

Nietzsche, le langage et le pouvoir*

Abstract. The present paper investigates Nietzsche's late aphorisms on the issue of language. The first part analyses Nietzsche's genealogical method, a strategy that tries to discover the origins of the cultural and historical facts. The next parts of the text focus on Nietzsche's genealogical destruction of concepts, categories and of the principles of logic (identity and non-contradiction), proven to be illusions or appearances. The genealogy shows that at the origins of metaphysical concepts, categories and principles (e.g. the Cartesian ego cogito) are the grammatical habitudes.

Keywords: Nietzsche, language, power, concepts, logic, categories, identity, contradiction, ego, interpretation

Sans proposer une théorie au sens propre du terme, les aphorismes de Nietzsche contiennent des références constantes au problème du langage. L'analyse de l'origine des concepts et des catégories, tout comme celle concernant les fonctions que le langage remplit dans la vie de l'individu prouvent non seulement son intérêt permanent à propos de ce thème, mais aussi le fait qu'elle joue un rôle essentiel dans l'ensemble de la philosophie de Nietzsche. La présente étude se propose d'identifier les raisons pour lesquelles la généalogie du langage développée par Nietzsche dans son œuvre tardive est non seulement une mise en pratique d'une méthode, mais elle occupe une place centrale dans la pensée nietzschéenne. La thèse qu'on va soutenir est que le langage doit être compris dans le cadre d'une théorie du pouvoir, et non des théories de la référence et de la communication.

1. La généalogie comme méthode et la fonction du langage

Les historiens présentent souvent les faits comme si le devenir serait parfaitement linéaire. Pour eux, la chose qu'on soumet à la recherche s'inscrit dans un cours continu, dans un devenir sans fragmentations et sans dénivelllements. Mais, la soi-disant continuité est, à la rigueur, une simple fantaisie des historiens. A ce sujet, Nietzsche polémique avec une pratique interprétative plus ancienne, que les utilitaristes anglais appelaient toujours

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université « Al.I. Cuza » de Iasi, financé par CNCS - UEFISCSU, projet PN II – IDEI 788/2008, code 2104.

généalogique. Paul Rée, par exemple, considérait que toute l'histoire de la morale dérive de la tendance humaine vers l'utilité. Cela signifierait que dans l'histoire ne s'est rien passé, à proprement dire, et que le long de celle-ci se succèdent les mêmes idées et la même logique. Ce serait comme si les mots, les idées, les buts et les valeurs humaines n'auraient point changé leurs sens le long des temps (Foucault 1994). L'historien manquerait donc la singularité même des faits moraux. Ceux-ci auraient donc, tous, une seule et même origine. On ne pourrait les différencier que par leurs accidents qui ne trouvent pourtant, conformément à la méthode utilitariste, aucune explication¹. Or, la mission de la généalogie est de découvrir qu'est-ce qui singularise un phénomène, ses différences, les particularités qui lui confèrent un certain aspect. Et puis, si on pouvait déduire tous les phénomènes moraux d'une origine unique (comme l'utilité, par exemple), cette dernière devrait être une sorte de principe pour eux, une origine miraculeuse (*Wunderursprung*) qui les expliquerait de manière formelle seulement, mais qui reste, quant à elle, incompréhensible. Une pareille origine, unique et immuable, ne serait autre qu'une « essence » permanente, qui conférerait à ce fait-là une identité complète, en expliquant parfaitement la conduite en son ensemble. Mais, selon Nietzsche, derrière les choses (ou avant elles) il n'y a qu'une multiplicité d'instincts, d'affects, de volontés de puissance qui s'affrontent, dont chacune essaie de dominer toutes les autres.

La généalogie nietzschéenne ne se propose pas de rechercher l'origine unique, comme l'avaient fait la philosophie tout comme l'histoire traditionnelle. Ne voulant pas accepter l'idée que tous les phénomènes du même type seraient justifiables par leur principe, elle dirige son attention vers le contexte local dont est surgi, à un moment donné, l'événement analysé. C'est un contexte insignifiant et dérisoire, sans la grandeur et la solennité de la « noble origine »². Il consiste dans la configuration relative même des volontés de pouvoir. Dans un endroit précis et à un moment donné, elles sont assez stables, leur jeu (ou leur dispute) enregistrant un certain rapport de pouvoir. Pour ainsi dire, il est le système de référence de ces forces et volontés de pouvoir, un système de la domination par définition. Autrement dit, il est la scène où les volontés mènent leur combat. Or, tout au long du temps, elles se sont situées sur des scènes tout différentes, et ont toujours joué d'autres rôles. Voilà pourquoi l'histoire n'est pas linéaire.

¹ On trouve un contre-argument supplémentaire dans la *Généalogie de la morale* (II, § 12), où Nietzsche analyse de manière critique les généalogies des empiristes anglais, qui confondent l'origine (*Ursprung*) avec le but – il s'agit ici de la généalogie du châtement – tandis que, en fait, « la cause de la naissance [*Entstehung*] d'une chose se distingue toto coelo de son utilité, de son application effective et de son classement dans un système de buts » (Nietzsche 1999, t. 5, 313 ; Nietzsche 1985, 84).

² Selon Nietzsche, la croyance à l'origine noble est une vieille habitude métaphysique, celle qu'au commencement de toute chose résiderait ce qui est de plus précieux et essentiel (Nietzsche 1999, t. 2, II/2 § 3, 540).

Rappelons quelques exemples. Dans le cas du châtement, analysé dans la *Généalogie de la morale*, II, § 13, on ne peut pas comprendre son élément présent, ayant une « permanence relative », si on le rapporte à son prétendu but ultime, qu'on considère comme le seul véritable (comme par exemple l'utilité, selon les utilitaristes anglais), mais seulement lorsqu'on le met en relation avec son élément fluide (avec son « sens »). Or, il n'y a pas un sens unique du châtement, mais « toute une synthèse de sens ». L'histoire du phénomène (de ses significations, à savoir, dans ce cas, l'histoire de l'emploi du châtement dans des buts divers) se cristallise finalement en une sorte d'unité (Nietzsche 1999, t. 5, 316-8)³. On peut illustrer la même idée par l'exemple de l'idéal ascétique, discuté toujours dans la *Généalogie de la morale*, III, § 1. Cet idéal n'a pas un sens universel. Il n'existe pas *un* idéal ascétique, mais seulement de multiples significations, variables selon le type de volonté de puissance chez laquelle on le rencontre. Les idéaux ascétiques signifient quelque chose chez les artistes, autre chose chez « les philosophes et les savants », quelque chose chez les femmes, mais autre chose « chez les disgraciés et les déséquilibrés au point de vue physiologique (chez la majorité des mortels) » et, bien sûr, quelque chose de tout différent chez les prêtres et les saints (Nietzsche 1999, t. 5, 339 ; Kofman 1972, 178). La généalogie découvre que le fait que nous considérons comme permanent, figé et déjà donné dépend en réalité d'un élément fluide, c'est-à-dire de l'histoire des changements de perspective, de l'histoire des évaluations et des interprétations qui appartiennent effectivement à ce phénomène-là. La mission de la généalogie est donc d'établir la place des origines dans l'ensemble de l'histoire et les scènes où elles agissent.

Plus encore, les forces s'emparent souvent d'une scène par transformer la scène antérieure ou même par déplacer le combat d'une scène à une autre. Les règles de la scène antérieure, où certaines forces dominaient, changent, puisque le combat est mené à présent sur une scène différente. Les nouvelles règles transforment le rapport antérieur. Voilà une raison de plus pour laquelle la généalogie lutte contre l'idée conformément à laquelle l'histoire serait linéaire (Foucault 1994, 136 et 144-6). La prise en possession d'une configuration des volontés de pouvoir est, sans doute, un acte de violence. Dictier de nouvelles règles, c'est instaurer un nouveau langage, que les autres volontés de puissance qui font partie de cette configuration sont obligées d'apprendre. La généalogie opère une critique du langage parce que celui-ci est l'instrument nécessaire pour comprendre les commandements, en l'absence duquel la domination ne peut avoir lieu. L'emparement, réalisé par déplacer la dispute d'une scène à l'autre – par imposer un nouveau langage – est un acte interprétatif (Foucault 1994, 146 ; Franck 1998, 229).

³ A ce qu'on peut observer, la démarche de type généalogique met en discussion aussi bien l'idée d'origine, que celle du but. La généalogie est, probablement, l'opposante la plus radicale de l'entendement téléologique de l'histoire. Une représentation plus adéquate de l'histoire, telle que les textes de Nietzsche le suggèrent, pourrait être celle du labyrinthe (Kremer-Marietti 1972, 282).

A la recherche des origines des phénomènes, la généalogie identifie deux types d'origine : la scène dont découle le phénomène, mais aussi l'impulsion décisive qui, sur cette scène-là, conduit à sa configuration. Or, cette impulsion n'est rien d'autre que la volonté de puissance qui domine les autres situées auprès d'elle. Mais, comme nous l'avons constaté aux chapitres antérieurs, toute volonté de puissance est formée d'une pluralité de forces. Le plus souvent, elles se réfèrent à l'appartenance à un groupe (les « nobles » ou les « pauvres »), à une tradition ou à une race, donc à des atavismes et des hérédités. L'analyse généalogique les identifie au niveau du corps : dans le système nerveux et dans les humeurs, dans la mauvaise respiration, la mauvaise alimentation et dans les défécations de l'appareil digestif. Il n'est pas question de réduire l'individuel à quelque chose qui est commun à plusieurs individus, mais tout simplement de retrouver les éléments sous-individuels qui, en s'entrecroisant, forment le réseau complexe qui est l'individu même (Foucault 1994, 142-3).

2. La critique des concepts : l'identité et l'unité

Nietzsche critique tous les concepts que la philosophie antérieure avait promus au rang de « principe ». D'où provient-elle la croyance des philosophes dans un principe unique et identique avec soi-même ? Il faudra que l'analyse généalogique mette en évidence les falsifications par lesquelles on a investi avec l'attribut de l'unité et celui de l'identité le moi, la volonté, la conscience, l'esprit mais aussi bien les principes de la logique et les catégories de la pensée.

Analysons, pour le début, la critique nietzschéenne de la volonté, que Schopenhauer considérait comme unique et universelle, chose en soi qui se manifeste dans toutes les choses du monde, étant leur ultime explication. Si la volonté était une, identique dans toutes ses manifestations, alors elle devrait agir non sur d'autres volontés, mais sur une nature différente. Et cette action ne pourrait être précisément celle de commander – qui est, en fait, propre à la volonté –, car toute commande ne peut se réaliser qu'entre des éléments du même type, les seuls qui peuvent avoir un langage commun, à l'aide duquel la commande puisse être transmise et comprise. Pour Nietzsche, une volonté ne peut agir que sur d'autres volontés, raison pour laquelle il faut accepter l'idée de la pluralité des volontés. Croire que la volonté est une signifie nier la volonté (Deleuze 1962, 8). La soi-disant unité de la volonté n'est, selon Nietzsche, rien qu'une unité nominale, un simple « préjugé populaire » provoqué par l'emploi du langage. En fait, la volonté est une chose complexe qui ne possède d'unité qu'en tant que mot (Nietzsche 1999, t. 5, 32). Bref, la pluralité des volontés de puissance est une inébranlable croyance de Nietzsche. Ce n'est pas par hasard que, contrairement à une ancienne conviction des philosophes, il affirme que c'est le phénomène complexe qui doit expliquer les phénomènes simples, et non inversement. La complexité qu'on retrouve dans absolument toute chose, qu'elle soit naturelle ou idéale, c'est précisément celle des volontés de puissance. Pour Nietzsche, non seulement la volonté, mais tout ce qui paraît être « un » – donc

l'unité, l'identité, la simplicité – n'est qu'une illusion, quelque chose dérivé d'un phénomène complexe. Toute doctrine sur l'« un » est « mauvaise », on l'apprend dans un paragraphe d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (Nietzsche 1999, t. 4, 110). On retrouve aussi l'idée dans le fragment 15 [118] de 1888: « Tout ce qui est simple n'est qu'imaginaire, n'est pas “vrai”. Mais ce qui est réel, ce qui est vrai n'est ni un, ni même réductible à l'un » (Nietzsche 1999, t. 13, 15 [118], 478-9 ; Nietzsche 1977, 298)⁴.

Mais, comment naît-elle, l'unité ? Existe-t-elle réellement, ou elle dépend uniquement de la manière dont nous percevons les choses ? Si Nietzsche répondait à cette question, alors sa solution serait que les deux variantes sont correctes. Tout comme les forces qui existent de façon réelle – ce qui ne contredit de rien l'idée que ce que nous observons ce ne sont que les effets d'une force, et non la force en tant que telle –, les volontés de puissance elles aussi, ces « centres » issus de l'intersection des forces, existent réellement. Seulement, elles n'ont pas de durée réelle, pour ne pas avoir une consistance de type substantiel. Toute configuration des forces disparaît au moment immédiatement suivant à sa formation, et le complexe entier des forces qui agissent et réagissent dans ces champs-là acquiert un nouveau visage, en se transformant dans une configuration nouvelle. Le processus continue à l'infini. Cela arrive en vertu du fait que les forces et, en même temps, leurs rapports changent en permanence. Or, la volonté de puissance n'est rien d'autre que le principe différentiel des forces, c'est-à-dire leur rapport (Deleuze 1962). Tout rapport de ce type se trouve dans un état d'équilibre (bien que provisoire) grâce à la force dominante, qui imprime un certain sens à ce rapport-là, et non parce que les forces s'annihileraient réciproquement. Il est donc un rapport *orienté*, et pas neutre. Par conséquent, l'unité n'a pas un aspect réel, mais ne réside que dans l'ordre conféré au multiple, dans son *organisation*. « Toute unité n'est unité *qu'en tant qu'organisation et jeu d'ensemble* : tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement : donc le *contraire* de l'*anarchie* atomiste ; et donc une *formation de domination*, qui *signifie* l'Un, mais *n'est pas une* » (Nietzsche 1999, t. 12, 2 [87], 104 ; Nietzsche 1978, 111).

Il faut considérer la question de l'unité d'une manière nuancée, puisqu'elle est dépendante des situations où on la rencontre. Lorsque la domination de la pluralité est en jeu, la volonté de puissance est une volonté d'unité et, pourrait-on dire, d'identité. Au contraire, la volonté puissante qui se trouve dans la situation de désorganiser une unité préexistante, qui a perdu toute justification, sera une volonté de différence, fortement orientée vers la multiplicité (Kouba 1999, 334).

⁴ L'idée de la pluralité a été découverte dès têt, étant d'abord mise en connexion avec la monadologie de Leibniz. On la rencontre, par exemple, chez Kurt Engelke. L'analogie avec le philosophe moderne n'exclut quand même complètement la compréhension de la volonté de puissance comme principe métaphysique (Engelke 1942).

Les volontés de puissance sont multiples dans la constitution même de chacune d'elles⁵. Autrement dit, la volonté de puissance n'est qu'une « ponctualisation de volonté », une structure qui n'est qu'apparemment stable, étant soumise en réalité au provisoire, au devenir, à la temporalité. Elle est donc une structure finie (un « centre de force », ou une « configuration de la puissance »), un monde en miniature qui ne dure qu'un instant. Elle est un simple rapport qui dispose d'une organisation minimale, mais qui a l'apparence de la fixité. Il n'y a plus qu'un seul pas à franchir jusqu'à affirmer que la volonté de puissance n'est qu'un simple nom, une manière « d'appeler équivoquement toutes les forces qui agissent » (Nietzsche 1999, t. 5, 55). Son unité – comme d'ailleurs toute unité et identité en général – est le résultat de l'opération de signifier. Derrière toute unité il y a un ensemble de forces qui arrive, à un moment donné, à l'état d'organisation. C'est pourquoi on ne peut pas concevoir la volonté de puissance comme quelque chose d'ultime : elle n'est ni monade, ni atome, ni substance, mais *la signification* de la multiplicité, un simple nom utile à la compréhension et à la communication. Elle est un fait de langage résulté d'un processus qu'on appellera souvent, dans l'œuvre de Nietzsche, *interprétation*. Les unités, donc, n'existent en réalité que comme des organisations du multiple. Dans tout autre sens, elles ont uniquement une existence nominale.

On arrive ainsi à une deuxième réponse possible sur le statut des « unités ». Ne tiennent-elles pas à notre perception précisément ? Ne représentent-elles les conditions subjectives de notre rapport avec les choses ? Mais oui, elles le sont justement en vertu du fait qu'elles sont des significations, c'est-à-dire des désignations utiles. Nous nous sommes tellement habitués à leur « vérité ». Elles sont devenues des structures définitives non seulement du langage, mais aussi de notre faculté de connaître et de notre vie. En leur absence, nous ne pourrions nullement connaître et vivre. Chez Nietzsche, la croyance à des unités et identités réelles est due au caractère perspectiviste de l'existence. Mais le perspectivisme est d'autant plus radical à mesure que l'on passe du monde anorganique au monde organique, pour atteindre sa forme la plus radicale dans l'être humain. Tandis que les unités et les identités – partielles et provisoires – sont à trouver à tout niveau du réel, en tant que simples formes d'organisation du multiple, dans la sphère de l'humain on voit surgir la croyance dans des unités et identités réelles, ce qui nous prouve qu'elles sont, en fait, des inventions de l'homme, des illusions perspectivistes transformées dans des « vérités ».

⁵ Il y a, bien sûr, plusieurs contextes où Nietzsche parle de la volonté de puissance au singulier. Nulle contradiction ici. Dans certains cas, l'attention porte sur l'identification de la volonté de puissance comme étant la manière même d'être de l'existence entière, par laquelle on décrit, en fait, la multiplicité. D'autres fois, la volonté de puissance est abordée dans sa relation avec les domaines où on la découvre : la nature, la vie, la société, la science, la religion, l'art, la morale, la politique, mais il s'agit toujours d'une multiplicité des volontés. Enfin, on emploie aussi le singulier pour décrire le processus dans lequel toute volonté de puissance se voit entraîner, ses péripéties à côté des autres similaires (Müller-Lauter 1974, 19-28 ; Grimm 1977, 1-16).

3. La critique de la logique et des catégories

La nécessité de l'homogénéisation, du nivelage, de la simplification des cas identiques dérive non seulement du besoin de justifier la souffrance (Nietzsche 1999, t. 13, 14 [89], 266 ; Nietzsche 1977, 63), mais elle est aussi la condition nécessaire de la logique et de la pensée en général : « La logique (telle que la géométrie et l'arithmétique) n'est valable que pour des vérités fictives que nous avons créées. La logique est la tentative pour comprendre le monde réel selon un schème de l'être (*Seins-Schema*) posé par nous mêmes » (Nietzsche 1999, t. 12, 9 [97], 391 ; Nietzsche 1976, 59). On a besoin d'admettre les choses stables pour pouvoir penser (Nietzsche 1999, t. 12, 9 [89], 382). Mais la foi en choses stables dépend de la foi en le caractère substantiel du moi, dans l'identité de celui-ci avec soi-même. C'est nous qui projetons l'identité sur les choses, en l'introduisant pourtant, avant tout, dans notre monde intérieur. Et c'est l'identité des choses que se trouve à la base de la foi en l'identité logique, qu'on considère par erreur une loi originaire et universelle de la pensée. L'habitude de concevoir un « vrai monde » métaphysique des pseudo-réalités comme la substance et l'attribut, le sujet, l'objet et l'action dérive de la foi en l'identité logique (Nietzsche 1999, t. 12, 9 [97], 389-390 ; Nietzsche 1976, 58-9). La condition de la logique est la foi en les cas identiques, qui est la falsification fondamentale de la réalité (Nietzsche 1999, t. 11, 40 [13], 330). Mais cette falsification est une erreur utile pour la vie. Ce principe logique est la source de la métaphysique des deux mondes, c'est-à-dire du platonisme de la pensée occidentale.

A côté du principe de l'identité, Nietzsche questionne de la même manière le principe de la non-contradiction, suspecté de ne pas être « un critérium de vérité, mais un impératif au sujet de ce qui doit passer pour vrai ». Autrement dit, il est un moyen de concevoir, par un postulat, un « monde vrai » (Müller-Lauter 2006, 455-478).

« La contrainte subjective de ne pas pouvoir soutenir le contraire est une contrainte biologique – l'instinct de l'intérêt pratique qu'il y a à raisonner comme nous raisonnons, nous l'avons dans le sang, nous sommes pour ainsi dire cet instinct... Mais quelle naïveté, d'en tirer la preuve que nous possédions par cela même une "vérité en soi"... Le fait de ne pas pouvoir soutenir le contraire prouve une impuissance, non une "vérité" » (Nietzsche 1999, t. 13, 14 [152], 334 ; Nietzsche 1977, 117).

A leur tour, les catégories ne sont pas des propriétés constantes des choses, ni des principes universaux de la pensée, mais des inventions humaines, actes de nommer les choses ensuite transformés en des lois. Selon Nietzsche, une pareille activité représente un moyen de protection et de conservation de la vie. On s'approprie le réel en le schématisant, en le transformant dans une somme de schémas, afin de mieux le comprendre et d'acquérir, ainsi, un plus de certitude par rapport à lui.

« La force inventive qui a imaginé des catégories travaillait sous l'empire du besoin : besoin de sécurité, de compréhension rapide fondée sur des signes et des sons, besoin d'abréviations : - il ne s'agit pas de vérités métaphysiques quand on parle de "substance", "sujet", "objet", "être", "devenir". Ce sont les puissants qui ont donné au nom des choses force de loi : et entre les puissants, ce sont les plus grands artistes en abstraction qui ont créé les catégories » (Nietzsche 1999, t. 12, 6 [11], 237 ; Nietzsche 1978, 236).

Les catégories et, en général, les postulats logico-métaphysiques sont dépendants de la foi en *moi*, plus précisément de « l'habitude de considérer tout ce que nous faisons comme la conséquence de notre volonté ». Par cette habitude, on fait de la volonté une instance immuable, « qui ne disparaît pas dans la multiplicité du changement » (Nietzsche 1999, t. 12, 9 [98], 391). Mais la « volonté » en tant que telle n'existe pas, soutient Nietzsche. Par conséquent, les catégories, ce ne sont que de simples falsifications, mensonges de la raison. Les « certitudes immédiates » comme « je pense » et « je veux » renferment une *contradictio in adjecto*. En fait, la « certitude immédiate » est le résultat de la magie des mots :

« Il se trouve encore d'innocents adeptes de l'introspection qui croient qu'il existe des "certitudes immédiates", par exemple "je pense" ou, comme l'imaginait Schopenhauer, "je veux", comme si dans ce cas la connaissance parvenait à saisir son objet dans un état pur et nu, en tant que "chose en soi", sans nul gauchissement ni de la part du sujet ni de la part de l'objet. Mais je répéterai cent fois que des notions telles que "certitude immédiate", "connaissance absolue" ou "chose en soi" comportent une *contradictio in adjecto*, et que l'on ferait bien de ne plus se laisser abuser par des mots » (Nietzsche 1999, t. 5, § 16, 29 ; Nietzsche 1987, 34).

Ce sont les mots qui nous tentent de croire dans le sujet. De plus, le langage tout entier est coupable pour la foi en l'identité logique du moi. La grammaire, une involontaire « métaphysique populaire » (Nietzsche 1999, t. 3, § 354, 593), a formé chez nous l'habitude de ne pas pouvoir concevoir un acte en soi, sans avoir supposé d'abord un sujet de l'action. Un bon exemple est le principe cartésien du *cogito*.

4. Le moi et la routine grammaticale

A cause de la routine grammaticale, on s'imagine l'existence du moi parce qu'on se voit obligé de concevoir l'existence d'un donné premier du processus de réflexion. Bien que l'on n'observe pas que le processus, on s'imagine qu'il y a un sujet à lui, un actant dont il dérive, une cause à lui : « quelque chose qui pense ». Par une seconde interprétation, on équivaut ce « quelque chose » avec le moi-même. Au fond, toutes les habitudes de la métaphysique dérivent des règles strictes de la grammaire. Selon Nietzsche, on transpose inconsciemment ces normes, de simples habitudes d'utilisation du

langage, dans des idées de nature métaphysique. Par l'obligation de lier le prédicat au sujet, la grammaire nous apprend de croire que cette même opération est partout valable, y compris dans le cas des actions réelles. Le « moi », supposé comme la cause de la pensée, est en fait un sens introduit par nous, sans liaison avec le processus en soi. On observe seulement l'activité de penser, mais on déduit, selon les habitudes grammaticales, qu'il y a « quelque chose » qui pense, pour conclure que cette « chose » n'est autre chose que le sujet. Au lieu du phénomène, dit Nietzsche, on pose déjà l'*interprétation* du phénomène. Autrement dit, le « moi » est une simple interprétation du processus, que nous passons toujours sous silence (Nietzsche 1999, t. 5, § 17, 31 ; Nietzsche 1987, 35).

Dans ce cas-ci, montre Nietzsche, on a affaire avec l'erreur de l'inversement de la cause et de l'effet. C'est le processus de la réflexion qui est la cause de la foi en le sujet. Mais nous prenons cet effet (le moi) pour cause du processus, en transformant ce dernier dans un effet de cette cause imaginaire. L'inversion de la cause et de l'effet est, en fait, chronologique. On ne peut pas penser la causalité en dehors de l'idée du cours linéaire du temps. Si le temps n'existait pas, la foi en causes et effets n'existait elle non plus. De plus, considère Nietzsche, la causalité n'existe qu'au niveau discursif. Elle est un effet de langage, une interprétation. L'interprétation causale des choses est en réalité un trope, une simple habitude grammaticale.

L'idée de sujet, enracinée en nous par l'usage de la grammaire, est devenue un « postulat logico-métaphysique » conformément auquel se déroulent tous les actes de la pensée. Toutes les idées de la métaphysique en découlent, dont la plus importante est l'idée de substance, qui dérive de l'habitude grammaticale d'ajouter un acteur à l'action, au lieu de se contenter de constater l'action elle-même.

« “Quelque chose est pensé : par conséquent il y a du pensant” : c'est à quoi tend l'*argumentatio* de Descartes. Mais cela revient à poser d'avance notre croyance au concept de substance en tant que “vrai *a priori*” : – mais qu'il faille, pour que quelque chose soit pensé, quelque chose “qui pense”, est simplement une formulation de notre habitude grammaticale qui pose un auteur pour un faire. Bref, on *ne constate pas seulement*, on crée au préalable un postulat logico-métaphysique... La voie *ne mène point* à quelque chose d'absolument certain, mais rien qu'au fait d'une très forte croyance » (Nietzsche 1999, t. 12, 10 [158], 549 ; Nietzsche 1976, 184).

Bien que nécessaire à la vie, l'idée de sujet ne devient pas, par cela, vraie. Bien au contraire, elle s'avère être une pure fiction, une invention : « elle peut être une foi, une nécessité vitale, et *malgré cela* être fausse » (Nietzsche 1999, t. 11, 38 [3], 598 ; Nietzsche 1982, 332). Suivons plus loin l'argumentation de Nietzsche. Une fois l'habitude « grammaticale » d'ordre général enracinée en nous, on en fait usage dans les registres les plus divers. Dans le cas de « je

pense », par exemple, on se sert des connaissances antérieures, en comparant l'état actuel de la pensée avec d'autres états conservés dans la mémoire. Ce n'est que par cette comparaison qu'on établit ce qui est, en fait, l'état actuel de la « pensée ». Le processus est, donc, indirect. A cause de cela, « je pense » ne peut pas constituer une « certitude immédiate », dans la manière dont Descartes le considérait, et d'autant moins un principe métaphysique. C'est toujours la grammaire qui est la source de notre foi en l'existence de Dieu, affirme Nietzsche: « La "raison" dans le langage : oh, quelle horrible vieille trompeuse ! Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire... » (Nietzsche 1999, t. 6, § 5, 469 ; Nietzsche 1988, 28).

Terme privilégié de la métaphysique moderne, la conscience devient, chez Nietzsche, la composante la plus superficielle de l'être humain. Soumise à l'analyse généalogique, elle s'avère ne pas être ce qu'elle croit être, c'est-à-dire identique à elle-même dans toutes circonstances, parfaitement transparente, manifeste. Au contraire, elle est dérivée, n'apparaissant qu'en même temps que le langage, « sous la pression du besoin de communication », étant donc attachée à un fin utilitariste. La conscience ne tient pas de l'existence individuelle, mais plutôt de ce qui est commun aux individus. Les actions et les pensées les plus personnelles deviennent communes aussitôt qu'on les projette dans le registre de la conscience. Celle-ci est une simple falsification, car elle dissout l'individuel dans le général (Nietzsche 1999, t. 3, § 354, 590-3). Issue du besoin de communication, qui ne se limite pas à l'interaction linguistique entre les individus, mais inclut également les rapports avec le monde extérieur, la conscience est dépendante de l'extérieur.

« (...) elle n'est qu'un *moyen de la communicabilité* : développée dans les rapports et au égard aux intérêts de ces rapports... "rapports" au sens également des actions exercées sur nous par le monde extérieur et des réactions nécessaires de notre part : de même de nos actions *sur* l'extérieur. C'est *non pas* la direction, mais un *organe de direction* » (Nietzsche 1999, t. 13, 11 [145], 68 ; Nietzsche 1976, 260).

La croyance dans la stabilité des mots n'est qu'un simple préjugé aux effets néfastes : « tout mot est un préjugé ». En fait, les concepts ne sont pas définitifs. Au contraire, tout concept est pluriel, fluide, indécis, participant aux expériences de la pensée, en les provoquant même. D'après Nietzsche, les concepts ne sont pas des véhicules de communication des idées déjà données, ils ne sont pas des miroirs d'une pensée déjà accomplie. En plus, ils ne sont pas le miroir de la « réalité ». Le langage n'est pas neutre, mais il est l'instrument nécessaire pour réaliser la domination.

Références

- DELEUZE, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF.
- ENGELKE, Kurt. 1942. *Die metaphysischen Grundlagen in Nietzsches Werk*. Würzburg: Konrad Tritsch Verlag.
- FOUCAULT, Michel. 1994. „Nietzsche, la généalogie, l’histoire.” In *Dits et Ecrits*, t. II. Paris : Gallimard.
- FRANCK, Didier. 1998. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*. Paris : PUF.
- KOFMAN, Sarah. 1972. *Nietzsche et la métaphore*. Paris : Payot.
- GRIMM, Rüdiger Hermann. 1977. *Nietzsche’s Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- KOUBA, Pavel. 1999. „Der wirkliche Wille zur möglichen Macht. Überlegungen zu Nietzsches Machtbegriff.” In *Entdecken und Verraten: zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, hrsg. von Andreas Schirmer. Weimar: Böhlau.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. 1972. *L’homme et ses labyrinthes. Essai sur Friedrich Nietzsche*. Paris : Union Générale d’Éditions.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. 1974. „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht.” *Nietzsche Studien* 3: 19-28.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. 2006. « Le problème de l’opposition dans la philosophie de Nietzsche. » *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 4 (Tome 131) : 455-478.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1976. « Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888). » In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XIII, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l’allemand par Pierre Klossowski. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1977. « Fragments posthumes (début 1888-début janvier 1889). » In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XIV, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l’allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1978. « Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887). » In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XII, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l’allemand par Julien Hervier. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1982. « Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885). » In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XI, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l’allemand par Michel Haar et Marc de Launay. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1985. *La généalogie de la morale*, trad. fr. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1987. *Par-delà bien et mal*, trad. fr. Cornélius Heim. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1988. *Le Crépuscule des idoles*, trad. fr. Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1999. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (Neuausgabe), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & Berlin/New York: Walter de Gruyter.