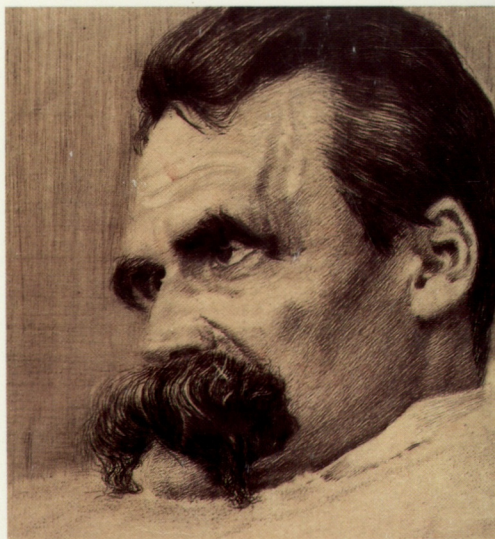


# MICHEL HAAR

nietzsche  
et la métaphysique



*tel* gallimard





## AVANT-PROPOS

Le fil conducteur des études rassemblées dans ce recueil<sup>1</sup> est la question du *dépassement de la métaphysique*. Cette question nous ne l'imposons pas à Nietzsche de l'extérieur. Il l'a explicitement posée : « Dépasser la métaphysique [...] est une affaire qui exige la plus haute tension de la réflexion humaine<sup>2</sup>... » Et elle marque sans aucun doute tout le développement de sa pensée depuis le « renversement du platonisme » jusqu'à l'affirmation de l'Éternel Retour. Or il convient avant d'entrer dans ce développement de définir le point de départ proprement nietzschéen et de le distinguer de la célèbre problématique heideggerienne du dépassement, qui met en œuvre de tout autres présupposés. Ce qui, sans même évoquer ceux-ci, sépare de prime abord fondamentalement Nietzsche et Heidegger, c'est qu'il s'agit chez le premier exclusivement d'une tâche, voire d'un combat : « comment se libérer de la métaphysique ? » tandis que chez le second aucune tâche ne peut être accomplie sinon à partir d'un questionnement visant à déterminer d'abord : « qu'est-ce que la métaphysique ? ». D'une façon qui peut paraître cavalière, Nietzsche considère que la réponse à cette seconde question va de soi, ne fait pas problème ; il reprend la définition la plus « populaire », la moins « technique » qui soit : la métaphysique est la croyance en un « autre monde », en un monde idéal et vrai en soi, bref c'est ce

qu'il appelle le « platonisme ». En un sens il prolonge la critique kantienne de tout savoir qui prétendrait s'étendre en dehors du monde des phénomènes, mais il rejette bien entendu le rétablissement de la foi en un monde transcendant comme postulat de la raison pure pratique. Le noumène ou l'idée kantienne est pour lui l'un des derniers degrés d'exténuation du soleil platonicien : « l'idée devenue sublime, pâle, nordique, königsbergienne<sup>3</sup> ».

Le dépassement de la métaphysique est donc pour Nietzsche une tâche, à la fois critique et reconstructive. Critique : comment cette croyance s'est-elle constituée, de quels réflexes, pulsions ou motifs a procédé la négation de ce monde-ci comme trompeur, et comme seulement « apparent », négation qui porte en germe le nihilisme dit « achevé », c'est-à-dire le gigantesque effondrement de toute vérité inconditionnée ? Effondrement qui n'épargne pas le positivisme lui-même et toute tendance à l'idolâtrie des faits scientifiques. Reconstructive : comment dépasser le nihilisme, sortir du désespoir (« les buts manquent [...] plus de réponse à la question " pourquoi " »), sans retomber dans des idéaux de substitution également nihilistes ? Comment par exemple rétablir « l'apparence comme but » sans mettre tout simplement l'apparence, notamment artistique, à la place de l'ancienne vérité ? Quels seront les nouveaux buts ?

C'est dire que le dépassement mobilise toute une stratégie, et même plusieurs démarches, d'abord *rétrogrades*, grâce auxquelles il faudra d'une part comprendre et « justifier<sup>4</sup> » les catégories métaphysiques et leur système d'oppositions binaires : vrai/faux, essence/apparence, bien/mal, et d'autre part déstabiliser, subvertir la fixité de ces oppositions en leur faisant échanger leurs rôles. D'où la question soulevée par Heidegger : est-il possible de dépasser la métaphysique en reprenant son propre vocabulaire et en se contentant de lui faire subir ces déplacements et ces transmutations internes ? Nietz-

sche ne demeure-t-il pas prisonnier, en dépit de ses efforts pour les démanteler, des catégories qu'il renverse ? Ne propose-t-il pas comme il le déclare lui-même, une « contre-doctrine<sup>5</sup> ». Qui pourrait d'ailleurs douter qu'il ne soit en quête de *ses* vérités comme il le dit et de *son* bien (il emploie souvent l'expression « ma morale ») ? Heidegger ne minimise-t-il toutefois pas les résultats de la stratégie nietzschéenne de subversion qui ne laisse intact aucun concept traditionnel ? Comment justifie-t-il l'idée que l'*essence* de la métaphysique sorte inébranlée de cette opération, et soit non seulement reconduite, mais renforcée<sup>6</sup> ?

Certes répétons-le, Heidegger a raison de souligner que Nietzsche admet sans examen préalable, comme un fait premier, en lui-même évident et indiscutable, que la métaphysique est la doctrine des « deux mondes » : toute pensée ou croyance qui sépare, oppose et hiérarchise un « monde apparent » et un « monde vrai ». Une telle pensée ou croyance rabaisse nécessairement ce monde-ci comme un « ici-bas » inférieur et mauvais au profit d'un « là-bas » de pur Bien, de pure Vérité, compris soit philosophiquement comme le lieu intelligible des essences immuables, soit religieusement comme le séjour de la béatitude éternelle.

Dépasser la métaphysique, ce serait se défaire de cette illusion, rentrer intégralement dans l'immanence, revenir pleinement sur terre, réaffirmer l'unicité du monde, comme l'avaient fait les Grecs avant Socrate et Platon. Mais une telle réaffirmation est impossible ou vaine sans cette démarche critique extrêmement complexe et élaborée que Nietzsche a nommée la *généalogie* et sans une nouvelle pensée du monde sensible et du déploiement des apparences. Faire la *généalogie de la métaphysique*, c'est montrer à quelles forces répondent et donnent satisfaction les valeurs qu'elle promeut (permanence, identité à soi, bonheur, sécurité, etc.), c'est montrer pourquoi l'homme a *besoin* de cette utopie ou de cette

« fable » d'un monde meilleur, parfait, échappant au devenir, au mal, à la douleur, à la contradiction, à la sensibilité ainsi qu'à la sensualité. C'est transformer le sens purement théorique ou propositionnel de la métaphysique pour faire d'elle le symptôme ou le symbole de certains types de forces ou types d'existence.

Penser la plénitude de l'immanence demande d'autre part une pensée qui soit capable de saisir le « phénomène comme phénomène<sup>7</sup> », une nouvelle pensée de l'« apparence », qui, anticipant la phénoménologie, comprenne l'« être » comme apparaît, qui par ailleurs interprète la vie comme capacité inlassable de se montrer de multiples façons, sous divers points de vue irréductibles à tout point de vue unique, centralisateur ou totalisant.

Ce double effort extraordinaire fait que Nietzsche, malgré sa reprise « naïve » de la définition la plus traditionnelle de la métaphysique, ne reste nullement enfermé dans sa propre position initiale. Sa pensée ne se réduit pas à un contre-platonisme. Le défaut de la lecture heideggerienne, c'est qu'elle a beau jeu de montrer à quel point la pensée nietzschéenne découle du renversement<sup>8</sup>, mais qu'elle ne voit pas, ou feint de ne pas voir, à quel point autant la démarche généalogique que la nouvelle interprétation de l'apparence sensible rendent impossible une parfaite restauration de la métaphysique ou son « achèvement », c'est-à-dire son absolutisation.

Assurément, tout Nietzsche dérive du retournement, mais rien dans sa philosophie ne s'y réduit. Ainsi la réhabilitation, parfois problématique, des « aspects les plus honnis et méprisés de l'existence », ne conduit pas à mettre le « mal » à la place du « bien », mais à un « par-delà... ». Ainsi l'exaltation artistique de l'épiderme des choses, la glorification des surfaces et des reflets multiples — éclats de joie, de rire, ou brisure (non moins affirmative) des larmes ou du deuil — ne mène pas à l'apologie de la platitude et de la superficialité. Mais le sensible devient en quelque sorte abyssal; l'en-deçà

élémentaire s'ouvre vertigineusement dans un glissement illimité de plans ou de points de vue qui s'offrent puis se dérobent, comme si, dit Nietzsche, toute « caverne », tout arrière-plan s'écartait pour laisser apparaître une autre caverne, un autre arrière-plan, et cela indéfiniment...<sup>9</sup> De même l'affirmation du corps comme « grande raison », « guerre et paix », dans le *Zarathoustra*, ne ressuscite pas un nouvel absolu à la manière de Hegel, mais un « nouvel infini », un infini d'interprétations dont aucune ne peut se prétendre dernière ou ultime, parce qu'elles sont toutes ancrées dans les points de vue de la quotidienneté la plus proche : veille/sommeil, satiété/faim, plaisir/douleur, santé et maladie, attirances et répulsions, chasteté et usage sexuel... Ces différences qui habitent nos corps inspirent toutes nos interprétations et jusqu'aux plus sublimes. Mais Nietzsche ne se contente pas de montrer par exemple que la peur du corps a inspiré aux métaphysiciens la fiction d'un monde immuable, inaccessible à l'erreur et à la douleur. Il s'efforce de donner, du corps, du sujet, du monde, des descriptions animées par l'amour de leur polychromie, de leur polyphonie, de leur polyvalence. Il ne veut pas tant réhabiliter l'apparence contre l'essence, le multiple contre l'un, que réparer l'oubli des vérités discrètes, retrouver le prix des pensées et des gestes quotidiens, minimes, légers, dépourvus de fins transcendantes, pris dans le clair-obscur des différences simples et ordinaires. Il fait apparaître que la préoccupation des causes premières et des fins ultimes, la recherche de l'originnaire et de l'inconditionné dissimulent et font perdre de vue les perspectives élémentaires du vivant.

Cependant, une fois de plus, la mise en évidence de telles perspectives « élémentaires » de la vie n'implique-t-elle pas une restauration de la métaphysique ? C'est bien en effet une dimension originnaire et fondamentale qui se trouve décrite, le sol affectif et pulsionnel où s'enracinent et d'où émergent les points de vue conscients, les valeurs et les



idéaux, les plus hautes productions de l'art et de la science.

Mais cet originaire ne peut être compris comme « métaphysique » que dans la mesure où il est désigné d'un nom unique, « la Volonté de Puissance », qui renverrait à une substance ou essence identifiable ou isolable. Or cette catégorie ou identité tombe elle-même sous la critique générale de l'unité comme fiction. Elle renvoie à une pluralité latente de pulsions, ou à des complexes de forces en train de s'unir ou de se repousser, de s'associer ou de se dissocier, d'agir, de produire, de transformer, d'interpréter. Ces mouvements souterrains de tissage et détissage incessant de forces en lutte, en équilibre, en harmonie et en dysharmonie constituent bien, en tant que déploiement indéfini de différences (d'intensités, de points de vue), le plan d'une « origine » si l'on veut, mais inexposable, informulable, labyrinthique, insondable. Elle ne saurait être saisie comme un noyau de sens homogène et stable, ni comme un fondement qui soutienne l'édifice d'un savoir. Elle désigne le mouvement d'auto-interprétation du vivant lui-même toujours à nouveau offert à l'interprétation.

Ainsi du côté de l'« ontologie » du vivant, Nietzsche est loin de restaurer la métaphysique ou de la conduire à son « achèvement », car le monde des pulsions n'a évidemment rien d'un monde idéal, mais il n'est pas non plus un monde ou un système de principes et de « premières causes », saisissables en et pour eux-mêmes. Car les pulsions ne sont pas des « causes » séparables : elles sont entrelacées à leurs effets et discernables ou soupçonables seulement à travers ceux-ci. Il est évident qu'il n'y a plus deux mondes.

Si une « ontologie » se perpétue, c'est dans l'ambiguïté. De même pour la « théologie ». Le mot « Dieu est mort » n'est pas un point d'aboutissement, n'est pas le mot de la fin. Ce n'est que le moment de crise extrême où se défont la plupart des innombrables figures traditionnelles, philosophiques et religieuses, de la divinité : l'Être

suprême, le Juge, le Dieu moral ou celui des consciences, le « Dieu chrétien » etc., figures qui avaient fini par se fondre ou se superposer. Ce n'est nullement la disparition ou l'abolition du *divin comme tel*. Dionysos reste l'un des mots ou des motifs les plus insistants de l'œuvre. Or le Dionysos de Nietzsche est bien un dieu vivant. Celui de *La Naissance de la tragédie* n'est ni une reconstitution archéologique, ni la tentative de ressusciter artificiellement la figure sacrée emblématique de la vision tragique des Grecs. Celui des derniers textes et des fragments posthumes renferme davantage que le symbole de l'adhésion illimitée du vivant à la vie en sa totalité comme créatrice et destructrice, joyeuse et souffrante. C'est la métamorphose d'une divinité qui se détache d'une profusion panique primitive pour revêtir le caractère intime, personnel, d'une Voix inspiratrice qu'il nomme « le génie du cœur ». Si le dernier mot de Nietzsche nous reconduit ainsi vers une métaphysique de ou dans l'immanence, il nous conduit peut-être aussi, non pas à rétablir ou à réhabiliter directement la métaphysique, mais à en réévaluer et à en repenser le concept une fois qu'il serait délivré de sa charge réactive, négative, principalement péjorative, et de son statut d'obstacle à surmonter.

## TABLE DES SIGLES

Pour les textes les plus souvent cités nous avons parfois eu recours à des *initiales* qui renvoient aux éditions allemandes et françaises suivantes, ou à des volumes particuliers de ces éditions :

— *G.O.A.*, *Gross-Oktav-Ausgabe*, édition complète publiée par Naumann-Kröner, Leipzig, 1895-1910.

— *K.G.W.*, suivi de la tomaisson, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, nouvelle édition complète publiée par G. Colli et M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin.

— *O.P.C.*, *Œuvres philosophiques complètes*, suivi de la tomaisson pour les *Fragments posthumes*, traduction Gallimard de cette édition.

Sigles des *O.P.C.* :

*C.I.*, I. à IV, *Considérations inactuelles*.

*G.S.*, *Le Gai Savoir*, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 1982.

*N.T.*, *La Naissance de la tragédie*, 1977.

*P.B.M.*, *Par-delà bien et mal*.

*V.D.*, *La Vision dionysiaque du monde*, dans *Écrits posthumes (1870-1873)*.

Autres éditions de fragments posthumes :

— *K.*, I ou II, dans Kröners Taschenausgabe (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1956) : les volumes I et II des *Fragments posthumes* réunis sous le titre *Unschuld des Werdens, L'Innocence du devenir*, selon un *plan* et une numérotation de paragraphes introduits par l'éditeur, Alfred Bäumlér. Ces *Fragments* sont publiés par Colli et Montinari dans l'ordre strictement chronologique.

— V.P., I ou II, *La Volonté de Puissance*, trad. G. Bianquis, 26<sup>e</sup> édition, Gallimard, 1948.

— W.z.M., *Wille zur Macht*, Kröners Taschenausgabe, Alfred Kröner Stuttgart, 1956.

Rarement :

— E.C., *Essais et conférences* de M. Heidegger, éd. Gallimard, 1958.

— G.A., suivi de la tomais, *Gesamtausgabe* (Œuvres complètes) de Martin Heidegger, V. Klostermann, Frankfurt-am-Main.



## LA SUBVERSION DES CATÉGORIES ET DES IDENTITÉS

Après un siècle de commentaires<sup>1</sup>, dont les plus inspirés — ceux de Heidegger, de Deleuze et de Klosowski — restent indispensables autant qu'inoubliables, l'œuvre de Nietzsche demeure énigmatique. Elle échappe à ses interprètes et garde intacte sa force de nouveauté ; elle reste secrète, bouleversante, explosive. L'étonnante polyphonie de ses registres de style (discursif, argumentatif, descriptif, polémique, aphoristique, poétique) est irréductible au langage philosophique traditionnel — et pourtant, comme on verra, ne s'en écarte pas non plus absolument. Nietzsche est à la fois traduisible et intraduisible en un langage universel, il est un penseur à la fois « pour tous et pour personne », familier et lointain, assimilé et inassimilable. Aucune grille d'interprétation ne saurait expliquer la pluralité et le détail de ses contrastes ou de ses contradictions. Contrastes ou contradictions qui jaillissent assurément de la collision en lui du crépuscule et de l'aurore (« je suis un décadent et en même temps un commencement<sup>2</sup> ») : sombres constats de faillite et d'échec, promesses de métamorphoses inouïes, désarroi et prophétie, amertume et joie mêlées, et tant et tant de tonalités indescriptibles de pensée et d'écriture où se succèdent, s'allient ou s'entrechoquent subtilité et violence, passion, verve et froideur analytique, sécheresse et lyrisme, ironie et incantation... C'est à

l'insaisissable mélange de destruction et d'affirmation — destruction qui régénère et affirmation où toute certitude acquise est dissoute et se dérobe — que tient sans doute le caractère le plus déroutant de cette pensée. Loin de nous de prétendre en fournir la clef, car elle a nécessairement plusieurs « entrées ».

Son élucidation nous est cependant rendue plus facile aujourd'hui, car bien des contresens ou des falsifications ont été écartés ou sont depuis longtemps tombés en discrédit. Ainsi personne ne songe plus à rejeter Nietzsche du côté des littérateurs ou des poètes, ou des essayistes brillants et peu consistants, ou à soutenir que la démence a hypothéqué sa pensée (car elle n'a fait que l'interrompre définitivement), ou à le ranger parmi les antisémites (alors qu'il a combattu ceux-ci avec une extrême vigueur) ou parmi les pangermanistes, ou parmi les apologistes d'une race supérieure (alors qu'il cherche à définir un *type* d'humanité nouveau, non fondé sur la haine de soi-même et du monde). On ne confond plus le thème métaphysique de Volonté de Puissance avec la vulgaire avidité pour le pouvoir, ou le désir de dominer les autres. On comprend davantage que Nietzsche ait assumé et porté en lui-même le nihilisme, mais pour mieux l'analyser, le combattre, trouver comment le surmonter. On comprend mieux que sa pensée soit une prodigieuse expérimentation, et en ait les aléas. On admet que son « immoralisme » ne tend pas à ruiner la possibilité d'une éthique, mais vise à réfuter les préjugés dualistes d'une moralité réactive et décadente. On accepte que sa critique de l'« humanisme » ne vise pas à instaurer l'inhumanité et la barbarie, mais à dépasser l'anthropocentrisme ou la complaisance de l'homme envers sa propre banalisation ou sa propre idolâtrie. Bref on a cessé de diaboliser Nietzsche. Certaines de ses propositions les plus hardies, sur le corps ou sur Dieu, passent à tort pour des « évidences » allant de soi. On s'est mis à écrire des vies de Nietzsche, comme on écrivait autrefois des vies de saints. Il est en grand danger

d'être pris pour un auteur édifiant. Lui-même l'avait pressenti avec effroi : « J'ai une peur terrible d'être canonisé un jour. [...] Je ne veux pas devenir un saint, j'aime mieux passer pour un guignol<sup>3</sup>... »

Sans doute Nietzsche se cache-t-il aussi paradoxalement sous son accessibilité même. Car il peut se lire facilement, et vite ; de sorte qu'on peut avoir l'illusion de le comprendre immédiatement et à peu de frais, car il n'use presque d'aucun vocabulaire « technique », et chacun peut trouver des aphorismes à prendre ou à laisser selon l'humeur du moment. En outre, on peut voir en lui un « psychologue », dans la lignée des moralistes français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, sans se tromper tout à fait. Bref il est difficile de s'arrêter pour prendre le temps de « ruminer » ses aphorismes, comme il invite ses lecteurs à le faire, car il est trop agréable de simplement continuer de lire.

Mais la véritable difficulté de la lecture de Nietzsche vient d'ailleurs. Elle tient, semble-t-il, au statut étrange et ambigu de son langage vis-à-vis du langage traditionnel de la philosophie. Il développe en effet contre cette tradition et contre son langage une forme particulièrement insinuante, insidieuse, complexe, de *subversion*. Subversive, littéralement, est l'ensemble de sa démarche parce qu'elle consiste à *retourner*, non pour le plaisir gratuit de mettre sens dessus dessous, mais pour faire apparaître la face d'ombre des idéalités, les motifs cachés — souvent inconscients ou physiologiques — les forces sous-jacentes qui sous-tendent les plus hautes valeurs. « Je sais l'art de renverser les perspectives », écrit-il dans *Ecce Homo*. D'une part, s'il se sert du système des oppositions métaphysiques courantes (qui se ramènent toutes pour lui à l'opposition platonicienne du « monde vrai » et du « monde apparent »), c'est pour aboutir sinon à la suppression radicale, du moins à l'exténuation, ou à la dissolution de ces distinctions elles-mêmes. Aussi une ambiguïté pèse-t-elle inévitablement sur l'usage qu'il fait



de termes qui ont un sens établi dans et par cette tradition, comme « vrai » et « faux », ou « bien » et « mal », ou « essence » et « apparence ». D'autre part, les mots nouveaux et essentiels de la pensée nietzschéenne (Volonté de Puissance, Nihilisme, Surhomme, Éternel Retour) échappent à la logique du concept. En effet, le concept, classiquement, comprend, contient, de façon identique et totale, le contenu qu'il subsume. Or la plupart de ces mots, on le verra, font au contraire apparaître une pluralité de sens qui ruine toute logique fondée sur le *principe d'identité*. Ces mots seraient en quelque sorte des mots en éclatement dans la mesure où ils renferment des significations incompatibles : un mot comme Nihilisme désigne à la fois la plus méprisable et la plus « divine » des formes de pensée. Mais ils jouent surtout comme des mots destinés à faire éclater une identité traditionnellement admise (par exemple, la Volonté, le Moi, l'Homme). Ce recours à la polysémie et cette tentative de détruire les grandes identités traditionnelles s'appuient sur une théorie du langage conçu comme machine à fabriquer de fausses identités. Et toute identité est « fausse » pour Nietzsche, en particulier l'identité née de la conceptualisation. « Tout concept, dit-il, naît de la postulation de l'identité du non-identique<sup>4</sup>. » Tout concept résulte d'une chaîne de transpositions métaphoriques (si primitives qu'elles sont toujours oubliées) et le concept le plus « vrai » n'est que celui qui correspond à l'identification, c'est-à-dire à l'image la plus courante, la plus commune (la plus effacée en tant qu'image). Loin d'atteindre la « vérité », le concept comme le langage en général fonctionne comme un instrument de « grégarisation » : c'est-à-dire qu'il est l'identification pour le plus grand nombre.

Tandis que les mots dominants de son discours (surtout Volonté de Puissance et Éternel Retour) ont pour effet de subvertir, de fracturer et de destituer le concept, Nietzsche tente, de façon générale, de faire agir l'ensem-

ble de l'appareil logique, sémantique, grammatical (au sein duquel s'était abritée naïvement la tradition philosophique) à contre-courant de sa finalité constante : savoir l'attribution du nom propre, la réduction à l'identique et le passage à l'universel. C'est dire que la spécificité de ce discours pourrait d'abord se définir comme un essai en vue de pratiquer l'incroyance à l'égard des lois de la logique et des règles de la grammaire (dernier refuge de la théologie défunte) : il faut, dit-il, « savoir danser avec les mots », « danser *avec la plume*<sup>5</sup> ». Cette écriture dansante veut faire vaciller, veut culbuter, disjoindre, éparpiller toute conformité, c'est-à-dire toute vérité soumise à la règle de l'adéquation. Avec ses jeux d'ironie, de parodie, d'interrogation, de sous-entendus, mais surtout de ruptures, de décalages, de déplacements, etc., le style vise enfin à détruire, ou du moins à déjouer le « sérieux » logique, et spécialement dialectique, dont le but est toujours de fixer des identités ou de révéler l'Identité absolue.

Enfin, la méthode critique découverte par Nietzsche, la généalogie, qui se présente comme un art de déchiffrer des symptômes à l'infini, soulève un type de difficulté qui touche au mode d'exposition de la pensée nietzschéenne. Cette méthode qui, contrairement à la méthode platonicienne (consistant à ramener la diversité sensible à l'unité de l'essence), veut démasquer, décrypter, mais indéfiniment, c'est-à-dire sans jamais prétendre lever le dernier voile sur une quelconque identité originaire, sur un quelconque premier fondement, manifeste une répugnance profonde à l'égard de toute systématisation. Hostile à l'idée d'une révélation ultime de la vérité, refusant toute interprétation unique et privilégiée (« il n'y a pas d'interprétation seule béatifiante<sup>6</sup> ») la généalogie est hostile à toute codification de ses propres résultats. D'ailleurs l'aspect fragmentaire, aphoristique, éclaté, du texte, correspond à la saisie nietzschéenne du monde : monde répandu en éclats, traversé de grandes failles,

hanté par l'universel effondrement, ou par « l'effondrement » (suivant le mot de Deleuze), monde parcouru d'explosions et de jaillissements épars, monde délivré du lien de pesanteur (c'est-à-dire du rapport à un fondement), monde fait de surfaces mouvantes et légères, où l'échange incessant des masques s'appelle rire, danse, jeu.

Aussi le langage et la méthode de Nietzsche possèdent-ils une énergie disruptive : ce qui est volatilisé, c'est toujours l'identité, sur laquelle repose tout système.

Cependant, à chaque fois, la destruction n'est possible que sur le fond d'une affirmation nouvelle, plus radicale. D'où, une des questions les plus aiguës : n'y aurait-il pas, chez Nietzsche, une restauration subtile de la métaphysique et de la morale (dans la mesure, par exemple, où il est difficile de ne pas se représenter le Surhomme, à son tour, comme un idéal) ? D'où une perplexité suprême qui devra demeurer à l'horizon de notre interrogation : en quoi Nietzsche « dépasse »-t-il la métaphysique qu'il combat ?

Sans doute la structure proprement platonicienne de la métaphysique (qui repose sur la séparation d'un étant véritable et d'un moindre étant) est-elle abolie et non pas simplement retournée. Tout « arrière-monde », tout fondement est dissous, et le symbole final de Dionysos — autre mot pour la Volonté de Puissance — rassemble tous les attributs métaphysiques de l'étant, aussi bien le « vrai » que le « faux », le « réel » que le « fictif ». Ces termes en effet deviennent interchangeables dans la mesure où le « vrai » de Platon se révèle comme fictif donc faux, et où le réel est vrai si on le pense comme faux au sens de Platon, mais contient aussi en lui le fictif.

Cependant si, suivant une autre définition (plutôt heideggérienne), la démarche métaphysique consiste à « identifier » l'étant en sa totalité, c'est-à-dire à désigner d'un seul nom le caractère de l'étant comme tel et dans son ensemble, Nietzsche n'est-il pas encore un métaphysicien ? Car si la pensée métaphysique est la pensée qui

tend à découvrir le mot unique et ultime qui assigne à toute chose présente le trait de la présence, il pourrait sembler que Nietzsche, en prononçant le mot de « Volonté de Puissance », ait refait le geste traditionnel de la métaphysique.

Mais en quoi ce mot de Volonté de Puissance est-il encore une identité? Ne renvoie-t-il pas plutôt, comme tous les grands thèmes nietzschéens, à des identités brisées, défigurées, à jamais dispersées et introuvables? Telle est la question qui servira d'arrière-plan à cette approche de la Volonté de Puissance, du Nihilisme, de la Généalogie, du Surhomme et de l'Éternel Retour. Si une telle approche laisse de côté la question de l'élaboration progressive de ces *thèmes finaux* (et du même coup le problème de la périodisation de l'œuvre), c'est à la fois parce que de tels problèmes déborderaient les limites de cette présentation et que nous nous appuyons sur la thèse (également indémontrable ici) suivant laquelle l'essentiel de la tentative nietzschéenne se trouve déjà présent de façon enveloppée, impensée et masquée, dans ce premier livre que Nietzsche ne cessera de repenser, de défendre et enfin d'accomplir : *La Naissance de la tragédie*.

### *La Volonté de Puissance*

Que tout ce qui existe soit en son fond et dans son ensemble Volonté de Puissance, Nietzsche le souligne expressément et l'affirme de diverses manières : « l'essence du monde est Volonté de Puissance<sup>7</sup> », « l'essence de la vie est Volonté de Puissance<sup>8</sup> », « l'essence la plus intime de l'être est Volonté de Puissance<sup>9</sup> » : Monde, Vie, Être ne sont pas les instances dernières, mais seulement des figures de la Volonté de Puissance : c'est elle le « fait le plus élémentaire<sup>10</sup> ».

C'est pourquoi il faut écarter d'emblée, comme un contresens grossier, une interprétation *seulement* psycho-



# MICHEL HAAR

## nietzsche et la métaphysique

Bien des malentendus au sujet de Nietzsche ont été dissipés. Sa pensée nous paraît presque « évidente », familière et comme « contemporaine ». Pourtant, elle reste déroutante, toujours encore « inactuelle » et prophétique. Elle semble résister à ses commentateurs. La difficulté de Nietzsche ne tiendrait-elle pas à la nature de son entreprise ?

En renversant le platonisme, en montrant le jeu des forces souterraines, en démasquant les identités illusoires, il subvertit la métaphysique : il déstabilise en effet le système des antinomies dont elle se nourrissait, bien/mal, vrai/faux, essence/apparence, etc.

Cette subversion n'est ni une abolition, ni une restauration de la métaphysique ; c'est un ébranlement, un entre-deux, et, malgré l'allégresse dominante, une longue et incertaine bataille. Dans cet entre-deux – épreuve redoutable du nihilisme – ni la question du sens ni celle du divin ne sont oubliées : elles se retrouvent métamorphosées, en attente de leur avenir.

Portrait de Nietzsche par Hans Olde (détail). Photo © AKG, Berlin.



9 782070 728381



93-1

A 72838

ISBN 2-07-072838-2

72 FF tc