

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (1996)
Heft: 1-2

Artikel: Jeux et enjeux de la métaphore chez Nietzsche
Autor: Fornerod, Vincent
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870257>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 12.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JEUX ET ENJEUX DE LA MÉTAPHORE CHEZ NIETZSCHE

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer
je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere
einschiffte, — euch, den Rätsel-Trunkenen, den
Zwielicht-Frohen, deren Seele mit Flöten, zu jedem
Irr-Schlunde gelockt wird: — denn nicht wollt ihr
mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo
ihr *erraten* könnt, da hasst ihr es, zu *erschliessen* —

Also sprach Zarathustra

Notre lecture de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* interroge la conception du signe qui se fait jour dans ce texte. Comment faut-il entendre le terme de «métaphore»? Quelles sont les implications de la «rhétoricité» du langage? Telles sont les questions que nous abordons ici et qui nous poussent à envisager les liens existant entre ce qui se joue dans la «théorie» de la métaphore et le style philosophique de Nietzsche.

«Avant de m'avoir lu, on ne sait pas ce que l'on *peut* faire de la langue allemande — ce que l'on peut faire, en général, du langage¹.» Qu'avec Nietzsche surgisse un style philosophique nouveau est un avis généralement partagé. Notre propos ne sera pas ici de chercher à réfuter directement ceux qui n'ont pas reconnu — ou mieux, qui n'ont pas *voulu* reconnaître — l'importance du style de Nietzsche. (Les raisons de ce «refoulement», que nous voyons à l'œuvre chez certains interprètes — et non des moindres — apparaîtront d'ailleurs probablement entre les lignes de notre texte.) Notre intention est plu-

1. *Ecce Homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», 4, (*Œuvres philosophiques complètes VIII/1*, tr. J.-C. Hémary, Paris : Gallimard, 1974), p. 281-82.

tôt d'examiner les liens semblant exister entre le style de Nietzsche et les considérations «théoriques» sur le langage qui sont amorcées dès *La Naissance de la tragédie*² et ne cesseront d'occuper Nietzsche jusque dans ses textes les plus tardifs³.

Vérité et mensonge au sens extra-moral, dont nous allons parler ici, est un texte peu commenté qui constitue cependant l'étude la plus élaborée (quoique inachevée) que Nietzsche ait consacrée au langage. Ces pages sont selon nous la scène sur laquelle se joue une tentative de libération du langage et de l'écriture qui prélude d'une part à la grande entreprise de déconstruction de Nietzsche et qui, d'autre part, représente l'une des premières manifestations d'une préoccupation qui ira s'amplifiant dans toute la philosophie du XX^e siècle.

*Vérité et mensonge*⁴, qui devait, semble-t-il, prendre place dans un ouvrage que Nietzsche aurait eu l'intention d'appeler *Le Livre du philosophe*, est un prolongement des idées développées dans *NT*. Comme l'attestent les fragments des années 1872 à 1875, l'intérêt de Nietzsche se porte en effet toujours sur les rapports de la philosophie à l'art et à la science ainsi que sur leurs divers langages symboliques. Mais dans *VM* la question du langage est traitée sous un angle bien différent de celui de *NT*. Dans son premier livre Nietzsche expose la lutte d'Apollon et de Dionysos et met en scène ce que Paul de Man appelle «la dépossession de la parole au profit de la musique⁵». En bon disciple de Schopenhauer et de Wagner qu'il est à cette époque, Nietzsche reconnaît à la seule musique le pouvoir d'être un miroir fidèle de la volonté et d'en exprimer le «sens caché». L'étude comparative des différentes manifestations symboliques de l'homme débouche ainsi sur une conclusion qui remet en question les prétentions fondamentales de la philosophie : «les droits de propriété relatifs à la vérité,

2. Nous abrègerons désormais ce titre par *NT*.

3. L'importance de ces considérations fait même dire à M. Foucault que c'est à Nietzsche que revient le mérite d'avoir «le premier rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage» (Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966, p. 316).

4. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, (*Œuvres philosophiques complètes I/2*, tr. J.-L. Backès, M. Haar et M. B. de Launay, Paris : Gallimard, 1975). Abrégé désormais en *VM*.

5. Paul de MAN, *Allégories de la lecture*, tr. T. Trezise, Paris : Galilée, 1989, p. 117.

qui appartiennent, selon l'autorité philosophique, au pouvoir du langage comme énoncé, sont transférés au pouvoir du langage comme voix et mélodie⁶». Quoique le terme n'apparaisse qu'avec *VM*, *NT* contient déjà une théorie de la métaphore : la musique est la manifestation symbolique immédiate de la volonté et acquiert le statut d'expression propre par rapport à laquelle les autres symbolisations — dont le langage — ne sont que des traductions approximatives, des désignations impropres, bref des métaphores.

A première vue, la réflexion développée par *VM* ne s'inscrit plus dans des considérations d'ordre esthétique, mais est de nature épistémologique. Nietzsche y ausculte le langage qui exprime censément la pensée de l'homme sur le monde, dans le but de réévaluer les connaissances que l'homme peut avoir du monde. C'est au cours de ce détour qu'apparaît le caractère original et incisif de ce court écrit.

Nietzsche y opère une généalogie du signe. «Qu'est-ce qu'un mot ? La transposition sonore d'une excitation nerveuse⁷.» La genèse du signe s'avère être en fait composée d'une série de transpositions condensées dans celle que nous venons de mentionner : «Transposer une excitation sonore en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformée en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle⁸.» Le signe apparaît ainsi comme le dernier maillon d'une chaîne dont le point de départ se trouve dans l'excitation nerveuse ressentie par l'homme ; ce dernier fabrique la copie de l'image, c'est-à-dire de la représentation (ou idée) causée par l'excitation, qu'est le mot, image sonore (*Tonbild*) lui permettant de manifester à l'extérieur sa représentation intérieure.

Cette genèse du langage ne semble au premier abord guère différer des conceptions traditionnelles et notamment de la définition de la parole donnée par Aristote dans le *De interpretatione* qui, aux dires de Heidegger, est demeurée canonique, à quelques variantes près, pour toutes les théories ultérieures de la parole. Pour Aristote les états de l'âme sont des images (*ὁμοιώματα*) des choses qui sont exprimés au moyen des symboles (*σύμβολα*) sonores émis par la voix, sons à leur tour symbolisés par des mots écrits. Cette structure est formée par la relation de signe : les lettres sont les signes des sons, ceux-ci les signes des états de l'âme et ces derniers les signes des choses. Pour

6. *Ibid.*, p. 117-18.

7. *VM*, I, p. 280.

8. *Ibid.*, p. 280.

Aristote, comme pour Nietzsche, signifier (ou symboliser) consiste donc à manifester par la voix une représentation du monde ; et bien que Nietzsche ne mentionne pas le passage des signes vocaux aux signes écrits dont il est question dans le *De interpretatione*, il semble reprendre, quoiqu'en d'autres termes, la définition de la parole présentée par Aristote.

Cependant, c'est précisément cet emploi de mots différents qui est révélateur de la nouveauté de sa conception du langage par rapport à celle d'Aristote et de toute la tradition tributaire de celui-ci. Au lieu du terme de «symbole» qu'il utilisait dans *NT*, Nietzsche recourt dans *VM* à celui de «métaphore». Un détour par la définition qu'Aristote donne de la métaphore dans la *Poétique* nous permet de mesurer les implications de la modification apportée par Nietzsche à la terminologie traditionnelle.

«La métaphore est l'application à une chose d'un nom qui lui est étranger par glissement du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien selon un rapport d'analogie⁹», nous dit Aristote. Une telle conception de la métaphore comprise comme glissement, trans-port, ou trans-fert (de signification) présuppose — et c'est là le point essentiel pour nous — une théorie de la signification littérale, c'est-à-dire non métaphorique. Pour Aristote, toute communauté linguistique a attribué une désignation à chaque *πρᾶγμα* rencontré dans l'expérience et cette désignation est le nom courant (*ὄνομα κύριον*), c'est-à-dire le nom dont chacun se sert au sein de la communauté. Le nom courant étant celui que tout usager du langage emploie ordinairement, il devient la désignation appropriée de la chose. La transposition métaphorique apparaît dès lors comme la substitution d'un nom impropre au nom approprié, comme l'application à un *πρᾶγμα* donné d'un nom courant désignant habituellement un autre *πρᾶγμα*.

Quoique Nietzsche conserve le double sens du terme «métaphore», tel qu'il ressort de la définition d'Aristote (le *μεταφέρειν* et le *μεταφορά-ὄνομα*, autrement dit la *translatio* et le *translatum*), l'usage qu'il en fait excède largement le cadre de la conception aristotélicienne. Il n'est point besoin de rappeler les différentes tâches assignées par Aristote à la métaphore (rôle ornemental, fonction cognitive) pour apercevoir immédiatement l'antagonisme de ce qui est respectivement présupposé par les deux réflexions.

9. *Poétique*, 1457b.

Alors qu'Aristote ne considère la métaphore que comme figure de style (ainsi que, corrélativement, comme le mouvement aboutissant à cette figure) et comme procédé argumentatif, Nietzsche étend l'acception du terme à l'opération la plus caractéristique de l'esprit ou plutôt à la manifestation d'un «instinct fondamental de l'homme, dont on ne peut pas ne pas tenir compte un seul instant, car en agissant ainsi on ne tiendrait plus compte de l'homme lui-même¹⁰». Cette opération de transposition, ce *μεταφέρειν*, n'est par ailleurs plus chez Nietzsche de l'ordre d'un glissement, mais est marquée par la discontinuité. Elle ne peut s'effectuer qu'au prix d'un saut d'une sphère à l'autre et n'est qu'une tentative de traduction au cours de laquelle le «sens caché» de la sphère originale se perd.

La perversion de la conception aristotélicienne ne s'arrête pas là. Nietzsche en utilise un autre aspect comme levier pour s'éloigner toujours davantage de la tradition métaphysique. Savoir créer des métaphores est pour Aristote une preuve de bonnes dispositions naturelles, puisque cette capacité requiert un sens aigu de l'observation des ressemblances. La faculté de percevoir dans chaque *πρᾶγμα* les traits qui lui sont spécifiques permet au poète et à l'orateur de former de bonnes métaphores en substituant à un nom courant un autre nom courant possédant un ou plusieurs sèmes communs avec lui, de sorte que la métaphore peut faire apparaître des relations inédites entre deux *πράγματα* et révéler des ressemblances qui jusque-là restaient inaperçues. Nietzsche intègre à sa théorie de la métaphore cette capacité d'extraire d'une chose ce qu'elle possède de spécifique et cette appropriation réinvestie lui permet d'ébranler un peu plus encore la conception traditionnelle du langage.

Il écrit dans son *Cours sur la rhétorique* que, dès la première transposition, l'œil (ou l'organe de n'importe quel autre sens) ne retient pas la chose dans son intégrité, mais s'empare uniquement d'une marque saillante de celle-ci. En ne sélectionnant que cette marque et en la traduisant ensuite en un son, l'homme accomplit un acte de nature synecdochique : le mot produit n'exprime pas le tout qu'est la chose, mais seulement la partie qui en a été saisie par la perception. Le mot survenant alors comme la transposition d'une impression sensorielle déjà partielle de la chose, ce dernier maillon est bien incapable d'exprimer ce qu'il y avait à l'extrémité opposée de la chaîne :

Ce ne sont pas les choses qui pénètrent dans la conscience, mais la manière dont nous avons rapport à elles, le *πιθανόν*. La pleine

10. VM, 2, p. 287.

essence des choses n'est jamais saisie. Nos expressions verbales [Lautäusserungen] n'attendent jamais que notre perception et notre expérience nous aient procuré sur la chose une connaissance exhaustive et, en quelque manière, respectable. Elles se produisent dès que l'excitation est ressentie. A la place de la chose, la sensation ne saisit qu'une *marque* [Merkmal]. C'est le *premier* point de vue : *le langage, c'est la rhétorique*, car il veut seulement transmettre une *δόξα*, et non une *ἐπιστήμη*¹¹.

Au même titre que les formes apolliniennes dans *NT*, le langage est un masque défigurant qui rend tout savoir sur la chose impossible. Ce masque, c'est celui de la rhétorique qui ne cherche pas à transmettre une connaissance sur l'essence des choses, mais veut uniquement persuader. Il n'existe pas de naturalité non-rhétorique, de degré zéro du langage sur lesquels s'articulerait la rhétorique et ses figures. Le langage est de part en part rhétorique : il n'est plus subordonné à la Vérité et à l'Être, mais est de l'ordre du vraisemblable. Il n'est plus le vêtement d'un sens qui le précéderait, mais la force qui agit sur autrui et qui fait être les choses par le discours. Jetant un pont par-dessus toute l'histoire de la métaphysique, Nietzsche trouve ses alliés parmi ceux qui furent les premiers adversaires du logocentrisme : les sophistes. Si le langage est «fondamentalement» rhétorique, la philosophie est «par essence», et quoiqu'elle s'en défende, sophistique. C'est dans le cadre englobant de ce que l'on peut appeler une pragmatique que prend place la «sémantique» de Nietzsche.

La mise entre parenthèses de ce que Jacques Derrida appelle le «signifié transcendantal» entraîne avec elle l'impossibilité qu'un mot soit autre chose qu'une figure :

Les tropes ne surviennent pas aux mots de temps en temps, mais sont leur plus propre nature. On ne peut absolument pas parler d'une «signification propre» qui ne serait transposée que dans des cas particuliers.

Autant il n'y a pas de différence entre les mots propres et les tropes, autant il n'y en a pas entre le *discours* normal et ce qu'on appelle les *figures rhétoriques*. A proprement parler est figuration tout ce qu'on appelle ordinairement discours¹².

11. «Rhétorique et langage», tr. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Poétique*, 5 (1971), p. 112.

12. *Ibid.*, p. 113.

Cet extrait du *Cours sur la rhétorique* marque la fracture qui se produit entre Nietzsche et Aristote et qui détermine la nouveauté se faisant jour dans la conception nietzschéenne du langage. Le trait principal de celle-ci réside dans le fait que si tous les mots sont d'emblée des métaphores, il n'existe pas de «signification propre», de désignation appropriée de ce qu'Aristote appelle le *πρᾶγμα*. La métaphore n'est plus un terme impropre que l'on substituerait occasionnellement au nom courant pour embellir le discours, elle ne représente plus comme chez Aristote ou Quintilien un écart par rapport à la *proprietas*, c'est-à-dire par rapport au mot qui caractérise une chose de la façon la plus complète. Substituée au propre et indiquant par là que le propre est toujours déjà impropre, la métaphore montre l'inexistence et l'impossibilité d'un langage qui exprimerait les choses de façon adéquate, c'est-à-dire non figurée.

Une telle conception de la nature métaphorique du langage n'est certes pas nouvelle. L'idée d'une origine rhétorique du langage est un lieu commun que l'on trouve aussi bien dans l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau que chez les romantiques allemands. Nietzsche est cependant le premier à en tirer des conséquences philosophiques. Ces implications philosophiques, quelles sont-elles ? VM ne nous le dit pas. La question cruciale à laquelle se ramène la discussion et dont dépend l'interprétation du texte est celle de savoir dans quelle intention Nietzsche recourt à la notion de «métaphore», ce qu'il «entend par là». Un réexamen attentif du *De interpretatione*, balisé par la lecture qu'en propose J. Derrida, fait clairement apparaître la rupture provoquée par le texte nietzschéen.

Chez Aristote, rappelons-le, «les sons émis par la voix [*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*] sont les symboles des états de l'âme¹³»; plus loin, nous lisons au sujet des états de l'âme que les mots parlés, les signes vocaux, sont des expressions qui en sont «les signes immédiats [*σημεῖα πρῶτος*]¹⁴». De cette dernière citation se dégage le rapport essentiel d'intimité et de proximité qui lie la voix, productrice des premiers symboles, à l'âme. «Au regard de ce qui unirait indissolublement la voix à l'âme ou à la pensée du sens signifié, [...] tout signifiant, et d'abord le signifiant écrit, serait dérivé. Il serait toujours technique et représentatif. Il n'aurait aucun sens constituant¹⁵.» Le signe, confiné

13. *De interpretatione*, 16a, in *Organon I et II*, tr. J. Tricot, Paris : Vrin, 1989, p. 77-78.

14. *Ibid.*, p. 78.

15. Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 1967, p. 22-23.

dans la secondarité, se voit d'emblée précédé d'un sens déjà constitué par et dans l'élément du logos ; il fonctionne comme serviteur et instrument d'une parole pleinement présente, c'est-à-dire présente à son signifié.

Telle est selon Derrida la détermination traditionnelle du concept de signe qui implique dans son essence la distinction entre signifié et signifiant et qui affecte toute la métaphysique logocentrique (phono-centrique).

Nous commençons à entrevoir le déplacement qui s'opère dans la théorie nietzschéenne de la métaphore. Le nom le dit déjà : métaphore, trans-port, Über-tragung. L'éloignement, la distance, bref un espace, sépare désormais ce qui, chez Aristote, est unité et plénitude dans la présence. «Transposer une excitation sonore en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformée en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, *saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle*¹⁶.» Le chemin menant de l'excitation nerveuse au son, à la voix, est semé d'embûches. A l'étape aristotélicienne de la transparence (entre l'Etre et l'âme) correspond déjà chez Nietzsche la discontinuité synecdochique que nous avons mentionnée plus haut. La voix, quant à elle, est renvoyée, au terme de deux sauts, à la place dévolue par Aristote et toute la métaphysique au signe écrit. Signifiant de signifiant, la voix nietzschéenne a perdu toute proximité à une idéalité du sens qui s'efface dans l'espace laissé vide par le propre corrélatif de la métaphore.

La dépossession de la parole entamée par *NT* se poursuit donc dans *VM*. Mais ici, plus de musique pour exprimer Dionysos. Ce dernier ne peut plus se manifester que sous les masques multiples d'Apollon. Apollon s'est arraché à la tutelle de Dionysos, le signe à celle d'un sens ou d'une parole originaires.

D'où l'urgence pour une pensée cherchant à s'extraire du logocentrisme d'adopter une terminologie qui ne soit plus entachée des pré-suppositions métaphysiques. Le recours de Nietzsche au terme de «métaphore» découle vraisemblablement de la prise de conscience d'une telle nécessité. Seulement, le choix accompli n'est pas très heureux : s'opposant au propre, la métaphore relève du système d'opposition de la métaphysique au même titre que les couples âme / corps, sensible / intelligible, signifiant / signifié, etc. Peut-être faudrait-il pourvoir ce mot de guillemets ou l'inscrire sous la double rature pour faire apparaître avec netteté qu'il est un vieux concept métaphysique

16. *VM*, 1, p. 280. Nous soulignons.

que l'on sait usé mais que l'on emploie toujours, faute de mieux. Peut-être encore que, loin d'être naïf et maladroit, Nietzsche veut nous jouer un tour et que «métaphore» n'est qu'une simple métaphore, un doigt pointé dans la direction d'un nouveau «concept» de signe.

Quoi qu'il en soit, la «théorie» nietzschéenne de la métaphore semble en tout cas témoigner du désir de libérer le «signifiant» et d'ouvrir un nouveau champ à l'écriture et à la lecture. C'est une invitation à considérer le texte (philosophique ou non) comme un tissu de métaphores, c'est-à-dire comme une grande énigme¹⁷ dont le sens ne se construit que dans et par l'acte de lecture et d'interprétation. On pourrait d'ailleurs se demander si *VM* ne met pas déjà en scène — ne se met pas déjà en scène comme — l'espace d'un tel jeu dans lequel les «signes» et le lecteur seraient les protagonistes et où ce dernier serait à dessein désorienté et malmené. N'oublions pas que *VM* est une fable !

La «théorie» de la métaphore et la conception du «signe» qu'elle suggère dirigent l'attention de Nietzsche sur les concepts constitutifs de la philosophie. Le généticien qui observait la naissance du langage prend maintenant les traits du pathologue soupçonneux qui ausculte les rejetons de la tradition métaphysique :

Pensons encore une fois plus particulièrement à la formation des concepts : tout mot devient immédiatement concept dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique¹⁸.

Le concept est une métaphore qui ne désigne plus une excitation nerveuse particulière propre à un individu, mais une métaphore dont on se sert désormais pour nommer une pluralité d'excitations nerveuses plus ou moins identiques. Le concept n'est plus, comme chez Aristote, premier par rapport à la métaphore — celle-ci dérivant de celui-là ; c'est au contraire la métaphore qui précède le concept et

17. Cf. Aristote, *Poétique*, 1458a : «si un texte est entièrement composé avec des mots de ce genre [métaphores et mots étranges], ce sera une énigme ou un galimatias : énigme s'il est composé de métaphores, galimatias s'il l'est de noms rares».

18. *VM*, 1, p. 281.

l'engendre. Le concept étant une métaphore référée à diverses occurrences semblables, il est la transposition d'une désignation de l'individuel au général : le concept est une métaphore de métaphore. En tant que métaphore de second degré, le concept s'avère être non seulement la désignation des choses la plus impropre, mais encore le responsable des croyances les plus folles de l'humanité :

De même qu'il est évident qu'une feuille n'est jamais tout à fait identique à une autre, il est tout aussi évident que le concept feuille a été formé à partir de l'abandon des caractéristiques particulières arbitraires, et de l'oubli de ce qui différencie un objet d'un autre. Il fait naître l'idée qu'il y aurait dans la nature, indépendamment des feuilles, quelque chose comme la «feuille», une forme en quelque sorte originelle, d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, découpées, colorées, plissées, peintes, mais par des mains si malhabiles qu'aucun exemplaire n'en sortirait assez convenable ni fidèle pour être une copie conforme de l'original¹⁹.

Le philosophe qui ausculte les concepts ne perçoit qu'une sonorité creuse en les frappant de son marteau. Les prétendues essences des choses sont démasquées par Nietzsche comme n'étant que de purs produits du processus métaphorique qu'est le langage. La croyance en l'existence d'essences autonomes est d'ordre métonymique ; elle découle d'un mouvement d'inversion, de permutation de la cause et de l'effet : «Nous substituons aux apparences comme leur *raison* [Grund] ce qui cependant n'en est que la conséquence. Les *abstracta* provoquent l'illusion qu'*ils* sont l'essence, c'est-à-dire la cause des propriétés, alors que c'est seulement en vertu de ces propriétés que nous leur attribuons une existence figurée²⁰.»

La scène philosophique ressemble à un spectacle d'ombres chinoises auquel assiste un public d'enfants ébahis par les formes fantastiques et monstrueuses qui virevoltent sur les parois de la salle. Un spectateur se lève soudain au beau milieu de la représentation et se dirige vers le fond de la salle, animé du sentiment triomphal d'avoir découvert la supercherie. Là, il trouve, cachés derrière un mur, quelques montreurs de marionnettes (on les appelle «métaphysiciens»), sortes de vieux prestidigitateurs qui agitent par-dessus le mur des fantoches dont l'ombre est projetée sur les parois de la salle par une source lumineuse. Sur cette scène ne se produisent que les idoles les plus vénérées du public. Elles ont pour nom Idées, Etre, Vérité, etc. et sont les produits d'un subtil mode de fabrication qui ne permet plus de recon-

19. *Ibid.*, p. 281.

20. «Rhétorique et langage», p. 126.

naître les vils matériaux dont ils sont en fait constitués : «les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement comme du métal²¹.» La vérité établie est générée par un mouvement entraînant avec lui une déperdition de force au terme de laquelle le concept fait office d'instrument désindividualisé dont tous les hommes doivent se servir pour désigner les choses qui les entourent. Le langage est un code que l'homme doit respecter en se servant des métaphores usuelles. La «vérité» que les hommes croient atteindre consiste en fait uniquement dans l'utilisation de la «bonne» désignation des choses, conformément aux règles du langage ayant cours. Avant l'image wittgensteinienne du jeu d'échecs, Nietzsche emploie la métaphore du jeu de dés pour montrer le fonctionnement de ce jeu qu'est le langage :

[...] dans ce jeu de dés des concepts, on appelle «vérité» le fait d'utiliser chaque dé selon sa désignation, de compter exactement ses points, de former des rubriques correctes et de ne jamais pécher contre l'ordonnance des divisions et contre la série ordonnée des classifications²².

Le langage est une machine qui parfois s'emballe, tourne à vide et fabrique quantité de fictions conceptuelles. Le langage est un puits au fond duquel toutes les «vérités» de l'homme sont toujours déjà enfouies : «il y a, cachée dans la *langue*, une mythologie philosophique qui perce et reperce à tout moment, si prudent que l'on puisse être par ailleurs»²³. Les axiomes de la métaphysique (l'Être, la causalité, la liberté, le moi) y sont si bien dissimulés que le philosophe projette à son insu les articulations grammaticales de la langue sur la structure de la réalité — la structure grammaticale d'une langue particulière aurait ainsi engendré les catégories logiques d'Aristote et fait naître selon Nietzsche la fiction morale d'une volonté maîtresse et responsables de ses actes²⁴. Le langage est donc un miroir dans lequel l'homme, croyant refléter le monde extérieur, n'admire en fait que sa propre image. C'est un tel constat qui pousse Nietzsche à exprimer sa

21. *VM*, 1, p. 282.

22. *Ibid.*, p. 283.

23. *Humain, trop humain II*, «Le Voyageur et son ombre», 11, (*Œuvres philosophiques complètes III/2*, tr. R. Rovini, Paris : Gallimard, 1968), p. 163.

24. Sur la confusion aristotélicienne entre catégories grammaticales et catégories logiques, voir Umberto ECO, *Le Signe*, tr. J.-M. Klinkenberg, Paris : Le livre de Poche, 1988, p. 198.

crainte que «nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire»²⁵.

Ce diagnostic alarmant pour la métaphysique, «science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité, mais en les prenant pour des vérités fondamentales²⁶», indique du même coup la tâche qui incombe à une pensée de type généalogique (déconstructiviste) comme celle de Nietzsche. Elle doit soumettre la philosophie à une thérapie qui ne peut être qu'une thérapie du langage.

Ce terme invite naturellement à rapprocher le travail nietzschéen de ce qui sera entrepris au XX^e siècle par le néopositivisme et la philosophie analytique. Cependant, bien que d'un côté comme de l'autre les erreurs de la métaphysique soient provoquées par la maladie du langage, le diagnostic et l'ordonnance prescrite diffèrent profondément. L'examen nietzschéen du langage reconnaît bien l'existence de ce que Carnap appelle des simili-énoncés, c'est-à-dire des soi-disant énoncés constitués de termes dénués de sens, mais ne partage pas l'idée que ceux-ci tireraient leur origine du mauvais usage que les philosophes auraient fait du langage ordinaire, pas plus qu'il n'accepte la conception d'un langage ordinaire essentiellement mal fait que les philosophes auraient malencontreusement importé par inadvertance dans le champ de la philosophie. Les philosophes ont certes fait proliférer les métaphores et transposé le sensible dans le non-sensible, non par manque de perspicacité, mais parce qu'ils œuvraient au service de forces réactives qui trouvaient leur intérêt dans la suprématie de l'intelligible sur le sensible, du signifié sur le signifiant, de la parole sur l'écriture, etc.²⁷ La thérapie de la philosophie ne peut pas s'effectuer par une analyse ou reconstruction logique du langage puisque la logique est justement l'un des produits inconsistants du langage :

En fait, la *logique* [...] n'est valable que pour des *vérités fictives* QUE NOUS AVONS CRÉÉES. La logique est la tentative *pour com-*

25. *Crépuscule des idoles*, «La "Raison" dans la philosophie», 5, (*Œuvres philosophiques complètes VIII/1*, tr. J.-C. Hémary, Paris : Gallimard, 1974), p. 78.

26. *Humain, trop humain I*, 18, (*Œuvres philosophiques complètes III/1*, tr. R. Rovini, Paris : Gallimard, 1968, p. 37).

27. *La Généalogie de la morale* développera avec insistance l'idée esquissée seulement dans *VM*, selon laquelle le langage consiste en un acte d'autorité et la dénomination en la manifestation de la puissance des maîtres : «Le droit des maîtres de donner des noms va si loin qu'il serait permis de voir dans l'origine du langage même une manifestation de la puissance des maîtres : ils disent "telle

*prendre le monde réel selon un schème de l'être posé par nous-mêmes, pour nous le rendre plus exact, formulable, calculable...*²⁸

L'idée d'une structure logique de la langue, qui d'Aristote à Chomsky en passant par la *Grammaire de Port-Royal* parcourt toute la tradition philosophique, est une fiction issue du langage, qui, par sa présupposition d'une pensée antérieure aux signes, est «consubstantielle» de la métaphysique de la présence.

Un langage de nature métaphorique ne laisse aucune place à un métalangage univoque et clarificateur. Le philosophe reste «pris dans les filets du langage²⁹», c'est-à-dire aussi dans la rhétoricité de celui-ci. L'absence de degré zéro, de sens littéral fait signe dans la direction d'un nouveau style philosophique qui tire ses ressources de l'ambiguïté même du langage et laisse jouer les métaphores comme autant de perspectives singulières. La multiplication des désignations impropres est un acte de libération pour le langage qui suggère par là son affranchissement de la norme du sens. *VM* est l'espace où est exposée et mise en scène une nouvelle conception du texte qui ne peut être distinguée d'un nouvel art de la lecture. On y trouve déjà, si l'on veut, la fragmentation, les petites oreilles, la rumination, la volonté de puissance et bien d'autres choses encore.

Vincent FORNEROD

chose est ceci et cela", et marquant d'un son toute chose et tout événement, ils se les approprient pour ainsi dire.» *La Généalogie de la morale*, «"Bon et méchant", "Bon et mauvais"», 2, (*Œuvres philosophiques complètes VII*, tr. C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris : Gallimard, 1971), p. 225.

28. *Fragment posthume 9*, [97], Automne 1887, (*Œuvres philosophiques complètes XIII*, tr. P. Klossowski et H.-A. Baatsch, Paris : Gallimard), 1976, p. 59.

29. *Fragment posthume 19*, [135], Été 1872 - début 1873, (*Œuvres philosophiques complètes II/2*, tr. H.-A. Baatsch, P. David, C. Heim, Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris : Gallimard, 1988), p. 214.

