulement le lien d'être humain à être humain qui se renoue : même la nature aliénée, hostile ou asservie célèbre à nouveau la fête de sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme. La terre prodigue spontanément ses dons, et les bêtes de proie des rochers et du désert s'approchent pacifiques [260].

Par ailleurs, le choix qu'a fait la science moderne est celui de produire une représentation du monde délectable, au pire séduisant, qui reste tout de même relative socialement et culturellement. De ce que le XXI[e] siècle pense dans l'esprit de la modernité, sa vision du monde donne naissance à des croyances, qui elles engendrent des valeurs, et ces valeurs fécondent des comportements. L'esprit moderne est celui qui a été modelé par l'ontologie formelle et substantielle qui méritent, à notre époque, d'être supplanter par une ontologie relationnelle. Par la primauté de l'ontologie relationnelle sur l'ontologie formelle ou bien substantielle, nous lançons un appel à la vie de soi non plus comme une unité fermée bien au contraire, mais comme une ouverture constante. Dans laquelle le soi reste ouvert à des expériences nouvelles, prises au sens d'une concordance comme relation à l'identité d'autrui et d'une discordance comme étant l'autonomisation de soi-même. A ce titre, on ne devrait plus délimiter le champ de la connaissance par rapport à nous-mêmes, mais dans une ouverture du monde de l'autre qu'on ne rencontre que par universalisme. On devrait pour cela appliquer l'hypothèse selon laquelle connaître c'est être en perspective.

Autrement dit, la connaissance ne repose pas seulement sur les acquis civilisationnels, ce qu'on a et ce qu'on fait de ce que nous possédons. C'est bien plus que cela. Connaître ce n'est plus autre chose qu'un perspectivisme qui nous amène à pénétrer à la manière d'un artiste, perçu dans l'élan nietzschéen, les horizons inconnus de la connaissance où l'erreur est dépassable, l'incertitude connaissable, et la véracité interprétable. Il faut admettre que l'esthète est plus doué à cet exercice onto-philosophique que

---

[260] Nietzsche Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, Éditions Le Livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2013, *« Préface à Richard Wagner »*, p. 86.

ne peut l'être le scientifique qui s'arrête à l'effet de causalité pour déterminer la connaissance de la vérité. C'est ainsi que l'instinct artistique pousse l'esthète à s'aventurier dans l'illimité où la vérité se fait interprétative et la connaissance, une unité des êtres dans l'univers. Ce qui pour le philosophe, ce mélange d'artiste et d'aristocrate comme l'a toujours voulu Nietzsche, a pour dignité suprême cette concentration illimité de l'instinct de la connaissance qui lui ouvre au monde. Et au champ des possibilités de l'Être, qu'il se doit d'unifier non pas par les faits mais par l'interprétation. De l'interprétation et de la conception de la vie découlent assurément des visions du monde qui peuvent être l'animisme et le totémisme, l'analogisme ou bien le naturalisme, qui viennent plomber l'universalisme unilatéral d'une conception du monde et de la vie.

III
LE DECLIN DE LA FORCE DE LA VIE A L'EPOQUE MODERNE

Propos préliminaire

Nous pourrions parvenir à la connaissance de l'humanité si nous arrivons à comprendre comment vivent les êtres vivants. En cette origine, l'espèce se conçoit comme l'unité fondamentale la plus naturelle de la classification du règne du vivant. A supposer qu'il faudrait prendre en compte la classification du vivant, cela dénoterait d'une évaluation des êtres vivants sur le critère de la valeur de la vie. En citant à nouveau Fink, on dira que « dans le dépassement de l'aliénation de l'existence humaine, Nietzsche parvient à saisir la vie comme dernière raison de toutes les valeurs. Il n'y a de valeurs que dans la mesure où elles sont établies par la vie »[261]. Or, ce qui pourrait nous conférer cette possibilité d'évaluation morale c'est le naturalisme par lequel la vie n'est qu'une morale de la nature. « Je réduis un principe en formule. Tout naturalisme en morale, c'est-à-dire toute morale *saine* est dominée par un instinct de vie, - quelque commandement de la vie est exécuté au moyen d'un canon déterminé ne « doit » et « ne doit pas », quelque inhibition et hostilité sur le chemin de la vie se trouve ainsi écartée »[262].

Par ailleurs, Nietzsche sera affecter par le darwinisme et il va s'en servir pour le combat qu'il va mener contre le dualisme platonicien et contre le christianisme. C'est ce à quoi fait référence la note posthume de la fin de l'année 1872 qui déclare : « l'épouvantable conséquence du darwinisme, que par ailleurs je tiens pour vrai. Toute notre considération va à des qualités que nous tenons pour éternelles, qu'elles soient morales, artistiques, religieuses etc. »[263] Nietzsche suit Darwin sur l'hypothèse de la lutte pour la vie et sur l'idée de l'évolution des espèces. Ces deux idées favorisent du point de vue nietzschéen la compréhension de l'origine animal de l'espèce humaine, de ses instincts et de ses affects ; que la généalogie met au jour en faisant remonter l'animalité de l'homme dans l'évolution de l'humanité.

Il se démarque cependant du darwinisme par une critique virulente de l'aspect mécanique et utilitaire de la sélection naturelle darwinienne qui n'est qu'adaptation

---

[261] Fink Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Les Editions de Minuit, traduction de Hans Hildenberg et d'Alex Lindenberg, Paris, 1965, chapitre IV « La destruction de la tradition occidentale », 2. *« La généalogie de la morale »*, p. 163.

[262] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « La morale comme contre nature », § 4, p. 148.

[263] Nietzsche Friedrich, *Fragments posthumes*, été 1872-hiver 1873-874, 1990, p. 273.

aux conditions extérieures, et dédaigne l'aspect de la volonté de puissance inhérente à tout vivant. Par sélection on envisage la mise en place d'un programme dont l'objectif visé est de produire des valeurs et reproduire un type d'homme à partir de ces valeurs pour mieux conserver l'espèce humaine. On est proche du commentaire que Jean Gayon fait de Nietzsche sur l'idée de sélection : « sélection, c'est, dans l'usage que Nietzsche fait de ce terme, le nom d'un programme consistant à réglementer la reproduction humaine pour contrer la décadence »[264]. Gayon par son analyse de Nietzsche sur l'idée de sélection, montre que Nietzsche critique obstinément la vision qu'a Darwin non seulement de l'évolution, mais aussi de la vie.

« Lorsqu'il s'est décidé à critiquer Darwin de front, il a développé divers arguments, plus ou moins heureux. L'un d'entre eux est philosophiquement troublant. Cet argument vise un aspect central de la vision darwinienne de l'évolution, au nom de l'élément le plus central du concept nietzschéen de vie »[265] signale Gayon. Selon Nietzsche, on ne peut expliquer l'existence humaine et comprendre l'homme que par ses conditions physiologiques, par son environnement naturel et social. Ce qui nous invite à admettre que la relation entre Nietzsche et l'évolutionnisme reste une relation mitigée. On ne veut pas courir le risque de consolider le rapprochement de l'évolutionnisme avec le nietzschéisme, eu égard aux véhémentes critiques que Nietzsche adresse à la doctrine évolutionniste sur la « sélection naturelle » de Darwin ; critiques dont on ne peut faire l'économie. Parce que cette « sélection naturelle », qu'on pourrait encore comprendre comme une « lutte pour la vie », permet à Nietzsche dans les « Incursions d'un inactuel » du *Crépuscule des idoles*, d'afficher une certaine prudence face à la théorie darwinienne de l'évolution. Qui d'après lui, est plus déclarative que démonstrative et demande encore à être prouvée.

« S'agissant de la célèbre lutte pour la *vie* déclare Nietzsche, elle me semble pour l'instant plus affirmée que démontrée »[266]. Sa démarcation à l'égard de l'évolutionnisme tient à la compréhension d'un organe physiologique. L'utilité d'un organe

---

[264] Gayon Jean, « Nietzsche, le déchet et la sélection », article du Colloque de l'Université Lyon 3 Jean Moulin, les 20 et 21 juin 1997, paru dans *Le déchet, le rebut, le rien*, p. 2.

[265] Gayon Jean, *Op-cit*, p. 8.

[266] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Incursions d'un inactuel », § 14, p. 183.

morphologique, comme celle d'une institution juridique, voire d'une coutume sociale ou d'un usage politique, d'une forme artistique de même que l'utilité d'un culte religieux, ne nous donnent pas *à fortiori* de connaître l'origine d'une chose ou d'un évènement. De tout temps dit Nietzsche, on a été victime d'une croyance qui nous amenait à penser que toute finalité, devrait démontrer l'utilité des fins que poursuit une chose, une espèce ou une institution, par laquelle on serait en même d'aboutir à la cause naissante d'un organisme vivant. L'hypothèse d'une évolution mécanique du vivant nous amène à être prudent et à ne pas s'en presser à tirer des conclusions. Nous remettons cependant à l'ordre du jour le débat sur la téléologie qui est partie prenante du parcours que l'humanité a fait jusqu'ici.

La mise en cause de l'évolutionnisme nous permet de saisir les comportements des espèces et leur mode de fonctionnement dans un espace bien défini. Avant de comprendre toute évolution, quelle fut-ce humaine, animale, végétale, il faut en saisir d'abord le type de relation avec laquelle les espèces vivantes s'intègrent dans leur milieu qui leur apporte plus de forces, qui engendrent la vie ou change leur morphologie et entraîne la disparition d'une espèce. Ainsi, dans cette partie que nous présentons comme le déclin de la force de la vie (la fin des rapports entre l'humain et le vivant, la déconsidération des autres milieux de vie au profit du milieu humain, la crise d'une civilisation) à partir de la critique du progrès moderne, nous venons interroger le concept de vie dans la modernité. Et la conception du monde de cette période de l'humanité. Nous allons, pour cela, procéder par trois chapitres. Dans le premier chapitre de cette partie, nous parlerons de la destruction créatrice chez Nietzsche et dans le deuxième nous ferons une analyse du naturalisme des valeurs chez Nietzsche. Et en son troisième chapitre, nous allons traiter de l'animisme comme force vitale de la nature.

CHAPITRE I : DE LA DESTRUCTION CREATRICE CHEZ NIETZSCHE

Introduction

Partant du questionnement ontologique d'une cosmogénèse de la liberté, nous pourrions interpréter l'univers soit par son caractère organiciste, soit par le néant. Le néant qui est l'expression chaotique qui génère la destruction en même temps que la création dans le seul but de parvenir à l'éclosion de la vie. L'option de Nietzsche avec laquelle il va livrer son interprétation du monde est celle qui penche pour un univers en état de chaos ou l'étape de destruction est systématiquement la génitrice du monde. Aussi, pouvons-nous comprendre par chaos chez Nietzsche, des forces incommensurables qui meuvent l'univers et dont les perspectives interprétatives de l'univers sont valables et variables à l'infini.

Un glissement de la volonté de puissance se fait jour dans cette vision chaotique du monde. Dans un monde dénué de sens, où le sens du monde n'est que chaos, à quel endroit l'homme peut-il se positionner ? Quel place l'homme occupe-t-il ? Et qu'est-ce qui peut encore demeurer dans un monde où le rien est le sens de l'existence ? A ces questions Nietzsche répond qu'il n'y a que du côté de la vie en tant que volonté de puissance et force créatrice jaillissant du chaos qu'il faut se tourner. La volonté est puissance et non le besoin du pouvoir qui subordonne et possède l'autre. La volonté de puissance n'est que désir d'exister et de vivre propre à tout organisme qui au demeurant est la force créatrice de l'univers et l'ontogenèse des choses.

Tout accroissement n'est possible que par elle puisque la vie est son principe de mouvement d'affirmation vers l'avant. La volonté de puissance ou volonté de volonté se veut elle-même poursuivant inconsciemment son but et ainsi, elle est une force parmi les autres, qui habite l'homme et oxygène le monde du vivant. C'est par cette force que l'homme détermine ses trajectoires dans le monde où il est à la recherche du sens de l'existence. Maintenant que les conditions nouvelles d'une méthodologie interprétative du monde sont acquises grâce à la généalogie, avec laquelle Nietzsche aborde sa vision du monde réduisant le réel à un enjeu des forces irréductibles et chaotiques, dans le même élan, il en profite pour bâtir en même temps que sa nouvelle vision du réel, une nouvelle morale qui se doit d'être « par-delà bien et mal ».

Si tant est que le corps constitue à lui seul l'expérience la plus immédiatement observable et saisissable du phénomène de la volonté de puissance, ce phénomène pour Nietzsche n'est pas limitatif à la corporéité de l'homme. C'est une force dont l'activité se déploie à l'ensemble des organismes vivants et de là, elle va en se dirigeant tout au long du corps de l'univers dans son entièreté. On peut alors déduire que la pensée de Nietzsche est une cosmogénèse du vivant qui fait du chaos un moment de la création de la vie et de l'usage de la liberté. Il va de soi que pour Nietzsche le monde est essentiellement composé des forces et la puissance ne constitue que l'évolution des organismes qui usent en réalité des forces qu'ils contiennent pour évoluer. Il faut juste nuancer pour dire que la quantité des forces diffère d'un organisme vivant à un autre, et certains d'entre eux sont plus aptes à vivre, à croître, quand pour d'autres la puissance de la vie a une nature dont l'intensité est réductible à leur être.

C'est la vie elle-même dans sa pure expression des rapports quantitatives et qualitatives qui témoigne de la différence entre les organismes vivants, pour déterminer la différence de l'intensité de la force entre les êtres. Cette force qui est un gage de la réalité existentielle des êtres, est une condition de leur vie. Celle-ci étant présente aussi dans le domaine de la science ou bien de la connaissance, pousse l'homme de science à chercher la vérité, comme elle entraîne l'animal à chercher par tous les moyens les besoins de subsistance pour sa survie. A cette condition, la liberté s'énonce dans la volonté de vivre à laquelle aspire un organise vivant, une culture, ou même un peuple. C'est dans le cheminement vers la liberté que nous verrons dans le premier point de ce chapitre, les trois métamorphoses de Nietzsche comme signe de la conquête de la liberté et de la création des valeurs. Dans le deuxième point, on tâchera de montrer que la nature est une esthétique existentielle. Et nous clôturerons ce chapitre par le troisième point qui est l'idée que l'homme est un *homo natura* chez Nietzsche.

I.1. Zarathoustra ou les trois métamorphoses de l'esprit

Entre destruction et création d'une cosmogénèse de la liberté

Le chaos de l'existence sur lequel tout s'est bâti donne naissance à la création en général. C'est l'issue qui ouvre vers une civilisation qui se répand dans la marche de l'humanité et institue les conditions d'existence comme la morale, la culture, pour pouvoir se conserver dans les moments les plus durs que traverse l'humanité. C'est le

reflet qui se donne avoir dans les « trois métamorphoses de l'esprit » que Nietzsche énonce dans son Zarathoustra que sont : la métamorphose de l'esprit en chameau, la métamorphose du chameau en lion, et la métamorphose du lion qui devient enfant. Ces « trois métamorphoses de l'esprit » dont Zarathoustra est l'énonciateur, témoignent du besoin d'engendrer la liberté dans la douleur lorsqu'on a longtemps été dans l'endormissement. L'assoupissement de l'esprit est le déclencheur du désir qui engendre la liberté qui crée les valeurs.

Ces « trois métamorphoses de l'esprit » sont en effet l'objectif qui vise le retour de l'homme vers une différence libératrice, qui lui avait été amputée quand il pataugeait dans la croyance à un universalisme moralisant. Zarathoustra incarne cette différence libératrice absente à l'époque de Nietzsche et qui manque également à notre siècle, dans lequel la civilisation universelle vaut plus que les traditions des peuples. La différence libératrice de Zarathoustra est une incarnation de la volonté du lion libre du bonheur des esclaves, qui se libère en même temps des dieux et des adorations des valeurs modernes. C'est une différence « sans épouvante et épouvantable, grande et solitaire » pour user du langage nietzschéen. Sans doute, c'est cela qui rend encore vivace l'actualité de la pensée de Nietzsche. Avec laquelle il trace le sillon dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, dont le discours du personnage Zarathoustra sonne la cloche de la crise civilisationnelle actuelle.

Car l'évangile de Zarathoustra agit en l'homme de telle sorte qu'il puisse atteindre les profondeurs du monde dans le but d'extirper le mal qui le désagrège, que dans l'accès à l'homme lui-même ; non plus par une instance souveraine, encore moins par une valeur qui le transcende, ni par quelque chose qui le dépasse, mais il accède à lui-même qu'avec ce par quoi il se dépasse ; et par là éternellement il se retrouve. De tous les ouvrages de Nietzsche, il aurait fallu l'avènement de Zarathoustra pour que l'homme devînt désir, cette flèche, sensation de la nature humaine, et tangibilité du monde non-humain qui est sensé accompagné l'homme dans les buts qu'il veut accomplir, pour qu'il parvienne à toucher les extrémités de l'humanité, en devenant l'homme de la totalité. Par laquelle la conscience humaine cultive dans son inconscient, la différence libératrice de l'unité du vivant dans l'accomplissement de l'action du progrès humains.

C’est en ce moment que l’homme doit s’auto évaluer et en même temps réévaluer les valeurs qui conditionnent son existence, de sorte qu’il soit capable de déterminer si son espèce à évoluer jusqu’ici, et voir s’il est rassuré de son progrès. La visée est celle qui consiste à recourir à ce qu’il y a de plus désirable ce d’autant plus que le désir accentue nos perceptions du monde, élargit notre champ de besoins, et lui seul éclaire chaque peuple sur le type de valeurs qui correspondent à leur idéal. L’évolution de l’homme devient, dans ce cas, dépendante de la prise en compte de sa totalité, elle n’est plus une évolution de l’homme fragmentaire qui a fait l’ouvrage de l’existence humaine jusqu’ici. Cet homme qui est dépendant de l’idéalisme fantasmé qu’on lui a servi et qu’il tient pour vérité. Celle-là même qui serait un bonheur pour lui et qu’il découvre merveilleusement.

Toutefois, cette réévaluation des valeurs qui est en réalité une réévaluation de tout ce que l’homme a accompli durant son existence, le chameau ne peut la faire puisqu’il n’est pas doté de la volonté de la différence libératrice (la volonté de puissance). Sans cette différence libératrice l’homme court vers sa perte, creuse un abîme devant lui pour préparer sa chute. Une chute certaine qui le retranche de la vie harmonieuse avec la nature parce qu’il retrouvait son origine vitale en laquelle la discordance entre l’homme et les autres êtres était presqu’imperceptible. Maintenant il est en proie à la terreur, c’est un homme angoissé par son quotidien et son temps est amplifié de terreur dans sa situation sociale, environnementale, et civilisationnelle. En venons en d’abord au récit métaphorique du chameau dans le Zarathoustra de Nietzsche. Le portrait de l’Homme que nous venons de brosser est un état psychologique relevant d’un niveau de conscience parfaitement insouciant qui serait quasiment un état d’inconscience, voire de préconscience.

C’est une parfaite insouciance préconsciente qui se contente d’une abondance par laquelle l’esprit humain jouit de la possession. De la vient que l’esprit se fait errant dans un univers fermé sur lui-même et clôt à d’autres univers de sens parce qu’il considère sa réalité comme celle de toutes origines. Il se contente de vivre aveuglement cette réalité à laquelle il est prisonnière à la manière d’un poisson dans un aquarium qui ne voit que l’existence de son espèce, limite le monde marin à son espèce, et n’entrevoit rien d’autre mis à part son environnement immédiat. Comme l’homme moderne pense que le monde se limite à son état de conscience. Comparativement, l’insouciance

préconsciente du chameau est la figure morale de l'état d'esprit de l'homme moderne qui recroqueville l'espèce humaine dans un état d'abandon à une satisfaction lancinante et coupable, somnolente et somatique.

Zarathoustra illustre bien l'état psychosomatique de l'homme dans sa préconscience que Nietzsche rattache à sa première métamorphose de l'esprit, qui n'est autre que celle du chameau. L'homme-chameau à un corps d'acier et les reins assez solides pour porter la charge de l'existence qu'on lui impose et supporter le poids de valeurs morales d'une civilisation dont on n'a pas demandé son consentement. Le sens de son existence consiste à porter ce fardeau qui est paradoxalement une source d'épanouissement pour lui. A force de consommer les valeurs qui l'assujettissent, il devient davantage robuste et au fur et à mesure, il est encore capable d'assumer ce fardeau, qui finit par ne plus en être un. Puisqu'il s'est accoutumé à la tâche d'autant plus qu'il s'est obligé une telle existence ; dans laquelle on lui dicte ce qu'il doit faire et prend ce qu'on lui donne et non ce qu'il désire. L'embrigadement de l'esprit a atteint son paroxysme chez l'homme-chameau tel que Nietzsche le décrit ici :

> Qu'est-ce qui est lourd ? demande l'esprit qui endure, et pareil au chameau il s'agenouille et veut qu'on le charge bien. O vous les héros, qu'est-ce qui est le plus lourd ? demande l'esprit qui endure, que je le prenne sur mon dos et jouisse de ma force. N'est-ce point ceci : se rabaisser pour meurtrir son orgueil ? Faire que sa folie resplendisse – pour railler sa propre sagesse ?[267]

L'homme-chameau est un homme libéral et non libéré, il est un homme universel antagoniste au singularisme des peuples, c'est aussi le capitaliste qui produit le bonheur social par une charge compulsive au travail et consomme les produits de ses dividendes de manière épileptique. Il est de même nature que l'homme qui invente des systèmes structurels froids faits des concepts idéalisés et éternisés qui l'obligent à considérer les phénomènes, la réalité, et la vérité dans une perspective universellement admise qu'il ne peut ni objecter, ni questionner. Le chameau n'est pas doué pour créer. Il est inapte à l'activité créative. D'ailleurs, il ne revendique aucune perspective quand il consomme ce qu'on lui donne. Sa vie est faite des dons et non de créativité personnelle.

---

[267] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Editions de Payot et Rivages, traduction de Maël Renouard, Paris, 2019, première partie « Les discours de Zarathoustra », *« Des trois métamorphoses »*, p.53.

La vision du monde de l'homme-chameau est celle qu'on lui présente. Celle dont la réalité se substitue à un groupuscule d'individus, à un modèle social qui s'impose à tous, et à une culture mondialisée. Patrice Jean Aké clarifie cette idée en stipulant que « le chameau, s'agenouillant, voudrait pouvoir être chargé, indique l'attitude de respect par rapport à l'autorité de la norme d'âge respectable – et la notion de valeurs du code moral livré avec, qui ont marqué la philosophie occidentale et le christianisme »[268]. Du coup, la conception du monde qui l'emporte aujourd'hui est celle du troupeau que Nietzsche ramène à l'animal chameau, pour tourner en dérision la civilisation moderne. Civilisation universalisée dans les masses sociales que Nietzsche qualifie de troupeau, constitue le ciel et la terre de l'individu-chameau, qui ne rechigne pas à porter ce fardeau sur son dos.

La volonté de ce dernier n'est agissante que dans le fait de vouloir prendre sur ses épaules la charge d'une société uniformisée et d'une vie en conformité. Au point d'en devenir, parmi ses contemporains, un suiveur qui a fait le choix d'être le disciple et le pourfendeur de ce qu'on lui dit être la réalité et dont il croit être la vérité. Un fait est à relever de la psychologie de l'individu-chameau : ce dont souffre cet individu est une phobie de la solitude qui le contraint à assumer les arguties de l'imagination délirante de la majorité au sein de laquelle il se trouve. A cet effet il se délecte du goût arriéré d'un monde qui le tétanise dans lequel il est inopérant. L'homme-chameau, médusé par la phobie de la solitude parce qu'étant en incapacité d'assumer une vie de liberté, est obligé de souffrir d'une diminution de force vitale qui atrophie son esprit et le rend incapable d'inventer les valeurs axiologiques.

Cet amenuisement de l'esprit du chameau accélère la dégradation physique et le dérèglement mental de la personnalité affirmative de l'homme moderne et de son monde ; qui pense que le développement de l'espèce humaine se fait sans la chaîne de l'ensemble du vivant. Le problème de l'homme-chameau est celui d'une crise, qui porte le nom du nihilisme, qui naît en Europe et va de l'Occident pour contaminer l'ensemble des peuples. Cette crise est un mode d'opération que l'Occident conçoit comme son type de développement social qui malheureusement, ne sied pas à

[268] Aké Patrice Jean, *Une lecture africaine des trois métamorphoses de l'esprit de Nietzsche*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2014, première partie « Commentaire du texte de Nietzsche », chapitre deuxième « Comment l'esprit devient chameau ? », p. 41.

l'humanité au regard de son caractère dévastateur de l'humain, de la terre, et de l'espace d'habitation des autres espèces vivants. C'est contre ce nihilisme que Nietzsche emploie toute hardiesse avec laquelle il se met à la tâche pour proposer « une philosophie de l'avenir » qui vient solutionner ce problème.

Ce que nous devons entendre par « philosophie de l'avenir » chez Nietzsche, n'est pas un nouveau genre de philosophie dans une variante philosophique adaptée au temps. Pour Nietzsche, cette formule tend à montrer explicitement l'usage radical de la philosophie en accord avec son questionnement qui ambitionne de réaliser la réflexion philosophique sur ce qu'il y a de plus radical. Soumis à cette exigence, le philosophe doit se donner pour tâche de penser largement le domaine de l'activité humaine auquel l'homme est conditionné, désignant chez Nietzsche le domaine des valeurs. A titre de conséquence, nous y découvrons dans ce qui est « une philosophie de l'avenir », une volonté de réorienter l'homme vers des perspectives nouvelles forgeant la vie qui est l'ultime horizon de l'entreprise philosophique nietzschéenne.

Dans ce livre, à consonnance d'un hymne de la liberté à la Zarathoustra, Nietzsche respire un air sec et reprend le souffle prophétique de ce dernier, pour projeter dans l'humanité les missions auxquelles elle devra se résoudre sur un ton moins lyrique mais davantage destructeur. Oui, destructeur, c'est cela la nature du lion ! Détruire les valeurs millénaires qui étaient celles de la religion, de la science, de la philosophie, c'est la mission qui attend le lion. La tâche de l'homme-lion n'est pas pour autant une sinécure dans la mesure où les valeurs millénaires, celles des « arrière-mondes », qu'il faut détruire se sont elles aussi métamorphosées. L'individu-lion va devoir les reconnaître quitte à faire une sélection avant d'envisager leur destruction. L'acte de destruction est le sens même de la liberté qui est la possibilité menant à toute forme de création de la vie.

Le lion va frontalement contre la décadence par un profond et réel dégoût qu'il jette au visage de la science moderne, artistique, et politique. La métaphore du lion chez Nietzsche est généralement traduite comme une étape du développement de l'espèce humaine visant la liberté de l'individu. C'est bien plus que cela. C'est un mouvement de conscience qui alerte l'homme sur les méfaits de son époque et se présente comme une vision alternative éclairante, lorsque l'humanité traverse les temps de régressions et de déperdition des forces vitales. Pour sortir du marasme de l'esprit

chameau, le but du lion ne tient qu'à une inversion des valeurs. C'est dans cette lancée, lit-on dans *Ecce homo* en référence à *Par-delà bien et mal*, que Nietzsche entreprend l'inversion de toutes les valeurs auxquelles le sens de l'existence était attaché jusqu'à présent. Ce renversement étant lui-même la destruction d'une période de l'histoire humaine, le renversement d'un monde, et la dénégation d'une conception de l'existence. C'est donc évident, comme l'affirme Jean Patrice Aké, que « l'esprit à l'étape du lion, nie tout ce que l'exigence de validité a élevé jusqu'ici »[269].

De ce fait, le terme que Nietzsche associe à ce mouvement de destruction du lion, c'est la mot allemand *Umwertung* qui veut dire soit inversion, soit renversement, ou encore transmutation pour parler de transvaluation. Ne nous attardons pas sur l'usage des termes. Ce qui compte ce qu'on ne se méprenne pas sur le sens que ces mots traduisent chez Nietzsche. Il est bien question du renversement du platonisme qui était accroché au ciel des « Idées », du renversement du christianisme et sa vision de l'éternité, du renversement de l'humanisme universel prônée par la philosophie des Droits de l'Homme. De l'inversion d'une civilisation qui accorde la primauté existentielle de la raison à la race humaine. Sans cette transvaluation des valeurs à laquelle Nietzsche nous invite à réaliser le geste le plus spectaculaire par la liberté, on reste niveler par les instances de contrôle issues de la civilisation moderne. Pour y en sortir, il faut renverser l'idéologie civilisatrice et les valeurs morales de la donne actuelle.

Mais cette inversion implique des exigences pour acquérir la liberté du lion. Il s'agit d'aller au front et de combattre pour réaliser le mouvement de renversement qui est lié chez Nietzsche à la notion de « grande guerre ». Le chameau étant désormais lion parce que l'esprit a transmuté en une autre espèce. On peut se rendre à l'évidence que l'individu veut conquérir en tant que lion sa volonté à laquelle il est intrinsèquement lié, bien qu'il ne la perçût pas, parce qu'il fut frappé par l'aveuglement des idées reçues qui caractérisaient l'existence du chameau. Sitôt libre, l'homme-lion se dit affirmateur de sa pensée, de ses désirs, des valeurs grâce auxquelles il doit pouvoir s'identifier dans l'existence en tant que lion. Pour cela, la liberté dont il veut acquérir la possession et le destin dont il veut se faire maître, ne sont possibles pour Nietzsche

[269] Aké Patrice Jean, *Une lecture africaine des trois métamorphoses de l'esprit de Nietzsche*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2014, première partie « Commentaire du texte de Nietzsche » chapitre troisième « Comment l'esprit devient lion ? », p. 52.

qu'à condition qu'il se décharge de la culture de consommation qui a fait de lui un ruminant.

Du chameau au lion dont le parcours est une tension vers la liberté, c'est le principe du dépassement qui est énoncé. Le thème de dépassement est l'axe central de la philosophie de Nietzsche. Toute chose portant la vie devant faire un effort de se dépasser ou se surmonter. Ce qui veut dire se lever à un stade supérieur. La démonstration que la vie est toujours tension vers quelque chose de supérieure, c'est-à-dire dépassement, se trouve dans le récit express « des trois métamorphoses » de l'esprit de *Ainsi parlait Zarathoustra* que Nietzsche met explicitement en scène. Le dépassement conduit à la nécessité de passer d'un niveau de vie rabougrie, docile, d'existence inférieure « tu dois », à un autre niveau de vie d'existence supérieure « je veux », qui culmine dans une saine affirmation de l'enfance. Notons bien qu'il est nécessaire de rappeler que chez Nietzsche la notion de dépassement est à relier à celle de la volonté de puissance qui est fondamentalement sa loi interne qu'on pourrait prudemment renvoyer à celle de la dialectique hegelienne comme moteur de l'Être.

Nonobstant le caractère antinomique de leurs philosophies, nous pouvons judicieusement admettre que Hegel et Nietzsche jugent nécessaire de poser un principe de dépassement inhérent aux choses. Si l'on devait réduire la pensée nietzschéenne intrinsèquement pluraliste, à une idée fondamentale ce serait dans les termes de dépassement et de renversement des valeurs en direction de la vie qu'il est mieux d'y songer. Car le dépassement et le renversement sont les identités de la nouvelle espèce des philosophes de Nietzsche qui doivent renverser les valeurs préconçues prétendues éternelles. Ils doivent, en tant qu'« esprits libres », user de leur volonté pour inventer des nouvelles voies tout en cassant à coups de marteau les croyances millénaires. Telle est leur responsabilité, le fardeau le plus pesant qu'ils ont à porter. C'est ce que dit Nietzsche quand il déclare :

> Nous qui confessons une autre foi -, nous qui tenons le mouvement démocratique non seulement pour une forme de décadence de l'organisation politique, mais pour une forme de décadence, c'est-à-dire de rapetissement de l'homme, pour sa médiocrisation et l'abaissement de sa valeur : à quoi devrons-*nous* avoir recours, avec nos espérances ? - A *des philosophes nouveaux*, il n'y a pas d'autre choix ; à des esprits assez forts et originaires pour imprimer un mouvement conduisant à des évaluations opposées et pour renverser, retourner les « valeurs éternelles » ; à des précurseurs, à des hommes d'avenir qui nouent dans le présent la

> contrainte et le nœud qui contraindront la volonté de millénaires à suivre des voies *nouvelles*.[270]

La volonté de liberté se veut quotidienne, elle doit être vécue pour ramener l'humanité vers son âge d'or, ses moments de grande finesse d'esprit, ceux de la période renaissante et de l'Antiquité grecque. Auxquels Nietzsche fait toujours allusion quand il évoque nostalgiquement les grandes âmes qui ont porté l'humanité vers les cimes des montagnes les plus hautes, dont il regrette leur absence en son temps ; afin de transcender l'étape culturelle dont le consumérisme du chameau n'est qu'un réceptacle; pour se projeter vers la deuxième métamorphose nietzschéenne qui est celle du lion qui revendique sa liberté. Par un déchirement de lui-même et contre les valeurs imposées. Le lion n'est peut-être pas bien placé pour inventer des nouvelles valeurs. Mais revendiquer vigoureusement sa liberté, lutter pour la conquérir, c'est le chemin que le lion prépare pour la création des valeurs nouvelles. Nietzsche est également de cet avis puisqu'il reconnaît que « créer de nouvelles valeurs, le lion non plus ne le peut pas encore : mais créer pour soi-même la liberté qui crée, cela c'est au pouvoir du lion »[271].

De fait, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche le chameau est une civilisation, un monde voulu par la société qui est à sa ressemblance. Le lion qu'il présente métaphoriquement dans un désert, celui de l'interrogation, qui est en réalité une prise de conscience remettant en cause l'individu que nous étions dans l'ontologie du chameau, de même que les valeurs auxquelles nous y croyions, le lion, lui aussi est un monde ; c'est son ontologie que le lion revendique, à laquelle son essence véritable aspire. Pour devenir libre des chaînes de l'ontologie du chameau. L'ontologie du lion exprime une ontogenèse de la destruction de l'ontologie du chameau pour rendre

---

[270] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Editions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2O22, cinquième section « Eléments pour l'histoire naturelle de la morale », § 203, pp. 187-188.

[271] Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions Payot et Rivages, traduction de Maël Renouard, Paris, 2019, première partie *« Des trois métamorphoses »*, p. 55.

Ce n'est pas par hasard que Nietzsche fait ici allusion au problème de la liberté qui depuis Luther ne cesse de préoccuper la pensée Allemande. La pensée de Fichte, de Schelling ou de Hegel s'est fait au tour du concept de liberté. L'idée de liberté (elle repose pour une large part sur le *Selbstbewusstsein*, la « conscience d'être soi », ce que Jean-Jacques Rousseau nommait le « sentiment de l'existence ») revient à plusieurs reprises dans *Zarathoustra*, par exemple dans *« De l'arbre sur la montagne »*, dans « *De la voie du créateur »* dans « *Des vieilles et des nouvelles tables »*.

possible l'entreprise de création de valeurs, qui n'est autre que celle de la création des autres mondes. Des autres formes ontologiques, dont l'enfant seul est capable.

L'esprit est déjà libre dans la nature du fauve qu'est le lion. Le pouvoir de l'homme-lion est celui de la liberté qu'il exerce en conquérant du désert tout entier. Avec la métamorphose du lion, le livre de *Zarathoustra* devient un prélude à *Par-delà bien et mal* partant de l'esprit de liberté du lion à celui des « esprits libres ». Le lion fait partir de l'état de conscience d'un esprit libre, d'une nature courageuse, qui se risque dans l'aventure de la liberté. Un esprit libre, précise Nietzsche ailleurs, c'est celui dont la pensée est autre, il pense autrement que l'opinion dominante dans sa société. En raison de sa provenance, de son milieu, de sa position et de son état, il pense contre son temps. Nietzsche voit en cet esprit l'exception qu'il ne trouve pas à son époque. Parce que les esprits de son époque sont les représentants de la règle qui sont asservis à la norme en vigueur de ce qui constitue la société de son temps. Justement, c'est en vertu de cette règle que l'homme-lion dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'esprit libre dans *Humain, trop humain,* et les nouveaux des philosophes de *Par-delà bien et mal,* doivent être des « chefs », ceux qui présideront au destin de l'humanité à venir.

En renversant la thèse sociologique qui montre que la grande majorité d'une société pense toujours à partir des valeurs de son époque et qu'elle serait incapable de les renverser, Nietzsche voit l'occasion de manifester son anticonformisme. Anticonformiste, et donc antidémocratique, les esprits libres et les philosophes qui s'emploient à travailler pour la prochaine humanité, doivent revêtir la toge du « législateur ». Pour libérer le « troupeau » du corset des idées traditionnelles qui valorisent à chaque fois la morbidité du faible qui opprimait l'homme-chameau. L'homme-chameau étant un « animacule », l'homme-lion, cet esprit libre, issue des philosophes qui sont en capacités de prolonger la grande époque de la renaissance dans la modernité, doit avoir l'ascension sur laquelle s'appuie sa liberté. Pour se libérer non seulement lui-même, et pour rehausser l'homme à la hauteur d'une conscience libérée des valeurs du chameau.

De sorte qu'il soit délivré de cet humanisme désincarné pour afficher ses doutes sur les possibilités réelles de l'humanisme qui détint notre humanité. La société telle qu'elle est organisée, celle de l'humanisme qu'on pensait être la solution de l'unification des peuples, s'est particularisée en un humanisme moderne d'une universalité

occidentale qui a consisté à individualiser l'homme. Pour en sortir l'homme doit rechercher son émancipation. Avec laquelle il inventera non seulement son renouvellement, en plus de cela, il lui faudra encore travailler à rajeunir son espèce et même la race. En fusionnant avec le vivant, de sorte que le monde dans lequel nous demeurons, ne vacille pas en temps d'orage.

En se défaisant en effet de tout confort d'opinions et d'idéologies qui gouvernent le monde indépendamment des autres structures de compréhension de l'univers, on s'émancipe du monde cloné. Le renouvellement auquel l'homme-lion prend désormais part, l'amène à construire un présent et un avenir. De là vient que nous pouvons faire le rapprochement avec la troisième métamorphose du Zarathoustra de Nietzsche qui est celle de l'enfant. Cette roue qui roule d'elle-même, nue de toute inscription morale, vide de toute acception, la valeur morale de l'enfant est celle de l'innocence, qui le pousse vers sa propre direction. En devenant le seul et l'unique inventeur de ses valeurs existentielles. Bien qu'enfant, il a une responsabilité. Vouloir pour être, être libre pour créer. La leçon du lion dans *Ainsi parlait Zarathoustra* est celle d'un vouloir qui libère par lequel on rejette ce qui n'est pas voulu, conquis comme tel, tout ce qui est valeur et idéologie que subit l'homme.

De ce qu'il était lion, l'esprit était soumis à un devoir de conquête de la liberté. Maintenant que le lion a subi le processus de transmutation dans l'individu-enfant, l'esprit rentre de plein pied dans le renouvellement de lui-même qui se fait dans l'enfant. C'est après cela que l'enfant commence au moyen de l'oubli à créer par une « sainte affirmation » qui le rend capable à la créativité. Jean Patrice Aké ajoute que « dans cette « sainte affirmation » l'esprit s'affirme de façon autonome lui-même et peut créer en une pleine liberté son monde en vigueur »[272]. Son innocence le fait entrer dans le processus divin de création des univers qu'il n'a pas connu et des valeurs qu'il n'a pas vécu ou subit, pour l'établissement des nouvelles normes de vie. Créer et inventer sont les verbes avec lesquels l'individu-enfant devra conjuguer dans la vie nouvelle dont il est l'instigateur, le seul maître afin d'organiser son existence. Pour aboutir à la saine figure de l'enfance, il aurait fallu un déchirement de l'homme lion, une

[272] Aké Patrice Jean, *Une lecture africaine des trois métamorphoses de l'esprit de Nietzsche*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2014, première partie « Commentaire du texte de Nietzsche », chapitre quatrième « Comment l'esprit devient enfant ? », p. 56.

destruction de l'état chameau en lui, qui n'est autre que le refus de consommer des idées et des normes qui s'imposaient à son existence et qui s'appliquaient à son humanité.

Ce même déchirement habite l'enfant qui doit détruire à son tour pour créer. Etant donné qu'il n'y a pas de création sans destruction. Des valeurs qui sortiront de ses affects, qui donneront force à la pudeur de sa volonté, on aura ce qui tend vers une volonté supérieure pour créer les mondes, des ontologies que la science occidentale ne peut débusquer. Ces valeurs et ontologies créées par l'enfant, sont le point de départ de l'exaucement du nouveau type humain qui reconsidéra le sens de la terre, unissant ciel et terre. Pour reconnecter la culture à la nature, dans le but de retrouver les mondes primitifs, cette constitution humaniste la plus ancienne de l'humanité, perdu dans les marécages d'un progrès scientifique qui sélectionne les savoirs et clone le règne du vivant. Grâce à la métaphore de l'enfant, on peut repenser à nouveau frais l'éducation de l'humanité et envisager un type humain nouveau, qui se situe au-delà de ce qui a été fait jusqu'ici en matière d'éducation morale.

Il ne faut pas cependant croire que la métamorphose de l'esprit en chameau, du chameau en lion, et de lion en enfant qui crée des mondes, soit un progrès au sens hegelien du terme. Hegel croyait que l'humanité se développe et devenait enfin une unité rationnelle. Il rationalise les mouvements historiques et fait de la raison l'ultime guide de l'histoire et du progrès de l'humanité. Le statut qu'il octroie à la raison se trouve dans le passage suivant de *La raison dans l'histoire* où Hegel dit que « la seule idée qu'apporte la philosophie, est la simple idée de la raison – l'idée que la raison gouverne le monde et que, par conséquent l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement[273] ». En un autre sens, Hegel considère que la raison en tant que guide du savoir objectivé, est la seule qui régit la marche du monde et entre en corrélation avec l'évolution historique.

Le progrès de la raison se saisie par l'histoire concrète de la raison dans la marche de l'humanité. Au centre de *La raison dans l'histoire*, Hegel fait de l'histoire le champ privilégié de la manifestation du développement concret de l'esprit qui va de sa modalité la plus élémentaire jusqu'à son effectivité pleinement réalisée. C'est alors

[273] Hegel Friedrich, *La raison dans l'histoire*, UGE Collection 10/18, traduction de Kostas Papaioannou, Paris, 1965, p. 47.

que pour Hegel l'esprit seul par le prisme de la raison est histoire et fait l'histoire, ce d'autant plus qu'elle est le déchiffrage qui décrit les différentes stations et figures que porte le savoir rationnel, par lesquelles l'esprit passe avant d'en devenir l'esprit pur du savoir absolu. Soyons néanmoins prudent quant à la notion de l'histoire chez Hegel. Par rapport à ce concept de l'histoire dans la dynamique de la pensée hegelienne et précisément dans son contexte, l'histoire n'est pas celle des évènements qui produisent des situations matérielles.

C'est plutôt au sens qu'en donne Hegel une logique processuelle du développement et même du progrès culturel de l'esprit universel, qui parcourt l'humanité en poursuivant ses propres fins dans sa réalisation. Comme chez Hegel ou l'esprit se réalise dans l'histoire, même si Hegel et Nietzsche ont conscience des mouvements de la volonté du *Geist* (esprit) dans l'humanité, bien que la deuxième métamorphose soit une négation de la première et que cette négation pourrait renvoyer à celle de la conception de la négation de l'histoire chez Hegel, Nietzsche, pour sa part, ne croit pas au progrès. Et se moque de Hegel qui voit le progrès à travers l'évolution de « la raison dans l'histoire ». Selon Nietzsche, le temps qui passe n'est pas plus aboutissement que commencement, et tout pas en avant est aussi un pas tardif qui nous ramène toujours en arrière.

Ce que d'aucuns appellent progrès n'est qu'un ensemble des évaluations d'une humanité, une tendance inscrite dans l'humanité avec laquelle on réévalue les temps historiques et ce qui est. L'avenir est d'après Nietzsche infantile. C'est le temps de l'enfant qui vient à lui comme son passé le poursuit. C'est d'ailleurs une conception d'artiste qu'il évoque par la métaphore de l'enfant. Métaphore dans laquelle le « surhumain » est en germe car elle porte quelque chose de ce génie qui retrouve dans l'innocence la joie de la création. Différente de la raison historique de Hegel qui est issue du poil dont on a fait le chameau. Dès lors, les trois métamorphoses de l'esprit dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche, nous montre l'évolution de l'esprit à chaque étape de l'évaluation de l'humanité par la conscience d'une époque. Chaque métamorphose est la représentante d'une humanité, d'une époque, d'un âge culturel, en tant que pratique humaine ou manière de faire des hommes, qui consistent à poser des actions qui sont sous le commandement d'une ontologie qui est de nature à révéler l'idéologie dominante d'un peuple et en générale du monde.

Il ressort dans ces trois métaphores nietzschéennes de l'esprit des niveaux d'évaluation des consciences dans des mondes différenciés et des degrés d'élaboration des ontologies qui gouvernent l'existence sociale des individus. Et par là même, elles mettent en place la politique et les institutions qui conviennent à chaque période de l'humanité. Malheureusement, notre époque est celle de la conscience de la métaphore du chameau. Si le chameau nous présente une image inquiétante du progrès, le monde du lion n'est pas moins en progrès. Puisqu'il se développe à partir d'un certain type des valeurs qui annoncent la rupture avec le monde du chameau. Cette rupture n'est que la cassure que peut subir une civilisation quand elle atteint sa courbe descendante. S'ouvre alors un nouveau printemps qui est le destin du lion, dans lequel on évalue l'existence par la tentation de la liberté, qui est la transition qui donne accès au monde de l'agilité de l'enfant, dans lequel l'homme à l'autonomie de sa volonté. Et est même habiles à créer des valeurs nouvelles pour un monde nouveau.

I.2. La nature, une esthétique existentielle

Contre le philistinisme culturel

Le sens de l'existence pose à vrai dire le problème de l'interprétation et de l'évaluation. L'existence n'oublions pas, a toujours été pensée dans l'horizon de l'essence. Ce qui est existant c'est ce qui est persistant, qui reste constant, et est authentiquement soi. Tous ces éléments que sont la persistance, la constance, s'ajoutent à cela la conservation et la persévérance, sont encore selon Nietzsche, les conditions qui forgent notre existence. Nous avons à faire au regard de ces éléments, aux facteurs esthétiques de l'existence. L'esthétique qui se présente comme la pierre angulaire et comme la science tournante pour une critique de l'existence. Dans *La Naissance de la tragédie,* Nietzsche affirme même ce rapport qu'a l'esthétique avec l'existence, en stipulant que l'esthétique est la seule possibilité de critique de l'existence, ce qui fait d'elle une esthétique de l'existence. « Car l'existence et le monde ne *se justifient* éternellement qu'en tant que *phénomène esthétique* »[274].

[274] Nietzsche Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, Collection Le Livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2013, « Préface à Richard Wagner », § 5, p 115.

A la justification de l'existence dans laquelle s'étend le monde, pour Nietzsche, c'est l'art qui devrait se penser comme l'activité métaphysique par excellence de l'homme et non plus la morale. Nietzsche dit que « l'esthétique est une philologie appliquée » pour déterminer que nos valeurs sont en cohérence avec notre goût. C'est bien pour cela que la physiologie peut être considérée comme une généalogie. C'est-à-dire une découverte des instances normatives axiologiques. De la généalogie à l'archéologie, Michel Foucault élabore une entreprise de la culture qui doit se traduire dans le présent. Comme la généalogie, l'archéologie est une interprétation qui vise à évaluer les valeurs et à donner du sens à l'existence. Les êtres et les objets, les signes, les peuples et le monde, ne sont qu'une somme d'interprétation qui se fait chez Foucault par « l'archéologie des concepts » et chez Nietzsche par « la généalogie de la morale ». Ce qui met à mal la raison théorique et scientifique de l'explication de l'histoire dont Foucault soulève le problème ici :

> En apparence, ou plutôt selon le masque qu'elle porte, la conscience historique est neutre, dépouillée de toute passion, acharnée seulement à la vérité. Mais, si elle s'interroge elle-même et si, d'une façon plus générale, elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté; elle découvre la violence des partis pris : parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l'humanité se protège, parti pris pour tout ce qu'il y a de périlleux dans la recherche et d'inquiétant dans la découverte [275].

Il apparait que la volonté tente de donner un caractère pur à son entreprise comme devoir de vérité. Toujours est-il que le fondement du vrai en science et sur lequel l'histoire prend appui pour conserver sa notoriété, converge dans ce qui est pour Nietzsche et Foucault « l'instinct de connaissance » chargé de tout ce qui est à dissocier avec la raison. Mais qui constitue néanmoins tout le patrimoine de la science, de l'histoire, de cette volonté de savoir, résumée par l'expression « vouloir-savoir » de Michel Foucault. « L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un

[275] Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I 1954-1975, Éditions Quarto Gallimard, Paris, 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, p. 1023.

fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes) »[276].

C'est à juste titre qu'il serait judicieux de procéder avec Foucault à une généalogie élaborée pour s'opposer à une histoire universelle comme accomplissement et monumentale ; qui s'est constituée partant d'un progrès scientifique métahistorique par la signification idéale déterminant les visées téléologiques de l'humanité. Ce qui fait que Foucault analyse les choses, les évènements, l'histoire dans laquelle ils se déroulent à partir de ce qu'il appelle « le pouvoir-savoir » qui gouverne les espaces géographiques des hommes dans leur façon de vivre. A bien regarder cette histoire dans laquelle généalogie et archéologie s'entremêlent, ce qui compte, c'est la vie créatrice généreuse par l'enfantement des valeurs qu'il faut faire valoir au-dessus de la science mortifère. De son côté, Nietzsche est un opérateur rompu à la critique de la philosophie morale et politique par sa philosophie sociale, avec laquelle il conjugue les effets sociaux. Partant d'une analyse psychique de la société qu'il oppose à la théorie de l'Etat entretenue par la philosophie politique traditionnelle.

A l'analyse de Nietzsche et par le truchement de sa science sociale, la valeur éthique qui compte dans la philosophie politique traditionnelle, est celle d'une activité qui mesure la force de l'homme à sa capacité à se diluer dans le rouage de la machine géante de la bureaucratie. Et d'organiser la vie à partir des standards bureaucratiques. L'organisation sociale par le prisme d'une philosophie politique bureaucratique, a pour maître d'art le philistiniste puisqu'il œuvre pour la bureaucratie, c'est encore l'une de ses inventions bien échafaudée par sa culture. La culture bureaucratique est celle qui a toute son emprise dans le monde moderne que Max Weber critique dans son livre qui s'intitule *La domination*. Avec les progrès techniques, la bureaucratie devient le modèle social dominant en tant qu'elle est un outil sur lequel le bureaucrate fonde son pouvoir de domination sur l'administration. Le sociologue pouvait alors dire qu'« en tant qu'instrument de « sociétisation » des relations de domination, elle a été et

[276] Foucault Michel, *Op.cit.*, p. 1023.

demeure un instrument de pouvoir de toute première importance pour ceux qui peuvent disposer de l'appareil bureaucratique »[277].

Tous les domaines de l'administration politique sont d'une bureaucratisation qui intègre le fonctionnement des institutions étatiques jusque dans son fonctionnement économique. Et cette bureaucratisation, devient pour Weber, un pilier qui donne toute sa robustesse aux sociétés capitalistes modernes ; qui configurent des intérêts économiques en vertu d'une domination monopolistique sur le marché. En étant même le cadre de travail sur lequel les sociétés modernes se sont bâties, forgeant en même temps leurs institutions, la culture de la bureaucratie correspond à la mise en forme des rapports de domination dont la rationalité et la légalité favorisent son effectivité. On pourrait avoir comme explication wébérienne de la domination, par laquelle s'impose une bureaucratisation de la vie publique, l'idée d'une organisation sociale soutenue par des rapports de pouvoir, dont le système en général obéit au commandement qui soumet la société à des normes. Ayant valeurs juridiques et qui valent comme principes rationnels ; par celui ou ceux qui exercent leur pouvoir de commandement sur la société, le fonctionnariat, et sur toute la bureaucratie administrative. Max Weber avance l'argument suivant et dit :

> L'existence de toute « domination », au sens technique que nous avons donné à ce terme, est bien entendu tributaire au plus fort degré qu'on puisse imaginer de l'autojustification par l'invocation de ses principes de légitimation. Ces principes ultimes sont au nombre de trois. La « validité » d'un pouvoir de commandement peut s'exprimer dans un système de *règles rationnelles* instituées (par un pacte ou octroyées), qui apparaissent comme des normes valables pour tous et sont suivies lorsque celui qui, en vertu de la règle, a été « appelé » à exercer le pouvoir de commandement revendique celui-ci. Le porteur individuel de ce pouvoir est alors légitimé par ce système de règles rationnelles et son pouvoir est

[277] Weber Max, *La domination*, Éditions La Découverte, traduction d'Isabelle Kalinowski, Paris, 2013, deuxième partie « La domination bureaucratique », 4. « La domination bureaucratique », pp. 100-101. La dichotomie entre la « communalisation » *(Vergemeinschaftung)*/ et la « sociétisation » *(Vergesellschaftung)*, est de bout en bout tout au long de l'ouvrage de Max Weber, faisant même système qui forme les oppositions telles que celles de *Stand/Klass* d'une part, et de l'autre, il s'agit de la configuration de la domination traditionnelle ou bien charismatique qui se présentent comme une domination rationnelle-légale. En revenant toutefois dans le livre de *La domination*, on se rend compte que Weber donne un usage sociologique plus large à la notion de « communauté » qui dépasse les dichotomies des oppositions présentées précédemment.

> légitimé dans la mesure où il s'exerce conformément à celles-ci. L'obéissance porte sur les règles et non sur la personne [278].

Cela fait en sorte que le prestige à l'époque moderne soit primordial et selon Nietzsche, ce prestige va ramener au rabais l'activité artistique et intellectuelle. L'artiste devra désormais intégrer cette donnée dans son activité qui viendra réduire les potentialités du génie de l'artiste corrompu par le besoin de prestige, tout comme l'intellectuel doit s'obliger à préserver sa réputation s'il faut même, au détriment de la vérité. Toutes ces attitudes par lesquelles le prestige a préséance sur le génie artistique et le savant scientifique, sont l'œuvre d'une seule doctrine qui est celle du philistinisme. Son opinion est la plus entendue et la plus écoutée au point où, le philistinisme, construit la psychologie des peuples et des individus par le journalisme qui est son langage. Martine Béland parle de « maladie de la langue » reprenant le terme nietzschéen « esclave des mots », très ancré dans la première *Considération inactuelle*.

Béland explique que le langage du philistinisme de la culture adossé sur un peuple et repris par les individus, conditionne leur psychologie à adhérer à l'information journalière que professe le journalisme sinon le philistinisme de la culture qu'elle qualifie de symptomatique après Nietzsche. Ce qui pour Béland, « ces symptômes sont particulièrement évidents lorsque l'on considère que la maladie de la langue encourage le philistinisme de la culture et qu'elle transforme l'individu en « esclave des mots »[279]. La culture philistiniste est en effet celle qui ignore d'autres domaines de l'existence dont la conception de la vie et les rapports ontologiques ne sont pas fondés sur le même rapport au monde. Plus clairement, en matière de culture, le philistin refuse d'admettre qu'il y a dans l'existence d'autres peuples, des domaines d'activité qui produisent des savoirs plus intéressants que la consommation épuisante et la frivolité qu'il propose dans son industrie culturelle.

> Il est extrêmement caractéristique de la pseudo-culture du philistin cultivé de voir comment il se promeut au rang d'écrivain classique et d'auteur exemplaire – lui qui ne montre de rigueur que dans le rejet de tout style culturel et artistique

---

[278] Weber Max, *La domination*, Éditions La Découverte, traduction d'Isabelle Kalinowski, Paris, 2013, première partie « Sur la domination », 3. « La domination par l'« organisation ». Raisons de sa validité », p. 60.

[279] Béland Martine, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Éditions Presses de l'Université de Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012, chapitre 6 « Symptômes littéraires : la domination du journalisme », p. 171.

> rigoureux, lui que seul l'opiniâtreté de ce rejet fait accéder à une certaine égalité d'expression qui pourrait presque passer pour une unité de style [280].

Cette consommation qui facilite l'amenuisement du corps social incorporé dans la vie politique, tente de compenser le problème de l'affadissement de l'homme par l'industrie des loisirs. En espérant surmonter cette difficulté par des matériaux pouvant pallier le bonheur des individus, dans le but d'éviter la dépression collective que génère la culture de la rentabilité par le culte de la consommation accrue. Pour y parvenir, c'est-à-dire mettre en place des tels matériaux, l'esprit humain doit subir des modifications. Cela passe par une préparation de l'homme, par la modification profonde de sa nature. A son endroit on crée des besoins précis pour ses émotions au moyen des rêveries qui se répandent dans la société comme l'opium affecte le corps humain pour s'agréger entièrement à l'organisme. Ainsi, ces rêveries deviennent facilement commerçables et consommables par des masses d'individus. L'opération réussi quand les masses sont infantilisées et sont convaincues que l'éducation livresque, ou faire même de la lecture, écouter de la musique, s'appuyer sur un modèle, marcher sur les pas de nos devanciers, contempler un tableau, est un acte facilitateur à la commodité quotidienne.

Et c'est ce à quoi s'emploie d'après Nietzsche « le journalisme », qui est d'ailleurs l'allié par excellence du philistinisme à qui il apporte son efficacité. Le philistin suit scrupuleusement le discours journalistique. C'est à partir de ce discours qu'il puise la vérité qui doit présider à l'information journalière de la société pour en faire une croyance informative sur la vérité. C'est à cet effet que Nietzsche impute la responsabilité de la déchéance de la culture directement au « journalisme » qu'il compare au philistinisme. Il est tout de même judicieux d'admettre que le philistin sinon le journaliste dont Nietzsche fait allusion, n'est pas uniquement un éditorialiste, encore moins un simple auteur à la plume habile qui écrit pour une revue de presse, une ligne éditoriale, pour le compte d'un grand quotidien ou bien d'un journal. Le philistin ou le journaliste c'est aussi cet écrivain qui a une formation indépendante de celle d'un journaliste ou d'un éditorialiste.

---

[280] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, première partie : « David Strauss, l'apôtre et l'écrivain », § 11, p. 72.

C'est celui qui prend pour angle d'analyse la sociologie pour relever, à partir d'un examen qu'il fait de la société, les problèmes d'un peuple. C'est aussi celui qui cherche les solutions après avoir observé les problèmes qu'il énonce, par une réflexion à travers laquelle il apprécie le fait social par un jugement qui ne rend compte que de sa personne, de lui-même. Ce journaliste peut-être un homme politique, un romancier, un académicien très adulé, qui transmet des « opinions publiques » dans ses ouvrages et dans des « veuleries privées ». Ceux-ci sont pour Nietzsche le modèle paradigmatique des produits livresques superposés en librairie. Après cet état d'esprit du philistinisme et du journalisme, la déchéance de la culture se poursuit par la manifestation compulsive du langage du philistin et du journaliste. Ici, ce sont les écrits de David Strauss qui sont visés parce qu'il est la cible sur laquelle Nietzsche tire dans sa première *Considération intempestive* :

> Pour finir, nous ne voulons pas manquer de présenter à notre prosateur classique la collection d'échantillons de style que nous lui avons promise ; peut-être Schopenhauer leur donnerait-il pour titre générique : « Nouvelle contribution à la connaissance du misérable jargon du temps présent ». Car on peut dire à la consolation de David Strauss, si toutefois il peut y trouver matière à consolation, que tout le monde écrit aujourd'hui comme lui, parfois de manière plus lamentable encore, et qu'au royaume des aveugles les borgnes sont rois [281].

En celle-ci, il montre clairement que « les armoiries écœurantes de la barbarie cultivée » est encore fréquent de nos jours. Reste à savoir si Nietzsche est entendu quand nous constatons malheureusement que la frénésie de la culture du journalisme est celle qui transforme les consciences est encore d'actualité. Du fait de sa vérité qu'elle impose à la société. Et cette culture reste sourde face aux questions fondamentales qui concernent l'existence humaine et l'avenir de l'humanité. Nietzsche a donc raison de dire que la culture humaniste occidentale a fait une sélection de certains traits humains qui sont souhaitables pour elle, auxquels elle consent, et qu'elle veut voir se reproduire dans les institutions publiques. Il regrette de ce que les institutions modernes sont fébriles du fait que le moderne souffre d'un instinct fragile à l'œuvre dans la désorganisation de la vie publique. Le démocratisme que l'homme moderne

[281] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, première partie : « David Strauss, l'apôtre et l'écrivain », § 12, 77.

manifeste ne parvient pas à donner de la puissance aux institutions, puisqu'il est l'aboutissement du déclin de la force de la vie institutionnelle.

> *Critique de la modernité.* - Nos institutions ne valent plus rien : on en convient unanimement. Seulement, cela ne tient pas à elles, mais au contraire à *nous*. Après que nous avons perdu tous les instincts dont sortent les institutions, nous perdons les institutions tout court parce que *nous* ne les valons plus. Le démocratisme fut de tout temps la forme de déclin de la force organisatrice [282].

Un siècle après lui, Béland reprendra la thèse de Nietzsche qui veut que la philosophie devienne le remède à la civilisation contemporaine, et que le philosophe en soit le médecin dans son livre sur Nietzsche qu'elle intitule : *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*. « Dans un cahier de l'hiver 1872-1873, Nietzsche note une formule en la soulignant et en la centrant sur la page, tel le titre possible d'un essai à venir : *« le philosophe comme médecin de la civilisation »*[283]. Comme Nietzsche, Béland pense aussi qu'une civilisation ou une culture n'est rien d'autre qu'une organisation pulsionnelle à laquelle est pourvue la vie humaine. Cette organisation repose en réalité sur le préalable qui répond à la question qu'est-ce que l'humain ? Question qui peut aussi être posée de la manière suivante : qu'est-ce que la vie ? En réponse à ces interrogations, nous disons que la civilisation en tant qu'organisation des espaces géographiques et sociologiques, est une interprétation par laquelle il convient de définir la vie, l'existence, le rapport du sujet au monde. A partir de la connaissance qu'un peuple a de son milieu, a de lui-même, connaissance permettant de connaître réellement l'homme. Une civilisation est alors la recherche d'un paradigme porté à donner naissance à la possibilité d'être au monde de l'existant.

Tout porte à croire que c'est le comment vivre qui est sous-jacent dans cette recherche, interprétant ce que doit être l'humain à partir du sens organisationnel de la

---

[282] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Incursions d'un inactuel », § 39, p. 204.

[283] Béland Martine, *Op. cit.*, p. 41.

Entre les lignes du livre de Patrick Wotling intitulé *Le vocabulaire de Nietzsche*, Wotling va à l'encontre de la tendance générale de la traduction française de Nietzsche et va procéder au renvoi du terme *Cultur* à celui de « culture », tout en gardant la notion française de « civilisation » pour la ramener à la traduction allemande de *Civilisation* ou encore *Zivilisation*. Néanmoins, l'étude faite dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, montre que Patrick Wotling fait une tout autre traduction : la « civilisation » *(Kultur)* acquiert une signification capitale pour Nietzsche. « Le mot français de « culture » ayant, hors contexte, un sens plus restreint et évoquant de manière trop exclusive la sphère du savoir théorique » (p. 29, note 1).

vie. Il nous importe de dire que les choix culturels de l'homme influent sur son comportement. Les choix portés sur sa vie lui confèrent un comportement qui est déjà imputable à la civilisation dans laquelle il est lui-même partie prenante. Parce que sa vie est modelée par l'organe politique qui lui renvoie la nature de ses institutions auxquelles, ayant un lien pulsionnel avec elles, il ne peut que s'accommoder à elles, par rapport au mode de vie qu'elles produisent. Et les traits d'humanité qu'elles veulent réaliser. Définissant la civilisation comme une organisation qui a pour base constructive l'instinct, cette pulsion qui porte la vie en elle-même. Nietzsche ne fait que dire que l'époque moderne a préféré et a fait de manière sélective, le choix de certains caractères humains au détriment des autres. En clair, certaines possibilités de vie ont été entretenues, valorisées, favorisées, rendues plus utiles que celles que la modernité a jugé moins importantes ; et donc inutiles.

Cependant, la sélection des traits humains peut comporter des grands risques si la civilisation qui se charge de faire une telle opération est une civilisation malade. Une civilisation malade, ne saura que produire une dévalorisation de la vie humaine et non sa valorisation. Au cœur de cette civilisation se trouve un système moral producteur des valeurs qui est en réalité une machine à niveler les valeurs par la répression que ce système exerce sur les instincts. Ce nivellement systémique c'est la réduction de l'être humain à un modèle, à un seul type de vie, qui encourage l'horizontalité de la vie plutôt que la verticalité de celle-ci. A cette occasion, le système des valeurs produit un homme spécifique qui, selon l'analyse qu'en fait Marx, projette un modèle social futur, avec lequel, à partir de la division du travail, on serait contraint de subir une spécialisation des métiers. Pour la simple raison que tout individu est réduit à une sphère dans laquelle il s'exécute pour entreprendre, pour jouer le rôle qui est le sien, celui d'exécuter la tâche du travail qui incombe à chaque individu ; dont toute la fixation sur l'activité sociale de la production du travail, participe du progrès historique.

> Et enfin la division du travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui ait imposée et dont il ne peut sortir ; il

> est chasseur, pêcheur ou berger ou critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; (…). Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours [284].

La connaissance spirituelle offre une civilisation qui permet aux individus d'accéder à la connaissance des mystères et de la science. Tel peut être le sens de l'engagement qui est loin des intérêts du type-humain-moderne dans son rapport à la nature, dont la civilisation occidentale est l'héritière que Karl Marx critique, voulant bien que la conscience humaine soit liée aux éléments naturels et que l'homme puise sa spiritualité de la nature. « Les plantes, les animaux, les pierres, l'air, la lumière, etc., constituent du point de vue théorique une partie de la conscience humaine, soit en tant qu'objets de la science de la nature, soit en tant qu'objets de l'art : ils constituent sa nature spirituelle non organique et sont les moyens spirituels de subsistances que l'homme doit d'abord préparer pour en jouir et les assimiler »[285]. C'est au contraire le matérialisme, l'individualisme, la volonté de domination qui induit aujourd'hui notre recherche du bonheur. Le progrès technique au sens de l'Occident ne devrait pas être la condition *sine qua non* au bonheur.

C'est plutôt dans les relations humaines, dans cette culture qui place la valeur humaine au-dessus de l'avoir, du pécunier, de la jouissance matérielle, que doit être situé le progrès de l'homme et même sociale. En le présentant comme étant la valeur suprême de l'existence, conformément à la connaissance contemplative des mystères pour mieux structurer le développement industriel. L'intérêt qui place la vie et la nature au centre des préoccupations de l'homme est antimatérialiste, dont l'idéal pour une civilisation ne devrait plus se limiter seulement au développement socio-économique. Puisqu'il dépasse le bonheur terrestre en cherchant à élever l'humanité par sa conscience et sa mesure, avec lesquelles l'homme réalise des ouvrages à grande portée humaine. Raison pour laquelle Nietzsche disait que « le problème d'une *civilisation* a

---

[284] Engels Friedrich, Marx Karl, *L'Idéologie allemande*, Les Éditions sociales, Paris, 2022, I. Feuerbach *1. « L'idéologie en général, spécialement la philosophie allemande »*, pp. 31-32.

[285] Marx Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Jacques-Pierre Gougeon, Paris, 1996, premier manuscrit « Salaire », p. 114.

rarement été correctement compris. Sa fin n'est ni le plus grand *bonheur* possible d'un peuple ni le libre développement de tous ses dons : mais elle se montre dans la juste *mesure* de ces développements. Sa fin tend à dépasser le bonheur terrestre : la production des grandes œuvres est son but [286]». L'émergence de la science moderne apporte avec elle une complexification inextricable de l'évolution de la sensibilité esthétique, pendant que Nietzsche prône à l'inverse une esthétique de la sensibilité.

C'est-à-dire celle d'un corps-monde diamétralement opposée à la sensibilité esthétique de la modernité férue de raison dont l'homme en est le seul dépositaire. L'évolution de la sensibilité esthétique entraîne l'évolution des techniques picturales. Ce processus se complexifie en limitant l'expansion du monde dans un progrès qui se développe par les arts mécaniques pour instrumentaliser l'environnement et pour avoir la maîtrise sur la nature. C'est la passerelle la plus évidente à un savoir qui a permis d'interpréter les cosmologies sur ce qu'elles ont de similaires en rejetant leurs différenciations. Configuration cosmologique d'une interprétation du monde actée par la science qui donna l'ordre et la mesure par son universalisation. Sur le statut de la science, Nietzsche évalue prioritairement le rôle que le scientifique confère à la connaissance par la valeur de la vérité qu'il questionne. Mais Nietzsche perçoit que l'esprit scientifique et la science au sens large trouvent toute leur application au sein d'une culture. Et par le formalisme scientifique, la science ne se départit pas du conventionnalisme par lequel elle est structurée. Des sciences formelles (logique et mathématique), Nietzsche ne se prononce pas assez si ce n'est qu'il souligne dans le *Crépuscule des idoles,* leur caractère conventionnel et symbolique :

> Nous possédons aujourd'hui une science jusqu'au point précis où nous nous sommes décidés à *accepter* le témoignage des sens, - où nous continuons à les aiguiser, à les armer, où nous avons appris à les penser à fond. Le reste est avorté et pas-encore-science : je veux dire métaphysique, théologie, psychologie, théorie de la connaissance. *Ou bien* science formelle, symbolique : comme la logique et cette logique appliquée, les mathématiques. On n'y rencontre pas la réalité, pas même comme problème ; et pas davantage l'interrogation sur la valeur

[286] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, I. « Le dernier philosophe, le philosophe. Considérations le conflit de l'art et de la connaissance », § 46, p. 52.

que possède de manière générale une convention symbolique comme la logique [287].

« La Nature doit être pensée comme le principe du divers et de sa production »[288] disait Deleuze. Merleau-Ponty n'a donc pas tort de reconnaître que les découvertes scientifiques ne sont pas à l'origine de l'idée de Nature. Ces découvertes pour Merleau-Ponty ont été rendues possibles par l'idée que l'Occident s'est fait de la nature. Toutes croyances et toutes mythologies étaient encore de l'ordre de l'irrationnel quand un tel savoir n'avait rien d'objectif conformément à l'objectivité scientifique de l'Occident, et ne pouvait se constituer comme science du point de vue occidentale selon Merleau-Ponty. Pour lui, une telle représentation du savoir, est une idéologie qu'il expose en disant que « l'idéologie objectiviste est ici directement contraire au développement du savoir.

C'était par exemple une évidence, pour l'homme formé au savoir objectif de l'Occident, que la magie ou le mythe n'ont pas de vérité intrinsèque, que les effets magiques de la vie mythique et rituelle doivent être expliqués par des causes « objectives », et rapportés pour le reste aux illusions de la subjectivité »[289]. Cependant, du côté de Descartes, il n'y a pas à prendre en compte l'illusion bienveillante d'une nature intentionnelle. Tout au plus, il faut considérer l'action divine au regard des changements qu'on peut observer suivant l'ordre naturel, celui des « lois de la Nature ». « Car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature »[290].

---

[287] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « La « raison » en philosophie », § 3, p. 139.

[288] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Editions de minuit, Paris, 1969, Appendices, I. « Simulacre et philosophie anthique », p. 362.

[289] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Collection Tel Gallimard, Paris, 1964, « Le visible et la nature. *L'interrogation philosophique* », p. 42. « La « Nature », - *et par là même* la vie, et par là même l'homme comme sujet psycho-physique ». « Mais en réalité toutes les analyses particulières sur la Nature, la vie, le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l'être « sauvage »; et je ne devrais pas me priver, chemin faisant, d'entrer dans leur description positive, ni même dans l'analyse des diverses temporalités ».

[290] Descartes René, *Discours de la méthode*, Éditions GF Flammarion, Paris, 2000, Dossier IV, 1, *C. « La preuve de l'existence de Dieu fondée sur la nature divine »*, 2. « Les lois de la nature », p. 165.

Certes, les visions théologiques tendent profondément à percevoir l'infinitisation de Dieu dans un effort qui n'est pas moindre. Puisqu'elles dénotent de ce que l'entendement du théologien imagine l'omnipotence de Dieu et l'étendu de sa volonté. Mais une telle vision de Dieu reste une énigme insoluble. Il faut que l'enseignement théologique et les théologiens nous situent sur le sens concret de l'existence du divin dans le monde, ce pourquoi ils restent irrésolus dans leur façon de discourir. Un discours qui rend encore l'idée de Dieu incompréhensible et superflue dans l'existence d'autant plus que la volonté de Dieu resterait une énigme pour l'homme. D'où Nietzsche se pose les questions suivantes qui interpellent l'homme : « à quelle fin Dieu a-t-il donné la Révélation à l'homme ? Dieu aurait-il fait quelque chose de superflu ? L'homme est par lui-même *incapable* de savoir ce qui est bien et ce qui est mal, aussi Dieu lui a-t-il enseigné Sa volonté ? »[291].

Quand les théologiens évoquent l'infini puissance de Dieu, ils en font une grandeur uniquement absolue qui est une réalité qui dépasse l'homme et qui se place au-dessus de son entendement. Nietzsche y voit dans cette conception théologique de Dieu une condamnation de la nature lorsque la réalité, à l'échelle de la théologie, est considérée comme un malaise ; de sorte que la vie ne soit plus gouvernée par le réel et que la nature disparaisse dans l'ordre des choses du fait de l'idée de Dieu qui est plus grande qu'elle et qui la transcende. C'est tout à fait pour cette raison que Nietzsche pensait qu' « une fois inventée l'idée de « nature » pour l'opposer à celle de « Dieu », il fallait que le mot « naturel » fût synonyme de « condamnable » : cet univers de pure fiction prend ses racines dans la *haine* envers le naturel (la réalité !), il est l'expression d'un profond malaise devant le réel… *Mais voilà qui explique tout* »[292].

Oubliant par-là cette compréhension naturaliste et rationnelle propre à Spinoza pour qui Dieu se représente en une infinité de mode dont il est la seule cause et l'attribut des choses : « et donc Dieu est en vérité cause des choses comme elles sont en soi en tant qu'il est constitué d'une infinité d'attributs ; et pour le moment je ne peux

[291] Nietzsche Friedrich, *L'Antéchrist*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 2022, § 55, pp. 131-132.

[292] Nietzsche Friedrich, *L'Antéchrist*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 2022, § 15, p. 64.

expliquer cela plus clairement »[293]. Leurs élucubrations des théologiens leur permettent d'envisager le divin comme un pouvoir royal extrême, sans pourtant clarifier en toute concrétude la toute-puissance de Dieu. Pourtant, cette approche du divin est celle que révèle la tradition chrétienne juive qui tente de clarifier cette idée, de l'objectivée, et de la positivée.

C'est aussi cette vision scolastique qui doit être aboutie jusqu'à sa totale intelligibilité. Si tel est le cas, Dieu entendu comme concept du divin et noyau du monde, s'éclate de lui-même au point où, le concept du divin pensé par la raison et qui a l'adhésion des croyants, se dévoile suivant l'expression de Spinoza, un *Deus sive Natura*. Les effets de Dieu on peut même dire de la Nature, ont une finalité qui provient de l'intention divine que l'homme doit réguler. De là, la Nature ne peut que par son autonomisation s'ontologiser en devenant un espace originaire d'expérimentation scientifique où l'homme mène ses enquêtes pour améliorer la société. Amélioration sociétale qui est le signe d'une exploitation de son ontologie.

> Pas de libération hors de la totalité, répète une pensée qui, dans son renversement formel des termes de la crise, simule encore l'adage classique : correspondance entre l'individu et l'univers, commandement de l'universel. Une image de vie sociale, de même qu'une image du développement de la science, qui ne seraient pas centrées, l'une sur l'idée de pouvoir, l'autre sur l'idée de totalité : voilà ce qui est impensable [294].

Antonio Negri montre par cette citation une crise de l'ontologie moderne, qui a longtemps été absolutisée et même prise pour une totalité universelle en tant qu'elle commandait l'orientation scientifique du monde, et permettait à l'être d'exister dans une société où son pouvoir disposait de l'existence de la vie sociale. Les formes de pouvoir, qu'elles soient sociales, politiques, ou bien économiques, trouvent toute leur puissance suivant les conditions d'existence mises en œuvre par l'ontologie qui s'ouvre au monde. Et s'inscrit à nouveau en une puissance imposante dans les conditions du progrès de la modernité autant scientifique, politique, qu'économique. Toutes les alternatives de la vie sont envisagées par l'ontologie qui organise le monde sur un

---

[293] Spinoza, *Éthique*, Éditions du Seuil, traduction de Bernard Pautrat, Paris, 2010, deuxième partie « De *la Nature et l'Origine de* L'Esprit », p. 111.

[294] Negri Antonio, *L'Anomalie sauvage*, Éditions Amsterdam, traduction de François Matheron, Paris, 2007, IV « L'idéologie et sa crise », I. « Le spinozisme comme idéologie », p. 136.

plan unique de l'être quand on sait que l'être, est lui-même relié à des plans divers dans l'existence et dans la vie. On peut comprendre l'absolutisation de l'ontologie de la totalité dont fait état Negri dans le propos suivant :

> Nouveau stade de la médiation, nouvelle formulation de l'énigme de la dissolution de l'individualité dans la totalité. Le paradoxe de la *potentia* et de la *potestas*, de la puissance humaine contre le pouvoir de l'absolu – et donc contre l'absolu politique du pouvoir (…). La révolution bourgeoise, comme forme politique adéquate de la révolution sociale imposée par le développement du capitalisme, prend le spinozisme, l'idéologie de l'homologie entre individualité et généralité, liberté et nécessité, travail et valeur, comme une mystification sur laquelle elle peut se fonder. Il faut bien entendu rappeler ici à nouveau un autre élément extrêmement important de la constitution de l'idéologie bourgeoise : (…), la forme immédiatement politique de l'exigence d'appropriation capitaliste est traduite à la perfection dans les termes de la tradition contractualiste [295].

Au passage, pour Antonio Negri, une telle ontologie stimule la puissance de la vie qui confronte les forces humaines et sociales, les idéaux politiques et les intérêts économiques. Puisque le capitalisme est aussi l'émanation de cette ontologie qui fixe les polarités sociales et dilue le singulier dans la totalité du marché qui, en regardant de près, instaure un pouvoir absolu par la médiation du droit. Il est pourtant possible d'après Negri, de restructurer la vie sociale au détriment du pouvoir central de l'ontologie de la totalité afin de repositionner la valeur sociale sur la production et la pratique collective des masses. En cela, disons que l'importance de l'idée de nature à l'âge classique n'apparaît pas par l'effondrement du monde, pendant lequel on chercha à dévoiler les mystères scellés dans l'univers pour en préciser les limites du monde.

Si la nature est imitable et habitable, il n'en est pas question qu'elle soit prise comme un formalisme phénoménologique (une réserve de formes et de phénomènes naturels), (modèles dessinés, prédéterminés ou esquissés d'avance). Tout au plus, ce qui est dans la nature comme phénomènes et formes, est compris dans une visée artistique nietzschéenne, comme une réserve de forces. C'est-à-dire la force qui déplace les formes, situe les phénomènes, en les poussant dans et hors du visible. Et c'est à juste titre et pour cela même que la nature est une esthétique de l'existence. Puis qu'elle fait percevoir chez l'esthète, toutes les formes du reflet de la vie qui sont cachées et

---

[295] Negri Antonio, *L'Anomalie sauvage*, Éditions Amsterdam, traduction de François Matheron, Paris, 2007, IV « L'idéologie et sa crise », I. « Le spinozisme comme idéologie », p. 133.

dont elle est le réservoir d'images de toutes les représentations artistiques, mais surtout de toutes les forces qui transcendent le visible.

I.3. L'homme comme *homo natura* chez Nietzsche

Le progrès, une désarticulation épistémologique

L'homme a appris dans son environnement. L'homme se pense que dans son environnement et il ne pense le monde qu'en celui-ci. La nature est la forme primitive de la société humaine avant celle que va construire la modernité par les concepts dans son angle d'analyse. Le champ d'analyse de ce qu'est la société dans la modernité est pour Nietzsche quelque chose d'étrange qui dénature l'homme qui vivait dans un monde simplifié. Et qui doit désormais intégrer un monde inventé par l'homme, lui, qui donne à la nature la valeur qu'il veut lui conférer en la falsifiant par les concepts modernes. « Tout ce qui possède de la *valeur* dans le monde aujourd'hui ne la possède pas en soi, en vertu de sa nature, - la nature est toujours dénuée de valeur : - au contraire, une valeur lui a un jour été donné et offerte, et *c'est nous* qui avons donné et offert ! C'est nous seuls qui avons d'abord créé le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière !* »[296]. L'homme est avant tout un homme naturel qui n'est pas celui des artifices de la société. Sa véritable nature est non-humaine. C'est-à-dire qu'il est hominisé par la nature et non par la société. Le minerai, le végétal, l'animal, sont des semblables de l'homme en humanité dans l'habitat naturel des espèces.

Nietzsche après avoir examiné les profondeurs de l'homme en observant son comportement, il voit en l'homme un être qui possède entièrement l'animalité et tout le règne naturel en lui. Dans le rassemblement social qui constitue le contrat entre les subjectivités, il utilise la force que lui a doté la nature pour exécuter les tâches que lui impose la société. Alors Nietzsche se pose la question de savoir ce qu'est l'homme. Pour lui, l'homme est *homo natura* [297], un homme comme la nature. C'est par le

[296] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, quatrième livre « Sanctus januarius », § 301, p. 247.

[297] « Mais nous, ermites et marmottes, cela fait longtemps que nous nous sommes persuadés, dans le grand secret qui est celui d'une conscience d'ermite, que tout ce vénérable faste verbal aussi fait partie du costume d'apparat, de la pompe et de la poussière dorée de mensonge propre à l'inconsciente vanité humaine, et qu'il faut restituer et reconnaître sous cette couleur et cette retouche picturale flatteuses aussi le terrible texte fondamental de l'*homo natura*. C'est-à-dire retraduire l'homme en nature ; vaincre les nombreuses interprétations et distorsions de sens dictées par la vanité et l'exaltation que l'on a

langage de la nature nous dit-il, que nous devons analyser l'homme pour retraduire son existence dans la société, où il est un animal immaculé et inachevé. Parce que la société lui enlève beaucoup de son potentiel naturel par l'éducation. La troisième partie de *Par-delà bien et mal* nous apprend que l'homme est un animal qui n'est pas encore parvenu à son caractère rationnel même quand on veut le raffiner par les mécanismes de la société. C'est à ce propos que Nietzsche affirme ce qui suit :

> (…) ; les cas de réussite sont toujours l'exception, chez l'homme aussi et même, eu égard au fait que l'homme est *l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable*, l'exception rarement vérifiée. Mais il y a pire encore : plus le type que représente un homme est élevé, et plus sa *réussite* est également improbable : (…)[298].

Dans son entendement, Nietzsche fait de l'homme un animal complexe, en qui la nature et la nature humaine ne peuvent être disjointes ce d'autant plus que c'est dans leur essence d'être toujours en couple. Avant lui, Rousseau, dans la préface du *Discours sur l'origine des fondements des inégalités parmi les hommes*, ne cesse de montrer l'insaisissabilité fuyante de la nature humaine. L'origine de l'homme que nous rapporte les études historiques est la résultante d'une fracture nettement observable envers ce que nous concevons comme l'homme naturel et l'homme civilisé. Avec cette fracture, la civilité de l'homme se fera par un arrachement brusque à la nature par lequel il a été totalement désarticulé de son état primitif. Désormais, l'histoire se pose comme le seul vecteur de la conscience de l'homme maintenant qu'il serait une espèce en voie de disparition dans la nature, du fait de sa civilité qui le rend plus civilisé par la culture et peu naturel. Car c'est désormais dans le cadre d'une organisation culturelle que l'homme aura toute la considération qu'on lui doit en tant qu'humain.

Mais cela n'est qu'une illusion qui favorise la possibilité d'envisager un certain type de vie. En dépit de cela, les signaux de la nature dans la conduite humaine sont évidents et le rapproche à bien des égards des réflexes de l'animal même dans sa société civilisée. La preuve est que l'instinct naturel dont il ne s'en débarrasse jamais, ne le rend pas si différent de l'animal même s'il se considère plus humain que ce dernier

---

jusqu'à présent griffonnées et peintes sur cet éternel texte fondamental de l'*homo natura*; (…) ». *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2000, septième section « Nos vertus », § 230, p. 239.

[298] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2000, troisième partie « La religiosité », § 62, p. 131.

et que l'humanité ne relève que de sa seule espèce. D'ailleurs, Nietzsche explique qu'« aussi longtemps que quelqu'un réclame la vie comme un bonheur, il n'a pas encore élevé son regard au-dessus de l'horizon de l'animal, si ce n'est qu'il veut avec davantage de conscience ce que l'animal cherche dans une pulsion aveugle. Mais c'est ainsi qu'il en va pour nous tous durant la plus grande partie de notre vie : nous ne sortons pas d'ordinaire de l'animalité, nous sommes nous-mêmes ces animaux qui semblent souffrir sans raison [299]».

On peut alors se poser une question simple : est-ce qu'avec l'homme civilisé dont il convient de dire qu'il est l'exemple d'une culture accomplie, sommes-nous parvenus à l'accomplissement d'un homme doté de toutes ses potentialités ? Ce qui semble difficile quant à répondre en une affirmation. Nous pouvons tout simplement dire que tout achèvement de la nature humaine, celle du scientifique ou bien du penseur, ne saurait être possible que dans la mesure où par la culture on ne cherche pas à éradiquer ce que l'homme a de naturel en lui. Mais, on s'y emploie à maintenir en vie la nature en l'homme, en l'artiste, dans une discipline de soi. Par un rapport extérieur qui déterminera l'achèvement de la nature qu'aura pu réaliser la culture. C'est ce que Nietzsche dit dans les termes suivants : « C'est la pensée fondamentale de la *culture* dans la mesure où celle-ci ne sait assigner qu'une seule tâche à chacun d'entre nous : *favoriser la naissance du philosophe, de l'artiste et du saint en nous et en dehors de nous et travailler ainsi à l'achèvement de la nature* [300]».

Il sera de fait que le philosophe et l'artiste ne sont liés qu'à cette masse sombre de pensées en une retranscription de la nature, chacun avec le besoin d'accomplir une finalité métaphysique dans une image achevée du devenir. En toute connaissance de soi, la fin d'un besoin métaphysique nous introduit dans l'agitation du devenir qui n'exclut pas le fait que la nature s'empare du poète, du dramaturge, du saint ou du moraliste, en qui on peut voir, mener par le devenir naturel, le moi se fondre et même disparaître. En même temps que s'efface la vie individuelle, dissoute dans un pur sentiment d'égalité à l'univers qui en appelle à la compensation de l'unité du vivant.

[299] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, troisième partie « Schopenhauer éducateur », § 5, p. 53.

[300] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, troisième partie « Schopenhauer éducateur », § 5, p. 56.

Nietzsche l'a fait remarquer dans les *Considérations inactuelles* : « et c'est ainsi que la nature, en définitive, a besoin du saint, chez qui le moi est entièrement dissous, et dont la vie souffrante n'est plus ou presque plus ressentie comme individuelle, mais comme un sentiment au plus profond d'égalité, de compassion et d'unité avec tout le vivant [301]». Retranscrivant un monde chaotique dans l'expressivité artistique, l'art doit aussi pouvoir unifier le chaos tout en recourant en dernier ressort, à l'unité même du chaos qui est un monde que seul l'artiste à la finesse d'exprimer.

Pour cette raison, Martin Heidegger a vu juste lorsqu'il nous fait observer que l'art met en confrontation la terre et le monde. Dans la confrontation terre et monde, le risque qui en découle c'est celui d'une expression chaotique de l'art dont la terre chez Heidegger est l'espace de résistance de toute force qui rentre en contact avec elle. C'est encore la terre qui pour Heidegger, expose sa propre destruction qui trahit l'avancée mercantile du rapport de domination du progrès contre la nature que ne cesse d'objectiver la technoscience. « La terre fait ainsi se briser contre elle-même toute tentative de pénétration. Elle fait tourner en destruction toute indiscrétion calculatrice. Celle-ci peut bien revêtir l'apparence de la domination et du progrès en prenant la figure de l'objectivation technico-scientifique de la nature : elle n'en reste pas moins une impuissance du vouloir »[302]. N'omettant pas que ce qui est risque dans l'art aux yeux de Heidegger, c'est-à-dire cette surabondance des forces que représente le chaos, n'est qu'une richesse des formes insoupçonnées que l'artiste doit chercher et découvrir. D'après Nietzsche, le risque artistique à courir résulte de la méfiance, de la menace, qui induit l'incapacité de l'artiste à promouvoir une organisation humaine voire un

[301] Nietzsche Friedrich, *op-cit*; pp. 56-57.

[302] Heidegger Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Collection Idées, traduction de Wolfgang Brokmeir, Paris, 1962, *« L'origine de l'œuvre d'art »*, « L'œuvre et la vérité », p. 50. L'expression risque chaotique désigne tout simplement la notion de chaos très familière à l'adverbe « affrontement », dont la nature est celle du combat que Heidegger utilise pour décrire la réalité du monde fusionnant à la terre. « L'affrontement entre monde et terre est un combat. Nous faussons trop facilement l'essence du combat en la confondant avec la discorde et la dispute; ainsi nous ne connaissons le combat que comme trouble et destruction. Mais dans le combat essentiel, les parties adverses s'élèvent l'une l'autre dans l'affirmation de leur propre essence ». *Chemins qui ne mènent nulle part*, Collection idées, traduction de Wolfgang Brokmeir, Paris, 1962, *« L'origine de l'œuvre d'art »*, p. 53. Dans l'exposé de « *L'origine de l'œuvre d'art »*, constituant la première partie des *Chemins qui ne mènent nulle part*, Heidegger ne résume que la question du sens de l'Être métaphysique dans sa configuration à l'art. « Quelle que soit la réponse, la question de l'origine de l'œuvre d'art devient celle de l'essence de l'art ». *Chemins*, p. 14.

style de vie, sinon un type humain qui vire dans le danger de céder à la dissolution réactive d'une culture en décadence.

Le risque que prend l'artiste est de manière déterminante par une typologie des forces qui influe sur son agir. Le plus important de tout cela c'est le résultat qui pour l'artiste est intéressant, quand il parvient à produire la *Gestalt* ou la *Gestaltung* qui désigne la naissance des formes et des phénomènes dits naturels. Et pour Nietzsche, la plus grande initiative de l'artiste consiste simplement dans la force productrice des formes que la langue allemande traduit par l'expression *die Gestaltende kraft* (cette force que représente la nature se reflétant sur la nature humaine, parce que l'homme en est dans son tréfonds, l'une de ces forces à minima). En effet cette production des forces émane entièrement de la nature qui agit de manière sensible sur le corps de l'artiste. Celui-ci représente la structure matérielle de l'être vivant sinon de toute l'espèce du vivant, possédant en quelque sorte un dynamisme inventif qui fait de l'essence de l'homme un être artistique.

On est en droit de penser que du corps peut alors jaillir le beau et que la nature influe sur l'activité artistique et souffle dans l'entendement de l'artiste l'inspiration qui lui convient, qu'il lui faut. Ce qui va de soi puisque pour Nietzsche, l'art est un autre nom de la nature et l'artiste ne crée non pas avec des artifices scientifiques mais de ce qu'il est naturellement inspiré en observant la simple dénomination d'une dimension telle que celle de la *physis*. Comme il le dit lui-même, l'art jaillit de l'homme telle une puissance de la nature sur lui. Dispose de l'artiste indépendamment de lui-même. Ce qui porte à notre conscience que chez Nietzsche, l'art est une fonction de la nature et que l'artiste en est la condition d'expression. C'est une fonctionnalité qui agit en l'homme et qui ne relève pas de la subjectivité humaine. En revisitant les contours de la physiologie, il va falloir que l'art soit ramené à cette totalité non totalisable de la nature dans sa dimension énergisante. C'est-à-dire celle des énergies naturelles. C'est de là que Michel Haar peut alors affirmer :

> La production artistique ne dérive pas en dernier ressort d'un *calcul* de l'intellect et d'une volonté consciente, bien que l'artiste en soit parfaitement capable. C'est une *physis* immaîtrisable qui joue et vient au jour à travers les gestes de l'artiste. Que cette *physis* soit pensée comme Volonté de Puissance n'invalide pas, mais confirme la vérité phénoménologique d'une spontanéité créatrice du

> corps. Sans cette immaîtrisable *physis* artiste, toute œuvre se ramènerait à l'opération d'illustrer des idées par des images et des rythmes [303].

Le progrès technique arrive un peu trop tard pour transformer les relations auxquelles l'homme s'unit à son monde et même à l'autre. Les actions humaines sont issues des potentiels changements qui ont cours dans le milieu de l'homme. La manière dont il s'en sert de ce milieu pour le préserver, dépend d'un type d'action qu'il met en œuvre pour rendre réalisable ce qui était irréalisable dans l'espace qu'il partage avec d'autres existants. Ce déroulé d'actions à la suite des modifications qui se déroulent dans un espace, permet à l'homme de créer des techniques par lesquelles il garde son rapport immédiat à la nature. A chaque modification de l'ordre naturel, l'humain se sent dans l'obligation de recourir à des techniques nouvelles pour ne pas se perdre lui-même quand la médiation entre lui et la réalité intentionnelle serait discontinue. En d'autres mots, toute technique est soit médiate pour l'homme et son espèce, et immédiate pour l'humain dans le monde inorganique de la matière de même que dans celui de la matière vivante.

C'est pourquoi, les techniques de médiations ou de survivances qu'elles soient anciennes ou nouvelles, changent en fonction des circonstances du milieu, du comportement des existants dans un espace donné. La technique s'adopte par les espèces lorsqu'elle garantit avec succès les chances de conservation de la vie qui donnent à un environnement ses conditions d'émergence. Grâce auxquelles l'espèce continue de se multiplier pour ne pas disparaître. La technique d'une relation médiate ou immédiate repose strictement sur une action approuvée qui doit concorder réellement avec les caractéristiques du système sur lequel elle prend appui. En ce sens, les objets du monde sont reliés entre eux par une relation originale dans les schèmes que les individus tissent, qui constituent une toile de pensées. Renvoyant à un imaginaire dans lequel les interactions préexistent avant que l'homme ne fasse des correspondances avec des objets qu'il détermine en leur donnant une forme par les concepts.

> La relation n'est donc pas entendue ici dans un sens logique ou mathématique, c'est-à-dire comme une opération intellectuelle permettant la liaison interne entre deux contenus de pensée, mais comme ces rapports externes entre des

[303] Haar Michel, « Nouvelles lectures de Nietzsche », (à l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*), Éditions L'âge d'homme, 1985, p. 79.

> êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes [304].

La technique sert alors de support pour venir reconfigurer ce qui existe déjà, dans le but de créer une relation avec les entités dont on ignorait l'existence. Ils reconfigurent leur monde dans les échanges qu'ils ont avec les autres subjectivités. Quand ce n'est pas le monde de l'espèce humaine c'est celui des non-humains ou des esprits qui sont partie prenante de leur histoire. Ceci pourrait nous éclairer sur l'histoire de la société à partir d'un homme générique qui a fait du fait social sa propriété exclusive, sans pour autant tenir compte des interactions que l'humain entretient avec tous les êtres. L'origine de la société qu'on a restreint à la marche historique de l'homme, revient à être considérée dans sa plus petite signification, que nous portons sur un acte situationnel qui dérive non seulement de la vie, mais aussi de son organisation. L'homme dans ce cas n'est plus le propriétaire, encore moins le promoteur du fait social.

Un sentiment doit animer tous les acteurs des sciences de l'homme, tel un long voyage dans le monde de l'oubli. Par lequel la généalogie nietzschéenne nous transporte, pour aller rechercher le premier fondement du fait social. En remontant les colonnes de l'histoire des peuples de l'humanité à partir du primitif jusqu'à l'homme moderne. C'est un voyage vers des horizons abandonnés qui se fait sans bagages, c'est-à-dire sans acquis préalables, qui nous immerge dans la symphonie d'un monde où l'âme humaine vague avec les âmes des plantes et des animaux. Parce qu'étant si proche à l'origine pour ne pas se séparer, dans la nature qui les voit naître, grandir, et mourir. C'est un voyage vers le monde de la nature que Montaigne égale à celui de l'homme. Il fait même valoir que l'animal à les mêmes aptitudes que l'homme.

D'après Montaigne, l'animal est apte au langage et que contrairement à l'homme qui n'entend rien au sien, il peut se rendre capable d'en saisir le nôtre. L'animal est disposé à aimer, d'en être un ami fidèle, et être capable d'un héroïsme qui constitue pour Montaigne, qui rejoint sur ce point la conception antique, un être d'égale dignité que l'homme. D'où pour Montaigne, la bête serait capable de sens commun avec l'homme et que dans leur être naturel, l'animal et l'humain seraient très

---

[304] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Collection Folio essais, Paris, 2005, *Chapitre V* « Rapport à soi, rapport à l'autre », « Modes d'identification et modes de relation », p. 206.

proches. Une évidence que Montaigne affirme : « et *dirais* qu'il y a plus de distance de tel à tel homme, qu'il n'y a de tel homme à telle bête »[305]. Par ce voyage qui invite la méthode généalogique de Nietzsche à faire un saut dans l'anthropologie, les spécialistes des sciences humaines et sociales doivent nécessairement faire la rencontre avec une altérité radicale, qui ne définit pas le fait social par nos outils conceptuels. Et qui a des manières autres que les nôtres pour faire usage du monde. Notre ère nous invite à pratiquer la méthode analytique du soupçon nietzschéen qui doit nous permettre de comprendre le décrochage de l'homme de la nature.

Alors même que les développements de la science modifient nos comportements, notre compréhension du monde, de même que notre usage du vivant, le malaise de l'homme devrait guérir d'une remise en question du statut de l'humanisme pour soi. En revenant à la notion de l'humain qui complète l'élément manquant sur l'échelle du vivant. Notre humanité devrait prolonger les savoirs et les sagesses des traditions qui nous ont précédés pour éclairer la conscience du présent par celle du passé. Parce que l'humanisme qui a forgé la conscience du XXI^{e} siècle est un humanisme oublieux des sagesses antiques qui ne veut pas construire le monde moderne par la complicité qu'il peut avoir avec les antiquités de l'humanité. On peut se demander en guise de perspective, que serait l'homme de demain avec les valeurs de cet humanisme du moi qui mettent à mal l'humanité ? Nietzsche avait déjà perçu très tôt la dangerosité de cet humanisme qui s'universalisait partout en Europe et qui devait toucher les autres continents au regard des avancées mercantiles du progrès scientifique.

Progrès scientifique qui ne vise qu'à produire un « humain trop humain ». Ce trop humain n'est que l'ensemble des convictions d'un progrès scientifique que vulgarise universellement l'humanisme moderne. Dans ce progrès qui n'est pas insignifiant, dont les rendements dans le développement industriel ne sont pas à plaindre, celui-ci n'encadre pas le biotope du vivant puisqu'il prend la nature pour acquis en dénouant ses rapports avec l'existence de l'humain. Le besoin de Nietzsche contrairement à la modernité est celui du retour à la nature qui doit se faire par l'élévation de celle-ci de sorte de ne pas l'entraîner à la régression. « Moi aussi, je parle de « retour à la nature », bien que ce ne soit certes pas une régression mais au contraire une *montée*

[305] Montaigne, *Essais*, tome I, Collection Folio classique, Paris, 2009, chapitre XLII « De l'inéqualité qui est entre nous », p. 468.

– jusqu'à la haute, libre, et même terrible nature et naturalité, une montée qui joue, *est en droit de jouer* avec de grandes tâches… »[306]. Le développement industriel caractérise la conscience de l'homme moderne et son humanité scientifique et technologique.

Pour des fins meilleures, il faudra encore que la science et la technologie marchent vers le progrès d'une conscience morale de l'humanité. En ayant une conscience morale, nous serons capables de déceler le mouvement du progrès avec ses affres qui nous conduisent au crépuscule de notre époque. Proche de ce crépuscule, nous en sommes arrivés à la suppression de la médiation entre humains et surtout entre le monde moderne et le monde naturel. Sans cette conscience morale, on se conduirait dans un monde crépusculaire vers lequel nous nous rapprochons aussi vite chaque jour, par la dynamique du progrès historique qui a individualisé l'homme en lui faisant perdre la sensibilité de vivre entre humains, entre les espèces, dans une co-présence partagée au monde. Notre civilisation ne cesse de relayer avec force l'histoire d'un progrès qui annonce la détresse humaine dans une époque très proche de son crépuscule. Dans le *Crépuscule des idoles* Nietzsche nomme le progrès moderne, il l'appelle *décadence* : « il n'y a rien à y faire : il faut avancer, je veux dire *continuer pas à pas dans la décadence* (- telle est *ma* définition du « progrès » moderne…) »[307].

De la vient que la science et son humanisme se heurtent à la complexité des subjectivités. Ils ne peuvent conduire l'homme à son stade ultime de l'évolution, ni prévoir une finalité historique de l'humanité. Le soupçon que nous portons sur l'humanisme occidentalo-moderne oblige les peuples à retrouver leur lucidité en se tournant vers un nouvel humanisme dans lequel l'humain s'humanise dans la nature et la nature se naturalise en lui. Pour réaliser leur unité rompue dans la vision du monde occidentale. Car on est resté trop longtemps dans un humanisme de la séduction dans lequel le bon vivre naturel n'est plus possible. D'autant que la vie est devenue quelque chose d'achetable dont la définition ne rend compte que de la possession. En reprenant la critique de l'humanisme insérée par Nietzsche dans la modernité, l'occasion se présente de faire voler en éclat le refoulé de la philosophie occidentale. A savoir

[306] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Incursion d'un inactuel », § 48, p. 213.

[307] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Incursion d'un inactuel », § 43, p. 208.

l'obsession que son humanisme a nourri pour arracher l'homme de la totalité du vivant pour le consacrer à l'activité rationnelle. Ce qui renforce le poids de la civilisation moderne et reproduit le même procédé pour avoir la recette de sa vision du monde d'un coin à l'autre de l'humanité. L'idée importante de Nietzsche est celle qui réside dans le rôle important attribué à la culture du livre comme le processus d'apprivoisement de l'homme.

Dès lors, l'humain n'est qu'un homme programmé et réglé comme une horloge qui pense contrôler le temps par l'illusion qu'il aurait sur l'emprise des circonstances. Depuis le XIX^{e} siècle ce qui s'apparente à un humanisme sera une séduction purement idéologique de la modernité. L'usage de ce concept en cette période va connaître des critiques très véhémentes de la part de bon nombre de penseurs. Cette notion qui laisse présager le souci de la considération de l'humanité, qui libère l'homme de tous les jougs et de la prééminence d'une force divine qui garantirait la viabilité de son existence tel qu'il peut en ressortir dans les arcanes religieux, et place justement l'homme comme l'artisan de son propre dessein dans son aventure existentielle, sera un humanisme qui du point de vue de Karl Marx, est une propagande idéologique. La critique que Marx déploie sur l'humanisme moderne lui permet d'éclairer pour le dénoncer l'idéologie qui se cache en arrière-plan concernant le concept de l'humanisme. Il va sans doute que pour Marx cette idéologie est assortie d'une propagande de la bourgeoisie qu'il identifie, que masque le terme humanisme. Qu'il voit plutôt comme une posture idéologique permettant la légitimation de la domination de la bourgeoisie sur le reste de la population.

> C'est une énigme encore plus grande quand nous voyons que la société civile, la *chose publique* sont même ravalées par les émancipateurs politiques à un simple moyen de conserver ce qu'on appelle les droits de l'homme, que le citoyen est donc déclaré serviteur de l'*homme* égoïste, que la sphère où l'homme se comporte comme un être voué à la chose publique est rétrogradée sous la sphère où l'homme se comporte comme un être partiel, enfin que ce n'est pas l'homme comme citoyen mais l'homme comme *bourgeois* qui sera considéré comme l'homme *à proprement parler*, comme l'homme *vrai* [308].

[308] Marx Karl, *Sur la question juive*, Éditions La fabrique, traduction de Jean-François Poirier, Paris, 2006, I « Bruno Bauer : *La Question juive*. Brunswick, 1843 », p. 58.

Voici que cette idéologie bien perçue par Marx se contente de recréer des injonctions d'une nouvelle humanité débarrassée des faiblesses des anciens modèles d'existences. Cela devrait être un appel à preuve d'humilité dans l'acceptation de l'humanité telle qu'elle se donne à voir à nous pour ne se contenter que d'elle seule. On ne peut oblitérer l'idée que l'humanisme depuis sa fondation dans l'antiquité et même sa refondation au cours de la renaissance, n'a consisté qu'à élever l'homme avec ses carences et sa finitude à l'échelle d'une entité comparable à celle des anciens dieux. Ce même humanisme est encore insécable des théories politiques qui enseignent que la loi de la cité est celle que les citoyens se donnent eux-mêmes. Et qu'il est illusoire de prétendre l'aligner sur des normes révélées s'imposant de l'extérieur par une valeur providentielle qui serait la garante de la loi sociale. C'est parce que l'histoire a libéré l'humanisme et l'homme moderne de toutes superstitions, que la politique dans ses fonctions s'est défaite elle aussi de la religion, pour que l'homme devienne dorénavant un citoyen de la vie publique, un homme libre. Karl Marx admettait même qu'« après que l'histoire s'est suffisamment longtemps dissoute en superstitions, nous dissolvons les superstitions pour en faire de l'histoire. « *La question des rapports de l'émancipation politique à la religion* devient pour nous la question du *rapport de l'émancipation politique à l'émancipation humaine* »[309].

Conclusion

Somme toute, nous pouvons dire que nous sommes rentrés dans l'ère du déclin de l'homme que Nietzsche relate par le discours du « convalescent » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Cet homme qu'on voit péricliter dans notre ère est un homme à bout de souffle lourdement chargé tel un chameau. Ce que l'homme a de meilleur comme connaissance, constitue en même temps son arme la plus redoutable qu'il oriente inconsciemment vers lui-même. Il est si convaincu que le salut de l'humanité passe par lui au point où, le savoir qu'il utilise, au lieu de l'utiliser pour lui et il l'utilise contre lui. L'homme « l'animal le plus cruel » comme l'appel Nietzsche, en voulant devenir meilleur que toute la Création, est plutôt devenu la créature la plus dangereuse des toutes. Son évolution est l'aboutissement d'un long crépuscule qui fait boitiller le monde sur

[309] Marx Karl, *Sur la question juive*, Éditions La fabrique, traduction de Jean-Pierre Poirier, Paris, 2006, I « Bruno Bauer : *La question juive*. Brunswick 1843 », p. 39.

des béquilles technoscientifiques qui le rendent tristement ténébreux. Par la raison critique de la science, l'homme ne se soumet qu'à ses propres expériences.

L'homme moderne, celui de l'Occident, veut son indépendance de Dieu et de son attribut qui n'est autre que la nature pour l'assujettir par la science. Mais tous les traits humains ne sont pas représentés dans l'homme moderne occidental étant donné que ce dernier ne rend pas compte de l'unité complexe de l'humanité. Nous tenons à dire par ailleurs qu'un peuple esthète sait pertinemment que la construction mentale du monde dépend de l'art de la représentation de celui-ci dans la nature et dans l'univers. Dans la nature il s'inscrit par le mythe et dans l'univers par la musique esthétisante de la vie, que chante l'univers dans toute son étendue et son infinité. En repensant l'humain comme strictement un être de la nature, nous pourrions éviter de tomber à nouveau sous le coup des problèmes esthétiques soulevés par *La Naissance de la tragédie* et des questions au sujet de notre civilisation décadente dont nous sommes des sublimes avortons.

Si crépusculaire en est le stade de notre civilisation, le problème qui la caractérise, autour duquel sont greffés les autres problèmes, comme autour du « nœud gordien », c'est le problème qui ne s'explique que par la connaissance. Celle dont il est question ici c'est précisément la connaissance scientifique. C'est cette connaissance qui se donne à voir dans les eaux troubles de la vérité qui est sous l'influence d'une civilisation qui n'est que crainte et menace. En remontant en 1886, nous découvrons que Nietzsche avait fait de ce problème de la civilisation par la science le sien. A cette époque, il illustre avec clairvoyance et présente sans demi-mesure le noyau de la dynamique de son analyse : à savoir le problème de la science comme le problème symptomatologique à une civilisation.

CHAPITRE II : NIETZSCHE DANS LE NATURALISME DES VALEURS

Introduction

Dans la deuxième partie de *L'Ethique*, Spinoza se consacre à la nature et à l'origine de l'esprit : « *De natura et origine mentis* ». Il s'emploie dans cette partie à reconstituer les corps et singulièrement le corps humain. Suivant la première partie de *L'Ethique* qui traite de *Deus*, on peut s'attendre à ce que Spinoza nous donne dans la deuxième partie une définition de l'homme ou bien de l'esprit, ou même une théorie de la connaissance sur l'âme humaine. Ce qui n'est pas exactement le cas ! Puisque son étude de l'âme nous renvoie à la logique différentielle des corps sous tendue dans une physique et une biologie, qui échafaudent une échelle des êtres en fonction de leurs compositions et de la relation qu'ils ont avec le monde extérieur. La notion de l'âme est à peine énumérée et celle de l'homme est simplement employée comme adjectif.

Nous y voyons une éthique nietzschéenne dans laquelle totalité, ampleur, multiplicité, et plénitude de l'univers s'intègrent en un seul corps, dans une âme, et donc en l'homme. Dans cette optique et pour essayer de comprendre plus explicitement les formes anthropomorphiques du monde dans l'âme humaine et dans la vie sociale de l'homme, nous verrons en première instance de ce chapitre l'éthique de la volonté de puissance chez Nietzsche. Pour poursuivre dans le deuxième moment, le traitement du cas du concept de « la moralité des mœurs » de Nietzsche. Ce qui nous permettra de boucler ce chapitre avec l'idée d'une philosophie d'artiste comme thérapie du langage métaphysique chez Nietzsche et Wittgenstein.

II.1. L'éthique de la volonté de puissance chez Nietzsche

Rapport éthique et moral

On peut dire que la morale n'est qu'une partie de l'éthique lorsqu'on sait que l'éthique est une discipline morale qu'on s'applique à soi-même. C'est une pratique dont la vertu est propre à l'individu. Décider de vivre de telle manière et non de telle autre s'est s'appliquer pour soi sa médecine et non celle de tous, son éthique comme une esthétique de vie, et non la morale commune à tous les hommes. Tandis que la morale a des prétentions à l'universel. Même si elle ne répond pas ouvertement à

Nietzsche, Paul Ricoeur ne résiste pas à la tentation de concilier les morales déontologique et téléologique, au-dessus desquelles il envisage une autre possibilité. Dans *Soi-même comme un autre*, il montre que la morale déontologique souffre de sa propre négation.

En clair, elle a quelques velléités qui font ressortir son caractère négatif insoupçonné comme l'admet Nietzsche. « *Définition de la morale* : la morale – l'idiosyncrasie de *décadents*, avec l'intention cachée de *se venger de la vie – et cela*, avec succès. Je tiens beaucoup à *cette* définition - *là* »[310]. La négation de la morale revient dans le livre de *La volonté de puissance* présentant un problème sur lequel, Nietzsche pose un soupçon non seulement sur la morale mais aussi sur le prédicateur de la morale qui n'est autre que le moraliste : « un moraliste est le contraire d'un prédicateur de la morale ; c'est un penseur qui envisage la morale comme suspecte, douteuse, bref, comme un problème. Je regrette de devoir ajouter que le moraliste, pour cette même raison, est lui-même un être suspect »[311].

Ricoeur reconnaît que « l'impératif catégorique » s'applique et il doit même intervenir en réaction à la violence et au mal. Cet impératif ne doit s'en tenir qu'à la réaction. Car, contrairement à ce que dit Emmanuel Kant, Paul Ricoeur ne voit pas dans la moralité la fin de l'existence humaine. Elle n'est qu'une interdiction certes de grande importance qui exige que les actes des individus soient conduits par une obligation morale, mais on ne pourrait pas en faire une finalité réductrice dans l'absolu. L'absolutisation de la morale et le désintéressement qui s'accompagnent du jugement moral chez Kant, est pour Nietzsche un renoncement à soi, pression contre le corps et ses instincts, et incapacité d'affirmation de nos intérêts. « Dans l'idée du « désintéressé », de « celui qui renonce à soi », le véritable signe distinctif de la *décadence*, l'*attirance* pour le nuisible, l'*incapacité* à trouver son intérêt, l'autodestruction transformée en signe de la valeur, en « devoir », en « sainteté », en « divin » dans l'homme »[312]. La vie humaine ne se contente pas de poursuivre des vertus absolues

---

[310] Nietzsche Friedrich, *Ecce homo*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1992, « Pourquoi je suis un destin », § 7, p. 159.

[311] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome I, Éditions Tel Galimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, Livre premier « Critique des valeurs supérieures, rapportées à la vie », chapitre III *« La morale vaincue par elle-même »*, § 224, p. 104.

[312] *Ibid.*, p. 105.

qui sont conformes au devoir moral. L'homme est avant tout un être de liberté qui recherche le bonheur par des inflexions éthiques pour se donner à lui-même une culture de vie.

En d'autres mots, la morale ne représente pas le tout de l'éthique, prise dans son sens général d'étude des principes de l'action humaine. Au demeurant, le fait moral nous renvoie à une expérience que traverse l'existence humaine et qui peut se vérifier empiriquement. La valeur morale implique les évidences naturelles et scientifiques avec lesquelles la nature humaine est obligée de composer. De façon illustrative la sentimentalité, l'excitabilité, la sensibilité, l'irrationnalité ; ou même la volonté, le bien, le mal, la justice, l'injustice, le mensonge, la vérité, toute cette arithmétique du corps et de l'esprit, qui est autorisée ou proscrite, s'additionne dans la vie comme des phénomènes moraux qui sont le flux de l'expérience de la nature humaine par la nature. La conscience devient donc une expérience habituelle forgée par l'habitude qui s'origine dans la nature. Hume va jusqu'à expliquer que « la nature peut certainement produire tout ce qui peut naître de l'habitude ; mieux, l'habitude n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine »[313].

Tout ceci fait de l'homme selon les actions qu'il aura décidé de mener, de vivre soit par la vertu morale, soit par la vertu éthique. En effet l'homme même dans sa conduite la plus morale, n'échappe pas à ses passions même quand il s'emploie activement à cultiver sa raison. La raison on le sait, est une faculté de connaître qui n'a pas le pouvoir de détermination éthique. L'empirisme intervient sur le terrain moral dont on a laissé le soin depuis longtemps au rationalisme et à l'idéalisme. Les données empiriques permettent de dire que la morale repose sur des impressions de plaisir et de douleur, auxquelles la raison ne résiste pas lorsque les passions lui contraignent strictement à l'obéissance.

En clair, on dit d'une action qu'elle est morale, non pas parce qu'elle est déterminée par une volonté raisonnable et donc bonne, mais parce qu'elle engendre en nous un sentiment de plaisir qui n'est autre que la vie elle-même exaltée par le plaisir. « Sans plaisir, pas de vie ; la lutte pour le plaisir est la lutte pour la vie. Que l'individu mène

---

313 Hume David, *L'entendement, traité de la nature humaine*, Editions GF-Flammarion, traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, 1995, livre I, Section XVI *« De la raison des animaux »*, p. 257.

cette lutte de telle sorte que les hommes le qualifient de *bon*, ou de telle sorte qu'ils le qualifient de *mauvais*, c'est le niveau et la qualité de son *intellect* qui en décide »[314]. Par cette libre volonté, l'individu acquerait son degré le plus haut de moralité quand il se défait de cette sensation de plaisir pour accomplir son bien et celui de l'autre nous dit Nietzsche. Etant tous constitué d'un sens moral, la moralité exige de nous le dépassement de celui-ci, pour faire place à la passion sympathique qui se trouve au fondement de la société civile.

La recherche entretient avec son objet une relation de précaution et de précision qui caractérise la nature, la physique, en tirant les propositions générales de l'observance des phénomènes. Partir de la méthode de l'observation qui a constitué le modèle de pensée du siècle de Hume, c'est le paradigme de tous les philosophes. A la différence, David Hume s'interroge dans sa pratique scientifique sur les pratiques de l'être humain. Cette méthode est une philosophie morale qui est une dérivation de la philosophie naturelle. Il explique même qu'« il est probable que la sentence finale qui déclare les caractères et actions aimables ou odieux, dignes d'éloge ou de blâme, qui les marque du sceau de l'honneur ou de l'infamie, de l'approbation ou de la condamnation, qui fait de la moralité un principe actif, de la vertu, notre bonheur, et du vice, notre désespoir, il est probable, dis-je, que cette sentence dépend de quelque sens ou impression intime, que la nature a universellement distribué à toute l'espèce [315]».

La nécessité d'une enquête qu'est la tâche que Hume s'est donné pour découvrir les principes de la morale, fait de sa thèse une méthodologie qui place les phénomènes moraux dans les impressions naturelles et dans les habitudes humaines. L'interprétation du fait moral ne peut plus être unilatérale puisque les impressions de la nature et les habitudes humaines n'ont pas vocation à dire la même chose pour tout le genre humain. Le juste, le bien, et le vrai, requièrent tous une valeur éthique d'ordre perspectiviste et interprétative, plutôt qu'une valeur morale universelle. D'ailleurs, le perspectivisme de Nietzsche s'acharne dans *Le Gai Savoir*, au paragraphe « notre

[314] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, deuxième section « Éléments pour l'histoire des sentiments moraux », § 104, p. 148.

[315] Hume David, *Enquête sur les principes de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Philippe Baranger et de Philippe Saltel, Paris, 1991, Section I « Des principes généraux de la morale », p. 73.

nouvel *« infini »* », sur l'hypothèse d'une interprétation unique du « vrai », d'une unicité du but de l'existence ou de l'« être ». Et que toute interprétation de l'existence, est même ce qui donne sens au monde. L'interprétation des valeurs et de l'existence est une activité proprement humaine sur laquelle repose l'intellect. Nietzsche le résume dans les termes suivants :

> Savoir jusqu'où s'étant le caractère perspectiviste de l'existence ou bien si elle a encore un autre caractère, si une existence sans interprétation, sans « sens » ne devient pas justement un « non-sens », si, d'autre part, toute existence n'est pas essentiellement une existence *interprétante* – voilà qui ne peut être tranché, comme il est juste, même par l'analyse et l'examen de soi les plus acharnés et les plus minutieusement consciencieux de l'intellect : puisqu'en menant cette analyse, l'intellect humain ne peut éviter de se voir lui-même sous ses formes perspectivistes et *seulement* en elles [316].

Il est plutôt d'accord que la moralité prend des formes variées selon les désignations du bien, du mal et du vrai ; dont chaque individu, chaque peuple, fait sa propre expérience comme se fait singulièrement l'expérience du monde. Et comme Nietzsche le dit, « je vous donne le signe que voici : chaque peuple parle sa langue quant au bien et au mal : le voisin ne le comprend pas. Sa langue, il se l'est inventée dans les coutumes et le droit »[317]. Les valeurs dont la science s'est accaparée et qu'elle spiritualise dans l'arène de la morale, sont chez Nietzsche désavouées. De même qu'il désavoue la conscience scientifique quant à ses origines, ses motifs et sa véritable finalité, qui est la croyance à ses idées qui assurent la domination sous couvert des convictions objectives et des valeurs universelles. Son perspectivisme vient battre en brèche le positivisme scientifique qui divinise, fétichise le fait moral au détriment de l'interprétation éthique.

Pourtant, au lieu de s'attendre à des faits qui ne sont pas, Nietzsche nous dit qu'il n'y a que des interprétations de tout genre. Ce qui pose problème, c'est l'autodirection dont la science s'est vêtue qui sacralise ses convictions sous prétexte d'y trouver l'objectivité, qui est le marqueur du fait positif. Avec lequel on peut facilement occulter et même éradiquer la question de l'interprétation. Encore une fois, il n'y a pas

---

316 Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, cinquième livre « Nous, sans peur », § 374, p. 340.

317 Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions Le livre de poche, traduction de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, 1983, « Le discours de Zarathoustra », « De la nouvelle idole » », p. 66.

de fait *donné* en morale, il n'y a aux yeux de Nietzsche que des interprétations ou des injonctions de sens. « Il n'y a pas de phénomènes moraux du tout, mais seulement une interprétation morale de phénomènes… »[318]. Le perspectivisme moral peut s'entendre dans une moindre mesure par le fait d'entrevoir une chose identique à elle-même sous diverses facettes que par le fait d'en saisir le sens multiple qu'il déploie en fonction des forces qui s'emparent d'une chose, que sous-tend l'expérience de la pensée de Nietzsche.

Une pensée éthique qui se corporalise dans une entreprise généalogique qui nie les faits moraux et ne reconnaît que des phénomènes moraux interprétables, des symptômes de décadence scientifique, et du nihilisme culturel. Ce qui crée une brèche qui césure la morale christianisée de la métaphysique par une volonté de puissance. Le déboulonnement de la métaphysique par Nietzsche démolit la morale de la religion qui se fabrique dans l'usine de la généalogie. Où une « typologie physiologique » d'obédience sophistique dirait Alain Badiou est inventée, comme jugements de valeurs, dans l'infra réalité de l'homme, source pulsionnelle des forces de la volonté de puissance qui l'agite et meut le monde. C'est en cela même que Michel Haar montre que « Nietzsche conçoit l'interprétation, la faculté de choisir unilatéralement selon son point de vue, comme l'essence de la vie : « le processus organique présuppose une activité interprétative continue » »[319].

De ce fait, la généalogie enquête sur la valeur de la morale et la volonté de puissance l'évalue en évaluant les concepts de la science, les productions culturelles, les valeurs morales. A partir de la puissance d'exister très singulière, qui est une approche éthique de la vie, qui interprète les systèmes de valeurs en fonction du vécu d'un individu. « Nous suivons notre *goût*, et c'est ce que nous appelons en termes nobles le devoir, la vertu et le sacrifice »[320] déclare Nietzsche. Il faudra remettre la morale au centre de l'interprétation par un travail du sens qui ne se limite pas à

---

[318] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, quatrième section « Maximes et intermèdes », § 108, p. 144.

[319] Haar Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Éditions Tel Gallimard, Paris, 1993, 6 « Vie et totalité naturelle », p. 173.

[320] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome II, Éditions Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, Livre III « Le nihilisme vaincu par lui-même », chapitre IV *« La hiérarchie naturelle des valeurs », 1. « La morale, théorie de la hiérarchie »*, § 395, p. 145.

suspendre sa valeur sur les faits. A partir de ce moment, on peut remonter à la genèse du bien et du mal en poursuivant le sens naturel auquel sont attachées ces valeurs selon le critère de vie de chaque peuple. Le sens qu'on cherche dans la valeur dépend déjà de la force dont se saisit le langage d'une civilisation qui le dirige vers sa finalité. Ce qui fait que le sens d'une opinion cache des injonctions, des relents de domination, une volonté d'assimilation, de commandement et d'asservissement. C'est ce qui participe de l'établissement de la morale qui est une forme d'aliénation que Nietzsche dénonce.

A contrario, l'éthique est envisagée dans une plurivocité de mœurs qui divergent par leurs formes de vie, se divisent et vont même jusqu'à se confronter. Pour que les valeurs triomphent les unes des autres, en même temps qu'elles se défendent dans un repli défensif que la vie impose. Dans cette configuration des choses sinon de l'existence, la morale de Nietzsche qui n'a rien d'une valeur providentielle déterministe ou encore finaliste, qui harmoniserait le monde en le conduisant jusqu'à sa fin, elle se veut amorale pour l'associer à la notion d'éthique. C'est ce que renseigne Béland pour qui, « l'ontologie » tragique décrite par Nietzsche informe enfin un plan éthique orienté vers la légitimation du tragique et la valorisation des catégories morales qui reposent sur la reconnaissance des visages de l'être »[321]. Parce que l'éthique chez Nietzsche renvoie aux conflits que génèrent les formes de vie dont la nécessité est la loi qui règne en elles et les détermine dans la contingence. C'est par le hasard qu'elles se rencontrent pour s'inscrire dans le monde qui porte leur sens jusqu'aux portes de l'imprévisibilité, où conservation et dépassement sont le but de leur loi interne qui n'est autre que la volonté de puissance.

Dans la perspective éthique de la volonté de puissance qui est un désir de dépassement dont les êtres souffrent, parce qu'étant soumis naturellement à cette volonté procréatrice de la vie, à ce désir créateur de valeurs, la volonté de puissance de Nietzsche rejoint le *conatus* de Spinoza. « La volonté de puissance apparaît donc comme un mouvement de dépassement de soi »[322] signale Patrick Wotling. Comme la

---

[321] Béland Martine, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Éditions Presses de l'Université de Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, partie II « Symptomatologie », chapitre 3 « Auscultation : le modèle de l'Antiquité grecque », « La perspective philosophique », p. 111.

[322] Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Éditions Presses universitaires de France, Paris, 2012, *2 « L'hypothèse de la volonté de puissance »*, p. 80

volonté de puissance, le *conatus* n'est pas la propriété de l'homme. La Nature ou bien Dieu chez Spinoza (les deux concepts renvoient à la seule et même réalité d'après la formule *Deus sive Natura*), agit par le *conatus* qui la rend à la fois « naturante » et même « naturée ». La Nature dans son effectivité vitale de la volonté de puissance nietzschéenne et dans la persévérance de son être par le *conatus* spinosiste, devient « naturante » parce qu'elle se veut productive et non pas créatrice au sens de la « Création » biblique, qui est une création *ex nihilo* ; notion que Spinoza trouve fondamentalement irrationnelle.

Et si la Nature est « naturée » selon Spinoza, c'est en tant que produite et pleinement réalisée. La nature naturante est sujette à l'activité de la substance cette « cause de soi », tandis que la nature naturée ne correspond qu'a ce qui provient de la nécessité de cette même substance. Si le *conatus* est agissant dans l'âme humaine, sachant que le vivant possède aussi une âme, l'âme animale et l'âme végétale produisent également ce désir. Cet effort du *conatus* spinoziste, quand le vivant est amené à lutter pour conserver sa vie contre les pratiques inhumaines de l'homme qui détruisent son biotope. L'âme est la tenante dont l'expression vitale mime le *conatus* comme le corps. Le corps ne s'alimente de vie que dans l'utile et l'agréable qu'il désir spontanément. Et l'âme, quant à elle, sa spontanéité réside dans la connaissance.

Il ne faut pas omettre aussi que le *conatus* se tient d'un bout à un autre chez Spinoza sur deux affects que sont la joie et la tristesse. Toutes les circonstances qui contribuent à l'augmentation de la puissance d'exister, facilitent l'effort de l'être en nous, et donc de notre *conatus.* Et nous procurent inéluctablement un sentiment de bien-être par la sensation que nous donne l'affect de joie. En revanche, tout facteur de l'existence qui présage du regret et rend l'existence insupportable, supprime la puissance de la vie en nous et provoque un choc émotionnel qui rend non seulement l'homme triste mais aussi les animaux ; étant donné que le règne animal est confronté aussi à l'expérience de la mort, de la vie, qui l'amène à connaître l'existence par la joie ou par la tristesse.

> La tristesse diminue ou contrarie la puissance d'action (*agendi)* de l'homme (selon le scolie de la proposition 11), c'est-à-dire (selon la proposition 7) qu'elle diminue ou contrarie l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être (*in suo esse*) ; et par conséquent (selon la proposition 5) elle est contraire à cet effort ; (…). D'autre part, puisque la joie (selon le même scolie de

> la proposition 11) augmente ou aide à la puissance d'action de l'homme, on démontre aisément par la même voie que l'homme affecté d'une joie ne désire rien d'autre que de la conserver, et son désir sera d'autant plus grand que la joie sera plus grande [323].

Ce qui nous permet de désirer une chose non pas du fait qu'elle est bonne pour être désirer mais, si nous désirons une chose dit Spinoza, ce que nous la trouvons bonne ou encore désirable. Spinoza nous fait comprendre que les valeurs proviennent de ce que nous désirons les choses. Nietzsche, reconnaissant dans le *conatus* son concept de volonté de puissance, va se lier d'amitié avec Spinoza. Parlant de Spinoza, il déclare dans *Par-delà bien et mal* avoir « trouvé un ami en philosophe ». C'est donc par le désir que nous pouvons décider des valeurs qui doivent présider à l'organisation sociale et du fonctionnement du monde. L'homme n'est pas seulement homme dans une raison universelle qui fragmente l'humain et décompose le réel. Il en constitue une somme dans laquelle tous les règnes cosmiques et terrestres sont en lui.

Ainsi constitué, le monde peut être jugé esthétiquement par l'homme. La loi devrait être celle de l'art pourque le jugement esthétique soit à même de légiférer sur la morale à en croire Nietzsche : « pour nous, seul le jugement esthétique fait loi »[324]. Etant donné que le monde est artistiquement construit, l'homme doit être un esthète qui vit en imitant l'archétype architectural de la nature. Sur son jugement, pèse un poids esthétique et non vertueux, éthique et non moral. Dans la mesure où chez Nietzsche le jugement a plutôt une valeur esthétique que morale et l'éthique nous recommande d'évaluer les valeurs non pas comme tout le monde le fait mais selon le goût de chacun. Parce que selon Nietzsche « connaître, c'est comprendre toute chose au mieux de nos intérêts »[325]. C'est là une façon de suivre son propre chemin, celui de la solitude qui gravite les montagnes vers la puissance opposé à celui du « sens

---

[323] Spinoza, *L'Ethique*, Collection Folio essais, traduction de Roland Caillois, Paris, 1954, troisième partie « De l'origine et de la nature des sentiments », proposition XXXVII « *le désir qui naît d'une tristesse ou d'une joie, d'une haine ou d'un amour, est d'autant plus grand que le sentiment est plus grand* », démonstration, p. 216.

[324] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome II, Éditons Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Livre III « Le nihilisme vaincu par lui-même », chapitre V *« Le problème de la vérité »*, § 559, p. 209.

[325] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome I, Éditions Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, Livre II « Morphologie et évolution de la volonté de puissance », chapitre II *« La volonté plastique dans le flux du devenir », 1. « Genèse et rythme des formes »*, § 122, p. 260.

commun esthétique » de Kant. C'est le chemin que parcourait Zarathoustra, ce résident des hauteurs. Contrairement à la morale qui établit des hiérarchies et qui est délimitée localement par l'instinct qui est à l'origine de son invention. Elle ne s'universalise que pour des buts expansionnistes.

Mais la morale c'est aussi celle qui est partagée entre la subjectivité et l'objectivité. Les deux obéissant à des règles « de la libre conduite », terme désignant le libre arbitre chez Kant. Pour une conduite objective une règle objective s'impose. Puisque l'objectivité morale préfigure dans l'expression kantienne allemande le *Soll* c'est-à-dire ce qui doit arriver, pendant que la règle subjective est là pour signaler ce qui réellement arrive à être. Kant divise ces règles de conduite en deux groupes : les « règles pratiques subjectives » qui relèvent d'une étude anthropologique qui indique que le comportement de l'homme est fonction de son milieu. Et « les règles objectives » signalant la conduite irréprochable de l'homme que formule la philosophie pratique qui anticipe ce qui doit arriver en prescrivant ces règles, et surtout en les observant. Dans l'immense tâche de la compréhension de l'homme et dans la détermination de sa conduite, l'anthropologie et la philosophie pratique qui sont pour Kant la morale, ne peuvent que conjuguer ensemble pour connaître le sujet et juger de l'usage de son action par sa volonté.

Pour cela il explique que « la philosophie pratique (science prescrivant comment l'homme doit se conduire), et l'anthropologie (science décrivant comment l'homme se conduit réellement), sont à vrai dire intimément liées ; celle-là ne peut pas subsister *(Bestehen)* sans celle-ci. En effet, on doit d'abord connaître le sujet de l'action pour déterminer s'il est en état d'accomplir ce qu'on exige de lui, c'est-à-dire ce qu'il doit faire [326]». Nous en avons conscience que la philosophie pratique est la boussole guidant toute action qu'elle soit subjective, objective, et même juridique ; ce qui compte, c'est l'intention de la volonté qui accomplit l'action. Le sujet est-il soumis à une contrariété ou bien c'est son libre arbitre qui caractérise sa conduite ? L'agir moral

[326] Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, Éditions Le livre de poche Classiques de la Philosophie, traduction de Luc Langlois, Paris, 1997, p. 71. « Philosophie pratique universelle » « Liminaire ». 1. « D'une manière générale ». – 2. Sur le rapport entre philosophie pratique et anthropologie, voir FMM, OP II, 244-246 ; 388-389. La règle morale, Kant ne cessera de le répéter, vaut pour être raisonnable en général, et non seulement pour l'homme. Elle ne saurait donc être dérivée de l'observation empirique de la nature humaine et reposer sur l'anthropologie. L'universalité et la nécessité dont elle est investie trahissent au contraire son origine strictement rationnelle.

par la contrainte est à soumettre à la nécessité du contrôle juridique et la libre conduite est du domaine de « l'intention éthique » nous dit Kant.

De fait, toutes les actions qu'elles soient bonnes ou mauvaises, qui sont animées d'une contrainte, sont arrangées dans le cadre de la nécessité d'une action juridique. Le mal de la peur dans la psychologie du droit, rend le citoyen obéissant à la loi pour échapper à la punition au cas où il serait en inconformité juridique. De là on peut voir sa conduite être exercée au moyen de la crainte, par la *rectitudo juridica* (la rectitude juridique) mentionnée dans les *Leçons d'éthique*. Inversement, l'action est morale dès l'intention intérieure de la volonté humaine, qui conditionne l'individu à la fameuse *rectitudo ethica* de Kant. C'est lorsque la contrainte est exclue de l'agir humain et qu'elle est remplacée par ce qu'il convient de nommer « la bonté intrinsèque » chez Kant, que l'action morale porte en elle-même une nécessité éthique. Avec précision, Kant signifie :

> L'éthique traite de la bonté intrinsèque des actions ; la jurisprudence traite de ce qu'est le droit, et comme telle elle ne s'intéresse pas à l'intention, mais uniquement aux aspects de l'autorité et de la contrainte (extérieure). Bien qu'elle se préoccupe seulement de l'intention, l'éthique s'étend toutefois aux lois juridiques, en ce sens qu'elle recouvre également des actions auxquelles on peut être forcé par la loi, mais dont elle exige par ailleurs qu'elles soient entreprises en vertu de la bonté intérieure de l'intention et non par contrainte [327].

Cette philosophie pratique de Kant dans laquelle l'éthique est une philosophie morale de l'intention, une vertu de la bonté qui permet d'agir dans la libre conduite et non par contrainte, nourrit les soupçons de Nietzsche qui sont l'occasion de son rebondissement dans l'histoire de la pensée philosophique. Dans cette idéalité qui féconde des faits, Nietzsche y perçoit une nouvelle croyance qui est à sortie avec la morale kantienne. Celle de la valeur suprême portant la valeur des valeurs, celle du critère immuable des choses, des actes, de la moralité du monde et de la vie. Cette moralisation kantienne de la vie vaut pour Nietzsche une volonté de puissance puisque pour lui, la valeur morale se rapportant à la vie ne peut s'exprimer que par la puissance, si

---

[327] Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, Éditions Le livre de poche Classiques de la Philosophie, traduction de Luc Langlois, Paris, 1997, « Remarques préliminaires », p. 167.

1.Voir MM, Introduction, OP III, 464 ; VI, 218-219. 2. « La simple conformité ou non-conformité avec la loi d'une action, abstraction faite du mobile de celle-ci, on l'appel *légalité* (conformité à la loi); toutefois, cette légalité dans laquelle l'Idée du devoir tirée de la loi est en même temps le mobile de l'action est la *moralité* de celle-ci (les bonnes mœurs) » (MM,Intro, OP III, 464-465; VI, 219).

tant est que la volonté de vie est pour elle-même volonté de puissance. C'est en ces termes que Nietzsche dit : « *tout au contraire !* Rien n'a de valeur dans la vie que le degré de la puissance – si l'on admet que la vie elle-même est volonté de puissance »[328]. En outre, c'est de cette croyance dont il est question également dans la science que Nietzsche critique. Cette même croyance se prolonge dans le cadre de la morale au sujet de « la valeur de la morale ».

Comme la science, la morale est une somme de croyances à partir desquelles on cherche à établir un ordre social fondé sur le principe moral de la valeur de la vérité au sens moral du terme. Les effets de cette morale pour la vie constituent justement le danger du commandement suprême que Nietzsche ne cesse de dénoncer. Pour répondre à Kant, Nietzsche réplique par une ritournelle juridique de préférence analogue à la connaissance rationnelle : d'où provient la légitimité de la loi morale ? Qu'est-ce qui a facilité la légitimité de la morale ? Si les réponses à ces questions ne trouvent pas un regain d'intérêt dans un empirisme, dans l'anthropologie, dans la philosophie de l'histoire, dans la psychologie, que Nietzsche défend parce qu'elle représente pour lui la morphologie de la volonté de puissance, c'est à un transcendantalisme de la morale qu'il s'attaque. Voyant dans cette morale kantienne un idéal utopique qui cherche à immuniser l'homme contre ses instincts et faire de l'humain un être malléable. Puisque c'est de cet homme dont a besoin l'humanité moderne.

Or chez Nietzsche l'éthique n'est pas la morale comme nous l'avons vu chez Kant. Elle est pour Nietzsche un principe de sélection qui ne fragmente pas l'homme. L'homme est par sa nature doté du caractère contradictoire de l'existence dont le dualisme de son essence le constitue. Et par là, il ne peut le rejeter si ce n'est l'assumer. C'est ce qui fait la totalité de l'homme et la rareté de son espèce qui l'oppose à l'homme fragmentaire, idéaliste, rationaliste. L'éthique nietzschéenne nourrit le sentiment d'être seul, celui de vivre dans la solitude existentielle quand la morale kantienne se veut humaniste, universelle, pour toute l'humanité. C'est donc une universalité qui veut humanisée les nations en même temps, par son éthique, Emmanuel Kant dénaturalise les peuples. Puisque cette éthique remplace les particularismes par

[328] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome II, Éditions Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, livre III « Le nihilisme vaincu par lui-même », Introduction, § 9, p. 14.

l'universalisme. En détruisant les inclinations des hommes et d'enlever en eux les oppositions qui sont inhérentes en leur espèce, et psychologiquement en l'homme.

Dans la pratique de son éthique, Nietzsche nous invite à être en contraction avec notre temps pour sélectionner les vertus de notre époque qui ne sont pas conforme à notre goût et à nos expériences de vie. On ne s'étonne pas de ce que cette éthique dévoile l'égoïsme de l'homme pour montrer la ruse de l'humanisme et l'hypocrisie qui se cache dans les valeurs morales universelles. Nietzsche procède de la manière la plus naturelle de l'homme. Il met dans l'agir humain l'égoïsme de l'homme, cette face sombre qui est toujours ancrée même dans nos actions les plus raisonnables et rationnelles. Et c'est avec ce regard qu'il faut considérer l'être humain, les peuples, les valeurs, dans la diversité multiple de l'esprit, qui constitue le paradigme nouveau de la grandeur de l'humanité antinomique à l'idéologie moderne. C'est en cela qu'il indique :

> En face d'un monde d' « idées modernes » qui aimerait confiner chacun dans un coin et dans une « spécialité », un philosophe serait contraint – s'il pouvait y avoir des philosophe aujourd'hui – de placer la grandeur de l'homme, la notion même de « grandeur », dans l'étendue et la diversité de l'esprit, dans une totalité faite de multiplicité : il fixerait même le rang et la valeur d'un homme d'après l'ampleur et la diversité de ce qu'il peut supporter et assumer, selon la portée qu'il sait donner à sa responsabilité [329].

II.2. L'« idée de la moralité des mœurs » chez Nietzsche : étude généalogique comparative de la morale

De la socio-anthropologie

L'élévation de l'homme désigne le terme « élevage » *(die Zucht)* au sens où Nietzsche utilise ce mot. Toujours est-il que dans cette transformation ou bien élévation, il est question d'une imposition des mœurs et de l'obéissance à la morale. Cela se comprend dans la phrase que Nietzsche énonce ici : « (…); en présence de la morale, comme face à toute espèce d'autorité, on ne *doit* justement pas penser, et encore moins

[329] Nietzsche Friedrich, *Mauvaises pensées choisies*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Georges Liébert, Paris, 2000, I. « Des principes et des fins », § 165, p. 162.

parler : là, il ne s'agit que d' « *obéir !* »[330] C'est par cette constitution des mœurs que se fait un travail de transformation de conscience dans la longue tradition de l'histoire de l'homme ou d'un peuple. En interprétant les valeurs morales au prisme de notre intentionnalité sans pour autant, en premier examen, s'employer à rechercher primordialement le fondement des mœurs d'ici et d'ailleurs, en y mettant notre jugement qui est à l'habitude orienté par nos inclinations qui submergent nos pensées, notre effort de jugement induit notre généalogie de la morale à une simple description des valeurs liée à la nature de l'histoire de la morale, qui n'est pas à proprement parler l'évidence des origines des faits moraux.

C'est la raison pour laquelle Nietzsche parle, au sujet de ce qui constitue la titraille de la cinquième partie de *Par-delà bien et mal*, d'une « contribution à une histoire naturelle de la morale ». Plus clairement, la contribution à l'histoire de la morale est celle dont les études nous sont parvenues, mettant en avant une histoire descriptive de la morale et non ses fondements, à laquelle se sont livrés tous les philosophes moralistes. Bien de choses manquent à ce que nous pouvons appeler avec beaucoup de précautions la « science de la morale ». Nous devons encore retrouver les matériaux anthropologiques pour rassembler avec rigueur ce qui a été exclus. Afin d'ordonner dans les rapports au monde, de l'axe du fini vers l'infini, la pluralité des sentiments moraux qui n'est pas sans nuances. Mais, cette multiplicité tellement qu'elle est subtile, se regénère continuellement dans ses métamorphoses.

Les valeurs ne cessent de se métamorphoser à chaque fois qu'on est dans une nouvelle époque, celle d'une histoire de la vénération des traditions que traduit le propos de Foucault sur la « critique de l'histoire » au sujet de la généalogie. Les différences qu'on observent d'une valeur à l'autre, peuvent nous montrer la complexité dans laquelle nous sommes et les typologies morales qui distinguent les mœurs. C'est dans cette cristallisation qu'on se doit de préparer une typologie de l'humain qui tienne compte des formes les plus vivantes qui ont toujours su s'adapter au temps, et mieux se conserver dans une époque, aussi dans l'histoire, même quand le changement survient. Pareilles formes de mœurs sont d'un type humain rare dans ce siècle qui congédie ce qu'il y a de plus primitif dans le monde qu'on nomme valeurs anciennes, qui

[330] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Eric Blondel, de Ole-Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, Préface, § 3, p. 30.

sociabilisaient l'homme avec le vivant. Dans une parfaite cristallisation de la vie comprise dans sa primarité comme source de connaissances. Vers laquelle l'homme est attiré par « la volonté de savoir » pour reprendre le terme que Foucault emprunte à Nietzsche, dans son analyse de la généalogie qui récuse, sur la base de la vérité que constitue le présent, de mépriser les connaissances anciennes et de juger le passé.

> Les *intempestives* parlaient de l'usage critique de l'histoire : il s'agissait de traîner le passé en justice, de couper ses racines au couteau, d'effacer les vénérations traditionnelles, afin de libérer l'homme et de ne lui laisser d'autre origine que celle où il veut bien se reconnaître. A cette histoire critique, Nietzsche reprochait de nous détacher de toutes nos sources réelles et de sacrifier le mouvement même de la vie au seul souci de la vérité. On voit qu'un peu plus tard Nietzsche reprend à son propre compte cela même qu'il refusait alors. Il le reprend, mais à une tout autre fin : il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir ; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir [331].

Pour ainsi dire avec Foucault, c'est un travail de généalogie qui s'effectue dans les séquences de l'histoire et que le généalogiste Nietzsche dans sa critique de l'histoire, établit le lien qu'il y a entre la connaissance et la vie. Au nom de la vie, il faudrait pour Foucault faire des objections à la connaissance historique en considérant la vie à la fois comme le pouvoir d'affirmer et de créer la connaissance. Parce qu'elle est métamorphose des évènements historiques par lesquels l'homme juge facilement les croyances du passé, démolit les connaissances anciennes par la vérité du présent de sa « la volonté de savoir ». Les communautés humaines qui ont décidé de vivre dans une anthropologie sociale tournée vers le passé pour se simplifier la vie, peuvent encore nous fournir les forces et la moralité qui les maintiennent dans l'habitat naturel à chaque fois que l'humanité prend de l'âge. Ce sont des sociétés dont on a fait abstraction jusqu'ici, qui expliquent l'état du monde dans sa situation originelle comparativement au progrès social ventilé par la modernité.

Avec la vertu, le scientifique moraliste entreprit la tâche de faire de la morale une science. Nietzsche relève même que le sérieux de tous les philosophes, leur suprême ambition, était de fonder la morale à partir de la science de sorte que celle-ci

---

[331] Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I, (1954-1975), Éditions Quarto Gallimard, Paris, 2001, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1024.

augmente la puissance de jugement de la science. Sans se soucier fort peu des taches poussiéreuses qui n'apporteraient pas d'éclat à son entreprise, mais attendaient pourtant qu'on en tienne compte de ces réalités. Sinon pour Nietzsche, les philosophes moralistes en pensant fonder la morale, n'ont fait que décrire le phénomène moral dans leur situation sociale et dans leur temporalité. Etant donné que leur entreprise a été restreinte à la moralité de leur environnement sans se soucier du vécu des autres, de l'histoire des peuples, qui est le champ sur lequel ils pouvaient être amenés à comparer les mœurs dans leurs diversités. Il certifie :

> C'est précisément parce que les philosophes de la morale n'avaient qu'une connaissance grossière des *facta* moraux, sous forme d'extraits arbitraires et de résumés fortuits, par exemple à travers la moralité de leur entourage, de leur classe, de leur église, de l'esprit de leur époque, de leur climat et de leur petit coin de terre, - précisément parce qu'ils étaient mal informés au sujet des peuples, des époques, des temps passés, et même peu curieux de les connaître, qu'ils ne discernèrent absolument pas les véritables problème de la morale : - eux qui ne se font jour qu'à la faveur de la comparaison de *nombreuses* morales [332].

Connaître l'autre revient à l'expérimenter depuis ses origines. Et même là, on est surpris de savoir que quelque chose en nous se défile toujours au contact avec le différent. Puisqu'il est quasi impossible de faire l'inventaire de la tradition des autres peuples, pour la simple raison que notre curiosité est simplement historique ; d'une histoire dont les origines sont encore bien lointaines que l'historicité qui est faite. À cet effet, l'enquête généalogique est une recomposition du passé oublié qui a de tout temps été inaperçu. Mais dont la nécessaire époque du présent en dépend si tant est qu'on veut comprendre les mœurs des communautés humaines, la transmission des valeurs d'une génération à une autre, et la dépendance de la nouvelle génération à l'égard de l'ancienne. Ayant valeur morale et de droit dans l'édifice de la société. C'est pour Nietzsche une réalité qui est le marqueur de l'histoire de l'espèce humaine :

> A l'intérieur de la communauté originaire de l'espèce – nous parlons des temps primitifs – la génération des vivants reconnaît chaque fois à l'égard de la précédente, et surtout de la plus ancienne qui fonde l'espèce, une obligation juridique (et non de simples devoirs d'affection : on peut parfaitement, et à bon droit, tenir ceux-ci pour négligeables au vu de la plus grande partie de l'histoire

[332] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, cinquième section « Eléments pour l'histoire naturelle de la morale », § 186, p. 162.

> humaine). Alors règne la conviction que l'espèce ne saurait *subsister* que grâce aux sacrifices et exploits des ancêtres, - (…) : on reconnaît ainsi une *dette* qui, de plus, augmente continuellement du fait que ces aïeux, continuant à exister sous forme d'esprits puissants, ne cessent d'accorder à l'espèce de nouveaux avantages et avances de crédit grâce à la force dont ils disposent [333].

Pour ainsi dire, la généalogie enquête déjà sur le terrain de l'anthropologie et de l'ethnologie. Son travail consiste à parcourir l'histoire de la morale dans une évolution du temps qui lie toujours le passé au présent et le nouveau à l'ancien. Dans tous les cas, l'enquête sur l'origine de la morale, passe pour être une expérience sur les mœurs et les coutumes des peuples. De fait, la culture d'un peuple ne devrait plus se vivre par une anthropologie et une ethnologie qui déterminent à l'occasion, une expérience singulière qui ne fait que stratifier le trajet ethnologique de la culture de l'autre, du fait de l'expérimentation de notre milieu. C'est la posture d'une science ethnocentrique que Viveiros de Castro reproche à l'anthropologie moderne qui, et comme il le dit, « à force de voir toujours le Même dans l'Autre – de dire que sous le masque de l'autre c'est « nous » qui nous contemplons nous-mêmes -, on finit par se contenter de raccourcir le trajet qui nous conduit droit au but et ne s'intéresser qu'à ce qui « nous intéresse », à savoir : nous-mêmes »[334].

En effet, Nietzsche décèle avec la généalogie les phénomènes moraux et les croyances coutumières, les traditions et les juridictions sociales qui sont les causes produisant les effets desquels découlent toutes les interprétations de l'organisation de la vie humaine ; dont le sillon que Nietzsche trace par la généalogie, remonte l'histoire des sociétés et des peuples révélant des manières d'être et des modes d'existence, des pratiques morales effectuées en l'honneur de la mémoire des ancêtres. La morale ici, telle que la présente Nietzsche, n'est pas autre chose qu'une valeur de juridiction dotée de coutume dont l'individu, de son vivant, à la conscience de la dette envers ses aïeux. Et que son obéissance à ces ancêtres recommande des actes honorifiques. De sorte que, les aïeux d'un peuple, désormais esprits sinon entités spirituelles demeurant parmi les vivants, agissent en faveur de ces derniers. Tout ceci qui s'apparente à la vie rituélique

---

[333] Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love, de Théo Leydenbach et de Pierre Pénisson, Paris, 1996, deuxième traité *« La faute », « la mauvaise conscience » et ce qui s'y apparente »*, § 19, p. 102.

[334] Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Éditions Presses Universitaires de France, traduction de Oiara Bonilla, Paris, 2009, chapitre premier « Un frappant retour des choses », p. 5.

d'un peuple, constitue pour Nietzsche des moralités et même l'origine par laquelle la morale serait parvenue à devenir un fait sociologique. Et une loi sociale pour certains peuples, ceux dont on peut rechercher l'existence bien loin des temps modernes.

> Mais rien n'est « pour rien » dans ces temps grossiers et « sans états d'âme ». Que peut-on bien leur rendre ? Des sacrifices (au commencement, en nourriture, dans l'acception la plus élémentaire), des fêtes, des sanctuaires, des distinctions honorifiques, et avant tout de l'obéissance – car toutes les coutumes, en tant qu'elles sont les œuvres des ancêtres, en sont aussi les dispositions et les commandements - (…). La *peur* de l'aïeul et de sa puissance, la conscience des dettes à son égard, croissent nécessairement, selon cette logique, à mesure que croît la puissance du groupe lui-même, à mesure que le groupe se trouve toujours plus victorieux, indépendant, honoré et craint [335].

Il y a comme un réseau de parenté ou bien d'alliance entre la généalogie, l'ethnologie, et l'anthropologie, dans la traçabilité de l'origine de la morale, que combinent les rapports qu'un peuple entretient avec ses aïeux dont les rituels vivifient leurs esprits. Et prennent même, dans une sorte de mystère et de transfiguration, le statut des dieux. Cette conception généalogique, anthropologique, ethnologique de la vie d'un groupe social, est comprise à partir de la culture d'un peuple par laquelle naît une vision du monde. Une généalogie relie le descendant à son aïeul, le vivant et le mort. L'aïeul bénéficie des cultes de ses descendants avec lesquels dans un état de transfiguration, l'ancêtre passe de l'étape de l'aïeul à celui de dieu. Tout ceci pour Nietzsche ne pouvait se constituer culturellement au point d'en devenir un commandement moral, que par la peur que les ancêtres manifestaient sur leurs descendants et la conscience de la dette qu'ils nourrissaient en eux, faisait des descendants des êtres dépendants des aïeux. Et s'ajoutait, la dévotion des descendants envers leurs aïeux. De là, pouvait alors naître, à en croire Nietzsche, « l'origine des dieux » et l'histoire humaine la plus originaire.

> Que l'on s'imagine cette logique grossière parvenue à son terme : les aïeux des groupes *les plus puissants* seront devenus immenses grâce à l'imagination de la peur croissante, ils auront été rejetés dans les ténèbres mystérieuses et inimaginables des dieux : pour finir l'aïeul est nécessairement transfiguré en un *Dieu*. C'est peut-être là l'origine des dieux, origine liée donc à la *peur !*... Celui qui croirait nécessaire d'ajouter : « et à la piété ? » pourrait difficilement persister

[335] Nietzsche Friedrich, *Op.; cit.* p. 102.

> si l'on considère cette même longue période de l'histoire humaine, son époque originaire [336].

Ce que révèle la généalogie nietzschéenne c'est un mode de pensée, une conscience sociale, dont les artéfacts anthropologiques permettent la continuation de la vie dans cette relation permanente entre l'aïeul et ses descendants, entre le monde des vivants et celui des esprits. Et c'est cette correspondance entre les univers de sens qui est souvent à tort ou à raison taxée de superstition et d'irrationalisme parce que la science n'a pas la maîtrise de ces arcanes. La méconnaissance d'un foyer culturel est souvent logée sur le lit de la superstition par une anthropologie qui construit une identité universelle et distille ses représentations dans toutes les cultures. Ne cherchons pas, selon la critique que Viveiros de Castro fait à l'anthropologie, à voir nos propres déterminismes dans une autre culture. Face à une culture différente dit-il, nous sommes amenés à investiguer de manière expérimentale nos schémas de pensées, notre système culturel qui est la production de notre société moderne et de tout ce qui nous a valu le progrès dont nous jouissons. « Au contraire, une véritable anthropologie « nous renvoie de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas », (puisque ce que toute expérience d'une autre culture nous offre c'est l'occasion de faire une expérimentation sur notre propre culture – bien plus qu'une variation imaginaire, une mise en variation de notre imagination »[337].

C'est dans l'usage d'une telle méthodologie qui nous recommande d'intégrer les sociétés pour expérimenter leur vécu, comprendre le monde par le ressort de leurs usages (méthode ethnographique), et d'aller au contact des choses, des faits humains. Pour reconnaître qu'une habitude, un comportement, résulte d'une longue suite d'évènements traditionnels. Savamment socialisés par les cultures des peuples (méthode empirico-phénoménologique). Ce n'est que dans cette expérimentation du monde d'autrui qu'on pourrait dresser même de manière parcellaire voire insuffisante, l'éventail des différentes cultures humaines. C'est pourquoi, dit Lévi-Strauss, « pour comprendre comment, et dans quelle mesure, les cultures humaines diffèrent entre elles, si

[336] *Ibid.*, p. 102-103.

[337] Viveiros de Castro, *Op.; cit.* p. 5.

ces différences s'annulent ou se contredisent, ou si elles concourent à former un ensemble harmonieux, il faut d'abord essayer d'en dresser l'inventaire [338]».

Dresser l'inventaire des cultures dans le but d'en faire une économie pour facilement en détailler les sagesses humaines, cela reste un travail fastidieux. Même quand on rentre dans la peau d'un ethnologue ou d'un ethnographe, qui fait une expérience directe dans l'espace social des groupes d'individus. Et pour un historien voire pour un archéologue, ils sont en incapacité de revenir aux fondements d'une civilisation. De leur part, on ne peut s'attendre qu'à une bonne littérature à ressasser l'histoire des peuples et leurs civilisations. Claude Lévi-Strauss réitère en disant que « tout homme peut se transformer en ethnographe et aller partager sur place l'existence d'une société qui l'intéresse ; en revanche, même s'il devient historien ou archéologue, il n'entrera jamais directement en contact avec une civilisation disparue, mais seulement à travers les documents écrits ou les monuments figurés que cette société – ou d'autres – auront laissés à son sujet [339]».

La compréhension diverse des mœurs que Nietzsche reprochait aux philosophes de la morale qui se limitaient à déterminer la conduite humaine dans leur localité, et prétendaient en faire une connaissance morale universelle, constitue le reproche typique que Lévi-Strauss adressait aussi à ses contemporains au sujet de la compréhension de la diversité culturelle. L'histoire est une femme stérile qui ne peut féconder les origines d'un peuple parce qu'elle ne peut pas reculer jusqu'à son infini qui est sans fin. En remontant dans sa narration son évolution avec exactitude. L'histoire de la morale c'est l'histoire de la conservation des peuples. Les institutions morales ont ceci de particulier ce qu'elles obéissent à une histoire et à une tradition. La tradition est elle-même l'ensemble des règles qui organise le vivre ensemble des individus.

C'est à vrai dire la constitution juridico-sociale qui retrace l'histoire d'un peuple jusqu'à ses fondements. Elle est l'incarnation d'une autorité mystique, spirituelle, et religieuse. Parfois même, elle serait une inclination à la croyance qui lui donne son caractère expérientiel. Une expérience tirée d'une croyance irraisonnée qui se justifierait peut-être par une certaine irrationalité qui ébranle les obstacles. En toute

---

[338] Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Éditions Gonthier Unesco, Paris, 1961, 2. « Diversité des cultures », p. 13.

[339] Lévi-Strauss Claude, *op.cit.*, pp. 13-14.

fin de cause, c'est peut-être pour cela que Georges Bataille affirme qu' « il est difficile de dire dans quelle mesure la croyance est à l'expérience un obstacle, dans quelle mesure l'intensité de l'expérience renverse cet obstacle »[340]. On peut confronter la tradition à la modernité puisque chez Nietzsche elle contient une pensée qui rentre en contradiction avec le modernisme. Partant de la définition que Nietzsche donne de la tradition, elle est « la tension d'une volonté par-delà des temps éloignés, la sélection des états et des valeurs qui font que l'on peut disposer du futur pour des siècles - tout cela précisément est au plus haut point antimoderne »[341]. Dans *Aurore*, Nietzsche explicite davantage le concept de tradition. En répondant à la question « qu'est-ce que la tradition ? », il déclare que c'est « une autorité supérieure à laquelle on obéit, non parce qu'elle commande l'*utile*, mais parce qu'elle *commande* »[342].

C'est la raison pour laquelle Nietzsche peut se permettre de penser que toute tradition est conçue sur la base du sacré et ne saurait être sans superstition. La superstition est même le canon qui favorise son établissement. Les deux principes de la morale qui vont planés au-dessus du ciel des recommandations des normes traditionnelles sont le bien et le mal. Dans son premier principe (le bien) la tradition nous invite à l'obéissance, tandis qu'avec le second principe (le mal), elle impose aux individus une interdiction radicale ; suivie des actions punitives pour celui qui pratique le mal au détriment du bien. Ce qui donne à cet ensemble de règles le statut d'une autorité supérieure, spirituelle, comme si elle était incarnée par une divinité dont l'objectif est de concourir à la stabilité de la société. Et à la conservation des mœurs ou de la moralité d'un peuple. Nietzsche note même que c'est dans les usages superstitieux que la tradition parvient à conserver une communauté.

> Comment la tradition est *apparue*, cela n'entre pas ici en ligne de compte, en tout cas sans considération du bien et du mal ou de quelque impératif catégorique immanent que ce soit, mais avant tout en visant la conservation d'une *communauté*, d'un peuple; tout usage superstitieux qui est apparu sur la base d'un

[340] Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Collection Tel Gallimard, Paris, 1954, quatrième partie « Post-scriptum au supplice (ou la nouvelle théologie mystique), p. 122.

[341] Nietzsche Friedrich, *Le nihilisme européen*, Éditions 10/18, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1976, II « Contribution à l'histoire du nihilisme européen », § 65, p. 233.

[342] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, livre premier, § 9 *« Concept de la moralité des mœurs »*, p. 39.

> hasard mal interprété impose une tradition qu'il est moral de suivre; rompre avec elle est en effet dangereux, plus nuisible encore pour la *communauté*, que pour l'individu (car la divinité punit sur la communauté, et seulement dans cette mesure aussi sur l'individu, le sacrilège et la violation de ses prérogatives) [343].

A sa publication en 1881, puis en 1887, et devancer d'une préface de Nietzsche lui-même, *Aurore* est un concentré de plus de 500 aphorismes qui constituent le fouet qui frappe durement le problème de la morale. Là encore, une fois de plus, c'est par la méthode généalogique que Nietzsche traque les périodicités de grand surgissement des « préjugés moraux ». Ce d'autant plus que la généalogie fait son rapport sur la morale à partir des fondements les plus anciens des jugements moraux. Avec lesquels elle découvre les logiques voire même les causes qui ont permis à l'homme de s'inventer un système contraignant de disposition de valeurs, moralement pratiquées. Et devenu par la suite la « seconde nature » de l'homme qui influe directement sur sa vie. La confiance en la raison n'est pas en reste lorsque Nietzsche recherche le phénomène moral parmi les fondements de la science de la morale. « Parmi les jugements de valeur jusqu'auxquels notre audacieuse méfiance peut descendre, les jugements *logiques* ne sont pas les plus profondément enfouis : la confiance dans la raison, qui fonde la validité de ces jugements, est, en tant que confiance, un phénomène *moral*… [344]».

Les lois rigoureuses de la pensée révèlent les erreurs de jugement qu'on a pu orchestrer en voulant confondre utilité et nécessité. Deux concepts pourtant fort distincts. En entraînant la notion d'utilité très loin dans des domaines où son jugement n'était pas en principe requis. De ces observations morales, Nietzsche fait une étude comparée qu'il situe sur les peuples et les comportements anciens, en s'armant d'une généalogie et en la renforçant par une méthode logique. C'est dans une perception fine des contrastes et des oppositions de valeurs que l'esprit nietzschéen va débusquer la psychologie sociale des comportements des individus régis par le jugement moral.

Dans sa découverte, Nietzsche mentionne que la connaissance du fondement des causes, parce que nous en sommes arrivés à connaître l'origine des choses,

---

[343] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, deuxième section « Eléments pour l'histoire des sentiments moraux », § 96 « Mœurs et moral », p. 138.

[344] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, préface, § 4, p. 33.

désormais, cette origine peut nous paraître désintéresser. Autrement dit, une chose ne peut plus produire la même attraction après sa découverte. On s'attend moins qu'elle produise le même effet qu'à son origine. En fin de compte pour Nietzsche, plus nous découvrons le fondement des choses, moins celui-ci se concorde avec nous pour répondre à nos attentes. C'est pour l'homme l'occasion de tenir compte des dimensions de son espace, des phénomènes physiques et naturels qui signalent que l'humain n'est pas seul au monde. Par la compréhension du fonctionnement des sciences physiques qu'il ne serait pas nécessaire de dissocier avec les sciences humaines et sociales. Car, les sciences physiques, permettent à l'espèce humaine de maîtriser ses limites devant une situation ou un phénomène donné, qui invite à mesurer avant d'agir les conséquences de tout ce qu'il compte entreprendre. Afin de garder l'équilibre de l'environnement dans lequel la société s'épanouit.

Il est convenable de retrouver ici une trace de la classification comtienne des sciences. En effet, de l'institution des sciences physique à celle des sciences humaines, la morale s'octroie deux sens que Nietzsche établit par la notion de *proportion inverse* entre le « sens de la moralité » et le « sens de la causalité ». C'est dans un pareil argumentaire que nous retrouvons à la racine du raisonnement de Nietzsche qu'au fur et à mesure que s'accroît le « sens de la causalité », le prétendu « sens de la moralité » se dilue, recule, diminue, et peut même disparaître. A la progression constante des sciences de la nature et de l'histoire, s'annule dans une régression d'après Nietzsche, la sphère que nous attribuions jusque-là à la moralité. C'est un mouvement réciproque qu'il met en lumière :

> A mesure que le sens de la causalité fait des progrès, l'étendue du domaine de la moralité s'amenuise, car chaque fois que l'on a saisi les effets nécessaires et qu'on cherche à les penser à part des hasards et de toutes les suites adventistes *(post hoc)*, on a détruit d'innombrables *causalités fantasmagoriques* auxquelles on croyait jusque-là comme à des fondements des mœurs, - le monde réel est bien plus petit que le monde fantasmagorique -, et chaque fois c'est une part d'angoisse et de contrainte qui disparaît du monde, chaque foi aussi une part de respect envers l'autorité des mœurs : la moralité, en somme, y a perdu. Qui veut au contraire l'accroître doit savoir éviter que ses succès soient *contrôlables* [345].

[345] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, Livre premier, § 10 *« Antagonisme entre le sens de la morale et le sens de la causalité »*, pp. 41-42.

Le « sens de la causalité » qui pour un Kant n'est pas une simple habitude associative mais il est aussi, la forme fondamentale à laquelle est pourvu notre entendement et qui affecte le sujet de la connaissance qui se représente le monde. En cela, toute cause pourrait être considérée chez Kant comme une sorte de succession et d'évènements dans lesquels cette même cause ne saurait s'inclure, parce que tout évènement procède d'elle. « Prenons la proposition : tout ce qui arrive possède sa cause. Dans le concept de quelque chose qui arrive, je pense certes une existence qu'un temps précède, etc. ; et il s'en laisse dégager des jugements analytiques. Mais le concept d'une cause est totalement en dehors de ce concept, et il indique quelque chose de distinct de ce qui arrive : il n'est donc nullement contenu dans cette dernière représentation »[346].

Cette idée de la causalité chez Kant comme unité de la connaissance par le concept auquel s'associe le sujet dont la pensée est affectée, ne suscitera qu'une critique nietzschéenne de la causalité kantienne. Le substrat interne d'identité permet à Nietzsche de procéder à des réserves sur la relation de causalité entre la volonté du sujet et la connaissance et entre celle de la cause à effet. Ce que fait remarquer Nietzsche relève de ce qu'on n'est pas à même de déterminer la « chose qui cause » et on est encore moins sûr de son lien avec la « chose causée ». De ce que nous sommes causés par quelque chose d'extérieure à nous, il se trouve que pour Nietzsche, nous avons fait acte de foi de l'action qui nous affecte dont la volonté libre de notre subjectivité fait l'expérience.

> Or à l'origine, partout où il voyait se produire quelque chose, l'homme a cru à une volonté entendue comme cause, et à des êtres doués d'une volonté personnelle exerçant une action à l'arrière-plan, - (…), la croyance à la cause et à l'effet est devenue pour lui une croyance fondamentale qu'il applique partout où se produit quelque chose, - aujourd'hui encore de manière instinctive et comme un fragment d'atavisme hérité de l'origine la plus reculée [347].

De ce fait, la critique que Nietzsche soulève au sujet du concept de causalité, critique orientée vers Kant mais aussi à la métaphysique et à la philosophie moderne en générale, qu'il explicite pour clarifier la traditionnelle conception d'une cause

---

[346] Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Alain Renault, Paris, 2006, Introduction, IV. *« De la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques »*, p. 102.

[347] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, Troisième livre, § 127, p. 179.

productrice des effets. On note que la critique de la causalité est en réalité une critique faisant aussi allusion à la critique de l'unité de la conscience, cette identité interne partagée entre le « je » et le « moi » dont le sujet est cause de ses propres actions et de sa pensée. Tout ceci pourrait s'agir des habitudes que nous avons hérité. Et à force de les pratiquer, elles se sont imposées à nous, au point où nous y croyons en elles parce qu'elles nous sont indiquées par notre intériorité, source de notre volonté. « Du domaine des célèbres « faits intérieurs », dont nul jusqu'à présent ne s'est avéré être un fait. Nous croyions être nous-mêmes cause dans l'acte de volonté ; là, à tout le moins, nous pensions prendre la causalité la main dans le sac »[348].

A l'inverse, le sens de la moralité vient se greffer à la moralité des mœurs des peuples. La connaissance d'un peuple, celle de ses forces et de ses faiblesses, de ses défauts et de ses qualités, requiert en avance la connaissance des commandements moraux qu'il s'impose. Ce qui incline aux mauvais penchants par un regard venant du dehors, peut-être hisser à la hauteur de vertu par une complice communalité avec laquelle les mœurs s'établissent, se socialisent, se vivent, et s'historicisent. Les contradictions sont ceux par quoi la toile de la moralité des mœurs est tissée. C'est ce qui se joue en permanence dans l'investigation généalogique de Nietzsche dont l'enquête rétablit une loi des contrastes non seulement en morale mais aussi dans d'autres pans de l'existence. Contraste ou contradiction, c'est le principe de l'exception qui fait la différence dans la science de la morale.

De ce fait, l'exception qui est encore une expression de la différence exprime une autonomie qui vise à se connaître assez soi-même, comme pour lancer un signe à l'autre à qui on demande de valider cette reconnaissance. Le sentiment du moi se met à découvert à l'égard de l'autre, pour stimuler la connaissance d'autrui, en l'affectant dans sa pensée la plus enfuit de son esprit et la plus secrète de son être pour vouloir le dominer. Inversement tout porte à croire qu'être reconnu par autrui, retourne les choses à notre désavantage. Etant donné que cela fait montre d'une infériorité manifeste relativement à la personne d'autrui, à qui on donne le pouvoir de deviner ce que nous sommes en portant validité de notre reconnaissance. Les thèmes de force et de faible

[348] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Les quatre grandes erreurs », § 3 *« Erreur d'une fausse causalité »*, p. 153.

qui sont habituellement employés par Nietzsche dans son enquête sur la morale, peuvent bien illustrer nos propos.

La nature tendancieuse du moraliste qui le pousse à vouloir généralement se croire et se montrer plus fort qu'il ne l'est, érige des postulats qui, à partir de lui, sont la norme en laquelle la valeur devient socialement morale. C'est, entre autres, le cas des esprits systémiques pour qui, le système nivelle les classes sociales dans un corset des valeurs. Ces esprits systématiques font montre de leur impuissance lorsqu'ils présentent leurs qualités faibles sous les modalités des qualités fortes qui animeraient leur ressentiment contre les forts. Ce qui leur manque c'est la noblesse du goût et la distinction du caractère que le puissant a su cultiver pour être une exception de la norme générale, et une différence par rapport au type humain qu'il représente. Lorsqu'il arrive que la volonté laisse la part belle au sentiment, nous fait dire Kremer-Marietti dans l'introduction qu'elle a écrite sur *Aurore*, il en découle que nos devoirs prennent la forme de nos penchants, et de là, nous nous inclinons à aimer autrui en l'acceptant avec tous ses droits et ses valeurs.

Pour cette commentatrice de Nietzsche, cela est possible non pas dans la volonté de vouloir acquérir la puissance, mais c'est lorsque nous en sommes déjà possesseur du sentiment de puissance qui raffine notre être et nous rend davantage noble dans le choix de nos goûts. Autant il faut comprendre l'homme par sa culture, autant il faut comprendre les peuples par leurs coutumes, pour déterminer le monde dans lequel ils ont choisi de vivre. La morale a avant tout une histoire qui l'inscrit dans les coutumes des peuples. Quand cette histoire en vient à être connue, elle répugne au sentiment d'acceptation par une autre coutume qui voit en celle-ci une forme grossière de la culture renfermant une moralité soit calamiteuse, soit une moralité qui se prête à la diffamation. On peut alors constater le dédain jeter sur les sociétés primitives du fait que leurs coutumes désintéressent les modernes. Ces sociétés ont choisi de vivre selon leur moralité laquelle n'est autre que l'obéissance à leurs mœurs. Ces peuples expriment le contraste avec les valeurs modernes, parce qu'ils trouvent dans leurs mœurs la tradition avec laquelle le monde progresse. Toute coutume recommande d'agir par sa moralité. Là où la coutume cesse de commander la vie sociale et l'existence, la moralité qu'elle érigeait se vaporise.

> C'est pourquoi nous autres tard venus sommes mal à l'aise avec les idées fondamentales de la naissance de la morale qui, une fois que nous les avons malgré

> tout trouvées, nous restent collées à la langue et ne veulent pas sortir : c'est qu'elles font grossier ! Ou bien c'est qu'elles semblent calomnier la moralité ! Ainsi d'emblée la *proposition principale* : la moralité n'est rien d'autre (donc littéralement *pas plus* !) que l'obéissance aux mœurs, de quelque nature qu'elles puissent être ; or les mœurs sont la manière *reçue* d'agir et d'évaluer. Dans les affaires ou aucun principe reçu ne commande, il n'y a pas de moralité ; (…) [349].

De ce fait, qu'il nous soit permis de reconnaître l'édification d'une métaphysique de la nature qui peut s'analyser par le schématisme des modes d'identification, par celui des concepts, des matrices ontologiques. Et même d'une imagination fertile avec laquelle les lois de l'entendement rencontrent les lois de la nature. Emmanuel Kant, dans la *Critique de la raison pure*, montre l'importance de l'imagination dans le cadre de la métaphysique lorsqu'elle s'invite dans les recoins les plus insoupçonnés de l'esprit humain. Le chapitre portant sur « l'analytique des principes » est un schématisme pourvu des concepts de l'entendement pur. Faisant de l'imagination et par là même ses schèmes, ce par quoi la médiation est possible entre les unités catégorielles issues de l'entendement et la diversité sensible dont dépend le donné intuitif.

Kant reconnaît même que l'« imagination pure » est une faculté, voire même un pouvoir, qui ne relève que du ressort de l'âme humaine. Sur cette âme humaine parfois inclinée à obéir à la nature de l'homme, Kant va questionner la moralité en défendant la morale. Gilles Deleuze voit même une prétention chez Kant qui pour lui, fait une critique contre le dogmatisme de la métaphysique, contre la connaissance et la vérité, visant par-là la moralité des prétentions métaphysiques sur la clairvoyance de la morale. Deleuze poursuit en disant que ce qui est tenu pour un fait chez Kant, l'est en raison d'un fait moral et de celui de la connaissance. A chaque fois la critique ne s'attaque qu'aux prétentions de la connaissance, de la vérité, et non sur la connaissance et la vérité. Parce que selon Gilles Deleuze, Kant croit à la connaissance et à la vérité.

Il faudrait juste qu'elles se justifient par la morale à travers laquelle va naître une connaissance pure et une vérité non dogmatique de « la raison pure ». A la différence de Kant dont la critique voudrait délégitimer les prétentions de la connaissance

---

[349] Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, Livre premier, § 9, « *Concept de la moralité des mœurs* », p. 39.

et non la connaissance elle-même, Nietzsche porte sa critique sur la connaissance. Celle-ci n'étant qu'une illusion qui nous apparaît normale, une illusion acceptable à laquelle l'homme de science s'est familiarisé. Chez Deleuze, la critique nietzschéenne de la connaissance et de la vérité n'est pas autre qu'une critique de la morale. Cette fois-ci, sans détournement, il faudrait désacraliser la morale. Tout comme la critique sur la connaissance ne devrait pas être une critique de l'inconnaissable qui revêt le qualificatif de « pseudo-connaissance » chez Deleuze. Puisque d'après lui, la critique n'est vraie que lorsqu'elle s'applique à ce qui est connu.

> Nous critiquons les prétendants, nous condamnons les empiétements de domaines, mais les domaines eux-mêmes nous paraissent sacrés. Il en est de même pour la connaissance : une critique digne de ce nom ne doit pas porter sur la pseudo-connaissance de l'inconnaissable, mais d'abord sur la vraie connaissance de ce qui peut être connu. C'est pourquoi Nietzsche, dans ce domaine aussi bien que dans les autres, pense avoir trouvé le seul principe possible d'une critique totale dans ce qu'il appelle son « perspectivisme ». Qu'il n'y a pas de fait ni de phénomène moral, mais une interprétation morale des phénomènes. Qu'il n'y a pas d'illusions de la connaissance, mais que la connaissance elle-même est une illusion : la connaissance est une erreur, pire une falsification [350].

II.3. La philosophie d'artiste, une thérapie du langage métaphysique chez Nietzsche et Wittgenstein

Du philosophe esthète

On devrait comprendre que quand nous ne sommes pas adaptés à un foyer humain, il va sans doute que nous ne comprenons pas sa résonnance pour vivre pleinement les subtilités interactives du milieu. Ce qui au demeurant, va engendrer une hostilité entre la société humaine et l'invisibilité qui l'enrobe. Cet état de fait pousse l'espèce humaine à dénuder son environnement, à le démystifier, au moyen des avancées techniques d'une civilisation. Afin de rendre visible l'invisible que l'homme a toujours

---

[350] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Quadrige, Paris, 2003, chapitre III « La critique », 8) « Nietzsche et Kant du point de vue des principes », p. 103.

« Les plus subtils montrent et critiquent ce qu'il peut y avoir de fou dans les idées qu'un peuple se fait sur sa morale, ou que les hommes se font sur toute morale humaine, sur l'origine de cette morale, sa sanction religieuse, le préjugé du libre arbitre, etc., et il se figurent qu'ils ont de ce fait critiqué cette morale elle-même », *Le Gai Savoir*, § 345. La connaissance définie comme « erreur qui devient organique et organisée », *La volonté de puissance* tomes I et II.

considéré menaçant et angoissant pour lui et donc une adversité contre le genre humain. Cette adversité suscitée par la modernité, dresse frontalement la civilisation moderne contre le monde du vivant. A ce monde du vivant nous rattachons le monde de la vie. En lequel l'homme est un état de vie interagissant par sa nature avec son milieu.

Vie, nature, humain, ne seraient pas considérés à tort comme faisant partir du monde du vivant et dans leur combinaison, ils permettent de rendre possible l'existence de ce monde et de son effectivité. Par laquelle chaque vivant a un jeu de rôle que lui confèrent les forces vitales de son espace de vie. C'est pourquoi, « tant que je suis engagé dans la vie naturelle déclare Husserl, (im natürlichen Dahinleben), ma vie prend sans cesse *cette forme fondamentale de toute vie « actuelle »*.[351] C'est ce monde avec lequel l'artiste dialogue et qu'il retranscrit dans l'œuvre d'art. Tout comme toute vie, ce monde des forces vitales et naturelles évoluent en antagonisme au progrès auquel les modernes se gargarisent. Mais il ne peut échapper au règne du monde moderne qui lui infuse sa culture et ses valeurs. La modernité a réussi à détourner le regard de l'artiste de la nature en convertissant son langage et l'œuvre d'art tout entière au divertissement esthétique, dans l'espoir de faciliter la cohésion sociale. C'est ainsi que l'art devient une opinion publique et non plus une subjectivité incorporée dans la totalité de la nature, de la vie, et de l'Être.

Nietzsche constate que l'homme moderne et son époque ne portent pas les instincts esthétiques dont les sources sont la vie et la nature. Pour ne pas être contaminé d'une telle esthétique, il se remémore l'esprit grec. « Après ces présuppositions et ces oppositions générales, rapprochons-nous désormais des *Grecs* afin de discerner à quel degré et jusqu'à quelle hauteur ces *pulsions artistiques de la nature* se sont développées chez eux : grâce à quoi nous serons en mesure de comprendre et d'apprécier plus profondément le lien de l'artiste grec à ses archétypes, ou bien, selon l'expression aristotélicienne, « l'imitation de la nature » »[352]. Renouer avec l'esprit grec, se donner pour tâche de porter les instincts esthétiques des Grecs, sachant que c'est l'esprit moderne qui est en charge de la culture et des valeurs du siècle, c'est là une occasion qui est donnée à Nietzsche de penser contre son temps. C'est par l'appréciation de

[351] *Ibid.* p. 91.

[352] Nietzsche *La Naissance de la tragédie*, Éditions Les classiques de la philosophie, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2013, *« Préface à Richard Wagner »*, § 2, pp. 89-90.

l'antiquité grecque qu'il formule une critique contre l'entreprise culturelle de la modernité qui constitue l'éducation du genre humain. Martine Béland le rappelle même car pour elle, « la position de Nietzsche à l'égard de l'Antiquité est donc liée à une appréciation critique de la modernité, qui prend la forme d'un projet culturel, mais aussi pédagogique »[353].

Dans les contextes bien lointains de ceux de la modernité, on avait compris la nécessité de rendre possible et praticable la capacité de l'être humain à se fondre dans le cosmos et à se confondre à la nature afin de ne faire qu'un avec elle. Ceci est un impératif métaphysique qui permet de retrouver l'unicité de départ entre l'homme et son Être créant. Les résurgences se font encore plus vives depuis la publication de *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola, quand il nous invite à nous situer par-delà la conception de la nature et de la culture qu'on avait jusqu'ici. Et qui ne fait l'objet d'aucun mimétisme entre ce qui relève du « sauvage » et du « domestique ». D'où il affirme dans le même ouvrage : « mais cette force d'évidence nous empêche peut-être de mesurer que l'opposition du sauvage et du domestique n'est pas patente en tout lieu et en tout temps et doit son présent pouvoir de conviction aux aléas d'une évolution des techniques et des mentalités que d'autres peuples n'ont point partagées [354]».

Ici les faits scientifiques ne suffiront pas à éclairer notre lanterne dans la mesure où derrière ces faits il y a le masque de la réalité qui les sous-tend et les dévoile. Et rendre absolus et indubitables les faits scientifiques par une vision moderne, c'est ériger les dogmes que la science combat. Si on peut se servir de la science pour comprendre la nature dans toute son immensité phénoménale, l'art aussi, et c'est d'ailleurs la voie que choisira Nietzsche, n'est pas en reste quant à débusquer la vérité du monde de la nature. C'est pourquoi avec l'art, la philosophie devient la garante des postulats scientifiques en cherchant à maîtriser les résultats de la science par un jugement éthique afin de rehausser la valeur de l'existence. En effet, toute la survie de la science dépendante de la parentèle philosophique ne peut que s'effectuer dans le monde de l'art et non en dehors de celui-ci.

---

353 Béland Martin, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Éditions Presses de l'université de Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012, chapitre 10 « Front pédagogique : l'éducation populaire et la formation philosophique », p. 279.

354 Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Collection Folio essais, Paris 2005, première partie « La nature en trompe l'œil », chapitre II. « Le sauvage et le domestique », p. 112.

Toute la théorie faite à ce sujet, Nietzsche ne l'oriente nulle part si ce n'est dans le milieu fictionnel. Il indique déjà ce lieu théorique dès sa première réflexion qui reste l'authentique lieu commun de toute sa philosophie. Comme nous renseigne Angèle Kremer-Marietti, l'art « c'est avant tout le terrain de toutes les « fictions » si nous acceptons toutefois de donner au fictif son sens positif, et de considérer la fiction non plus comme une dérision, mais comme l'activité de pensée et d'art qui caractérise l'humain dans tous les domaines, qu'il s'agisse du mythe, de la religion, de la science, ou de l'art et de la morale [355]». Pour exemplifier la thèse d'Angèle Kremer-Marietti, nous constatons que *La Naissance de la tragédie* montre explicitement le lien substantiel qui est lié au « terrain de l'art ». Celui-ci indique à lui seul une méthodologie et le regard de notre conscience sur les « objets », par la réalité qu'on se fait et qu'on donne à ces objets.

Les différentes problématiques soulevées telles que le problème de la science, celui de la tragédie de la vie, le problème du sens commun qui va de l'étude de la mythologie à la musicologie, et celui de la civilisation, sont autant de préoccupations nietzschéennes qui ressortent de *La Naissance de la tragédie* ; porteuse certes des « sensations personnelles », « d'images forcenées », mais surtout de « félicité contemplative ». Ce sont encore ces mêmes problèmes que traite *Le Livre du philosophe*. Livre dont l'existence du « terrain de l'art » constitue primordialement le fondement originaire de ce qui acte la philosophie dans son véritable philosophé. « Lorsqu'on atteint un accomplissement de la vie, le philosopher cesse-t-il ? Non, c'est alors seulement que commence le véritable philosopher. Son jugement *sur l'existence en dit plus* parce qu'il a devant lui l'accomplissement relatif, tous les voiles de l'art et toutes les illusions »[356].

Ce livre restitue la philosophie dans sa temporalité de sorte que le philosophe arrive à recréer l'unicité des mondes disséqués par la science dans une approche unifiant l'intelligible à l'apparent, le règne humain et le règne naturel, par une pulsion illimitée de la connaissance sur le lieu théorique du « terrain de l'art ». C'est une

[355] Kremer-Marietti Angèle, *Nouvelles lectures de Nietzsche* (à l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*) Éditions L'âge d'homme, 1985, p. 61.

[356] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, I « Le dernier philosophe. Le philosophe. Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », p. 40.

espérance de sens et une expérience du sensible qui nous conduisent en direction du terrain artistique où Nietzsche nous plonge dans la plupart de ses œuvres. C'est par les formes phénoménologiques que nous retraçons chaque histoire, chaque civilisation, jusqu'à aboutir à un lieu de départ tout en tenant compte des évènements auxquels les phénomènes sont rattachés. On reconnait dans ce mouvement de la régression vers l'origine des origines, le travail du généalogiste. Et pour cela, le rapport entre l'entendement et la sensibilité est celui qui nous paraît évident entre le monde de *l'eidos* (Idée) de Platon et son monde de l'apparence.

« Voilà comment la question de la possibilité de la connaissance ontologique devient le problème de l'essence des jugements synthétiques *a priori* »[357] dit Heidegger au sujet du problème qu'il décèle dans la métaphysique de Kant. Sur ce rapport entre le phénoménal et le nouménal qui n'est pas seulement issu de Kant mais qu'on peut remonter depuis Platon, Nietzsche y voit par ce que fournit les jugements analytiques une foi en la raison que possède Kant. Et une croyance à la connaissance qu'il veut précieusement éloigner de l'apparence. D'où il faut préserver le savoir, le séparer de toute incommodité que n'admet pas la science. Là encore c'est une croyance qui doit devenir un savoir contre l'apparence et la connaissance sensible qui verdi le domaine de l'art délimité selon Nietzsche dans une antithèse « savoir et croyance », bien connue chez Kant, et dont tout le reste peut en découler comme opposition.

> Kant dit (dans la deuxième préface de la *Critique de la raison pure*) : « *je devais supprimer le savoir pour faire place à la croyance* ; (…) ». Très important ! Un besoin de civilisation l'a poussé ! Singulière antithèse « savoir et croyance ». (…). *Kant ne connaissait pas d'autre antithèse ! mais nous !* Un besoin de civilisation pousse Kant : il veut préserver un domaine *du savoir*, (…). D'autre part, il rassemble *tout ce qui est pour toujours digne d'être su* – (…). Il analyse les éléments de cette croyance et montre combien la foi chrétienne, justement, satisfait peu le besoin le plus profond : la question de la valeur de l'existence [358].

L'apparence qu'on s'est toujours empressé de rejeter en philosophie, c'est encore elle qui constitue le monde splendide de l'art qui rentre en conflit selon Nietzsche

---

[357] Heidegger Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Collection Tel Gallimard, traduction d'Alphonse de Waelhens et de Walter Biemel, Paris, 1953, première section « Le point de départ de l'instauration du fondement de la métaphysique », p. 74.

[358] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, I « Le dernier philosophe. Le philosophe. Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », § 35, pp. 46-47.

avec la connaissance philosophique. Ce qui nous donne le droit de citer le chapitre premier du *Livre du philosophe* de Nietzsche, qui porte le titre évocateur suivant : « considération sur le conflit de l'art et de la connaissance ». Dans ce livre, Nietzsche fait un vaste exposé du rapport entre la philosophie et l'art, de la science et de la civilisation. Nous y retrouvons dans la même œuvre la lutte que Nietzsche mène contre les fossoyeurs de la pensée lorsqu'il somme la philosophie de s'occuper de l'art et au philosophe d'être artiste. De sorte que le philosophe parvienne à devenir pour sa part ce qu'il est en réalité : un esthète. Observant le monde dans cette nature, le comprendre avec cette vision artistique qui n'est pas coutumière du scientifique, l'interpréter en esthète, puisque le monde lui-même n'est qu'objet d'art. Représentation artistique de l'univers dans lequel la poursuite de la vérité n'incombe plus seulement au scientifique et au philosophe. Car une tâche plus lourde est assignée au philosophe et qu'il ne serait pas tout à fait limité à la seule tâche de la recherche sans fin de la vérité. Chercher à saisir les métamorphoses du monde en l'homme, voilà ce à quoi le philosophe est désormais confronté.

C'est cette nouvelle fonction de déchiffreur des énigmes de la nature et de découvreur des métamorphoses du monde que le philosophe artiste d'après Nietzsche, doit cultiver pour faire éclore son génie. Dans la mise en application de cette fonction, on trouve que le génie est suffisamment en sourdine en chaque être, en chaque peuple, et son éclosion n'est que métamorphose. Celui-ci est déjà en lui-même une métamorphose du développement d'un peuple dans sa conscience historique. Nous comprenons pourquoi la vie n'est faite que de puissance par laquelle les métamorphoses en sont une expression artistique du monde. Pour ainsi dire que tout ne peut qu'être métamorphose dans l'art chez Nietzsche et non plus seulement connaissance philosophique.

L'enseignement philosophique de Nietzsche sur l'art nous montre que même les vieux modèles civilisationnels des peuples, subissent des métamorphoses dans le déroulement de la temporalité historique. C'est en cela que la vie est dynamique et non figée dans la mesure où sa croissance est une expression nouvelle toujours renouvelable. Ces métamorphoses de l'art décryptant métaphoriquement le monde, démontrent inéluctablement que la science jusqu'ici ne s'est arrêtée qu'à un seuil dans ses investigations de la connaissance. Et que c'est avec la philosophie d'artiste que nous pouvons pénétrer les énigmes du monde. Pour déceler l'agencement des univers dont la

science a fait le pari de disloquer, pour faciliter la compréhension de l'univers qu'elle ne saisit qu'à partir de la connaissance d'une partie du tout.

Nietzsche donne à ces métamorphoses le nom de « forces actives » qui sont présentes dans la nature. Par « forces actives », il entend par là ces forces qui produisent leurs effets dans le monde sans mutiler les forces contraires qui sont les « forces réactives », dont la science moderne en est une manifestation plausible. Une science qui se veut rationnelle et ramène la connaissance au seul rationalisme comme l'exigent les rationalistes, qui diffère du postulat du rationalisme critique de Rorty. D'ailleurs Eyéné Mba et Angue Medoux rappellent que Rorty est un rationaliste critique qui montre que la science, dans la productivité de la connaissance, s'adonne aussi à l'expérience sensible. « La position de Rorty s'inscrit dans le cadre du rationalisme critique. Elle consiste à réévaluer les sens et l'expérience sensible en affirmant qu'ils sont le point de départ de la science »[359].

Ce qui, on peut le dire sans ambages, fait de l'art un mode supérieur d'existence qui nous permet de réinterroger la notion platonicienne du monde sensible. Le sensible, parce que relié au corps, est une émanation du vouloir de l'être-au-monde dans son ensemble. Où les pulsions agissent en l'homme comme « les forces de la nature » indépendamment de son vouloir. De tout cela, la philosophie nietzschéenne de l'art porte à notre entendement le pouvoir que génère la nature sur l'être. Disons que ce pouvoir est contenu dans les formes et les signes d'une œuvre d'art que Nietzsche explique par un corps ou bien un visage, que l'artiste confère à son ouvrage entrelacer par le jeu des forces de la nature. C'est pourquoi, il va falloir encore adopter la démarche généalogique pour comprendre les formes du monde de l'art en image et en rythme. Avec la philosophie d'artiste, la métaphysique faiseur des systèmes, est pointée du doigt.

L'esthète qui est désormais le philosophe devenu artiste vient ébranler tous les systèmes philosophiques qui composaient l'édifice des savoirs en métaphysique qui a apporté à la science son dynamisme. De son côté et toujours dans la même veine que Nietzsche, Wittgenstein va se dresser contre les philosophies des systèmes. C'est-à-dire ces philosophies qui s'élaborent à partir de la construction d'une structure

[359] Eyéné Mba, Angue Medoux, *Richard Rorty, La fin de la métaphysique et la pragmatique de la science*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2007, *Deuxième partie* « Rorty et la déconstruction des idoles traditionnelles de la philosophie », *chapitre III* « Science et rationalité », IV « Le mirage du rationalisme moderne », pp. 105-106.

complexe ou bien d'un système, pour parler comme Nietzsche. « Je me défie de tous les systématiques et les évite. La volonté de système est un manque d'intégrité »[360]. Après Nietzsche et Wittgenstein, l'analyse de la métaphysique que fait Richard Rorty montre qu'il y a nécessairement un distinguo entre toutes les formes de philosophies. Ces philosophies peuvent être distinguées en deux types de philosophies : les philosophies « systématiques » qui sont érigées et concentrées sur un système fermé, et les philosophies dites « édifiantes » dont le fondement est thérapeutique. Rorty précise que « les philosophes qui appartiennent au courant dominant de notre culture sont ceux que j'appellerais les « systématiques » ; et les marginaux sont ceux que j'appellerais les « édifiants »[361].

A l'aune des analyses de la philosophie par Nietzsche, Wittgenstein, Rorty, il nous importe de reconnaître que le premier type de philosophie est une thérapie par observation clinique du fondement des savoirs qu'est la métaphysique. C'est partant des fondements métaphysiques que le philosophe-médecin doit par la suite se diriger vers le second type de philosophie qui est une thérapie disposant des moyens en tant que savoir, permettant de préparer et d'accueillir une culture nouvelle et saine. Pour pallier le problème de la culture, il faut de prime abord résoudre les incompréhensions qui cumulent dans le langage. Si Nietzsche repère les incompréhensions langagières à partir des préjugés sur lesquels sont établis le langage métaphysique, chez Wittgenstein, ces incompréhensions émanent de l'absence de « vue synoptique » que révèle l'expression allemande *übersehen* :

---

[360] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Maximes et flèches », § 26, p. 125.

La même critique des « systématiques » comme Nietzsche les appelle, c'est-à-dire, les philosophies closes sur elles-mêmes et qui donnent le sentiment de l'aboutissement de la pensée qui requiert toutes les possibilités de la connaissance ayant en son sein toutes les perspectives de l'humanité, revient dans *La volonté de puissance* comme une sorte d'enfantillage et comme un manque de probité. Contre la philosophie des systèmes, Nietzsche nous invite à ne s'en tenir qu'à « des décisions de méthode » qui doivent prolonger l'humanité vers un avenir dont l'humain est le seul horizon. « Dans ce siècle (où l'on comprend que la science en est *à ses débuts*), construire des *systèmes* est un enfantillage. Il faut au contraire prendre des décisions de méthode à longue portée, pour des siècles, car il faudra bien que nous ayons un jour en main *la direction de l'avenir humain* ». Nietzsche, *La volonté de puissance*, tome I, Collection Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, « Pensées liminaires », § 8, p. 5.

[361] Rorty Richard, *La philosophie et le miroir de la nature*, Éditions du Seuil, traduction de Thierry Marchaisse, Paris, 2017, 8 *« D'une philosophie non spéculaire »*, 2. *« Philosophie systématique et philosophie édifiante »*, p. 404.

> L'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'*avons* pas *une vue synoptique* de l'emploi de nos mots – Notre grammaire manque de caractère synoptique. – La présentation synoptique nous procure la compréhension qui consiste à « voir les connexions ». D'où l'importance qu'il y a à trouver et à inventer des *maillons intermédiaires*. Le concept de représentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. Il désigne notre forme de représentation, la façon dont nous voyons les choses. (S'agit-il d'une « *Weltanschauung* ? »)[362]

Nous savons depuis Wittgenstein que la philosophie doit nous permettre de découvrir les connexions pour accéder à une représentation qui renferme tous les différents « maillons intermédiaires ». En la philosophie se trouve un pouvoir thérapeutique qui consiste à traiter les problèmes existentiels. En tant que thérapie, elle doit soigner la science de la vanité dont elle souffre, par laquelle elle explique les phénomènes. Mais pour Wittgenstein, « nous désirons la description, non l'explication ». Il ajoute en disant que « les questions scientifiques peuvent m'intéresser, elles ne peuvent jamais me captiver réellement. Seules le peuvent les questions *conceptuelles* et *esthétiques*. La solution des problèmes scientifiques m'est au fond indifférent ; mais il n'en va pas de même pour les deux autres sortes de questions »[363]. La philosophie aussi, celle qui se veut métaphysique n'échappe pas à la critique wittgensteinienne. Puisque non seulement la science est dépendante de l'état historique de la civilisation, la philosophie l'est davantage du fait de son langage de la conceptualisation de la vérité et de son sens critique, dont la science est encore l'héritière.

Voici pourquoi Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, traite la philosophie à partir d'un examen du langage métaphysique. Pour extirper de ce traitement une philosophie authentique dont sa seule vocation est celle qui consiste à soulager le métaphysicien des étourdissements qui l'encombrent et qui engendrent des divagations. En même temps forme des malentendus qui obscurcis les expressions de notre langage quand nous en faisons usage. « Nos considérations sont donc grammaticales. Et elles élucident notre problème en écartant des mécompréhensions relatives à l'usage

---

362 Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques,* Éditions Collection tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, I « Première partie », § 122, p. 87.

363 Wittgenstein Ludwig, *Remarques mêlées,* Éditions GF Flammarion, traduction Gérard Granel, Paris, 2002, p. 153.

des mots et provoquées notamment par certaines analogies entre les formes d'expression qui ont cours dans différents domaines de notre langage »[364]. Le besoin de cette philosophie à caractère thérapeutique, tient au motif qu'il faut nommer le malaise auquel le philosophe a pris goût : c'est le contentement au langage philosophique et la persuasion que fournissent les concepts dont découlent toute la suite de nos valeurs.

En termes nietzschéens, c'est par la philosophie encore que nous sont révélés les préjugés avec lesquels nous nous sommes accoutumés par notre langage qui a fini par bâtir pour nous, notre conception du monde. Le projet de revisiter le langage métaphysique qui n'a donné comme résultat de la connaissance que des incompréhensions sur la vérité, est une ambitieuse entreprise. Conduite par Nietzsche et Wittgenstein, qui vont s'appesantir sur la critique de la notion du langage entendu comme un concept d'une catégorie absolue fermée. Pris sous l'angle d'un concept, le mot est du même coup pour Nietzsche en quelque sorte le « résidu d'une métaphore ». « Qui sera imprégné de cette froideur croira difficilement que le concept, en os et octogonal comme un dé et, comme celui-ci, amovible, n'est autre que le *résidu d'une métaphore*, et que l'illusion de la transposition artistique d'une excitation nerveuse en images, si elle n'est pas la mère, est pourtant la grand-mère de tout concept »[365].

On ne laisse pas la pensée dépasser le niveau de nos désignations communes. Parce que nous désignons les choses de la même manière. Cette façon de nommer les choses est pourtant éphémère malgré les spécificités qu'elle engendre et qui au fond, sont communicables que sur les mêmes supports, sur les mêmes réalités de choses. Ce qui, à partir d'une même programmation grammaticale, on a droit à des mêmes propositions grammaticales, à des mêmes jugements de valeur, toutes en équation avec un système de langage qui est propre à une culture. Cette mise en équation est de fait rentable pour la communication, ce qui est une nécessité irréfutable. Le langage devient une nécessité qui du point de vue communicationnel, finit par dévoiler les jugements de valeur d'un individu qui sont ses convictions, qu'il prendra

[364] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques* Collection Tel Gallimard, traduction de François Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud, et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, première partie, § 90, p. 78.

[365] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, III « Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-Moral », § 1, p. 124.

fondamentalement comme sa condition d'existence. Sur la base de cette nécessité, Nietzsche affirme ce qui suit :

> Les évaluations d'un homme révèlent quelque chose de la *structure* de son âme, et ce en quoi elle voit ses conditions de vie, sa nécessité propre. A supposer maintenant que la nécessité n'ait, depuis toujours, rapproché que des hommes capables d'indiquer au moyen de signes semblables des besoins semblables, des expériences vécues semblables, il en résultera dans l'ensemble que la *communicabilité* aisée de la nécessité, c'est-à-dire en dernière analyse le fait de ne vivre que des expériences moyennes et *communes*, a dû être, de toutes les puissances qui ont jusqu'à présent exercé leur contrôle sur l'homme, la plus puissante. (…). On doit faire appel à des forces antagonistes formidables pour enrayer ce *progressus in simile* naturel, trop naturel, l'évolution continue de l'homme vers le semblable, l'habituel, le moyen, le grégaire, - le *commun* ! - [366]

Pour cette raison, dans un premier temps, le philosophe ne peut qu'être antinomique face à ce langage qui est le lieu où tout ce qui est de l'ordre du commun prospère et commence. En second lieu, son antinomie devra s'accentuer sur tout ce qui prend attache sur ce langage notamment la religion, la morale, la science, au regard de l'absolutisation dont elle fait montre. Dès cet instant, l'appel que Nietzsche lance au sujet de la réévaluation des valeurs pour le renouvellement des sociétés humaines doit être entendu par-delà la vision du monde de l'Occident, pour revisiter à bon escient les notions de bien et de mal. Il en est de même pour Ludwig Wittgenstein. Il s'attaque à cette volonté qui de tout temps absolutise le triptyque science-morale-religion en les généralisant. Ce qui a toujours permis au philosophe, ayant l'habitude d'hypostasier les choses, les utilise en retour pour inventer les idées ou encore les concepts. Nietzsche et Wittgenstein pour leur part, n'entendent pas emprunter ce long périple vers les essences. Ils s'en inquiètent tout au plus et s'y oppose à la terminologie de la tradition des concepts métaphysiques qui a prévalu avant eux dans l'histoire des idées.

Nietzsche, dans sa littérature philosophique, de manière stylistique, préfère retourner à la métaphore originaire pendant que Wittgenstein met en œuvre l'idée de concept comme ressemblance de famille qui participe à accueillir et en même temps à préserver toutes les individualités. Notons au passage que bien avant Wittgenstein, Nietzsche emploie déjà le concept de ressemblance de famille lorsqu'il utilise le terme

---

[366] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Editions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, neuvième section « Qu'est-ce qui est noble ? », § 268, p. 304.

de mots familiers, *Familienähnlichkeit* pour le dire en allemand. Par l'expression *Familienähnlichkeit,* Nietzsche avance l'idée selon laquelle la ressemblasse de famille des langues se fait par différentes pensées philosophiques selon le langage qui les caractérisent. Une langue quand bien même elle nous est étrangère, est pour Nietzsche l'occasion de trouver avec beaucoup de maladresses la parenté linguistique qui se rapporte à la nôtre, dont le sens pourrait se rapprocher à ce qui constitue une famille des langues. C'est dans son livre où il énonce le *Prélude d'une philosophie de l'avenir* qui constitue le second titre de *Par-delà bien et mal*, que Nietzsche montre comment nous cherchons dans une langue étrangère, une expression qui nous est familière :

> En entendant une autre langue, nous tentons involontairement de transformer les sons perçus en mots qui nous soient plus familiers, plus « de chez nous » : c'est ainsi que par exemple l'Allemand réarrangeant autrefois *l'arcubalista* qu'il entendait pour en faire le mot *Armbust* [367].

De même, la critique du langage chez Wittgenstein va revêtir le même vocable que Nietzsche a utilisé en parlant de famille des mots. En dehors de l'emploi du terme ressemblance de famille pour indiquer les propriétés et les traits communs à un langage lorsque celui-ci détermine un objet ou un corps, Wittgenstein désigne cette ressemblance par « l'expression d'« air de famille » qu'il assimile aux « jeux » du langage. Au sens de l'apperception des objets que les mots désignent. Une volonté très généralisée par le sujet métaphysique permet obstinément à chercher des choses communes entre les différents usages d'une idée ou bien d'un mot, se retrouvant au sein des innombrables jeux de langage reliés entre eux par des airs de famille. C'est de cette idée dont il est question par l'affirmation qu'en donne Wittgenstein ici : « Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d'« air de famille » ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent. – Je dirais donc que les « jeux » forment une famille »[368].

---

[367] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, cinquième section « Eléments pour l'histoire naturelle de la morale », § 192, p. 171.

[368] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud, et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, I, § 67, p. 64.

Par ailleurs, dans le titre sur les « préjugés des philosophes », Nietzsche pose un diagnostic sur l'idée de la ressemblance de la famille que l'auteur de *Par-delà bien et mal* avance. A partir des différentes formes de pensées de philosophies, des rapports et des visions du monde, qui seraient principalement fonction de la langue avec laquelle nous sommes familiers. Là où, dans l'humanité, le monde n'est point perçu sous le rapport sujet-objet, ces deux éléments sont intimément liés chacun dans sa fonction, qui fait que l'un soit le corolaire de l'autre dans un langage unificateur qui les utilise selon leurs usages familiers. Autrement dit, ces visions du monde n'ayant pas la notion de sujet, de verbe, au sens de la grammaire occidentale, ont un autre flaire sur l'univers et conçoivent le monde grâce à leurs usages linguistiques. C'est dans cette optique que Nietzsche traite la question du langage avec laquelle il élabore une réflexion sur les familles linguistiques :

> Que les concepts philosophiques particuliers n'aient rien d'erratique, qu'ils ne se développent pas de manière séparée, mais qu'ils croissent en relation et de manière apparentée ; qu'en dépit de toute la brusquerie et l'arbitraire avec lequel ils semblent intervenir dans l'histoire de la pensée, ils fassent tout autant partie d'un système que l'ensemble des membres de la faune d'un continent : (…) si indépendants qu'ils continuent à se sentir les uns des autres avec leur volonté critique ou systématique : quelque chose en eux les guide, quelque chose les pousse dans un ordre déterminé, l'un après l'autre, cette systématicité et cette parenté innées des concepts, précisément. (…). L'étrange air de famille de toutes les manières de philosopher, indiennes, grecques, allemandes s'explique assez facilement. Là où se trouve une parenté linguistique, il est absolument inévitable que du fait de la philosophie commune de la grammaire – je veux dire du fait de la domination et de l'aiguillage inconscients exercés par de mêmes fonctions grammaticales – tout soit préparé d'emblée pour une évolution et une succession semblables des systèmes philosophiques : de même que la voie semble barrée à certaines autres possibilités de commentaire du monde. Il est très probable que des philosophes du domaine linguistique ouralo-altaïque (celui dans lequel le concept de sujet est le moins développé) porteront « sur le monde » un regard autre et se rencontreront sur des voies autres que des Indo-germains ou des musulmans : le charme exercé par des fonctions grammaticales déterminées est en dernière analyse le charme exercé par des jugements de valeurs *physiologiques* et des

> conditions de race. – Voilà pour récuser la superficialité de Locke au sujet de la provenance des idées.[369]

Aussi pouvons-nous noter que la relation entre la philosophie et le fait langagier reste préoccupant pour Nietzsche et Wittgenstein. Etant donné que le philosophe est pris dans le piège du langage métaphysique, il se trouve malheureusement dans l'obligation d'utiliser le langage s'il veut bien sortir de ce piège. Ce qui pour Wittgenstein, la clarification du langage doit pouvoir résorber la problématique des effets du langage dans leurs usages. Et la clarification des concepts constitue en première instance pour lui un examen thérapeutique du langage. Marie Guillot présente bien cette approche en établissant un parallélisme d'une grande importance. Partant de l'examen thérapeutique du langage chez Wittgenstein à la thérapie psychanalytique de Freud, estimant que « l'usage thérapeutique du langage est donc bien, autant qu'un dire, un faire : il ne consiste pas tant à *formuler* la *solution* des problèmes qu'à *opérer* leur *dissolution*[370] ».

C'est de là que provient la convergence que nous pouvons établir entre Nietzsche et Wittgenstein, et dans une large mesure cette convergence se fait avec toutes les philosophies à vocation thérapeutique. Parce que la philosophie est par excellence en elle-même une activité qui est un faire, un savoir qui se fait, bien au-delà du dire et de l'aspect doctrinal. De là vient que les regards de Nietzsche et de Wittgenstein qui suspectent non seulement la métaphysique mais encore son langage, doivent être considérés avec beaucoup de regain d'intérêts. Leur style littéraire inventant l'aphorisme est l'un des traitements, parmi tant d'autres, qui s'inscrit dans les soins proposés par leur volonté thérapeutique qu'ils prescrivent aux patients et donc aux lecteurs. Leurs philosophies prennent l'aspect d'un laboratoire clinique qui va certainement de pair avec une thérapie clinique sur les patients.

Cette clinique pour laquelle les patients sont l'objet de psychanalyse, de chirurgie, en un mot, de médecine, est en réalité une opération sur la métaphysique, son langage, et la civilisation qu'elle a enfantée. Pour éluder les pièges des effets produit par le langage métaphysique, le philosophe doit agir dans le sens du renouvellement

---

369 Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, première section « Des préjugés des philosophes », § 20, ppp. 74-75-76.

370 Guillot Marie, « Wittgenstein, Freud, Austin : voix thérapeutique et parole performative », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 42, 2004, p. 261, pp. 259-277.

de la culture, de la science, de la philosophie. En proposant une expression philosophique nouvelle qui diffuse le symbolique et non le dogmatique, préfère le métaphorique en lieu et place de ce qui ouvre à l'absolu, propage le poétique au détriment du systématique. Ce qui est par ailleurs mis en mal ici c'est la notion de civilisation ainsi que celle du progrès au sens de l'époque moderne qui a canonisé par sa civilisation une typologie humaine, un type d'humanité qui serait le référentiel en termes de science, de morale, de religion; et qui apprendrait comment vivre à l'ensemble des peuples dans le monde. « Car, dans une telle époque dit Wittgenstein, justement, les natures authentiques et fortes se détournent du domaine des arts pour se tourner vers d'autres choses, et la valeur de l'individu parvient d'une façon ou d'une autre à l'expression »[371].

Même si Nietzsche et Wittgenstein abordent la notion de progrès de manière bien différente, les deux philosophes vont néanmoins à rebours du progrès conçu par la modernité. En remettant en cause son processus d'évaluation à partir d'une civilisation qui ne se comprend que d'elle-même, par elle-même, à l'intérieur d'elle-même, que par le monde moderne. Et ne s'ouvre aux autres que pour les intégrer en elle. Sans pour autant connaître leur rapport à l'existence par lequel ils se disposent à vivre en voulant plus de vie en soi et dans le vivant. C'est par exemple la civilisation de ces peuples qui capitalisent les forces naturelles pour procurer au vivant plus de vie, de sorte à pourvoir pour l'humanité la santé cosmique qui permet aux hommes de s'adapter à l'évolution du temps, par le progrès humain. Sans pourtant faire entorse aux acquis naturels dont l'humanité est dépendante par l'écologie, la biodiversité, ou la pharmacopée.

Pour l'un le progrès est sans cesse complexifié dans une structure en laquelle les éléments nouveaux s'y ajoutent. C'est le cas de Wittgenstein. Pour l'autre le progrès n'est que normalisation, c'est la position de Nietzsche. Du même coup, les éléments de réponse qu'ils apportent tous deux devant la complexité de la problématique du progrès seront différemment abordés. La thèse de Wittgenstein est celle qui porte sur la clarification au travers de ce regard fixe sur la représentation synoptique qui se voit comme le fait de laisser les choses en l'état, telles qu'elles sont. Dans ces

[371] Wittgenstein Ludwig, *Remarques mêlées*, Éditions GF Flammarion, traduction de Gerard Granel, Paris, 2002, p. 58.

conditions Wittgenstein ne prétend pas falsifier les faits, pas même changer les choses, encore moins le système conceptuel et axiologique dans lequel nous demeurons. Wittgenstein va formuler dans les *Remarques* une définition de la culture comme totalité normative.

Il la définit comme l'observation des règles d'une organisation où chacun étant à sa place, travail pour l'intérêt de l'organisation dans l'esprit de la collectivité. La force de la collectivité est utilisée pour ne servir que des moments de réalisation du bonheur de tous les membres. Un problème se pose néanmoins, c'est celui « de la non-culture » que Wittgenstein évoque, qui se développe à son époque. Parce que le siècle de « la non-culture » est une période d'épuisement de l'humanité dans laquelle les individus ont du mal à concentrer leurs forces, au point où celles-ci génèrent des instants de fatigue non seulement en eux, mais aussi pendant toute la période qui constitue le règne de « la non-culture ». Le siècle de « la non-culture » est celui du spectacle qui annonce à l'avenir une culture aux forces déclinantes qui va, en progressant, dévaluer toutes les valeurs des époques futures dont la grandeur serait moins constatable.

> La culture est semblable à une grande organisation qui indique sa place à chacun de ses membres, une place où il puisse travailler dans l'esprit du tout et où sa force puisse, de la façon la plus légitime, être mesurée à ses conséquences heureuses pour le tout. Mais à l'époque de la non-culture les forces s'éparpillent, celle de l'individu s'épuise à cause des forces opposées et des résistances dues aux frottements, et ce n'est pas sur toute la longueur du chemin parcouru qu'elle vient à s'exprimer, mais seulement peut-être dans la chaleur qui se dégage de ces frottements lorsqu'elle les surmonte. Mais l'énergie reste énergie, et si le spectacle qu'offre cette époque n'est pas celui d'une grande culture en devenir, dans laquelle les meilleurs travaillent à une grande fin, la même pour tous, mais bien le spectacle moins imposant d'une foule dont les meilleurs ne poursuivent que de buts privés, nous ne devons cependant pas oublier que le spectacle n'est pas ce dont il s'agit [372].

Sa vision sinon son axe critique, ne s'acharne pas sur la culture pour la changer mais ce qu'il faut changer, selon lui, c'est la façon avec laquelle nous nous sommes accoutumés à la voir et à la considérer, au point où nous nous sentons obliger de la considérer ainsi. La problématisation wittgensteinienne de la culture dépasse ce cadre.

---

[372] Wittgenstein Ludwig, *Op.cit. ;* p. 58.

Ce d'autant plus qu'elle montre comment Wittgenstein peine à apprécier la civilisation euro-américaine et déprécie même le *Zeitgeist* de cette civilisation, l'esprit du temps auquel il souscrit avec résignation. Nous découvrons dans la longue préface des *Remarques* le peu d'attrait qui suscite son intérêt pour l'esprit de la civilisation des temps modernes : « l'esprit de cette civilisation, dont l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme de notre temps sont l'expression, est étranger à l'auteur, qui n'a point de sympathie pour lui »[373]. Le progrès est la norme de cette civilisation dans laquelle l'authenticité et tout ce qu'il y a de force dans la nature des individus est le tournant civilisationnel durant lequel les natures authentiques et fortes, ne s'intéressent plus aux arts. Au-dessus du domaine des arts, du goût pour ce qui est artistique et qui disparaît au profit de l'*ethos* de la modernité, se situe la forme dominante du progrès dont la civilisation, est à elle-même affairée à son auto-complication.

> Notre civilisation est caractérisée par le mot « progrès ». Qu'elle progresse n'est pas simplement l'une de ses propriétés : le progrès est sa forme. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à construire une structure de plus en plus compliquée. La clarté elle-même ne fait encore que servir une telle fin, au lieu d'être à soi-même la fin. Pour moi au contraire, la clarté, la transparence, est à elle-même sa propre fin. Elevé un édifice, cela ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse est d'avoir devant moi, transparents, les fondements des édifices possibles [374].

On peut le reconnaître, la vie moderne tourne autour des instruments du progrès. Cela ne laisse pas échapper le jugement esthétique sur la culture du siècle moderne. Notre vie courante dans la modernité n'est plus à mesure de nous faire vivre l'expérience artistique du sacré. Car le langage moderne a dévalué cette proximité qu'avait l'humain avec le sacré. Au regard de l'expressivité de l'époque moderne, le mode d'emploi du langage qui prévaut dans cette époque, est le véhicule qui transporte tous les jugements esthétiques référenciés par une culture. Ludwig Wittgenstein explique même que les expressions esthétiques pour définir leur mode d'emploi sinon pour les décrire, il faut se référer à la culture à l'intérieur de laquelle ces expressions sont élaborées. Toute expression esthétique étant encore elle-même un jugement ou une faculté d'appréciation que Wittgenstein appelle *« le goût »*, est encore dépendant

[373] *Idem*, p. 58.

[374] *Ibidem*, p. 59.

d'une culture. C'est dire que l'art ne peut être porté que par une tradition. Tout comme le *« le goût »* (jugement esthétique) au sens wittgensteinien de ce mot, subit les variations « des jeux du langage » à chaque moment particulier de l'histoire.

> Les mots que nous appelons expressions du jugement esthétique jouent un rôle très compliqué, mais aussi très défini, dans ce que nous appelons la culture d'une époque. Pour décrire leur emploi, ou pour décrire ce que vous entendez par *le goût*, vous avez à décrire une culture. Ce que nous appelons actuellement *le goût* n'existe peut-être pas au Moyen Age. On joue des jeux tout à fait différents aux différents âges de l'histoire. C'est une culture tout entière qui ressortit à un jeu de langage [375].

Reste alors à savoir la conduite qui vaut la peine d'être vécue et acceptée maintenant que Wittgenstein nous fait comprendre que c'est dans une description de la culture qu'est permise l'appréciation esthétique. Cette conduite est une expérience qui se mesure par la valeur de la justification éthique. Poursuivre le bien ou encore prendre le bien pour valeur n'est pas la définition que Wittgenstein entend donner à l'éthique dans ses *Leçons et conversations* dont le livre comporte dans sa dernière partie la *Conférence sur l'éthique*. Dans cette partie qui clôt les *Leçons et conversations*, la valeur éthique n'est plus une simple investigation qui ne considère pour valeur première et générale de la vie sociale le bien. Outre la valeur du bien que Ludwig Wittgenstein ne déconsidère pas dans la société, il relève tout de même que la conduite éthique d'une communauté ne devrait pas se résoudre à un réductionnisme de confiscation des conduites humaines, garant de l'action qui convient socialement en tant que bonne manière d'agir. L'éthique est plutôt pour Wittgenstein la valeur de sa valeur, c'est-à-dire celle qui a à elle-même sa propre valeur qui réfère au sens dont la vie est la nécessité et la condition de nos actions correctes. La vie, posée au sommet de nos actions, est la valeur qui mériterait d'être vécue.

Pour Wittgenstein il serait juste de redéfinir la notion d'éthique dont le sens ne peut aller à l'encontre de la vie. C'est en réintroduisant le sens de la vie dans la valeur éthique que Wittgenstein fait un dépassement sur la définition traditionnelle de l'éthique qui n'est que « l'investigation de ce qui bien ». « Ainsi, au lieu de dire : « L'éthique est l'investigation de ce qui est bien », je pourrais avoir dit qu'elle est

---

[375] Wittgenstein Ludwig, *Leçons et conversations*, Collection Folio essais, traduction de Jacques Fauve, Paris, 1992, I *« Leçons sur l'esthétique »*, § 25, p. 28.

l'investigation de ce qui a une valeur, ou de ce qui compte réellement, ou j'aurais pu dire encore que l'éthique est l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue, ou de la façon correcte de vivre »[376]. Il nous importe de comprendre que l'éthique est certes une moralité, mais elle n'est pas un code de bonne conduite au calcul utilitariste. Tout montre chez Wittgenstein qu'il est question de ce qu'il y a de plus profond et d'absolu en termes de valeur et de principe. Pour le dire clairement, c'est l'existence expérientielle de chaque individu et de chaque peuple que recouvre le sens de la vie en tant que mode d'emploi de la valeur éthique. Wittgenstein indique que c'est d'une vie particulière dans laquelle l'expérience est personnelle qu'on exprime les valeurs et les principes éthiques.

> C'est bien dans cette situation que je suis si je veux m'arrêter à considérer ce que je désigne en esprit par valeur éthique ou valeur absolue. Et, ce qui arrive toujours dans mon cas, c'est l'idée d'une expérience particulière qui se présente à moi, idée qui, de ce fait, est en un sens mon expérience par *excellence* ; (…). (Comme je viens de le dire, il s'agit là d'une affaire purement personnelle et quelqu'un d'autre pourrait trouver des exemples différents et plus frappants) [377].

Or son but estime-il, c'est de mettre à la lumière le caché qui nous impose à voir les choses de telle manière et non de telle autre. Ce qui en toute évidence, ce changement de manière de percevoir le monde est motivé par des transformations psychologiques qui modifient par ailleurs notre relation au monde. Ce changement, cette transformation de la perception de la culture, cette modification relationnelle au monde, pourrait être considérée telle une révolution dans le domaine de la philosophie du langage et même dans le domaine des sciences sociales. Cependant, Nietzsche, saisit les choses explicitement dans leur radicalité. Son crédo consiste dans l'élévation d'un type d'homme supérieur, d'une aristocratie sociale, d'une aristocratie culturelle, qui s'inscrit dans le mouvement d'une inversion des valeurs grâce auquel le « surhumain » encore appelé en allemand *übermensch*, sera la valeur à atteindre.

Du coup, c'est en esthète que Nietzsche et Wittgenstein emploient leur argumentaire philosophique pour remédier au langage métaphysique qui a fourni tous les

---

[376] Wittgenstein Ludwig, *Leçons et conférences*, Collection Folio essais, traduction de Jacques Fauve, Paris, 1992, II *« Conférence sur l'éthique »*, pp. 143-144.

[377] Wittgenstein Ludwig, *Leçons et conférences*, Collection Folio essais, traduction de Jacques Fauve, Paris, 1992, II *« Conférence sur l'éthique »*, pp. 148-149.

instruments dé cadence à la civilisation moderne. C'est aussi en thérapeute de la culture qu'ils fournissent une médecine à la civilisation décadente du progrès dont le remède devrait s'appesantir sur le langage de la croyance à la vérité, à l'objectivité scientifique, et à la rationalité philosophique. Sur l'éthique, on constate comment l'aspect de l'expérience individuelle d'une valeur éthique donne sens à la vie autant chez Nietzsche que chez Wittgenstein. Leur thérapie de la culture se fait également par un jugement esthétique de la civilisation moderne. C'est parce que l'art à vocation à la création que l'artiste doit créer des valeurs de vie ascendante d'un goût supérieur, dont l'expression goût est chez Nietzsche et Wittgenstein un jugement d'appréciation. On fait mention en disant que ce jugement d'appréciation esthétique est de valeur élevée parce qu'il est artistique. Provenant de l'art et non de la morale, conçu par l'esthète et non par le moraliste. Ainsi, et comme le déclare Nietzsche, l'homme ne doit pas oublier « qu'il est un sujet, et un sujet *esthétiquement créateur* »[378].

Conclusion

Nous disons que le progrès moderne est même le nihilisme dans son évolution. Etant cause des valeurs de dépréciation de la vie dans notre société, le nihilisme devient la valeur supérieure dans la culture du progrès en laquelle on renie la vie pour la substituer au type-humain moderne. L'humanité moderne n'a de sens pour son existence que celle du nihilisme dont l'expression dépréciative de la vie est en tant que telle la ruine de la civilisation du monde moderne, qui progresse de manière nihiliste. Le métaphysicien et le scientifique moderne travaillent afin que perdurent les conséquences nihilistes à l'époque moderne. Du fait de sa propagation dans notre civilisation, le nihilisme est en fait un symptôme de décadence, un progrès maladif qui atteint psychologiquement l'humanité en rendant l'homme passif de ce nihilisme. En tant qu'il est admirateur des conditions d'existence nihiliste que le progrès fait valoir dans nos sociétés modernes. L'artiste se perd dans cette vision du monde nihiliste puisque le jugement esthétique est dévalué par le jugement morale et religieux, et l'esthète tant à disparaître au profit du scientifique qui est même l'artisan sans qui le nihilisme n'a pas lieu d'être. Sous le suprême contrôle de la science, de toutes ces avancées qui ont

[378] Nietzsche Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Éditions Desclée de Brouwer, traduction de Marc de Launay, Paris, 2019, 8, p. 38.

permis de moderniser la vie et d'inventer la société sur des spécificités technologiques, le nihilisme un « état normal de l'humanité » dit Michel Haar en reprenant un terme nietzschéen.

> En tant qu'il a présidé initialement à l'instauration des valeurs actuellement chancelantes et qu'il commande leur évolution et leur éventuelle transmutation, le Nihilisme est pour ainsi dire *toujours présent*, toujours à l'œuvre avant, pendant et apprès le moment de son explosion violente. Coïncidant avec l'humanité même de l'homme, il peut à juste titre être appelé l'« état normal de l'humanité ». (…). En effet, c'est comme expérience et sentiment d'un *état critique* devenu brutalement *actuel* que le Nihilisme assaille l'homme et la culture, bien plutôt que comme une *pensée critique* que l'homme et la culture tourneraient contre les croyances, les valeurs ou les idéaux. Car avant d'accabler lourdement, le Nihilisme s'approche, dit Nietzsche, « comme le plus inquiétant de tous les hôtes », s'installe insidieusement comme le sentiment d'abord attristant puis effrayant de la débâcle de tous sens. C'est l'épuisement progressif de toutes les significations, le règne grandissant des significations vidées, exténuées à l'extrême [379].

Pour conclure ce chapitre, nous disons qu'en parlant de « surhomme » (valeurs et trajectoire existentielle) ou bien d'un homme supérieur, Nietzsche fait tout simplement allusion à la poursuite des valeurs supérieures dans la culture moderne, dont il est à la recherche dans son siècle et qui se font rares chez ses contemporains. Pour ce faire, le philosophe est le porte étendard de cette culture. Il doit la préparer par la création des valeurs nouvelles qui est la condition possible pour qu'une culture saine puisse émerger dans un moment de l'histoire de l'humanité. Devant la lourdeur de la tâche à supporter, Nietzsche repartit les philosophes en deux catégories distinctement antinomiques : la première catégorie est celle de ceux qui ne font simplement qu'expliciter les jugements de valeur qui sont déjà établis et déterminés. Ceux-là ce sont les ouvriers de la philosophie. La dernière catégorie est celle des créateurs des valeurs qui sont pour lui les nouveaux éducateurs de l'humanité à venir. C'est eu égard à cela qu'il demande de distinguer soigneusement les ouvriers de la philosophie des scientifiques, et de distinguer encore soigneusement les scientifiques des philosophes. Chacun doit être à sa place avec son statut en jouant son rôle. A ce sujet Nietzsche écrit :

---

[379] Haar Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Éditions Collection Tel Gallimard, Paris, 1993, 1 « La subversion des catégories et des identités », *« Le Nihilisme »*, pp. 30-31.

> J'insiste pour que l'on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie et les hommes de science en général avec les philosophes, - pour que sur ce point précis, on donne avec rigueur « à chacun ce qui est lui » et non pas trop aux uns et bien trop peu aux autres. Il est peut-être nécessaire à l'éducation du véritable philosophe qu'il ait lui-même parcouru une fois tous les degrés auxquels s'arrêtent, - *doivent nécessairement* s'arrêter ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie ; il lui faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien, et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, prophète, « esprit libre », et presque toute chose pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeurs humains et pour *pouvoir* regarder avec toutes sortes d'yeux et de conscience, d'en haut en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues. Mais toutes ces choses ne sont que des conditions préparatoires à sa tâche : cette tâche elle-même veut quelque chose d'autre, elle exige qu'il *crée des valeurs*.[380]

Dans la dernière catégorie, celle du philosophe créateur des valeurs, Nietzsche fait référence à lui-même. Car c'est cette catégorie des philosophes qu'il veut enfanter par sa philosophie. Au même titre que Nietzsche, Wittgenstein se propose d'extraire les inhibitions, la froideur dans laquelle est trempée notre culture en voulant résoudre les mécompréhensions de notre langue. Parce qu'il a compris que notre usage du langage dans sa conventionnalité, porte en lui les germes de la décadence, des tares linguistiques de notre civilisation. En réalité, il détecte un usage maladif dans l'expression de la langue et veut non seulement en découdre mais en même temps en sortir. Cette caractéristique moribonde qui handicape la langue siège dans la métaphysique. Dans celle-ci, l'usage expressif du mot, d'une notion, est chaque fois référé à l'essence même de la chose dont est transférée l'idée par une émotion.

Se présente alors le souci d'une reconfiguration conceptuelle de la métaphysique en dynamitant la culture scientifique dont elle est la matrice. On en voit pour preuve que comme Nietzsche, Wittgenstein secoue l'édifice métaphysique. Renverse la culture que la métaphysique occidentale avait construit pour la remplacer par la réalité du quotidien humain, qui n'est autre que l'expression langagière des usages des peuples, de l'environnement humain, de la vie sociale. C'est pourquoi il précise dans

---

[380] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, sixième section « Nous, savants », § 211, pp. 209-210.

les *Recherches philosophiques* qu'il entend reconduire dans un rapport au réel le langage, c'est-à-dire à la vie social sinon aux habitudes purement quotidiennes de la vie à travers ce précis des mots : « quand les philosophes emploient un mot – « savoir », « être », « objet », « je », « proposition », « nom », - et s'efforcent de saisir l'*essence* de la chose en question, il faut toujours se demander : ce mot est-il effectivement employé ainsi dans le langage où il a aussi son lieu d'origine ? Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien [381]».

Un lien clair se dégage dans le langage et la culture dans laquelle ce langage s'exprime. D'après Nietzsche tout comme pour Wittgenstein, l'existence de la langue n'est possible que dans une forme de vie. Et Wittgenstein de renchérir : « et se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie [382]». Ou encore que « l'expression « jeu de langage » doive ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie [383]». Dans cette perspective, nous disons que c'est par ailleurs à partir d'une très grande variété de cultures, que nous sommes en droit de considérer que des systèmes de pensées sont divers, parce que l'Être est un et multiple. Et alors, les modes d'identification du réel et de l'univers dans sa totalité reposent sur un schématisme qui met l'espèce humaine en relation avec le monde qui l'entoure.

Car celui-ci est le monde qu'il vit dans la mesure où il fait partie intégrante de son répertoire culturel avant d'en devenir au sens de la modernité, une organisation sociale. Alors des chemins nouveaux s'ouvrent à nous comme des palliatifs à notre crise civilisationnelle, qui nous amène à parcourir « la moralité des mœurs » de chacun des peuples de l'humanité. Pour concilier les civilisations entre elles, à partir du lien de la vie que se communiquent tous les êtres vivants qui peuplent la planète. Parce que la vie est ce qu'il y a de puissant et qu'on retrouve en chaque espèce, comme l'élément

---

[381] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection Tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud, et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, I « Première partie », § 116, p. 85.

[382] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection Tel Galimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud, et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, I « Première partie », § 19, p. 35.

[383] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection Tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, I « Première partie », § 23, p. 39.

fondamental avec lequel les humains peuvent reconnaître que la nature gît en eux, dans le but qu'ils continuent d'implémenter dans leur sphère, le fait naturel. C'est pour notre part une éthique de la volonté de puissance par laquelle le monde du vivant est une biosphère qui concilie le naturel et le culturel pour engendrer une humanité supérieure à celle de la civilisation moderne.

CHAPITRE III : L'ANIMISME, UNE FORCE VITALE DE LA NATURE

Introduction

Bruno Latour montre que la dimension terrestre est nouée « aux corps célestes » et constitue le monde dans son infinité ; et Dieu est connaissable dans chacune des dimensions en tant qu'elles sont des « immensités du monde » pour emprunter le mot de Latour. Et comme il le dit, « la Terre désormais avait la même importance que tous les autres corps célestes, (…) ; quant à Dieu, on pouvait le rencontrer en tout lieu dans les vastes immensités du monde »[384]. L'ontologie, la science de l'Être, ne s'accorde pas avec un pluriel. Dans la tradition philosophique dans laquelle la science de l'Être va naître, c'est une grave dérive épistémologique que de penser à l'ontologie dans un sens plurivoque. Cette tradition conçoit que l'ontologie se définit par un seul être et par un seul *logos*. Cela dit, on ne peut trouver, dans l'histoire de la philosophie, un philosophe qui a inscrit sa philosophie dans une ontologie. Qu'il s'agisse de Parménide, de Platon, d'Aristote, ou bien de Martin Heidegger, tous ont fait de l'ontologie et non une ontologie.

III.1. L'animisme ou la réhumanisation de l'humain

Une anthropophilosophie

Ce Kant nomme « reine des sciences » qui n'est autre que la métaphysique, sera déboulonnée par Nietzsche pour bouleverser l'ordre des choses dans l'histoire de la philosophie à l'époque moderne, qui optait pour une philosophie universelle de la rationalisation du monde. La métaphysique « reine des sciences » est encore une idole de plus pour Nietzsche dont ses prédécesseurs sont séduits par le mirage ombrageux qu'elle présente. Au regard de la lubie métaphysique qui formate leur psychologie, Nietzsche n'hésite pas de se moquer des métaphysiciens. Il dit de Kant qu'il est « la chinoiserie königsbergienne »[385], Spinoza est comparé à un tisseur de toile d'araignée,

---

[384] Latour Bruno, *Face à Gaïa*, Editions La Découverte, Paris, 2015, *1ère conférence* « Sur l'instabilité de la (notion) de nature », p. 38.

[385] « La « vertu », le « devoir », le « Bien en soi », le Bien caractérisé par l'impersonnalité et l'universalité – billevessées où s'expriment le déclin, l'ultime débilitation de la vie, la chinoiserie königsbergienne ». Nietzsche, *L'Antéchrist*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 2022, « Imprécation contre le christianisme », § 11, pp. 58-59. « Même les plus blêmes d'entre les blêmes,

l'idéalisme hégélien ne sera pas épargné du mépris de Nietzsche envers les métaphysiciens. Puisque la métaphysique de Hegel par son idéalisme, est réduite à un trouble gastrique : « l'esprit allemand est une indigestion »[386].

Et Socrate est le parfait décadent de l'esprit grec et le symptôme de déclin de la pensée occidentale. Nietzsche va chanter les cantiques d'une philosophie de l'exaltation de la vie en restant fidèle à la terre sans oublier pour sa part, de suspecter la métaphysique traditionnelle celle de Platon en particulier ; qui est la porte ouverte aux « arrière-mondes » et qui donna génétiquement naissance à l'ontologie moderne de la scission de la culture de la nature. Nietzsche suspecte la métaphysique traditionnelle ce d'autant plus qu'elle constitue avec Platon le point de départ de la mutilation de la vie. Et l'ontologie de la modernité sera pour lui le parachèvement de la dégradation des valeurs qui authentifient la vie, naturalise l'homme, et réhumanise l'espèce humaine. A cet effet, le registre ontologique animiste pourrait être la solution au problème que ne peut résoudre l'ontologie naturaliste.

Le chaînon manquant dans la pensée occidentalo-européenne est à retrouver dans l'animisme. C'est ce que montre d'ailleurs Gaston-Paul Effa dans *Le dieu perdu dans l'herbe*, qui nous conduit inlassablement bien loin dans les profondeurs de cette pensée non occidentale, encore plus ancienne et aux origines des cosmogonies africaines, chinoise, indiennes. Une pensée qui est en elle-même soit une philosophie, parfois même une religion, quand elle est aussi une anthropologie sociale. Pensée philosophique avec laquelle l'oubli après avoir imprégné l'univers de notre conscience, nous permet de nous effacer en observant le néant. Pour que la nature reprenne ses droits que les hommes lui ôtent toujours. Dans son *Dieu perdu dans l'herbe*, Effa fait une expérience métaphysique en s'incrustant dans les méandres du monde des Pygmées de l'Afrique centrale :

---

messieurs les métaphysiciens, les albinos du concept, se sont rendus maître de lui. Ils ont si longtemps tissé leur toile d'araignée autour de lui que, hypnotisé par leurs mouvements, il est lui-même devenu araignée, lui-même *metaphysicus*. Dès lors il a lui-même filé la toile de son propre univers – *sub specie Spinozae* ». Nietzsche, *L'Antéchrist*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 2022, « Imprécation contre le christianisme », § 17, p. 67.

386 « Si l'on y ajoute le besoin carrément bestial des petits coups après le repas qu'éprouvent les anciens Allemands, et pas seulement les *vieux*, on comprend également l'origine de *l'esprit allemand* – il provient des tripes affligés … L'esprit allemand est une indigestion, il ne vient à bout de rien ». Nietzsche, *Ecce homo*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 1992, « Pourquoi je suis si avisé », § 1, p. 73.

> Dans « animisme », il y a âme. L'âme est le principe qui anime une chose. Vous la trouvez dans les végétaux, chez les animaux et chez les humains. Dès qu'un être respire, s'alimente, se reproduit, il est doté d'une âme. Le citronnier, la petite fourmi, l'humain ont tous une âme. Apprends donc que nous n'avons pas le monopole de l'âme, mais ton âme n'a qu'une vertu, celle de te rapprocher des autres âmes pour te confondre avec elles et les reconnaître. Le haut est dans le bas et le bas est dans le haut. Les animaux, les plantes, les insectes, tous les éléments portent l'influence des astres ; certains comme le lion sont solaires, d'autres lunaires comme le buffle, d'autres stellaires comme le cerf ou certains poissons ou plantes. Le dehors et le dedans se croisent et se rejoignent sous le règne de l'âme. Si tu écoutes ton âme, tu comprends qu'il n'y a pas d'horizon clos car le monde est nu comme un cri [387].

Il révèle que des saisons durant, il s'est immiscé dans le monde pygmée et au savoir de ce peuple habitant le monde de la forêt de l'Afrique centrale. Il découvrit leur intimité en découvrant l'intimité de l'univers, creusant les profondeurs de la forêt, se familiarisant avec ce paysage, comme étant sa terre natale qu'il avait longtemps abandonnée, mais sur laquelle il était désormais de retour. Terre d'une assise véritable sur laquelle on s'appuie pour prendre l'envol tel celui de l'aigle. Dans cette terre et cette forêt tropicalisée où l'homme pygmée du Gabon, du Cameroun, du Congo, vit dans une approche de l'être animé, Gaston-Paul Effa retrouvait en soi le sentiment de participation corrélé à la nature de l'Incréé. Le déroulement des saisons, les choses qu'il voyait croître devant lui, la vie des Pygmées qui se veut lumineuse et obscure, redoublait en lui le sentiment qui l'emmène à croire que l'univers dans son entièreté est un être énergisé et donc animé.

On reconnaît qu'en tout être une âme est unie au cosmos. La nature enfante car elle est source de vitalité. Paul Effa montre que l'âme est l'unité à la vie de tous les êtres et de toutes dimensions d'existence. Et ce n'est pas la terre qui doit être considérée comme la dimension opposée au ciel comme il le dit dans les lignes du même livre : « la nature est oubliée, c'est le péché de l'homme qui s'est redressé. Il détourne les yeux de la terre pour regarder le ciel, comme si le ciel et la terre étaient opposées »[388].

---

[387] Gaston-Paul Effa, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Éditions Presses du Châtelet, Paris, 2015, « Qu'est-ce que l'animisme », p. 67.

[388] Gaston-Paul Effa, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Éditions Presses du Châtelet, Paris, 2015, « L'orgueil, c'est le fait de fuir les choses simples et de croire que l'on est fait pour les plus grandes », p. 69.

La nature est la grande âme qui jette ses ondes vitales pour animer le vivant, comme elle fait luire sa lumière sur tous les êtres. C'est par l'animisme que la nature revient à l'homme, que celle-ci illumine l'humain et connecte son esprit à toutes les strates de la transcendance. « L'animisme, c'est la lumière de la nature jetée sur l'esprit humain »[389] ainsi que le dit Gaston-Paul Effa.

Cette culture est une unicité de la nature avec la culture au sein de laquelle la vie est une interaction entre humains et non-humains. Malheureusement, la vie animiste se limite dans un cadre spatio-temporel considérant la nature comme étant un organisme vivant, possédant une âme comme l'humain, puisque la nature est pour la vision du monde animiste un vivant animé. Notre étude ne tente pas de banaliser le progrès industriel et technique. Nous voulons juste montrer que l'homme n'est pas seul au monde, qu'il est un être vivant comme bien d'autres avec qui il a en partage l'humanité, le monde, la nature. C'est l'interpellation que Philippe Descola fait quand il nous rappelle les temps lointains aux nôtres, le rapport à la vie des temps anciens, par lequel la nature était le seul seuil entre les êtres vivants. Où les mœurs et les usages de la vie étaient appliqués dans le rapport nature et culture, humains et non-humains.

> Le temps n'est pas si loin où l'on pouvait se délecter des curiosités du monde sans dissocier l'enseignement tiré de l'observation des animaux de celui des mœurs de l'Antiquité ou les coutumes des contrées lointaines proposaient. Une « même nature » régnait sans partage, distribuant avec équité entre les humains et les non-humains le foisonnement des habiletés techniques, des habitudes de vie et de manière de raisonner [390].

Bien en dehors des constructions intellectuelles, des idéologies (au sens des systèmes d'idées), pourraient également exister les déterminations environnementales directes, s'exerçant d'une part dans les milieux dits naturels et d'autre part sur une forme sociale par des systèmes techniques. Des styles de vie qui ne sont qu'une expérience entre la société de l'homme et le monde de l'animal dans la continuité naturelle de leurs âmes, les mettant en relation de proximité environnementale. Le nom que

---

[389] Gaston-Paul Effa, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Éditions Presses du Châtelet, Paris, 2015, « L'animisme, c'est la lumière de la nature jetée sur l'esprit humain », p. 72.

[390] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2005, *Avant-propos,* p. 11.

Descola donne à cette continuité relationnelle des âmes, est ce qui est pour lui, les « stylisations de l'expérience » qu'il présente comme des visions du monde.

> On doit plutôt voir dans ces stylisations de l'expérience ce que l'on appelle habituellement des « visions du monde », des « cosmologies », ou des « formes symboliques », termes au statut épistémologique indécis et qui constituent pourtant un support commode lorsqu'il s'agit de synthétiser sous un label simple – l' « Occident moderne » ou les « sociétés chamaniques » - des « familles » de pratiques et des mentalités dont les affinités semblent évidentes malgré la diversité de leurs manifestations concrètes [391].

Toujours est-il qu'une limitation demeure parce que l'animisme tente de reconfigurer une unité du vivant afin que la force de la vie, l'énergie vitale, soit le lien commun à tout être. C'est une pensée qui se heurte à la modernité occidentale dans laquelle l'homme n'est qu'un être de culture et de raison depuis Descartes, Kant, et même Hegel. L'animisme est alors assorti d'un art de vie, d'une philosophie du vivant, d'une anthropophilosophie dans laquelle seul le vivant constitue la direction à suivre. Avec l'ontologie animiste, nous en appelons à une nouvelle compréhension de la nature qui ne repose plus sur les rapports distanciés sujet/objet, humain/non-humain, nature/culture. C'est pour nous l'issue primordiale qui vaille pour retrouver le sens perdu de la vie afin de vivre conformément à la nature comme le préconise la maxime stoïcienne. De ce fait, les présocratiques à l'instar d'Héraclite avait tracé le sillon de même que les stoïciens comme Sénèque ont frayé le chemin d'une pensée animiste par laquelle l'Être est mouvement, force, mouvant de vie, qui vitalise le vivant.

Rousseau ne s'empêchant pas de quitter la ville pour aller à la campagne où l'aisance urbaine fait défaut, il retrouva tout au moins à la campagne la sérénité, cette essentialité et simplicité de vie que les villes des grandes métropoles n'offrent pas. Ce déplacement de Rousseau ne tient qu'à la recherche d'un silence qui nous communique la vérité de l'Être. Un tel silence que Rousseau retrouva dans une vie campagnarde, ne se fait pas entendre dans le monde aux bruits des machines. Le virement du capitalisme dans la modernité impose un autre choix civilisationnel qui fait taire la vision du monde animiste qu'on pourrait qualifier d'une écologisation de la vie sinon d'une

[391] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2005, *chapitre XIII* « Les formes de l'attachement », pp. 527-528.

métaphysique de l'écologie. Alors que, l'universalisme capitaliste pourvoit le bonheur en invitant les individus à s'intéresser à la jouissance spontanée et à l'argent.

Là où l'animiste voit la vie et le dynamisme de l'âme tel que dans un fleuve, un vol d'oiseaux, où dans une forêt noire par sa profondeur mystérieuse, le capitaliste pense à déployer les moyens lui permettant de développer les industries de rentabilité monétaire ; convaincu de ce que l'argent, pour le capitaliste, est la fin en soi ; celle qu'il faudrait rechercher, en tant qu'il est le support au bonheur social. Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* élucide bien l'idée que le capitalisme construit la vie dans un rapport à l'argent et le monde est considéré tel une entreprise où les individus pour vivre doivent posséder. Weber est précis lorsqu'il fait savoir que la société du capital n'est pas le modèle par lequel tous les peuples voulaient se socialiser et penser le monde :

> L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entièrement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du « bonheur » de l'individu ou de l'« avantage » que celui-ci peut éprouver à en posséder. Le gain est devenu la fin que l'homme se propose ; il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériels. Ce renversement de ce que nous appellerions l'état de choses naturel, si absurde d'un point de vue naïf, est manifestement l'un des *leitmotive* caractéristiques du capitalisme et il reste entièrement étranger à tous les peuples qui n'ont pas respiré de son souffle [392].

Prendre soin de notre humanité consiste à renouer avec ce silence opérant une révolution en ce sens qu'il nous permet, dans une sereine méditation de soi, à changer de focal. Car en se déconnectant de la nature, on se coupe de soi-même. L'animisme va plus loin que cette idée de conférer à toute chose et à tout être vivant visible ou invisible une âme avec laquelle tout le vivant interagit dans une interaction entre tous les êtres. Longtemps banalisée, la séparation entre nature et culture et entre ciel et terre ne devrait plus être. Une interaction qui unifie ces univers serait plus évidente et serait en même de nous démontrer le rapport existant entre l'espèce humaine et les composantes de la *physis* qui animent la vie. Et dont l'homme en dépend pour la structuration de sa vie sociale. L'animisme est une ontologie dont la vision du monde

[392] Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Éditions Plon, traduction de François Laurent, Paris, 1964, 2. *« L'« esprit » du capitalisme »*, p. 50.

reconnaît que le vivre n'est pas l'apanage de l'homme étant donné que celui-ci cohabite dans un environnement, il partage avec tout le règne du vivant un espace vital commun.

Il n'y a donc pas de raison que nous mettions la vie sociale au-dessus de la vie naturelle. Ce vivre malheureusement devient impossible puisque l'interaction entre les espèces communicant à travers les strates de la vie n'est pas perceptible dans l'ontologie naturaliste. Le monde occidental en plongeant mains et pieds liés dans le fleuve de la révolution industrielle, entretenait cette imperceptibilité dans laquelle humains et non-humains ne communiquent plus. C'est là seulement que l'Occident perdait le lient unificateur et intersubjectif qui reliait les mondes. L'ayant enfin compris, aujourd'hui, il entame la marche qui renoue avec ce lien par ce volontariat qui appelle à écologiser l'humanité. Et comme le souligne Descola, « chaque type de paysage constitue une communauté écologique à part, définie par des espèces animales et végétales emblématiques et par une physiologie cosmique qui lui est propre »[393].

On est complètement obsédé par le temps qui passe. On est obsédé par le sens des choses. Pour chaque interrogation qu'on se pose on veut une réponse en se disant qu'il y en a certainement une. A chaque instant du temps on cherche absolument du sens. Si l'on pouvait à un moment se rendre disponible à soi-même pour retrouver le sentiment de la joie de la vie en se retournant vers la nature, on comprendrait l'enseignement que nous donne l'animisme. C'est cet enseignement qui est tiré dans *Par-delà nature et culture.* Livre à l'intérieur duquel Descola, au chapitre VI intitulé « l'animisme restauré », signale que la reconnaissance qu'a les humains de voir chez les non-humains une intériorité similaire à leur intériorité, les rend tous identiques sur ce point. Cette intériorité humaine imputée à une autre subjectivité que celle de l'homme, dispose le non-humain à son humanisation. Et on serait même tenté de dire avec Descola que les normes sociales par ce partage d'intériorité, socialisent le non-humain et le rend apte à une relation de vie humaine et de communication sociale :

> Si l'on dépouille la définition de l'animisme de ses corrélats sociologiques, il reste une caractéristique sur laquelle tout le monde peut s'accorder et que rend manifeste l'étymologie du terme, raison pour laquelle j'ai choisi de le

[393] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Éditions Collections Folio essais, Paris, 2005, *chapitre II* « Le sauvage et le domestique », p. 98.

> conserver en dépit des usages contestables que l'on a pu en faire jadis : c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication [394].

En oubliant tout, nous sommes dans l'obligation de tout réapprendre. Réapprentissage qui nous dispose à marcher sur le chemin de nous-mêmes de sorte à nous retrouver dans le grand ensemble de l'univers duquel on s'est longtemps ostracisé. Sur le chemin de l'initiation peut commencer l'éclosion de l'être qui est l'éveil du monde en nous dont on a été retranché. C'est le comment revenir à soi et redevenir soi-même en vivant tout simplement sans faire autre chose, si ce n'est vivre la vie que l'animisme ne cesse de cultiver. On pourrait admettre la réalité de l'existence sur les rapports des confrontations ontologiques qui sont en effet issues des conceptions du monde de chaque existant, par la pluralité des univers de sens et de significations qu'on a occulté à partir d'un « universalisme particulier » pour parler comme Descola.

Cet universalisme particulier que décrit Philippe Descola, est ce qui accorde le prima de la connaissance à l'homme, oblitérant que celui-ci est dépendant de l'environnement qui l'entoure. Viveiros de Castro évoque la ligne directrice et le lien intrinsèque entre espèces eut égard à cette même distinction qu'on a l'habitude de faire à partir de la distinction de l'humain et du non-humain. Montrant que même dans le mythe, une ontologie de connexion et de communication entre les êtres est ce qui intensifie l'ordre social en lequel l'homme n'est pas seulement humain dans sa filiation ontologique. Il estime qu'« il faudrait ajouter ici que si cet ordre intensif ne connaît ni distinction de personne ni de sexe, il ne connaît pas non plus de distinction d'espèce, et spécialement de distinction entre humains et non-humains : dans le mythe, tous les actants occupent un champ interactionnel unique, en même temps ontologiquement hétérogène et sociologiquement continu (là où toute chose est « humaine », l'humain est tout autre chose) »[395].

---

[394] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2005, *chapitre VI* « L'animisme restauré », p. 229.

[395] Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Éditions Presses Universitaires de France, traduction de Oiara Bonilla, Paris, 2009, chapitre 7 « Tout est production : la filiation intensive », p. 102.

Si tel est le cas, un monde de positive espérance est alors envisageable en agissant autrement. En prenant le soin de protéger la nature, on se refait à nous-mêmes une santé via laquelle la nature réhumanise l'être humain. Voici une leçon d'éthique et du vivre ensemble que les peuples à consonance animique donnent au reste du monde. Malheureusement cette leçon d'éthique reste encore impraticable dans le monde occidental. Monde dans lequel l'humain veut voler plus haut et très haut, alors que c'est du plus bas de l'homme que tout se passe et qu'il y a lieu de vivre. C'est ce à quoi nous interpelle le titre de l'ouvrage de Gaston-Paul Effa qui s'intitule *Le dieu perdu dans l'herbe*. Ce qui nous amène à admettre que le monde de l'animisme ne doit plus être ignoré dans les sciences sociales qui longtemps ont refusé d'en prendre compte.

L'animiste dans son monde fonctionne différemment que celui qui agirait par une conscience cartésienne. Contrairement à un cartésien qui voit en la nature un objet, l'animiste reconnaît en celle-ci un sujet. « Mais l'animisme fait aussi preuve d'un universalisme décidé lorsqu'il refuse de cantonner la subjectivation aux seuls humains : toute entité pourvue d'une âme accède à la dignité de sujet et peut mener une vie sociale aussi riche de significations que celle prêtée à *Homo sapiens* »[396]. Autrement dit, une telle vision du monde n'est plus celle du schéma classique dans lequel Descartes fait de l'homme ce maître possédant la nature. Dans l'animisme la nature est animée, le monde est un organisme vivant, l'univers bouge, l'humanité est mouvement, la vie est intensité et vibration. C'est plutôt le chemin que Descola nous montre dans *Par-delà nature et culture*, qui fait que la nature en soit la première dans l'ordre des possibilités et l'humain subirait sa toute-puissance, son mouvement, dont il est l'expression en acte. Par la réalisation de l'ordre politique et des valeurs morales, qui en appellent à une explication mythologique et cosmogonique ; qu'on a relégué au second rang, se faisant depuis Platon jusqu'à Hegel, en passant par Descartes et Kant.

Pour l'animisme, chaque règne est un monde nanti d'une puissance. La force de la plante c'est son charme, l'esprit aquatique glace les os, il est puissant en profondeur. Le corps du tigre nous démontre la férocité de sa masse musculaire, l'intelligence humaine montre comment la puissance de l'imagination permet à l'homme de créer. En effet, dans le moule de la nature coule en abondance une vie débordante animant

---

396 Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2005, *chapitre XII* « Métaphysiques des mœurs », « Un moi envahissant », p. 487.

les choses. L'univers est la planète dans laquelle les hommes vivent, tirent leur souffle vital de ce que sur la terre, émerge un mouvement qui fait croître les arbres. La terre c'est aussi le lieu de cultivation où l'homme cultive et sème pour se nourrir. Tout ceci se fait dans un mouvement ou chaque moment de la totalité est animé par la force vivante de L'Être. De la philosophie du *Muntu* d'Eboussi Boulaga à la cosmologie de l'*Ubuntu* de Souleymane Bachir Diagne, nous retrouvons l'idée que tout ce qui existe et porte la vie est une force donnant naissance à elle-même.

En clair, tout ce qui est mouvant est animé de puissance et produit en l'existant ce qu'il est en lui-même. C'est-à-dire une énergie ou encore une vibration, une vie qui cesse de se reproduire lorsqu'on la dénature dans une civilisation par des méthodes scientifiques à visée mercantiliste ; qui empêche l'humain de faire son devoir, celui de l'« *humanisation de la Terre »*[397]. La terre et la nature sont considérées dans la civilisation matérialiste et technique de la modernité comme exploitables dans la mesure où, l'approche technicienne de la vie est celle pour laquelle la nature n'est que comestible en tant que ressource naturelle. A ce niveau, écrit Bachir Diagne : « ainsi, comprendre que la nature m'est confiée par une humanité future m'interdit de me penser « comme son maître et possesseur » selon la perspective « moderne » et technicienne qui à l'idée de *nature* a substitué celle de *ressources naturelles* »[398].

Dans sa conférence qu'il fît en France à l'université de Nantes dont le texte s'intitulait « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », Souleymane Bachir Diagne revenait sur la philosophie africaine fondée sur le concept bantu de l'*Ubuntu*. Il affirmait que la cosmologie de la philosophie de l'*Ubuntu* est une cosmologie rendant compte de la force de la vie. Comme il le dit, exister sinon « être c'est être une force » non pas par une force passive mais par une puissance active. Plus clairement, être ne signifie pas avoir de la force c'est strictement être en tant que force. Être et force sont deux éléments indissociables issus d'une même racine qui vont

[397] La formule *« humanisation de la Terre »* vient de Pierre Teilhard de Chardin, elle est juste reprise par Souleymane Bachir Diagne. « C'est à notre devoir d'*humanisation de la Terre* que j'ai évoqué en rappelant que l'expression elle-même est de Pierre Teilhard de Chardin ». Souleymane Bachir Diagne, article « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », *Revue culturelle du monde noir,* Présence Africaine, « Quand la nature entière pleure avec l'humain », p. 17.

[398] Souleymane Bachir Diagne, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », Présence Africaine, *Revue culturelle du monde noire*, « Les politiques de la dignité », n° 193, « Quand la nature entière pleure avec l'humain », Paris, 2017, p. 17.

absolument ensemble. C'est en cela seulement que la notion de l'*Ubuntu* dans laquelle les dérivés tels que *mutu, muntu, bantu,* ne désignent que les notions de l'homme, de l'être, d'existence, et de puissance à en croire Souleymane Bachir Diagne.

Dans le creuset de cette philosophie, chaque force à sa spécificité qui lui ai propre. Et d'elle émane différent degré d'intensité selon la force des différents êtres. Ce qui fait que la puissance d'un être peut être tantôt en croissance tantôt décroissante. Dès ce moment l'animisme n'a pas tort de considérer l'univers hiérarchiquement à partir des forces que les êtres renferment. Puisque ce même univers est organisé à chaque niveau par une intensité de puissance. Partant du divin dont on peut voir par la nature en ce qu'elle contient toutes les existences, en passant par les ancêtres fondateurs des traditions, les esprits qui sont les médiateurs entre les mondes, les êtres vivants (les humains, les animaux), avant d'en arriver au végétal et aux minerais. Donc « faire humanité ensemble » c'est habiter la terre non pas en consommateur, mais de veiller sur ce que la terre a de vital, en s'arrimant à la nature dont la force anime tous les êtres, en lesquels on se doit de voir l'exigence de l'humanité que ne cesse de prescrire et d'enseigner la science de l'*Ubuntu*. Souleymane Bachir Diagne nous invite à faire humanité ensemble et habiter la terre dans l'affirmation de l'*Ubuntu* :

> Être ainsi *dépositaire* me fait comprendre que faire humanité ensemble est le contraire de la prédation : cela me fait devoir de veiller sur la vie en général, de penser que si les animaux en particulier ne formulent pas des droits qui exigent d'être reconnus comme déclarés, ceux-ci n'en sont pas moins réels pour moi du fait de l'humanité qui m'oblige. Il n'est pas nécessaire de dissoudre l'humanité pour lui interdire d'être un empire dans un empire. Il faut au contraire l'affirmer, mais l'affirmer comme *ubuntu* [399].

Il y a lieu de comprendre que l'animisme comme vision du monde établit dans une hiérarchie une échelle de puissance qui s'élève à Dieu. Considéré comme la puissance supérieure, suivi des esprits et de l'ancestrisme qui ont une place importante dans la cosmogonie africaine. A travers les rites et les hommes qui ont pour rôle de perpétuer la tradition laissée par les ancêtres dans la vie sociale. Le bout de l'échelle des forces est tenu par le règne animal, végétal, et celui du minerai. Prenant même en

[399] Souleymane Bachir Diagne, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », Présence Africaine, *Revue culturelle du monde noir*, « Les politiques de la dignité », n° 193, « Quand la nature entière pleure avec l''humain », Paris, 2017, p. 19.

compte la plus petite existence qui puisse être, l'animisme considère comme Héraclite que rien n'est immobile, parce que même le minéral est un vivant mouvant en tout temps dans son espace. Il n'y a pas de zéro degré de vie et pour cela, toutes les forces qui se présentifient dans la hiérarchie des êtres se solidarisent entre elles dans une unicité où chacune d'elle anime son univers.

Dans cette cosmologie de la hiérarchisation des puissances vitales qui est une pensée anthropophilosophique propre à la conception du monde animiste, dans laquelle l'animisme reconnaît en filigrane une parenté entre l'invisible et le visible, entre le ciel et la terre, entre la nature et la culture, un atome d'étincelle divine est également compris entre l'échelle de Dieu dont la nature existe en l'humain, en l'animal, dans le végétal et le minerai. La centralité de l'existence-homme n'est plus celle de la position du sujet cartésien. C'est bien plus que cela en ce qu'elle dénote d'une centralité qui responsabilise l'humain. Ce d'autant plus que dans son action, il doit obéir à la parenté que le divin a avec tout le règne du vivant. C'est ce que veut dire obéir à la nature ce pourquoi les stoïciens se soumettaient parce qu'ils voyaient dans cette échelle la parenté d'un ordre prescrit dans la nature, qui est un monde des forces interactives en interconnexion qui va verticalement du minerai jusqu'à Dieu.

Finalement, l'animisme a le droit de se prévaloir d'être une vision du monde qui porte à son enseigne une surabondance de forces produites par la nature, qui peut s'entendre chez Henri Bergson comme une « âme ouverte », qui est au service du vivant. Etant donné que l'expression « âme ouverte » de Bergson ne se limite pas en s'ouvrant seulement au genre humain. Cette « âme ouverte » bergsonienne au-delà de l'espèce humaine nous ouvre essentiellement à ce qui constitue le souhait de Souleymane Bachir Diagne, qui est un appel à « faire humanité ensemble » pour humaniser la terre. Non seulement entre nous humains mais aussi avec tous les êtres vivants qui sont en interconnexion dans la cosmologie de l'*Ubuntu.* C'est-à-dire entre tous les règnes. Dans la philosophie de l'*Ubuntu* la centralité de l'homme est interpellée par une responsabilisation des actions qu'il pose à la fois pour lui et en même temps à l'endroit des autres.

De fait, la pensée africaine de l'*Ubuntu* que Bachir Diagne met en avant se pose radicalement comme un anti-cartésianisme lorsqu'il se range du côté de Bergson contre Descartes : « toute la pensée de Bergson est opposée à cette perspective qui

s'identifie à la philosophie mécaniste de Descartes. Pour Bergson le mécanisme porte en soi la possibilité de la violence qui est alors opposée à, et dirigée contre, ce qu'il appelle « le travail ordinaire de la vie »[400]. Rappelons tout au moins que cette pensée n'en veut pas à un cartésianisme rationnel. Si elle s'y oppose à l'esprit cartésien c'est sur la base de la centralité de l'homme comme possession et possédant la nature au point d'en devenir le maître de tout le règne du vivant. Le Descartes dont la pensée est remise en cause est celui qui ouvre la porte du royaume de la philosophie et permet à l'individualisme de faire son entrée dans l'arène philosophique. C'est par exemple l'individu Descartes dont la pensée fera du monde du vivant une machine performante de transformation des ressources naturelles. Grâce au triomphe de la science dont Descartes est l'annonciateur par celle-ci, l'homme devra maîtriser la nature.

Se rendre maître et possesseur de la nature comme c'est dit dans la sixième et dernière partie du *Discours de la méthode*, c'est conduire la philosophie vers un nouveau tournant loin de toute spéculation philosophique sur le monde et son caractère mystique. Pour faire du savoir une connaissance scientifique, en d'autres termes, le renouveau philosophique de Descartes tient dans l'émergence d'une science visant l'efficacité technique. La maîtrise et la possession de la nature n'est qu'une annonce à l'avènement du progrès technique et donc en un certain sens, le triomphe de l'homme par la science sur la nature. Descartes recherche un intérêt pratique qu'il ne trouve pas dans la philosophie spéculative de la scolastique qui est à la base de sa formation intellectuelle. Le basculement vers la science doit préparer à améliorer l'action de l'homme sur le monde. Et cela revêt un projet technique qui se déclenchera dans la science par une réflexion philosophique cartésienne.

> Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en divers difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophique spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'aire,

[400] Souleymane Bachir Diagne, *Op. cit.*, p. 17.

> des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature . Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; (…) [401].

Cette citation cartésienne montre que Descartes réoriente la philosophie vers une connaissance pratique pour l'amorce de la science, dont les découvertes doivent parvenir à des connaissances susceptibles à être des conditions au bonheur de l'homme et fort utiles à l'humanité. Malheureusement, se « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », cette formule qui n'a pas été pesée sur la balance de la rationalité cartésienne, du fait d'une interprétation matérialiste et surtout mercantiliste, favorisant dans la modernité, l'imposition d'une ontologie de la déshumanisation de l'humanité. Ce qui est contraire au devenir humain de Souleymane Bachir Diagne. D'autant plus que l'humain ne se voit humain qu'en reconnaissant une autre humanité posée devant lui. En ce sens, l'ontologie animiste réhumanise l'humain qui a perdu sa relation naïve au monde.

C'est-à-dire l'attachement méditatif à l'invisibilité qui meut le monde, nous amenant à comprendre le mystérieux dans la nature qui souffre de ce qu'elle a été désacralisée. Car l'humanité a détourné le regard mystique qu'elle avait jadis sur la nature au profit d'un programme de développement scientifique et technologique. De plus, si l'animisme devait croiser la pensée nietzschéenne, il se rapprocherait de celle de la vie. Comme Nietzsche, l'ontologie animiste considère également que la vie est une force et qu'elle est un levier de la nature. Parce que chez Nietzsche, la vie, bien au-delà de sa théorie physiologique, est aussi une volonté de puissance. D'autant que la vie ne peut pas aller autrement chez Nietzsche si elle n'est pas une énergie dissipée dans l'existence qui vitalise les forces naturelles. Le réel, on peut le constater, est doté d'une force vitale qui anime la totalité du vivant. Du terme latin *anima* ou encore *animus*, nous pensons à tout être animé d'une force. La force qui anime chaque chose est

[401] Descartes René, *Discours de la méthode*, Éditions GF Flammarion, Paris, 2000, sixième partie, pp. 98-99.

celle de la vie. A l'analyse de Michel Haar du concept nietzschéen de volonté de puissance, on s'aperçoit que celui-ci est encore adossé à la vie et en cela, Haar signifie même qu'il y a de la volonté de puissance dans la nature.

> Certes la Volonté de Puissance est pensée sur le modèle de la vie, comme faculté de se conserver et de s'accroître, d'exercer le perspectivisme de ses forces. Mais : « la vie n'est qu'un cas particulier de la Volonté de Puissance ». Cette dernière étant son domaine bien au-delà du vivant. La nature entière est Volonté de Puissance. D'où une réhabilitation de la nature inorganique face à la vie [402].

Et par ailleurs, on pourrait comprendre que chaque phénomène de la nature est vivant dans la mesure où chaque phénomène serait pourvu d'un principe vital. En tant que phénomène, la nature est un donné animé, un milieu vital où règne « des *formes de vie* » au sens wittgensteinien de ce terme. On peut se rendre compte que les *« formes de vie »* que le langage désigne, décrivent un phénomène global que Wittgenstein appelle le « donné ». Il n'est pas limité à un concept, il est ce que la vie englobe. C'est le « donné » qui permet l'accord des esprits, qui dispose les hommes à adopter un type de langage de désignation du vrai et du faux, favorisant des jugements qui définissent des façons de vivre. Sinon la forme que la vie prend par nos jugements, nos concepts, et nos opinions. La déclaration de Wittgenstein qui commence par une interrogation nous donne un éclairage : « dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » - C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie »[403]. Il renchérit en disant que « ce qui doit être accepté, le donné – pourrait-on dire -, ce sont des *formes de vie* »[404].

De la même manière que les hommes s'accordent sur le langage qui produit les *formes de vie*, c'est également ainsi que l'animisme demande aux humains de réglementer leur vie aux lois de la nature. Le donné dont parle Wittgenstein pourrait être compris comme un concept ou bien un phénomène que le langage vitalise. Ce même

---

[402] Haar Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Éditions Collection Tel Gallimard, Paris, 1993, 6 « Vie et totalité naturelle », p. 172.

[403] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud, et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, § 241, p. 135.

[404] Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Éditions Collection Tel Gallimard, tranduction de Françoise Dastur, de Maurice Elie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud, et d'Elisabeth Rigal, Paris, 2004, p. 316.

terme qu'est le phénomène, est pour l'animiste la nature. Et lorsqu'on traverse la pensée nietzschéenne, wittgensteinienne, et celle de l'animisme, il y a l'idée de la vie au sein de ces pensées. L'autre humanité qui nous apparaît transparaît du même coup en nous. Et pour Bachir Diagne l'autre nous fait être parce que nous sommes qu'en rapport à lui. Et sa formule « je suis parce que nous sommes », renforce le sens de l'humanité puisqu'elle nous montre comment devenir humain et retraduit nos relations au monde.

Une autre définition selon Diagne, est celle de la centralité ontologique de l'homme vivant dans un règne hiérarchisé que nous avons évoqué précédemment, ne porte pas à croire que l'humain est un empire dans un autre, dans lequel il a toute l'emprise. Et où il gouvernerait par son statut d'empereur tout le règne naturel. Son statut est plutôt celui de l'homme responsable de lui-même ainsi que de tout le vivant. L'humain doit veiller à ce que les autres forces de la nature comme lui croissent en vitalité parce que l'immuabilité n'est pas inscrite dans le code génétique de la nature. Raison pour laquelle d'après Souleymane Bachir Diagne on devient humain qu'en humanisant la terre. C'est tout le sens que renvoie sa formule « faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », qui est une nécessité urgente qui nous invite à chacun de nous à entretenir l'« âme ouverte » au sens bergsonien du terme. Au besoin, la société humaine vit comparablement à la force d'un organisme vivant.

Dans cet organisme, les communautés humaines représentant les cellules organiques, jouent chacune, à l'exemple des parties d'un organisme vivant, leur rôle dans la plus grande exemplarité qui mène au respect des lois sociales. Cette comparaison est semblable à celle que fait Bergson dans son dernier livre qu'il a nommé : *Les deux sources de la morale et de la religion*. Dans lequel le lieu des volontés libres que la société représente est comparé à la nécessité qui est de tout temps manifeste par les œuvres de la nature. Les exigences sociales seraient d'une nécessité telle que les choses sont pourvues par la nature. Et de ce qu'elles sont accidentelles dans la nature, elles pourraient produire les mêmes effets dans la société. Ce qui semblerait que du point de vue bergsonien, l'accidentel dont émane la nécessité présente dans la nature, n'est que la régularité des phénomènes de la vie que la société finit par organiser et structurer. Par toute forme d'obligations qui sont nécessaires à la vie sociale. Dans cette

comparaison que fait Henri Bergson, la société semble être un organisme organisé qui agit par les lois de la nécessité.

> Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie. Ce ne sera d'ailleurs là qu'une comparaison, car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres. Mais du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme ; et dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature [405].

Notre étude antropophilosophique cherche à montrer comme Nietzsche que partout où il y a de la vie, il y'a de la volonté de puissance. En s'appuyant sur cette hypothèse nietzschéenne, nous disons à notre tour que tout corps vivant est en l'espèce un organisme animé. Le même corps ou le même organisme renferme en lui-même une force qui le génère et le vitalise. Cela s'entend par les termes latins *anima*, *animus*, qui sont proches de la notion de l'âme dans la traduction française. L'âme tient sa force animique de ce qu'elle est reliée à une force vitale. C'est une force qui n'a de principe que la vie, par laquelle elle trouve sa force d'animer les corps ; parce qu'elle est issue d'une source connue comme souffle procurant la vie aux vivants. C'est dans cette optique que l'animisme est une ontologie de la force vitale.

III.2. La nature terrain de l'art et de la vie chez Nietzsche

L'anthropomorphisation de la connaissance

La connaissance métaphysique de même que la vérité qu'elle renferme, passe pour être une énigme. En elle se dessine la suprématie de la philosophie sur la science et sur l'art. Ce qui serait souhaitable dans l'entreprise nietzschéenne qui se veut le *continuum* approfondi et abouti, en ayant pour référentiel la civilisation de la Grèce archaïque. Source dans laquelle la vertu de l'Antiquité grecque est l'exemple le plus illustratif, pour le natif de Leipzig, d'une humanité à la culture élevée, où le grec d'avant Socrate est un type humain de forte culture et d'instincts vigoureux.

[405] Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, chapitre premier « L'obligation morale », pp. 1-2.

L'entreprise de Nietzsche quand bien même elle se borne à imiter les Grecs, elle veut, dans bien de cas, réussir là même où la civilisation grecque a chuté en perdant toute sa consistance ; pour les deux raisons que révèlent les textes sur « la science et la sagesse en conflit » (1. les guerres des Perses. 2. Socrate), tirés du chapitre IV du *Livre du philosophe*. « L'hellénisme archaïque a *manifesté ses forces dans la série de ses philosophes*. Avec Socrate s'interrompt cette manifestation : il cherche à *se produire lui-même* et à répudier toute tradition »[406].

A cet effet, la section qui traite « Le problème de Socrate » consacre tout un argumentaire par lequel le renversement socratique de l'hellénisme va créer une nouvelle idole dans l'Antiquité. Cette idole c'est la raison, qui permettra à la philosophie poste-socratique de s'identifier à la nature authentique de la rationalité, qui sera encore à l'origine de la dialectique. Et de l'idéalisme dans lequel l'époque moderne et contemporaine sont très encrées. Le moment de la décadence de la vie grecque commence par l'invention de la dialectique et l'autorité de la raison sur les instincts vigoureux présocratiques. Avec la raison, on à désormais la possibilité de se créer un refuge pour désespérément échapper à la fluctuation de la réalité. La vertu sera encore une faculté de la raison et dans son exercice de la vie courante, elle nous permettrait l'accès au bonheur. « Je cherche à saisir de qu'elle idiosyncrasie provient cette identification socratique raison = vertu = bonheur : cette identification la plus bizarre qui soit et qui, particulièrement, a contre elle tous les instincts de l'ancien Hellène »[407].

Après Socrate c'est le christianisme qui va se charger de renverser l'édifice de la pensée de l'Antiquité. Le christianisme sera pour Nietzsche une civilisation annonçant la décadence. Son avènement qui est certain laisse Nietzsche interrogatif au point où il se demande « comment pourrions-nous méconnaître que l'avènement du christianisme a été un mouvement de décadence ? »[408]. Le christianisme est aussi ce par quoi les forces du passé des hommes modernes se sont affaiblies. Puisque Nietzsche considère le christianisme comme la religion de la négation de la vie et du corps. Cette

[406] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, IV « La science et la sagesse en conflit », p. 148.

[407] Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, « Le problème de Socrate », p. 132.

[408] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, *Op.cit.*, p. 24.

religion va suivre le cheminement de Socrate pour inventer elle aussi une idole, qu'elle postule dans le monde suprasensible tout en jetant le discrédit dans l'ici-bas en prêchant la haine du corps. Une fois de plus, l'instinct de l'Antiquité va perdre de vitalité, en pensée vigoureuse, il ira même jusqu'à disparaître, eu égard au renversement des valeurs de la tradition antique par le christianisme.

> Les hommes modernes, sourds à toute la nomenclature chrétienne, ne sentent plus la nuance horriblement superlative attachée, pour un goût antique, au paradoxe de la formule de « Dieu mis en croix ». Jamais et nulle part encore, jusqu'à présent, il ne s'est trouvé d'audace aussi grande dans le retournement, de chose aussi terrible, riche en question et problématique que cette formule : elle promettait un renversement de toutes les valeurs antiques [409].

Contre les structures essentialistes de l'être dogmatique de la métaphysique qui contraste avec cet être qui investit le domaine de la connaissance, l'être qui « connaît », par qui l'action morale est celle de « la volonté de puissance »; Nietzsche découvre en naturaliste, l'origine de la science, de la morale, et de leur racine commune ainsi que celle de toute vérité; dans la sensibilité et l'activité du vivant, par laquelle, l'être, pour vivre devra se maintenir et lutter dans l'adversité qui est une augmentation de la force de l'être du vivant. Et lui permet de s'épanouir dans son milieu naturel. Parce que l'adversité n'est pas à éviter mais à accepter d'autant plus qu'elle représente pour Nietzsche, un levier fondamental de « la volonté de puissance »; qui incite à la croissance de la vie par la jouissance de vivre qu'en témoigne l'homme. *Primum vivere* disait le vieux Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*. Pour dire que l'homme doit oser vivre. L'activité via laquelle un être vivant doit se maintenir et lutter dans son espace, se fait dans des conditions qui favorisent dans l'existence la joie ou la douleur.

En chaque individu, dans chaque être, il y a déjà un inconscient collectif qui sommeil, vit et revit, en se souvenant du passé de l'humanité pour parler comme Carl Gustave Jung. Ce qui est déjà présent dans *La Naissance de la tragédie* lorsque Nietzsche montre que les expériences dionysiaques comportent des phénomènes de régression qui transportent l'homme individuel. Vers les états de sensibilité les plus anciens, propres au temps lointains et immémoriaux de l'humanité. Des temps

[409] Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, Traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, troisième section « La religiosité », § 46, p. 113.

immémoriaux qui connurent aussi la matière en tant que connaissance mêlant la sensibilité à une structure mémorielle de la conscience du monde tel que le monde l'est en lui-même. Autrement dit, la matière fournit par le canal de la sensibilité est structurante parce que le monde l'est autant. Tel l'homme est constitué, de la même manière il pense le monde. En sensations et en conscience. « Combien le monde a de valeur dit Nietzsche, son plus petit fragment doit aussi le révéler – voyez l'homme, vous saurez alors ce que vous avez à attendre du monde »[410].

Et celui-ci porte toute la mémoire de l'histoire liée à la sensibilité humaine et même de la matière en général. Les phénomènes ne peuvent se départir de la connaissance matérielle de même que l'espèce humaine puisque tous les deux, sont dotées de sensibilité et de mémoire avec lesquelles le temps et l'espace sont connaissables dans le monde. La substance d'une matière, d'un corps, d'un objet empirique, ne peut pas en être autrement si ce n'est sensation et mémoire. En ce sens, Nietzsche tente un rapprochement direct en ramenant tous les phénomènes humains et matériels aux éléments de sensation et de mémoire. En avançant la thèse qui stipule que la matière dans sa constitution, est déjà elle-même douée de sensation et de mémoire, ce qui permettrait à l'homme de connaître l'essence des choses. Pour étayer sa thèse, Nietzsche poursuit en disant :

> La sensation, des mouvements reflexes, très fréquents et se succédant à la vitesse de l'éclair, s'animant progressivement, produisent l'opération du raisonnement, c'est-à-dire le sentiment de causalité. Du sens de la causalité dépendent l'espace et le temps. (…). Mais la *mémoire* doit alors appartenir à l'essence de la *sensation*, donc être une priorité originelle des choses. Mais alors aussi le mouvement reflexe. L'inviolabilité des lois de la nature signifie donc : sensation et mémoire sont dans l'essence des choses. Quant au contact d'une autre, une substance matérielle se décide justement ainsi, est affaire de mémoire et de sensation (…) [411].

Bien que l'homme mesure par l'intellect humain, il ignore à bien des égards l'échelle de la connaissance qui va par-delà la mesure de l'homme. Ce qui fait que la

---

[410] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, I « Le dernier philosophe, le philosophe : considération sur le conflit de l'art et de la connaissance », § 132, p. 87.

[411] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle-Kremer Marietti, Paris, 1991, I « Le dernier philosophe, le philosophe : considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », § 97, p. 77.

connaissance est parfois pourvue d'un caractère illusoire. Le talent dont l'homme est naturellement doté, est ce qui lui permet d'inventer les concepts, de les structurer, pour organiser le monde. La connaissance par intellect est limitée à nous faire connaître la vie en ce qu'elle est organisée par l'homme. « Car il n'y a pour lui aucune mission qui l'entraînerait au-delà de la vie humaine »[412] estime Nietzsche. Ce n'est pas pour autant qu'avec ses conceptions globalisantes ou générales il accède à la connaissance en soi, pas même à l'être en soi, seul l'être pour soi lui est possiblement révélable dans l'entièreté de sa connaissance.

L'élément différentiel que prévoient les mesures de connaissances qui sont en réalité des possibilités à un savoir, ne peut être circonscrit que dès lors que la différence des mesures s'établit dans le rapport qu'elle a avec une référence extérieure et fixe. C'est tout le sens de la critique de Nietzsche au sujet de la connaissance humaine qui n'est que pur anthropomorphisme. Car, le véritable mode de connaissance que nous avons se prête à la métaphore. Et c'est encore grâce à la métaphore que nous pouvons interpréter le monde. Métaphoriser le monde consiste à le couvrir d'interprétations qu'on adapte à nos circonstances et qu'on adopte pour la vie. La motivation qui nous parvient de la métaphore est celle qui nous pousse à l'imitation de la nature.

A vouloir imiter les lois du cosmos par nos institutions et en dépit de notre bonne volonté d'y parvenir, on ne réussit en réalité, qu'à interpréter socialement l'existence. En plus, ce qu'on imite est toujours extérieur à nous. L'imitation met en évidence l'existence de ce monde qui nous est extérieur, auquel nous sommes étrangers, et pour lequel l'homme veut s'assimiler. Ce qui nous amène à comprendre au sens ou l'entend Nietzsche que « le philosophe ne cherche pas la vérité mais la métamorphose du monde dans les hommes : il lutte pour la compréhension du monde avec la conscience de soi. Il lutte en vue d'une *assimilation* : il est satisfait quand il a réussi à poser quelque chose d'anthropomorphique. De même que l'astrologue voit l'univers au service des individus particuliers, de même le philosophe voit le monde comme étant un être humain [413]».

---

[412] Nietzsche Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Éditions Desclée de Brouwer, traduction de Marc de Launay, Paris, 2019, § 1, p. 21.

[413] Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, § 151, p 97.

En effet, comment comprendre la conceptualisation du monde tout au long de l'histoire des idées ? Comment le monde s'est-il conceptualisé de par l'idéologie que promeut l'histoire ? Ces questions soulèvent la problématique à laquelle Nietzsche veut répondre en critiquant le langage métaphysique. Il explique comment l'homme par ses idées a pu conceptualiser le monde de même qu'il montre comment Platon a réussi à systématiser le platonisme, autrement dit la vision du monde en deux univers diamétralement opposés ; l'un absolu, parfait, et originel, l'autre, au demeurant, n'est qu'une « pâle copie » du modèle originel, qui n'est qu'apparent et soumis à la fréquence du changement. Cette séquence du monde subdivisé en deux univers antagonistes par Platon, est pour Nietzsche une attitude qui découle naturellement du fait de l'existence du concept et de sa substantialisation.

On considère cela comme l'élément premier de la critique philosophique du langage étroitement liée à la « vérité », en remontant jusqu'à ce qui convient d'appeler l'enquête socratique. D'ailleurs Michel Foucault dans *Dits et écrits* qui recueille le texte *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, essaie de nous dire qu'au sujet du langage et même la vérité, il faudrait toujours chercher à retrouver la provenance du concept qui permet leur élaboration. Le caractère par lequel les hommes et les concepts furent formés et par la suite, situer les choses dans une suite d'évènements qui les a fait naître. C'est à juste titre que Foucault dira que « la provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des évènements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés »[414].

On reconnaît dans cet élément la dimension historico-généalogique que Foucault emprunte à Nietzsche. Le langage ne serait plus simplement un concept mais un moyen procédural d'établissement des règles qui servent d'interprétation dans l'humanité. Interpréter veut désormais dire, par l'analyse foucaldienne, un « système de règles » qui annonce une vision pour une direction, laquelle impose à l'humanité une volonté nouvelle. Ce qui est encore plus intéressant ce que Foucault parle du « devenir de l'humanité » en tant qu'interprétation. Interprétation d'une généalogie qui se fait histoire de l'humanité que constituent les évènements et les conventions qu'elle édicte. C'est de là que Foucault affirme :

---

[414] Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I 1954-1975, Éditions Quarto Gallimard, Paris, 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire, », Hommage à Jean Hyppolite, p. 1009.

> Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des évènements au théâtre des procédures [415].

Or si « le devenir de l'humanité est une série d'interprétations » comme Foucault le fait savoir, on ne peut omettre que les interprétations ne sont que le langage émit par un corps qui s'exprime depuis une origine. Le corps qui est posé dans un lieu et parlant un langage provenant d'un milieu avec ses spécificités. Le corps pour Foucault, poursuivant dans *Dits et écrits*, ne peut pas en être autrement et ne peut en être ainsi que s'il est le corps qui s'alimente et s'acclimate du sol de sa croissance. C'est le sol sur lequel le corps a eu naissance, la terre de la *Herkunft* (son origine), qui constitue le socle de ses évènements historiques. D'un lieu sinon d'une origine, le langage s'imprime sur le corps et sur celui-ci, on peut voir comment l'histoire s'en est exprimée dans l'existence et dans les limites du temps de son vécu. Le corps reflétera donc les moments de ses joies, de ses victoires, de ses conflits, de ses peines ; en ce sens que l'histoire pèsera sur lui comme une charge qu'il devra assumer. Tout ceci est clarifié et ne peut être bien compris selon Michel Foucault que par la généalogie qui est à elle seule enquête des valeurs et critique du savoir, « analyse de la provenance » et « articulation du corps et de l'histoire ».

> Le corps – et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol –, c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le stigmate des évènements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; (…). Le corps : surface d'inscription des évènements (alors que le langage les marques et les idées les dissolvent), (…). La généalogie, comme analyse de la provenance,

[415] Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I 1954-1975, Éditions Quarto Gallimard, Paris, 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », hommage à Jean Hyppolite, 1014.

> est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps [416].

En effet la *Herkunft*, l'origine, permet le retournement vers un patient mouvement qui entraînerait à la continuité de l'histoire. A cette continuité historique, une discontinuité persiste et voile le sens de l'histoire. La stabilité rassurante de la vie et de la nature pourrait ne pas elle aussi, être continue dans une histoire dont le langage est celui de l'annonciation des fins millénaires de l'humanité. C'est une histoire qui reprouve l'évènement singulier d'un être et d'un savoir, d'un corps et d'une origine, pour ne s'inscrire que dans la nécessité continuelle, celle d'un idéal téléologique. La continuité idéale d'ordre téléologique est celle par laquelle l'histoire voudrait aboutir à des résultats, régner sur le savoir, et ordonner les évènements. L'évènement n'est pas neutre pour Michel Foucault. C'est le moment où les forces sont présentes et inversent les pouvoirs et ce par quoi, paradoxalement, la domination faiblit de son intensité. C'est ce langage que l'histoire traduit qui n'est en rien le phare d'une destination, ni même d'une mécanique c'est bien plus, un chemin de lutte sur lequel le hasard est le déterminant historique et de l'évènement qui s'accomplit. En parlant d'événement, Foucault dit ceci :

> Evénement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale ; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement [417].

Chaque événement est produit par le hasard et non par une intention de l'histoire. Foucault introduit le hasard parce qu'il est force dans la volonté de puissance. La volonté de puissance est celle qui donne au hasard toute sa réalité d'être et sa force. C'est encore la volonté de puissance qui est le gage de la maîtrise du hasard. Le monde est cette volonté et non ce qu'il est tel qu'il nous apparaît. Il n'est pas le monde du sens

---

[416] Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I 1954 -1975, Éditions Gallimard, Paris, 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », hommage à Jean Hyppolite, pp. 1010-1011.

[417] Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I 1954-1975, Éditions Quarto Gallimard, Paris, 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », hommage à Jean Hyppolyte, p. 1016.

historique et final, ni la valeur première et dernière des traits essentiels de l'humanité. « Une myriade d'événements enchevêtrés » dit Foucault, est une volonté dans le monde que doit traduire le sens historique. « Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus »[418]. On ne pourrait retrouver ces « myriades d'événements », puisque le sens historique a perdu le langage qui traduisait le monde de ces forces jusqu'à ses origines.

L'histoire n'a plus qu'un sens final, qui segmente le monde et ne parle pas le langage de la totalité. C'est le langage qui est pourtant l'expression du monde insoupçonné représentant l'irreprésentable. Foucault pense que ce langage existe puisque pour lui « il doit y avoir un langage au moins possible qui recueille entre ses mots la totalité du monde et inversement, le monde, comme totalité du représentable, doit pouvoir devenir, en son ensemble, une Encyclopédie »[419]. Il est important de comprendre que l'analyse foucaldienne du langage est la critique de Nietzsche sur le langage, qui ne résulte pas de cette critique canonique sinon habituelle qu'ont toujours fait les philosophes à l'endroit du langage vulgaire, qui est celui du sens commun, ou de la conscience populaire. Il croit plutôt que le travail philosophique à lui tout seul est entièrement et radicalement linguistique, comme étant une affaire de langage dont la mise au point définirait la valeur de la « vérité ».

> En éprouvant l'obligation de désigner une chose comme étant rouge, une autre comme froide, une troisième comme muette, s'éveille chez l'homme une motion d'ordre moral qui se réfère à la vérité ; et, en s'opposant au menteur à qui personne n'accorde confiance, que tout le monde rejette, il se persuade de la dignité, de la fiabilité et de l'utilité de la vérité [420].

A ce titre, les concepts engendrent le langage et le langage manifeste les concepts par le dire d'un sujet. Finalement, les concepts ne sont que l'œuvre du langage pas celle d'un sujet individuel. On ne peut plus considérer le philosophe comme l'a surchargé Platon dans le monde intelligible, modèle du monde sensible. Avec Nietzsche, la philosophie est incorporée dans le langage, phénomène sous lequel elle

---

[418] *Ibid.*, p. 1017.

[419] Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Éditions Collection Tel Gallimard, Paris, 1966, chapitre IV *« Parler »*, II. « La grammaire générale », p. 100.

[420] Nietzsche Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Éditions Desclée de Brouwer, traduction de Marc de Launay, Paris, 2019, 1, p. 34.

apparaît, se manifeste, dans l'opacité et l'obliquité. Ce que vaut la science n'est plus suffisant. La civilisation qu'apporte la science ne serait plus une réponse aux plaies de l'humanité. Ce dont on est désormais sûr nous révèle que l'action humaine se mesure à une échelle de valeurs. Pour ainsi dire que la philosophie se doit être axiologique dans son entreprise, en laquelle se trouve une grande possibilité et surtout une puissante force qui incite le philosophe à créer des nouvelles valeurs.

La science devrait être le moyen par lequel la connaissance ne vise qu'à combattre le mal par la vérité. La valeur de la science de même que celle de la philosophie, ne doit pas se satisfaire et se contenter de la sphère de la connaissance qu'elle poursuit à un rythme suicidaire. Cependant, la science tout comme la philosophie doivent ramener la sphère du savoir à celle de la vie. C'est par l'émancipation de la vie que l'existence s'élève à sa plus grande hauteur. La volonté d'existence nous dit Nietzsche, c'est elle qui utilise la philosophie qui doit pourvoir dans le champ de la connaissance et surtout dans la sphère de la vie, à « la fin d'une forme supérieure d'existence ». C'est cette finalité que doit viser la civilisation scientifique en lien avec la philosophie dans les Temps Modernes. Malheureusement, cette forme supérieure d'existence manque à notre humanité. A dire vrai, notre civilisation ne peut engendrer cette existence supérieure. Elle ne peut l'enfanter parce que ses perspectives institutionnelles n'ont pas la force de produire pareille existence.

Bien plus que scientifique, le philosophe devra alors devenir artiste pour enfanter cette existence par l'art qui s'imprime dans la science de la nature. Et s'oppose à l'arrogance de la science avec laquelle la connaissance scientifique se positionne comme la vérité absolue. La science aurait éludé le problème de la valeur de l'existence. Comme elle ne s'applique pas au problème de la valeur existentielle, de la même manière, elle ne revêt pas la valeur de la vie. Sa préoccupation n'est pas celle de la valeur qui est un problème moral, mais elle s'en tient à rendre compte plutôt de la réalité qui se rapporte à la vérité. C'est en ce moment que le philosophe établit son mode de pensée dans une civilisation à l'intérieur de laquelle il est judicieux que l'artiste en créant son monde d'art, doit l'accompagner d'un perspectivisme incluant le monde dans une interprétation non plus de la vérité mais des « vérités » du domaine des valeurs. Ainsi on peut comme chez Nietzsche distinguer dans des valeurs qui ne peut pas être autrement que physio-psychologique, une hiérarchie dépendante de la

vitalité de chaque valeur. Blaise Benoit mobilise un argumentaire pour nous éclairer à ce sujet :

> En résumé : Nietzsche, qui s'adresse lui-même l'objection d'après laquelle sa vision du monde n'est qu'interprétation, n'ignore pas que le perspectivisme ne peut pas être présenté comme une théorie constituée, au service de la construction d'une vérité indubitable. Il accepte l'objection et s'en amuse car son propos est à finalité pratique. A titre d'interprétations, les « vérités » sont ainsi absorbées dans le champ des valeurs *(Werthe)* – c'est-à-dire de préférences incorporées, dans le cours de la « physio-psychologie » nietzschéenne – à hiérarchiser selon leur fécondité plus ou moins marquée [421].

Nous remarquons que Nietzsche nous montre que l'artiste et le philosophe ont ensemble la même mission, qui est celle de penser et d'inventer, à l'échelle d'une civilisation, ce qui nécessite la production culturelle de leurs œuvres dans le contexte de leur époque. Cette conception parmi tant d'autres fait également du philosophe celui qui est en charge d'une civilisation et non ce penseur individuel. C'est sur cette exigence que la philosophie est appelée à reprendre son statut. Sinon à se réapproprier le rôle qui est le sien, ce rôle moteur de la culture comme « unité du style » chez Nietzsche, qui concentre la force de la vie par la maîtrise qu'elle a de sa valeur, qui désormais est aux mains de la science. Au point où, la philosophie échoue quant à l'unification du savoir ne pouvant plus dominer sur la science.

Nietzsche s'emploie à faire de la philosophie un élément directeur supérieur autant à la science qu'à l'art, duquel ressort la science mais dont le résidu est foncièrement artistique. La connaissance est le droit qu'on se permet de pratiquer afin d'avoir une vie parfaitement sociable entre individus. On peut même dire que la connaissance vise à socialiser les individus. Ce qui fait que la source de la société qui est la vie consiste à rendre les individus sociables. Car la société impose un statut de vérité qui est essentiel à sa survie et à l'harmonie sociale. Partant de l'exigence sociale qui commande à chacun de se soumettre à la vérité, « de dire la vérité », celle qui certainement est utile à la société ; « l'instinct du savoir », ou bien ce que l'on considère ainsi, a pu se développer, en se compliquant sans cesse jusqu'à ce qu'il parvienne à sa croissance.

---

[421] Blaise Benoit, « Vérité et perspectivisme selon Nietzsche », *Cahiers philosophiques*, Éditions Vrin, Paris, 2021, dossier « Après la vérité ? », n° 164, p. 61.

On s'interroge ici sur la valeur de l'existence qui implique la connaissance et la lutte entre les savoirs. Partout où la connaissance a le pouvoir civilisationnel, la lutte entre les peuples est évidente. Ce ne sont plus les peuples qui sont en lutte entre eux. C'est plutôt « le combat du savoir avec le savoir » selon la formule que Nietzsche utilise dans *Le Livre du philosophe*. La connaissance pourra alors commencer son périple vers la tragédie. De cette tragédie vient à l'existence l'apparition de ce que Nietzsche appelle « le philosophe de la connaissance tragique » qui a la capacité de dociliser les antagonismes et la force pour maîtriser l'instinct du savoir dans un élan ininterrompu. La connaissance tragique est de ce fait la terre sur laquelle pousse le philosophe artiste après avoir été arrosée par l'art. Pour « le philosophe de la connaissance tragique », la métaphysique lui est hostile étant donné que ce terrain est tout le temps évanescent, en perte de stabilité.

Au regard de cette instabilité, « le philosophe de la connaissance tragique » s'adonne à « une contemplation antimétaphysique de l'univers – oui, mais une contemplation artiste »[422]. Ce dernier se refuse également de s'abandonner aux sciences qui elles-mêmes par la confiance en la vérité, manifestent leur incroyance. Sa seule porte de sortie n'est que l'art à qui il adresse la restitution de tous ses droits. Parce que confiné entre la métaphysique et la science, il en sort souffrant d'une pathologie qui n'est autre que le désespoir. La métaphysique et la science ont engendré deux genres de philosophes selon Nietzsche : le philosophe tragique et « le philosophe de la connaissance désespérée ». En ce qui concerne le philosophe tragique, la forme imagée de l'existence procédant par la métaphysique, est une anthropomorphisation des essences des êtres, des choses, contenant des métamorphoses du monde. Par l'art, nous ne voulons pas déduire que Nietzsche est animiste, encore moins naturaliste, mais nous le préférons du côté du vitalisme. Mais l'animisme et le naturalisme sont des pensées qui prennent également la vie comme force de l'être et puissance de son mouvement.

Quant au « philosophe de la connaissance désespérée », celui-ci suit à l'aveuglette la science qui produit le savoir pour le progrès à tout prix. C'est l'interposition de la métaphysique sur la science, de la connaissance qui se retourne contre elle-même.

---

[422] Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome II, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, Livre IV « Midi et éternité », chapitre VII *« Dionysos philosophos »*, 1. *« La polarité de l'apollinien et du dionysiaque »*, § 539, p. 440.

Du combat entre le philosophe artiste contre celui des sciences modernes. Du choix à faire entre la connaissance qui se doit d'être au service de la vie et la civilisation du progrès technique avilissant et affaiblissant la joie à l'existence. Il y a un grand danger de laisser courir la science sans la ralentir parce qu'elle sacrifie la vie plutôt qu'elle n'en créée. Les forces de l'homme sont en diminution constante et la vie régresse jusqu'à se désagréger. Il va falloir encore estime Nietzsche, que l'art vole au secours de l'humanité dans la modernité. Lui seul peut maîtriser les avancées scientifiques. Dans l'art, nous saisissons l'idée que le savoir n'est pas unilatéral, il est aussi l'œuvre d'une médiation symbolique imprégnant notre entendement des connaissances par laquelle se construisent des réalités.

Ce sont des différences que Nietzsche conçoit comme les degrés de l'être et ceux de l'apparence, qui nous conduisent dans cet univers qui met la nature sur le terrain de l'art, faisant du terrain de l'art le terrain de la vie. C'est dans ce sens que pour Nietzsche, « l'essentiel dans l'art, c'est qu'il parachève l'existence, c'est qu'il est générateur de perfection et de plénitude. L'art est par essence *affirmation, bénédiction, divinisation de l'existence*… »[423]. Et dans son terme le plus ancien, la vie n'est pas autre chose que mémoire. Etant mémoire, elle est sensation, qui est une réalité incrustée dans l'essence même des choses. Et non pas seulement dans l'essence des végétaux. En fait, la vie dans l'essence des choses nous signale simplement l'inviolabilité des lois naturelles. S'il advenait que les choses connexes, c'est-à-dire celles qui rentrent en contact avec elles, créent de la force par leur énergie, la vie dépasserait le cadre caduc du biologique et de l'instinctuel, de l'organique et du corporel, touchant par sa sensibilité la matière.

La connexion entre les choses fait que la nature intervienne comme canalisatrice et législatrice des décisions se rapportant de la sensation à la mémoire. Ces décisions qui sont les informations que la sensation transfère vers la mémoire, parviennent à leur immuabilité. Ceci ne doit pas occulter l'idée que ces informations sont prises par l'intermédiaire des sensations de plaisir et de déplaisir qui ont pour habitude de faire le tri des informations. Ce qui nous amène donc à comprendre que l'essence de

[423] Nietzsche, *La volonté de puissance*, tome II, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, Livre IV « Midi et éternité », chapitre V *« L'humanisme qui vient », 1. « La réception de l'Antiquité »*, § 461, p. 410.

la matière est toujours et déjà composé de plaisir, de déplaisir, de sensation, de mémoire, de réflexe, et constitue des décisions. L'ouvrage qu'est la nature demeure le même nonobstant la complexité de ses phénomènes. Ce ne sont que les approches qui sont de nature à différer, à changer face à une situation qui nécessite une prise de décision. C'est peut-être nous qui créons les choses et choisissons celles qui portent de la valeur. Comme nous pouvons donner ou ne pas donner la valeur à la vie ou à la nature. Notre monde est celui en lequel nous avons mis notre être et placés notre croyance. Nietzsche avance une idée semblable quand il dit :

> (…) la nature est toujours dénuée de valeur : - au contraire, une valeur lui a un jour été donné et offerte, et *c'est nous* qui avons donné et offert ! C'est nous seuls qui avons d'abord crée le monde *qui intéresse l'homme en quelque manière* ! [424]

Le règne humain est apte à introduire un rapport de subjectivité entre l'homme, les choses, et les phénomènes naturels, de même qu'il en apporte des perspectives dans le monde. Partout dans l'ouvrage de la totalité, l'apparent n'accouche que des impressions différentielles. La différence est le centre de tensions de ces impressions en tous et partout. Ce qui fait que les rapports au monde sont liés à la primeur de la subjectivité sur les choses ou à une vision perspectiviste du monde. En l'absence des approches subjectivistes et perspectivistes, il pourrait y avoir suppression d'un ensemble de causalités sinon du monde causal et celui de l'apparence. Ce n'est plus seulement un monde de l'humain où il règne en maître, parce que le monde est fourni par des causalités plurielles des êtres. Dans la sphère de la pluralité l'apparent est un monde en perspective du règne des différences, des intersubjectivités, dans l'ouvrage de la totalité.

Ce qui donne force aux propos d'Angèle Kremer-Marietti quand elle dit « ce qui subsiste maintenant en tout et pour tout, et par tout, c'est la différence qui règne dans les différentielles du monde qui est bien alors dans sa totalité « tout ce qui arrive » de toutes parts, du moins jusqu'à ce que l'absence de la subjectivité supprime les choses, et jusqu'à ce que l'absence de perspectives supprime le monde même ! [425]».

---

[424] Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir, Op.cit.*, p. 247.

[425] Angèle Kremer-Marietti, *Nouvelles lectures de Nietzsche*, (à l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*), Éditions L'Âge d'Homme n°1, Lausanne, 1985, p. 68.

La tension en tant que concentration de forces sur les objets et sur la matière, a une perspective qui lui est propre. Cette perspective est le mode d'évaluation déterminé par tout centre de force qui se définit par l'action et la résistance. Le monde de l'apparence devient réductible au monde par un mode d'action spécifique dans une situation donnée par rapport à une position ou bien dans un centre donné.

En effet cela nous donne l'opportunité de comprendre le monde dans toute sa radicalité en le considérant comme cette totalité, où s'effectue des combinaisons par le jeu des actions, de l'agir et de la résistance. Loin d'être seulement ce qui nous approche, ce qui arrive, le monde est aussi ce qui agit dans les dispositions vitales de la nature. Le successif tout comme l'historique de « ce qui arrive » qu'on peut traduire par le terme allemand *geschichtlich* n'est pas suffisant pour Nietzsche. Il préfère non seulement, en plus de cela, ajouter la considération *énergétique* de ce qui arrive mais encore le « jeu total » de ces échanges énergétiques et pratiques, jeu total de communications et d'interactions ; qui sont le système d'échanges actifs et énergétiques. Pris en synchronie au cours d'une histoire considérée comme un ensemble déterminé, fini, selon la loi des grands ensembles ou des grands nombres.

En parlant de « monde », on introduit l'univers du signifié et du signifiant par interaction dans notre langage qui nous permet de contempler virtuellement un jeu complet d'actions, qui pour nous, la contemplation de sa force dont nous sommes sujet, l'actualise dans le temp ; de sorte qu'il ne devienne ce que Angèle Kremer-Marietti nomme « un volcan éteint ». A cet effet pour Nietzsche, l'apparence à toute sa légitimité et le monde apparent à valeur de monde vrai. Et la vérité du monde étant la vérité de ce que les choses sont dans le monde, et que les choses entre elles interagissent, cette vérité du monde comme vérité est celle de l'action et de la réaction de la partie du tout sur une autre. Aussi infime soit-elle, aussi ancienne et reculée dans la nuit des temps, aussi éloignée également dans le temps à venir.

Dans ce jeu dans lequel nous sommes projetés, sans y prendre garde, dans « l'éternel retour », seule dimension spatiotemporelle qui nous permet de réaliser cette vision du monde de la totalité accomplie. Pour que le monde ne soit qu'un jeu de forces des actions de lui-même et crée par lui-même. Il est évident que le jeu total des actions du monde soit déjà en jeu dans la nature. Son accomplissement s'est déjà effectué une fois dans l'humanité. Sinon en nommant le monde, nous avons déjà en mémoire

quelque chose qui est déjà possible et entièrement disponible. Voilà pourquoi, dans ce jeu total, le futur et le passé doivent avoir cours et lieu dans le présent et dans leur position temporelle traditionnelle. Seule la pensée de « l'éternel retour » peut nous donner les dimensions nécessaires du passé et du futur dans le présent par le jeu total de ses actions.

III.3. Le processus historique, un philistinisme culturel et une culture de la décadence de la vie

Choisir la vie au détriment du philistinisme culturel

Sur le saut du progrès le besoin est celui qui conduit à évoluer. Toute la concentration pour y parvenir dirige notre être pour qu'en lui vibre le sentiment qui lui permet de croire que dans l'évolution, il y aurait à vivre du bonheur que la science promet par sa vérité qui nous rassure des dispositions avenirs certaines. Croire en cela c'est toujours se projeter dans le courant du fleuve de l'histoire universelle, processus illimité puisque la certitude à l'atteinte du bonheur universel reste toujours à rechercher. Du moins, la science est novatrice dans cette perspective qu'elle nous présente. Se plaçant en même temps par son esprit novateur comme l'indique de la civilisation universelle future, dont l'époque moderne commence déjà à célébrer la grandeur. Le cynisme du moderne se justifie à ce niveau. Le moderne qui est l'homme au « mille niaiseries cacophoniques » comme l'appelle Georges Bataille, a brisé le cycle de l'existence de l'inconnu en se soulageant par l'inévitable progrès, conduit par les idéaux modernes auxquelles Bataille fait allusion :

> Pour donner la distance de l'homme actuel au « désert », de l'homme au mille niaiseries cacophoniques (à peu près scientifique, idéologie, plaisanterie heureuse, progrès, sentimentalité touchante, croyance aux machines, aux grands mots et, pour finir, discordance et totale ignorance de l'inconnu), (…) c'est le plus affreux, des idées modernes [426].

L'homme moderne est encore un philistin, il se sent l'homme le plus dévoué à la science, l'esprit de l'achèvement de l'histoire, l'apport salutaire changeant favorablement la condition d'existence de l'humain. Alors s'inscrit dans l'humanité une

[426] Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Éditions Tel Gallimard, Paris, 1954, I « Critique de la servitude dogmatique (et du mysticisme), p. 40.

histoire universelle qui se justifie par la vision du monde du modernisme. Au final, il y a lieu de penser que l'homme moderne aurait la connaissance que ne possédaient les peuples du passé et que par lui, désormais, nous avons la civilisation qui nous permet de faire tomber les étoiles du ciel pour qu'elles cohabitent avec nous sur la terre. En tout cas c'est l'impression qu'il donne et qui le consacre comme le souverain de la science dans le processus universel qu'il n'a cessé de dérouler jusqu'ici. De bout en bout, il est la cime et la visée de ce processus, l'ultime solution aux énigmes du futur, pour avoir muri de la connaissance et faire de la science une culture qui trouve solution à tout.

Pour faire allusion à la prétention de la connaissance scientifique qui veut tout justifier, Nietzsche reconnaît que la science est le sommet et la cible du processus universel qu'elle a enfanté. Dans ce même processus, il lève le voile qui cache la prétention de la science. Prouvant qu'elle a toujours voulu devenir plus que tout autre chose jusqu'à y parvenir, le sens et la solution à toutes les éventualités énigmatiques du devenir. « J'appelle cela une folle présomption » déclare Nietzsche. C'est peut-être avec cette présomption que le génie moderne a réussi à parcourir le chemin qui est le sien et il n'a pas fini de suivre ce chemin d'ordre évolutif, dont nous avons la faiblesse de dire que son but est inatteignable. Mais la présomption pousse toujours le moderne à voir plus haut qu'il ne peut vivre plus bas, de sorte que pour lui ne penser qu'à l'évolution et ne croire qu'au progrès, c'est accomplir l'œuvre la plus parfaite que la nature ne pouvait réaliser.

Nietzsche voit même que le processus universel qu'il conduit sacralise sa personnalité au point où l'homme se croit plus grand que la nature, et la survole en se plaçant fièrement au sommet de la pyramide de la connaissance issue du processus universel. « Nous touchons au but, nous sommes le but, nous sommes la nature parvenue à son accomplissement », voici que s'écrie d'après Nietzsche l'universaliste moderne en parcourant son processus universel. C'est encore son cynisme qui enfle de prétentions dans les périodes contemporaine et moderne comme ce fut le cas dans les époques antérieures. On pense qu'avec le savoir de notre civilisation qui se renouvelle époque après époque, on peut se passer de la nature et même l'inventer pour accomplir véritablement ses desseins. Une telle présomption montre jusqu'où l'universaliste veut

se projeter dans le rôle du scientifique moderne pour qui la grandeur doit rimer avec la domination.

Malheureusement, cette grandeur quand elle est en action, ne féconde que des petites vertus. Certes, le savoir de la civilisation moderne porte l'homme moderne sur le navire de l'humanité aussi haut qu'il veut monter. Mais à peine monté sur la cime de la connaissance, son savoir nous éclaire pour aussitôt nous assombrir ; et lui-même décline aussi vite qu'il est monté. Il s'élève par une science qui l'aspire vers le chemin abyssal où il est appelé à descendre du fait que sa civilisation, même quand elle a pour socle la science, brouille toujours les pistes de la certitude. Nietzsche voyait déjà cette présomption dans l'esprit de l'européen moderne de son époque et l'avertissait en disant que sa chute, proviendrait de ce qu'il se comporte présomptueusement par un savoir qui ne constitue que sa propre ruine à laquelle il ne peut s'attendre :

> Présomptueux Européen du XIX siècle, tu perds la tête ! Ton savoir ne parachève pas la nature, il ne fait que tuer ta nature propre. Mesure ta grandeur comme homme de science à ta petitesse comme homme d'action. Il est vrai que tu montes au ciel sur les lumineux rayons de ton savoir, mais tu descends aussi vers le chaos par le même chemin. Ta manière de progresser, c'est-à-dire l'escalade scientifique, est ta fatalité ; la terre ferme s'évanouit à ta vue dans un brouillard incertain ; ta vie ne trouve plus de points d'appui, plus que des fils d'araignée, que déchire chaque nouveau progrès de ta connaissance [427].

Notre civilisation est celle qui inscrit l'histoire de l'humanité dans une dynamique influencée par les idées qui se mettent en mouvement. Sur les transformations socio-politiques que ces idées font naître, l'histoire est préférable à la vie. Les hommes s'inscrivent dans l'histoire même quand sa teneur ne régule pas une vie abondante. On recueille dans l'histoire toute la somme des idées qui nous permettent de croire à la science. A une telle proportion de considération, la vie s'efface et la science prend place. Le bonheur pour l'homme résulte des points de vue concordants qui amènent à considérer que la science doit dominer sur la vie. Et pourtant, une civilisation dans laquelle la science est la dominante de la vie, produira une vie dont le goût n'est pas celui des grandes âmes, des fondateurs de la « grande politique » dirait Nietzsche.

---

[427] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », Considération inactuelle II, p. 151.

On ne peut pas s'attendre à ce que sous la domination de la science, la vie ait encore toute sa nature de force croissante. Tout au plus, elle perd en croissance et devient moins vivante étant désormais sous le joug de la science. L'avenir qui nous est donné dans une telle vie ne garantit pas des lendemains riches d'une existence rayonnante. Dominée par la science, la vie s'annonce moins vivante pour l'avenir parce que l'instinct qui lui procure de la force, se flétrira sous le poids des vigoureuses illusions de la science dominant la vie. Plus rien n'est naturel, même la vie a perdu sa saveur naturelle puisque la science a fini par l'artificialiser dans une somme d'activité sociale. Notamment par le travail qui engage l'évolution sociale que par rapport à la productivité dont l'humain est capable de fournir. A cet effet, le choix qu'on fait d'une civilisation est le résultat de la vie qu'on veut entreprendre dans la société.

Tous les besoins mis à la disposition des individus sont créés pour dresser les individus selon la norme civilisationnelle régnante dans une époque. L'homme pense avoir fait ses choix mais en réalité, dressé par la civilisation, il ne s'aperçoit pas qu'il est devenu ce qu'il est que par le moule dans lequel il a été fait. Dresser une société c'est la rendre conforme à une construction mentale pour laquelle on imagine un état d'esprit social qui ne se départit pas de ce qui l'a façonné. La somme de force de l'humain ne peut qu'être taillée à la mesure du dressage culturel soit pour l'élever, soit pour le diminuer, par une volonté de vivre dont la joie existentielle se heurte souvent à une profonde lassitude. Cette fatigue que ressent l'homme est une lassitude de la vie qui montre comment elle se décompose dans une culture qui domine sur elle et l'a fait perdre son sens émancipateur. En réalité, la fatigue de vivre est un poids que le corps ne peut supporter et soulever.

En une force pesante, cette lassitude engendre une sublimation qui de façon imagée, impacte déjà avant d'atteindre le fonctionnement physiologique de l'homme, et la forme qui survient de l'impact de la lassitude sur le processus physique, modifie l'apparence humaine. De là, l'homme lutte pour vivre puisque ce n'est plus naturellement que la vie s'exprime en lui. Ses forces sont assujetties par une culture dans laquelle l'énigme de la vie est facile à résoudre, par une éducation qui s'imprime dans sa conscience. Pour dominer et exploiter ce qui est appelé à murir dans l'enfant-homme. C'est de ce mécanisme dont nous sommes le produit de la culture moderne. Pour nous élever au-dessus de ce mécanisme psycho-physiologique qui est la forme

subliminale de l'éducation moderne, il est urgent de trouver une alternative non moderne. Nietzsche a donc le mérite de dire qu' « une centaine d'individus éduqués de façon non moderne, c'est-à-dire mûris et habitués à respirer un air héroïque, suffiraient à réduire au silence toute la bruyante pseudo-culture de notre temps [428]».

Dans le cas contraire, si notre humanité n'est que moderne, on peut s'attendre à ce que le type humain qui émerge de l'administration globale de la terre, organise une économie qui soit de nature à rétrécir l'homme. L'usage de la vie n'est plus qu'un usage économique en vue duquel l'humanité est comptabilisée. Economiquement, on se sert de la terre qui nous fournit des intérêts dans la machinerie des performances que nous multiplions pour faire vivre globalement le monde par l'économie. On distribue les tâches du travail de sorte que cette activité fournisse les intérêts économiques qui nous satisfont et nous donnent le sentiment d'avoir une vie agréable. Oubliant que ce sentiment agréable et de solidarité qu'engendre le travail, est une sorte de répartition des tâches relevant de l'exploitation, qui met les individus en concurrence et leur impose des résultats en guise de performances.

Dans les temps consuméristes et médiatiques qui fondent notre modèle social et nous donnent en quelque sorte le niveau de vie de l'être humain, la croissance économique et l'évolution de la technique s'accélèrent à pas de géants. On produit indéfiniment du nouveau à l'infini, ce que nous consommons dans l'instant fait encore place à la consommation du neuf, chaque nouveauté consommée appelle une autre. En un mot, dans la société de consommation le fait de consommer est semblable à un acte de destruction qui pour avoir du nouveau, doit obligatoirement détruire l'ancien produit. Voici pourquoi la production s'accélère, se multiplie, et se fait en à point finir. Les objectifs culturels obéissent aussi à ce schéma qui fait que la vie publique et même la vie privée soient entièrement inhibées dans la sphère du commerce car elles ne peuvent malgré tout se passer de la consommation. C'est là une sorte de sens sublime par l'exploitation qui se développe dans la société de consommation, au moyen d'une culture qui fait des humains des facteurs non seulement individuels, mais aussi des forces amoindries, dont les opinions et les valeurs ne sont que minimales.

[428] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 135.

Prendre la terre pour une économie, nous amène à paniquer devant des nouvelles hiérarchies de vie du fait du rétrécissement des forces intérieures de l'être humain. Il ne peut s'adapter à la vie sans niveler les valeurs dans une culture qui favorise le déclin de sa force pour la rendre égale à celle de l'autre. A cela, nous disons qu'il n'y a plus de but pour l'homme, pas plus que lui-même ne constitue une fin, plutôt, nous référent à Zarathoustra, il est une transition sinon une traversée, qui n'est autre qu' « un pont entre l'animal et le surhumain ». Autant notre civilisation a donné toutes les prérogatives à l'homme pour exercer sa domination sur l'habitat du vivant, autant ce dernier s'est placé au-dessus de la condition animale. C'est pour dire que l'homme de notre temps, parrainé par la culture moderne, présente suffisamment à lui seul une sorte d'instinct théorétique surdimensionné. C'est pourquoi, ne se contentant pas d'établir une culture dans laquelle les valeurs sont favorables à la vie, il est obnubilé par la tentation de la science qui le retourne contre la vie au nom de l'idéal scientifique qu'est la vérité.

En effet, l'aboutissement à la globalisation de l'économie planétaire que garantit notre culture moderne, dans un objectif qui vise à atteindre dans la modernité une vie sociale paisible, reproduit quand même une santé défaillante dans la vie des peuples. Cette économie globale totalement administrée chez tous les peuples, permet d'influencer la vie sociale des peuples à partir des besoins et des services dont la consommation donne droit de vie paisible aux peuples modernes. L'apparente vie paisible dans laquelle on baigne, réconforte les peuples de l'humanité dans un esprit de contentement qui fait fléchir la personnalité à tel enseigne que le naturel en l'homme est réduit à sa plus petite signification. L'économie dans la vie moderne crée des impressions qui font du bonheur une consommation par la production.

Plus clairement, les secteurs d'accumulation d'activité suscitent les impressions qui ne demandent que de vivre constamment que par le besoin qui se multiplie à chaque niveau de la production économique ; qui afflux sur le psychologique humain, lequel se transforme en un état d'esprit de consommation. On est bien d'accord que les peuples de l'humanité sont en phase avec ce modèle social qui ne rend compte que de la civilisation dans laquelle on a vu émerger l'homme moderne. Il faudra encore que la civilisation moderne renferme comme le veut Nietzsche « l'unité du style artistique » qui doit être de mise dans tous les rouages de la vie moderne. Sans cette « unité

du style » qui regroupe les forces d'une culture dans une unité solide encore plus forte, empêchant toute décomposition de ses forces, la santé d'un peuple, du moins de sa culture, finira par perdre toute sa vitalité pour n'être qu'une culture malade.

Nietzsche, dans ce qu'il appelle unité du style, fait allusion à « une unité vivante » de la culture en laquelle forme et contenu sont fortement liés sans jamais se séparer. Vouloir civiliser une communauté humaine, lui donner forme et contenu afin de forger son esprit, il faut songer à lui donner culturellement de la force de sorte que la civilisation soit la monture de l'esprit d'un peuple pour consentir à son unicité qui est la forme supérieure de son être. Un peuple recouvrant la forme supérieure de son unité au moyen d'une autre culture, obtient une santé florissante et retrouve ses instincts vigoureux de vie. Une telle culture aura fait émerger dans une autre, la force qui la rendait autrefois souveraine qu'elle capitalisait dans son unité. Autrement dit, une civilisation forte de son unité, implémente la même force dans l'esprit du peuple qui la côtoie. Par contre, si une culture dépérit au contact d'une autre, ce que cette dernière ne recèle pas une forte santé encore moins des valeurs vigoureuses et est elle-même promise à la déperdition.

C'est ce qui en ressort de la civilisation moderne à l'endroit de l'ensemble des peuples de l'humanité que Nietzsche décrit dans les termes suivants : « celui qui veut s'efforcer de forger et de promouvoir la civilisation d'un peuple, qu'il forge et promeuve cette unité supérieure, qu'il prête la main à l'anéantissement de la fausse culture moderne au profit d'une véritable culture, qu'il ose réfléchir sur la manière de rétablir la santé d'un peuple compromise par les études historiques, de lui rendre ses instincts et, ainsi, sa probité [429]». Même quand on porte la toge des hommes d'action résolument tournés vers le progrès au prix de l'histoire, toujours est-il que la santé des peuples doit dépendre de ce que la civilisation qui les modèle soit bien portante et non point compter sur un processus linéaire de l'évolution.

S'attacher à la culture historique, juger le développement humain et social sur la base de cette histoire qui a pourvu à l'émancipation de nos sociétés modernes, est une vue spécifique dénotant du préjugé occidental. En se référant toujours aux *Considérations inactuelles I et II*, il revient à Nietzsche de reconnaître que « le prix que nous

[429] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Collection Folio essais, traduction de Pierre Rusch, Paris, 1990, deuxième partie « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 118.

accordons à l'histoire peut bien être qu'un préjugé occidental ». Examinant le cours de l'histoire, tout ce qui s'est agi de son évolution est à l'origine du savant que nous connaissons. Prise comme l'usine de fabrication des idées du progrès, la culture historique est d'autant plus importante qu'elle s'est bornée à entreprendre dans son hégémonie la construction d'une humanité fondée sur la culture du scientifique, basée sur la figure du savant. Sans préparer l'humanité à la rencontre de l'homme vivant. Faire de l'histoire le réservoir de la culture du scientifique ou du savant, en tenant en bride l'homme vivant qui est complétement effacé dans l'imaginaire moderne où n'émerge que les personnalités du scientifique et du savant, c'est faire l'histoire en morcelant la connaissance et la vie. Lorsqu'on fait le bilan de l'existence de l'humanité.

De ce fait, la vie entendue comme cette force qui se propage dans l'environnement de l'homme, dans l'univers, parce qu'elle est morcelée dans les âges de l'humanité par les idées du progrès emmenées par l'histoire, devient un phénomène naturel qui se place au bas de l'échelle de l'existence. Puisqu'on voit émerger avec le progrès des sciences une autre configuration de la vie pour laquelle la nature n'est pas la pourvoyeuse. Cette vie dans laquelle la nature n'est plus l'expression de l'existence, est celle qui nous occupe quotidiennement. Et qui a réussi à dompter le caractère de la nature à partir des outils scientifiques qui réduisent la puissance naturelle de l'homme, limite son agir dans une existence machine. Où il trouve satisfaction à la vie par le rayonnement de la technologie qui le fait exister sans efforts.

C'est le puissant courant de vie dans le contexte du progrès scientifique que la culture historique avait déjà annoncé. Et qu'elle a apporté avec elle dans l'humanité actuelle et qui aujourd'hui, devient la nouvelle forme de civilisation qui domine sur la nature et dirige l'existence de telle sorte qu'elle approuve son état d'esprit. Il y a une inversion des faits de l'ordre naturel des choses. Si l'histoire devient la force supérieure d'une civilisation dominante et dirigeante de l'existence, le souhait de Nietzsche qui consiste à ce que l'histoire use de l'action de l'homme pour servir la vie, ne peut en aucune manière voir son effectivité. Dans ce retournement de l'ordre naturel, l'humain ne peut que chanceler. Dès l'instant que l'histoire dirige l'humanité sans être au service de la vie et sous sa bannière, il se pose le problème concernant la santé des peuples et de la culture. Les rôles étant inversés dans notre civilisation entre l'histoire et la vie, celle-ci plaçant encore l'histoire au-dessus de l'existence et supérieure à la vie, on ne

peut pas être surpris de voir la vie être ébranlée. Et être dans un état total de dégénérescence qui met également la culture historique en péril.

De fait, d'une perte à l'autre, la lassitude prend du terrain dans l'existence quand bien même on se réjouirait de vivre à une période de l'essor de la technologie. Plus d'audace et sans efforts, nous n'avons qu'à nous laisser aller aux prouesses de la technologie et sans forcer le bonheur viendra à nous. Nous vivons en consommant toutes les nouveautés après avoir ingurgité les anciens nutriments qui nous rendent aptes à répéter ce processus indéfiniment. Nos émotions sont prises captives du jeu de la consommation qui nous embrase et étrique la force naturelle qui nous donnait le courage de vivre pour lutter contre ce tourbillon. On ne peut penser au bonheur si ce n'est dans une telle vie, dans ce processus qui nous permet d'entrevoir comment la culture de notre temps nous permet de gravir l'échelle de l'histoire.

On se dit pour se resigner, que l'existence n'a de sens que dans le processus que développe la culture historique. Vu sous cet angle, le sens de l'existence tiré de la marche de l'histoire est condamné par la vie qui clame haut que la connaissance de l'histoire, provient de la base du savoir de la culture philistinienne. On n'y met dans cette vie qui est devenue presqu'une croyance toute notre foi, l'homme investit en plus de la foi toute son énergie tout le temps qui lui reste à vivre. Force et désir sont déployés en même temps que la charge du vivant que contient le corps humain se dilue, quand l'humain accepte et trouve l'intérêt qu'il a de vivre dans cet état de fait qui est sa nouvelle condition existentielle. Désormais on est accoutumé à cet état de fait, à cette vie, et on s'affaire tous les jours pour pouvoir la vivre. Préoccupé à cela, on travaille sans relâche à améliorer notre train de vie pour ne pas vivre la grande cognée de l'existence dans la solitude. En d'autres termes, la solitude nous intrigue, on a peur de se retrouver seul face à la gravité de l'existence.

Pour remédier à l'effroyable existence que nous pouvons vivre dans la solitude, on préfère se donner des tâches qui pourront nous occuper toute notre vie. Notre société s'inscrit déjà elle-même dans cette configuration culturelle qui fournit à l'homme un ensemble d'activité qui lui permettent de s'affairer, pour ne pas avoir la conscience de l'existence quand il se retrouve seul avec lui-même. Blaise Pascal dira même que les hommes vaquent à leur besogne quotidienne qui consiste à travailler ou d'étudier, dans le seul but de fuir leur conscience solitaire. Afin d'échapper aux questions

fondamentales qui les assiègeraient dans la solitude. Pris sous le joug de la préoccupation, le saut que nous faisons dans le monde de l'emploi nous fait subir l'activité du travail. Considérant cette activité uniquement pour satisfaire nos besoins vitaux et palier notre condition sociale, la satisfaction du besoin dans ce cadre, fait que nous entretenons dans l'exécution de la tâche du travail, un rapport misérable.

Le besoin qui est manifestement constant et qui ne veut que la satisfaction, multiplie les tâches de l'activité du travail au point où celui-ci s'impose comme une misère à vivre dissimulée dans la culture moderne et même dans le progrès qui le caractérise. Cette culture est condamnée si elle veut survivre pour elle-même à se nourrir de cette activité frénétique et forcenée, consolante et haletante, en même souffrante. Pour ne trouver la joie de vivre que par une vie divertissante au moyen de l'obtention des objets d'amusements. Justement, la culture prise dans la perspective de l'histoire de la modernité, efface de l'histoire de l'humanité la culture véritable en laquelle le projet de l'émancipation de celle-ci doit promouvoir chez Nietzsche l'éveil de la vie. Nous reconnaissons à la modernité cette volonté de vivre sans le support de la nature. Toute la puissance de la culture moderne qui fonde son « vouloir-vivre » codifie à son gré le monde du vivant. En même temps qu'elle modifie les codes de l'existence, qui se rattachaient à la nature. Et faisaient émerger la pureté de la vie du fond de tout ce qui est juvénile, innocent et naturel, auquel l'être humain avait part.

Malheureusement, nous vivons dans une période de l'humanité qui a une volonté de vivre qui change l'aspect de la *phusis* au nom des aspirations d'une culture qui veut se donner un éclat pour convaincre le plus grand nombre. Pour avoir la confiance des peuples, et devenir cette culture qui a droit de jugement sur la vie. On ignore qu'en transfigurant la nature, une telle aspiration annonce inéluctablement le déclin qu'on n'a pas vu venir des idées de l'époque moderne. Auxquelles ses penseurs ont contribué à ensommeiller les consciences actuelles pour endormir leurs caractères inactuels. Et comme le dit Nietzsche, « telle est la raison pour laquelle les philosophes modernes appartiennent aux promoteurs les plus puissants de la vie, de la volonté de vivre, et du fond de leur époque anémiée aspirent à une culture, à une transfiguration de la *phusis*. Mais cette aspiration est aussi leur *péril* [430]».

[430] Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Collection Folio essais, traduction d'Henri-Alexis Baatsch, Paris, 1990, troisième partie « Schopenhauer éducateur », p. 39.

Conclusion

La culture du dernier homme est celle du progrès scientifique de l'homme moderne que Nietzsche compare au philistin de la culture. Tous dotés des mêmes gènes, du même comportement psychologique, qui fait que dans le processus d'élaboration des valeurs, ils optent pour le même cheminement et aboutissent tous aux mêmes résultats. Ne nous trompons pas, celui que Nietzsche appelle le philistin de la culture, le dernier homme, l'homme moderne, n'est pas un homme inculte. Il n'est pas en manque d'éducation. Sur cette base il en est bien pourvu. L'éducation qui le caractérise est celle qui le contente, par laquelle il s'enorgueillit d'être un être civilisé, un homme avancé, un esprit de son temps, un humain en progrès. Se plaçant comme l'origine du développement civilisationnel et historique de l'humanité, il projette à la face du monde une éducation pleine d'illusions. Avec laquelle il a l'outrecuidance de se considérer le civilisateur de l'humanité, et renvoie ce statut qui prend la forme de sa personnalité dans son univers social.

En s'illusionnant sur lui-même, il se convainc que sa culture, celle qui est assise sur les institutions politiques et sociales qu'il fréquente, celle qui le réconforte par la voie des médias, celle qu'il entretient par diverses académies, est l'expression pleine et entière de l'authentique culture. Culture par laquelle le philistin croise les personnes logées à la même enseigne que lui. En ce sens, toutes les personnes qu'il rencontre dans la mesure où elles sont instruites à la même source éducative, sont du même acabit que lui, et constituent le même spécimen en matière d'éducation et d'institutions académiques. Toutes les institutions publiques qu'il s'agisse des établissements d'enseignement d'art, de philosophie, de science, des instituts politiques, de culture, mises en place par l'État, ne sont adaptées qu'à son instruction et à ses besoins.

Dès cet instant, le philistin sinon le dernier homme se gargarise de ce sentiment victorieux qui fait de lui le digne représentant d'une culture qu'il pense être authentique, parce qu'elle est généralisée dans la société, dans l'humanité, et s'adapte à sa situation ; détermine en tant que tel ses exigences et ses prétentions d'être moderne et d'homme cultivé. Sous le qualificatif de philistinisme culturel, Nietzsche est enclin à la dénonciation d'une forme de barbarie culturelle, d'autant plus insidieuse qu'elle ne provient pas des attaques extérieures. Sous la forme d'une cohorte des hommes

sauvages couverts de peaux de bêtes. Au contraire, cette forme de barbarie vient de son sein, à l'image de sa sécrétion qui féconderait l'humain le plus propre de tous. Cette culture philistinienne constitue la hantise de l'écriture historique sous la base d'une « histoire antiquaire », d'une « histoire monumentale », d'une « histoire traditionnelle ».

C'est encore elle qui sert de scribouillage moderne qui déplaît Nietzsche lorsqu'il qualifie cela de « journalisme » qui est l'expression affligeante de la déchéance de son époque qu'il nomme « le vacarme du jour ». C'est toujours la même culture qui définit toutes les directives principales de l'instruction publique. Fécondant un avorton qui est cet homme moyen d'une élégance médiocre. Parce que ses capacités le réduisent à ne remplir que la fonction sociale pour laquelle on l'a instruit, formé, et même formaté. En matière de culture éducative, le philistinisme va à l'encontre de cette éducation qui s'opère longuement dans la modernité. Par des interrogations importantes qui peuvent partir d'une incertitude, d'un temps d'arrêt, et probablement aboutir à des résultats moins tangibles. Le philistin ne s'attarde pas sur la temporalité qui permet de conduire une culture à maturation. Il cherche le plus promptement possible des réponses qui produisent des résultats concrets.

Nietzsche s'inquiète dans le texte qui rassemble ses conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, de cette culture qui s'attire les faveurs du plus grand nombre et se dresse contre la culture véritable, qui sollicite la grandeur de l'homme dans la solitude. La véritable culture Nietzsche la situe dans ce texte au-dessus du gain, elle nécessite assez de temps pour être établie. Contrairement à la culture malodorante qui exige en l'espèce une culture *rapide* poussée par l'inassouvi désir de produire le gain et de gagner rapidement de l'argent. Dès lors, l'utilité que produit le savoir devient l'unique critère, le seul choix en fonction duquel on peut légitimer la connaissance et évaluer l'enseignement. C'est dans cette perspective que les politiques publiques des États modernes imposent la professionnalisation de l'école qui est le conformisme le plus flagrant. Permettant de rentrer dans l'organisation du marché du travail, et de distribuer des connaissances qui correspondent à la demande du marché.

CONCLUSION GENERALE

Du contraste des cultures ou l'étude comparative des cultures chez Nietzsche

La culture est une conditionnalité de l'existence par laquelle la vie d'un peuple tient compte de son espace. Ce qui donne à penser l'idée qu'une existence et même une conscience historique, épousent tous les contours de l'environnement social dans lequel un être humain naît. La chaleur et le froid, le désert et la forêt, sans oublier les océans et les fleuves, en un mot, l'aspect climatique est ce qui concours à l'édification d'une culture. Et forge, partant d'un milieu précis, la vision du monde d'un peuple. Même chez Nietzsche, le climat revêt une importance capitale par rapport à ce qu'il nomme *les zones de la culture*. C'est-à-dire, les milieux de vie qui se rapportent à la connaissance de la géographie. « Si Nietzsche ne parle pas d'« environnement », il emploi en revanche à plusieurs reprises le mot « milieu » *(Milieu)* [431]» affirme Berthelier.

A cet effet, c'est à une étude comparative des cultures à laquelle Nietzsche s'emploie pour montrer que l'espace géographique et le climat dans lequel une société humaine y vit, agissent sur l'appareil psychique d'un peuple. Comme ces facteurs naturels sont intégrés dans le mode de vie qui participe de la culture en tant que façon d'être d'une société ou bien conception du monde d'une communauté. Justement, on fait une erreur monumentale en transposant les cultures d'un espace tempéré vers une zone tropicale au moyen d'un universalisme qui veut assimiler les peuples dans un progrès. D'une zone culturelle à l'autre, et d'un climat chaud à un climat froid, le contraste révèle que le rapport à la vie s'inscrit dans le cadre des conditions naturelles. Desquelles naissent les représentations métaphysico-ontologiques qui s'associent à l'existence d'un peuple. En substance voici ce que nous lisons chez Nietzsche :

> On peut dire de manière imagée que les âges de la culture correspondent aux différentes ceintures climatiques, à ceci près qu'ils se succèdent, et ne sont pas juxtaposés, comme les zones géographiques. Comparée à la zone de la culture tempérée, à laquelle notre tâche est d'accéder, celle qui est passée donne dans l'ensemble l'impression d'un climat *tropical*. Contraste violents,

[431] Berthelier Benoît, *Le sens de la terre*, Editions du Seuil, Paris, 2023, Introduction « Environnement et écologie », p. 17.

> alternances brusques de jour et de nuit, chaleur torride et splendeur de coloris, là de tout ce qui est soudain, mystérieux, terrifiant, la soudaineté avec laquelle se déclenchent les tempêtes, partout, à profusion, le débordement des cornes d'abondance de la nature : et à l'inverse, dans notre culture, un ciel clair mais jamais éclatant, un air pur, demeurant relativement identique, rigueur, voire froid à l'occasion ; tel est le contraste entre ces deux zones [432].

De ce fait, le climat et l'environnement structurent la conception du monde d'un peuple et même sa façon de penser. La vie sociale prend effet tenant compte des représentations ontologiques qui influent sur la portée intellectuelle d'une communauté humaine. La modernité est à elle seule l'expression de la néantisation des autres existences. Pour lesquelles, le progrès devrait être la résultante de la force vitale. Ou même encore, l'ascendance de la vie par laquelle l'esprit humain se régule dans son activité et son fonctionnement, dans une intersubjectivité qui devrait exister entre toutes les strates de la vie. Au lieu de se contenter d'une vie machinale dont le comportement humain et celui de la société de l'homme moderne exécute le mouvement des machines en rotation dans une usine (la mécanique des machines).

Concevoir le progrès sur une vision du monde qui réduit l'activité sociale à l'activité machinale des usines, participe à l'enlaidissement de la culture. Nietzsche utilise même un terme évocateur quand il parle d'« une bestialisation de l'homme ». Lorsque le progrès se planétarise avec une telle conception de la vie, la culture qui tire son essence de la terre, de tout ce que la terre apporte de vital à l'homme, se voit tâcher d'une perte de vigueur et souffre d'un enlaidissement. Nietzsche signale fortement cette idée dans le passage suivant : « il se pourrait aussi qu'un jour, le déclin de la culture terrestre en général provoque un enlaidissement qui atteigne des sommets bien supérieurs et finalement une bestialisation de l'homme, jusqu'au

[432] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, cinquième section « Indices de culture supérieure et de culture inférieure », § 236, p. 261.

simiesque. – C'est précisément parce que nous pouvons envisager cette perspective que nous serons peut-être en mesure de prévenir une telle issue de l'avenir »[433].

Le tournant civilisationnel que vit notre humanité annonce un changement de cycle. S'il y a changement de cycle on peut aussi dire sans risque de nous tromper, qu'il y a changement d'humanité et de vision du monde porteuse de nouvelles mœurs ; qui modifient la vie en général et les habitudes des sociétés humaines. L'humanité nouvelle souffle une énergie qui n'est pas de nature à s'harmoniser avec les mœurs et la moralité de tous les peuples. Ce qui peut supposer ici un conflit des valeurs et des cultures qui n'est que la fabrique du progrès moderne ; source des énergies terrifiantes de la vie. La condition humaine et même le devenir de l'homme est sur cette pente terrifiante dont l'avenir est synonyme d'un horizon peu luisant. Tout est rythmé dans le progrès moderne par des pulsions inhabituelles et des émotions qui ne rassurent pas puisqu'elles n'obéissent qu'à la loi du marché résultant du principe de la consommation.

En effet, tout tourne autour de cette psychologie de la consommation par laquelle une nouvelle innovation implique une émotion nouvelle. On atomise la conscience des inventions nouvelles au point où elle devient un poids pesant pour le corps qui ne peut plus la porter. Ce d'autant plus que celui-ci s'affaiblit à chaque décharge émotionnelle qui réduit la puissance des identités vitales de l'homme (la force organique, de l'organisme, celle du corps). L'homme est à la conquête du bonheur et il pense l'obtenir par la multiplication de ses innovations. Conquérir et vouloir le mieux est le propre même de la liberté humaine. Cette conquête semble ne pas s'arrêter ! Pourvu que nous y avançons en faisant en sorte que nos façons de vivre doivent faire la démonstration des comportements dont les consciences et les relations humaines relèvent du progrès.

La lassitude de la vie ne devrait nullement habiter les comportements. C'est au progrès, et à la civilisation dans laquelle il émerge, qui devrait consacrer à l'humanité des conditions plus fortes de l'existence. Avec lesquelles, un ensemble de

[433] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, cinquième section « Indices de culture supérieure et de culture inférieure », § 247, p. 270.

forces rendent possibles la volonté de vivre et dispose l'homme, comme le dit Nietzsche, à « prendre joie à l'existence ». En combattant les valeurs qui apportent un affaiblissement de la culture par une lassitude profonde de la vie. Dans l'apparence, les Etats se présentent dans cette culture avec une solidité qui cache en quelque sorte une mélancolie même dans le cadre des avancées scientifiques qu'on observe actuellement. La science se contente de ses prouesses, elle dit avoir réussi son pari en apportant des nouvelles humanités et avec elle, s'accompagne une nouvelle culture à laquelle tous les scientifiques et tous les savants prennent part.

Toutefois, le scientifique et le savant moderne même dans cette culture qui civilise le monde par des nouvelles humanités (la technologie, le journalisme, le commerce), demeurent encore sous le commandement des bourgeoisies nouvelles qui émergent dans le monde moderne. Et dont la vision du monde de ces bourgeoisies est celle qui est véhiculée par la science. Leurs opinions sont reprises par le scientifique qui donne une caution aux idées du progrès venant de la noblesse. Le savant n'est plus libre de penser et le scientifique n'a plus de liberté de penser puisqu'ils sont les continuateurs de la visée sociale des nantis, que ces derniers utilisent comme des agents éducateurs des masses à travers les institutions académiques ; à l'intérieur desquelles le libre penseur n'est pas invité et où l'esprit libre se rarifie.

C'est cela que Nietzsche fait savoir quand il déclare qu'« ils demeurent dans une position qui manque de liberté, et sont pour moitié des ecclésiastiques séculiers, pour moitié des éducateurs qui dépendent des personnes et des classes nobles, en outre estropiés et vidés de vie à force de pédanterie scientifique, de méthodes surannées d'où l'esprit est absent »[434]. Ce qui fait du scientifique qui est régit par l'idéologie de la culture des classes nobles un courtisant de la noblesse qui s'est éloigné de ses objectifs. Et repend l'anxiété dont le savant souffre dans la modernité, par rapport aux incertitudes dont il fait montre. On ne peut omettre le fait que nous sommes dans une crise civilisationnelle nonobstant le nivellement des valeurs,

[434] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, cinquième section « Indices de culture supérieure et de culture inférieure », § 250, p. 273.

cette tentative de rendre le monde égalitaire. Ce nivellement de classes sociales et de valeurs morales reste une culture dont le projet est inaboutit.

C'est cette culture qui a encore renforcé la rupture entre les castes sociales. Il faut, pour qu'une certaine caste se sent exister comme le montre Nietzsche, se tenir à distance d'une classe sociale inférieure à une autre. C'est dans l'intervalle des castes sociales que l'on peut distinguer la valeur d'une culture, sa hauteur, et ce qui la rend supérieure à une autre. Pour le constater et pour le reconnaître, Nietzsche explique que dans la vie quotidienne, on peut se rendre compte que l'activité du travail révèle deux types d'individus : les individus qui vivent sous l'oppression de leur entourage, de leur classe sociale, et abordent le travail sous l'emprise de cette oppression ; et l'individu dont l'esprit est aisé pour qui le travail n'est pas perçu telle une contrainte. Il effectue cette tâche en toute liberté et c'est un avantage pour lui de s'exercer librement à travailler. Ce d'autant plus que, la caste à laquelle il appartient, ne fait pas peser une contrainte sur son humanité au sujet de la tâche qu'il doit accomplir dans la société.

Cette comparaison que Nietzsche fait d'un individu libre de son action en tant qu'il est un « esprit libre » créateur des valeurs, vient d'une caste appartenant à une culture supérieure. Celui-ci est l'opposé direct de l'individu dont la culture conditionne la vie à cet état de fait. Ce qui vaut donc le propos de Nietzsche indiquant qu'« une culture supérieure ne peut apparaître que là où il y a deux castes sociales différentes : celle des travailleurs, et des oisifs, de ce qui sont aptes au loisir véritable ; ou pour le dire au moyen d'une image plus forte : la caste de ceux qui travaillent sous la contrainte et la caste de ceux qui travaillent librement »[435]. Or le travail sous la contrainte ne procure ni la joie existentielle, ni le bonheur, puisqu'il vise l'anéantissement de soi et le bonheur recherché devient toujours à poursuivre.

Il faut peut-être se nouer d'amitié avec les époques aniciennes auxquelles nous devrions relier la richesse de leur science aux temps modernes. Le bonheur de l'humain, la joie de vivre dans une humanité où l'homme se réconcilie non

[435] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, huitième section « Un regard sur l'Etat », § 439, p. 365.

seulement avec lui-même mais aussi avec l'autre, dépend de temps en temps des heureux moments du passé. Des peuples bien anciens aux modernes, dont l'enseignement pourrait encore être utile à la modernité jusqu'à incarner le bonheur terrestre. Car dans les terres éloignées de la modernité le bonheur et même être heureux, tient de là où la vie a rayonné, là où est même sa source, son départ. A cela, Nietzsche donne une spécification en remontant aux Grecs qui trouvaient les Hyperboréens très heureux et dont ils sont la terre lointaine où à germer le bonheur.

> Le bonheur de l'enfance est un mythe, tout autant que celui des Hyperboréens dont parlent les Grecs. Si jamais le bonheur réside sur terre, croyaient ces derniers, c'est assurément aussi loin que possible de nous, peut-être là-bas aux extrémités de la terre. Les aînés pensent de même : *si* jamais l'homme peut être heureux, c'est certainement aussi loin que possible de *notre* âge à nous, aux confins et au commencement de la vie [436].

La valeur de la vie dans le progrès technique

Le monde que va construire le progrès technique dans la modernité change les habitudes des individus et les vertus avec lesquelles ils se conduisent ; puisque, le progrès technique est une civilisation qui modifie les façons de vivre qui sont impactées par les valeurs de la civilisation moderne. La puissance du progrès sera alors dotée de la valeur-technique. C'est pour quoi on peut penser que le progrès technique ne se soucie pas du progrès moral. Le livre de Schopenhauer *Ethique et politique* opposant le progrès technique au progrès moral dans le chapitre « droit et politique », présente la situation d'un progrès technique qui dérégule le *continuum* qui lie la vie naturelle à la vie humaine. Dans une analyse qui se fait en trois moments. Au centre de cette œuvre, Schopenhauer montre tout d'abord les rapports entre nature et travail tenu par la force que dispose l'espèce humaine de manière naturelle.

Puis vient l'idée avec laquelle il dévoile les conséquences du luxe que le progrès technique met en avant. Pour finir, Schopenhauer développe suivant ces

[436] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2019, seconde partie « Le Voyageur et son ombre », § 265, p. 372.

deux analyses précédentes, dans un troisième temps, l'argument sur le cycle de la technique faisant allusion au progrès moderne avec lequel l'humanité connaîtrait son cycle du bonheur incrusté au sein même de son système. Evidemment Schopenhauer ne décrit ce cycle que comme une sorte de circularité mise en œuvre dans le monde qui a pour évènement moderne le progrès technique. Il reste dubitatif pensant que l'humanité ne peut se développer moralement en dépit des innovations qu'apporte le progrès technique. Il y va de l'idée suivante :

> L'état totalement antinaturel de la société, la lutte générale pour échapper à la misère, la navigation sur mer qui coûte tant de vies humaines, les intérêts commerciaux compliqués et enfin les guerres auxquelles cet ensemble donne naissance, - ces choses ont pour seule et unique racine le luxe qui, loin de rendre heureux ceux qui en jouissent, les rend plutôt malades et d'humeur maussade. Le moyen le plus efficace d'alléger la misère humaine serait donc de diminuer et même de supprimer le luxe [437].

Schopenhauer développe à partir d'une hypothèse sur la nature, l'analyse qui présuppose qu'il ne peut y avoir de nature en dehors du « vouloir-vivre ». Nature et « vouloir-vivre » sont intimément liés et donc indissociables l'un de l'autre. Ce « vouloir-vivre » s'accorde avec l'instinct de conservation dont est doté l'espèce humaine. Arthur Schopenhauer suppose que la nature s'est disposée pour le genre humain de sorte à fournir pour chaque humain, la force la plus conséquente pour amener l'homme à se conserver et de vivre au sens où il ne tient qu'à sa survie et non à celle de l'autre. Ce qui veut dire qu'en tant qu'être naturel, l'énergie considérable avec laquelle nous sommes à même de produire du luxe nous fait défaut. En clair, il s'agit des conditions d'ordre existentielles qui ne sont en réalité pour Schopenhauer, que des besoins primaires qui ne se situent et ne vont pas au-delà de la satisfaction pure et simple des besoins élémentaires pour vivre et qui sont : se nourrir, s'abreuver, et avoir un habitat.

Le progrès technique moderne qui met en œuvre des grands chantiers de construction, des ouvrages gigantesques, des travaux titanesques, dont la technologie est à la base, (des bâtisses énormes, des ordinateurs, des infrastructures en pleine

---

[437] Schopenhauer Arthur, *Ethique et politique*, Éditions Le livre de poche Classique de la philosophie, traduction d'Auguste Dietrich, Paris, 1996, « Droit et politique », p. 84.

croissance) n'est que progrès d'un monde qui vie dans la luxure. Plus clairement, la luxure ne peut que résulter à en croire Schopenhauer d'un travail qui déclasse la recherche de la satisfaction du minimum de la vie, qui n'est autre que celle des besoins vitaux. « Car dit Schopenhauer, la nature n'a donné à l'être humain que les forces nécessaires pour tirer sa nourriture du sol, en faisant d'elle un usage modéré ; il n'en a guère de superflus »[438]. Aussi vivons-nous des temps décadents dans une civilisation qui enrichit l'individu en handicapant la terre. La terre qui dans la sagesse ancienne revêtait un caractère renouvelable dont le processus était naturel et qui était tant bénéfique du point de vue de la santé de l'homme et de son écosystème, souffre d'une infirmité que lui a causé le progrès moderne. Nous entendons par handicape ce gémissement de la terre du fait que celle-ci est affectée par une vitalité desséchée et par les maux de la pollution.

Ce qui sonne comme une agression de la terre et une destruction de sa vitalité. Puisque l'homme puise en elle tout ce qu'elle a de naturel et tente de lui donner une seconde vie de manière artificielle. Lorsque, le renouvellement naturel de la régénérescence de la terre n'est plus possible. Cette rude volonté de l'espèce humaine d'offenser l'élément terre, est une action qui porte également des coups durs sur la vie et même dans le milieu humain. La force terrestre diminue en puissance à chaque fois que la terre doit produire selon les exigences de l'homme, et non dans les conditions de son état naturel. Nietzsche voit en cela une « infirmité terrestre » et trouve sa cause dans l'indifférence que nous avons de l'organisation naturelle de la vie ou bien de l'existence. Alors que nous devrions favoriser ce que nous partageons de tout temps dans la vie comme les relations humaines, l'observation où même la contemplation de la nature, la nourriture et même les échanges d'humanité, qui sont les moments les plus riches en joie qui s'offrent à nous au quotidien. Nietzsche s'y applique à dire à ce sujet ce qui suit :

> Si on veut bien y songer, pourtant, c'est de ce manque que dérivent presque toujours les infirmités physiques et morales des individus : ignorer ce qui est bon ou ce qui est mauvais pour nous dans l'organisation de l'existence,

[438] Schopenhauer Arthur, *Ethique et politique*, Éditions Le livre de poche Classique de la philosophie, traduction d'Auguste Dietrich, Paris, 1996, « Droit et politique », p. 83.

> le partage de la journée, dans le moment et le choix des relations, dans la profession et les loisirs, dans le commandement et l'obéissance, les sentiments de la nature et de l'art, la nourriture, le sommeil et la réflexion ; *être ignorant dans les plus petits détails du quotidien* et ne pas avoir de bons yeux, c'est là ce qui fait de la terre, pour bien des hommes, une « prairie du malheur » » [439].

« L'infirmité terrestre et sa cause principale » est un propos de Nietzsche qui soulève les inquiétudes dans notre monde en progrès technique. Ce qui nous permettrait de penser que l'évocation heideggérienne de la question de la technique était déjà une préoccupation pour Nietzsche un siècle plutôt avant celui de Heidegger. L'expression *« prémisses du siècle des machines »* que Nietzsche emploie dans la seconde partie *d'Humain, trop humain* dont le titre est *Le Voyageur et son ombre*, recouvre en elle seule les thématiques comme celle du travail, de la société industrielle, qui renvoient à la technique. Quand bien même il ne prononce que très peu le mot de la technique *(Technik)*. Avant même Heidegger Nietzsche affirmait déjà que « la presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont des prémisses dont personne n'a osé tirer les implications pour les mille ans à venir »[440].

C'est pour cela qu'on peut supposer qu'en parlant du progrès matérialiste moderne, Nietzsche fait également allusion à la science et en même temps aux avancées techniques de la modernité. La science tout comme la technique vue par le modernisme préfigurent dans le monde et même dans la société, une projection qui promeut cette rationalité calculatrice avec laquelle l'homme moderne s'empare des choses et dompte la nature. Si l'usage du terme technique est peu utilisé par Nietzsche, en revanche, ce terme trouve ces racines dans le lexique de la « machine » *(Maschine)* particulièrement dans *Le Voyageur et son ombre* qui traite de la « civilisation de la machine ». L'ambition d'une science de la technique serait un

---

[439] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2019, seconde partie « Le Voyageur et son ombre », § 6, pp. 233-234.

[440] Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2019, seconde partie « Le Voyageur et son ombre », § 278, p. 380.

risque pour la vie situant la société sur une pente glissante et pour Nietzsche « c'est le tableau d'une *société barbare, sur laquelle planent des dangers* »[441].

La réitération de l'idée « d'une société sur laquelle planent des dangers » que Nietzsche évoque, est une société qui vit à toute vitesse. Dans laquelle la vie est soumise aux aléas du temps et la fréquence du temps est celle d'une accélération de la vie. Ce qui se cache derrière la dangerosité qui plane dans la société, c'est l'état de la civilisation dont la nature est rythmée d'un temps qui s'accélère. Alors que, notre civilisation a besoin d'un rythme naturellement lent et non d'une rapidité dans son évolution dont l'homme en est l'auteur. C'est le moyen que Nietzsche trouve pour ralentir le mode d'évolution de notre civilisation lorsqu'il dit « mais il est vrai que parfois la civilisation a le plus grand besoin d'un frein, quand en effet la descente ou, comme c'est peut-être notre cas, quand la *montée* est trop rapide »[442].

A cet effet, l'époque actuelle revêt les dimensions propres à la sophistication de la vie poussée à son paroxysme par des moyens plus efficaces de la culture scientifique. L'efficacité qu'on recherche en science est ce qui met en avant des buts utilitaires et économiques de la vie. Le monde est désormais ce qui est scientifiquement cordonné en bannissant tout ce qui était naturellement ordonné. On voudrait même que ces buts soient parties intégrantes de tous les processus historiques. Le développement de l'être humain serait alors concentré à poursuivre des buts utilitaires lorsque sa culture le lui permet et parce qu'avec elle, il aboutit à l'annihilation de tout ce qui est humainement conforme à la nature. La nature est ce qui demeure quand l'homme n'est plus. Lorsque les âmes viennent et disparaissent, c'est encore elle qui les accueille dans son sein.

On peut même dire que la nature est encore cette terre qui reçoit l'homme pour vivre son existence. C'est à croire qu'elle est celle qui forme les premières perceptions de l'homme lorsque son être à conscience du monde pour parcourir son existence. Tout son univers est une puissance qui ne vit que pour être de toute

---

[441] *Ibid.* § 279, p. 381.

[442] *Ibidem.* § 279, p. 281.

éternité. C'est l'allié que l'homme devrait avoir et c'est seulement avec un allié comme la nature que sa culture est une formation non plus antinaturelle, mais elle serait dorénavant une éducation dont la méthode se trouve dans la nature et qu'on peut exercer par la culture. L'erreur qui persiste dans les temps actuels serait peut-être celle qui consiste à bannir la formation des individus et l'éducation du genre humain par une approche culturelle de la nature. C'est peut-être pour cela que Nietzsche voit dans les « méthodes antinaturelles » le problème de la formation éducative des temps modernes :

> Qu'on me permette de deviner l'avenir, comme un haruspice romain, dans les entrailles du présent, ce qui, dans le cas qui nous occupe, ne signifie rien de plus et rien de moins que d'annoncer la victoire future d'une tendance de la culture qui existe déjà, bien que pour l'instant elle ne soit ni aimée, ni honorée, ni répandue. Elle vaincra, j'en ai pleine confiance, parce qu'elle possède l'allié le plus grand et le plus puissant, la nature : et nous n'avons pas le droit de passer sous silence le fait que bien des présupposés de nos méthodes modernes d'éducation portent le caractère du non-naturel et que les plus graves faiblesses de notre temps sont justement liées à ces méthodes antinaturelles d'éducation [443].

De ce fait, les maux dont souffre la vie dans la culture trouvent une tentative de consolation par le progrès qu'on ne peut éviter. Même Nietzsche est d'accord pour un progrès mais un progrès qui est l'évolution de nos valeurs et pour lequel, la vie est la valeur des valeurs. C'est juste que la vie ne tient pas qu'à une spécificité humaine, elle transcende l'homme et se duplique dans tout son environnement. Cela donne à penser que la conscience de l'homme requière une volonté qui est mue par son évolution sans pour autant que l'environnement terrestre porte les fautes que l'homme laisse derrière lui en poursuivant le progrès. Vivre sous un effondrement environnemental demande que nous nous arrêtons un temps pour remonter à l'erreur avec laquelle on a agi contre nous-mêmes en agissant contre la nature, sinon contre la vie. Et comme le souligne Benoît Berthelier, « l'écologie ne peut pas se

[443] Nietzsche Friedrich, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Collection Idées, traduction de Jean-Louis Backès, Paris, 1973, p. 18.

résoudre dans un *déni* de la puissance, consubstantielle à la vie »[444]. Cela mérite qu'on redéfinisse les cadres conceptuels qui ont dissocié l'homme du reste du vivant et la nature de la culture.

De fait c'est cette façon de séparer et d'éloigner, d'opposer et de confronter, qui rétrécit la vie à tel enseigne que cela précipite la décrépitude de la culture. Parce qu'on a omit qu'un environnement est la continuité d'un autre, et que chaque être est la représentation d'un monde peut être discontinu avec un autre, mais jamais en rupture. Car le monde est composé des processus de vitalisation à travers lesquels prolifère le monde des êtres vivants. L'ontologie de la déconnexion des êtres qui trace les frontières entre les existants et l'existence, entre les milieux de vie, est loin de se prévaloir de l'universalisme car, pour cette ontologie, l'humanité est réduite au stade de l'homme. C'est cet homme, le moderne en particulier, que nous soumettons par son activité, à la réévaluation en dressant le tableau moral de ses actes dans l'humanité.

Or l'humanité s'étend à d'innombrable existences qui sont en quelque sorte une humanité multiforme. Riche de la pluralité des êtres à exister chacun avec son expression, qui nécessite des évaluations multiples en se référant à tous les règnes, dont l'humanité est l'ensemble des valeurs morales. On peut faire un glissement généalogique qui fait intervenir la provenance des valeurs émanant de nous et voir si elles ont atteint le statut de l'humanité que nous préférons d'avance. L'ensemble des valeurs morales est adossé au langage des pulsions qui suscitent tous les jugements avec lesquels l'interprétation de la réalité est possible. Les instincts sinon les affects, se consolident dans les valeurs qui ne sont que le siège des pulsions. On peut comprendre par-là que les jugements moraux, les valeurs morales, et même l'activité de la raison, requièrent une seule origine qui est une origine pulsionnelle.

Si tel est le cas, il ne serait pas étonnant que nos interprétations et nos jugements soient motivés par une poussée organique qui fait de la pulsion la matrice qui constitue le travail de toute l'activité humaine. Partant des profondeurs biologiques

[444] Berthelier Benoît, *Le sens de la terre*, Éditions du Seuil, Paris, 2023, Introduction « Le problème d'une philosophie écologique de la puissance », p. 25.

de l'homme jusqu'à sa volonté psychologique. Il incombe pour cela, et comme le montre Patrick Wotling, de déceler un problème à double charge philosophique : concernant la première charge philosophique que Wotling présente, celle-ci est une interprétation généalogique des pratiques et des valeurs de l'humanité. La seconde charge consiste à prendre la généalogie comme un travail préalable. Mettant en avant l'enquête sur les valeurs et sur l'histoire des jugements moraux, pour en saisir leurs origines dont la finalité vers laquelle Nietzsche nous conduit selon Wotling, c'est cette philosophie qui a émergé dans l'histoire de l'humanité ; pour laquelle l'objectif recherché n'est que l'élévation d'un type humain en favorisant l'essor de certains affects au détriment des autres. Wotling, en quelques lignes, dit ceci :

> En conséquence, la problématique philosophique telle que Nietzsche la pense est double : il s'agit tout à la fois d'analyser généalogiquement les interprétations pratiquées par l'humanité pour en apprécier la valeur (sur un mode lui-même interprétatif) et de mettre en place des interprétations nouvelles, propres à accroître la valeur du type de vie qu'elles susciteront à terme. La seconde de ces tâches présuppose la première, de sorte que – et c'est un point que l'on ne saurait trop souligner – la généalogie n'est pas le tout de la réflexion de Nietzsche, et ne suffit pas à définir la tâche qu'il assigne à la philosophie. Elle représente le travail d'enquête préalable qui doit rendre possible la mise en œuvre de l'objectif ultime de la philosophie, que Nietzsche présente d'un mot inlassablement répété : *züchtung* – « élever » [445].

Terre et Nature pour une culture de la vie

Le revêtement culturel d'un être humain c'est l'esprit d'un peuple. C'est ce dialogue avec l'autre qui est pour soi, que nous produisons culturellement pour nous représenter le monde et pour nous présenter au monde. Ce sont aussi les us et coutumes que nos cultures transportent d'un espace à l'autre suivant le temps et les époques, dont la stricte ambition est de sauvegarder le patrimoine humain dans l'humanité. Ce qui permet de conserver, pour des lendemains lointains, des dynamiques socio-anthropologiques au fil du temps. C'est en prônant les dynamiques de

[445] Wotling Patrick, *Oui, l'homme fut un essai*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2016, « La culture comme problème », p. 68.

l'évolution qu'il est évident de penser l'existence et qu'il est permis de façonner le cadre des évènements de la vie qui nous permettent d'agir sur le monde. L'évidence d'une compréhension réelle de la vie partirait de la situation des relations humaines qui doivent nous révéler l'état d'esprit qui anime les peuples. Pour ce faire, la nature des relations sociales pourraient nous garantir en se projetant dans l'avenir, ce que serait l'humanité qui vient vers laquelle nous y allons en même temps. L'avenir reste énigmatique tant que nous n'avons pas encore pris connaissance de nos relations humaines et sociales.

Très vite, nous invitons Marx pour nous dire que toutes relations sociales se constituent en facteurs déterminants et prévoyants qui annoncent la dynamique de l'histoire dans le monde, pour lequel l'homme se sera donné la peine de bâtir sa conscience historique. Puisque la lutte des classes ne dévoile que la réalité conflictuelle structurant les relations humaines. Le motif de cette lutte n'est autre que l'économie de l'accumulation qui veut qu'il y ait fluctuation des êtres humains qui échangent entre eux, et dont le nombre important permet de constituer la dynamique du marché. Les êtres humains au regard de leur nombre, constituent la force de production et la masse de consommation des produits du marché. L'homme qui consomme est lui-même consommé par le marché au point où, la consommation l'affecte jusqu'aux émotions. D'autant plus que sa société est celle qui vit pathologiquement, et fait croître le stresse par le désir de consommer les produits du marché. Moutoumbou Ndjoungui fait même état de la pathologie touchant l'émotion et montrant que la société de consommation est gangrenée par ce qu'il nomme « le stresse pathologique ».

> (…) car il faut se sentir concerné pour pouvoir agir émotionnellement sans préjugé ni calcul ; ce que le stresse pathologique de la société de consommation ne permet plus d'observer parce que nous avons perdu cet instinct générateur de la spirale émotionnelle qui nous étreint à la vue de la souffrance d'autrui [446].

[446] Moutoumbou Ndjoungui Roland Rodrigue, *L'éthique humanitaire au prisme de Nietzsche*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2017, chapitre II « Notions, théories et philosophies morales autour de la pitié », p. 40.

C'est alors que vînt la prédation de la nature ce d'autant plus que l'exploitation de la nature génère l'abondance des biens consommables dans le marché. C'est une réalité historique, une dynamique qui confirme que la planète ne peut échapper à l'agitation de l'homme qui se comporte en prédateur. La question est alors : le régime de production de l'économie du monde moderne étant détestable en tant qu'il est servile, ne doit-il pas avoir une ligne d'horizon dans son évolution qui l'impose un rapport à la nature qui ne repose plus sur les priorités du marché ? Autrement dit, si jusqu'ici le mode de production économique qui est le nôtre ne nous permet pas de questionner les conditions exploitant les ressources de la nature, la manière d'organiser l'économie n'engendrera que les problèmes environnementaux dont les effets sont déjà présents et avec eux, les inégalités dont découlent la lutte des classes.

Tout montre que l'économie moderne a pour régime le capitalisme qui procède par l'exploitation de la force du travail qui veut une société fondée sur le progrès technique et non sur le progrès moral. Si tel est le cas, un tel mode de production même avec ses biens faits, reste tout de même nuisible pour la vie et pour la santé de la planète ; « quand on voit que notre monde est dominé par le capitalisme égoïste et un individualisme calculateur »[447] rappelle Moutoumbou Ndjoungui. Dès lors que le capitalisme se présente comme un mode de production unique de l'économie qui n'admet aucune alternative dans le fonctionnement du marché mondial. Le monopole du capitalisme comme régime économique mondial, va jusqu'à anéantir toutes les autres strates qui fournissaient aux êtres humains le minimum de besoins pour vivre.

C'est le cas de l'agriculture qui n'est plus vivrière depuis que cette activité du contact avec la terre a intégré le marché. Le choix fait de l'économie agricole est désormais celui du marché mondial. L'avènement du marché et de son économie capitaliste est ce qui permet à l'homme de s'interroger sur les problèmes d'aujourd'hui, sur lesquels il ne se questionnait pas hier et auxquels il n'avait jamais

[447] Moutoumbou Ndjoungui Roland Rodrigue, *L'éthique humanitaire au prisme de Nietzsche*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2017, chapitre II « Notions, théories et philosophies morales autour de la pitié », p. 62.

songé. Ces problèmes sont bien flagrants en tant qu'ils se donnent avoir dans une crise du vivant, dans celle de la sécheresse de la terre, et dans la crise de l'eau. En toute évidence, le cycle de la vie n'est plus naturellement régulé dès lors que son cours normal est lourdement perturbé à l'échelle planétaire. Il n'y a plus quelque chose venant de la nature dans tous les projets que l'homme entreprend. Même la vie prend toutes les formes, de même que tous les contenus du mode de production dans lequel elle apparaît pour être adaptée à une civilisation. C'est le modèle d'une condition humaine pour lequel vivre, est un rapport qui nie une humanité en préférant une autre, un rapport à la vie qui veut la nouvelle humanité sans l'ancienne.

Si donc, nous avons jusqu'ici ramener la vie aux éventuels raisonnements de l'économie et de ce que la science moderne serait à même de réaliser tous les vœux de l'homme, il faudrait désormais compter sur une domination de la connaissance sur la vie. C'est à croire que la valeur de la vie serait sous l'autorité de la connaissance scientifique. La vie deviendrait une donnée scientifique dans la mesure où le monde social tourne autour de tout un réseautage que la science organise. Un réseau qui va des échanges économiques aux relations humaines sous un rapport que privilégie la science. Nietzsche se méfiait de cette coordination scientifique de la vie puisqu'ainsi établi, on croirait que la science dominerait sur la vie et du pouvoir qu'elle a sur la vie, c'est elle qui donnerait encore à la vie son aspect social. La thèse nietzschéenne veut que ce soit l'inverse qui se produise. A la fin du développement de la *Deuxième Inactuelle*, Nietzsche estime que la science ne devrait pas avoir le mandant de dominer la vie. L'existence voudrait le contraire, que le règne de la vie s'établisse sur la science.

Du rapport entre la science et la vie il ressort, entre ces deux concepts, une seule réalité que Nietzsche renvoie à la puissance. La science est une puissance tout comme la vie en est également une puissance. Si Nietzsche préconise le primat de la vie sur la science, c'est parce qu'il se rend compte que les inventions scientifiques prennent hautement la forme d'une connaissance souveraine. Par laquelle s'organise un univers qui va dominer la réalité environnante et naturelle de la vie, celle qui foisonnait toutes les forces vitales jusqu'à les anéantir, pour en être la seule puissance dominant toutes les forces. Elles sont la vie qui permettait à chaque être

de partir de son stade primaire en grandissant, afin d'atteindre l'échelle de compréhension de la réalité immense. On peut ajouter que si la connaissance scientifique est arrivée à s'ériger en une connaissance souveraine sur les forces vitales et paralysant la vie, c'est en partie sous l'impulsion de l'histoire. La science étant l'expression des moments de l'histoire, l'empreinte de la connaissance dans le temps, l'histoire est son corollaire et la mémoire qui conserve la science en étiolant la vie. Dorian Astor dans l'étude qu'il fait sur Nietzsche, pose le même diagnostic :

> « La vie doit-elle dominer la connaissance, la science, ou bien la connaissance doit-elle régner sur la vie ? Laquelle de ces deux puissances est supérieure à l'autre, laquelle doit l'emporter ? » Cette question, que Nietzsche reformule à la fin de son développement, et à laquelle il répondra par l'exigence d'un primat de la vie, a été rendue nécessaire par le constat que la connaissance était arrivée à un point de souveraineté telle qu'elle avait presque entièrement dominé les autres forces vitales, cessant de les stimuler et même les paralysant – en un mot, que l'abus d'histoire avait provoqué un étiolement de la vie [448].

Cependant, il ne faut pas voir un rigorisme dans l'idée que la vie doit avoir pour condition et comme valeur celle de son assise sur la science. Oui c'est peut-être même le cas, mais en même temps, ce que vise Nietzsche, c'est de rendre l'existence plus pratique non pas dans une dislocation de la science et de la vie. Mais dans un rapport consistant à faire de la vie une activité de la science, qui n'est pas en dehors de la science avec qui, la vie n'est pas en lutte. Du fait qu'elle se situerait à l'autre extrémité en opposition à la science. Pourtant, une réalité subsiste dans cette activité vitale de la science étant une puissance qui parfois, se retourne contre elle-même. Pour s'en prendre à la vie comme elle peut être menaçante pour l'activité que mènent les pulsions à l'intérieur desquelles la vie est incluse. Précisons simplement que la vie est participante de l'activité scientifique, cette activité qui concerne l'ensemble des puissances vitales. C'est cette réalité participative de la nécessité de la vie dans l'activité scientifique que Dorian Astor met en évidence.

---

[448] Astor Dorian, *Nietzsche, la détresse du présent*, Éditions Collection Folio essais, Paris, 2014, chapitre « Le sens historique », p. 69.

> (…) « la vie » n'est pas une entité en lutte contre une autre entité extérieure qui serait la science. La science est un certain type d'activité vitale, et participe en cela de la vie comme l'une de ses puissances ; il arrive, en revanche, que l'une des puissances vitales se retournent contre les autres et menace ainsi la vie de l'intérieur [449].

Nous avons vu que la vie est dans tous les rapports humains et qu'elle est même l'intelligence de la nature avec laquelle la science devrait rentrer en harmonie. « La naturalisation de l'homme » voulu par Nietzsche ne donne pas à l'homme le sentiment de puissance sur la nature. Il ne doit non plus exercer la science pour avoir la maîtrise de la nature. Tout au plus, c'est en tant que participant à la vitalité de la nature qu'il se manifeste comme l'une des formes diverses de la nature que la science en tant qu'elle est moderne et technique, ostracise complètement. Parce qu'il n'y a de monde que ce qui contient la structure scientifique de l'existence moderne, et qu'un autre monde comme celui de la nature serait détaché de l'humain. Parce que l'autre monde qu'est la nature s'appuie sur la terre, la vie et même l'humain n'en sont que la somme du naturel et du terrestre.

Nietzsche l'a aussi reconnu un « autre monde » est un horizon terrestre du monde dionysiaque et de la volonté de puissance qui parcourt le monde réel, un monde qui est en toute infinité animé par la vie. Nietzsche nous fournit par son obsession de l'amour de la terre un réalisme qui révèle les rapports dichotomiques entre les mondes, ceux de l'idéalité platonicienne et le réel. Opposant comme le rappelle Pierre Montebello le monde de la terre à la vérité qui n'est pas conforme au sens de la terre. Le sens de l'existence transposé dans la confiance en la vérité, dans le monde idéal, et de « l'anti-Terre à la Terre » souligne Montebello. Montebello réinvestit le réalisme nietzschéen en affirmant que « pour sonder la nature du réalisme de Nietzsche, il importe de restituer le sens de cette analyse qui oscille entre mondes et Terre. Dès ce moment-là en effet, Nietzsche ne cessera d'opposer

[449] Astor Dorian, *Op. cit.,* p. 69

le monde terrestre au monde de la vérité, le monde idéal au « monde tel qu'il est », l'anti-Terre à la Terre »[450].

Le monde de la vitalité terrestre est celui qui doit être apprécié si l'on veut justifier l'existence de l'homme et ne plus la définir simplement dans les contextes scientifiques. On est en droit de se dire que si la science est contextuelle, c'est parce qu'elle s'est construite sur le réseau de la culture et partant de cette réalité, le savoir scientifique ou bien le réseau sur lequel la connaissance scientifique a été élaborée, n'a rien d'universel. Puisque cela est l'apport d'un contexte culturel de l'humanité; qui apporte une explication du monde. Partant du réseau culturel qui est la construction du monde d'une science particulière. La nature d'une culture nous informe sur le type de vie par lequel l'homme à la volonté d'exister. C'est cela même l'ensemble de la réalité de la culture. Dans celle-ci, science et métaphysique convergent vers un idéal commun, religion et morale se donnent la main.

Une question nous vient alors à l'esprit : cette unité de la science, de la métaphysique, de la religion et de la morale dans la culture, est-elle relativement du côté du devenir ou bien nie-t-elle la vérité du devenir ? Si la culture n'est pas pour le devenir et qu'elle s'arme de science et de métaphysique, de religion et de morale contre le devenir, celle-ci est sous le coup de la négation de la vie qui fait prospérer le mensonge contre le devenir. Montebello explique que les cas que sont la négation et le mensonge sont un acharnement contre le devenir qu'a laissé prospérer la culture occidentale. Et depuis lors, telle est la réalité de la vie qui influence la pensée occidentale en l'établissant sur une vérité tout en niant le devenir de l'existence. Par la suite, Montebello soutient que la culture chez Nietzsche est le socle de la vie et même une connaissance de la vie. Son explication est la suivante :

> La vie impose un type de réalité, celui-là même que la culture occidentale valorise, le mensonge relativement au devenir, la négation du devenir. Ce besoin de mensonge enveloppe de fait toute la culture occidentale. C'est toute conception scientifique, métaphysique, religieuse, morale, qui propage cette forme de mensonge « envers la réalité », institue des croyances fausses.

[450] Montebello Pierre, *Nietzsche, fidélité à la terre*, Éditions CNRS, Paris, 2019, « Le monde de la terre », p.14.

> C'est toute culture qui est « fuite » devant la « vérité », « négation de la vérité », entendons négation du devenir (…). Il est bien évident que, lorsque Nietzsche évoque alors la culture, il ne parle pas ici de la connaissance en soi, mais de la connaissance relative à la vie pour la vie [451].

En fin de compte, la culture pour qu'elle soit vitalisée doit se défaire des arrière-mondes et faire allégeance à la terre. La terre est le lieu de naissance de la vie, la patrie de la culture. Le propos « fidélité à la terre » de Montebello est cette déclaration que fait déjà Zarathoustra et qui ne laisse planer aucun doute puisqu'elle est une invitation qui nous est adressée ; celle qui consiste à dire que si notre être n'avait plus encrage à la terre, il est temps de renouer avec la terre par le lien vital qu'on a en commun avec elle et qui nous demande d'être fidèle à la terre, selon l'expression de Zarathoustra : « à la Terre, restez fidèles ». Pendant les années 1887 et 1888, Nietzsche se donne pour projet de réhabiliter dans une posture assumée le monde réel qui comprend également la terre. Car avant lui, on fit de la terre un monde déprécié et dévalorisé qui n'a subi que le poids de l'abjection comme jugement. Pourtant, le monde réel suscita le réalisme nietzschéen qui conçoit que le monde réel est celui-là qui est même vrai, c'est en réalité le monde de la vérité qui demeure toujours en devenir.

Un monde du devenir qui n'est autre chose que le monde de la vie dont la terre est la génitrice. La génitrice des mondes qu'est la terre a jusqu'ici été, dans l'histoire de l'Occident, une négation qui a jeté le dévolu sur le monde dans lequel nous avons vécu et nous continuons à vivre. Le retour à la terre vise la primauté de l'affirmation de la vie de sorte que la culture puise toute sa force de la nature. La culture qui épouse le chemin sur lequel elle rencontre la nature, déverse en l'humain la confiance qui éveille son intellect et illumine son esprit à la compréhension du langage de la nature. De même que pour Nietzsche, il faut initié l'homme à la nature et de cette initiation, il retrouve sa place dans la nature et forme avec celle-ci, une unité mystico-métaphysique; par laquelle il entend parler la nature dans ses différentes voix partant de l'oiseau à l'insecte, en passant par la montagne et l'arbre,

[451] Montebello Pierre, *Nietzsche, fidélité à la terre*, Éditions CNRS, Paris, 2019, « Le monde de la terre », pp. 130-131.

jusqu'à la pluie et au vent ; formant l'unicité de tous les êtres dans une métaphysique de la nature, voire une anthropophilosophie, ou encore une onto-phénoménologie. C'est ainsi que pour Nietzsche, la culture est celle qui conduit le « jeune homme » à vivre dans un rapport à la nature :

> Je vais, mes amis, vous donner un exemple. Si vous voulez conduire un jeune homme sur le vrai chemin de la culture, gardez-vous bien de briser le rapport naïf, confiant, et pour ainsi dire personnel et immédiat qu'il a avec la nature : il faut que la forêt et le rocher, l'orage, le vautour, la fleur solitaire, le papillon, la prairie, la pente de la montagne lui parlent chacun dans sa langue; il faut qu'il se reconnaisse en eux (…); c'est ainsi qu'il éprouvera inconsciemment l'unité métaphysique de toutes choses dans la grande métaphore de la nature (…). Mais combien de jeunes gens peut-on permettre de croître si près de la nature et dans une relation presque personnelle à elle ! (…), c'est la seule compréhension vraie et instinctive de la nature : à laquelle s'est substitué maintenant un habile calcul qui vainc la nature par la ruse. (…), rester fidèle aux instincts contemplatifs de son enfance et d'atteindre par-là à un calme, à une unité, à une cohérence et à une harmonie (…). [452]

[452] Nietzsche Friedrich, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Éditions Collection Idées, traduction de Jean-Louis Backès, Paris, 1973, quatrième conférence, pp. 100-101.

IV. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

1. OUVRAGES DE NIETZSCHE

Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Éditions Payot et Rivages, traduction de Maël Renouard, Paris, 2019, 514 pages.

Nietzsche Friedrich, *Aurore*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2012, 418 pages.

Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, Éditions Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, 208 pages.

Nietzsche Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Éditions Collection Folio essais, traduction de Pierre Rush, Paris, 1990, 204 pages.

Nietzsche Friedrich, *Correspondance* IV, Éditions Gallimard, Paris, 2015, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Jean Lacoste. Correspondances de janvier 1880 à décembre 1884, carte postale à Franz Overbeck à Bâle, Sils Maria, 30 juillet 1881, 684 pages.

Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2005, 337 pages.

Nietzsche Friedrich, *Ecce homo*, Éditions G-F Flammarion, traduction d'Éric blondel, Paris, 1992, 304 pages.

Nietzsche Friedrich, *Fragments posthumes*, été 1872, hiver 1873-1874, Éditions Gallimard, traduction de Jean-Louis Bakes, de Michel Haar, et de Marc de Launay, Paris, 1990, 388 pages.

Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love, de Théo Leydenbach et de Pierre Pénisson, Paris, 1996, 278 pages.

Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2019, 586 pages.

Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, tome II, Editions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love, et de Théo Leydenbach, Paris, 2019, 502 pages.

Nietzsche Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, Éditions Le Livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2013, 308 pages.

Nietzsche Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Éditions Collection Folio essais, traduction de Jean-Louis Bakes, de Michel Haar et Marc de Launay, Paris, 1975, 243 pages.

Nietzsche Friedrich, *La téléologie à partir de Kant*, Éditions Eterotopia, traduction de Anna Taton, Paris, 2017, 99 pages.

Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome I, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, 1995, 435 pages.

Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance*, tome II, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Geneviève Bianquise, Paris, 1995, 495 pages.

Nietzsche Friedrich, *L'Antéchrist*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, Paris, 2022, 274 pages.

Nietzsche Friedrich, *Le Gai Savoir*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2007, 445 pages.

Nietzsche Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1991, 178 pages.

Nietzsche Friedrich, *Le nihilisme européen*, Collection 10/18, traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1976, 317 pages.

Nietzsche Friedrich, *Mauvaises pensées choisies*, Éditions Collection Tel Gallimard, traduction de Georges Liébert, Paris, 2000, 612 pages.

Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Éditions GF Flammarion, traduction de Patrick Wotling, Paris, 2022, 478 pages.

Nietzsche Friedrich, *Seconde Considération intempestive*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Henri Albert, Paris, 1988, 187 pages.

Nietzsche Friedrich, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Collection Idées, traduction de Jean-Louis Bakes, Paris, 1973, 154 pages.

Nietzsche Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Éditions Desclée de Brouwer, traduction de Marc de Launay, Paris, 2019, 115 pages.

2. ÉTUDES SUR NIETZSCHE

Astor Dorian, *La détresse du présent*, Collection Folio essais, Paris, 2014, 651 pages.

Beland Martine, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Éditions Presse de l'Université de Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012, 410 pages.

Berthelier Benoît, *Le sens de la terre*, Éditions du Seuil, Paris, 2023, 296 pages.

Birnbaum Antonia, *Nietzsche Les aventures de l'héroïsme*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 2000, 293 pages.

Blondel Éric, *Nietzsche le corps et la culture*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2006, 294 pages.

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1962, 232 pages.

Emden Christian, *Le naturalisme de Nietzsche*, Éditions Presses Universitaires de Cambridge, Paris, 2014, 266 pages.

Fink Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Les Éditions de Minuit, traduction Hans Hildenberg et d'A lex Lindenberg, Paris, 1965, 244 pages.

Haar Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Éditions Collection Tel Gallimard, Paris, 1993, 293 pages.

Heidegger Martin, *Nietzsche II*, Éditions Gallimard, traduction de Pierre Klossowski, Paris, 1971, 402 pages.

Losurdo Domenico, *Nietzsche le rebelle aristocratique*, Éditions Delga, traduction de Jean-Michel Buée, Paris, 2016, 1088 pages.

Montebello Pierre, *Nietzsche Fidélité à la terre*, Éditions CNRS, Paris, 2019, 445 pages

Moutoumbou-Ndjoungui Roland Rodrigue, *L'éthique humanitaire au prisme de Nietzsche*, Éditions L'Harmattant, Paris, 2017, 256 pages.

Porcher Frédéric, *La question-Nietzsche*, Éditions Vrin, Paris, 2023, 248 pages.

Salanskis Emmanuel, *Pourquoi une généalogie de la morale*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2023, 156 pages.

Stiegler Barbara, *Nietzsche et la vie*, Collection Folio essais, Paris, 2021, 441 pages.

Stiegler Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 392 pages.

Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche physiologie de la volonté de puissance*, Éditions Allia, traduction de Jeanne Champeaux, préface de Patrick Wotling, Paris, 2020, 236 pages.

Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Éditions Presses Universitaires France, Paris, 1995, 386 pages.

Wotling Patrick, *Oui l'homme fut un essai*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2016, 309 pages.

3. ARTICLES SUR NIETZSCHE ET AUTRES ARTICLES

Actualité de Georges Canguilhem sur *Le normal et le pathologique*, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Institut Synthélabo, Paris, 1998, 135 pages.

Blaise Benoit, « Vérité et perspectivisme selon Nietzsche », Éditions Vrin, revue *Cahiers philosophiques*, dossier « Après la vérité », n° 164, 1er trimestre 2021, 141 pages.

Gayon Jean, « Nietzsche et Darwin », Revue de *Biologie et de fondation de l'éthique*, Éditions Presses Universitaires de Cambridge, traduction de Jane Maienschein et de Michael Ruse, 1999, 346 pages.

Moutoumbou Ndjoungui Roland Rodrigue, « De la philosophie du corps au corps philosophique : les figures médéciniques d'Épicure et de Nietzsche », Penser le corps en

Afrique par les textes, Éditions Nunya (philosophie, patrimoine scientifique et technique), n°4, sous la direction de Yaovi Akakpo, Cotonou, décembre 2016, 182 pages.

« Nouvelles lectures de Nietzsche » à l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Cahiers l'Age d'homme, textes recueillis par Dominique Janicaud, n° 1, 1985, 167 pages.

Nietzsche et la phénoménologie, Éditions Classiques Garnier, Université catholique de Louvain, sous la direction de Clément Bertote et de Jean Leclercq, 16 et 17 mars 2016, 405 pages.

Souleymane Bachir Diagne, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », Éditions Présence Africaine, *Revue culturelle du monde noir*, n° 193, 2017, 251 pages.

Wolfe Charles, *Matérialisme français du XVIII^e^ siècle*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2006, 384 pages.

4. SOURCES SECONDAIRES

Aké Patrice Jean, *Une lecture africaine des trois métamorphoses de l'esprit de Nietzsche*, Éditions L'harmattan, Paris, 2014, 106 pages.

Aristote *De l'âme*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Richard Bodéüs, Paris, 1993, 292 pages.

Aristote *Métaphysique*, Éditions GF Flammarion, traduction de Marie-Paule Duminil et d'Annick Jaulin, Paris, 2008, 495 pages.

Averroès, *L'intelligence et la pensée*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Alain de Libera, Paris, 1998, 405 pages.

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Éditions Folio essais, traduction de Patrick Lévy, Paris, 1972, 380 pages.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Collection Agora, traduction de Georges Fradier, Paris, 1983, 406 pages.

Balibar Etienne, *Saeculum*, Éditions Galilée, Paris, 2012, 117 pages.

Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Éditions Collection Tel Gallimard, Paris, 1954, 180 pages.

Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, 340 pages.

Blaise Pascal, *Pensées*, Éditions Les Classiques de Poche, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, Paris, 2000, 736 pages.

Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, 122 pages.

Calvez Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, 374 pages.

Canguilhem Georges, *La connaissance de la vie*, Éditions Vrin, Paris, 1992, 253 pages.

Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Éditions Quadrige, Paris, 1993, 224 pages.

Canguilhem Georges, *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, tome I, Éditions Vrin, Paris, 2011, 1033 pages.

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Éditions GF-Flammarion, Paris, 1988, 350 pages.

Darwin Charles, *L'origine des espèces*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Edmond Barbier, Paris, 2008, 619 pages.

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 2003, 232 pages.

Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, 446 pages.

Descartes René, *Discours de la méthode*, Éditions GF Flammarion, présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, 2000, 189 pages.

Descartes René, *Les passions de l'âme*, Éditions Flammarion, Introduction, notes, bibliographie et chronologie, par Pascale D'Arcy, 302 pages.

Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Collection Folio essais, Paris, 2005, 792 pages.

Engels Friedrich, Marx Karl, *L'Idéologie allemande*, Les Éditions sociales, Paris, 2022, 621 pages.

Eyéné Mba, Angue Medoux, *Richard Rorty, La fin de la métaphysique et la pragmatique de la science*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2007, 236 pages.

Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome I, (1954-1975), Éditions Quarto Gallimard, Paris, 2001, 1707 pages.

Foucault Michel, *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, 211 pages.

Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Collection Tel Gallimard, Paris, 1966, 400 pages.

Foucault Michel, *Qu'est-ce que les Lumières*, Éditions Bréal, Paris, 2004, 128 pages.

Freud Sigmund, *Anthropologie de la guerre*, Éditions Fayard, traduction de Marc Crépon et de Marc de Launay, Paris, 2010, 316 pages.

Freud Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, Éditions GF Flammarion, traduction de Dorian Astor, Paris, 2011, 170 pages.

Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Éditions Payot et Rivages, traduction d'Aline Weil, Paris, 2010, 175 pages.

Freud Sigmund, *Propos d'actualité sur la guerre et sur la mort*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Éric Blondel, de Ole Hansen-Love et de Théo Leydenbach, Paris, 2017, 140 pages.

Freud Sigmund, *Totem et tabou*, Éditions GF Flammarion, traduction de Dorian Astor, Paris, 2015, 278 pages.

Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Éditions Champs essais, traduction de Denis-Armand Canal, Paris, 2018, 643 pages.

Gaston-Paul Effa, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Éditions Presses du Châtelet, Paris, 2015, 181 pages.

Hegel Friedrich, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Le Livre de poche Classiques de la philosophie, traduction de Myriam Bienenstock et de Norbert Waszek, Paris, 2011, 351 pages.

Hegel Friedrich, *La raison dans l'histoire*, UGE Collection 10/18, traduction de Kostas Papaioannou, Paris, 1965, 311 pages.

Heidegger Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Collection Idées, traduction de Wolfgang Brokmeir, Paris, 1962, 461 pages.

Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Collection Tel Gallimard, traduction d'André Préau, Paris, 1958, 349 pages.

Heidegger Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Collection Tel Gallimard, traduction d'Alphonse de Waelhens et de Walter Biemel, Paris, 1953, 308 pages.

Horkheimer Max, Adorno Theodor, *La dialectique de la raison*, Collection Tel Gallimard, traduction d'Eliane Kaufholz, Paris, 1974, 391 pages.

Hume David, *Enquête sur les principes de la morale*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, 1991, 341 pages.

Hume David, *L'entendement, traité de la nature humaine*, livre I, Éditions GF-Flammarion, traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, 1995, 433 pages.

Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Collection Tel Gallimard, traduction de Paul Ricoeur, Paris, 1950, 567 pages.

Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Collection Tel Gallimard, traduction de Gérard Granel, Paris, 2019, 589 pages.

Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, Éditions Vrin, traduction de Gabrielle Peiffer et d'Emmanuel Levinas, Paris, 2008, 256 pages.

Jünger Ernst, *Le travailleur*, Éditions de Christian Bourgeois, traduction de Julien Hervier, Paris, 1989, 369 pages.

Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Éditions GF-Flammarion traduction d'Alain Renaut, Paris, 1993, 349 pages.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Éditions GF-Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 2006, 749 pages.

Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Éditions GF Flammarion, traduction d'Alain Renaut, Paris, 1995, 540 pages.

Kant Emmanuel, *La philosophie de l'histoire*, Éditions Montaigne, traduction de Stéphane Piobeta, Paris, 1947, 203 pages.

Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, Éditions Le livre de poche Classique de la Philosophie, traduction de Luc Langlois, Paris, 1997, 414 pages.

Kant Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, Éditions GF Flammarion, traduction de Stéphane Piobeta, Paris, 1990, 245 pages.

Latour Bruno, Éditions La Découverte, Paris, 2015, 398 pages.

Leibniz Gottfried, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Jacques Brunschwig, Paris, 1990, 441 pages.

Leprince-Ringuet Louis, *Science et bonheur des hommes*, Éditions Flammarion, Paris, 1973, 187 pages.

Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Éditions Plon, Paris, 1962, 347 pages.

Lévi-Strauss Claude, *Le regard éloigné*, Éditions Plon, Paris, 1983, 398 pages.

Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Éditions Gonthier Unesco, Paris, 1961, 130 pages.

Lucrèce, *De la nature*, Éditions GF Flammarion, traduction de José Kany-Turpin, Paris, 1997, 552 pages.

Marx Karl, *Le capital*, Éditions Flammarion, traduction de J. Roy, Paris, 1985, livre I, section I à IV, 442 pages.

Marx Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions GF-Flammarion, traduction de Jacques-Pierre Gougeons, Paris, 1996, 243 pages.

Marx Karl, *Sur la question juive*, Éditions La fabrique, traduction de Jean-François Poirier, Paris, 2006, 188 pages.

Montaigne, *Essais*, tome I, Collection Folio classique, Paris, 2009, 709 pages.

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Collection Tel Gallimard, texte établi par Claude Lefort, Paris, 1964, 358 pages.

Morin Edgar, *La Voie*, Éditions Fayard, Paris, 2011, 307 pages.

Negri Antonio, *L'anomalie sauvage*, Éditions Amsterdam, traduction de François Matheron, Paris, 2007, 350 pages.

Platon, *Gorgias*, Éditions GF Flammarion, traduction de Monique Canto-Sperber, Paris, 1993, 380 pages.

Platon, *La République*, Éditions GF Flammarion, traduction de Georges Leroux, Paris, 2016, 810 pages.

Rorty Richard, *La philosophie et le miroir de la nature*, Éditions du Seuil, traduction de Thierry Marchaisse, Paris, 2017, 438 pages.

Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant*, Collection Tel Gallimard, Paris, 1943, 836 pages.

Spinoza, *Éthique*, Éditions du Seuil, traduction de Bernard Pautrat, Paris, 2010, 713 pages.

Schopenhauer Arthur, *Éthique et politique*, Éditions Le livre de poche Classiques de la philosophie, traduction d'Auguste Dietrich, Paris, 1996, 185 pages.

Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Éditions Quadrige/PUF, traduction de A. Burdeau, Paris, 2021, 1434 pages.

Schumpeter Joseph, *Théorie de la destruction créatrice*, Éditions Payot et Rivages, traduction de Gaël Fain, Paris, 2021, 221 pages.

Teilhard de Chardin Pierre, *Le phénomène humain*, Les Éditions du Seuil, Paris, 1955, 318 pages.

Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Éditions Presses Universitaires de France, traduction de Oiara Bonilla, Paris, 2009, 206 pages.

Wagner Roy, *L'Invention de la culture*, Éditions zones sensibles, traduction de Philippe Blanchard, Paris, 2014, 228 pages.

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction de François Laurent, Paris, 1964, 286 pages.

Weber Max, *La domination*, Éditions La Découverte, traduction d'Isabelle Kalinowski, Paris, 2013, 426 pages.

Wittgenstein Ludwig, *Leçons et conversations*, Collection Folio essais, traduction de Jacques Fauve, Paris, 1992, 186 pages.

Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Collection Tel Gallimard, traduction de Françoise Dastur, de Maurice Élie, de Jean-Luc Gautero, de Dominique Janicaud et d'Élisabeth Rigal, Paris, 2004, 372 pages.

Wittgenstein Ludwig, *Remarques mêlées*, Éditions GF Flammarion, traduction de Gérard Granel, Paris, 2002, 224 pages.

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Éditions GF Flammarion, traduction de Christiane Chauviré et de Sabine Plaud, Paris, 2021, 252 pages.

5. WEBOGRAPHIE

Bianco Giuseppe « Philosophie de vie », https://www.academia.edu/33556316/BIANCOPhilosophiesoflife

Gayon Jean, « Nietzsche, Le déchet et la sélection », https://www.academia.edu-Nietzsche_le_dechet_et_laselction

Wolfe Charles, « La biophilosophie de Georges Canguilhem », https://www.academia.eduLa_biophilosophie_de_Georges_Canguilhem.

V. TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS..... 9

INTRODUCTION GÉNÉRALE..... 19

I. ETUDE DE LA SCIENCE NATURELLE : ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE CHEZ NIETZSCHE ..... ….51

CHAPITRE I : LA PHILOSOPHIE VITALISTE……..55

I.1. Biologie et physiologie du vivant..... 56

I.2. La connaissance médicale de la philosophie 68

I.3. Critique nietzschéenne du darwinisme 80

CHAPITRE II : LE VITALISME OU LE SYSTEME VIVANT DE LA NATURE..... 93

II.1. La biologisation de la vie 93

II.2. La philo-médecine du corps, pour un soin médical de la civilisation… 104

II.3. La stratosphère de la mondialisation chez Nietzsche, un monde à visage monétaire 115

CHAPITRE III : COMPRENDRE LE NATURALISME CHEZ NIETZSCHE..... 127

III.1. La téléologie à la limite de la nature..... 128

III.2. La généalogie de l'histoire contre l'histoire de la téléologie 139

III.3. Le règne naturel comme monde de la volonté de puissance..... 151

II. EVALUATION D'UN PROGRES CIVILISATIONNEL 162

CHAPITRE I : LA CRITIQUE NIETZSCHEENNE DU BONHEUR 167

I.1. Le monde moderne, une course à l'industrialisation..... 168

I.2. Une civilisation contre la vie et non pour la vie..... 191

I.3. Le philosophe médecin de la civilisation chez Nietzsche 203

CHAPITRE II : LA CIVILISATION MODERNE OU LE MAL DE VIVRE 225

II. 1. Du capitalisme au libéralisme, vers l'individualisme 227

II.2. Le mal de vivre dans le mythe de l'illusion du bonheur de la modernité 244

II.3. Rapport entre le naturalisme et le capitalisme..... 256

CHAPITRE III : LA CULTURE DU DERNIER HOMME..... 273

III.1. Le dernier homme, une décadence culturelle..... 274

III.2. La culture historique chez Nietzsche, pour une histoire au service de la vie.....286

III.3. L'unité ontologique du vivant et l'art pour la connaissance de la nature 297

III. LE DECLIN DE LA FORCE DE LA VIE A L'EPOQUE MODERNE.....311

CHAPITRE I. DE LA DESTRUCTION CREATRICE CHEZ NIETZSCHE 315

I.1. Zarathoustra ou les trois métamorphoses 316

I.2. La nature, une esthétique existentielle.....329

I.3. L'homme comme *homo natura* chez Nietzsche 343

CHAPITRE II : NIEZSCHE DANS LE NATURALISME DES VALEURS 356

II.1. L'éthique de la volonté de puissance chez Nietzsche.....356

II.2. L'" idée de la moralité des mœurs " chez Nietzsche : étude généalogique comparative de la morale 369

II.3. La philosophie d'artiste, une thérapie du langage métaphysique chez Nietzsche et Wittgenstein.....384

CHAPITRE III. L'ANIMISME, UNE FORCE VITALE DE LA NATURE 407

III.1. L'animisme ou la réhumanisation de l'humain.....407

III.2. La nature terrain de l'art et de la vie chez Nietzsche 423

III.3. Le processus historique, un philistinisme culturel et une culture de la décadence de la vie 438

CONCLUSION GENERALE……450

IV. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES 471

1. OUVRAGES DE NIETZSCHE 472

2. ÉTUDES SUR NIETZSCHE 473

3. ARTICLES SUR NIETZSCHE ET AUTEURS ARTICLES 474

4. SOURCES SECONDAIRES 475

5. WEBOGRAPHIE 479

V. TABLE DES MATIÈRES.....480