

Laval théologique et philosophique



La réduction pathologique

Le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche

Jean Vioulac

Volume 67, Number 2, June 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1007009ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1007009ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Vioulac, J. (2011). La réduction pathologique : le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche. *Laval théologique et philosophique*, 67(2), 281–307. <https://doi.org/10.7202/1007009ar>

Article abstract

The issue of phenomenological reduction proceeds from the methodological requirement of the absence of presupposition : however, transcendental subjectivity as an actor of the reduction constitutes a presupposition that is inherent to Husserl's approach. Radicality would then impose a reduction the subject submits to, not a reduction the subject chooses. That is how disease was considered by Nietzsche. Indeed, disease is the event through which subjective flesh shows itself from itself, in pathological phenomena, and shows itself as the ground and origin of any sense and value. Disease encloses the subject in the sphere of his immanent lived-experiences, where the essence of being reveals itself as pathos : it operates what is to be called a pathological reduction. From this ordeal Nietzsche shows then that metaphysics is "pathologically determined", and he discloses its pathogenic, i.e. nihilist, character.

LA RÉDUCTION PATHOLOGIQUE

LE STATUT PHILOSOPHIQUE DE L'EXPÉRIENCE DE LA MALADIE DANS LA PENSÉE DE NIETZSCHE

Jean Vioulac

UFR de Philosophie et Sociologie
Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

RÉSUMÉ : *La problématique de la réduction procède de l'exigence méthodologique de l'absence de présupposition : la position même de la subjectivité transcendante comme acteur de la réduction constitue pourtant elle-même un présupposé irréductible de la démarche de Husserl. La radicalité imposerait alors une réduction, non pas décidée par le sujet, mais subie par lui : c'est là le sens de la maladie telle qu'elle fut pensée par Nietzsche. La maladie est en effet l'événement par lequel la chair subjective se manifeste d'elle-même, dans des phénomènes pathologiques, et se manifeste comme le sol et l'origine de tout sens et de toute valeur. La maladie circonscrit ainsi le sujet dans la sphère d'immanence de ses vécus, où l'essence même de l'être se révèle comme pathos : elle met en œuvre ce qu'il faut nommer une réduction pathologique. C'est à partir de cette épreuve que Nietzsche peut alors montrer que la métaphysique est « pathologiquement déterminée », pour enfin en montrer le caractère pathogène, c'est-à-dire nihiliste.*

ABSTRACT : *The issue of phenomenological reduction proceeds from the methodological requirement of the absence of presupposition : however, transcendental subjectivity as an actor of the reduction constitutes a presupposition that is inherent to Husserl's approach. Radicality would then impose a reduction the subject submits to, not a reduction the subject chooses. That is how disease was considered by Nietzsche. Indeed, disease is the event through which subjective flesh shows itself from itself, in pathological phenomena, and shows itself as the ground and origin of any sense and value. Disease encloses the subject in the sphere of his immanent lived-experiences, where the essence of being reveals itself as pathos : it operates what is to be called a pathological reduction. From this ordeal Nietzsche shows then that metaphysics is "pathologically determined", and he discloses its pathogenic, i.e. nihilist, character.*

I. LA RÉDUCTION ENTRE MÉTAPHYSIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

De *L'Idée de la phénoménologie* en 1907 jusqu'à la *Krisis* à la fin des années 1930, Husserl n'a jamais cessé de reprendre, de redéfinir, et surtout de réactiver la réduction, à tel point que celle-ci semble pouvoir définir la phénoménologie comme telle. Si la réduction peut en effet se présenter comme « point de départ

totaletement nouveau et méthode totaletement nouvelle¹ », c'est comme mise en œuvre du « principe de l'absence de présupposition² » qui garantit le « radicalisme du point de départ³ » nécessaire à la refondation de la philosophie. En frappant d'indifférence tout donné transcendant, la réduction lui fait ainsi subir une « transvaluation⁴ » qui porte sur son statut ontologique et le réduit au rang de « simple phénomène⁵ ». La découverte du statut phénoménal du monde comme tel n'est alors que le premier pas méthodologique de la phénoménologie, qui lui permet de conquérir le champ propre de son investigation, à savoir la région des purs vécus. En cela, la réduction n'est pas, comme pourrait le laisser croire le terme équivoque de « résidu », délimitation ou restriction de la pensée sur le camp retranché de la certitude, elle « ne consiste pas purement à limiter le jugement à un fragment prélevé sur la totalité de l'être réel dont il dépend⁶ », elle est tout au contraire conquête d'une nouvelle région, « une région de l'être originale par principe⁷ » : elle est plus essentiellement reconduction à « ce champ, ce royaume ontologique des origines absolues⁸ ». La réduction ne constitue donc en rien une diminution du donné, elle est au contraire son plus grand élargissement, qui permet de ne pas rester enfermés dans le champ clos de l'objectivité, et de « nous tenir au contraire grâce à notre réduction transcendantale à la porte d'entrée de ce royaume des Mères de la connaissance, que nul encore n'a foulé⁹ ». Si ce champ d'être était resté jusque-là « un monde inconnu, voire à peine soupçonné¹⁰ », c'est précisément qu'il est le domaine de l'originaire, toujours demeuré latent, et c'est en cela que la « conversion du regard¹¹ » de la réduction est nécessaire pour le rendre patent. Cette « conversion » est alors définitive : elle découvre le caractère dérivé et contingent du monde et le délaisse pour se retourner vers cet originaire qui acquiert le statut d'« être absolu¹² ». La refondation de la philosophie que rend possible la réduction met ainsi en jeu une mutation de *l'humanité comme telle* : « Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'ἐποχή qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité¹³ ».

1. HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie*, I^{re} leçon, *Hua II*, p. 24.

2. *Recherches logiques II*, § 7, *Hua XIX.1*, p. 24.

3. *Méditations cartésiennes*, § 3, *Hua I*, p. 48.

4. *Idées directrices... I*, § 31, *Hua III.1*, p. 63.

5. *La Crise des sciences européennes...*, § 17, *Hua VI*, p. 79.

6. *Idées directrices... I*, § 51, *Hua III.1*, p. 108.

7. *Ibid.*, § 33, *Hua III.1*, p. 68.

8. *Ibid.*, § 55, *Hua III.1*, p. 121.

9. *La Crise des sciences européennes...*, § 42, *Hua VI*, p. 156.

10. *Idées directrices... I*, § 33, *Hua III.1*, p. 68.

11. *Ibid.*, § 35, *Hua III.1*, p. 72.

12. *Ibid.*, § 49, *Hua III.1*, p. 104.

13. *La Crise des sciences européennes...*, § 35, *Hua VI*, p. 140.

Ce geste comme tel ne saurait pourtant définir la nouveauté de la phénoménologie par rapport à la métaphysique ni rendre possible un recommencement radical du projet de la philosophie. Toute l'entreprise philosophique se fonde en effet sur un tel mouvement de reconduction du donné immédiat à son domaine d'originarité, par rapport auquel ce donné manifeste sa nature dérivée et inessentielle : la pensée de Platon est ainsi une vaste réduction éidétique, qui opère une « déliaison » et une « séparation¹⁴ » de l'âme d'avec le corps, suspend par là la valeur de vérité de la phénoménalité sensible, et rend ainsi possible une « reconduction » (περιαγωγή) qui a pour fonction de « faciliter à l'âme la conversion (μεταστροφή) du devenir à la vérité et à l'essence », c'est-à-dire à la région éidétique pure (τόπος νοητός)¹⁵. La thématization de la phénoménologie comme telle appartient alors de plein droit à la métaphysique, et c'est l'apport capital de Hegel que de l'avoir explicité. Selon son affirmation initiale, toute la *Phénoménologie de l'esprit* « dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme substance, mais tout autant comme sujet¹⁶ » : la vérité n'est autre que l'Absolu lui-même se produisant lui-même dans la diversité de ses phénomènes ; tout donné, quel qu'il soit, est en cela « phénomène de l'esprit¹⁷ », et réductible à son statut logique, c'est-à-dire à la fonction qui est la sienne dans le syllogisme de l'Absolu. En apparence, aucune réduction n'est méthodologiquement à l'œuvre dans la pensée de Hegel : en vérité elle est explicitée dans l'exposition de la « nature de la méthode scientifique¹⁸ », c'est-à-dire dans l'énoncé des conditions de possibilité du penser spéculatif. Précisément parce que « la vérité est le mouvement de soi en soi-même¹⁹ », c'est-à-dire l'auto-déploiement syllogistique du concept, l'aspirant philosophe doit avant tout *ne pas* intervenir dans ce processus et « le laisser se mouvoir » selon sa logique immanente : « Ce qui par conséquent importe dans l'étude de la science est de prendre sur soi l'astreinte du concept ». L'« étude » de la science suppose donc au préalable « l'interruption » ou la « suspension » (*Unterbrechung*) de l'« habitude » et impose au philosophe l'« astreinte d'abandonner la liberté » à l'égard du contenu de ses pensées. La démarche scientifique met donc en jeu une ἐποχή que Hegel définit sans équivoque : « [...] renoncer à son engagement propre dans le rythme immanent des concepts, ne pas intervenir dans lui par l'arbitraire et une sagesse d'autre provenance, cette retenue (*Enthaltsamkeit*) est elle-même un moment essentiel de l'attention au concept²⁰ ». Il y a donc bien une forme de réduction spéculative au fondement de la phénoménologie hégélienne, dont la caractéristique essentielle est de mettre entre parenthèses *le sujet philosophant lui-même*, et ce pour une raison de fond qui est que *c'est la conscience elle-même qui est phénomène*. La conscience est le phénomène en question ; toute expérience, quelle qu'elle soit, est en soi phénomène de l'Absolu, et tout l'enjeu spéculatif de la phénoménologie consiste à

14. PLATON, *Phédon*, 67d et 82d.

15. *La République*, VII, 521c et 525c, VI, 508c.

16. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, § 17, GW 9, p. 18.

17. *Ibid.*, § 38, GW 9, p. 30.

18. *Ibid.*, § 57, GW 9, p. 41.

19. *Ibid.*, § 48, GW 9, p. 35.

20. *Ibid.*, § 58, GW 9, p. 41-42.

reconduire le tout de ces phénomènes à l'Esprit qui se manifeste — et se produit — en eux. Une réduction est donc opérée d'emblée dans la pensée de Hegel, celle qui consiste à frapper de « vanité²¹ » la conscience elle-même pour en révéler le statut de simple phénomène de l'Absolu, et la reconduire au statut logique qui est le sien dans le Système de la Science.

Apparaît alors immédiatement la spécificité de la réduction phénoménologique telle qu'elle fut thématifiée et mise en œuvre par Husserl, qui consiste tout au contraire à proclamer les droits de la subjectivité finie contre sa dissolution dans l'universalité objectifo-logique. Si Husserl est de fait le premier à expliciter, thématifier et revendiquer la réduction, c'est que celle-ci est chez lui précisément l'acte libre et révolutionnaire par lequel le sujet revendique ses droits contre l'empire anonyme de la scientificité européenne qui les lui dénie. La spécificité immédiate de la réduction phénoménologique est alors qu'elle est assumée comme telle, et à la question de la motivation de la réduction, Husserl répond toujours par le simple fait qu'elle « tombe sous le coup de notre *entière liberté* », « cette conversion de valeur dépend de notre *entière liberté*²² », elle est « pleinement au pouvoir de ma *liberté*²³ » : « [...] ce qui importe tout particulièrement pour la compréhension de la méthode de la réduction phénoménologique, c'est la question que je puis aussi, *fort de ma liberté, m'abstenir* de participer à cette croyance naturelle accompagnant la réflexion²⁴ ». Elle s'impose ainsi comme l'antithèse de la réduction spéculative qui consiste chez Hegel à « abandonner cette *liberté*²⁵ » pour laisser se déployer l'universel : la réduction phénoménologique est en réalité une *contre-réduction* opposée à la réduction métaphysique, et c'est en quoi elle opère une rupture avec son système et son histoire : elle rend possible son inversion ou transvaluation, puisque ce n'est plus le sujet qui est fonction de l'universalité logique, mais bien cette universalité qui apparaît comme une « prestation » ou une « production » (*Leistung*) du sujet. La réduction ne peut donc pas être présupposée, elle doit être revendiquée et surtout mise en œuvre parce qu'elle ne peut pas demeurer une décision théorique mais relève d'une *pratique*, celle du phénoménologue lui-même, et seule l'effectivité de cet acte, par lequel le sujet se reprend, se ressaisit et oppose le fait de sa liberté à sa dissolution dans le réseau mondain des déterminations objectives, garantit la réalité de la rupture avec le système de la métaphysique.

En cela pourtant la réduction contrevient frontalement à son exigence la plus fondamentale, celle de l'absence de présupposition : c'est en effet le *Je* lui-même qui se pose comme principe *irréductible* — en quoi il peut effectivement mettre en œuvre la réduction. Dans une note de la *Krisis* où il retrace son propre itinéraire, Husserl explicite sans équivoque le lien entre la réduction et la position de la subjectivité : « [...] l'insertion de la subjectivité humaine dans la problématique de la corrélation

21. *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, § 58, GW 9, p. 41.

22. HUSSERL, *Idées directrices... I*, § 31, *Hua III.1*, p. 63.

23. *Ibid.*, § 32, *Hua III.1*, p. 66.

24. *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, 40^e leçon, p. 92.

25. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, § 58, GW 9, p. 41.

provoqua nécessairement une modification radicale de sens de l'ensemble de cette problématique et devait conduire à la réduction phénoménologique à la subjectivité transcendante absolue²⁶ ». Si donc dans un premier temps le geste de la réduction (comme reconduction d'un donné réduit au rang de phénomène à un domaine absolu d'originarité) ne peut pas spécifier la phénoménologie par rapport à la métaphysique, dans un second temps la thèse propre à la phénoménologie (la définition de ce domaine absolu d'originarité comme subjectivité transcendante) apparaît comme un postulat, une pétition de principe, qui relève pleinement du mode de pensée métaphysique et n'est pas conquis phénoménologiquement par un retour aux choses mêmes. Husserl ne serait alors qu'un nouvel exemple de ce que Nietzsche nommait la « *niaiserie allemande*²⁷ », c'est-à-dire le « manque de probité » propre aux métaphysiciens : « Ils se présentent tous sans exception comme des gens qui auraient découvert et atteint leurs opinions propres en vertu du déploiement autonome d'une dialectique froide, pure, d'un détachement divin, alors qu'ils défendent au fond, avec des raisons cherchées après coup, un principe posé d'avance²⁸ ». Si cette remarque de Nietzsche ne peut être éludée, c'est que sa propre pensée est tout entière tendue par le projet de « dépasser la métaphysique²⁹ », par l'unique voie, sans cesse réaffirmée, d'une « transvaluation de toutes les valeurs » qui opère une « réduction des jugements de valeur logiques (*Reduktion des logischen Werthurtheile*) à des jugements moraux et politiques³⁰ » et réduit l'étant comme tel au rang de phénomène : « "l'étant" comme apparence ; renversement des valeurs³¹ ». Il s'agit alors de déterminer si Nietzsche met lui-même effectivement en œuvre le principe de l'absence de présupposition, et s'il échappe au cercle, et à la « niaiserie », qu'il reproche aux métaphysiciens : c'est-à-dire d'identifier la réduction d'où procède sa propre pensée.

II. LA MÉTHODE AUTOBIOGRAPHIQUE

« La chance de mon existence, ce qu'elle a d'unique peut-être », écrit Nietzsche dans *Ecce Homo*, est « cette neutralité, cette absence de parti pris en face du problème général de la vie³² ». Seule cette « absence de parti pris » peut en effet garantir une véritable et radicale absence de présupposition qui permette au penseur de se libérer effectivement de tout dogmatisme. Cette exigence méthodologique explique ainsi l'égotisme qui caractérise massivement l'œuvre de Nietzsche, de sa première autobiographie rédigée en décembre 1856, jusqu'à l'ultime ouvrage *Ecce Homo*, où Nietzsche en fait comme un bilan : « Maintenant, grâce à un long apprentissage, je sais lire en moi, comme je le ferais sur un instrument de mesure sensible et sûr³³ ». Il

26. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes...*, § 48, n. 1, *Hua* VI, p. 169-172.

27. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 11, KSA 5, p. 24.

28. *Ibid.*, § 5, KSA 5, p. 18.

29. *Humain, trop humain*, I, § 20, KSA 2, p. 41.

30. *Fragments* (1885-1886), 2 [78], KSA 12, p. 98.

31. *Fragments* (1886-1887), 7 [54], KSA 12, p. 312.

32. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 1, KSA 6, p. 264.

33. *Ibid.*, § 2, KSA 6, p. 282.

s'agit ainsi, d'abord et avant tout, d'accueillir ce qui se donne dans une vie subjective et singulière, afin d'aborder tout problème, quel qu'il soit, à partir de ce donné pur, comme Nietzsche le revendique dans une note de 1880 : « J'ai toujours écrit mes œuvres avec toute ma chair et ma vie : j'ignore ce que sont des problèmes "purement spirituels"³⁴ ». Le radicalisme du point de départ impose un refus de tout présupposé qui est tel que le penseur doit s'abstenir de toute intervention, afin de rendre possible une donation du principe originel qui ne le soumette à aucune condition édictée par une instance transcendante à ce principe, c'est-à-dire de rendre possible son auto-manifestation. Le principe de la méthode est par suite l'*abandon* du penseur, c'est-à-dire la *passivité* ; il consiste à recevoir, tels qu'ils se donnent, les vécus et sensations charnels, et ainsi « regarder nos expériences vécues (*Erlebnis*) dans les yeux et avec autant de rigueur qu'une expérimentation scientifique³⁵ ». La méthode se fait ainsi paradoxalement refus de toute règle, et c'est en ces termes que l'expose Nietzsche : « Le penseur ne devrait pas penser selon des fins, c'est-à-dire qu'il ne devrait rien chercher, ne rien vouloir prouver ni réfuter, mais se contenter d'*écouter*, comme on écoute un morceau de musique³⁶ ».

Le refus de toute règle contraignante concerne donc directement les protocoles méthodologiques, et l'accès au domaine d'originarité ne saurait prendre la forme d'un acte formel du jugement, qui n'obtient jamais comme résidu que le pouvoir pur de la faculté de juger, c'est-à-dire la « conscience » formelle de l'idéalisme métaphysique que récuse Nietzsche dès 1873 : « J'ai peut-être encore le droit de dire de moi : *je pense donc je suis*, mais non point : *je vis donc je pense*. L'"être" vide m'est garanti, non point la "vie" pleine et verdoyante³⁷ ». L'enjeu de la méthode consiste à conquérir la plénitude effective de l'origine, contre les principes formels et vides de la métaphysique : c'est là le sens de la polémique constante que Nietzsche mène contre Descartes, qui le conduit à écrire « Descartes n'est pas à mon sens suffisamment radical » ou « Descartes était superficiel³⁸ », et plus encore contre Kant auquel il reproche, pour chaque question, de répondre par l'invention d'une « faculté nouvelle » qui ne fait que « répéter la question » : « [...] comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? se demanda Kant ; et que répondit-il au fond ? *En vertu d'une faculté*. Non pas, hélas, en trois mots [...] »³⁹. Si en effet l'*ἐποχή* est un acte d'épure et de détachement, elle ne peut obtenir rien d'autre comme résidu que l'épure isolée de l'instance qui l'accomplit — une fonction, une « faculté », une instance transcendante pure. Le radicalisme du point de départ suppose la mise entre parenthèses des modes par lesquels le sujet lui-même se définit, et lui impose de *se laisser donner* ce qu'il est, c'est-à-dire finalement de *se laisser affecter par soi-même* : par sa propre chair. Nietzsche affirme ainsi le principe de sa méthode : « Je

34. *Fragments* (1880), 4 [285], KSA 9, p. 170.

35. *Le Gai savoir*, § 319 ; KSA 3, p. 551.

36. *Fragments* (1880), 4 [73], KSA 9, p. 117.

37. *Considérations inactuelles*, II, § 10, KSA 1, p. 329.

38. *Fragments* (1884), 25 [372], KSA 11, p. 109 ; (1885), 40 [10], KSA 11, p. 632.

39. *Par-delà bien et mal*, § 11, KSA 5, p. 24.

tiens pour stérile toute démarche qui prend pour point de départ la réflexion de l'esprit sur lui-même (*Selbstbespiegelung des Geistes*), et sans le fil conducteur de la chair je ne crois à la validité d'aucune recherche » ; « Le phénomène de la *chair* est un phénomène plus riche, plus clair, plus saisissable : à placer au premier rang, pour des raisons de méthode, sans rien préjuger de sa signification ultime⁴⁰ ». Il est clair alors que la mise hors-jeu de toute forme de système fondé sur les principes formels de la « conscience » ou de l'« esprit » concerne aussi le corps : prendre le corps pour fil conducteur n'est donc pas se guider sur des modèles du corps conceptuellement élaborés, mais uniquement sur ce qui se donne dans l'immanence absolue de ses vécus et de ses sensations. Sa problématique impose donc à Nietzsche la distinction entre corps vécu et corps conçu, c'est-à-dire la distinction phénoménologique entre « chair » et « corps » :

Que les mondes nous sont encore étrangers et froids, ceux que la science a découverts ! Quelle différence entre la chair que nous éprouvons, voyons, sentons, redoutons, admirons et le « corps » que nous enseigne l'anatomiste ! La plante, la nourriture, la montagne et tout le reste que montre la science — tout cela constitue un monde *absolument étranger*, à peine révélé et nouveau, en contradiction la plus forte avec notre sensibilité⁴¹.

Seule la chair en sa passivité constitue donc le lieu phénoménologique où est susceptible de se donner l'originaire : l'*autobiographie*, c'est-à-dire le recueil de ce qui se donne dans une vie éprouvée à la première personne, est en cela la méthode même de la pensée de Nietzsche.

III. LE PHÉNOMÈNE PATHOLOGIQUE

Or la caractéristique déterminante de la vie de Nietzsche est la permanence de la souffrance et de la maladie. La correspondance et les cahiers de travail montrent une constante et minutieuse attention à ses migraines, ses nausées, ses périodes de cécité et d'insomnies, aux fluctuations de sa force et de sa faiblesse. C'est précisément cette *écoute* attentive des mouvements de la vie qui met le penseur sur la voie d'une auto-révélation de la vie même par elle-même : les *phénomènes pathologiques* sont en effet ceux par lesquels la vie, autrement invisible, se signale à la conscience, dans un langage qui lui est propre et qui est celui des symptômes. De tels vécus ne peuvent pas être disqualifiés comme atypiques : l'expérience quasi quotidienne de la maladie mène en effet Nietzsche à refonder entièrement, contre la médecine de son temps, la question de la différence entre le normal et le pathologique. Contre la tendance à définir la maladie exclusivement par son a-normalité, c'est-à-dire son altérité par rapport à la santé, Nietzsche fait de la maladie un « mode de l'existence » caractérisé par « l'exagération des phénomènes normaux » :

[...] santé et maladie ne sont rien d'essentiellement différents comme le croyaient les médecins d'autrefois, et encore quelques praticiens d'aujourd'hui. Il ne faut pas en faire des principes ou des entités distinctes qui se disputent l'organisme vivant et en font leur

40. *Fragments* (1884), 26 [432], KSA 11, p. 266 ; (1886-1887), 5 [56], KSA 12, p. 205-206.

41. *Fragments* (1881), 14 [2], KSA 9, p. 623.

champ de bataille. En réalité, il n'y a entre ces deux modes d'existence que des différences de degré : l'exagération, la disproportion, le manque d'harmonie des phénomènes normaux constituent l'état de maladie⁴².

La différence entre le normal et le pathologique est ainsi une différence dans le rapport au corps, une différence dans son vécu ; la caractéristique du phénomène pathologique n'est pas de manifester un autre du corps irréductible au corps normal de la santé, mais de manifester autrement ce même corps — autrement, c'est-à-dire dans l'exagération et dans l'outrance, et donc plus clairement et plus distinctement. S'il faut paradoxalement récuser la thèse de l'anormalité de la maladie, c'est que de ce point de vue, le vécu pathologique subjectif est enfermement dans une singularité anormale, et il est par définition ignorance de la réalité de la vie : la vérité de la vie appartient alors à l'expérimentation physiologique objective qui peut redéfinir, quantitativement, l'écart par rapport à la norme. Ce faisant, la vie est soumise à, et constituée par, l'instance objective, qui acquiert alors son statut de principe. Le problème de fond de cette conception de la maladie est ainsi qu'elle définit la vie par une légalité universelle et systématique qui est celle de l'objectivité, et qu'elle manque par là même l'essence originelle de la vie.

C'est précisément ce que met en jeu le concept central de « volonté de puissance » : « Mais *qu'est-ce que la vie* ? Il faut donc ici une nouvelle version plus précise du concept de "vie". Sur ce point, ma formule s'énonce : la vie est volonté de puissance⁴³ ». Par l'expression de *volonté de puissance*, Nietzsche revendique clairement sa filiation à l'endroit de Schopenhauer, c'est-à-dire la définition de l'originaire par un vouloir-vivre irréductible à toute représentation ; s'il « précise » cependant que cette volonté est volonté *de puissance*, c'est pour dépasser Schopenhauer, mais aussi récuser la thèse de Darwin qui caractérise la conception métaphysique de la vie et la définit par l'exigence de conservation de soi : une telle « pulsion de conservation de soi » trahit une situation de pénurie que réfute continûment la prodigalité de la vie.

Vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une situation de détresse, d'une restriction de la véritable pulsion fondamentale de vie qui tend à l'*expansion de puissance* [...]. La lutte pour l'existence n'est qu'une exception, une restriction temporaire de la volonté de vie ; la grande et la petite luttent 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 volonté de vie⁴⁴.

Nietzsche définit ainsi la vie comme un « centre de domination » ou une « formation de souveraineté⁴⁵ » ; elle est un principe et ne reconnaît d'autre autorité que la sienne dans la principauté qu'elle constitue. D'où le concept de « grande santé » : la santé ne peut plus être conçue comme un timide bien-être, c'est-à-dire par une position de repli ou une conservation des acquis, mais tout au contraire comme audace, aplomb, arrogance et souveraineté : « La *grande santé* — une santé que l'on ne se contente

42. *Fragments* (1888), 14 [65], KSA 13, p. 250.

43. *Fragments* (1885-1887), 2 [190], KSA 12, p. 161.

44. *Le Gai savoir*, § 349 ; KSA 3, p. 585.

45. *Fragments* (1887-1888), 11 [73], KSA 13, p. 36.

pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse⁴⁶ ». Penser l'essence de la vie comme « volonté de puissance », c'est ainsi la définir comme une pure dynamique, qui s'affirme en produisant toujours un nouvel écart par rapport à la norme, qui n'obéit à aucune norme parce qu'elle *produit* toujours de nouvelles normes. En tant que volonté de puissance, la vie est toujours une affirmation particulière, un processus singulier d'individualisation. Alors que toute médecine aborde la maladie à partir de la norme de la santé, Nietzsche se fonde sur l'expérience de la maladie pour récuser l'existence même d'une norme vitale :

Il n'y a pas de santé en soi, et tous les essais pour définir ce type de choses ont échoué misérablement. C'est de ton but, de ton horizon, de tes pulsions, de tes erreurs et en particulier des idéaux et des fantasmes de ton âme que dépend la détermination de *ce que* doit signifier la santé même pour ta *chair*. Il existe d'innombrables santés de la chair ; et plus on permet à nouveau à l'individuel et à l'incomparable de lever la tête, plus on se défait du dogme de l'« égalité des hommes », et plus il faut que nos médecins se débarrassent du concept de santé normale, et en outre de régime normal, de cours normal de la maladie⁴⁷.

De ce point de vue, l'expérience pathologique acquiert alors une importance méthodologique décisive : non seulement le vécu pathologique ne peut pas être évacué comme anomalie, mais il est tout au contraire le mode même selon lequel la vie se manifeste. Bien loin de devoir être écarté au profit d'une approche objective de la vie, il doit être reconnu comme voie d'accès à son essence.

La différence entre santé et maladie est essentiellement une différence phénoménologique, elle oppose deux vécus de la chair : elle n'oppose pas cependant deux modes de sa manifestation, mais plus rigoureusement un état de dissimulation de la chair qu'est la santé, et sa manifestation qu'est la maladie. Le propre de la santé est en effet de permettre au vivant de se tourner exclusivement vers ses activités et ses préoccupations mondaines sans prendre en compte ce qui les rend possible. La maladie advient comme un état de crise dans lequel les activités mondaines sont mises entre parenthèses, et dans lequel la chair se révèle tout à la fois comme la *condition de possibilité* de ces activités mondaines, et comme *limitée* dans sa capacité à les accomplir : elle se révèle à la fois dans son originarité et dans sa finitude. La santé définit ainsi l'attitude naïve, ou naturelle, du rapport de la chair à son monde, c'est-à-dire une jouissance inconsciente de ses conditions de possibilité. La maladie ébranle cette attitude naïve et manifeste la chair comme fondement unique de tout rapport au monde quel qu'il soit ; et si elle révèle le statut originellement possible de ma chair, c'est qu'elle met brutalement à nu sa finitude et ses limites. Limites qui n'ont évidemment aucune dimension spatiale ou physique : l'épreuve véritable de la maladie est aussi angoisse, elle est le vécu de la mortalité qui anticipe la mort, et circonscrit ainsi une finitude ontologique. Or cette épreuve de la finitude charnelle fournit au penseur un domaine d'évidences absolues, susceptibles d'aucune mise en doute. Le mode immanent à la chair par lequel elle se révèle d'elle-même est en effet

46. *Le Gai savoir*, § 382, KSA 3, p. 636.

47. *Ibid.*, § 120, KSA 3, p. 477.

la *souffrance* : la maladie révèle la chair parce qu'en elle la souffrance *transit* la chair, et en ce sens l'éclaire de part en part, elle met la chair à vif et impose sa présence irrécusable. Le propre des vécus de souffrance est ainsi de ne manifester rien d'autre qu'eux-mêmes ; ils ne manifestent pas un autre que moi, mais me manifestent moi-même à moi-même, comme chair. Nietzsche est ainsi amené à réfuter l'hypothèse d'un appareil physiologique sous-jacent à ces phénomènes : « [...] pour produire le penser, le sentir et le vouloir, il n'est nul besoin d'un "appareil" mais ces phénomènes, et eux seuls, sont "la chose même" ("*die Sache selbst*")⁴⁸ ». La souffrance est donc *irréductible*, elle est en son essence irréductibilité. Irréductible, la souffrance ne peut pas être réduite ; il n'est donc aucune instance plus originaire qu'elle susceptible de la réduire. Par la souffrance, le vivant est acculé à la vie, il n'a plus d'arrières, il découvre que la vie est le fond le plus originaire, et découvre qu'il est tributaire de ce que ce fond lui donne. L'épreuve de la maladie provoque ainsi un détournement des activités mondaines et un retournement sur la chair, chair par là même reconnue, dans l'évidence du vécu de souffrance, comme condition de possibilité finie de tout rapport au monde : elle est en cela une forme de réduction transcendante.

L'essentiel ici est que la maladie rend possible une donation *inconditionnée* de ce fond charnel. C'est en effet le problème crucial de l'accès à la plénitude originaire que de ne pas la soumettre à une instance constitutive qui, non seulement la réduirait, mais surtout deviendrait par là même le véritable principe. Or la maladie est toujours une initiative spontanée de la vie elle-même : c'est la vie qui vient imposer ses exigences et qui soumet la conscience à sa légalité immanente, et aux normes qu'elle édicte. Le phénomène pathologique est en cela un donné intuitif pur qui impose sa présence irrécusable sans concept ni intention de sens. La recherche de sens est toujours seconde par rapport au donné affectif pur qu'est la douleur ; c'est le propre du diagnostic que de tenter la constitution de ce donné par les concepts de la médecine : or, non seulement ce diagnostic advient toujours après que la chair se soit effectivement donnée sans lui, mais encore il la manque principiellement, puisqu'il dissimule la chair en la constituant comme corps, « le "corps" que nous enseigne l'anatomiste⁴⁹ ». Mais surtout, si la souffrance se donne, irrécusablement, sans intention ni concept, c'est qu'elle se donne, non pas seulement malgré eux, mais expressément *contre* eux. Non seulement la souffrance, en se donnant à la conscience, la perturbe, mais sa donation est cette perturbation même. L'irréductibilité au sens n'est donc pas une caractéristique contingente de la souffrance, mais le mode même de sa donation. Elle est une insignifiance matériellement donnée ; et en cela une manifestation qui n'est conditionnée ni médiatisée par aucune autre phénoménalité qu'elle-même : dans la souffrance, la chair se donne dans le milieu phénoménologique qu'elle est elle-même. Dans le phénomène pathologique la chair se montre elle-même à partir d'elle-même : il est une auto-révélation de la chair.

48. *Fragments* (1885), 37 [4], KSA 11, p. 576.

49. *Fragments* (1881), 14 [2], KSA 9, p. 623.

De ce pouvoir de révélation, le phénomène de la fatigue, par sa banalité même, est un exemple privilégié — notamment parce qu’il est de toute évidence un phénomène « normal » : « La fatigue apporte un avantage au penseur : elle permet de faire surface à ces pensées qu’en temps ordinaire, quand nous avons plus de tenue et donc plus de dissimulation, nous ne nous avouerions pas. Nous mettons de la négligence à nous duper nous-mêmes, et voyez ! la vérité fond sur nous⁵⁰ ». La fatigue est le comportement par lequel la chair oppose le poids de sa passivité aux exigences mondaines d’action ; elle impose ainsi la passivité au penseur, et ce faisant elle lui interdit de soumettre la manifestation des phénomènes vitaux à des conditions mondaines — ici, la « tenue » — pour les laisser se manifester tels qu’en eux-mêmes. Or l’état de fatigue est justement celui dans lequel les activités mondaines sont rendues impossibles, ou du moins pénibles : elle fonctionne ainsi comme une mise entre parenthèses de ces activités qui laisse le champ libre à la profondeur de la vie dont la « vérité » se donne alors sans médiation, et de sa propre initiative. Une telle manifestation de la chair ne se subordonne en effet à aucune intention de sens, elle est au contraire l’engloutissement de toute activité intentionnelle dans le poids de sa passivité charnelle, l’enlissement de toute spontanéité. Le phénomène pathologique est ainsi un état de la vie dans lequel c’est *la vie elle-même qui opère la réduction*, elle est un comportement par lequel le vivant se *ressaisit* : elle répond à l’exigence d’une réduction inconditionnée. L’événement immanent de la maladie opère l’ἐποχή la plus radicale, dans et par laquelle le moi superficiel de la conscience est lui-même mis entre parenthèses avec toutes ses « facultés », pour mettre au jour le moi réel de l’immanence vitale que la conscience tournée vers le monde ordinairement recouvre. *Ecce Homo* récapitule cette fonction de la maladie :

La maladie me détacha lentement de tout [...]. La maladie me donnait pour ainsi dire droit à une inversion complète de toutes mes habitudes ; elle me permettait, elle m’ordonnait d’oublier ; elle m’offrait l’obligation absolue du repos, du désœuvrement, de l’attente et de la patience. Mais qu’est-ce que cela, sinon penser ! [...] Ce moi profond, quasi enseveli, quasi réduit au silence par l’obligation constante d’écouter d’autres « moi », ce moi donc se réveilla lentement, timidement, douteusement, mais à la fin, il retrouva la parole. Jamais je ne fus plus heureux d’être moi-même qu’aux pires périodes de maladies et de souffrances de ma vie⁵¹.

IV. LE PATHOS

La voie pathologique de la réduction à l’essence originaire est systématiquement envisagée par Nietzsche. Il s’agit alors, non plus de privilégier tel ou tel état pathologique, comme la fatigue, mais de penser comme tel cet événement global : *tomber malade*. Entre août et novembre 1886, Nietzsche rédige des préfaces pour une nouvelle édition de ses livres : c’est alors l’occasion de jeter un regard rétrospectif sur son itinéraire ; à l’automne 1888, il reprend le même propos dans *Ecce Homo*. Ces deux autobiographies contiennent de longues et minutieuses considérations sur sa

50. *Fragments* (1881), 10 [F 97], KSA 9, p. 436.

51. *Ecce Homo*, « Humain, trop humain », § 4, KSA 6, p. 326.

santé, sur ses crises, ses convalescences et ses rechutes : bien loin d'un narcissisme impudique, il s'agit du discours de la méthode de la philosophie nietzschéenne. Le regard rétrospectif de l'autobiographie permet en effet de tirer les enseignements du vécu ; Nietzsche fonde alors entièrement la possibilité de sa pensée sur l'expérience de la maladie : « [...] c'est ainsi que m'apparaît *maintenant* cette longue période de maladie : je redécouvris pour ainsi dire la vie, y compris moi-même, avec des yeux neufs⁵² ». Il s'agit alors de spécifier l'essence de la vie éprouvée dans cette expérience. *Ecce Homo* commence par évoquer la période la plus malade de la vie de Nietzsche : « [...] dans la trente-sixième année de mon âge, j'atteignis le point le plus bas de ma vitalité — je vivais encore, mais sans voir à trois pas devant moi. À cette époque — c'était en 1879 — je vécus tout l'été la vie d'une ombre à Saint-Moritz, et l'hiver suivant, le moins ensoleillé de ma vie, je fus une ombre à Naumburg. Ce fut là mon étiage⁵³ ». Une lettre écrite de Naumburg en janvier 1880 permet d'éclairer immédiatement ce passage :

[...] l'effrayant et presque incessant martyre de ma vie me fait languir à sa fin. Pour ce qui est du tourment et du renoncement, je puis comparer ma vie de ces dernières années avec celle de tout ascète de n'importe quelle époque : toutefois j'ai pu grandement bénéficier de ces années au sens de la purification et de la limpidité de l'âme. [...] C'est seulement la totale déréluction qui m'a permis de découvrir mes propres sources de salut⁵⁴.

Parvenir à son « étiage » (au niveau le plus bas de son propre cours) n'est donc pas un pur et simple amoindrissement, c'est au contraire une ascèse, une procédure de purification de l'âme qui mène à l'essentiel : non pas une perte, mais une réappropriation, une conquête de ses « propres sources de salut ». La maladie apparaît certes comme une diminution, mais cette diminution est originairement une réduction qui révèle le résidu sans lequel la vie n'est plus la vie : elle circonscrit une essence. La maladie conduit « là où la vie n'a atteint que son stade d'évolution le plus bas, le plus mesquin, le plus indigent, le plus rudimentaire, et *ne peut pourtant éviter de se prendre elle-même pour fin et mesure de toute chose*⁵⁵ ». La maladie est dès lors la *révélation de l'essence de la vie comme désir d'elle-même*, comme volonté de vie, ou plus exactement « volonté de puissance, qui est précisément la volonté de vie⁵⁶ », une « volonté de vivre inépuisable et créatrice⁵⁷ ».

Cette révélation de l'essence de la vie est d'emblée déterminante pour le projet même du philosophe. Le radicalisme du point de départ exige le refus de tout idéal régulateur et normatif, et en particulier l'idée de la science elle-même, qui dès *La Naissance de la tragédie* est « pour la première fois saisie comme équivoque et problématique⁵⁸ » : or l'essence originaire de la vie est en elle-même position d'un idéal,

52. *Ibid.*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, KSA 6, p. 267.

53. *Ibid.*, § 1, KSA 6, p. 266.

54. Lettre à Malwida von Meysenbug du 14 janvier 1880.

55. Préface à *Humain, trop humain I*, § 6, KSA 2, p. 20 — nous soulignons.

56. *Le Gai savoir*, § 349, KSA 3, p. 586.

57. *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Du surassement de soi », KSA 4, p. 147.

58. Préface à *La Naissance de la tragédie*, § 2, KSA 1, p. 13.

celui de la santé. Les années de convalescence mettent à nu la fonction de la santé comme *telos* immanent à la vie : « [...] il peut y avoir dans l'intervalle de longues années de convalescence, d'années de transformations bigarrées, douloureusement enchanteresses, domptées et dirigées par une tenace volonté de santé (*Wille zur Gesundheit*)⁵⁹ ». Le refus de considérer santé et maladie comme deux pôles antithétiques et irréductibles l'un à l'autre interdit de restreindre cette « volonté de santé » au seul état morbide, ce qui invaliderait son statut d'essence. L'introduction du concept de « grande santé » a précisément pour fonction de reconnaître la vie, non comme un état neutre et stable, mais comme une permanente conquête d'elle-même : « La "santé" ne peut se définir comme quelque chose d'immuable⁶⁰ », la véritable santé est « une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement⁶¹ ». Même en pleine santé, la vie continue donc de se définir par une « volonté de vie » et une « volonté de santé », et c'est cette essence qui met au jour la réduction à ce minimum vital qu'est la maladie : « [...] en fait, un minimum de vie, un affranchissement de toutes les envies grossières, une indépendance au cœur des désagréments extérieurs de toutes sortes [...] tout cela produisit finalement un grand renforcement de l'esprit, une envie et une plénitude croissante de santé⁶² ». L'expérience limite qu'est celle de la maladie permet ainsi la mise au jour d'un idéal régulateur immanent à la vie elle-même, celui de la « grande santé », et cette découverte fonde le projet même de Nietzsche : « Je fis de ma volonté de santé, et de vie, ma philosophie⁶³ ».

Un tel idéal cependant ne saurait être transcendant et objectif. La vie est en son essence volonté de santé : mais cette santé n'est pas une norme absolue. Il n'y a pas de santé en soi, mais une santé pour chacun : « [...] la "santé" ne peut se définir comme quelque chose d'immuable. L'état idéal où chacun peut le mieux faire ce qu'il fait le plus volontiers : mais le sauvage, un héros de salon ou le savant souhaiteront des états totalement différents⁶⁴ ». L'essence de la vie n'est donc pas volonté de *la* santé mais toujours volonté de *sa* santé, elle ne vise pas une santé « objective » mais toujours une santé « subjective » : elle est le fait pour une chair singulière de *conquérir ce qui lui est propre*. La maladie met ainsi à nu un égoïsme fondamental du vivant devenu incapable de désintéressement et d'objectivité, qui soumet le monde à sa volonté de santé : le malade « n'a de goût que pour ce qui lui fait du bien ; son plaisir, son envie, cesse là où la mesure de ce qui lui convient est franchie. Il invente des remèdes contre les lésions, il exploite à son avantage les hasards malencontreux : ce qui ne le fait pas périr lui donne des forces. D'instinct, de tout ce qu'il voit, entend et vit, il amasse son propre capital : il est un principe de sélection, il élimine bien des choses⁶⁵ ». La vie est ainsi essentiellement une dynamique

59. Préface à *Humain, trop humain I*, § 4, KSA 2, p. 18.

60. *FP* (1880-1881), 8 [62], KSA 9, p. 396.

61. *Le Gai savoir*, § 382, KSA 3, p. 636.

62. Préface à *Humain, trop humain II*, § 5, KSA 2, p. 375.

63. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, KSA 6, p. 267.

64. *Fragments* (1880-1881), 8 [62], KSA 9, p. 396.

65. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, KSA 6, p. 267.

d'auto-appropriation. De ce point de vue, la maladie peut alors être vue comme une tendance à la désappropriation, et comme une réaction de la vie à un tel décentrement du sujet par rapport à lui-même : « La maladie est la réponse qui nous est donnée dès que nous nous mettons à douter du droit que nous avons d'avoir une tâche propre » écrit en ce sens Nietzsche, « ce tyran en nous prélève un effrayant tribut sur chaque tentative que nous faisons pour l'écarter ou lui échapper, sur chaque disposition prématurée à l'humilité, à chaque fois que nous nous identifions à ceux dont nous ne sommes pas⁶⁶ ». Pur désir d'elle-même, la vie est ainsi de part en part subjective. Si donc la maladie circonscrit la finitude originaire de ma chair dans l'évidence de la souffrance, et en fait ainsi le milieu phénoménologique privilégié de la révélation de l'essence de la vie, elle révèle dans le même moment la vie même dans son essence subjective : elle manifeste « le caractère subjectif (*subjektive Charakter*), nécessairement injuste et illogique, de toute vie⁶⁷ », une « vie invisible subjective (*subjektives unsichtbares Leben*)⁶⁸ ».

L'épreuve subjective de l'essence originaire par l'auto-affection de la chair constitue ainsi le fond duquel tout sens et toute valeur tiennent leur plénitude, et donc leur légitimité. Par là même, les critères de vérité fondés sur la « surface » de l'*ego* sont immédiatement frappés de nullité, et la maladie fournit au penseur cet acquis décisif et définitif — la subordination de la vérité à la santé :

On revient de pareils abîmes, de pareilles graves maladies, on en revient *né à nouveau*... Nous savons désormais trop bien certaines choses, nous autres vrais savants : oh, comme nous apprenons désormais à bien oublier, à bien ne pas savoir, en artistes ! Non, ce mauvais goût, cette volonté de vérité, de la « vérité à tout prix », ce délire juvénile dans l'amour de la vérité — nous l'avons désormais en exécution : nous sommes trop aguerris, trop graves, trop joyeux, trop recuits, trop profonds pour cela⁶⁹.

En exhumant la « volonté de santé » comme essence originaire de la vie, l'épreuve de la maladie découvre ainsi le caractère dérivé, et idiosyncrasique, de la « volonté de vérité⁷⁰ ». La profondeur découverte dans l'épreuve de la maladie impose aussitôt que soit reconnue la superficialité des « facultés » et de l'universalité formelle de la logique, c'est de cette rationalité entièrement définie par la volonté de vérité. Elle n'est pas pour autant disqualification de la rationalité en tant que telle, mais au contraire sa refondation à sa source inépuisable : elle ouvre ainsi à ce que le *Crépuscule des idoles* nomme, contre « la véritable perversion de la raison » de la métaphysique, une « raison restaurée⁷¹ ». Nietzsche peut alors conclure dans *Ecce Homo* : « C'est la maladie qui me ramena à la raison⁷² ».

66. Préface à *Humain, trop humain II*, § 4, KSA 2, p. 373.

67. *Fragments* (1883), 7 [7], KSA 10, p. 238.

68. *Fragments* (1885), 40 [21], KSA 11, p. 639.

69. Préface au *Gai savoir*, § 4, KSA 3, p. 351-352.

70. *Par-delà bien et mal*, § 1, KSA 5, p. 15.

71. *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 1 et 2, KSA 6, p. 88 et 89.

72. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 2, KSA 6, p. 283.

Par-delà bien et mal explicite cette méthode de la réduction comme voie d'accès à l'hypothèse de la volonté de puissance. Le système de la métaphysique s'est vu réduit à « une interprétation du monde, une adaptation du monde à notre propre entendement, et non pas une explication du monde » : la « niaiserie » typique des philosophes dogmatiques réside alors dans l'ignorance que l'entendement lui-même est fondé sur la vie, les concepts sur des pulsions, et que « derrière toute logique et son apparente liberté de mouvement se dressent des évaluations, ou pour parler plus clairement, des exigences physiologiques qui visent à conserver un certain mode de vie⁷³ ». La première section a donc disqualifié comme naïve l'attitude naturelle face au monde ; l'esprit ainsi libéré de l'emprise de la tradition peut donc tenter une interprétation du monde qui ne le réduise plus superficiellement aux catégories de l'entendement : c'est l'objet du § 36. Nietzsche y opère d'emblée une réduction du monde au donné évident, qui révèle d'un seul coup le monde total et plein de la subjectivité vivante. Le résultat immédiat de cette réduction est à la fois de définir l'immanence par la pulsion, et de définir la sphère réduite comme interaction de pulsions. À partir de ce donné absolu, « il est permis de nous demander si ce donné ne *suffit* pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique ». « L'esprit même de la *méthode* l'impose » : il impose de comprendre le monde « comme une réalité du même rang », c'est-à-dire de le penser dans ce champ d'immanence. Nietzsche formule alors l'« hypothèse » de la Volonté de puissance, qui sert à caractériser « une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique gît encore au sein d'une vaste unité ; comme une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques d'auto-régulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges sont encore synthétiquement liées ; comme une *préforme* de la vie ». En renonçant à saisir le monde dans la transcendance, en reconnaissant la vérité invisible de l'immanence, Nietzsche peut donc définir le monde « vu de l'intérieur », dans « son “caractère intelligible” », comme « Volonté de puissance, et rien d'autre ».

Les guillemets qui entourent l'expression classique de « caractère intelligible » montrent qu'il faut la prendre avec précaution : il ne s'agit pas ici de réhabiliter le concept métaphysique de chose en soi, que Nietzsche a justement récusé au § 2 de la première section. La position de la chose en soi par la métaphysique consiste à postuler la réalité objective de ses concepts, seule façon de les légitimer puisqu'elle n'envisage jamais leur fondation sur les pulsions, les instincts et les désirs de la vie immanente. L'« hypothèse de la volonté de puissance » n'a pas à postuler une réalité transcendante à ce concept, justement parce que ce concept n'en est pas un : il n'a pas sa réalité hors de soi, il est une épreuve, celle que la vie fait d'elle-même. Si la « volonté de puissance » relève de l'« en-soi », ce n'est pas un en-soi transcendant au concept ou au « phénomène », c'est l'en-soi de la vie — *le soi* de la vie, qui est précisément ce qu'elle se donne *elle-même* dans sa propre immanence. L'objection la plus immédiate consiste alors à reconnaître que la vie peut s'éprouver elle-même sans distance, mais qu'elle s'isole par là même du monde, et que l'essence de la vie révélée

73. *Par-delà bien et mal*, § 14 et 3, KSA 5, p. 28 et 23.

dans l'immanence vitale ne saurait valoir pour le « monde en soi ». C'est pourtant manquer l'essence de la vie découverte dans l'immanence absolue de la maladie, qui est justement révélation brutale de sa finitude et de sa dépendance ontologique : la crise qu'est la maladie met à nu le fait que le vivant n'est pas autonome, qu'il n'est pas le maître ni le garant de sa force. La vie est ainsi essentiellement besoin, désir, pulsion, instinct, elle est toujours déjà en rapport avec un monde, et ce non pas de façon accidentelle, mais selon son essence même — qui est d'avoir *besoin* d'un monde propre pour être ce qu'elle est, de devenir ce qu'elle est *par* son appropriation continue d'un monde. *Par-delà bien et mal* circonscrit ainsi la sphère d'immanence par les désirs et les pulsions, mais aussi par les passions et les affects, qui mettent en évidence une inscription du monde dans sa propre chair. Il n'y a donc pas de vie isolée, et la question métaphysique de la réalité du monde « extérieur » ne se pose jamais pour la vie puisque le « monde » n'est rien d'autre que l'ensemble des donnés découverts et constitués par l'intentionnalité de sa volonté de santé.

En frappant d'indifférence toute norme transcendante et en ne se fiant plus qu'aux normes produites et instituées dans l'immanence de sa propre « volonté de santé », la chair découvre alors son pouvoir originaire de constitution. Nietzsche opère explicitement la réduction de tout objet à une activité constituante réglée par une intention de sens : « Interprétation, *non* explication. Il n'y a aucun état de fait, tout est fluctuant, insaisissable, évanescent ; ce qu'il y a de plus durable, ce sont encore nos opinions. Projeter-un-sens⁷⁴ ». Mais cette intentionnalité n'est pas celle de la conscience transcendante, elle est *immanente à la chair* : « L'interprétation elle-même est un *symptôme* de certains états physiologiques ainsi que d'un certain niveau intellectuel des jugements dominants. *Qui interprète ?* — nos affections⁷⁵ » ; « L'interprétation d'un événement soit comme agir, soit comme souffrir — tout agir étant donc un souffrir⁷⁶ ». L'épreuve de la maladie montre que la vie est « mesure de toutes choses⁷⁷ », elle renvoie tout donné à la volonté de santé, qui précisément constitue son monde en hiérarchisant ce qui concourt à l'accroissement de sa force vitale : c'est-à-dire en *évaluant*. La pensée en termes de « valeurs » est le corrélat de la mise au jour de la vie comme instance transcendante de valorisation : « [...] quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, dans l'optique même de la vie ; c'est la vie qui nous force à poser des valeurs, c'est la vie qui valorise à travers nous *chaque fois* que nous posons des valeurs⁷⁸ ». La valeur est ainsi l'essence du donné décelé et constitué par la spontanéité de la volonté de santé ; elle est, par essence, un moyen de la santé — ce que met en lumière la langue française puisque le mot « valeur » vient directement du latin *valere*, « se bien porter », « être en bonne santé ». C'est pourquoi la volonté de puissance est définie comme le monde « vu de l'intérieur » : il n'est pas saisi conceptuellement, c'est-à-dire dans la mise à distance de

74. *Fragments* (1885-1887), 2 [82], KSA 12, p. 100.

75. *Fragments* (1885-1887), 2 [190], KSA 12, p. 161.

76. *Fragments* (1885-1887), 2 [145], KSA 12, p. 138.

77. Préface à *Humain, trop humain* I, § 6, KSA 2, p. 20.

78. *Crépuscule des idoles*, « La morale, une anti-nature », § 5, KSA 6, p. 86.

l'objectivité, il est institué et constitué immédiatement et continuellement, comme à tâtons, par l'inlassable activité d'évaluation qui définit l'intentionnalité vitale. Il n'y a donc pas un « monde en soi », unique et transcendant, mais seulement la pluralité indéfinie des mondes de chaque vie, immanents à leurs perspectives : « Il n'y a *pas* un monde tel et tel — que les êtres vivants verraient comme il leur apparaît. Mais au contraire : le monde est constitué de ce genre d'êtres vivants, et pour chacun d'eux il y a un certain angle infime, à partir duquel il mesure, perçoit, voit et ne voit pas⁷⁹ ».

La réduction à l'immanence vitale met donc au jour l'*identité* de l'essence de la vie et de l'essence de l'être : c'est ce que conclut Nietzsche dans deux textes du printemps 1888. Sous le titre *Volonté de puissance. Critique du mécanisme*⁸⁰, le premier « écarte » toutes les « notions populaires » par lesquelles la métaphysique pense le réel. Il s'agit ainsi de soumettre toute forme de pensée physique à la réduction : « il n'y a pas de choses (— c'est notre fiction) », « il n'y a pas de lois », « sujet, objet, agent de l'action : n'oublions pas qu'il s'agit là d'une simple sémiotique qui ne signifie rien de réel »... Tous ces concepts n'ont pas de validité objective, ils ne sont que la « transposition », dans et par l'élément du langage, des vécus immanents de la volonté de puissance, que Nietzsche nomme ici des « *quanta* de puissance ». Ce monde obscur et immédiat est par suite le monde réel dont le « monde » de la physique n'est qu'une transposition : « Une transposition de ce monde d'effets en un monde *visible* — un monde pour l'œil — c'est ce qu'est le concept de mouvement ». Le « monde » décrit par la physique, ce que Nietzsche nomme ici le monde « phénoménal » pour l'opposer au monde « en soi » de la volonté de puissance, n'est donc pas fondé en droit, il résulte d'une application illégitime des concepts : « Phénoménal est donc : l'intrusion (ou ingérence : *Einmischung*) du concept de nombre et du concept de sujet, du concept de mouvement ». L'essentiel est alors de déterminer le résidu de cette réduction ultime de la couche objectivo-logique ; c'est la conclusion du texte : « Éliminons ces ajouts : il ne reste alors pas de choses, mais des *quanta* dynamiques [...]. La volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un *pathos*, est le fait le plus élémentaire ». Le second texte, qui suit immédiatement sur ce carnet du printemps 1888, définit aussitôt la volonté de puissance comme l'« essence la plus intime de l'être (*das innerste Wesen des Seins*)⁸¹ » : la réduction du monde au donné immanent des « pulsions » et des « affects », la réduction de la couche objectivo-logique à des « *quanta* de puissance » a donc bien une portée ontologique, qui est la définition de l'essence de l'être comme *Pathos*. Ce faisant, Nietzsche opère une dislocation de l'onto-logie, en posant que l'être se révèle dans le *πάθος*, et non dans le *λόγος*.

Cette réduction mise en œuvre par la maladie qui révèle l'essence de l'être comme *pathos*, c'est ce qu'il faut nommer *réduction pathologique*. La réduction pathologique réduit, non pas à l'*ego* transcendantal, ni à l'existant (*Dasein*), mais à la chair ; elle ne donne pas des objets, ni des étants, mais des valeurs, elle ne déploie pas

79. *Fragments* (1886-1887), 7 [1], KSA 12, p. 249.

80. *Fragments* (1888), 14 [79], KSA 13, p. 257-259.

81. *Fragments* (1888), 14 [80], KSA 13, p. 260.

l'horizon de l'objectivité, ou du sens, mais celui de la santé. Une telle réduction ouvre l'accès à un monde originaire, constitué non par des relations objectives téléologiquement systématisées par l'idéal de vérité, mais par les affections subjectives de la vie organisées dans l'immanence de sa volonté de santé. Elle fonctionne alors comme le principe unique d'interprétation, au nom duquel le « vieux philologue » qu'est Nietzsche « ne peut renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises techniques interprétatives » et la « mauvaise philologie » des physiiciens, dont les lois « ne correspondent à aucun texte ». La « probité » philologique impose de se confronter au seul texte réel découvert dans l'immanence, c'est-à-dire d'« interpréter nos vécus⁸² » dans l'horizon de la volonté de puissance : « Il pourrait bien survenir un homme qui, en s'appuyant sur une intention et une interprétation diamétralement opposées, déchiffrerait dans la même nature et à partir des mêmes phénomènes le triomphe tyrannique et impitoyable de revendications de puissance⁸³ ». Il faut alors identifier les catégories fondamentales de cette perspective interprétative. La réduction pathologique a en effet frappé de nullité les facultés, concepts et catégories propre à l'*ego* transcendantal, mais elle a surtout révélé leur provenance charnelle : « Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, c'est le besoin qui est décisif : non pas le besoin de "connaître", mais celui de résumer, de schématiser, afin de comprendre et de prévoir [...]. Les catégories sont des "vérités" en ce sens seulement qu'elles sont pour nous des nécessités vitales⁸⁴ ». La chair dans l'immanence de sa volonté de santé constitue donc le lieu originaire de production des catégories, et il s'agit alors de mettre au jour les catégories propres à la chair qui structurent son activité transcendante de valorisation. C'est précisément ce que tente Nietzsche dans le texte déjà cité qui succède à la définition de l'être comme Pathos : « Si l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance, si le plaisir est toute croissance de la puissance, déplaisir tout sentiment de ne pouvoir résister et maîtriser : ne pouvons-nous pas alors poser plaisir et déplaisir comme des faits cardinaux ? La volonté est-elle possible sans cette double oscillation du *oui* et du *non* ? [...] L'essence même est éprouver-plaisir-et-déplaisir⁸⁵ ». La circonscription de l'essence de la vie par le domaine des pulsions et des passions met en évidence l'essence dynamique de la vie : la vie n'est rien de chosique, elle est un pur désir, désir d'elle-même et de ce qui l'exalte, elle n'est pas identité mais dynamique perpétuelle de l'identification. Elle est toujours occupée à constituer son monde en lui imposant ses besoins — mais dans le même moment ces désirs rencontrent la résistance du monde et la vie se trouve alors soumise à cette emprise, signe de sa finitude. L'essence de la vie est cette dualité dynamique, elle se structure par ces deux catégories fondamentales : d'une part le plaisir, c'est-à-dire l'essor, la croissance, la tension de la volonté et la jouissance de se conquérir — le sentiment de sa *force* ; et d'autre part le déplaisir, c'est-à-dire la dépression, le déclin, le relâchement de la puissance et la perte — le sentiment de sa *faiblesse*. La vie est activité de valorisation, cette valorisation opère sous

82. *Par-delà bien et mal*, § 22, KSA 5, p. 37.

83. *Le Gai savoir*, § 319 ; KSA 3, p. 550.

84. *Fragments* (1888), 14 [152], KSA 13, p. 334.

85. *Fragments* (1888), 14 [80], KSA 13, p. 260.

ces deux modalités que sont la force et la faiblesse — et c'est pourquoi Nietzsche peut par ailleurs opérer systématiquement la distinction entre les « forts » et les « faibles ». Force et faiblesse — élan vers la santé, étiolement vers la maladie — sont ainsi les deux catégories immanentes à la sphère réduite à partir desquelles sont constitués les phénomènes, et c'est par la reconnaissance de la différence entre ces deux domaines transcendants que dans *Ecce Homo* Nietzsche définit sa pensée : « À partir de l'optique malade, considérer les notions et les valeurs *plus saines*, puis à l'inverse, à partir de la plénitude et de l'assurance tranquille de la vie riche, regarder en contrebas le travail secret de l'instinct de *décadence* — c'est à cela que je m'exerçais le plus longtemps, de cela que je tirais ma véritable expérience, et si je suis passé maître en quelque chose, c'est en cela⁸⁶ ».

Si donc la réduction pathologique suspend la validité de tous les systèmes de valeur, c'est pour exhumer leur fondement transcendantal : la chair dans sa puissance originaire d'évaluation, c'est-à-dire de valorisation et dévalorisation. Précisément parce que la volonté de puissance est principe et constitue une « sagesse de la vie⁸⁷ », elle est le fondement transcendantal des morales empiriques. Bien loin de se débarrasser de leurs prescriptions comme d'un fardeau encombrant, Nietzsche devine dans toutes les formes de moralité, quelles qu'elles soient, le *symptôme* d'un besoin vital. Nietzsche remarque ainsi que l'existence de règles, le fait même que l'homme ait besoin d'en instituer, « présuppose » ce qu'il nomme « morale incarnée », « moralité effective de l'homme dans la vie de sa chair » :

La condamnation de l'égoïsme présuppose déjà un canon moral : pourquoi est-il condamné ? Parce qu'il est *sent*i comme condamnable. Mais cela c'est déjà l'*effet* d'une morale et d'une morale à laquelle on n'a guère réfléchi ! — Et *le fait* qu'on *veuille* une morale présuppose déjà un canon moral ! On devrait tout de même respecter cette morale **incarnée** de la *conservation de soi* ! Elle est de loin le plus fin système de la morale !

La moralité *effective* de l'homme dans la vie de sa chair est cent fois plus grande et plus fine que toute moralisation relevant du concept ne l'a jamais été. Le nombre de « tu dois » qui travaille continuellement en nous ! L'essai à faire, de considérer tout ce qui a l'aspect de l'utilité comme ce qui **seul** *conserve la vie* et par conséquent est seul conservé⁸⁸.

L'enjeu de l'« immoralisme » nietzschéen est ainsi de libérer la moralité transcendante immanente à la vie des dérivés empiriques et mondains qui en entravent la puissance : « la vie désormais n'est plus conçue par la morale », et ainsi peut se produire le « grand affranchissement » qui restitue la vie à elle-même et à son « auto-détermination⁸⁹ ».

Donner à la vie le statut de fondement en dépit de son caractère chaotique, abyssal et fluant, c'est-à-dire reconnaître « la volonté de puissance en tant que principe⁹⁰ », tel est donc l'enjeu de la méditation nietzschéenne. Nietzsche n'est en rien un simple destructeur d'idoles qui ne laisserait après lui qu'un champ de ruines : il

86. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 1, KSA 6, p. 266.

87. Préface à *Humain, trop humain I*, § 5, KSA 2, p. 19.

88. *Fragments* (1884), 25 [437], KSA 11, p. 128.

89. Préface à *Humain, trop humain I*, § 1 et § 3, KSA 2, p. 14-17.

90. *Fragments* (1887), 9 [188], KSA 12, p. 450.

affirme au contraire inlassablement la vie comme principe unique et directeur de sa pensée, et forge à cet effet le néologisme de « misarchisme » pour disqualifier les doctrines modernes qui prétendent assurer leur liberté à l'égard de la tradition en refusant toute forme de fondation, et s'interdisent par là même tout accès à l'essence originelle de la vie. « Le *misarchisme* moderne (à chose détestable, mot détestable), ce misarchisme me paraît même s'être rendu maître de toute la physiologie et de toute la théorie de la vie, à leur préjudice s'entend, en escamotant une de leurs notions fondamentales : celle d'activité réelle. [...] On méconnaît alors l'essence de la vie, la *volonté de puissance*⁹¹ ». L'« immoralisme » nietzschéen n'a pas d'autre but que de fonder une morale, la « dernière morale », selon le même paradoxe qui veut que Descartes fonde la certitude sur un doute systématique. La préface qu'à l'automne 1886 Nietzsche écrit pour *Aurore* souligne ainsi l'évidente contradiction du livre : « Il présente effectivement une contradiction, et ne s'en effarouche pas : on y dénonce la confiance en la morale — pourquoi donc ? *Par moralité !* Mais il n'y a aucun doute, à nous aussi s'adresse encore un “tu dois”, nous aussi nous obéissons encore à une loi rigoureuse qui nous domine — et c'est la dernière morale qui s'adresse encore à nous, que nous sachions encore *vivre*⁹² ».

V. LE STATUT PATHOLOGIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

En exhumant ce principe irréductible qu'est la chair vivante en sa puissance originelle d'évaluation, et en identifiant la volonté de santé comme idéal régulateur immanent, la réduction pathologique réussit donc à opérer un authentique geste de rupture avec le système et l'histoire de la métaphysique, en ce qu'elle révèle le caractère dérivé de son essence même, la volonté de vérité : « C'est au service de la “volonté de puissance” que la “volonté de vérité” se développe⁹³ ». Elle permet donc de la réévaluer intégralement, à partir de ce critère radicalement nouveau : « Affranchi de la tyrannie des concepts “éternels”, je suis loin, d'autre part, de vouloir me précipiter dans l'abîme de l'arbitraire qui est celui du scepticisme [...]. Pour moi la fausseté d'un concept n'est même pas une objection contre lui. C'est ici que notre nouveau langage a peut-être la résonance la plus insolite : la question est de savoir dans quelle mesure un concept favorise la vie et conserve la vie⁹⁴ ». Il s'agit alors de poser une question nouvelle : « Que signifie la science en général si on la considère comme un symptôme de la vie⁹⁵ ? » Nietzsche peut à juste titre se targuer d'avoir découvert « un problème neuf, le *problème de la science*, la science pour la première fois saisie comme équivoque et problématique », parce qu'il l'évalue sur des bases non scientifiques, et c'est précisément ici que se fonde l'accusation de niaiserie portée à l'encontre de Descartes et de Kant : l'abord de la science à partir du critère qu'elle-même

91. *Généalogie de la morale*, II^e Dissertation, § 12, KSA 5, p. 315-316.

92. Préface à *Aurore*, § 4, KSA 3, p. 16.

93. *Fragments* (1885), 43 [1], KSA 11, p. 699.

94. *Fragments* (1885), 35 [36-37], KSA 11, p. 526-527.

95. Préface à *La Naissance de la tragédie*, § 1, KSA 1, p. 12.

reconnaît comme valide (la vérité) est sa refondation qui ne fait qu'en pérenniser le projet. Mais « le problème de la science ne peut être compris sur le terrain de la science⁹⁶ », il suppose son évaluation par une instance plus originaire, la vie. C'est l'acquis décisif de la deuxième *Considération inactuelle* : « La science a besoin d'être surveillée et contrôlée par une instance supérieure : il faut étroitement associer à la science une hygiène de la vie⁹⁷ ».

La critique nietzschéenne de la métaphysique est ainsi son *évaluation*, qui suspend d'emblée la valeur objective de ses concepts pour en révéler la provenance vitale et ne plus les jauger qu'en rapport à la vie : la réduction pathologique met entre parenthèses la prétention ontologique de la métaphysique pour en manifester le statut originairement axiologique, d'où le nom de « morale » que lui donne Nietzsche. L'enjeu de la critique est alors de définir quelle est cette morale métaphysique, et cette évaluation est elle-même immanente à la chair réduite. L'épreuve de la maladie met en effet à nu la fondation de tout concept sur les vécus immanents de la vie, elle révèle que « sous chaque pensée gît un affect⁹⁸ », qu'« une pensée n'est que le *symptôme* d'une situation beaucoup plus vaste⁹⁹ » ; mais elle permet surtout d'étudier *in vivo* la *fonction* de cette pensée par rapport au projet immanent à la volonté de puissance : « Un psychologue connaît peu de questions aussi attirantes que celle du rapport entre santé et philosophie, et au cas où il tombe lui-même malade, il entre dans sa maladie en y apportant toute sa curiosité scientifique [...]. Nous, philosophes, à supposer que nous tombions malades, nous nous abandonnons momentanément, corps et âme, à la maladie ». La maladie permet alors de « prendre l'esprit *sur le fait*, je veux dire en flagrant délit de faiblesse, ou de demi-tour, ou de capitulation, ou d'endurcissement, ou d'assombrissement, ou de rechute dans un quelconque autre état morbide de l'esprit ». La réduction révèle d'un seul coup la *valeur* de la connaissance parce qu'elle en *éprouve le rôle dans l'économie immanente de la santé et de la maladie*. Il est alors possible d'entreprendre une réévaluation complète de la tradition philosophique :

On apprend, après une telle mise en question de soi, à considérer d'un œil plus fin tout ce sur quoi on a philosophé jusqu'à présent ; 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 la *chair* malade et ses besoins poussent, tirent, attirent inconsciemment l'esprit — vers le soleil, le calme, la douceur, la patience, le remède, le soulagement à tous les sens du mot¹⁰⁰.

Parce qu'elle opère la déduction des catégories d'évaluation que sont la force et la faiblesse, la réduction pathologique permet de ne voir dans un système qu'une « simple symptomatologie¹⁰¹ », et de le réduire à telle ou telle vie dont il trahit l'état sani-

96. *Ibid.*, § 2, KSA 1, p. 13.

97. *Considérations inactuelles*, II, § 10, KSA 1, p. 331.

98. *Fragments* (1885-1886), I [61], KSA 12, p. 26.

99. *Fragments* (1885), 38 [1], KSA 11, p. 596.

100. Préface au *Gai savoir*, § 2, KSA 3, p. 348.

101. *Crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent amender l'humanité », § 1, KSA 6, p. 98.

taire : une chair malade a besoin de « calme, douceur, patience, remède, soulagement », par suite un système structuré par ces valeurs doit être considéré comme un symptôme de maladie.

Toute philosophie qui place la paix plus haut que la guerre, toute éthique qui développe une notion négative du bonheur, toute métaphysique et toute physique qui prétendent connaître un état final, un état définitif quelconque, toute aspiration, plutôt esthétique ou religieuse, à un à-côté, un au-delà, un au-dehors, un au-dessus, autorisent à se demander si ce n'était pas la maladie qui inspirait le philosophe [...]. On est en droit de considérer toutes les téméraires folies de la métaphysique, particulièrement ses réponses à la question de la *valeur* de l'existence, d'abord et toujours comme symptômes de chairs déterminées¹⁰².

Tout système de valeurs s'enracine dans le pathos originaire, le pathos a deux modes de valorisation ; il existe donc deux types de systèmes axiologiques, ceux qui procèdent de la force et ceux qui procèdent de la faiblesse :

Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme un remède et un secours au service de la vie en croissance, en lutte : ils présupposent toujours de la souffrance et des êtres qui souffrent. Mais il y a deux sortes d'êtres qui souffrent, d'une part ceux qui souffrent de la *surabondance de la vie*, qui veulent un art dionysiaque et également une vision et une compréhension tragique de la vie, — et ensuite ceux qui souffrent de l'*appauvrissement de la vie*, qui recherchent, au moyen de l'art et de la connaissance, le repos, le calme, la mer d'huile, la délivrance de soi, ou bien alors l'ivresse, la convulsion, l'engourdissement, la démence [...] ¹⁰³.

Or la métaphysique, de sa fondation dans le *Poème* de Parménide jusqu'à son achèvement dans l'*Encyclopédie* de Hegel, non seulement est entièrement mue par la volonté-de-vérité, mais encore définit pareillement la vérité par l'adéquation de l'être et du λόγος, l'identité du réel et du rationnel. La philosophie est le projet de la rationalité ; son histoire est la téléologie de l'onto-logie, elle est le processus de la « logification du monde¹⁰⁴ », ou comme le dit pareillement Husserl la « logicisation du monde de la vie¹⁰⁵ ». Si d'un point de vue naïf cette quête semble désintéressée, elle est du point de vue réduit le comportement d'une chair déterminée motivée par une exigence irréductible, sa volonté de santé : « Le travestissement inconscient de besoins physiologiques sous les masques de l'objectivité, de l'idée, de la pure intellectualité est capable de prendre des proportions effarantes — et je me suis bien souvent demandé si, en général et jusqu'à présent, la philosophie n'aurait pas été qu'une interprétation de la chair et une *mécompréhension* de la chair¹⁰⁶ ». Le point de vue immanent de la volonté de santé conduit alors à soupçonner que « la scientificité ne serait que peur et fuite face au pessimisme ». La philosophie est recherche de la rationalité et exigence de scientificité, mais la volonté d'objectivité est l'envers d'un reniement de la subjectivité, elle est désir de détachement, d'une sérénité conçue

102. Préface au *Gai savoir*, § 2, KSA 3, p. 348.

103. *Le Gai savoir*, § 370, KSA 3, p. 620.

104. Préface à *La Naissance de la tragédie*, § 4, KSA 1, p. 16.

105. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes...*, Hua VI, p. 397.

106. NIETZSCHE, Préface au *Gai savoir*, § 2, KSA 3, p. 348.

comme impassibilité ou plus littéralement *apathie* (ἀπαθεία) : du point de vue pathologique, le désir de λόγος constitutif de la philosophie se révèle plus fondamentalement comme un dégoût du πάθος. Tel est le soupçon fondamental que Nietzsche fait porter sur l'inauguration grecque de l'histoire occidentale : « En dépit de toutes les “idées modernes” et de tous les préjugés du goût démocratique, se pourrait-il que la victoire de l'*optimisme*, la *rationalité* devenue prédominante, l'*utilitarisme* théorique et pratique, comme la démocratie qui en est contemporaine, soient un symptôme de force déclinante, de proche vieillesse, d'épuisement physiologique¹⁰⁷ ? » La quête passionnée de la pure raison qui définit la métaphysique n'est ainsi que la conséquence d'un refus des pulsions obscures de la chair ; Nietzsche répète constamment ces mêmes analyses : « Le dégoût de l'homme entraîna les brahmanes, Platon, etc., à rechercher une forme d'existence extra-humaine, divine — au-delà de l'espace, temps, multiplicité. Le dégoût portait sur ce qu'il y a d'inconsistant, de trompeur, de changeant, etc.¹⁰⁸ » ; « C'est en fin de compte le *courage* devant la réalité qui marque la différence de tempérament entre un Thucydide et un Platon : Platon est lâche devant la réalité — *par conséquent* il se réfugie dans l'idéal¹⁰⁹ ». La pensée métaphysique de l'être peut alors elle-même se voir réduire à la réaction d'une chair malade : « L'“être” comme invention de celui qui souffre du devenir¹¹⁰ » ; « La croyance à l'étant se révèle n'être qu'une conséquence : le *primum mobile* proprement dit est l'incroyance eu égard au devenant, la méfiance opposée à ce qui devient, la mésestime de tout devenir [...] ¹¹¹ ». Il faut alors conclure que la fondation même de la métaphysique est « pathologiquement déterminée », et c'est ce que fait Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles* : « Le fanatisme avec lequel toute la pensée grecque se jette sur la rationalité trahit une vraie détresse. On était en péril, on n'avait pas d'autre choix que de se faire *raisonnable jusqu'à l'absurde*. Le moralisme des philosophes grecs à partir de Platon est pathologiquement déterminé (*ist pathologisch bedingt*)¹¹² ».

La Grèce classique est ainsi, d'abord et avant tout, un moment d'épuisement vital : « Le même genre de dégénérescence se préparait partout en silence : l'antique Athènes touchait à sa perte [...]. Un mal universel commençait alors à se répandre ». La fondation grecque de la rationalité repose alors sur un « malentendu » : avoir cru que la rationalité pouvait constituer une « cure » pour soigner l'affaiblissement de la vie, que Socrate était un « médecin ». Socrate « fascinait en ce qu'il était une réponse, une solution, une apparence trompeuse de la *guérison* de ce mal ». Mais le moment de la faiblesse, du déclin et de l'épuisement appartient à l'essence même de la vie, et « c'est s'abuser que croire échapper à la décadence du seul fait qu'on prend parti contre elle » : ce que les malades grecs « choisirent comme moyen, comme salut, n'est en fin de compte également qu'une manifestation de décadence [...]. La lumière la

107. Préface à *La Naissance de la tragédie*, § 4, KSA 1, p. 16.

108. *Fragments* (1884), 26 [203], KSA 11, p. 203.

109. *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 2, KSA 6, p. 156.

110. *Fragments* (1885-1887), 2 [110], KSA 12, p. 115.

111. *Fragments* (1887-1888), 9 [60], KSA 12, p. 365.

112. *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 10 ; KSA 6, p. 72.

plus aveuglante, la rationalité à tout prix, la vie lumineuse, froide, avisée, consciente, sans instinct, résistant aux instincts, n'était elle-même qu'une maladie, une autre maladie, et nullement un retour à la santé¹¹³ ». La cure socratique est illusoire, parce que la rationalité est principiellement impuissante à conjurer le déclin vital dont elle n'est qu'un symptôme : mais elle devient surtout *pathogène* en s'instituant en valeur universelle et dominante. L'institution de la métaphysique est l'institutionnalisation de la *décadence* grecque, par laquelle la morale propre à l'épuisement vital devient norme commune à l'Occident : « Jusqu'à présent, on a enseigné la vertu, le renoncement, la compassion, on a même enseigné la négation de la vie... Tout cela, ce sont valeurs d'épuisés. Une longue réflexion sur la physiologie de l'épuisement m'a obligé à me demander jusqu'à quel point les jugements des épuisés ont pénétré dans le monde des valeurs¹¹⁴ ». Abordée depuis le critère de la santé, et non plus depuis le critère métaphysique de la vérité, l'instauration grecque de la métaphysique relève de l'épidémie, elle est la primo-infection de la vie par le virus ascétique — la « moraline » —, c'est-à-dire la contamination de ceux qui sont en pleine santé par les valeurs de renoncement propres à la faiblesse. L'Europe peut se définir par l'idéal de la rationalité, mais la vie pathétique étant reconnue comme sol originaire, elle doit plus fondamentalement se définir par l'incorporation de ces idéaux dans l'immanence de la chair — « l'«Europe» étant entendue comme une somme de jugements qui commandent et qui sont passés en nous pour devenir chair et sang¹¹⁵ ». Dès lors, l'histoire de l'Europe n'est autre que le progrès de sa soumission des hommes aux idéaux exsangues et malsains d'une vie épuisée, elle est une catastrophe sanitaire : « Je ne saurais rien faire valoir d'autre qui ait porté atteinte d'une façon aussi destructrice à la *santé* et à la vigueur des races, notamment des Européens, que cet idéal ; on peut, sans exagérer, l'appeler la *véritable fatalité* de l'histoire de la santé de l'homme européen¹¹⁶ ».

VI. LE MOTIF PATHOLOGIQUE DE LA RÉDUCTION

Hegel abordait l'histoire « avec l'œil du concept, de la raison¹¹⁷ », comme histoire de la vérité : il pouvait faire de la logicisation du monde caractéristique de l'Occident le progrès de l'Esprit. Abordé « avec les yeux neufs¹¹⁸ » de la maladie, c'est-à-dire comme « histoire de la santé », le destin de l'Europe apparaît au contraire à Nietzsche comme la lente incubation d'une maladie mortelle. Dès lors, l'accomplissement moderne de la téléologie de la rationalité n'est plus l'avènement de l'Absolu : elle est au contraire la crise où la maladie se révèle et menace de tuer le malade. Significativement, c'est par un débat avec Hegel que Nietzsche établit le premier diagnostic de cette crise. Dès la première *Considération inactuelle*, Nietzsche relève

113. *Ibid.*, § 9 et § 11 ; KSA 6, p. 71-73.

114. *Fragments* (1888), 15 [13], KSA 13, p. 412.

115. *Généalogie de la morale*, III^e dissertation, § 14, KSA 5, p. 368.

116. *Ibid.*, § 21, KSA 5, p. 392.

117. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 32.

118. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, KSA 6, p. 267.

des « phénomènes pathologiques » directement issus de la contamination de l'humanité par la métaphysique, et constate : « Quand on a été une fois malade de hegélerie, on n'en guérit jamais complètement¹¹⁹ ». Mais c'est dans la deuxième *Considération* qu'est explicitée la polémique avec Hegel : « [...] s'il y a eu des tournants dangereux dans la civilisation allemande de ce siècle, je crois qu'il n'y en a pas eu de plus dangereux que celui qui fut provoqué par une influence qui subsiste encore, celle de cette philosophie, la philosophie hégélienne¹²⁰ ». En s'attaquant au « puissant courant historiciste qui s'est particulièrement développé en Allemagne », Nietzsche est sans nul doute intempestif, mais il l'est surtout par les motifs de sa critique, qui ne se fonde pas sur les critères de scientificité et de véracité de la connaissance historique, mais sur la « dangerosité » de cette culture historique « pour la vie ». C'est en effet le seul terrain sur lequel se situe Nietzsche, et ce dès la préface : il s'agit d'aborder le problème par une « physiologie » qui relève « certains symptômes remarquables de notre époque », la « lassitude » et le « dégoût », et plus généralement constate que « la vie s'étiole et dégénère ». En inversant d'emblée le point de vue sur le problème philosophique de l'histoire — en considérant l'histoire dans l'immanence de la vie subjective, et en refusant de considérer la vie subjective du point de vue transcendant de la totalité historique —, Nietzsche se confronte à une nouvelle dimension, jusque-là inaperçue, de ce problème : sa morbidité. La culture historique *est pathogène*, Nietzsche l'affirme dès la préface : « [...] nous sommes tous rongés de fièvre historienne¹²¹ ». Et les notes marginales sur son propre exemplaire de l'ouvrage insistent sur ce point : « [...] c'est justement en cela que mon approche est inactuelle. Je cherche à comprendre comme un mal, une carence, un dommage, quelque chose dont notre siècle se glorifie, à savoir sa culture historique, car je crois qu'il en souffre comme de sa maladie la plus dangereuse¹²² ». Le problème de l'histoire est ainsi d'emblée déplacé par Nietzsche sur le terrain de la santé : « Il s'agit de la santé d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation¹²³ ».

La deuxième *Considération inactuelle* fournit ainsi le premier acte du diagnostic que Nietzsche établit sur la maladie qui ronge l'humanité européenne, et dans laquelle il voit une menace immédiate et directe sur sa propre survie. L'époque contemporaine est définie par une « épaisse mélancolie », une « grande fatigue » et une « grande tristesse », par le « désespoir » et une « profonde dépression¹²⁴ ». En 1885, Paul Bourget consacrait ses *Essais de psychologie contemporaine* à cet « esprit de négation et de dépression » en qui il devinait pareillement « une mortelle fatigue de vivre, une morne perception de la vanité de tout effort, [...] un inutile et

119. David Strauss, *l'apôtre et l'écrivain*, § 6, KSA 1, p. 191.

120. *Considérations inactuelles*, II, § 8, KSA 1, p. 308.

121. *Ibid.*, Préface, KSA 1, p. 245-247.

122. *Unzeitgemässe Betrachtungen II : Handexemplar*, KSA 14, p. 65.

123. *Considérations inactuelles*, II, § 1, KSA 1, p. 257.

124. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des prédicateurs de mort », II, « Aux îles fortunées » et « Le devin », KSA 4, p. 56, 111 et 172 ; *Par-delà bien et mal*, § 10, KSA 5, p. 23 ; *Le Gai savoir*, § 347, KSA 3, p. 583 ; *Généalogie de la morale*, III^e dissertation, § 17 et 20, KSA 5, p. 377 et 390.

morne «à quoi bon» », et, à cette maladie, donnait le nom de « nihilisme¹²⁵ » : à partir de sa lecture des *Essais* de Bourget, Nietzsche nomme *nihilisme* la pathologie européenne. Le nihilisme est alors la loi secrète du destin occidental, dont la modernité est l'accomplissement paroxystique : « Pour l'histoire du nihilisme européen. En tant que conséquence nécessaire des idéaux prévalents jusqu'alors : absence absolue de valeur [...]. Le nihilisme accompli en tant que *crise*¹²⁶ ». Et celle-ci est alarmante pour qui sait l'essence de la vie découverte par la réduction : le nihilisme corrode la vie en son essence la plus intime en tant que maladie de la volonté ; la vie n'est plus alors volonté de santé mais « volonté d'en finir¹²⁷ ». Il est « volonté se retournant contre la vie », et constitue en cela « la dernière maladie », qui conduit tout droit au suicide de l'humanité européenne : « C'est justement là que je voyais le *grand* danger pour l'humanité, ce qui la tente et l'égare de la façon la plus sublime — vers quoi ? Vers le néant ? — ; c'est là justement que je voyais le commencement de la fin, l'enlèvement, la lassitude nostalgique, la volonté se retournant *contre* la vie, la dernière maladie, qui s'annonce discrètement, mélancoliquement [...]»¹²⁸ ».

Husserl lui-même concluait son itinéraire dans les années 1930 en refondant sa propre démarche sur la prise en compte de « notre détresse vitale », de « la grande lassitude », et du « feu roulant du désespoir » dans laquelle il reconnaît « une crise radicale de la vie¹²⁹ » : mais la démarche husserlienne reste métaphysique en ce qu'elle ne sut pas remettre en cause l'idéal même de la scientificité. La radicalité de la pensée nietzschéenne l'a au contraire mené à suspecter la connaissance comme telle, et ce à partir, non pas d'une option philosophique ou d'une option méthodologique, mais de l'événement constitutif de la modernité qu'est le nihilisme. La modernité occidentale se définit par cette maladie à la mort, et c'est cette crise vitale qui fonde la réduction pathologique : l'expérience pathologique est la réaction immanente de la chair à la crise qu'est l'achèvement de la métaphysique, par laquelle la chair subjective conteste le déploiement inconditionné de l'universalité objectif-logique qui la menace d'annihilation. L'attention de Nietzsche à ses propres pathologies est alors l'assomption de la tâche propre du penseur : non pas pratiquer méthodiquement la réduction, mais s'abandonner à celle qui s'opère de fait et qu'il s'agit alors de reconnaître et d'assumer jusqu'au bout. Toute pensée essentielle se doit dès lors d'assumer et de recueillir ce qui se dit dans la fatigue et l'ennui, l'angoisse et l'effroi, la mélancolie et la dépression, le désespoir et le désarroi, et non pas de le reléguer comme phénomène secondaire et « anormal ». C'est ce qui explique la mission dont Nietzsche lui-même s'était senti investi : prendre sur lui, récapituler la souffrance de l'humanité européenne pour ouvrir la voie à son dépassement ; tel était le portrait que Nietzsche traçait des philosophes du temps présent : « Vous en qui se rassemble tout ce qu'il peut y avoir de maladie, de poison et de danger — dont le lot exige que vous soyez

125. BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, Avant-propos de 1885, rééd. par A. Guyaux, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1993, p. 438-439.

126. NIETZSCHE, *Fragments* (1887-1888), 9 [1], p. 19, KSA 12, p. 339.

127. *Ecce Homo*, « Aurore », § 2, KSA 6, p. 331.

128. Préface à la *Généalogie de la morale*, § 5, KSA 5, p. 252.

129. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes...*, Hua VI, § 2, p. 4, et Complément III, p. 348.

plus malades que n'importe quel individu parce que vous n'êtes "pas seulement" des individus — et dont la consolation est de connaître une voie vers une santé neuve, et d'emprunter cette voie vers une santé de demain et d'après demain [...] ¹³⁰ ».

130. NIETZSCHE, Préface à *Humain, trop humain II*, § 6, KSA 2, p. 376.