



Continuité et discontinuité dans la critique nietzschéenne de la science: Quelle image de sa conception de la vérité ?

Abdoulaye TOURE

Université Félix Houphouet-Boigny (Abidjan – Côte d'Ivoire)

Digital Object Identifier (DOI): <https://doi.org/10.5281/zenodo.18703188>

Résumé:

À partir de son approche générale de la science, on peut reconnaître en Nietzsche un négateur de l'esprit scientifique, en tant que volonté de vérité nihiliste de la vie. Nietzsche apparaît comme un farouche adversaire de l'esprit scientifique, esprit de la méthode, du calcul, de la rationalité outrancière et outrageuse. La science, fabrication de l'homme théorique, à l'image de Socrate, fait obstacle aux instincts, au corps, au terrestre. Et pourtant, il la célèbre dans certaines parties de son ouvrage. Par conséquent, ne faut-il pas voir dans cette contradiction la forme qu'il assigne à la vérité? Notre objectif consistera à montrer que ce rapport complexe de désamour et d'amour imbriqués vis-à-vis de la science est symptomatique de sa conception de la vérité comme harmonie des contraires, sinon comme esprit de contradiction. À cet effet, nous exposerons, premièrement, sa continuité dans la critique de la science, évoquant ici les griefs qu'il émet à l'encontre de la science. Deuxièrement, nous analyserons sa discontinuité dans la critique de la science, là où il se transforme en curieux laudateur de la science. Enfin, nous déduirons que, chez lui, la vérité réside dans la contradiction.

Mots clés: Continuité-Contradiction-Discontinuité-Métaphysique-Mythe-Science-Tragédie-Vérité.

Abstract

Based on his general approach to science, Nietzsche can be recognized as a denier of the scientific spirit, insofar as it acts as a nihilistic will to truth regarding life. Nietzsche appears as a fierce opponent of the scientific spirit—the spirit of method, calculation, and excessive, outrageous rationality. Science, a fabrication of the theoretical man in the image of Socrates, acts as an obstacle to instincts, the body, and the earthly. And yet, he celebrates it in certain parts of his work. Therefore, should we not see in this contradiction the form he assigns to truth? Our objective will be to show that this complex relationship of intertwined love and hate towards science is symptomatic of his conception of truth as a harmony of opposites, if not as a spirit of contradiction. To this end, we will first expose his continuity in the critique of science, evoking the grievances he raises against it. Secondly, we will analyze his discontinuity in the critique of science, where he transforms into a curious praiser of science. Finally, we will conclude that, for him, truth resides in contradiction.

Keywords: Continuity-Contradiction-Discontinuity-Metaphysics-Myth-Science-Tragedy-Truth



Ceci est un article en accès libre sous la licence [CC BY-NC-ND](#).

1 Introduction

Dans l'histoire de la philosophie, Nietzsche apparaît comme un farouche adversaire de l'esprit scientifique, esprit de la méthode, du calcul, de la rationalité outrancière et outrageuse. Cette fabrication de l'homme théorique, à l'image de Socrate, fait obstacle aux instincts, au corps, au terrestre. Le drame que la science représente pour la vie, selon Nietzsche, réside dans sa croyance quasi religieuse en l'existence de la vérité. De ce point de vue, la science est une antithèse de la vie puisque la vie, selon Nietzsche, n'admet aucune vérité absolue.

À partir de cette approche nietzschéenne de la science, on pourrait s'empresser de reconnaître en lui le négateur de la science. Mais cette opposition de Nietzsche à la science est-elle radicale au point de concevoir le philosophe de la volonté de puissance et de Dionysos comme un contemplateur de l'esprit scientifique? Telle est la préoccupation qui guide notre réflexion. En effet, notre lecture de Nietzsche nous a permis de déceler chez lui un attachement à la science malgré la critique qu'il en fait dans ses œuvres. Ce rapport complexe de désamour et d'amour imbriqués vis-à-vis de la science est symptomatique de sa conception de la vérité comme harmonie des contraires, sinon comme esprit de contradiction.

Pour ce faire, nous montrerons, premièrement, sa continuité dans la critique de la science, évoquant ici les griefs qu'il émet à l'encontre de la science. Deuxièmement, nous montrerons sa discontinuité dans la critique de la science, là où il se transforme en curieux laudateur de la science. Enfin, nous montrerons que, chez lui, la vérité réside dans la contradiction.

2 La continuité dans la critique de la science.

Nietzsche reproche à la science son obsession religieuse de la vérité. Selon lui, elle est le prolongement de la volonté absolue de vérité qui caractérise le christianisme :

C'est sur une foi métaphysique que repose encore notre foi dans la science ; chercheurs de la connaissance, impies, ennemis de la métaphysique, nous empruntons encore nous-mêmes notre feu au brasier qui fut allumé par une croyance millénaire, cette foi chrétienne, qui fut aussi celle de Platon, pour qui le vrai s'identifie à Dieu et toute vérité est divine. (F. Nietzsche, 1980, §344, p.289).

La science constate la futilité des valeurs dites transcendentales, pour ensuite se substituer à elles comme seule norme valable. Autrement dit, la “mort de Dieu” ou la chute des valeurs nouménales en appelle à la renaissance d'un nouveau “Dieu” : la science, prolongement de la lecture métaphysique de l'existence. En effet, la critique nietzschéenne de la science réside en ceci qu'elle est l'une des figures de l'idéal ascétique, de la volonté de vérité à tout prix, volonté métaphysique. La science s'impose comme la nouvelle idole de la quête de la vérité. Cette idolâtrie de la vérité, dans la pratique scientifique a vite fait de la transformer en nouvelle

religion et le savant en nouveau “prête”. Les savants, à l'aide de la science ont inventé une théologie nouvelle qui ne dépend pas du cœur, mais de la raison :

Tous deux, la science et l'idéal ascétique, se tiennent sur le même terrain-je l'ai déjà donné à entendre : -ils se rencontrent dans une commune surestimation de la vérité (plus exactement : dans une croyance commune que la vérité est inestimable, incritiquable), et c'est ce qui fait d'eux des alliés, de sorte que, à supposer qu'on les combatte, c'est ensemble seulement qu'on peut les combattre et les mettre en question (F. Nietzsche, 1984, III, §25, p.195).

En voulant être la seule instance à mesure de dire la vérité, la science répond de façon très nette au schéma de l'idéal ascétique : celui de s'échapper des tribulations de la vie. Dans cette logique, la vérité semble être l'égale du bonheur.

Pour Nietzsche, la science est un remède pour le savant, une drogue face aux difficultés de la vie. Pour cela, le scientifique s'accroche à la science comme dernier rempart contre les souffrances existentielles. Ce que Nietzsche dénonce dans *Humain, trop humain* : « *La science moderne a pour but : aussi peu de douleur que possible, aussi longue vie que possible – par conséquent une sorte de félicité éternelle, à la vérité fort modeste en comparaison des promesses des religions* » (F. Nietzsche, 1993, §128, p.512). En faisant du besoin de vérité un remède contre la douleur, le savant ne fait que perpétuer l'idéal destructeur de la métaphysique ; une vie sans douleur étant le contraire de la vie. Il va s'en dire que pour Nietzsche, les savants, eux-mêmes, sont « *des êtres qui, souffrant sans vouloir s'avouer ce qu'ils sont, qui s'étourdissent, fuient eux-mêmes et n'ont qu'une crainte : prendre conscience de ce qu'ils sont en réalité* » (F. Nietzsche, 1984, III, §23, p.192). Les savants sont pour Nietzsche, des êtres manqués, affaiblis qui craignent et méprisent le devenir. Evidemment, la science en arrive, dans le monde moderne, à vouloir affaiblir la dialectique de la douleur et de la joie. Elle vient alimenter la tiédeur des passions, la volonté de renoncer à l'impondérable :

Même au point de vue physiologique, la science repose sur les mêmes bases que l'idéal ascétique : l'un et l'autre supposent un certain appauvrissement de l'énergie vitale, – c'est dans les deux cas, le même tiédissement des passions, le même ralentissement du rythme ; la dialectique prend place à l'instinct » (F.Nietzsche, 1984, III, §25, p.196).

Ce fanatisme scientiste apparaît au moment où l'homme est fatigué de vivre, au moment où le nihilisme sonne aux portes de l'humanité. Le scientisme est, par conséquent, l'une des marques du nihilisme triomphant : « *voyez, dans l'évolution d'un peuple, les époques où le savant passe au premier plan : ce sont les époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin, – c'en est fait de l'énergie débordante, de la certitude de vie, de la certitude de l'avenir* » (F.Nietzsche, 1984, III, §25, p.196). En effet, avec l'érection de la science en savoir absolue, la vie est dépossédée de ce qui fait sa substance : le mythe. Le mythe célèbre, selon Nietzsche, la

vie en tant qu'il témoigne de son caractère irrationnel et apparent. À travers le mythe, l'homme parvient à tout expliquer, à tout justifier de manière esthétique. L'esthétique ne veut pas de vérité absolue, elle veut au contraire nous séduire comme le stipule Antoine Mérieau (2013, p.3) : « *L'art (...) est modification, embellissement, mensonge, tromperie : séduction* ». À cet effet, le mythe est une affirmation joyeuse de la vie. Et, pour apprécier la signification polymorphe de la vie chez Nietzsche, il est nécessaire de revenir à *La Naissance de la tragédie* et de se replacer au sein de la dualité divine que forment Dionysos et Apollon, dualité qui recouvre la diffraction ontologique entre être et multiple, essence et existence, irreprésentable et représentation : « *Je reconnaiss en eux (Apollon et Dionysos) les représentants vivants et visibles de deux mondes d'art qui diffèrent essentiellement dans leur nature profonde et leurs fins respectives* » (F.Nietzsche, 1993a, §16, p.92).

La notion de représentation que Nietzsche reprend à Schopenhauer recouvre initialement celle d'apparence et de phénomène. Elle se rattache à la figure d'Apollon ou dimension apollinienne de l'existence en tant qu'elle est d'abord une connaissance qui passe par l'individu et par son besoin de trouver des choses à sa mesure. Apollon, le dieu de la lumière, correspond aux phénomènes et à la belle apparence. Sous apollon, on devine, l'amour des proportions, des mesures et des nombres. Dionysos, à l'opposé, apparaît comme l'irreprésentable, la source d'un déchainement et d'une démesure sans nom de forces. Il incarne les phénomènes qui rendent fou, l'épouvante et l'horreur. La civilisation grecque aura porté ses fruits tant que les deux instincts, Dionysos et Apollon, ont été réunis. La tragédie était pour Nietzsche l'enfantement réciproque d'Apollon et de Dionysos, de la beauté et de la vérité, et plus remarquablement *une sorte de soupape de sécurité de la connaissance mystique-pessimiste* : « *la connaissance tragique..., pour être seulement supportée, nécessite la protection et le secours de l'art* » (F. Nietzsche, 1993a, §15, p.90). C'est pour cette raison que « *l'art sauve et, par l'art, - la vie se préserve* » (F. Nietzsche, 1993a, §7, p.58).

Mais lorsqu'une telle soupape n'existe plus, les deux tendances à l'œuvre dans la tragédie se dissocient. Chacune suit sa pente naturelle, croît et se renforce. Ces tendances qui divorcent, Nietzsche les considère comme l'image scientifique du monde et l'image religieuse du monde, comme le nouveau contraste de l'apollinien et du dionysiaque. L'unité brisée, les deux tendances antagonistes tirent chacune leur sens. L'instinct de mesure et de connaissance s'émancipe de la belle unité esthétique et l'œuvre tragique en meurt. La mort de la tragédie annonce le triomphe de la science. La science ne cherche plus à justifier esthétiquement le monde, moins encore à célébrer en lui la belle apparence, mais ne retient plus d'Apollon que le

langage de la mesure. La source mythologique de la civilisation est épuisée. Apollon passe du champ de l'art à celui de la science.

Apollon a en réalité deux visages : celui d'Héraclite, emblème de l'idéal apollinien où tout n'est que jeu et apparence et c'est pourquoi, pour Nietzsche, il faut trouver intéressant qu'Héraclite compare sa langue à celle d'Apollon, qu'il procède partout par images, qu'il soit gouverné par un instinct mythique ; et celui de Pythagore et de Socrate tous deux inspirés par l'apollinien mais dans une direction où celui-ci se momifie en « *schématisation logique* » (F. Nietzsche, 1993a, §14, p.85). En réalité, c'est comme si le portrait de l'apollinien pouvait se nuancer, comme si sa tendance logique, non contrariée par le dionysiaque, ne se réalisait que progressivement. Pythagore a un statut plus hybride que Socrate, il relève d'Apollon et aussi de Dionysos, tandis que Socrate en refusant les mystères accentue au contraire l'élément logique de l'apollinien : « *le nouvel antagonisme : l'instinct dionysiaque et l'esprit socratique ; et par lui périt l'œuvre d'art de la tragédie grecque* » (F. Nietzsche, 1993a, §12, p.77).

Dans la Naissance de la tragédie, Nietzsche dresse un réquisitoire contre Socrate. Il lui reproche d'être le fondateur de la métaphysique scientifco-rationaliste qui va détruire la tragédie attique : « *Que l'on songe aux conséquences des préceptes socratiques : « la vertu est la sagesse ; on ne pèche que par ignorance ; l'homme vertueux est l'homme heureux. » ces trois formes fondamentales de l'optimisme sont la mort de la tragédie* » (F. Nietzsche, 1993a, §14, p.85). Socrate, selon, Nietzsche, substitue à la tragédie, la logique et la dialectique, se proposant de distinguer le bien du mal à l'aide de la morale. L'optimisme qui en résulte est que tout peut faire l'objet d'un calcul raisonnable et bienveillant. Or Nietzsche considère l'optimisme logique comme l'expression d'une vie déclinante : « *Tandis que, chez tous les hommes productifs, l'instinct est précisément la force affirmative et créatrice, et la conscience une fonction critique, dissuasive, chez Socrate, l'instinct se révèle critique, et la raison est créatrice, – véritable monstruosité per defectum !* » (F. Nietzsche, 1993a, §13, p.82). Socrate, parce que déclinant, va éléver la valeur de la raison au détriment de celle du corps, instituant la quête de la vérité en fondement de la philosophie. Dès lors, il apparaît comme le prototype d'une nouvelle race d'homme que Nietzsche nommera « l'homme théorique » (F. Nietzsche, 1993a, §15, p.88). L'homme théorique, c'est plus simplement le scientifique, l'homme assoiffé de savoir et de vérité qui veut démystifier tout autour de lui. Il « *trouve sa joie la plus haute dans ce processus de dévoilement d'une vérité nouvelle, sans cesse victorieux et s'imposant par sa propre force* » (F. Nietzsche, 1993a, §15, p.88). Socrate incarne donc l'inébranlable croyance que la pensée peut atteindre jusqu'aux plus profonds abîmes de l'être, et qu'elle a le

pouvoir non seulement de connaître mais même de corriger l'être. Cette noble illusion métaphysique, écrit Nietzsche, est l'instinct qui accompagne la science (F. Nietzsche, 1993a, §15, p.89). « Socrate est l'archétype de l'optimiste théorique, qui attribue à la foi, dans la possibilité d'approfondir la nature des choses, au savoir, à la connaissance, la vertu d'une panacée, et tient l'erreur pour le mal en soi » (F. Nietzsche, 1993a, §15, p.90).

Dans la science, il y a une fuite dans un au-delà idéalisé où les choses et le monde tout entier trouveraient leur référence, mieux, leur vérité. Au premier abord, la science semblait s'opposer à la métaphysique et aux monothéismes puisqu'elle favorisait la déconstruction de leurs échafaudages. Alors l'humanité serait redevable envers elle par ses découvertes qui ont aidé à se défaire de beaucoup d'idées reçues. Dans l'histoire récente de l'occident elle aurait contribué à démanteler certains dogmatismes, c'est-à-dire des rigidités en ce qui concerne la croyance. On sait que la science passe dans le sens de la précision et de l'exactitude comme pour établir une certitude, elle cherche ce qui est inamovible et universel. Mais pour Nietzsche, ce besoin d'objectivité est une erreur pour la science. Car « *la science, éperonnée par sa puissante illusion, se hâte alors inlassablement jusqu'à ses limites, où vient échouer et se briser son optimisme latent logé au cœur de la logique* » (F. Nietzsche, 1993a, §15, p.90).

Au moment de la dissolution de la tragédie, l'antinomie qu'elle contenait en germe mais qu'elle savait surmonter déchire la civilisation. Les effets de ce déchirement dans notre époque sont le déclin de la civilisation par l'instinct de connaissance opposée à la vie. Le mouvement instinctif de la science est celui de l'anéantissement complet de la belle illusion vitale. La croyance à l'identité et à la substantialité des choses naît précisément au moment où il n'apparaît plus nécessaire de justifier esthétiquement le monde. On veut se débarrasser de l'illusion dans le monde et dans tout ce qui le compose, y compris l'homme. C'est ce but de la science que Nietzsche récuse dans *Le Gai savoir* :

Eh quoi ? Le but suprême de la science serait d'apporter à l'homme le plus de plaisir et le moins de déplaisir possible ? Mais comment y parviendrait -elle, si le plaisir et le déplaisir sont si intimement unis que celui qui veut goûter au maximum de l'un est forcé de tâter au maximum, de l'autre, si celui qui veut parvenir à des « félicités célestes » doit se préparer aussi à de « mortelles angoisses » ? (F. Nietzsche, 1980, §12, p.52).

Pour Nietzsche, il est clair que l'objectif hédoniste que se propose la science à l'égard de l'homme milite en défaveur de ce dernier. Car on ne saurait absoudre la douleur pour le plaisir, les deux étant consubstantiellement liés : « *si vous voulez par conséquent réduire et raréfier les souffrances humaines, eh bien ! Il faut aussi réduire et raréfier votre capacité de joie* » (F. Nietzsche, 1980, §12, p.53). Le scientisme le plus hardie est donc une méprise sur l'homme et une méprise de l'homme. Une méprise sur l'homme du fait qu'il ignore que la douleur entre en

ligne de compte dans son humanisation ; une méprise de l'homme dans la mesure où il réduit l'homme en simple objet manipulable, calculable et maitrisable.

L'expansion de la science et de la technique, que l'on appelle « progrès », est une destruction : elle supprime la pluralité perspectiviste du monde, elle sape l'inépuisable ambiguïté des choses pour leur substituer un monisme rationaliste que Nietzsche regardera toujours avec défiance extrême, comme un appauvrissement sémantique (S. Goyard-Fabre, 1997, p. 55).

Les progrès de la science et de la technique sont par conséquent des catalyseurs du nihilisme et des moyens d'affadissement de l'homme. Ce dont témoigne René-Jean Dupuy dans son œuvre *Politique de Nietzsche*. Pour lui, Nietzsche

a vu ce que des hommes supérieurs pourraient tirer de la domination de la nature, mais il a été épouvanlé par la transformation spirituelle qui en résultera pour une humanité abandonnée à elle-même par la mort de Dieu. D'abord parce que la science est dans les mains de savants souvent arrivistes entièrement insérés dans la société et soucieux de ne pas choquer les intérêts des castes, des gouvernants et des églises (R.J. Dupuy, 1969, p.47).

Cet auteur estime que la science est un outil de domination aux mains de scientifiques cupides et inféodés aux pouvoirs politiques. En plus, la science, même aux mains d'authentiques savants, risque de tuer les forces de vie d'autant plus qu'elle « *épie, constate, passive, asservie* » (R.J. Dupuy, 1969, p.47).

Avec la science, disparaît le goût du risque, la nécessité de “vivre dangereusement” inhérente à l'affirmation de la volonté de puissance. Ainsi, Nietzsche prophétise le pullûlement d'hommes, attentifs, se regardant des grandes souffrances comme des grandes joies ; ce sera le temps du « dernier des hommes » dont Zarathoustra contemple la masse, dénonçant avec verve ce que l'on appelle aujourd'hui un type humain produit par la société de consommation :

“De l'heur nous avons fait la découverte” – disent les derniers hommes et ils clignent de l’œil. Ils ont abandonné les régions où dur était de vivre : car de chaleur on a besoin. On aime encore le voisin et l'on se frotte à lui : car de chaleur on a besoin. Maladie et méfiance sont à leurs yeux péchés ; on les aborde précautionneusement (F Nietzsche, 1976, « Prologue de Zarathoustra », §5, p.27).

Une telle description du “dernier homme” anticipe et annonce notre société contemporaine, société de consommation où l'on ne jure que par la science. Cette société est nihiliste en ce sens qu'elle irresponsabilise l'homme, et le rend prévisible. L'homme d'aujourd'hui, c'est l'homme du bonheur qui a évacué la ferveur et l'émoi tenus pour des ébranlements, des gestes nocifs.

Selon René-Jean Dupuy, la description du “dernier homme” plante le décor de l'homme des pays développés.

La disqualification de la maladie, taxée de péché, est particulièrement remarquable. Elle évoque l'attitude de certains pays développés, spécialement celle de l'Amérique à l'égard de la souffrance. (...) La lutte contre la souffrance revêt un aspect de croisade, d'où le culte de la science chargée d'en finir avec elle et des anesthésiques, pilules du bonheur, de la généralisation du recours au psychiatre, voire même l'euthanasie (R.J. Dupuy, 1969, p.217).

L'histoire de la civilisation occidentale est de ce fait l'histoire du déclin de l'Occident, de la « médiocratisation » et du nivelingement des occidentaux, qui ont en commun les mêmes besoins grégaires. Nietzsche dénonce en ce sens la déshumanisation qu'entraîne la société industrielle, qui fait de ses fonctionnaires de simples rouages de la gigantesque machine qu'elle est au fond : « *ce qu'ils (ces occidentaux) cherchent de toutes leurs forces à réaliser, c'est le bonheur du troupeau, le vert pâturage, la sécurité, l'absence de danger, le bien-être, la facilité de la vie pour tous* » (F. Nietzsche, 1979, §44, p.84). L'humanité est irrémédiablement fragmentée par l'existence économique de la rentabilité, qui vise à confiner chacun dans un recoin, dans une spécialité. L'éducation moderne a d'ailleurs ouvertement pour tâche de perpétuer cette spécialisation excessive, dans la mesure où elle forme à des métiers particuliers plutôt que de tenter de développer l'indépendance d'esprit. L'indifférenciation est paradoxalement la rançon de cet éclatement généralisé des vocations en petits gagne-pain. Il s'agit d'imposer à tous les mêmes désirs limités, les mêmes ambitions mesquines. À la vie dangereuse et inconfortable de l'esprit libre s'oppose ainsi à l'obsession du dernier homme pour le confort et la sécurité, en même temps que son hédonisme mou de consommation passif. Il voudrait au fond être assuré contre tout, même contre la vie et contre soi-même. On tient là la formule du « bonheur pour tous », du bonheur gréginaire qu'annonce l'idéologie du « progrès » tel que la démasque Nietzsche : une vie presque végétative, en tout cas étriquée, réduite aux besoins les plus élémentaires, où il n'y a pas de place pour la grandeur et le dépassement de soi.

Certes, les sentiments grégaires ont toujours existé et ont toujours constitué un frein puissant à l'affirmation de fortes personnalités, mais ils avaient au moins mauvaise conscience avant le christianisme. Sanctifiés par lui, le laisser-aller, la pusillanimité, la lâcheté, le goût du confort matériel et intellectuel s'étalent désormais au grand jour, sans la moindre vergogne. Il est frappant à cet égard de voir à quel point les nombreuses innovations technologiques de notre temps incitent à la paresse et à la servitude sous le prétexte fallacieux de “faciliter la vie” :

La machine, produit elle-même de la plus haute capacité intellectuelle, ne met en mouvement, chez les personnes qui la desservent, que les forces inférieures et irréfléchies. (...) Elle n'incite pas à s'élever, à faire mieux, à devenir artiste. Elle rend actif et uniforme, mais ceci produit à la longue un effet contraire : un ennui désespéré s'empare de l'âme qui apprend ainsi à aspirer aux divertissements de l'oisiveté (F. Nietzsche, 1993c, §220, p.915).

Or, la paresse, conçue comme inaptitude à un effort soutenu, est le propre de la dégénérescence d'après Nietzsche. Si l'on flatte de manière aussi éhontée la propension naturelle à la paresse, c'est dans le but non avoué d'affaiblir la volonté, de la rendre incapable d'une application durable. Aussi ne faut-il pas s'étonner si les derniers hommes se liquéfient face à la plus infime épreuve, si la moindre tension les désagrège. L'anémie de la volonté n'est que le résultat prévisible d'une vie en grande partie assistée, dépendante.

Cette critique nietzschéenne de la rationalité technico-scientifique issue de la volonté socratique-platonicienne d'idéaliser le monde, semble préfigurer celle de l'Ecole de Francfort, notamment en ce qui concerne “le progrès scientifique”. En effet, chez les figures de cette école, que sont Théodor Adorno et Max Horkheimer, « *la civilisation actuelle confère à tout un air de ressemblance. Le film, la radio et les magazines constituent un système. Chaque secteur est uniformisé et tous le sont les uns par rapport aux autres. (...) De nos jours, la rationalité technique est la rationalité de la domination même* » (T. Adorno et M. Horkheimer, 1974, p. 129-130).

Pour ces théoriciens de l'Ecole de Francfort, la civilisation industrielle actuelle, avec la société de consommation de grande masse qu'elle génère, favorise la domination de l'homme par l'homme par une standardisation et une uniformisation des conditions de vie. L'homme dans ces circonstances fait partie d'un vaste réseau de planification et d'organisation. Dans un tel contexte, il devient lui-même un rouage de cette machinerie industrielle.

C'est parce qu'il avait pressenti une telle uniformisation de l'humain que Nietzsche insistait sur la nécessité de creuser le fossé entre le « fort » » et le « faible », l'homme tropical et l'homme domestiqué, le surhumain et le dernier homme. Comme son nom l'indique, le dernier homme représente l'homme le plus méprisable qui soit, le terme possible de l'évolution de l'humanité, si le processus de décadence se poursuivait jusqu'au bout et mettait fin à toute perspective d'avenir. Cet homme crépusculaire est aux antipodes du surhumain, qui incarne au contraire l'avenir de l'humanité. Cet homme aborté que Nietzsche voyait avec dégoût se profiler à l'horizon de la modernité, a renoncé à toute grandeur et n'aspire plus qu'à vivre confortablement et le plus longtemps possible.

En somme, on retient de cette analyse que la science ne bénéficie d'aucun assentiment aux yeux du philosophe du soupçon. Mais cela a-t-il été toujours ainsi ? Nietzsche n'a-t-il pas succombé au charme de la science au point de se contredire sur certains des points ci-dessus mentionnés ?

3 La discontinuité dans la critique de la science.

L'observation du philosophe nietzschéen démontre que la négation chez lui n'est jamais totale. À travers sa négation subsiste un existant qui permet la négation. Mieux, ce qu'il nie ou récuse peut être aussi objet d'affirmation : « *Aussi tout exposé pénétrant de sa philosophie négative est animé en même temps par ce qui est positif* » (K. Jaspers, 1950, p.173).

Sa critique de la science obéit au même principe ; celui de la contradiction. Il en dénonce les limites pour mieux l'apprécier et chercher à en tirer les influences nécessaires à la vie. En l'occurrence, la science lui sert d'argument principal pour remettre en cause sa première philosophie, celle où il était sous l'influence de la métaphysique de Schopenhauer et de son pendant, la musique de Wagner. Ayant vilipendé la science au profit de l'art, il s'en approche curieusement dans la seconde période de sa pensée, inaugurée par sa mésentente avec le maître de Bayreuth.

C'est dans *Humain, trop humain* que commence le positivisme de Nietzsche. L'ensemble de sa pensée y adopte une orientation nouvelle et se transforme en une analyse des erreurs et des préjugés humains. De métaphysicien, il se meut en psychologue et en historien, se plaçant sur le terrain d'un positivisme sobre et rigoureux (L. Andréas-Salomé, 1992, p.94). Dans *Humain, trop humain*, il entend ramener à ses origines humaine, temporelle et fugace, tout ce qui fut jusque-là sacré ou divinisé. En l'occurrence, Socrate, l'ennemi de la terre, l'homme théorique, est réhabilité comme le note Lou Andréas-Salomé : « *Le protecteur et le gardien du nouveau temple de la vérité, ce n'est plus Dionysos mais Socrate- ce Socrate qu'il avait si cruellement vilipendé dans ses ouvrages précédents* » (L. Andréas-Salomé, 1992, p.95). Nietzsche affirme en substance que :

si tout va bien, le temps viendra où, pour progresser dans la voie de la morale et de la raison, plutôt que la Bible, on prendra entre les mains les *Mémorables* de Socrate et où l'on considérera Montaigne et Horace comme des initiateurs et des guides pour l'intelligence de ce sage médiateur, le plus simple et le plus impérissable de tous, Socrate. (...) Socrate est supérieur au fondateur du christianisme par sa joyeuse façon d'être sérieux et par cette sagesse pleine espièglerie qui est le plus bel état d'âme de l'homme. De plus, il l'emporte sur lui par l'intelligence (F. Nietzsche, 1993c, §86, p.868).

En faisant de Socrate une référence, Nietzsche fait allégeance à la raison et, partant, à la science : « *L'homme scientifique est développement ultérieur de l'homme artistique* » (F. Nietzsche, 1993b, §222, p.559). Mieux, il représente le stade le plus évolué de l'artiste car ce dernier « *est déjà un être arriéré parce qu'il reste au jeu* » (F. Nietzsche, 1993b, §159, p. 532). Et pourtant, le jeu était perçu par Nietzsche comme le symbole même de l'innocence de l'existence en tant qu'il fait devenir des enfants et nous permet d'assoir une vision

déculpabilisant la vie ; gage d'une volonté de puissance affirmative affranchie de toute mauvaise conscience : « *Seuls, le jeu de l'artiste et le jeu de l'enfant peuvent ici-bas croître et périr, construire et détruire avec innocence. Et c'est ainsi, comme l'artiste et l'enfant, que se joue le jeu éternellement actif qui construit et détruit avec innocence, et ce jeu, c'est l'Eon qui le joue avec lui-même* » (F. Nietzsche, 1938, §7, p.66-67). Paradoxalement, l'esprit socratico-platonicien ou scientifique a insufflé un immense progrès à la Grèce : « *Et à côté de cela appréciez à leur entière valeur ces Grecs d'exception qui créèrent la science ! Raconter leur histoire, c'est raconter l'histoire la plus héroïque de l'esprit humain !* » (F. Nietzsche, 1993c, §221, p.779). Nietzsche est tellement convaincu par les prouesses de la science qu'il en impose les méthodes aux sentiments. Ces derniers sont des effets de jugements erronés ou de préjugés. Il faut s'en débarrasser pour être objectif ; il ne faut « *pas faire de la passion un argument pour la vérité* » (F. Nietzsche, 1993d, §543, p.1197). La passion, exaltation des pulsions du corps, corrompt la droite raison : « *Tout comme l'on corrompt maintenant à bref délai les sauvages par l'« eau de feu » spirituelle des sentiments envirants et par ceux qui en maintenaient vivace le désir...* » (F. Nietzsche, 1993d, §50, p.1000).

C'est pourquoi, il faut faire confiance en la science plutôt qu'en la philosophie, dans le domaine de la connaissance. Les philosophes veulent « *tout résoudre d'un seul coup, en un seul mot* » (F. Nietzsche, 1993d, §547, p.1200). Ils veulent par extraordinaire et dans un laps de temps, parvenir au bout de la connaissance. Car, pour eux, tout s'organise par l'homme : « *On croyait que, puisque tout dans ce bas monde paraissait être organisé en fonction de l'homme, la connaissabilité des choses, elle aussi, était préparée à une mesure humaine du temps* » (F. Nietzsche, 1993d, §547, p.1200). Ici, l'allusion à la révolution copernicienne de Kant dans la connaissance est très nette. En effet, Kant pensait résoudre les problèmes de ses prédécesseurs rationalistes et empiristes, en démontrant que ce sont les objets qui tournent autour de l'esprit de l'homme et non le contraire. C'était plutôt l'esprit de l'homme qui attribuait la réalité aux choses qui d'ailleurs n'avaient aucune valeur épistémologique en dehors d'elle. Mais la science, pour Nietzsche, démontre le contraire. Elle devient une connaissance impersonnelle :

La vérité, comme totalité et comme ensemble, n'existe que pour les âmes à la fois puissantes et désintéressées, joyeuses et apaisées (telle qu'était celle d'Aristote), de même que ces âmes aussi seront seules à même de la chercher : car les autres cherchent des remèdes à leur usage, quelle que soit d'ailleurs la fierté qu'ils mettent à vanter leur intellect et la liberté de cet intellect, - ils ne cherchent pas la vérité. Voilà pourquoi la science procure si peu de joie véritable à ces autres hommes qui lui font un reproche de sa froideur, de sa sécheresse et de son inhumanité : c'est là le jugement des malades sur les jeux de ceux qui se portent bien. (F. Nietzsche, 1993d, §424, p.1156).

La science peut même nous faire accéder au bonheur : « *Notre instinct de connaissance est trop développé pour que nous puissions encore apprécier le bonheur sans connaissance* » (F. Nietzsche, 1993d, §429, p.1158-1159.) car « *le bonheur de ceux qui connaissent augmente la beauté du monde et ensoleille tout ce qui est ; la connaissance non seulement enveloppe les choses de sa beauté, elle l'introduit aussi, d'une façon durable, dans les choses...* » (F. Nietzsche, 1993d, §550, p.1202).

En fin de compte, cette seconde période du philosophe nietzschéen célèbre la science et ses prouesses. Il serait, par conséquent, tentant de se demander pour quelle raison Nietzsche est si contradictoire dans son rapport à la science. L'ambiguïté de son jugement sur la science ne dénote-t-elle pas de sa conception de la vie comme somme de contradictions ? Ne veut-il pas que tout savoir, quel qu'il soit, épouse la contradiction ?

4 La contradiction comme fondement de la vérité

Pour Nietzsche, « *le serpent périt lorsqu'il ne peut changer de peau. De même les esprits que l'on empêche de changer d'opinions cessent d'être des esprits* » (F. Nietzsche, 1993d, §573, p.1210). Ce passage est descriptif de sa conception de la vérité et de la morphologie qu'il voudrait donner au savoir. La vérité doit, selon lui, faire peau neuve ; elle doit pouvoir se remettre chaque fois en cause car l'esprit même ne vit que par sa capacité à s'autocritiquer. Ce dont témoigne Lou Andreas-Salomé : « *Dans tous (ses) livres, Nietzsche s'est efforcé de tracer le portrait et l'idéal de l'esprit libre et montrer comment un tel esprit sait appliquer sa liberté, non seulement à tous les domaines de la connaissance et de la vie, mais encore à l'ensemble de ses expériences intérieures* » (L. Andreas-Salomé, 1992, p.107). L'objectivité doit dépendre de la diversité des perspectives et appréciations habituelles. Car trop souvent nous faisons avancer la vérité par la mise en relief d'un des deux côtés d'une chose, de telle façon que nous ignorons l'autre côté, nous imaginant faussement que ce que nous voyons est toute la vérité. Or, « *l'on est fécond* » (F. Nietzsche, 1976b, §3, p.42) qu'à condition d'*« être riche en opposition »* (F. Nietzsche, 1976b, §3, p.41).

Si la vérité est contradictoire, c'est parce que le réel l'est aussi. Comme l'exprime Wolfgang Muller-Lauter, la structure de l'opposition est le fondement de la compréhension nietzschéenne de la réalité (W. Müller-Lauter, 2006, p.456). Selon sa lecture, Nietzsche « soutient qu'il y a une opposition immanente au monde de la réalité » (W. Müller-Lauter, 2006, p.462). Mais les opposés réels ne doivent pas s'exclure l'un l'autre, ils doivent pouvoir être déduits l'un de l'autre. En substance, Nietzsche affirme que « *le caractère du monde est (...) celui, d'un chaos éternel, non du fait de l'absence d'une nécessité, mais du fait*

d'une absence d'ordre... » (F. Nietzsche, 1980, §109, p.153). C'est pour cette raison qu'il faut nous garder « *de penser que le monde ne cesse de créer à nouveau. Il n'est point de substances éternellement durables* » (F. Nietzsche, 1980, §109, p.154).

5 Conclusion

Du fait de la nature chaotique et dynamique de la réalité, la vérité est nécessairement conflictuelle, conjecturale et hypothétique. Dès lors, se trouve justifiée l'attitude ambivalente de Nietzsche à l'égard de la science, conçue à la fois comme obstacle et chemin de la vérité. Pour François Bourassa, en critiquant la science, « *Nietzsche souhaite que l'humain ait conscience de « ses erreurs irréfutables » telles que celles causées par l'idéal scientifique. Il ne faut pas réduire le monde à un « petit pensum pour mathématiciens ». Il faut au contraire savoir qu'il est un chaos éternel dans lequel on ne peut postuler aucune régularité avec certitude* » (F. Bourassa, 2016, p.4). En affirmant, le caractère conjectural et provisoire de la vérité en général et de la vérité scientifique en particulier, Nietzsche devient véritablement scientifique, malgré lui-même, « *car ce qui fait l'homme de science, ce n'est pas la possession de connaissances, d'irréfutables vérités, mais la quête obstinée et audacieusement critique de la vérité* » (K. Popper, 1973, p.287).

REFERENCES

- [1] ANDREAS-SALOME Lou, 1992, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, traduit de l'allemand par Jacques Benoist-Mechin, revue et complétée par Olivier Mannoni, Paris, Grasset.
- [2] BOURASSA François, « La quête scientifique » -Concours philosopher [En ligne], <http://www.ac-grenoble.fr/philosophie/file/essai.pdf>. Consulté le 24 août 2016 à 17h45.
- [3] DUPUY René-Jean, 1969, *Politique de Nietzsche*, Paris, Armand Colin.
- [4] GOYARD-FABRE Simone, 1977, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Ed. Sirey.
- [5] HORKHEIMER Max et ADORNO W. Theodor, 1983, *La dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard.
- [6] JASPERS Karl, 1950, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, traduit de l'allemand par Henri Niel, Paris, Gallimard.
- [7] MERIEAU Antoine, 2013, « NIETZSCHE : LA METAPHYSIQUE DE LA SEDUCTION », *Philosophique* [En ligne], 16|2013, mis en ligne le 13 juin 2016, consulté le 01 octobre 2017. URL : <http://philosophique.Revues.org/839> ; DOI : 10.4000/philosophique.839

- [8] MULLER-LAUTER Wolfgang, 2006, « Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 131, n°4, p. 455-478.
- [9] NIETZSCHE Friedrich, 1976a, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard.
- [10] NIETZSCHE Friedrich, 1993d, *Aurore*, traduit de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste, in Œuvres, tome 1, Paris, Robert Laffont.
- [11] NIETZSCHE Friedrich, 1993b, *Humain, trop humain I*, traduit de l'allemand par A.-M Desrousseaux et Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste, in Œuvres, tome 1, Paris, Robert Laffont.
- [12] NIETZSCHE Friedrich, 1993c, *Humain, trop humain II*, traduit de l'allemand par A.-M Desrousseaux et Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste, in Œuvres, tome 1, Paris, Robert Laffont.
- [13] NIETZSCHE Friedrich, 1984, *La Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris, Nathan.
- [14] NIETZSCHE Friedrich, 1938, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, traduit de l'allemand par Géneviève Bianquis, paris, Gallimard.
- [15] NIETZSCHE Friedrich, 1993a, *La Naissance de la tragédie*, traduit de l'allemand par Jean Marnold et Jacques Morland, traduction révisée par Jacques Le Rider, in Œuvres, tome 1, Paris, Robert Laffont.
- [16] NIETZSCHE Friedrich, 1976b, *Le Crépuscule des idoles, suivi de Le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris, Denoël/Gonthier.
- [17] NIETZSCHE Friedrich, 1980, *Le Gai savoir*, traduit de l'allemand par Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard.
- [18] NIETZSCHE Friedrich, 1979, *Par-delà le bien et le mal*, traduit de l'allemand par Géneviève Bianquis, Paris, U.G.E.
- [19] POPPER Karl, 1973, *La logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot.