

I-1) Métaphysique et métabiologie au sein du postkantisme: l'enseignement de Nietzsche

À cette fin, nous n'avons donc pas d'autre alternative que de venir interroger, dans un premier temps, le kantisme qui demeure la base sur laquelle sont venues se poser toutes les réflexions métaphysiques postérieures jusqu'à nos jours. La connaissance première ou la « philosophie première » n'est pas la connaissance mais la reconnaissance (*anerkennen*), c'est-à-dire la validation par notre nature, la nature humaine, de la nature qui nous entoure¹¹. F. Nietzsche est encore postkantien lorsqu'il admet que toute connaissance est une construction de notre entendement (illusoire ou non) et c'est la raison pour laquelle nous l'inscrivons également dans ce courant¹². Propédeutiquement, disons que, par exemple, pour se nourrir, l'animal sait par apprentissage que tel aliment convient à son organisme et tel autre lui est nuisible, l'homme, pour connaître, *reconnaît*, également par apprentissage, des phénomènes particuliers qui deviennent des *tekmeria*. Or, l'apprentissage par *trial and error*, n'est pas une reconnaissance

¹¹ Si Aristote admet en *Métaphysique*, A, que tout homme a un désir de savoir et que tout homme peut ajouter au savoir du savoir, dans le registre de la philosophie ; dans le registre métaphysique, tout savoir est re-connaissance, C'est-à-dire que je ne peux intégrer, au sein d'une théorie ou d'un modèle, une connaissance particulière (un phénomène manifesté par un *tekmerion*) que si cette connaissance est re-connue par moi. Or, je ne peux reconnaître ce phénomène que si ce dernier est déjà manifesté en moi. Le « se manifester en moi » implique donc nécessairement soit une réminiscence platonicienne, soit une mise en place aristotélicienne de conditions *a priori* de cette possibilité qui est la *participation* initiale de l'homme à la nature elle-même. Seuls les mathématiciens continuent à rêver de leur participation au monde en réintroduisant Platon dans la théorie de la connaissance. Mais les mathématiciens, du fait de leur objet constitué, ne participent pas à la constitution du monde dans lequel nous vivons. C'est déjà ce que disait le mathématicien Adolphe Bühl : « *Quoique mathématicien, je me demande si l'étude de la vie n'est pas le plus fondamental de tous les problèmes.* », cité par Jean Largeault, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Vrin, 1988, p. 313.

¹² Il y a 381 occurrences de Kant dans le corpus nietzschéen selon Éric Dufour, *Leçons sur Nietzsche. Héritier de Kant*, Ellipses, 2015, p. 11. Pour une analyse plus fondamentale, O. Reboul, *Nietzsche et Kant*, PUF, 1974. Précisons que c'est le néokantien H. Vaihinger qui a été le premier à reconnaître Nietzsche en tant que philosophe et donc à raccrocher ce dernier au kantisme duquel même Schopenhauer n'avait échappé que par l'exil géographique. Dans son livre *Nietzsche als Philosoph*, qui date de 1902, il souligne, le premier, le lien intime des aphorismes et de sa versification avec les thèmes centraux de sa philosophie. C'est dans son volume *Die Philosophie des Als Ob (La Philosophie du comme si)*, publié en 1911, qui réunit en fait le travail entrepris trente ans auparavant, que la symphyse sera achevée. Cf. l'article de Carlo Gentili, « Hans Vaihinger et l'interprétation néokantienne de Nietzsche », in *Lectures nietzschéennes*, Chap. 8 « la volonté de puissance en tant que volonté d'illusion », PUM, Montréal, 2015, pp. 251-273.

spontanée, les aliments idoines sont conservés, les aliments néfastes ne sont plus sélectionnés. On dirait alors que le savoir est constitué d'une somme d'interprétations des *tekmeria* sélectionnés. À la différence près que le savoir non sélectionné est conservé par la mémoire humaine dans des bibliothèques, alors que les aliments non sélectionnés sont digérés et expulsés puis oubliés par les animaux. Aristote a été le premier homme du vivant humain (« humanité ») à avoir constitué une bibliothèque privée, il savait que si des phénomènes ne sont pas retenus comme *tekmeria*¹³ par une génération d'homme, ils pourraient être retenus comme tels par d'autres générations, d'où la nécessité *vitale* pour le savoir de constituer des bibliothèques. En outre, il convient d'externaliser la mémoire pour ne pas que cette dernière s'oublie elle-même, par une trop grande croissance de son contenu. C'est exactement ce que nous faisons en proposant ces quelques lignes que nous avons souhaité coucher sur du papier et que nous souhaitons envoyer directement dans les bibliothèques qui le demandent.

Pour en venir maintenant, philosophiquement, au kantisme, nous ne comprenons plus très bien, rétrospectivement, comment le monde pourrait être une construction *a priori* à partir de *l'esthétique transcendantale* par le prisme de l'espace et du temps. En effet, si le monde était une construction mentale, pourquoi avons-nous construit ce monde-là et pas ce monde-ci, pourquoi avons-nous construit ce monde et pas un autre ? La question n'est pas pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, mais pourquoi y a-t-il ce quelque chose qui est notre monde et pas un autre qui, de fait est devenu rien, rien de n'avoir été sélectionné comme monde possible au sein de la constitution du savoir.

¹³ Cf. notre analyse du terme *tekmor* (I, pp. 77-80) et l'utilisation du terme *tekmerion* faite par Aristote dans ses *Seconds Analytiques* (I, pp. 216-217). Étymologiquement, le terme *tekmor* s'oppose à *skotos*, ce qui n'est pas, c'est-à-dire la nuit, l'obscurité, en résumé, ce qui ne peut être vu et donc qui n'est pas. D'où la question parménidienne suivante : qu'est-ce qui est et qui n'est pas ce qui n'est pas ? C'est-à-dire qu'est-ce qui est qui n'est pas tiré d'un *tekmerion*, qu'est-ce qui ne se manifestera jamais par la lumière et qui ne s'opposera jamais à l'obscurité de laquelle on pourrait obtenir une définition négative ; qu'est-ce que l'être, signe *a priori*, condition de tous les signes et condition de notre présence dans ce monde et pas un autre ? Comme le confirme Étienne Gilson dans *L'Être et l'Essence*, opus cité, p. 25 : « Le "ce qui est" auquel pense Parménide est au contraire la plus concrète des réalités ».

Pourquoi et comment tel signe est devenu un *tekmerion* digne d'élection dans la constitution du monde, pourquoi ce signe est devenu un *phénomène* et pourquoi d'autres signes ne sont jamais rentrés dans le savoir comme phénomènes d'un monde à construire. Et pourquoi la somme de ces signes modélisés a constitué ce monde et pas un autre ? Pour ramasser toutes ces questions en une seule : pourquoi le savoir s'oriente-t-il vers ceci plutôt que vers cela, pourquoi doit-il exister une cause finale matérielle qui nous oblige à accepter une cause finale formelle, cause formelle qui sera donc une négation de l'intentionnalité heideggérienne ou husserlienne ? En effet, cette cause finale formelle n'est pas une cause finale séparée et libérée de la forme (téléologie), bien au contraire, c'est une cause qui intervient dans la modélisation de la forme elle-même. Logiquement, A peut tendre vers A ou B. Dans le cadre du mouvement, quand A tend vers A ou B, la physique dit qu'il y a eu déplacement. Quand A tend vers B, cela ne pose pas de problème car A est différent de B et donc B peut être tout ce que n'est pas A sans être *reconnu* et donc identifié. Tandis que si A tend vers A, il y a eu *reconnaissance* du second A par le premier A or toute reconnaissance ne se produit que par l'intermédiaire de la conscience. C'est donc bien la conscience qui nous oblige à trouver une identité en introduisant le mouvement. Sans conscience, il faudra toujours admettre que A tend vers B (qui n'est pas A) et que le principe de non-contradiction y est bien suspendu. Le champ de la logique pose toujours que A tend vers B, c'est ce que souhaite dire le logicien en introduisant le principe de non-contradiction. Or, justement, le principe de non-contradiction est suspendu lui-même au mouvement de tension de A vers B ; que ce soit le passage d'un phénomène à un autre phénomène ou le passage du phénomène au noumène. Alors que démontrer que A tend vers A sans mouvement-conscience est l'objet d'une physique qui déjà a perdu toute forme de *validité logique*, ce domaine rentrant alors dans la *validité hypothétique*. Le mouvement-conscience est donc la cause finale de lui-même ; le mouvement est toujours posé pour en prouver son existence et en même temps l'existence de la conscience rend consciente le mouvement qui n'est que la conscience elle-même qui efface le

mouvement comme mouvement. Le mouvement-conscience n'est pas posé pour prouver que le mouvement est mouvement. La cause finale est donc toujours introduite dans la forme par le mouvement. Il en va de même avec l'intentionnalité husserlienne « constitutionnelle » qui est une cause finale qui se projette sur le monde, en constitution, justement. Toutefois, c'est une *intentio*¹⁴ qui ne laissera jamais le monde, se manifestant, au hasard. On peut rester dans l'accueil du possible phénoménologique, rien ne pourra être accueilli qui ne soit pas la manifestation de notre intention. Poser une *intentio* au sein de la psychologie ou de la métaphysique, pour reprendre la division de Brentano, ne sera toujours qu'une confirmation-confirmante de notre propre monde ; comme le dira Wundt cela reviendra toujours à dire tautologiquement, comme les syllogismes aristotéliens¹⁵, que $A = A$ ¹⁶. Cette intention husserlienne ne visitera jamais les autres mondes si chers à Kant¹⁷. Si l'on veut intégrer un raisonnement par l'absurde, voilà où nous amène cette cause finale : si l'intention faisait le tour des possibles de tous les mondes, elle atteindrait le contraire de ce qu'elle est dans la mesure où elle ne pourrait plus trouver d'autres mondes afin d'exercer son office ; à la différence du savoir qui peut bien faire le tour de ce qu'il est sans être la

¹⁴ *Intentio* est un terme issu de la scolastique repris par Brentano, Husserl puis Heidegger, qui signifie « se diriger vers », « tendre vers », selon Heidegger (en fait il y a quatre sens chez saint Thomas par exemple). Il est posé par Brentano en application de la *cause efficace* (Nietzsche dira par « *fainéantise* ») qui rend compte de l'impossibilité d'une régression à l'infini des modalités de fonctionnement (cause efficiente) du mouvement. Il y aurait une cause première, une « impulsion » qui est extérieure au mouvement lui-même. Cette impulsion tendrait vers un but, cause finale, qui expliquerait sa trajectoire particulière. Ce modèle du mouvement intentionnel de Brentano est le modèle général du mouvement posé par Aristote dans son *De motu animalium*, mouvement général qui doit avoir un point d'appui interne et un autre externe. Notons néanmoins que le sens premier dans l'univers de la scolastique est la modalité de liaison au sein du concept (*conceptus*) du signifiant (*signans*) et du signifié (*signatum*), cf. D.J. Lallement, *Commentaire du De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, Tequi, 2001, p. 174. Or, si le rapport entre signifiant et signifié, selon Saussure, est arbitraire, cette théorie médiévale n'est plus nécessaire. Aussi Nietzsche a-t-il raison de s'interroger ainsi : « *Est-il vrai que Démocrite aurait soutenu que l'origine du langage provenait d'une convention ?* », (1868, 62, 21).

¹⁵ Cf. à ce sujet, les travaux de Jonathan Barnes qui admet la thèse selon laquelle les syllogismes ne sont nullement heuristiques mais simplement didactiques et qu'ils ne servent méthodiquement pas à son enquête physique : in « Aristotle's theory of demonstration », *Phronesis*, vol 14, n° 2 (1969), pp. 123-152. Nous reviendrons sur ce sujet en évoquant le statut de la transitivité logique.

¹⁶ Cité par M. Heidegger dans son cours de Marbourg du semestre d'été 1925.

¹⁷ Ce sont les possibles introduits par les nombres.

négarion de ce qu'il est par sa croissance même. Cette intention deviendrait alors cause d'elle-même, ce qui est impossible, comme l'est l'assise positive de l'ego cartésien¹⁸. Il est impossible que l'intention s'intentionne alors que le savoir, lui, se sait¹⁹. L'introduction d'une cause finale à cet endroit, d'une *intentio* d'un *cogito* n'est phénoménologiquement que la voie de constitution de la conscience elle-même, mais si l'on supprime la conscience comme nécessité de constitution du savoir, le concept d'intention ne sera plus nécessaire. Nous verrons que la non-nécessité, pour la théorie de la connaissance, du concept de conscience est *surdéterminée*²⁰. La cause finale que nous cherchons, en suivant Aristote, ne part pas de l'homme, elle est une *reconnaissance* (*anerkennen*), par l'homme, qu'il existe une intentionnalité matérielle dans la nature que l'intentionnalité formelle ne fait que révéler. En tant que cette dernière provient de la nature, elle ne peut être postulée ou « accusée » comme attribut au sein de la substance première qu'est l'homme. L'intentionnalité husserlienne doit donc être abandonnée car entachée d'une lourde méprise conceptuelle, mésinterprétation reproduite par Heidegger dans son premier essai sur le temps qui précède son essai théologique inachevé *Sein und Zeit*²¹.

¹⁸ C'est la raison pour laquelle il n'est pas possible de rapprocher Nietzsche de la phénoménologie. Dans la pensée de Nietzsche il n'y a ni conscience, ni intention, deux dimensions qui sont constitutives de l'ego dans ce courant. Ceci a pourtant été tenté de manière incompréhensible par Fink, Heidegger, Rudolf Boehm, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michel Harr, et j'en passe. Nous renvoyons notamment aux actes du colloque « Nietzsche et la phénoménologie » du 16-17 mars 2016, paru chez Classiques Garnier en 2019.

¹⁹ Nous avons ramassé cela rapidement. Pour une analyse plus détaillée, consulter la magnifique analyse de Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques I*, pp. 159-175. Et ce philosophe de conclure : « Il nous faut maintenant reconnaître qu'elle [la conscience] ne fait rien non plus. Aucun acte n'est un commencement absolu. Toute décision, tout choix, tout projet ne trouve sa détermination qu'enchaîné dans le "circuit de l'ouverture" et selon la connexion de ses moments. Il en va ainsi de "l'avoir conscience" lui-même, dans les formes que l'intentionnalité lui assigne. », *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques I*, p. 175, chez Grasset, 1992.

²⁰ C'est surtout l'oniologie qui a définitivement chassé la conscience de la constitution du savoir dans l'épistémologie contemporaine, avec les travaux du professeur Michel Juvet qui vient de rentrer dans son long sommeil (surtout le travail fondateur, *Neurophysiologie des états du sommeil*, CNRS, 1965) et ceux de Claude Debru (*Le Sens du futur. Une science du temps au XIX^e siècle*, Hermann, 2012, *Le Temps, instant et durée. De la philosophie aux neurosciences*, Odile Jacob, 2011).

²¹ L'influence du concept d'« ek-sistence » augustinien de Dietrich de Freiberg qui lie l'existence à la physique du temps aristotélicienne serait aussi à souligner. Il y a

Heidegger distingue en effet d'abord l'*intentio* de la *noésis* (la perception) de l'*intentum* du *noema* (objet de la perception)²². Comme l'*intentio* a un caractère actif, elle est placée du côté de la *puissance* et l'*intentum* du côté de l'*acte*²³. Heidegger se fait donc aristotélien sans se rendre compte que ce modèle est incompatible avec le cartésianisme qu'il reprend, ce qui n'a pas échappé à l'analyse de Richard Sorabji²⁴. Il est évident que le modèle hylémorphique aristotélien implique la dynamique du mouvement pour que tout objet se réalise et que l'objet physique (mobile), par exemple, rejoigne son lieu propre, alors qu'en introduisant l'espace déployé de la création, l'étendue cartésienne qui introduit la notion de *Dasein*, rentre en conflit avec cet hylémorphisme pour donner en fait deux espaces incompatibles²⁵. Deuxièmement, le dualisme corps-âme cartésien, repris par Heidegger comme par Leibniz, rend impossible la réalisation du projet aristotélien lui-même, projet qui consistait à en rechercher une « harmonie » à l'aide du concept d'entéléchie. Bref, le processus général de l'intention est placé du côté

eu confusion entre le temps physique et le temps humain à la racine de la problématique heideggerienne, cf. Martina Roesner, « Continu, individu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps de Dietrich de Freiberg », *Archives de Philosophie*, 2004/3, Tome 67, pp. 465-491. Plus analytiquement, on pourra suivre ensuite l'article de Christophe Bouton « À la source du temps », *Les Études philosophiques*, 2003/2, n° 65, pp. 261-282.

²² Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, NRF, 2006, pp. 78-79. Notre phénoménologue s'interroge ensuite sur la *coappartenance* de l'*intentum* et de l'*intentio* (p. 80), division verbale entre passif et actif qui ne tient qu'à la nature et au statut du verbe de la grammaire heideggerienne. De plus, tout son développement ne fait que reprendre la division entre *l'être-en-soi* qui est *potentia* chez Hegel par opposition *l'être-pour-soi* qui est la réalité effective soit *l'actus*, *l'energeia*. Cf. W. Kern et A-M Roviello, « L'interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du "noûs" aristotélien dans l'"esprit" hégélien », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol 3, n° 1, 1985, pp. 29-68, p. 35.

²³ Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, NRF, 2006, p. 207.

²⁴ Richard Sorabji précise d'abord qu'il n'y a aucune notion de *conscience*, de *cogito*, chez Aristote. Ensuite, il réaffirme haut et fort qu'il n'y a aucune notion d'*intentio* au sein de son modèle puisque de toute façon il n'y a aucun concept rattachable au « *mental act* » de Descartes et de Brentano. Enfin, tout cela réduit la perception à un processus physiologique duquel pourtant devait provenir l'origine du concept. On comprend au final que c'est le dualisme corps/esprit cartésien qui a empêché Heidegger de saisir les concepts centraux aristotéliens ; cf. « Body and soul in Aristotle », *Philosophy*, vol 49, n° 187, 1974, pp. 63-89.

²⁵ Il est évident que la notion de « sol » étant prépondérante l'hylémorphisme aristotélien qui ne donne nulle place à une notion d'espace étendue sera abandonnée de manière implicite. Le *Grund* ne sera plus une recherche de causes premières mais une substantialisation du sol. Nous renvoyons au tome I, p. 133, note 304 notamment.

de l'homme en raison d'une lecture quelque peu étrange de l'entéléchie aristotélicienne²⁶. Par ailleurs, si l'on devait demander à Husserl ou Heidegger de nous dévoiler leur théorie générale du mouvement ou d'un mouvement particulier qu'est l'*intentio* (*stricto* ou *obliqua*) qui tend nécessairement de A vers A, ils seraient bien en mal de nous livrer ne serait-ce qu'une ébauche conceptuelle puisqu'ils ne feraient que reconnaître la circularité de leur propre conscience appuyée sur un ego évanescent, mourant, agonisant²⁷.

Pour notre part, nous verrons que la science peut aisément se déployer sans l'usage de la conscience ce qui rendra cette « intention » littéralement *inutile* au niveau de la théorie de la connaissance. En outre, la cause finale que nous cherchons répond à la question aristotélicienne suivante : pourquoi la nature tend-elle vers le meilleur et non vers le pire, pourquoi la génération triomphe toujours de la corruption au sein du changement et pourquoi l'homme est ce qu'il y a de meilleur négativement à l'ensemble de ce processus. Ajoutons encore, pourquoi aimons-nous l'homme que nous sommes en tant qu'homme, pourquoi nous le chérissons comme triomphe de la nature elle-même²⁸. Et enfin, pourquoi cette connaturalité avec la nature produit les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art²⁹ ? Ce sont les mouvements de la nature, des êtres animés, qui manifestent une intentionnalité, c'est la raison pour laquelle la cause formelle devra d'abord être étudiée par la médiation d'une recherche sur les mouvements des étants. S'il existe du temps dans le mouvement alors c'est le temps qui donnera un accès à l'être en tant qu'étant. L'étude du temps que nous proposons n'est donc pas un

²⁶ On aura noté également que, dans cet ouvrage *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* le temps aura disparu, complètement emprisonné qu'il aura été par le concept d'*intentio*. C'est l'*intentio* qui a aplani le temps ourlé de la création cartésienne. Enfin, disons que c'est bien le concept d'*intentio* qui a tué dans l'œuf l'interrogation initiale heideggérienne de la connaturalité entre l'homme et le monde, le monde heideggérien était déjà mort ou plutôt devenu aveugle.

²⁷ Ce sera pourtant la thèse de doctorat de Rémi Brague qui se soldera par un échec magistral. On consultera en particulier le paragraphe 57 (acte et facticité), opus cité, pp. 492-497 : « Je formulerais ainsi ma thèse : *l'energeia* est le nom aristotélicien de l'être dans le monde ; En lui, l'être-dans-le-monde est impliqué, même s'il n'y est pas pensé ».

²⁸ Nous aimons l'animal mais nous chérissons l'homme, comme triomphe de la nature et l'art est un signe de ce triomphe.

²⁹ C'est René Huyghe qui a introduit le concept de connaturalité dans l'histoire de l'art dans *Sens et destin de l'art*, 1967 et *Forme et Force*, en 1971.

éloignement de l'être, mais, au contraire, une voie possible à son accès, la voie possible d'une constitution d'une théorie de l'être en tant qu'étant comme manifestation de l'être en tant qu'être. Pour le dire plus simplement, comme l'être n'est nullement accessible directement, comme toute ontologie est impossible immédiatement, il est nécessaire de passer par la médiation d'une autre forme d'être, qui est néanmoins la plus proche de celui-ci, l'être du temps. L'étude du temps est une contrescarpe qui doit mener à la place de l'être, à la *Demeure de l'être*³⁰. Comme nous ne voulions pas introduire d'intention, nous avons alors mis en place une nouvelle méthode de travail afin de travailler sans conscience, méthode que nous n'utiliserons que pour cette première partie³¹.

Au sein du postkantisme, parlons en premier de l'œuvre de F. Nietzsche. F. Nietzsche, comme Kant dans le cadre de sa première critique (CRP), refuse toute forme de cause finale dans la constitution du savoir et plus généralement dans la modélisation de la nature ; s'il y avait une cause finale, celle-ci devrait avoir été atteinte depuis longtemps³². En effet, lorsque Nietzsche se met en congé de l'université de Bâle en mai 1878³³, il reprend son projet de thèse initial de critique de la téléologie qu'il a

³⁰ Cf. *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme, Étude et traduction du Liber de causis*. Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère, Vrin, 1990.

³¹ Tous les phénoménologues depuis saint Augustin ont été piégés par leur conscience. Nous devons donc mettre en place une méthode de travail qui empêche la conscience d'intervenir dans la lecture des processus, la notion d'*intentio* disparaîtra alors automatiquement. Comme le précise Jan-Ivar Lindén : « *À l'origine, c'était comme critère du psychisme que Brentano introduisait l'intentionnalité, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est amené à nier toute idée d'inconscient et devient par conséquent un adepte du "mentalisme" de la Bewußtseinsphilosophie, hostile aux nouveaux courants de la psychologie. On peut même dire que le sens de la notion brentanienne de l'intentionnalité réside partiellement dans sa capacité d'éviter toute idée d'un seuil de conscience et donc d'inconscient.* », in « Intentionnalité et perception : une esquisse aristotélicienne », *Chora*, 9-10/2011-2012, pp. 339-352, p. 345.

³² Bien que la cause finale existât chez Lamarck, F. Nietzsche la refusera, et l'histoire de la biologie lui donnera raison : « *Nous nions les causes finales ; si l'existence tendait à un but ce but serait atteint* », V.P., I, § 385. Cette thèse est une reprise de la thèse de Jean-Marie Guyau qui dans *Vers d'un philosophe* avançait déjà : « *Depuis l'éternité, quel but peux-tu poursuivre ? S'il est un but, comment ne pas l'avoir atteint ? Qu'attend ton idéal, ô nature pour vivre ? Ou comme tes soleils, s'est-il lui-même éteint ?* », Librairie Germaine, Baillière, Paris (Saint-Germain), 1881, p. 198. Nietzsche puisera abondamment chez Guyau et inversement.

³³ Ses travaux universitaires de la période de Bâle feront l'objet d'un livre séparé qui traitera plus globalement de la théorie des valeurs.

emprunté à Lange³⁴. Comme Roux a déjà jeté quelques passerelles entre la biologie et la philosophie grecque, notamment en revenant à Empédocle et Héraclite³⁵, ce dernier sera le biologiste préféré de Nietzsche. Quand donc Hans Driesch, le meilleur élève de Roux, viendra attaquer ses thèses, on aura un éclairage nouveau sur la perspective nietzschéenne. Où se situe la position de Nietzsche entre ses critiques de Roux qui l'éloigne de ce pôle et Hans Driesch lui-même ? N'ont-ils pas un fond commun qui permettrait de rapprocher la « volonté de puissance » du principe holistique qualifié d'« entéléchique » par ce dernier ? Et, en premier lieu, quel est donc l'intérêt de Nietzsche de se livrer à un tel combat dans le champ de la biologie où il sera peu adapté, n'ayant aucune formation scientifique ? C'est sa critique de Darwin qui le fait comprendre, le niveau biologique est le laboratoire de l'organisation de la société, tout modèle biologique révèle le modèle de la société dans laquelle il a été formulé et inversement, comme le modèle astronomique d'Anaximandre³⁶. C'est pourquoi le concept de « volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) qu'il va mettre en place sera la marque formelle du modèle de société nietzschéenne projetée pour transmuter toutes les valeurs. Si Darwin pose que la sélection naturelle est soumise à une « œuvre de perfectionnement » ou « d'amélioration » qui choisit toujours le meilleur³⁷, le modèle de Roux, suivant Spencer, pose une lutte mécanique des parties dans l'organisme (*Selbstregulation*), lutte qui commence toujours par un stimulus externe, qui est animée par la

³⁴ Cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Humain trop humain*, § 3, etc. L'ouvrage de Lange, *Histoire du matérialisme* (1866), au chapitre premier, commence par une critique de la téléologie qui sera reprise par Nietzsche. Nietzsche avance alors : « Kant, Schopenhauer, et ce livre – je n'ai rien besoin d'autre. », cf. *Nietzsche, La Téléologie à partir de Kant*, Eterotopia, 2017, p. 82.

³⁵ Müller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, 1998, p. 169.

³⁶ Cf. *Gai Savoir*, § 249 : « Le darwinisme anglais tout entier respire une atmosphère semblable à celle que produit l'excès de population des grandes villes anglaises, l'odeur de petites gens, misérablement à l'étroit. Mais lorsque l'on est naturaliste, on devrait sortir de son recoin humain, car dans la nature règne, non la détresse, mais l'abondance, et même le gaspillage jusqu'à la folie ». Le darwinisme développe une pensée de masse contraire à la visée aristocratique nietzschéenne. Du reste, la recherche du plaisir est également ce qui définit l'homme dans un régime démocratique, ce critère sera donc rejeté par son « idéologie ». Cf. également *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, de Claire Richter, Mercure de France, 1911, p. 116.

³⁷ Darwin Charles, *L'Origine des espèces*, trad. Barbier, G-F, 1992, pp. 131-133.

mémoire organique et qui tend à une l'auto-équilibration³⁸. Cette lutte des parties n'a aucun but assigné, alors que Darwin pose que la sélection est une *équilibration majorante*³⁹ au milieu, animée par le souhait d'adaptation, son interprétation serait donc finalement téléologique⁴⁰. C'est ce que prouvera le jeune Hans Driesch lors de son étude sur les oursins de 1891 à l'encontre des études strictement mécaniques de son maître Roux. Si nous pouvons introduire une cause finale, à quel niveau devons-nous l'introduire ? Driesch maîtrise mieux Aristote qu'il ne le prétend, c'est le premier penseur à s'arracher à la pesanteur kantienne. Je cite⁴¹ :

« Il faut donner un nom à notre facteur vitaliste E qui joue dans la morphogenèse un rôle si important. Le père de la philosophie systématique, Aristote, peut aussi être considéré comme le fondateur de la biologie théorique. Ce fut le premier vitaliste, et sa biologie théorique est tout imprégnée de cette conception. Et son formalisme était parfaitement conscient et réfléchi, car il le formula dans une opposition constante au mécanisme dogmatique de l'école de Démocrite. Nous emprunterons notre terminologie à Aristote et nous désignerons ce facteur d'autonomie des phénomènes de la vie sous le nom d'Entéléchie. »

Cependant H. Driesch ne range pas sa théorie sous celle d'Aristote, il souhaite simplement faire honneur au génie fondateur de la biologie qu'est Aristote. Il retient néanmoins deux thèses du Stagirite : la première c'est qu'une entité portant sa fin en elle-même peut être qualifiée d'*entéléchique* et que ce qualificatif est adéquat pour rendre compte du phénomène observé sans que Driesch n'aille plus avant dans la compréhension de ce concept aristotélicien⁴². La seconde, c'est qu'il y

³⁸ Roux Wilhelm, *La Lutte des parties dans l'organisme. Contribution pour un perfectionnement de la théorie de la finalité mécanique*, Éditions Matériologique, 2016, trad. collégiale de l'allemand de l'ouvrage paru à Leipzig en 1881. Les auteurs précisent qu'ils ont traduit *Zweckmässig* par « finalitaire » en suivant la traduction de ce terme chez Haeckel alors que le sens de ce terme en allemand contemporain a été fortement darwinisé.

³⁹ L'expression est de Jean Piaget et rend compte du développement structural à l'échelle du sujet.

⁴⁰ Darwin Charles, *L'Origine des espèces*, trad. Barbier, G-F, 1992, p. 131.

⁴¹ Driesch, Hans, *La Philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, intro. de J. Maritain, Marcel Rivière Éditeur, 1921, pp. 128-129.

⁴² Idem pour Leibniz qui n'utilise le terme d'entéléchie que quasiment métaphoriquement. Cf. Annick Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa

a une frontière, un saut qualitatif et non quantitatif entre l'organique et l'inorganique⁴³. En conséquence de quoi son principe d'autonomie holistique (*Ganzheitskausalität*) ne peut être déterminé au niveau inférieur, au niveau inorganique ou physico-chimique, comme l'admet le modèle kantien repris par les autres biologistes⁴⁴. Il pose ainsi l'existence d'un « *facteur d'autonomie des phénomènes de la vie* » supposé leur conférer leur caractère essentiel de « totalité » et être responsable de l'ordre et du fonctionnement finalisés de la matière organique, de l'augmentation, caractéristique de l'embryogenèse, du « degré de multiplicité » du système organique, tout en étant lui-même immatériel et irréductible à des déterminants spatio-temporels. Son concept de « *potence prospective* » (*Prospective Potenz*⁴⁵) sera le support de son vitalisme et suite à cette thèse il sera exclu du laboratoire de recherche à l'âge de 27 ans. Si Nietzsche de son côté disqualifie le mécanisme strict de Roux, il sera loin de tendre vers le vitalisme de Driesch plus tardif, ce qui sera plutôt la pente prise plus tard par la pensée d'Henri Bergson.

Dès ses premiers travaux biologiques, Nietzsche avance en effet⁴⁶ :

« *Je cherche une conception du monde qui fasse la part de ce fait : il faut que le devenir soit expliqué sans que l'on ait recours à de pareilles intentions de finalités ; le devenir doit paraître justifié durant chacun de ses moments...* »

source aristotélicienne », *Revue philosophique de Louvain*, 100-4, 2002, pp. 698-722.

⁴³ Cette frontière se met en place tardivement chez le Stagirite puisque le concept d'entéléchie encore présent dans sa *Physique* sera petit à petit confiné au sein de la biologie stricte afin d'assurer l'autonomie de ce champ.

⁴⁴ Comme aucune thèse ne pouvait s'imposer (finalité ou non), le problème a été soumis au niveau inférieur, le niveau inorganique, comme application du principe thomiste de subsidiarité.

⁴⁵ Driesch Hans, *La Philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, intro de J. Maritain, Marcel Rivière Éditeur, 1921, pp. 63-66.

⁴⁶ Nietzsche, V.P., II, 383, p. 184. Ou encore : « *Si je pense à ma généalogie philosophique, je me sens en relation avec le mouvement antitéléologique, c'est-à-dire spinoziste, de notre époque, mais avec cette différence que moi, je tiens également la "fin" et la "volonté" en nous pour une illusion ; [...] que je tiens toute démarche qui part de la réflexion de l'esprit sur lui-même pour stérile et que sans le fil conducteur du corps je ne crois pas à la validité d'aucune recherche. Non pas une philosophie comme dogme, mais comme provisoire et régulatrice de la recherche.* », § 26-432 (p. 294). La forme, l'esprit serait donc toujours à relier au corps, comme matière. Idem dans sa lettre à Franz Overbeck, Sils Maria, 30 juillet 1881 ; Spinoza, avance Nietzsche, nie, je cite : « *l'existence de la liberté de la volonté ; des fins ; de l'ordre moral du monde ; du non-égoïsme ; du Mal.* »

La thèse de Wolfgang Müller-Lauter, qui a fait autorité, est la suivante : Nietzsche ne quitte jamais le mécanisme de Roux et, ce faisant, le kantisme pouvons-nous rajouter. La lutte des parties dans le tout qui fonde l'autorégulation est orchestrée par le « pouvoir de commander »⁴⁷. Or, ce pouvoir de commander n'est ni réductible au mécanisme de Roux, ni subsumable sous une cause finale de type vitaliste⁴⁸. La « volonté de puissance », étendue à l'inorganique, serait donc une puissance de commandement, c'est du reste le sens vulgaire que possède le terme de « puissance » tant dans la langue allemande qu'en français. Le commanditaire, celui qui anime les parties, doit être en même temps le commandant ; le potentiel serait en même temps le hiérarchique⁴⁹. Est-ce à dire qu'après toutes ces lectures biologiques Nietzsche s'en serait tenu finalement qu'au sens commun⁵⁰ ? Doit-on parler d'un naufrage théorique nietzschéen dans la modélisation du concept de « volonté de puissance », naufrage qui serait manifeste par l'abandon même du livre y étant consacré⁵¹ ?

Il convient plutôt de revenir au fondement métaphysique premier de sa problématique qui débouchera simultanément sur les concepts de « volonté de puissance » et d'« éternel retour ». D'abord logiquement, en supprimant la conscience, comme l'a fait la biologie à son *statu nascendi* afin de demander son autonomie en tant que science, Nietzsche rend impossible un mouvement linéaire qui tend de A vers B car il faudrait pour cela que A prenne conscience avant, pendant, ou après-coup que B est différent pour tendre vers lui ce qui est impossible sans conscience. Pour être plus explicite, au moment où le mouvement se déploie, il ne peut savoir où aller car il ne peut rien identifier, il suit donc une trajectoire aléatoire qui correspond au niveau des valeurs au *nihilisme*⁵².

⁴⁷Müller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, 1998, p. 185.

⁴⁸ Idem, p. 185.

⁴⁹Nietzsche avance bien en FP, X, 23 [389] : « Nous devons considérer que commander est un vouloir. »

⁵⁰ Le premier sens pythagoricien de la *dunamis* est aussi la « valeur ».

⁵¹ Cf. l'excellent article de Rudolf Boehm à ce sujet : « Le problème de *Wille zur Macht*, œuvre posthume de Nietzsche. (À propos d'une nouvelle édition. », *Revue philosophique de Louvain*, 1963, pp. 402-434.

⁵² « Le caractère interprétatif de la vie (que signifie le nihilisme ?) absence de but. », FP, XII ; 7 [61].

Comme le concept de « volonté de puissance » va être étendu de l'organique à l'inorganique, ce dernier va alors remplacer tous les mouvements linéaires – dont toutes les physiques jusqu'à Newton – par un énorme mouvement circulaire qui tend de A vers A⁵³, c'est-à-dire du même vers le même. Ce type de mouvement ne peut qu'assimiler le divers jusqu'à l'implosion. En effet, comme il ne peut identifier l'autre, faute de conscience, il ne trouve nulle limite à son accroissement, si bien que son cycle devrait être l'implosion. *De facto*, un mouvement linéaire particulier va être détruit, il s'agit de la conception du temps qui est appuyée sur une ligne tendant vers un but (la flèche du temps). Nietzsche avance⁵⁴ :

⁵³ « Depuis Copernic, l'homme roule du centre vers X », FP, XII, 2[127]. Copernic a réintroduit le modèle héliocentrique et avec lui le modèle pythagoricien. Cette énorme avancée pour la science aura donc un corollaire qui est la réintroduction d'un savoir initiatique dans lequel Rohde et Nietzsche puiseront plus que de raison.

⁵⁴ « Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht. Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw. Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins : Gipfel der Betrachtung. Von den Werthen aus, die dem Seienden beigelegt werden, stammt die Verurtheilung und Unzufriedenheit im Werdenden : nachdem eine solche Welt des Seins erst erfunden war. Die Metamorphosen des Seienden (Körper, Gott, Ideen, Naturgesetze, Formeln usw.) », FP 1885-1887, 7 [54], aphorisme 617 en VP2 et 286 en VP1, introduit dans VP, II, 286, p. 47 chez Henri Albert avec la traduction suivante : « Imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est la volonté de puissance la plus haute. Double falsification, l'une ayant son origine dans les sens ; l'autre dans l'esprit, pour conserver un monde de l'être, de la durée, de l'équivalence. Que tout revienne sans cesse, c'est l'extrême rapprochement d'un monde du devenir avec un monde de l'être. Sommet de la méditation ». Ce fragment a fait couler beaucoup d'encre depuis l'usage fait par Heidegger ; il faut savoir que ce fragment contenait initialement un ajout en haut qui était le suivant : « Récapitulation », *Récapitulation* en allemand, qui a faussé son interprétation. Il a été prouvé depuis, grâce au travail de Wolfgang Müller-Lauter que cet ajout provenait d'Heinrich Köseliz, alias Peter Gast. Cet aphorisme 617 n'est en revanche pas un brouillon, comme Paolo D'Iorio l'avance rapidement pour mieux le balayer d'un revers de main et avec lui l'ensemble préliminaire des fragments rassemblés par Nietzsche afin de constituer une mosaïque interprétative, conformément à sa méthode mosaïque bien connue des théologiens médiévaux mais que semble ignorer notre herméneute moderne. Or, ce fragment (KSA 12, 24-25) faisait partie des 372 aphorismes retenus par Nietzsche afin de penser son ouvrage futur qui ne sera jamais écrit (cf. Rudolph Boehm, « Le problème du *Wille zur Macht*, œuvre posthume de Nietzsche. À propos d'une nouvelle édition », in *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 61, n° 71, 1963. pp. 402-443, p. 409, note 12. Boehm se demande pourquoi les carnets (W II 1-2-3-4) n'ont jamais été publiés (note 13). Tous les aphorismes sont alors pourvus, de la main de Nietzsche, d'un numéro allant de 1 à 136 pour W II, 1, de 137 à 300 pour le W II, 2 et de 301 à 372 pour le cahier 3 et même de renvois aux chapitres de I à IV. Ceci n'a jamais été publié par personne, dans l'ordre voulu par Nietzsche, se lamente Boehm et il nous faut nous contenter, dans les *Œuvres complètes* françaises d'un ordre chronologique volontairement

« Imprimer au devenir le caractère de l'être c'est la suprême volonté de puissance. Double falsification, à partir des sens et à partir de l'esprit, pour maintenir un monde de l'étant, du permanent, de l'équivalent etc. Que tout revienne, c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation. C'est des valeurs attribuées à l'étant que proviennent la condamnation et l'insatisfaction du devenant : une fois qu'a été inventé un tel monde de l'être. Les métamorphoses de l'étant (corps, Dieu, idées, lois de la nature, formules etc.). »

Comprenons bien qu'il ne s'agit pas de se demander comment l'être s'engage dans l'avenir, comment un animal s'adapte à son milieu, mais quelles sont les conditions *a priori* de cette adaptation, afin de faire passer l'advenir du vivant (et même du monde) au devenir de l'espèce, en passant du possible au probable⁵⁵. Nietzsche avance qu'il n'y aurait pas de lutte pour l'existence au fondement de la sélection naturelle car partout ce sont plutôt les faibles qui dominent et que les forts qui se définissent par une plus grande complexité, sont, pour cette raison, plus fragiles. Nietzsche admet que l'animal prend en son milieu ce qui lui est *utile* selon son *tempo sui generis*. Si les espèces puisent dans l'hérédité, qui est une somme d'expériences oubliées, les possibles de leur adaptation, ces possibles ne deviennent probables que s'ils sont activés (excitation) par la sensation. Existant une diversité, au sein d'une même espèce, de capacité de sentir, certains évolueront plus vite que les autres avant que les autres les rejoignent⁵⁶. Il suffirait donc d'ouvrir ou fermer les canaux sensoriels selon que l'on souhaite s'adapter à son milieu ou non. La *volonté de puissance de la vie* serait donc une volonté de sentir⁵⁷. Nietzsche va même jusqu'à avancer que⁵⁸ :

déstructurant ou se référer au site internet pour avoir la copie originale des carnets non travaillés.

⁵⁵ Lettre à Deussen de mai 1868. Le projet de thèse était initialement : « Le concept d'organique depuis Kant ». J.-L. Nancy au colloque de Cerisy de 1973 confirme bien que Nietzsche voulait déconstruire plus précisément le concept biologique de téléologie (in *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, UGE, I, pp. 74-82).

⁵⁶ Barbara Stiegler, *Nietzsche et la Biologie*, PUF, pp. 98-99.

⁵⁷ « Pour que la volonté de puissance puisse se manifester, elle a besoin de percevoir les choses qu'elle voit, elle sent l'approche de ce qui lui est assimilable » (VP, II, 89) ; FP 1888 14 [121] : « Que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects ne sont que des formes dérivées [Augestaltungen]. »

⁵⁸ VP, II, § 297.

MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

« [...] la volonté de puissance n'est point un être, point un devenir, mais un pathos – elle est le fait élémentaire d'où résulte un devenir et une action. »

En cela, la modélisation de Nietzsche précède la notion de *Verdichtung* (condensation) posée par Freud dans sa *Traumedeutung* puisque l'activité d'agglomération de l'activité onirique n'est pas appuyée sur les représentations mais sur les affects y étant attachés, affects qui sont modélisés par des *quantas* de forces dans le processus primaire⁵⁹, comme Nietzsche analysera ensuite son propre concept⁶⁰ afin de le rapprocher des recherches sur la thermodynamique⁶¹. Toutefois, si Freud pose comme fondement de la motricité des affects les pulsions, pulsions qui ignorent le temps, Nietzsche refuse de poser une *intention* ou une *volonté* comme moteur de la force motrice puisqu'il n'y a pas de *regresum ad infinitum* ou de premier moteur pour parler comme Aristote⁶². En d'autres termes, nous ne savons pourquoi le monde est animé et ce vers quoi il se meut, le temps n'est donc nullement linéaire, il est chaotique en tant qu'il échappe au sens qu'on souhaite lui donner. C'est la raison pour laquelle, comme le mathématicien qui introduit un principe de discrétion pour obtenir du discontinu⁶³, Nietzsche introduit l'arbitraire politique,

⁵⁹ Cf. notre travail psychologique sur la condensation et le déplacement dans *L'interprétation des rêves* de Sigmund Freud. On peut dire ici que l'analyse énergétique de Freud vient de Breuer avec la mise en place en 1893 du concept de « quantum d'affect » (*Affektbetrag*) puis ce concept est travaillé dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique*, non publiée, mais qui se retrouve en filigrane derrière la *Traumedeutung*, in *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956, pp. 307-396.

⁶⁰ FP 1888 14 5 [79] : « Éliminons alors les choses, il ne reste alors que des *quantas* dynamiques ». Et plus loin : « [...] La volonté de puissance, non un être [*Sein*], non un devenir, mais un pathos est le fait le plus élémentaire d'où découle un devenir, un agir. »

⁶¹ « Le principe de la conservation de l'énergie exige l'éternel retour », FP, XII, 5 [54]. Freud n'avance pas clairement que le rêve est l'activité première de l'adaptation du sujet à son milieu, ce qui est devenu plus manifeste avec les travaux sur la mémoire contemporains. Mais le désir est un concept déjà au-delà de l'adaptation, le désir veut au-delà du principe de réalité, il est donc facteur premier d'inadaptation, principe même de plaisir dont le rêve ne fait que révéler les mécanismes. Nietzsche rechigne, lui, à introduire la notion de plaisir qui rend compte politiquement du régime démocratique qu'il exècre et veut rendre compte de la même manière d'un principe d'inadaptation qui dépasse l'adaptation mais qui ne soit pas finalisé comme l'est le désir ou la pulsion freudienne.

⁶² « "Connaître", c'est un rapporter à : par essence, un *regressus in infinitum* Ce qui fait halte (auprès d'une prétendue *causa prima*, d'un absolu etc., c'est la paresse, la lassitude. », FP, XII, 2. [132].

⁶³ Pour penser la non-linéarité du temps, Nietzsche travaille alors sur l'œuvre du mathématicien croate Boscovich. Ce moment a très bien été analysé par Marc B. de

arbitraire de la *puissance* comme force d'illusion rendant la vie possible avec un autre supposé ou superposé (puisque les volontés de puissance peuvent s'agglomérer). Cet arbitraire est introduit historiquement selon Nietzsche par Zarathoustra qui sera désormais son porte-parole⁶⁴. C'est Zarathoustra qui détient la clef interprétative du monde, le terme de l'illusion herméneutique dionysiaque de la fin comme moteur du début du récit ou de la fondation du savoir. Toutefois, Zarathoustra n'est en fait pas là par hasard. Pourquoi est-il venu comme est venu le Christ ? Il est là, chez Nietzsche, car Hésiode a eu raison d'Héraclite en philologie pour faire triompher une conception « aryenne » du monde qui sera portée par ce mage. Nous ne reviendrons pas ici à ses travaux universitaires de Bâle pour le démontrer, nous contentant du domaine biologique comme soubassement théorique. L'embryologie de W. Roux ne fait nulle place, de la même manière, à Héraclite, ce n'est que la reprise du modèle d'Empédocle qui a le premier posé les fondamentaux de ce domaine au sein de la *physis*. La lutte entre haine et amitié des parties est une division binaire iranienne⁶⁵ entre le bien et le mal que l'on doit à Anaxagore. W. Roux réintroduit Empédocle dans la *physis* contemporaine comme suit⁶⁶ :

Launay dans son article « Notes sur l'atome et le fragment chez Nietzsche », in *Fragments, Les cahiers de Fontenay*, n° 13-14-15, ENS, juin 1979, pp. 61-75. On se rapportera plus récemment au livre de Michèle Cohen-Halimi, *L'Action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Nous, 2021, pp. 100-124. Nietzsche ne sait alors pas, lui qui ne connaît pas Aristote, que la courbe de Bosovich qu'il reprend (p. 106) est en fait la courbure de la substance première aristotélicienne comme nous le verrons. Ne faisons ici que citer le commentaire de Michèle Cohen-Halimi qui suit Hegel (p. 118) : « "ils ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même, il est une harmonie comme tendue comme l'arc de la lyre." Hegel nomme cette tension "inquiétude", Héraclite la nomme, tour à tour, "harmonie" et "jeu", Nietzsche la nomme, dès les premières lignes de la Naissance de la tragédie, "duplicité" [Duplicitaät]. »

⁶⁴ Nietzsche connaissait parfaitement la vie de Zarathoustra : « Né sur les rives du lac d'Ourmia, Zarathoustra quitta sa terre natale dans sa trentième année et s'installa dans la province arienne, pour, dix années de solitude durant, rédiger les *Zend-Avesta*. », FP, 1881, 11 [195]. Nietzsche a également quitté Bâle à 34 ans pour vivre dans une solitude infernale. Il y a donc eu un processus d'identification qui a permis l'écriture d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

⁶⁵ Depuis les Grecs, on parle des *Perses* plutôt que des Iraniens, mais en 1925 le gouvernement iranien a demandé diplomatiquement que le terme soit remplacé par celui d'Iraniens, dans la mesure où les Perses ne sont qu'une partie des Iraniens (*Persia* vient du grec Περσίς romanisé en *Persis* qui correspond au Sud de l'Iran d'où sont issus les *Pars* ou Fars (littéralement : *parsa*). Nous tenons pour acquis ce changement sémantique depuis le début de ce travail.

⁶⁶ pp. 31-73, p. 31

MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

« La finalité n'est pas une réalité voulue, mais devenue, pas une réalité téléologique mais historique, apparue de manière mécanique. »

Comment le mécanisme ferait lui aussi éclore une finalité comme celle que nous rencontrons dans la nature ? Si Nietzsche avance « *sans Hegel, point de Darwin*⁶⁷ » c'est que pour ce dernier l'évolution hégélienne doit être ramenée à des principes mécaniques. La dialectique qui tisse un voile d'apparence sur le monde pour mieux l'ordonner de christianisme doit laisser place à une mécanique biologique, la dialectique devra trouver sa cause efficiente au sein de la physiologie ; programmatique de la Volonté de puissance. De notre point de vue donc, la volonté de puissance semble plus proche du mouvement dialectique hégélien que du mouvement entéléchique aristotélicien sauf à considérer que le mécanisme total soit nihiliste et donc qu'il puisse exister une force que Nietzsche tente de circonscrire par le terme de « volonté », qui n'a plus rien de comparable avec la « volonté » chez Schopenhauer⁶⁸. Et, de fait, lorsque W. Roux reprend le modèle d'Empédocle, il omet sciemment d'avancer que ce dernier provient d'Anaxagore⁶⁹ et que la sphère (*sphairos*), est mue par une force première et dirigée par ce *noûs*. Dans un développement riche d'enseignement l'hégélien Gérard Lebrun reprend ce développement de Nietzsche⁷⁰ :

« Anaxagore n'a pas introduit le Nous pour répondre à la question spéciale : pourquoi y a-t-il du mouvement et pourquoi y a-t-il des mouvements réguliers ? Or Platon lui objecte qu'il aurait dû montrer, et n'a pas montré, que toute chose, à sa manière et en son lieu, se trouve la plus belle, la meilleure et la plus convenable. »

Nous pensons que Platon comprend peu Anaxagore, cet idéologue pense que la pensée de ce dernier est une philosophie indépendante d'une

⁶⁷ *Gai savoir*, § 357.

⁶⁸ Je cite Nietzsche sur la volonté : « *J'affirme que la volonté de la psychologie, telle qu'elle est enseignée jusqu'à présent, est une généralisation injustifiée, que cette volonté n'existe pas du tout, qu'au lieu de saisir le développement d'une volonté déterminée sous des formes multiples, on a supprimé le caractère de la volonté, en faisant disparaître la teneur et le but – c'est le cas au plus haut degré chez Schopenhauer, car il appelle "volonté" un mot vide de sens.* », VP, § 302.

⁶⁹ Gérard Naddaf, *Le Concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008, 224, note 92.

⁷⁰ Gérard Lebrun, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, § 3 intitulé « le grand soupçon », seuil, 2004.

tradition cosmologique et cosmogonique⁷¹. Or, Anaxagore n'a fait que faire traverser la cosmogonie iranienne sur la mer Égée des côtes d'Asie Mineure à Athènes. Deuxièmement, il amalgame la cosmogonie iranienne avec la *physis* ionienne dans laquelle le bien et le beau sont attachés aux objets alors que dans la cosmogonie iranienne le bien et le mal sont toujours en lutte. De son côté, Nietzsche avance que le *noûs diakosmōn* ne pouvait rien promettre mais seulement dévoiler la *dunamis* qui réalise le meilleur (*Phédon*, 99c). Il n'y a d'« échec » d'Anaxagore, réplique Nietzsche, qu'en raison de ce parti pris. Et Nietzsche d'ajouter que, au regard de la cause efficace, il faut toujours poser la question de savoir qui domine de sorte que le meilleur est celui qui doit dominer⁷². Seulement on a l'impression qu'on ne parle plus de la même *dunamis* ! En mélangeant la *dunamis* ionienne et la *dunamis* iranienne, Platon a rendu la physique inintelligible et le monde illisible⁷³. Nous démontrerons que le mouvement dialectique n'est pas le mouvement entéléchique. Nietzsche, en revanche, pose que le mouvement introduit par le *Noûs kubernetes* est arbitraire⁷⁴:

« *Le Nous a le privilège de l'arbitraire [Willkür], il peut commencer une fois à sa guise, il ne dépend que de lui-même, tandis que toute autre*

⁷¹ Cf. notre tome I pp. 156-157 qui traite de l'usage fait par Platon du livre d'Anaxagore.

⁷² Sur ce débat, nous renvoyons à l'excellent article de Pierre Destrée, « Platon et Leibniz, lecteurs d'Anaxagore. Note sur le sens de la finalité naturelle en philosophie grecque », *L'Antiquité classique*, Tome 68, 1999. pp. 119-133. Il y a effectivement un problème avec le fragment DK 69, A 56 qui ne semble pas correspondre à la pensée d'Anaxagore : « *Anaxagore disait que les dieux n'exercent sur les hommes aucune Providence divine mais que toutes les actions humaines sont l'effet de la fortune.* » ; dans ce cas à quoi bon le *noûs* ? Nous avons trouvé un début de réponse chez le jeune Nietzsche 1868 62 [4] : « *Enfin, il y a peut-être une solution à partir du point de vue strictement humain : celle d'Empédocle pour qui la conformité à une fin semble n'être qu'un cas particulier parmi d'autres scénarios non conformes à une fin* ». Pourquoi cela peut être un cas particulier ? Nietzsche avance en commentant Kant : « [...] *dans l'infinité des cas réels, on trouve forcément des cas opportuns et conformes à une fin.* » Logiquement, le modèle iranien du *noûs* peut être introduit dans la culture grecque si l'on maintient que ce n'est qu'un possible, toutefois si ce possible devient la thèse première alors il pourra prendre le commandement et la culture grecque sera ensevelie par opportunisme. Mais dans tous les cas c'est un modèle particulier que Nietzsche prendra ensuite comme modèle exclusif par aveuglement.

⁷³ Plus Nietzsche prend conscience de la duperie de la pensée de Platon, plus il assènera ses coups sur ces « larges épaules » afin de le faire tomber. Sur les falsifications historiques de cet idéologue il écrit notamment : « *Et Platon est responsable de tout cela ! Il demeure le plus grand malheur de l'Europe.* », Lettre à Overbeck du 9 janvier 1887.

⁷⁴ Idem.

MÉTABILOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

chose est déterminée du dehors. Il n'y a aucun devoir, aucun but qu'il serait contraint de suivre ; si un jour il a commencé par ce mouvement-là et s'est fixé un but, ce n'a été – la réponse est difficile, Héraclite la complèterait – qu'un jeu (216). »

Non le *noûs* n'a pas le « *privilège de l'arbitraire* » ! Car l'arbitraire aurait été de ne pas reprendre cette conception noologique. L'arbitraire héraclitéen se joue justement contre cette conception perse du *noûs*. Héraclite est contraint à l'exil lors de l'invasion des Perses en Asie Mineure⁷⁵ alors qu'Empédocle collaborera⁷⁶. Confondre ces deux pensées est un non-sens conceptuel et surtout une falsification historique. L'éternel retour du même ne se réalise pas de manière circulaire mais en suivant le modèle colporté par Anaxagore. Ce mouvement en spirale est sans but reconnaissable et rend bien compte de *l'éternel retour* du même dans lequel il a été propulsé par la *volonté de puissance* initiale qui prend ses racines chez Anaxagore et les Perses, chez les « Aryens » pour reprendre une terminologie contemporaine de la pensée de Nietzsche. Circulairement, on doit corriger le perspectivisme nietzschéen puisque ce dernier n'a pas choisi ce modèle aryen par hasard ou par jeu. Nietzsche rappelle légitimement, en tant que théoricien des valeurs, en mettant en exergue la figure de Zarathoustra, que les Germains ont une part de leur culture provenant de la culture « aryenne », ce qui a été depuis confirmé par la génétique⁷⁷. Aussi, nous avancerons que le mouvement de volonté de puissance reprend la forme en spirale de la modélisation iranienne,

⁷⁵ Seuls les habitants de Téos fuirent et s'installèrent à Abdère sans combattre, dont Héraclite probablement puisque Hérodote ne le précise pas (168). Les Phocéens prirent la fuite devant la menace et la moitié partit à Chios, puis la Corse où ils furent chassés avant de gagner Rhégion (Reggio de Calabre) et finirent à Hyélé où naîtra l'école philosophique éléate (Élée a été fondée en -535). En reprenant le matérialisme de Lange, Nietzsche aurait dû tendre historiquement vers l'éléatisme mais il tendra vers la pensée perse en empruntant une bifurcation culturelle qui n'appartient qu'à lui et qui est loin du hasard ou de l'arbitraire.

⁷⁶ Selon Diogène (VIII, 12, DK 59 A1), Anaxagore avait déjà été accusé d'impiété et surtout de « *collaboration avec les Perses* ». En effet, Clazomènes comme Phocée étaient perse et, suite à l'incendie de Milet, les cultes ioniens ne seront plus maintenus, toute la culture au sein de ces villes aura l'obligation de devenir perse. Anaxagore, le protégé de Périclès, sera le héraut de la culture perse à Athènes.

⁷⁷ L'haplogroupe R1a est un marqueur de l'aryanisme. Mais avant la génétique, les linguistes contemporains de Nietzsche tels Gustaf Kossinna ou Carl Schuchhardt avaient déjà modélisé l'origine de la langue indo-européenne et donc savaient pertinence par l'étude des migrations et ne serait-ce même qu'en lisant Hérodote, que les Germains avaient des rapports avec la civilisation perse. En France, ce sera l'indianiste Eugène Burnouf qui reliera le premier la langue indo-iranienne à la langue allemande (l'indo-germain qui deviendra l'indo-européen ensuite).

comme la dialectique hégélienne. Sémantiquement le terme *Aufhebung* signifie élévation, montée, croissance comme surpassement, comme la conception nietzschéenne qui envisage un surplus de puissance comme moteur interne du mouvement.

Pour l'heure, nous constatons néanmoins trois différences essentielles. La volonté de puissance est purement mécanique et est appuyée sur des *quantas* d'énergie⁷⁸ alors que la dialectique hégélienne est soumise à une cause finale proche du mouvement entéléchique, comme l'avait constaté Karl Löwith⁷⁹. Nietzsche a donc supprimé, du mouvement dialectique, sa dimension eschatologique d'origine chrétienne. Le combat entre Dionysos et le crucifié a entraîné deuxièmement une suppression de la Trinité⁸⁰ (Père, Fils, Saint-Esprit) au sein du mouvement hégélien, une épuration de la *perichorésis* chrétienne (περιχώρησις : « rotation »)⁸¹. Logiquement alors, le mouvement en spirale ne s'analyse plus en retenant trois termes⁸², mais une infinité, de telle sorte que la dialectique hégélienne ne peut plus faire valoir son arbitrage ternaire.

⁷⁸ C'est la raison pour laquelle, selon la cause efficiente, on peut parler d'énergie de puissance au lieu de *volonté de puissance*. Mais alors on se rend compte qu'on a deux puissances ! Volonté de puissance signifierait puissance de puissance, autant alors parler d'illimité car une puissance de puissance est nécessairement illimitée, sans limite (*apeiron*) et donc indéfinissable.

⁷⁹ Cf. le chapitre I de son ouvrage *De Hegel à Nietzsche (Von Hegel zu Nietzsche)* intitulé « le sens entéléchique de l'accomplissement hégélien. De l'histoire du monde et de l'esprit », Tel/Gallimard, 1969, pp 49-79. Dénotation : « *Le fondement ultime de la construction entéléchique de Hegel réside dans l'attribution d'une valeur absolue au christianisme et à sa croyance eschatologique faisant du Christ le commencement et la fin du temps.* »

⁸⁰ Le fils se détache alors du Père pour donner une nouvelle ère qui est l'âge du fils. Seul le surhomme pourrait restaurer le lien, ce qui est une conception messianique traditionnelle. Cf. Massimo Cacciari, *Le Jésus de Nietzsche*, Éditions de l'éclat, 2011, p. 37. Comme l'avance Overbeck, il n'y a pas plus classique et conventionnel que Nietzsche et Karl Löwith de surenchérir : « *Mais Nietzsche n'avait nullement dépassé le christianisme. Son Antéchrist en témoigne, et, plus encore, la contrepartie de l'Antéchrist : la doctrine de l'éternel retour.* », in *De Hegel à Nietzsche*, opus cité, p. 439.

⁸¹ Méthodologiquement, Nietzsche peut alors avancer, ce qui n'est pas du tout une énigme : « *La chance de mon existence, ce qu'elle a d'unique peut-être, tient à ce qu'elle a de fatal. Pour l'exprimer sous forme d'énigme, en tant que mon propre père, je suis déjà mort, c'est en tant que je suis ma mère que je vis encore, et vieillis.* ». Prométhée rejoint Œdipe comme signe messianique.

⁸² C'est Kostas Axelos qui le souligne : « *Hegel, qui pense le rythme ternaire de sa propre dialectique, écrit que même chez Héraclite "tout est trinité, essentielle unité"* ». », in *Héraclite et la Philosophie*, Les éditions de Minuit, 1962, p. 116. C'est bien entendu insoutenable puisque les contraires entraînent une succession binaire et non une finitude ternaire répétée. Le ternaire est le souhait d'arrêter le binaire à sa racine, à la racine indo-européenne.

Puisque la conscience hégélienne accédait à ce mouvement par cet outillage ternaire elle se trouve désormais coupée de ce mouvement. On doit alors affirmer que la volonté de puissance est inconsciente, nous dirons *irrationnelle* ensuite, en rapport avec le domaine mathématique. Il faudra néanmoins déterminer si cet arbitrage ternaire est seulement chrétien puisque Aristote le reprend également tant en logique qu'en cosmologie⁸³. Troisièmement, ce mouvement continu permet à Nietzsche de l'appliquer à la continuité du monde, remettant en question la division kantienne entre sujet et objet. Si la volonté de puissance est monde, alors l'esthétique transcendantale est au fondement de l'arrière monde⁸⁴. Ce qui nous amène à remettre en question le kantisme de Nietzsche. Mais avant cela nous voulons simplement rapporter ici la critique de la conception circulaire de la théorie du mouvement nietzschéen opérée par son ami Franz Overbeck⁸⁵ :

« Nietzsche traitait sa pensée de l'éternel retour comme un mystère. Or, si, en empruntant la voie tracée par Nietzsche, on voulait absolument postuler que l'ordre du monde des hommes, la régulation de la civilisation humaine sont livrés tout entier à l'imagination humaine et à son caractère illimité, cela reviendrait à introduire parmi les hommes non pas le retour éternel, mais bien plutôt l'alternance perpétuelle. »

Et, F. Overbeck d'ajouter : *« Autant suspendre le monde à un fil. »* Overbeck défend en premier qu'on ne peut suspendre le monde à un seul fil (la *volonté de puissance*), ce qui serait une méprise interprétative de l'art de tisser des poètes tragiques. Afin de tisser, il faut au moins deux fils afin d'obtenir un entrelacs et produire une histoire humaine. Tisser avec un seul fil, se nomme « suturer », « rapiécer », « recoudre » et se rapporte davantage à la figure d'Arlequin (*Arlecchino*), sans la

⁸³ Pour l'heure on peut se contenter de l'article de Luc Brisson, « La trifonctionnalité indo-européenne chez Platon », *Philosophie comparée (recueil)* 2005, 121-142.

⁸⁴ Gilles Deleuze, de son côté, avançait de manière réductrice : *« Trois idées essentielles définissent la dialectique : l'idée d'un pouvoir du négatif comme principe théorique qui se manifeste dans l'opposition et la contradiction ; l'idée d'une valeur de la souffrance et de la tristesse, la valorisation des "passions tristes", comme principe pratique qui se manifeste dans la scission, dans le déchirement ; l'idée de la positivité comme produit théorique et pratique de la négation même. Il n'est pas exagéré de dire que toute la philosophie de Nietzsche, dans son sens polémique, est la dénonciation de ces trois idées. »*, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 224.

⁸⁵ Frantz Overbeck, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Allia, 2006, p. 32.

dimension véritable du fou de vérité ou du fou d'amour qui est joué par le fol-en-christ depuis saint Paul⁸⁶. Ensuite, cette interprétation met en confrontation la philosophie de l'histoire de Nietzsche avec celle de Giambattista Vico, ce qui va nous éclairer, puisque si la volonté de puissance produit du sens, ce sens sera immanquablement historisable. Vico admet que l'imagination introduit, au sein de l'histoire, un *corsi è ricorsi*, soit une courbe ondulatoire guidée par la providence⁸⁷. Si l'on supprime le finalisme de Vico, il demeure qu'il existe une *phantasia*⁸⁸ productrice d'une forme *épisodale* rendant compte de l'histoire. Si Nietzsche admet que la *volonté de puissance* est une instance de production de formes⁸⁹, s'il confond donc l'activité de la *phantasia* avec le mouvement produit par cette dernière, on doit s'interroger sur les

⁸⁶ C'est en résumé ce qu'avance Karl Löwith, pourquoi Nietzsche joue-t-il une scène qui a été maintes fois jouée en caricaturant tous les acteurs ? Je cite : « *Nietzsche ne savait pas que son propre contra christianos était une exacte répétition du Contre les gentiles des Pères de l'Église, avec une inversion de signe. Non seulement la doctrine de l'éternel retour, qui fut débattue de manière polémique par Justin, Origène et Augustin, mais aussi tous les arguments principaux des apologistes chrétiens contre les philosophes païens, ressurgissent chez Nietzsche, mais d'un point de vue opposé.* », in « La reprise nietzschéenne de la doctrine de l'éternel retour. Appendice II », *Histoire du salut*, NRF, 2002, pp. 265-272, p. 269. La transvaluation de toutes les valeurs n'est rien d'autre qu'une déchristianisation païenne, idéologie maintes fois utilisée par les Germains pour revendiquer leur spécificité culturelle indépendante de la culture de l'Empire romain.

⁸⁷ Paolo Christofolini, *Vico et l'histoire*, p. 94. Vico, *La Science nouvelle*, Gallimard, 1993.

⁸⁸ Cf. L'excellent *De imaginatione* de J.-F. de la Mirandole, traduit par Christophe Bouriau, éditions Comp'act, 2005. Ce livre nous donne des renseignements assez fiables sur la manière dont le concept de *phantasia* aristotélicien était compris à la Renaissance.

⁸⁹ Cette instance productive de formes, couplée ensuite au concept de *volonté de puissance*, provient de la biologie mais a un écho dans le kantisme et en premier au sein de l'aristotélisme (FP. 1886, 7- [9] je cite : « [...] *l'essentiel du processus vital est justement cette monstrueuse violence formatrice qui, à partir de l'intérieur, est créatrice de formes.* » La *phantasia* produit des formes mais n'est pas dans le mouvement produit sauf si elle continue de contrôler le mouvement. Mais dans le *Tsim tsoum*, Dieu se retire après sa création, comme chez Hésiode. On cachera donc la cause finale au sein des boucles de rétroaction de la manière suivante. Les boucles de rétroaction placent l'effet avant la cause, c'est l'effet qui produit la cause et non l'inverse. Ce seront les critiques de Nietzsche de la causalité. Mais si dans un processus les boucles de rétroactions sont mises les unes à côté des autres, la première boucle deviendra la cause de la seconde et cela ad *infinitum*. La somme des boucles de rétroaction produit non pas une somme d'effets, mais une cause finale qui est l'équilibre recherché lui-même ! Les boucles de rétroaction introduisent une cause finale en introduisant que le système devrait s'auto-équilibrer, mais l'auto-équilibration (homéostasie en biologie) n'est pas tirée du système lui-même. Par exemple, si un bourgeon émet une enzyme pour ne pas qu'un autre bourgeon pousse à proximité, cela n'explique pas pourquoi cette « antitypie biologique » est vitale pour la plante.

raisons pour lesquelles il a enfermé cette capacité infinie de production de formes⁹⁰ au sein du corset d'une seule modélisation circulaire. Overbeck, comme Vico, avancent qu'il y en a au moins une autre, l'alternance perpétuelle et c'est justement celle que l'on a analysée en suivant le fragment canonique d'Anaximandre sur le temps.

Il y a, en fait, un combat entre deux infinis au sein de la philosophie présocratique qui peut se résumer ainsi⁹¹ : Le *sphairos* iranien de la théorie d'Empédocle est qualifié d'*apeiron* (ἄπειρον), d'infini, d'illimité, de « sans limite » puisqu'il renvoie au dieu unique introduit par Zoroastre en grec (Zarathoustra)⁹². Seulement il existait déjà un *apeiron* dans la philosophie ionienne avant l'arrivée des Perses, c'est celui posé par Anaximandre en suivant l'analyse de la marche du soleil le long de l'écliptique, comme nous l'avons vu lors de notre analyse de son fragment sur le temps. C'est à ce dernier auquel Aristote accroche sa pensée du temps, délaissant l'autre infinité, celle d'Empédocle et donc celle de Nietzsche⁹³. Si donc on affuble le Dieu chrétien de l'attribut d'infinité, on finira par ne voir dans l'histoire antique qu'un seul infini car le divin serait unique. Cet attribut ne convient donc pas à Dieu car il y a au moins deux infinis dans le monde antique. De plus, on peut séparer et distinguer ces deux *infinités* pour en obtenir une troisième. L'infinité du modèle en spirale, introduit par Zoroastre, provient d'un dieu unique qui est Zurvan akarana, principe unique qui est l'équivalent de la *volonté de puissance* chez Nietzsche et du Dieu unique dans le

⁹⁰ Sur l'emprunt de Nietzsche à W. Roux, cf. W. Müller-Lauter, op. cité, p. 151. Ces formes ne sont pas créées pour atteindre un but, selon Roux-Nietzsche (p. 204, VP. § 322).

⁹¹ Cette thèse est la nôtre, mais le matériau a été réuni par Anne-Gabrielle Wersinger dans son remarquable travail sur l'*apeiron*, *La Sphère et l'Intervalle*, opus cité.

⁹² C'est le nom « Zoroastre » qui nous pousse à penser que les Grecs devaient avoir conscience qu'il devait y avoir un mélange entre les maguséens dont les maîtres sont des mages et qui ont introduit Zarathoustra en Grèce et les Chaldéens de Babylone car « Zoroastre » sonne chaldéen, les spécialistes des astres. Cf. Luc Brisson, « La figure de chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens. », art.cité, p. 48.

⁹³ Nietzsche, afin de mettre un terme à cet infini *a parte ante* avance : « *J'ai besoin d'un point de départ de la Volonté de puissance comme origine du mouvement* », FP, 1888, 14 [98]. Pour le terme du mouvement Nietzsche admet qu'il ne va pas à l'infini mais n'a pas davantage proposé de raisons qui rendraient compte de cette finitude.

judaïsme (la *Création* chez Franz Rosenzweig⁹⁴). Alors que l'infinité introduite par le modèle d'Anaximandre est au bout d'une série numérique, terme qui est la *Rédemption* chez Franz Rosenzweig. C'est le dernier point d'une série qui serait en fait moteur de toute la série qui précède (physiquement ce modèle est celui de la *traction*, alors que l'autre peut rendre compte de la *poussée*⁹⁵). On en conclut alors qu'il pourrait y avoir au moins un troisième infini qui est la *Révélation* et qui se situerait au milieu du mouvement⁹⁶. Or, la théorie générale des mouvements posée par Aristote dans son introduction au *De motu animalium* part justement de cette analyse, l'infinité n'est pas au terme d'une série ni à son début mais bien en son milieu⁹⁷. Le Stagirite, tient pour acquis que ni l'infini ionien, ni l'infini perse, ne doivent triompher, c'est l'infini grec qui doit triompher et cet infini sera nécessairement au milieu⁹⁸. La Grèce doit être l'empire du juste milieu, en ne reprenant ni le modèle perse de l'éternel retour du même (perse et iranien), ni le modèle ionien de la *branloire pérenne* de Montaigne⁹⁹. C'est en plaçant l'*apeiron* au milieu du mouvement que la cause finale devient totalement formelle, pour le dire comme Nietzsche aurait souhaité le dire¹⁰⁰. La cause finale se prenant elle-même pour objet devient *formalisation* et donc moteur premier de la cause efficiente, formant toutes les formes particulières ou historiques. La cause finale nous guide dans l'obscurité jusqu'à ce que l'on arrive à la clairvoyance efficiente, alors la finalité repart vers de nouveaux horizons et sur son sillage navigueront encore bien des pensées en gestation. Nous pouvons donc affirmer que le

⁹⁴ Cf. notre commentaire sur *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig.

⁹⁵ À suivre le modèle physique d'Aristote il reste donc le portage et la rotation. Le *sphairos* iranien pose le *sphairos* (la rotation) en même temps que la poussée pour engendrer le monde.

⁹⁶ C'est ce que chercheront les théologiens protestants méthodistes en insistant sur l'*instant* de la Révélation au détriment relatif de la Création et de la Rédemption ; cf. *Le Discours sur la Religion* de Schleiermacher, (1799), Aubier, 1944, p. 196.

⁹⁷ Cf. l'introduction au traité *Mouvement des animaux* d'Aristote.

⁹⁸ Tout l'effort des penseurs chrétiens médiévaux sera ensuite de remettre l'infini au terme de la série afin de confondre la fin et la fin finale, comme le conceptualisera si bien Kant dans sa deuxième critique.

⁹⁹ Sur la juste mesure chez Aristote, voir *Aristote et la juste mesure* de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec, PUF, 1998.

¹⁰⁰ Nietzsche n'a cessé de retourner cette question comme les faces d'un Rubik's Cube. La sentence la plus achevée est la suivante : « [...] *causa efficiens et finalis* sont finalement une seule et même chose, dans leur conception fondamentale. », 1888, 14 [98].

concept de *volonté de puissance* est un mouvement dialectique non hégélien qui renvoie, en passant par Empédocle, à la cosmologie iranienne. *A contrario*, ce mouvement n'a nul rapport avec le mouvement entéléchique aristotélicien dont il nous reviendra de situer l'origine. En résumé, en refusant d'envisager l'infini par composition avant d'avoir répondu à l'infini par division, Nietzsche suspendra la rédemption à la création et Zarathoustra servira de point de bascule, de grand midi, afin de penser une Révélation des plus étrange.

Philosophiquement, nous devons désormais inscrire notre entreprise d'analyse de la volonté de puissance au sein du kantisme. La mise en place du concept de *volonté de puissance* est avant tout une entreprise de compréhension de la *Critique de la faculté de juger* de Kant et c'est la raison pour laquelle finalement Nietzsche se retrouve à côté du spinozisme, si l'on veut utiliser une bi-axialité cartésienne pour positionner des points dans l'espace géométrique du savoir. Avancer qu'il convient de ne pas « *imprimer au devenir le caractère de l'être*¹⁰¹ », c'est donner un nouveau statut à la contingence, c'est vouloir retourner la contingence contre l'être, sa raison et ses lois ; c'est retourner la *Critique de la faculté de juger* contre la *Critique de la raison pure*. Toutefois, ce développement historique de Nietzsche sur la contingence, est-il venu s'inscrire dans *l'a priori* de la raison transcendante, historiquement et non métaphysiquement ? La réponse est oui en tant que le particulier est venu se loger dans l'universel, par l'intermédiaire du sujet connaissant dont le biologique sera le support. Toutes les dimensions du sujet pourront donc désormais venir saper les fondements de *l'a priori* de l'entendement. Il est juste de faire remarquer, comme le fait Mazzino Montinari¹⁰², que Nietzsche ne souhaite pas entraîner ce concept vers une « nouménisation » qui ne serait qu'un double du réel, comme Freud refusera, cliniquement, que la « représentation » (forme) se

¹⁰¹ Nietzsche, *VP*, II, § 286, trad. idem.

¹⁰² Mazzino Montinari, *La Volonté de puissance n'existe pas*, Éditions de l'éclat, trad. de l'italien par P. Farazzi et Michel Valensi, 1996, p. 40, je cite : « *Il ne veut pas que la "volonté de puissance" soit saisie comme un noumène. Pour lui, l'apparence ne s'oppose pas à la "réalité" ; au contraire, l'apparence est la réalité qui ne se laisse pas transformer en un monde de la réalité imaginaire, l'apparence dans sa multiplicité et richesse est inaccessible aux procédés et aux distinctions de la logique.* »

sépare de « l'affect » (matière), voyant dans cette scission justement un symptôme¹⁰³. Deuxièmement, c'est la raison pour laquelle le concept de volonté de puissance ne peut congédier la matière animée de laquelle il a pris son essor. La liaison du concept avec sa matière animée nous oblige à scinder la métaphysique et la métabiologie. N'oublions jamais que le concept de volonté de puissance s'est détaché du concept de volonté de vérité, au sein d'une théorie de la connaissance, afin de venir s'appliquer à une théorie des valeurs. Nietzsche a quitté la posture du savant pour celle de l'intellectuel ce qui aura pour conséquence un passage d'une centration de son œuvre d'une *théorie de la connaissance* vers une *théorie des valeurs*. Il convient alors de ne pas lâcher la proie pour l'ombre ; il faut faire s'oublier Nietzsche lui-même pour recouvrer sa théorie de la connaissance et son cheminement à la lumière du kantisme contre l'ombre du scepticisme illusoire du grand midi. On pourrait avancer, en utilisant la circularité épistémologique de l'herméneutique, que la volonté de puissance en tant que programme d'inadaptation au milieu ne peut être comprise puisqu'en l'interprétant, on s'y adapterait, ce qui, chemin faisant, nous en éloignerait fatalement. Nietzsche propose, au contraire, à chacun de reprendre l'idéologie delphique du « connais toi-même » non pas pour l'appliquer mais pour donner une piste du chemin qu'il ne faut pas emprunter, le chemin de l'ombre, le chemin de l'idéologie. Nietzsche ricane déjà quand il pense que des penseurs vont croire que l'éternel retour existe ! Je cite : « *J'ai dévoilé la Grécité : ils croient à l'éternel retour ! C'est la croyance des mystères !*¹⁰⁴ » Retenons donc que la *région*, en terme épistémologique, ou le paysage en terme optique, dessiné par Nietzsche par l'outil de la volonté de puissance est bien une métabiologie et que cet espace gagné sur la métaphysique est déjà une victoire contre le nihilisme.

Si, maintenant, la résolution des questions posées par Nietzsche au sujet du devenir nous semble inachevée et peu cohérente, il n'en va pas de même pour la déconstruction opérée qui suit des lignes de fractures

¹⁰³ Cf. *Les Études sur l'hystérie* de Sigmund Freud.

¹⁰⁴ In « Les Grecs connaisseurs d'Homme », fragment de l'été 1883, In *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, trad. Lionel Duvoy, Allia, 2003, pp. 58-59.

absolument fondamentales. Nous avons déjà vu à l'œuvre sa force destructrice lors de la démantibulation du concept de dialectique hégélien, il nous faut remonter désormais d'un cran encore pour aborder la question du devenir. On constate que l'on revient toujours à sa proposition initiale posée dans son projet de thèse¹⁰⁵. La volonté de puissance du sujet est avant tout « *un énorme pouvoir de créer des formes*¹⁰⁶ » qui permet à ce dernier de s'auto-affirmer en résistant à ce qu'il n'est pas. Nietzsche reprend, en effet, au biologiste Wilhelm Roux son concept de *Selbstgestaltung* (auto-affirmation), tout en lui ôtant sa dimension mécaniste. La question qui demeure en suspens est la suivante : pourquoi le concept d'organique a pu intégrer une genèse afin de rendre compte de la reproduction biologique alors que le transcendantal s'est vu confiné dans une synchronie par la vérité (*a priori*) ? Pourquoi l'*a priori* ne peut-il pas introduire la genèse afin de comprendre l'évolution du savoir ? Peut-on donc temporaliser le transcendantal ? L'*a priori* peut-il demeurer *a priori* tout en intégrant le contingent de la faculté de juger ? Peut-on fracturer la contingence comme le fit Nietzsche, en introduisant l'histoire avec le concept de *généalogie* pour la théorie des valeurs et *l'éternel retour* pour la théorie de la connaissance qui ne serait alors qu'un retour à la philosophie grecque ? Le nouage de l'être et de sa contingence ne doit-il pas être

¹⁰⁵ Si « *ce que l'on voit de la vie est la forme* » (1868, 62 [52]) et qu'il a une infinité de vies alors : « *la vie est possible selon une masse étonnante de formes* ». Il devrait donc y avoir une infinité de formes qui sont déjà le produit de mouvements moins nombreux puisque des formes multiples et diverses devraient être le produit de mouvements identiques.

¹⁰⁶ Je cite en V.P. II : « *L'homme est une créature inventive de formes et de rythmes ; c'est à cela qu'il est le mieux exercé et il semble que rien ne lui plaise autant que d'inventer des formes. Observons seulement de quoi notre œil s'occupe dès qu'il n'a plus rien à voir ; il se crée quelque chose à voir. Il se peut qu'en pareil cas notre oreille agisse de même ; elle s'exerce. Sans cette transformation du monde en formes et en rythmes, il n'y aurait pour nous rien de "semblable", donc rien qui ne se répète, donc aucune possibilité d'expérience ni d'assimilation, de nutrition. Dans toute perception, c'est-à-dire dans la forme la plus primitive de l'assimilation, l'essentiel est un acte, ou plus exactement une imposition de formes ; seuls les esprits superficiels parlent d'"impressions". L'homme prend ainsi conscience de sa force comme d'une force de résistance et plus encore de détermination, une force qui refuse, choisit, modèle, ramène à ses schèmes propres. Il y a de l'activité dans le fait d'accueillir une excitation et de l'accueillir comme telle ou telle. Le propre de cette activité est non seulement de construire des formes, des rythmes et des successions de formes, mais de décider si la forme ainsi créée doit être assimilée ou rejetée. »*

effectué avant l'introduction de l'historicité pour ne pas opposer diachronie et synchronie ? L'histoire n'est-elle pas appuyée sur une forme temporelle dont la nature pourrait être dévoilée dans son lien premier et fondamental avec l'essence (*a priori*) qui n'engage justement la contingence dans le temps que secondairement (*a posteriori*) ? N'est-il pas possible qu'il puisse exister une contingence non temporelle qui serait le fondement de la contingence elle-même ? Le concept de *volonté de puissance de vie* nietzschéen aura donc eu le mérite de remettre en interrogation une théorie du mouvement, ou épistémologiquement, de remettre en cause la théorie physique du mouvement héritée, conceptuellement, de la *Physique* d'Aristote, dans ses fondements premiers. Comment donc le devenir pourrait avoir un « être » dont la certitude serait *équivalente* de la certitude de l'être que l'on isole du devenir par le concept ou par le nombre ? En d'autres termes, comment le concept peut être temporel tout en restant *a priori*, sans s'engager dans la contingence de la physique ? Comment *l'a priori* peut-il être le siège d'un homme idéal (ou surhomme) tout en restant singulier car situé par son corps dans l'espace-temps¹⁰⁷ ? Comment le sujet transcendantal s'*incorpore* ? Il ne le pourrait qu'en revendiquant une métabiologie dont Nietzsche a donné l'élan, négativement, en refusant de l'inscrire au sein d'une métaphysique occidentale. Si la *volonté de puissance de la vie* s'enracine dans la biologie, la *volonté de puissance des formes* de vies, s'enracine dans les formes des formes de vie, ces formes formelles de vie sont l'objet d'une possible métabiologie (ou morphogenèse de la vie).

¹⁰⁷ Bertrand Russel affirmait que le moi transcendantal kantien « *n'est pas placé dans le temps et n'a pas d'avenir.* » et donc qu'il n'est pas possible d'y introduire une anthropologie, in *Problèmes de philosophie*, p. 101, chez Payot. Repris par Hans Gadamer dans *Vérité et Méthode*, I, 2.