

Métaphysiques et dogmatismes¹

I. Des erreurs des métaphysiciens

Le « prélude d'une philosophie de l'avenir » commence évidemment par un rejet des philosophies passées.

A. Préambule : originalité de la critique entreprise

- 4, 11 Mais Nietzsche tient à tout d'abord bien marquer l'originalité de sa critique personnelle². Délibérément à contre-courant, inactuel, il est à mille lieues de partager l'enthousiasme de ses contemporains et la modestie soumise et résignée de la philosophie positiviste vis-à-vis de la science triomphante³. C'est pourquoi, d'emblée, au moment d'entreprendre une critique systématique de toute la philosophie, il croit devoir signaler ce désaccord en proclamant, et ceci sur le ton qu'on réserve d'ordinaire aux évidences, que la science mathématicienne est falsificatrice et que donc ce n'est absolument pas dans cette perspective scientiste que va se situer sa critique.

En même temps, se désolidarisant autant des néo-kantiens que des positivistes, Nietzsche ne laisse aucune chance à la justification de la science qu'avait proposée Kant : les jugements synthétiques *a priori*, que décèle ce dernier et qui témoigneraient selon lui d'une structure *a priori* de l'esprit humain susceptible de valider la connaissance scientifique, ne constituent, dit-il, qu'une « joyeuse niaiserie » ; il n'y a là qu'un mot vide,

1. *Par-delà...*, « Première partie *Des préjugés des philosophes* ».

2. C'est là, on va le voir, une démarche constante dans *Par-delà...* Ainsi Nietzsche commence ici une critique de la philosophie par une critique de la science qui, elle aussi de son côté, critique volontiers la philosophie ; ainsi sa critique de la religion (troisième partie) commencera par une critique des attaques dont la religion a été victime avant les siennes ; ainsi sa critique de la morale (cinquième partie) commencera par une critique de l'immoralité (§ 188) ; ainsi son apologie d'un certain scepticisme (§ 209) commence par un critique du scepticisme (§ 208). C'est une des raisons pour lesquelles une lecture superficielle donne facilement l'impression que partout Nietzsche se contredit.

3. C'est là un thème sur lesquels *Par-delà...* reviendra longuement ; (cf., en particulier, le § 204 qui ouvre la sixième partie intitulée « Nous les savants »).

qu'une réponse digne d'un pseudo-savant de Molière prétendant expliquer pourquoi l'opium fait dormir en se référant à sa « *virtus dormitiva* ».

B. Critique des concepts fondamentaux de la métaphysique

Sûr désormais qu'on n'y verra pas le point de vue d'un scientifique, Nietzsche peut entreprendre sa critique des métaphysiques et rejeter une à une les différentes thèses proposées par la tradition philosophique en ce domaine¹. Cela d'ailleurs très rapidement, comme s'il s'agissait d'évidences ou de questions sans véritable importance².

12 Concernant l'âme, premier concept capital de la métaphysique que Nietzsche examine, la *Critique de la raison pure* dénonçait « le paralogisme de la substantialité³ » qui prétend faire du moi une substance dont les pensées seraient des attributs. C'est cette conception d'un moi-substance que va à son tour rejeter ici Nietzsche. Et, de même que Kant, il fait reposer sa critique de l'âme-substance sur celle de la notion même de substance en général.

Au substantialisme d'un philosophe comme Wolf, sorte d'atomisme ontologique selon lequel l'univers serait constitué d'un ensemble de substances simples, et donc indécomposables, a-tomiques, Nietzsche nous dit préférer le dynamisme de Boscovich qui, s'inspirant de Newton, conçoit une matière faite de points purement mathématiques, inétendus, sans autre existence que celle des forces d'attraction et de répulsion qu'ils exercent entre eux, et donc sans aucune consistance substantielle⁴.

15 Cependant, et comme toujours, Nietzsche tient à bien marquer l'originalité de sa position, à bien préciser donc que sa critique du sub-

1. L'apparent désordre des propos de Nietzsche cache ici un ordre quasi scolaire. Ces questions, tout à fait traditionnelles, sont examinées selon un ordre lui aussi tout à fait traditionnel : ce sont en particulier celles, examinées dans le même ordre, dont traitent les trois chapitres de la dialectique transcendantale ; ce que Nietzsche entreprend ici constitue donc comme une reprise — certes rapide et originale — de cette critique kantienne de la métaphysique.

2. Restera à comprendre pourquoi cette rapidité, cette quasi-superficialité ; (cf., plus bas, p. 20).

3. Ouvrage cité, Paris, PUF, 1963, p. 282.

4. Cf. sa *Théorie de la réduction de la Philosophie naturelle à une seule loi des forces dans la nature des existants*. On serait volontiers tenté d'ironiser, aujourd'hui où l'existence de l'atome ne fait plus de doute, en voyant Nietzsche considérer une théorie anti-atomiste comme un acquis définitif. Et ceci d'autant plus que, contrairement à ce qu'il croit, l'histoire des sciences lui avait déjà donné tort. Mais la découverte de Dalton restait encore très hypothétique et les spécialistes mirent fort longtemps à se laisser convaincre. On ne saurait donc raisonnablement reprocher à Nietzsche une ignorance et une erreur largement partagées par la science de son temps ; on peut simplement regretter que ce soit justement dans ce cas précis où il s'agissait d'une erreur, qu'il ait cru bon d'abandonner cette méfiance vis-à-vis des sciences qu'il est précisément en train de prêcher.

stantialisme ne l'entraîne pas dans le camp de ces autres anti-substantialistes que sont les phénoménistes, que sa critique de Wolf n'en fait pas un disciple de Hume. C'est pourquoi il critique ici ce phénoménisme qui dé-substantialise l'être en le ramenant aux seules qualités sensibles, qui, autrement dit, fait de l'être un être perçu — « *esse est percipi* » —. À ce phénoménisme il objecte qu'on ne peut considérer ainsi le « monde extérieur » comme une simple « œuvre de nos sens », car il est au moins une chose qui ne saurait être pur phénomène, pur *percipi*, c'est le *percipiens*, ce sont les organes des sens. Cela d'abord parce que de purs phénomènes, des apparences, des quasi illusions, ne sauraient rien engendrer ; cela ensuite parce que, ces sens eux-mêmes étant aussi des choses perçues, prétendre qu'ils engendrent le monde serait, évidente absurdité, prétendre qu'ils s'engendrent eux-mêmes (§ 21).

12, 16 Mais ce rejet de l'atomisme matériel — sans adoption du phénoménisme — n'est pour Nietzsche qu'une introduction au rejet de « l'atomisme de l'âme ». Et il se plaît à énumérer toutes les questions obscures que recèle la prétendue expérience immédiate de cette substance pensante où Descartes voulait voir « le premier principe de la philosophie¹ ». Cependant, toujours avec le même souci de singulariser sa position, Nietzsche précise que ce rejet de l'âme substance ne signifie nullement de sa part adoption d'un simple matérialisme.

18 Une autre question capitale en métaphysique est celle de la liberté et de la place qu'elle peut trouver dans un monde régi par les lois d'un déterminisme universel. Nietzsche, qui ne s'y attarde même pas, remarque seulement que l'idée d'un libre arbitre humain peut recevoir tant de réfutations qu'elle semble faite tout exprès pour offrir au philosophe une occasion de s'exercer.

21 Mais là encore le rejet de la thèse n'est pas adoption de l'antithèse : refuser de voir en l'homme cette *causa sui* qui n'est qu'une risible puérité, ce n'est pas opter pour un déterminisme absolu et lui refuser toute liberté. Car d'un autre côté, Hume, Kant puis Schopenhauer l'ont bien montré, la notion de cause, et donc celle de déterminisme, n'ont aucune portée ontologique.

22 Et, d'ailleurs, d'une manière plus générale, c'est l'idée même d'un monde ordonné, régi par des lois que les savants n'auraient qu'à découvrir, qui doit être rejetée.

1. *Discours de la méthode*, Quatrième partie.

21 Pour ce qui est enfin de l'idée de Dieu — dernier grand concept de la métaphysique — pour ce qui est de l'idée d'une première cause, cause d'elle même, « *causa sui*¹ », elle est d'une telle absurdité, d'une telle invraisemblance, que Nietzsche se refuse à penser qu'il puisse s'agir d'une thèse sérieuse. Nul doute possible pour Nietzsche, « Dieu est mort ».

Mais là encore Nietzsche saura garder son originalité car la mort de Dieu n'est sans doute pas celle de tout sacré.

Toute la métaphysique classique avec son homme, être pensant et libre, maître du monde matériel sous le regard de Dieu, s'est donc effondrée, sans que les thèses qu'on oppose traditionnellement à cette métaphysique aient mieux résisté.

Avant de voir par quoi Nietzsche va remplacer ces métaphysiques qu'il renvoie dos à dos et de voir comment il va surmonter ces contradictions, il faut d'abord comprendre d'où vient selon lui cette erreur généralisée qu'il dénonce.

C. Critique de la connaissance : sources de ces erreurs

Il n'y a pas lieu de s'étonner de ces échecs de la connaissance qu'il vient de dénoncer et Nietzsche en inventorie les multiples sources.

21 Si savants et philosophes développent ainsi une erreur perpétuelle et universelle, c'est tout d'abord que, comme Kant l'avait déjà montré, et comme l'avait redit Schopenhauer, nous ne saisissons le réel qu'à travers des cadres *a priori*, comme l'espace, le temps et la causalité, propres à notre structure connaissante ; en sorte que toutes nos connaissances restent relatives à cette structure même du sujet connaissant².

138, 5 C'est aussi que nos préjugés nous aveuglent et que les philosophes, tout comme les autres, n'entendent, ne voient et ne trouvent que ce qu'ils voulaient bien — d'avance et pour des motifs bien peu rationnels — entendre, voir et trouver.

112 Une preuve en est la fréquente parenté entre les thèses des philosophes et les convictions religieuses de leur entourage. Qui veut être véritablement lucide et sans préjugé « se défend » au contraire des croyants³.

1. Spinoza, *Éthique*. Première partie, Définition 1.

2. Nietzsche nous donnera l'occasion de revenir plus longuement sur sa position exacte par rapport au criticisme qui lui est contemporain ; (cf., notamment, les § 208, 209 et 210).

3. L'inspiration autobiographique est ici évidente.

8 Et Nietzsche, érudit, évoque quelque parodie de mystère comme en
célébrait le Moyen Âge : les préjugés, surgissent dans les systèmes des
philosophes aussi incongrus et ridicules que l’était l’âne que l’on encensait
et revêtait de riches habits sacerdotaux, lors de ces cérémonies
caricaturales¹.

5 Quant à l’usage de méthodes apparemment rigoureuses il ne fait que
dissimuler une volonté de conforter ces préjugés. Nietzsche ne veut voir
que « tartuferie » dans les méandres des démonstrations kantienne et
« charlatanisme » dans l’ordre géométrique de l’*Éthique* de Spinoza.

9 C’est que, comme le montre l’exemple des Stoïciens, ces mises en
forme ne sont à ses yeux que purs mensonges ; ou pures illusions, ce qui
revient au même car « le mensonge le plus courant est celui par lequel on
se ment à soi-même² ».

17, 20 Pressentant ici ce que la linguistique du XX^e siècle appellera
fonction d’élaboration de la pensée propre au langage, Nietzsche
remarque que la langue dans laquelle une démarche philosophique est
menée constitue une autre source profonde, et falsificatrice, de ce qui se
donne faussement comme le fruit d’une réflexion entièrement contrôlée.
À partir des exemples que constituent la notion de *cogito* et celle d’atome
— notions qui reposeraient entièrement sur l’attribution d’une réalité sub-
stantielle à ce qui n’est qu’un simple sujet grammatical — il signale, au
tréfonds de ce qui fait une civilisation, un mode de pensée qui lui est
propre, que l’on retrouve donc dans toutes ses philosophies, et qui lui
vient non d’une raison universelle mais tout simplement de sa langue ou
de la parenté des langues qu’on y trouve.

6 Les arrière-pensées morales elles aussi constituent, bien plus que les
froides raisons, le « germe proprement dit de toute philosophie » et de
bien des erreurs.

5 Ainsi le lourd appareil mathématique dans lequel nous entraîne
l’*Éthique* de Spinoza ne vise — le titre même de l’ouvrage l’avoue — qu’à
justifier les règles morales qui guident sa propre vie.

5, 11 De même toute la philosophie de Kant et ses « fines ruses des vieux
moralistes » se réduisent à une vaste machination dirigée contre le
sentimentalisme moral anglais que sa mentalité piétiste lui faisait
d’avance abhorrer.

1. C’est sans doute ces mêmes parodies qu’évoque le *Zarathoustra*, dans la « Fête de l’âne », VI, 395
sq.

2. *L’Antéchrist*, VIII, I, 221.

64 Et qu'on ne se laisse pas abuser par les prétentions au désintéressement : « la connaissance pour elle-même » n'est que « la dernière chasse-trape de la morale », l'œil exercé sait repérer quelle stérilité cache ce prétendu désintéressement.

77 Ces préjugés moraux sont souvent nourris d'« habitudes », les prétendus principes n'étant que des règles destinées à consacrer des pratiques routinières. À moins qu'ils ne visent à les contrecarrer, car il peut arriver que les mêmes principes cachent des aspirations « à un résultat diamétralement opposé ». L'interprétation, bien éloignée de la simple recherche de « raisons », s'en trouve considérablement compliquée.

9, 22 Souvent, sous le couvert de la morale, ce sont les passions qui influencent les philosophes. C'est là ce que Nietzsche décèle, non sans malice, précisément chez ceux des philosophes antiques qui prétendaient le mieux nous délivrer de l'emprise des passions — les stoïciens —, et précisément chez ceux des modernes qui prétendent à l'objectivité la plus détachée — les savants —.

Parfois ces passions inspirant les penseurs ne se déguisent même pas en exigences morales.

7 Ainsi, renouant avec l'interprétation à la fois philologique, psychologique et philosophique des textes anciens telle qu'il l'avait pratiquée dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche croit pouvoir deviner, à la source de la pensée d'Épicure, un esprit mesquin jaloux de Platon.

19 Et, multipliant les exemples de cette origine passionnelle des opinions philosophiques, il en trouve une nouvelle illustration dans la thèse du libre arbitre où il voit d'abord l'expression d'un « sentiment de supériorité à l'égard de celui qui doit obéir ».

83 Enfin, dernière source d'erreurs, on ne se libère guère de l'emprise des instincts¹. Chassez le naturel il revient au galop.

3 Il n'y donc pas lieu de s'étonner si, plus profondément encore, c'est, « pour l'essentiel », par des « instincts » que « la pensée consciente d'un

1. Il ne faut pas prendre au pied de la lettre ce vocabulaire biologique qu'utilise Nietzsche. Ici, le contexte qui distingue divers tempéraments philosophiques montre clairement qu'il s'agit bien plus de types de caractères, que d'espèces biologiques... Certes des éléments de nature physiologique — et même héréditaire puisque Nietzsche parle de lignée (*geschlecht*) — entrent dans les caractéristiques de ces tempéraments, mais il n'y a pas là de quoi parler d'un racisme de Nietzsche. Si nous avons aujourd'hui appris à nous défier de l'idée que les groupes humains diffèrent par des aptitudes héréditaires d'ordre psychologique, une telle idée était sans doute une évidence de son temps. C'est par exemple sur une idée de ce genre que Zola construit à la même époque les *Rougon-Macquart*.

philosophe est secrètement guidée ». Or, ces instincts naturels étant — par définition — propres à des espèces dont ils visent à conserver le mode de vie caractéristique, ce sont eux qui, en dernière analyse, vont constituer les écoles de pensée.

21 Ainsi on peut aisément classer les hommes en deux catégories naturelles, deux « races », opposées : les entreprenants, les fiers, et les plus effacés, les humbles¹. Chez les premiers se recruteront ceux qui revendiquent l'existence de la liberté, chez les seconds ceux qui se résignent à la nier.

14 Autre exemple : on peut distinguer, d'un autre point de vue, les esprits pratiques et les esprits théoriques². À ces deux « races » opposées vont à nouveau correspondre deux types de philosophies opposées : on aura d'une part le pragmatisme — triomphant au XIX^e siècle — qui se méfie des idées et l'on aura d'autre part l'intellectualisme — qui demeure l'avenir de la philosophie — persuadé lui, qu'il faut en quelque façon sortir du monde pour le saisir et le diriger³.

D. Les problèmes de la vérité

Mais Nietzsche ne se contente pas, après, et avant, tant d'autres, de dénoncer des erreurs, et d'en déceler l'origine. Il va, lui, poser en outre trois autres questions, questions toutes nouvelles, autrement plus radicales et plus inquiétantes.

1 Il pose tout d'abord la question de savoir d'où vient que nous tenons tant à la vérité.

1, 4, 16 Cette question d'origine l'amène à la question plus profonde de la valeur de cette valeur, à la question de savoir si, dans le fond, ces erreurs n'ont pas d'excellentes raisons d'être, si la vérité leur serait réellement préférable.

2 Il pose enfin, plus profonde encore, la question de savoir si cette vérité existe vraiment, s'il existe bien une telle valeur opposée au faux, ou bien si cette dualité, cette antinomie, n'est pas tout simplement un « préjugé » de métaphysicien qui ne voit les choses que de son petit point de vue.

1. Les Don Quichotte et les Sancho...

2. Les Marthe et les Marie...

3. D'un côté — cf. la fresque de Raphaël au Vatican intitulée « L'École d'Athènes » — on aura Aristote, la main ouverte et le regard tournés vers la terre ; et de l'autre on aura Platon, le doigt dressé et le regard tournés vers le ciel.

- 16 Nous touchons ici du doigt ce qui constitue le génie propre de Nietzsche : sa radicalité¹. Ce devoir de chercher la vérité à tout prix qui représente pour tous l'évidence première, fondamentale, évidence que même le doute d'un Descartes n'a pas seulement songé à mettre en question, lui le questionne².

Mettre à jour la « racine » de la pensée des philosophes pour les éradiquer et en enraciner d'autres, tel est le projet de Nietzsche.

II. Un projet de philosophie radicalement nouvelle

A. Une perspective philosophique nouvelle

Constatant que toutes les anciennes philosophies sont mortes, et travaillant à achever celles qui ne le seraient pas tout à fait, Nietzsche — qui écrit « le prélude à une philosophie de l'avenir » — ne croit pas du tout que toute philosophie soit morte.

- 10 À la différence des scientifiques et autres positivistes, il ne voit pas, dans les succès de la science de son temps, une raison d'abandonner la philosophie. Tout au contraire il se plaît à déceler la persistance d'un besoin métaphysique dans la manière même dont ce temps oppose le domaine de la science à celui de la métaphysique. Si cela traduit chez beaucoup un renoncement à tenter d'approfondir, chez d'autres — « penseurs plus vigoureux » — cela témoigne au contraire d'une survie des préoccupations métaphysiciennes et d'un refus méprisant d'un positivisme étroit³ ou d'un éclectisme facile⁴, survie et refus où il veut voir les germes d'une philosophie nouvelle.

- 2 Certes « il faudra attendre la venue d'une nouvelle race de philosophes ». Mais, optimiste, Nietzsche annonce : « Je vois poindre au loin ces philosophes nouveaux. » À vrai dire, ces philosophes nouveaux, Nietzsche ne se contente pas de les voir « poindre » ; dans ce « prélude », il commence déjà leur œuvre. Et, dès ce premier chapitre, il montre, à grands traits, ce que sera cette philosophie de l'avenir dont l'instauration a

1. Ou « sincérité » (§ 177 et 230) ou « probité » (§ 227).

2. Pleinement conscient que cette « tendance [...] à [...] aller à la racine [...] des choses » constitue sa vertu propre, il prophétise : « Peut-être sera-t-elle un jour notre gloire posthume » (§ 230).

3. C'est sans doute le positiviste allemand E. Dühring qui est ici visé.

4. Le terme « bric à brac » vise sans doute la philosophie de E. Von Hartmann, « l'amalgamiste » (Lettre à Köselitz du 20 mai 1887, citée par Curt Paul Janz, *Nietzsche, Biographie*, NRF Gallimard, 1985, t. III, p. 256).