

Sous la direction de  
Patrice Maniglier

# Le Moment philosophique des années 1960 en France



Presses Universitaires de France

ISBN 978-2-13-058206-9

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 2011, avril

© Presses Universitaires de France, 2011  
6, avenue Reille, 75014 Paris

## SOMMAIRE

Remerciements . . . . .	IX
Liste des auteurs . . . . .	XI
Avant-propos, <i>par Frédéric Worms</i> . . . . .	1
INTRODUCTION – Les années 1960 aujourd’hui, <i>par Patrice Maniglier</i> . . . . .	5

### PREMIÈRE PARTIE UN MOMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE

Chapitre I – Structuralisme et comparatisme en sciences humaines et en mathématiques : un malentendu ?, <i>par David Rabouin</i> . .	37
Chapitre II – La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain, <i>par Alberto Gualandi</i> . . . . .	59
Chapitre III – Linguistique de corpus philosophique : l’exemple de Deleuze, <i>par Sylvain Loiseau et François Rastier</i> . . . . .	73
Chapitre IV – Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960, <i>par Alan D. Schrift</i> . . . . .	95

VI *Le Moment philosophique des années 1960 en France*

**DEUXIÈME PARTIE**  
**LÉVI-STRAUSS 1962**

Chapitre I – <i>La Pensée sauvage</i> aujourd’hui : d’Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss, <i>par Par Frédéric Keck</i> . . . . .	113
Chapitre II – Les jeux anaclastiques de Lévi-Strauss, <i>par Par Stefano Franchi</i> . . . . .	125
Chapitre III – Granger et Foucault lecteurs de Lévi-Strauss. L’anthropologie structurale entre épistémologie et archéologie des sciences humaines, <i>par Par Philippe Sabot</i> . . . . .	143
Chapitre IV – Du système à la structure : une lecture des « Systèmes de transformations » ( <i>La Pensée sauvage</i> , chapitre III), <i>par Gildas Salmon</i> . . . . .	159

**TROISIÈME PARTIE**  
**UN MOMENT POLITIQUE**

Chapitre I – La petite bourgeoisie intellectuelle en France : d’un rêve l’autre, <i>par Jean-Claude Milner</i> . . . . .	179
Chapitre II – Du sable à la bataille : Foucault avant 1968, <i>par Mathieu Potte-Bonneville</i> . . . . .	195
Chapitre III – La philosophie et l’actualité : au-delà de l’événement ?, <i>par Étienne Balibar</i> . . . . .	211

**QUATRIÈME PARTIE**  
**ALTHUSSER 1965**

Chapitre I – La pratique d’Althusser : d’un marxisme à l’autre, <i>par Andrea Cavazzini</i> . . . . .	237
Chapitre II – De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : réflexions sur « Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht » d’Althusser, <i>par Guillaume Sibertin-Blanc</i> . . . . .	255

<i>Sommaire</i>	VII
Chapitre III – Althusser face à Godard : l'esthétique matérialiste de <i>La Chinoise</i> , par Julien Girval-Pallotta . . . . .	273

**CINQUIÈME PARTIE**  
**UN MOMENT PHILOSOPHIQUE**

Chapitre I – Spinoza 1968 : Guérault et/ou Deleuze, par Pierre <i>Macherey</i> . . . . .	293
Chapitre II – Derrida et la philosophie analytique, par Jean- <i>Michel Salanskis</i> . . . . .	315
Chapitre III – Deleuze dans le moment 1960. Une nouvelle image de la pensée ?, par Jean-Christophe Goddard. . . . .	335
Chapitre IV – Pouvoir, création, deuil, survie : la vie, d'un moment philosophique à un autre, par Frédéric Worms . . . . .	349

**SIXIÈME PARTIE**  
**DERRIDA 1967**

Chapitre I – Térontologie saussurienne : ce que Derrida n'a pas lu dans le <i>Cours de linguistique générale</i> , par Patrice Maniglier. .	371
Chapitre II – Être juste avec Freud : la psychanalyse dans l'anti- chambre de <i>De la grammatologie</i> , par Vladimir Safatle . . . . .	395
Chapitre III – Déconstruction et dialectique négative : la pensée de Derrida dans les années 1960 et la question du « tournant éthique », par Peter Dews. . . . .	409

**SEPTIÈME PARTIE**  
**UN MOMENT ESTHÉTIQUE**

Chapitre I – De la distanciation à la désidentification : contro- verses sur la réception de Brecht en France, par Dimitra Pano- <i>poulos</i> . . . . .	431
--	-----

VIII *Le Moment philosophique des années 1960 en France*

Chapitre II – Boulez et Lévi-Strauss : la question de la structure, <i>par Jehanne Dautrey</i> .....	447
Chapitre III – Un effet de <i>blow-up</i> : philosophie, cinéma et incons- cient de l'histoire, <i>par Dork Zabunyan</i> .....	463
Chapitre IV – Comment inverser exactement <i>Les Ménéines</i> : Michel Foucault et la peinture à la fin des années 1960, des formes symboliques aux dispositifs, <i>par Lucien Vinciguerra</i> ..	477

HUITIÈME PARTIE  
*LYOTARD 1971*

Chapitre I – Notes sur le détour par la fonction critique de l'œuvre, <i>par Gaëlle Bernard</i> .....	495
Chapitre II – Enluminures – à propos de Lyotard, <i>par Jean-Clet Martin</i> .....	509
Chapitre III – <i>Discours, figure</i> : coup et après-coup, <i>par Corinne Enaudeau</i> .....	523
Chapitre IV – L'esthétique au sein des mots : <i>Discours, figure</i> , ou le renouvellement du projet critique, <i>par Juan Luis Gastaldi</i> ..	537
Bibliographie .....	557
Index .....	575
Table des matières .....	577

## Chapitre IV

# Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960

*Alan D. Schrift*

Alors que je me demandais comment j'allais aborder la journée de l'École normale supérieure de Paris consacrée à la dimension épistémologique du « moment philosophique des années 1960 », j'ai soudain réalisé que, bien que je ne me sois jamais formulé les choses sous ce nom, toute ma carrière avait été consacrée au « moment philosophique des années 1960 ». Mon premier livre, *Nietzsche et la Question de l'interprétation* (*Nietzsche and the Question of Interpretation*, 1990), était une analyse de la lecture que Derrida a faite de Nietzsche en guise de réponse au célèbre cours sur Nietzsche de Heidegger publié en 1961, et j'essayais d'y articuler une théorie nietzschéenne de l'interprétation qui se trouverait quelque part entre l'herméneutique heideggérienne et la déconstruction derridienne. Mon second livre, *L'Héritage français de Nietzsche : une généalogie du poststructuralisme* (*Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, 1995), qui se présentait comme une histoire de la philosophie française du xx<sup>e</sup> siècle, était porté par le désir de remettre en question l'interprétation dominante dans le monde anglophone de la philosophie française comme d'un avatar de la phénoménologie allemande de Husserl et Heidegger, interprétation qui, selon moi, empêchait de comprendre bien des aspects de ce qui a eu lieu en philosophie en France au xx<sup>e</sup> siècle.

Je voudrais aujourd'hui poursuivre ces travaux, et examiner l'émergence d'un nietzschéisme français proprement philosophique comme

composante inattendue du moment philosophique des années 1960 dans son aspect épistémologique. Mais avant de m'y engager, quelques mots seulement pour caractériser ce que j'entendrai pour ma part par moment des années 1960 en philosophie.

L'année 1960 est souvent considérée comme l'année qui vit la fin de l'existentialisme comme philosophie vraiment vivante : Albert Camus, qui était encore associé au mouvement existentialiste, mourrait dans un accident de voiture le 4 janvier ; Sartre, qui continuait d'être la figure dominante de l'existentialisme, publiait la *Critique de la raison dialectique*, qu'il présentait lui-même comme une « anthropologie structurale et historique » et que Foucault qualifia, sans excès de générosité, de « pathétique effort d'un homme du xix<sup>e</sup> siècle pour penser le xx<sup>e</sup> siècle » (Foucault, 1994, p. 541-542). Mais se concentrer sur ces événements de l'année 1960 serait trompeur, car en 1960 le structuralisme s'était déjà installé comme paradigme épistémologique dominant, et ce n'était pas seulement l'influence de l'existentialisme qui était en train de s'évanouir, mais aussi celle de la philosophie en général, qui était remise en question.

L'émergence du structuralisme comme force intellectuelle dominante peut être liée à de nombreux facteurs, parmi lesquels les facteurs politiques et historiques ne sont pas les moindres : la fin de la Seconde Guerre mondiale et le début de la guerre froide, l'invasion soviétique en Hongrie, les troubles coloniaux en Algérie et aux Vietnam. Ces événements laissèrent beaucoup d'étudiants politiquement engagés insatisfaits des réflexions relativement anhistoriques et un peu d'un autre temps que leur offraient les professeurs de la Sorbonne. Beaucoup se tournèrent vers la sociologie, qui devint un département indépendant de la philosophie en avril 1958 avec la création à la fois d'une licence et d'un doctorat. Cela signifiait qu'il était désormais possible pour des étudiants intéressés par l'étude théorique de la société d'éviter complètement les départements de philosophie, et, comme Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron le noteront en 1968, dix ans, donc, après la création de ces diplômes, « il y avait à Paris autant d'étudiants inscrits pour ces diplômes qu'il y en avait pour le diplôme de philosophie » (Bourdieu et Passeron, 1967).

Il m'importait de remettre en mémoire cette histoire institutionnelle, parce qu'il me semble que ce qui constitue le moment des années 1960 c'est précisément le renouveau de la philosophie *après* le structuralisme. Caractéristique de ce renouveau est le regain d'intérêt pour l'œuvre de



Nietzsche de la part des philosophes en France. Nietzsche, bien sûr, n'a pas été « découvert » par les philosophes français dans les années 1960 seulement, et l'intérêt pour son œuvre est tout à fait considérable dès le début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Mais cet intérêt se manifestait plutôt en dehors de l'université, ou, quand c'était à l'intérieur de l'université, plutôt dans les départements de langue et de littérature allemande<sup>2</sup>. Après la Première Guerre mondiale et jusqu'aux années 1950, bien que Nietzsche reste une figure canonique des études germaniques, apparaisse fréquemment sur les programmes d'agrégation d'allemand<sup>3</sup>, et soit utilisé dans le débat entre la droite et la gauche, il n'existe à peu près aucune étude scientifique de sa pensée. Pendant les quatre décades qui ont précédé la publication du livre de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, il y eut seulement trois livres sur Nietzsche publiés par des philosophes, et deux d'entre eux étaient des livres d'introduction publiés par des professeurs du lycée Condorcet (Challaye, 1933 ; Cresson, 1942 ; ainsi que Kremer-Marietti, 1957). Cette situation est profondément renversée dans les années 1960. On a beaucoup spéculé sur l'émergence de ce « nietzschéisme français » dans les années 1960 et 1970. La version la plus répandue, et que j'ai moi-même longtemps acceptée, est qu'il s'agissait d'une réponse à la publication en 1961 du cours de Heidegger sur Nietzsche. Étant donné la longueur (environ 1 200 pages) et la difficulté du texte de Heidegger, ainsi que l'absence de traduction jusqu'en 1971<sup>4</sup>, il me semble plus vraisemblable qu'il y ait une explication interne à ce phénomène. Or il se trouve que l'œuvre de Nietzsche apparaît dans les programmes d'agrégation

1. Laure Verbaere, dans sa thèse non publiée *La Réception français de Nietzsche (1890-1910)* (université de Nantes, 1999), observe qu'entre 1890 et 1910 plus de 1 100 références à Nietzsche apparaissent en français, avec 47 livres et plus de 600 articles qui discutent sa pensée (cité par Le Rider, 1999, p. 105).

2. Le professeur de littérature allemande Henri Lichtenberger a enseigné en Sorbonne un cours sur Nietzsche d'une année (1902-1903), et son livre, *La Philosophie de Nietzsche*, publié pour la première fois en 1898, en était déjà à sa neuvième édition en 1905.

3. Dès 1903, Nietzsche apparaît environ tous les quatre ou cinq ans au programme de l'agrégation d'allemand, y compris pendant la guerre, en 1940 et 1942.

4. La traduction fut réalisée par Pierre Klossowski. C'est d'ailleurs ce dernier que Deleuze crédite pour le « renouvellement de l'interprétation de Nietzsche » (Deleuze, 1968, p. 81-82), pour ses deux essais, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », d'abord publié en 1958 et repris dans *Un si funeste désir* (1963), et « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », présenté à Royaumont en 1964.

tion de philosophie à six reprises entre 1958 et 1971. Il me semble que c'est cette apparition de Nietzsche aux programmes officiels, ainsi que l'enseignement universitaire et scolaire qui a dû l'accompagner, qui fournit le contexte de la publication du livre de Deleuze et de l'apparition d'un « nietzschéisme français ».

Il reste bien sûr désormais à expliquer cette soudaine faveur de Nietzsche à l'agrégation, sa première occurrence officielle étant en 1929 lorsque *Die Genealogie der Moral* apparaît comme option pour l'explication allemande. C'est ici que je voudrais suggérer que la faveur de Nietzsche m'apparaît comme un symptôme des tensions entre la faculté de philosophie et la faculté de sciences humaines, et de la recherche d'une alternative au modèle du sujet fourni par la phénoménologie et répudié par le structuralisme. Alors que Nietzsche, avec Marx et Freud, baptisés tous les trois « maîtres du soupçon » par Ricœur (1965, p. 42), est en général associé à la philosophie française d'après le structuralisme, ce fut à l'origine le désir des structuralistes de localiser les structures sous-jacentes à la parenté, l'inconscient, ou la société, qui les conduisit à lire Nietzsche, Marx et Freud. Ces trois auteurs apparurent alors comme des esprits frères qui cherchaient ensemble à déchiffrer le monde des superstructures en le rapportant aux relations dans l'infrastructure entre les forces économiques et la lutte des classes, les forces normatives et les volontés de puissance, ou encore les forces psychiques et les désirs inconscients. Mais il faut noter que Marx et Freud étaient déjà fortement ancrés dans le canon des sciences humaines. Pour ceux qui étaient à la tête de l'instruction et de la formation philosophique en France, en particulier Georges Canguilhem, qui, bien qu'il ne fût pas le premier à pousser en faveur de l'inscription de Nietzsche au programme de l'agrégation, aurait fort bien pu s'y opposer ou la retarder, choisir Nietzsche plutôt que Marx ou Freud apparaissait comme un moyen pour persuader l'establishment philosophique qu'on pouvait rendre compatibles le changement des temps et les intérêts de la nouvelle génération avec l'indépendance de la philosophie à l'égard des sciences humaines<sup>1</sup>. Canguilhem a pu d'ailleurs avoir une autre raison pour encourager les étudiants à lire Nietzsche : il

1. Charles Soulié (1995, p. 12) suggère de même que l'inscription de Nietzsche au programme « constitue une concession du *jury d'agrégation* à la modernité » dans la mesure où Nietzsche était le « plus canonique » des trois « maîtres du soupçon ».

avait déjà été le témoin, et le supporteur fervent, de la tentative faite par Foucault d'utiliser Nietzsche pour dépasser le sujet phénoménologique et transhistorique et proposer une histoire de la raison.

Ainsi, quand les philosophes parlent du nietzschéisme français, ils ne parlent pas du premier effort fait par les intellectuels français pour s'approprier la pensée du philosophe allemand, puisqu'un tel effort avait déjà été réalisé deux fois, une première fois dès le début des années 1890 jusqu'à la Première Guerre mondiale par les écrivains à la fois de l'avant-garde de gauche et de la droite royaliste, une deuxième fois parmi ces intellectuels non conformistes au premier rang desquels se trouvaient Georges Bataille et le collègue de sociologie juste avant la Seconde Guerre mondiale. Quand les philosophes parlent du nietzschéisme français, ils songent à ce moment où la pensée de Nietzsche devient un objet pour les philosophes de profession, et le moment *philosophique* de Nietzsche commence, c'est du moins ce que je soutiendrais, en 1958 lorsque *La Généalogie de la morale* en traduction française apparaît au programme de l'agrégation<sup>1</sup>. C'est précisément alors que Deleuze commence sa carrière comme assistant en histoire de la philosophie à la Sorbonne, où il enseigne de 1957 à 1960, et il eut certainement pour tâche de préparer les étudiants à l'agrégation, ce qui expliquerait en partie pourquoi *La Généalogie* a une telle importance dans sa lecture de Nietzsche<sup>2</sup>. De plus, Jean Wahl prononce alors les premiers cours sur Nietzsche jamais proposés par un philosophe en Sorbonne (Wahl, 1959 et 1961), et ce sont durant ces années-là que paraissent les six premiers articles jamais publiés en France dans de prestigieuses revues comme la *Revue de métaphysique et de morale* ou *Études philosophiques*<sup>3</sup>.

1. J'ai défendu ailleurs l'importance de l'histoire de l'agrégation pour celle de la philosophie française d'une manière générale (Schrift, 2008).

2. Parmi les autres auteurs au programme à l'époque où Deleuze est à la Sorbonne se trouvent Bergson, Kant et les stoïciens (1957), puis Spinoza, Hume et Kant (1958 et 1959)...

3. Jean Wahl, « Le problème du temps chez Nietzsche » (1961); Henri Birault, « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux » (1962); Pierre Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie » (1958); Angèle Kremer-Marietti, « Nietzsche et quelques-uns de ses interprètes actuels » (1959); et Hermann Wein, « Métaphysique et antimétaphysique: accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'œuvre de Nietzsche » (1958) sont tous parus dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Avant 1958, le dernier article sur Nietzsche publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* était celui

*Also sprach Zarathustra* apparaît comme option pour l'allemand en 1962 et 1963 et immédiatement après a lieu un événement qui contribua de manière décisive à légitimer la réputation philosophique de Nietzsche. Je veux parler ici du célèbre colloque de Royaumont de 1964. Bien qu'organisé par les jeunes Deleuze et Foucault, ce colloque était présidé par Martial Guérault, et incluait des contributions de quelques solides aînés comme Jean Wahl, Jean Beaufret, Karl Löwith, Eugen Fink, et Henri Birault, ainsi qu'un prestigieux non universitaire, Gabriel Marcel. Après le livre de Deleuze et le colloque de Royaumont, la réputation philosophique de Nietzsche fut si bien établie qu'elle conduisit à l'inscrire de manière répétée à l'épreuve écrite de l'agrégation, où il apparut quatre fois entre 1970 et 1977.

Qu'est-ce que ces deux péripéties historiques, l'émergence du structuralisme dans les sciences humaines comme défi à la philosophie, et l'émergence de Nietzsche comme nouveau centre d'intérêt de la spéculation philosophique, nous apprennent sur le « moment philosophique des années 1960 » ? Ensemble, je crois qu'ils fournissent un contexte au regard duquel il paraît légitime d'unir, malgré leurs considérables différences, des penseurs comme Deleuze, Lyotard, Derrida ou Foucault, en les qualifiant, comme nous le faisons dans le monde anglo-saxon, de « poststructuralistes ». Le « nietzschéisme français » caractérise la philosophie poststructuraliste parce que, à bien des égards, c'est par leur appropriation des thèmes nietzschéens que les philosophes poststructuralistes se sont distingués à la fois des structuralistes et de l'establishment philosophique qu'ils cherchaient à défier. C'était, en d'autres termes, grâce à leur recours à Nietzsche que ces philosophes à la fois « échappaient » à la philosophie, *et y revenaient*. Pierre Bourdieu écrit que, bien que la philosophie ait vu son influence décroître sous l'effet de la vague structuraliste, Nietzsche attirait les jeunes philosophes parce qu'il avait

de Marie-Anne Cochet, « Nietzsche d'après son plus récent interprète », une recension en deux parties de la biographie de Charles Andler publiée en 1931 (p. 613-641) et 1932 (p. 87-119). Un seul autre article paru dans une revue de philosophie entre 1958 et 1962, celui de Pierre Fruchon « Note sur l'idée de création dans la dernière pensée de Nietzsche » (*Études philosophiques*, 1962). Le dernier article paru dans *Études philosophiques* sur Nietzsche avant celui-ci était la recension faite par Jean Wahl en 1936 du livre de Karl Jaspers *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin, De Gruyter, 1936).

été négligé par les universitaires plus traditionnels (1988, p. xvii-xxv). Ce fut, si on l'en croit, précisément à cause de son statut marginal, que Nietzsche put être reçu comme un champion acceptable en un temps où il n'était pas vraiment à la mode d'être un « philosophe »<sup>1</sup>.

Foucault et Deleuze ont l'un et l'autre reconnu ce rôle émancipateur joué par Nietzsche. Deleuze, par exemple, confessa qu'il appartenait à « une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie ». Mais il ajoutait : « C'est Nietzsche, que j'ai lu tard et qui m'a sorti de tout ça. Car c'est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement » (Deleuze, 1990, p. 14-15).

Mais si la remarque de Bourdieu sur le désir des poststructuralistes de garder leurs distances d'avec les philosophes de la Sorbonne est importante, elle ne doit pas obscurcir le fait que, malgré toute la rhétorique sur la « fin de la philosophie », il n'en reste pas moins qu'une des différences les plus évidentes entre les structuralistes et les poststructuralistes est que le discours de ces derniers reste philosophique. Le rôle que Nietzsche joue dans le renouvellement du discours philosophique est donc significatif. Tout à l'opposé des systèmes du structuralisme, rigides, scientistes et contraignants, Nietzsche apparaissait à ses lecteurs comme un auteur à la fois philosophiquement inspiré et philosophiquement inspirant. Jacques Derrida, par exemple, fournit la liste suivante de thèmes à trouver chez Nietzsche : « La méfiance systématique à l'égard de tout de la métaphysique, le regard formel sur le discours philosophique, le concept du philosophe-artiste, les questions rhétoriques et philologiques posées à l'histoire de la philosophie, la suspicion devant les valeurs de vérité (“convention bien appliquée”), de sens et d'être, de “sens de l'être”, l'attention aux phénomènes économiques de force et de différence des forces, etc. » (1972, p. 362-363). Et dans *De la grammatologie*, il crédite Nietzsche d'avoir contribué grandement à « libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier, en quelque sens qu'on l'entende », par sa radicalisation des concepts de « *perspective*,

1. Foucault insista lui aussi sur la relation subversive de la référence Nietzsche par rapport à la philosophie universitaire officielle dans un entretien de 1975 publié pour la première fois sous le titre « Foucault, passe-frontières de la philosophie », *Le Monde*, 6 septembre 1986, p. 12.

*interprétation, évaluation, différence...* » (1967, p. 31). De plus, en interrogeant l'existence humaine sans partir de la conscience humaine, Nietzsche indiquait comment on pouvait répondre au slogan structuraliste de la « mort du sujet » en soulevant de nouvelles questions sur la liberté humaine sans succomber au volontarisme ou au subjectivisme existentialiste. En même temps, les poststructuralistes voyaient dans la notion d'éternel retour, sur laquelle Klossowski avait attiré l'attention (1967, 1969), une manière de reformuler les notions d'histoire et d'historicité qui avaient été refoulées par l'accent mis par les structuralistes sur les analyses synchroniques<sup>1</sup>. En d'autres termes, alors que les structuralistes répondaient au privilège accordé par les existentialistes à la conscience et à l'histoire en les supprimant l'un et l'autre, les poststructuralistes s'emparaient des nouvelles thèses sur les mécanismes des forces linguistiques et systémiques, et revenaient avec ces nouveaux instruments à la question du sujet, conçu désormais comme une instance située et opérant dans un réseau complexe de relations sociohistoriques et intersubjectives. Ainsi, l'émergence de Nietzsche joua un rôle incomparable dans la nouvelle manière de pratiquer l'histoire caractéristique des poststructuralistes, qui fonctionna comme un correctif aux excès de ses deux prédécesseurs.

Mais, arrivés à ce point, le lecteur se dit peut-être : « Soit, Nietzsche est important pour le moment philosophique des années 1960. Sa critique du sujet, son affirmation du devenir et de l'interprétation, sa critique de la moralité traditionnelle, tout cela eut une grande influence sur Foucault, Derrida, Deleuze et bien d'autres. Mais qu'est-ce que cela peut bien avoir à faire avec la dimension *épistémologique* de ce moment ? » La réponse, et on voit cela clairement dans les œuvres de Foucault et Deleuze, est que Nietzsche, compris dans sa dimension proprement philosophique, se caractérise avant tout par sa critique de la valeur de *vérité*. Qu'on se souvienne de la fin de la *Généalogie de la morale* et du début de *Par-delà bien et mal*. Nietzsche concluait sa critique de l'idéal ascétique en soulevant un « nouveau problème » : celui de la valeur de la vérité. La conclusion de la troisième dissertation montre que ce ne sont pas tant les

1. Geoff Bennington et Robert Young remarquent eux aussi que, si le structuralisme a consisté à effacer l'histoire, « on peut dire que le "post" du poststructuralisme est un effort pour le réintroduire » (Attridge *et al.*, 1987, p. 1).

prétendues vérités de l'ascétisme, qui constituent ici la cible de Nietzsche, que la vérité elle-même, la « surestimation » dont elle fait l'objet (§ 25). Les traits caractéristiques de l'ascétisme viennent de la « foi dans l'idéal ascétique lui-même [...] – c'est la foi dans une valeur métaphysique, dans une valeur en soi de la vérité » (§ 24). En opposition à cette foi, Nietzsche définit sa tâche à venir de la manière suivante : « La volonté de vérité requiert une critique – laissez-moi définir ma propre tâche – la valeur de la vérité doit être au moins une fois mise expérimentalement en question. » Cette remise en question avait été anticipée par le travail de jeunesse de Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*<sup>1</sup>, avec sa critique de la vérité comme métaphore qui avait été oubliée et qui était nécessaire pour que la société fonctionne. Nietzsche y revient dans la préface de *Par-delà bien et mal*, où il est dit que la croyance en la vérité est le préjugé philosophique par excellence. Mais ici encore c'est le problème de la valeur de la vérité qui est soulevé. Et c'est un problème parce que les philosophes depuis Platon ont été guidés par une volonté de vérité qui comprend toujours la vérité dogmatiquement, comme singulière et universelle. Dans la première partie de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche accuse les philosophes de faire preuve d'une certaine mauvaise foi : ils n'ont pas l'honnêteté intellectuelle de reconnaître qu'ils privilégient certains de leurs préjugés en les baptisant « vérités » (§ 5). Et il poursuit en faisant la liste d'une série de préjugés philosophiques : l'atome, l'âme (« atome spirituel »), l'ego cartésien, la physique, la cause et l'effet, la volonté, la loi naturelle – et pour chacun il s'emploie à montrer que ces vérités indubitables n'ont pas été « découvertes », mais bien créées sur la base d'un acte inconscient ou méconnu d'interprétation créatrice. Il faut cependant se souvenir que Nietzsche ne critique pas ces vérités pour les remplacer par d'autres. C'est plutôt la valeur de la vérité elle-même qu'il met en question, dans la mesure où la valeur absolue de la vérité implique le déni de la « perspective, condition fondamentale de toute vie » (préface).

1. Le texte, paru dans *Das Philosophenbuch. Theoretische Studien (1872-1875)*, composé par les éditeurs de la Grossoktavausgabe des *Nietzsches Werke* (Leipzig, 1901-1913), fut traduit en français par Angèle Kremer-Marietti et publié sous le titre *Le Livre du philosophe* en 1969. Cette traduction fut très largement citée dans le séminaire de Derrida de 1969-1970 sur la « Théorie du discours philosophique : la métaphore dans le texte philosophique » (avec Kofman, Lacoue-Labarthe, Nancy, Pautrat, Rey *et al.*).

C'est là un thème central chez Deleuze quand il crédite Nietzsche d'avoir offert une « nouvelle image de la pensée ». Cette nouvelle image est opposée à « l'image dogmatique de la pensée », condensée en trois thèses :

1. Les penseurs, en tant qu'ils pensent, aiment et cherchent la vérité.
2. Nous sommes distraits de la vérité par des forces qui n'ont rien à voir avec elle.
3. La seule manière de se protéger de cette distraction est de mettre au point une méthode.

Que Nietzsche soit le guide de Deleuze hors de l'image dogmatique de la pensée n'est pas surprenant, étant donné que la critique de la « volonté de vérité » est le thème dominant des textes de Nietzsche après *Zarathoustra*. Selon Deleuze, sens et valeur précèdent pour Nietzsche la vérité, ce qui veut dire, entre autres choses, qu'on a les vérités qu'on mérite (Deleuze, 1962, p. 118). Pour cette raison, ce ne sont pas tant ces vérités qui intéressent Nietzsche, que les valeurs qui leur donnent sens, et c'est pourquoi la question épistémologique de la vérité mène directement à la question généalogique de la valeur. La question de la valeur nous conduit en dehors de la métaphysique, et nous confronte au problème d'une généalogie des forces, et c'est pourquoi les catégories qui guideront la nouvelle image de la pensée ne seront pas le vrai ou le faux, mais le noble ou le vil, le haut ou le bas. Pour la métaphysique, la bonne question est « Qu'est-ce que ? », et les réponses auront la forme d'essences. Mais pour la généalogie, la bonne question est « Qui ? » et les réponses ne seront pas des essences mais des capacités vitales, identifiant ce que chacune peut. Alors que l'image dogmatique de la pensée prétend avant tout éviter l'erreur, la nouvelle image reconnaîtra que certaines erreurs sont nécessaires à la vie (voir *Par-delà bien et mal*, § 4) et ce qu'il s'agit d'éviter alors n'est pas l'erreur, mais la bêtise (Deleuze, 1962, p. 210).

Alors que Nietzsche veut quitter les épistémologues, pris qu'ils sont dans « les nœuds coulants de la grammaire (cette métaphysique pour le peuple) »<sup>1</sup>, Deleuze note qu'il assigne désormais la tâche qui leur correspondait aux artistes :

1. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 354.



Chez Nietzsche, nous les artistes = nous les chercheurs de connaissance ou de vérité = nous les inventeurs de nouvelles possibilités de vie. (1962, p. 117)

Et pour autant que les artistes sont les créateurs par excellence, je crois qu'on peut voir dans la définition par Deleuze de la philosophie comme « création de concepts » un autre point d'impact de l'influence épistémologique de Nietzsche sur lui. La philosophie crée des concepts non comme des représentations de la réalité, mais comme des événements qui permettent de nouvelles manières de penser en réponse à des nouveaux problèmes. Cet accent sur la création conceptuelle qui est caractéristique des derniers ouvrages de Deleuze était déjà au cœur de *Nietzsche et la Philosophie*, où Deleuze soutient que le problème de la valeur est en réalité une reformulation de la question critique : « Le problème critique est : la valeur des valeurs... donc le problème de leur création » (1962, p. 1). Mais, et c'est là sans doute l'aspect le plus nietzschéen de Deleuze, le problème de la critique comme problème de la création de valeurs ne doit pas être conçu comme *réaction* mais comme *action*. Et, reprenant ici une idée qui m'a été suggérée par Patrice Maniglier, je dirais que Deleuze trouve chez Nietzsche un encouragement à remplacer une épistémologie qui met l'accent sur la résolution des problèmes, par une épistémologie qui met au contraire l'accent sur la création de problèmes. Nietzsche, en d'autres termes, n'a pas seulement répondu autrement aux questions traditionnelles de la philosophie ; il a au contraire critiqué la philosophie pour avoir posé les mauvaises questions, suggérant que d'autres questions, de nouveaux problèmes devaient être posés. Non pas « Qu'est-ce qui est vrai ? », mais « Quelle est la valeur de la vérité ? » ; non pas « Qu'est-ce qui est moral ? », mais « Quelle est la valeur de la moralité ? » ; non pas la question métaphysique « Qu'est-ce que ? », ni la question épistémologique « Qu'est-ce qui est vrai ? », mais la question généalogique « Quelles sont les forces qui soutiennent la valeur que nous accordons à nos valeurs ? », et la question révolutionnaire « Quelles nouvelles valeurs pourrions-nous nous donner ? ». C'est là, selon moi, le motif qui est au cœur de toute la carrière philosophique de Deleuze. D'abord dans sa lecture de l'histoire de la philosophie : il s'intéresse à ceux qui, par exemple, au lieu de repenser la négation, proposent une critique de la négativité en général, ou à ceux qui ne cherchent

pas une nouvelle théorie de l'intériorité mais qui font de l'intériorité elle-même un problème. Et quand il élabore ses propres conceptions philosophiques ensuite, Deleuze procède de la même manière : non pas fournir une nouvelle théorie de l'identité, mais critiquer la question de l'identité et essayer de reposer le problème en partant de la différence elle-même.

Bien qu'il puisse être excessif de faire de Nietzsche la source exclusive de la définition de la philosophie comme création de concepts, il importe de rappeler que Nietzsche reprochait avant tout à la connaissance son conservatisme, et le fait qu'elle procède par une sorte d'étiquetage, de *Rubrizieren* : la connaissance comme réduction/traduction de l'étrange et du non familier au familier (« *was bekannt ist ist erkannt* »<sup>1</sup>). Nietzsche demande : « Que veulent-ils quand ils disent vouloir la "connaissance" ? » Et il répond : « Rien d'autre que ceci : que quelque chose d'étrange soit réduit à quelque chose de familier [*etwas Bekanntes*]. »<sup>2</sup> Avec ce jeu de mots (*bekannt/erkannt/Erkenntniss/Bekanntes*), Nietzsche renforce sa critique du réductionnisme à l'œuvre dans le langage qui par le prestige du mot réduit au *même* ce qui est seulement *semblable*. La section 355 du *Gai Savoir*, intitulée « De l'origine de notre notion de "connaissance" », est le passage-clé ici. Nietzsche diagnostique le réductionnisme et le conservatisme à l'origine de la connaissance :

La volonté de trouver parmi tout ce qu'il y a d'étranger, d'extraordinaire, de douteux, quelque chose qui ne soit plus pour nous un sujet d'inquiétude ? Ne serait-ce pas *l'instinct de la crainte* qui nous incite à connaître ? La jubilation de celui qui acquiert une connaissance, ne serait-elle pas la jubilation même du sentiment de sécurité recouvré<sup>3</sup> ?

Cette idée omniprésente dans l'œuvre de Nietzsche anime, selon moi, la suggestion faite par Deleuze de juger du succès ou de l'échec d'une philosophie en termes des « catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 80).

Mais peut-être plus encore que Deleuze, Michel Foucault offre le plus clair exemple de la manière dont les thèmes nietzschéens sont intégrés dans la philosophie française des années 1960 à travers sa

1. *Ibid.*, § 355.

2. *Idem* (traduction modifiée).

3. *Idem*.

dimension épistémologique. Foucault lut Nietzsche en 1953, « par hasard », ayant été conduit à lui par sa lecture de Bataille, et, comme il le dira plus tard, « aussi curieux que ce soit, dans cette perspective d'interrogation sur l'histoire du savoir, l'histoire de la raison » (1994, IV, p. 436). Ce fut, en d'autres termes, son effort pour « élaborer une histoire de la rationalité », et non son interrogation sur le pouvoir, qui le conduisit à lire Nietzsche. Mais cette lecture devint la « fracture », le point de rupture, qui indiquait une voie au-delà du sujet phénoménologique et transhistorique. Nietzsche montrait qu'« il y a une histoire du sujet tout comme il y a une histoire de la raison, et de celle-ci, l'histoire de la raison, on ne doit pas demander le déploiement à un acte fondateur et premier du sujet rationaliste » (*idem*).

Alors que Nietzsche est souvent identifié aux travaux généalogiques de Foucault, Foucault lui-même affirmait que son projet archéologique « doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit » (1994, I, p. 599). Ainsi, dans *Les Mots et les choses*, Nietzsche figure comme le précurseur de l'épistémè du xx<sup>e</sup> siècle, cette épistémè qui émerge avec la question du langage comme « une multiplicité énigmatique qu'il faudrait maîtriser » (1966, p. 316). Pour Foucault, c'est Nietzsche le philologue qui le premier associa « la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage » (*idem*) et c'est précisément parce qu'il fait de cette question du langage la question constitutive de l'épistémè contemporaine qu'il fait de Nietzsche le précurseur de cette épistémè.

Quand en 1969, lors d'un entretien paru dans *Le Magazine littéraire*, à propos de son livre *L'Archéologie du savoir*, on pose à Foucault (1994, I, p. 772) la question « Pourquoi l'archéologie ? », il donne deux raisons. D'abord afin de désigner un ordre d'enquêtes qui ne seraient ni de l'histoire (dans le sens d'une histoire des inventions ou des idées), ni de l'épistémologie (comme analyse interne de la structure d'une science). Ensuite parce que le mot archéologie conduit au mot « archive », par quoi il faut entendre « l'ensemble du discours accumulé ; et cet ensemble est considéré non pas seulement comme un ensemble d'événements ayant eu lieu une fois pour toutes et qui demeureraient suspendus dans les limbes ou le purgatoire de l'histoire, mais aussi comme un ensemble qui continue à fonctionner, qui change au cours de l'histoire, et qui rend possible l'apparition de nouveaux discours ». Je cite ce passage parce que, bien que Foucault parle de l'archéologie, cette description de

l'archive évoque clairement la remarque de Nietzsche dans la préface de *La Généalogie de la morale* (§ 7), où Nietzsche écrit que, contrairement aux généalogies spéculatives des Anglais, pour le généalogiste qui souhaite une « véritable histoire de la moralité », la plus importante couleur est le « gris, c'est-à-dire, ce qui est documenté, ce qui peut être confirmé et a réellement existé, en bref le long, complet enregistrement hiéroglyphique, si difficile à déchiffrer, du passé moral de l'humanité ».

Maintenant, si nous abandonnons le Foucault de la première période pour le Foucault tardif des enquêtes généalogiques, on retrouvera la pointe proprement épistémologique de cette inspiration nietzschéenne. Foucault mentionne Nietzsche pour avoir été le premier à poser une question d'un genre nouveau à la vérité, une question qui ne limitait pas la vérité au domaine étroitement compris de l'enquête épistémologique, et qui ne prenait pas non plus la vérité pour un donné. En posant à la vérité des questions éthiques et politiques, Nietzsche a vu la vérité comme un ensemble de règles discursives « liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent » (1994, III, p. 160). Quand Nietzsche déclare dans *La Généalogie de la morale* que, pour la première fois, la philosophie doit faire face à la question de la vérité, il reconnaît pour la première fois, selon Foucault, que la vérité est produite dans un contexte sociopolitique institutionnel :

Le problème n'est pas de changer la conscience des gens, ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité. Il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir [...] mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne. La question politique, en somme, ce n'est pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie ; c'est la vérité elle-même. De là l'importance de Nietzsche. (*idem*)

En guise de conclusion, je rappellerai la manière dont, en 1978, dans son Introduction à la traduction anglaise du livre de Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Foucault raconte l'histoire de ce qu'il appelle « la philosophie contemporaine en France ». Selon cette histoire, il y aurait en fait deux modalités de la philosophie qui émergent de l'introduction de la phénoménologie husserlienne dans les années 1920.

D'un côté ce qu'il appelle les « philosophies de l'expérience, du sens, du sujet », qu'il identifie à Sartre et Merleau-Ponty. D'un autre côté, celles qui prolongeaient une autre dimension de Husserl, le Husserl associé au formalisme et à l'intuitionnisme, « une philosophie de la connaissance, de la rationalité, du concept », que Foucault reconduisait aux noms de Bachelard, Cavailles, Canguilhem. Cette distinction rend bien compte de la philosophie française des années 1930 aux années 1960. Mais reconnaître qu'il y eut en effet deux réceptions distinctes de l'œuvre de Husserl, l'une appuyée sur *Ideen I* et qui donna naissance à la phénoménologie existentielle de Sartre et Merleau-Ponty ainsi qu'à l'herméneutique de Ricœur, et l'autre appuyée plutôt sur *Logique formelle et logique transcendantale*, qui donna naissance à des réflexions phénoménologiques sur les sciences et les mathématiques au fond plus proche du structuralisme ou de la philosophie analytique que de Heidegger, ne doit pas oblitérer le fait que le retour à Nietzsche dans les années 1960 a permis aux philosophes français d'ouvrir la voie à une enquête sur la science qui échappe aux contraintes épistémologiques qui grèvent le sujet phénoménologique, et c'est cette voie qui fut explorée par les philosophes que nous appelons, dans le monde anglophone, « poststructuralistes ».