

Paul de Man

Rhétorique de la persuasion (Nietzsche)

traduit par Victoria Bridges et Marie-Hélène Martin-Lambert

Ce chapitre, le sixième du livre *Allegories of Reading* (New Haven and London : Yale University Press, 1979), a été publié d'abord sous le titre « Action and Identity in Nietzsche » dans la revue *Yale French Studies*, numéro 52, 1975.

Il existe deux autres essais de Paul de Man sur Nietzsche, portant sur *La Naissance de la tragédie* et sur la théorie de la rhétorique de Nietzsche (plus précisément « Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn »). Les deux sont également publiés dans *Allegories of Reading*. Pour sa critique récente de l'esthétique, voir : « Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics* », *Critical Inquiry* 8:4 (été 1982), 761-775 ; « Hegel on the Sublime », in Mark Krupnik, ed., *Displacement : Derrida and After* (Bloomington : Indiana University Press, 1983), 139-153 ; « Phenomenality and Materiality in Kant », in Gary Shapiro and Alan Sica, eds., *Hermeneutics : Questions and Prospects* (Amherst : University of Massachusetts Press, 1984), 121-144. Ces trois essais sont regroupés dans la collection *Aesthetic Ideology*, éditée par Andrzej Warminski, à paraître chez University of Minnesota Press, 1986.

Andrzej Warminski

La question du rapport entre les discours philosophique et littéraire est liée, dans les écrits de Nietzsche, à sa critique des concepts qui soutiennent la métaphysique occidentale : le concept de l'un [*hen*], celui du bon [*agathon*] et celui du vrai [*aletheia*]¹. Cette critique n'est pas menée dans le ton ni au moyen des arguments associés habituellement à la philosophie critique classique. Elle est souvent conduite par des « oppositions-de-valeurs » aussi pragmatiques et démagogiques que la faiblesse et la force, la maladie et la santé, la foule et « the happy few », termes valorisés si arbitrairement qu'il devient difficile de les prendre au sérieux. Mais, puisqu'il est couramment admis que les « séductions-par-des-valeurs » sont tolérées (et même admirées) dans des textes dits « littéraires » d'une façon qui ne passerait pas le conseil de révision des écrits « philosophiques », la valeur de ces valeurs est elle-même liée à la possibilité de distinguer entre des textes philosophiques et littéraires. C'est aussi à ce niveau brutalement empirique que l'on rencontre initialement la difficulté spécifique des œuvres de Nietzsche : la littérarité patente de textes qui ne cessent d'avoir des prétentions associées plus habituellement à la philosophie qu'à la littérature. L'œuvre nietzschéenne soulève la question éternelle de la distinction entre la philosophie et la littérature par une déconstruction de la valeur des valeurs.

La « valeur » la plus fondamentale de toutes, le principe de la non-contradiction, à la base du principe de l'identité, est ce que vise un passage posthume qui date de l'automne 1887 :

« Nous sommes incapables d'affirmer et de nier une seule et même chose : ceci est une loi subjective empirique — non l'expression de quelque « nécessité », *mais seulement une incapacité.* »

Si, selon Aristote *la loi de contradiction* est le plus certain de tous les principes, si elle est le fond ultime sur lequel repose toute preuve par démonstration, s'il comporte le principe de tout axiome, alors on devrait réfléchir avec d'autant plus de rigueur aux présuppositions [*Voraussetzungen*] qui se trouvent déjà au fond d'elle. Soit elle affirme quelque chose sur des entités réelles, comme si l'on connaissait ceci de quelque autre source préalable ; plus précisément, elle affirme que des attributs opposés ne *peuvent* pas leur être prêtés [*können*]. Soit cette proposition veut dire : des attributs opposés ne *doivent* pas lui être prêtés [*sollen*]. En ce cas, la logique serait un impératif, *non* de connaître le vrai [*erkennen*] mais de poser [*setzen*] et d'organiser un monde qui *devrait être vrai pour nous*.

En bref, la question reste ouverte : est-ce que les axiomes de la logique sont adéquats à la réalité ou bien sont-ils un moyen et une mesure qui nous servent à *créer* le réel, le concept de « réalité », pour nous-mêmes ?... Pour souscrire à la première affirmation, on aurait besoin, comme il a déjà été constaté, d'une connaissance préalable de ces entités ; ce qui n'est certainement pas le cas. Donc, la proposition ne comprend aucun *critère de vérité*, mais un impératif au sujet de ce qui *devrait* compter comme vrai.

Supposons [*gesetzt*] qu'il n'y ait aucun « A » identique-à-soi, tel celui qui est présupposé [*vorausgesetzt*] par chaque proposition de la logique (et des mathématiques), et que cet « A » ne soit déjà qu'une pure *apparence*, en ce cas la logique n'aurait pour précondition [*Voraussetzung*] qu'un monde de pure apparence. En fait, nous croyons à cette proposition sous l'influence de l'expérience continue qui semble sans cesse la *confirmer*. La « chose » — tel est le substrat réel de « A » ; *notre croyance aux choses* est la précondition [*Voraussetzung*] de notre croyance à la logique. Cet « A » de la logique est, comme l'atome, une reconstruction [*Nachkonstruktion*] de la « chose »... Puisque nous ne saisissons pas cela, mais que nous faisons de la logique un critère de l'être vrai ; nous sommes entraînés à poser [*setzen*] comme réalités toutes ces hypostases : substance, attribut, objet, sujet, action, etc. ; c'est-à-dire, à concevoir un monde métaphysique, c'est-à-dire un « monde vrai » (— *ceci, cependant est le monde apparent, encore une fois...*).

Les tout premiers actes de la pensée, affirmer et nier, tenir pour vrai et ne pas tenir pour vrai, sont, pour autant qu'ils présupposent [*voraussetzen*] non seulement l'habitude de tenir les choses pour vraies et de ne pas les tenir pour vraies, mais le *droit* de faire ainsi, déjà dominés par la croyance qu'il y a *pour nous une chose comme la connaissance et que des jugements peuvent réellement atteindre la vérité* : — en bref, la logique ne doute pas de sa capacité d'affirmer quelque chose au sujet du vrai-en-soi (plus précisément qu'il *peut* ne pas avoir des attributs opposés).

Ici règne la grossière préconception sensualiste que les sensations nous apprennent des *vérités* sur des choses — que je ne peux pas dire en même temps au sujet d'une seule et même chose qu'elle est *dure* et qu'elle est *douce*. (La preuve instinctive : « Je ne peux pas avoir des sensations opposées en même temps » — *assez grossière et fausse*.)

L'interdiction conceptuelle des contradictions procède de la croyance que nous *pouvons* formuler des concepts, que le concept non seulement désigne [*bezeichnen*] l'essence d'une chose mais la *saisit* [*fassen*]... En fait, la *logique* (comme la géométrie et l'arithmétique) ne s'applique qu'à des *vérités fictives* [*fingierte Wahrheiten*] que nous avons créées. La logique est un essai pour *comprendre le monde réel d'après un schéma de l'être construit* [*gesetzt*] par nous-mêmes, plus correctement : de le rendre plus facile à formaliser et à calculer [*berechnen*]...². »

Dans ce texte, les polarités ne sont plus des propriétés spatiales, tels le dedans et le dehors, ni des catégories telles que la cause et l'effet, ni des expériences, tels le plaisir et la douleur, qui tous figurent éminemment dans les multiples pages où la conscience de soi ou l'ipséité sont les cibles visées par la critique nietzschéenne. Nous avons affaire à des oppositions plus fuyantes entre la possibilité et la nécessité, « können » et « sollen », et plus particulièrement entre connaître et poser « erkennen » et « setzen ». Connaître [*erkennen*] est une fonction transitive qui suppose l'existence préalable d'une entité à connaître et qui prédique la capacité de connaître par le moyen des propriétés. Il ne prédique pas ces attributs lui-même mais les reçoit, pour ainsi dire, de l'entité elle-même en la laissant simplement être ce qu'elle est. Pour autant qu'il soit verbal, il est *proprement* dénominatif et constatif. Il dépend d'une continuité intégrée au système qui unit l'entité à ses attributs, la grammaire qui lie l'adjectif au nom par prédication. L'intervention spécifiquement verbale relève de la prédication, mais puisque le prédicat est non-positionnel par rapport aux propriétés, il ne peut pas être appelé un *acte* de parole (« speech act »). Nous pourrions l'appeler un *fait* de parole (*speech fact*) ou bien un fait qui *peut* être dit et, en conséquence, reconnu sans introduire nécessairement des déviations. Un tel fait *peut*, d'une part, être dit [*können*] sans changer l'ordre des choses, mais, d'autre part, il n'y a pas de devoir de le dire [*sollen*] puisque l'ordre des choses ne dépend pas de son pouvoir prédicatif pour son existence. La connaissance [*Erkenntnis*] dépend de cette possibilité non coercitive et en fait l'énonce par le moyen du principe de l'identité-à-soi des entités, cet « A identique-à-soi ».

D'un autre côté, le langage peut aussi prédiquer des entités : dans ce texte de Nietzsche, ceci est appelé « setzen » (poser), le verbe-clé autour duquel la logique du passage s'entortille sur son chemin sinueux. Il désigne d'authentiques *actes* de paroles, la question étant de savoir si le principe de l'identité est un acte de parole obligatoire ou un fait simplement susceptible d'être dit. L'épistémologie classique, déclare Nietzsche, a maintenu celui-ci depuis au moins Aristote : « selon Aristote, la loi de contradiction est le plus certain de tous les principes..., le fond ultime sur lequel repose

toute preuve par démonstration » ; c'est le fond de toute connaissance et il ne peut être ainsi qu'en étant donné *a priori* et non construit, « *gesetzt* ». La déconstruction se donne pour but de montrer que ceci n'est pas nécessairement le cas. Le pouvoir de convaincre du principe d'identité est dû à une substitution analogique, métaphorique de la sensation des choses à la connaissance des entités. Une propriété contingente des entités (le fait que, en tant que « chose », elles peuvent être accessibles aux sens) est, comme le traité du jeune Nietzsche sur la rhétorique l'exprime, « arrachée à son support³ »... et faussement identifiée avec l'entité en tant qu'un tout. Comme Rousseau, Nietzsche assimile l'« abstraction » trompeuse de la « grossière préconception sensualiste » à la possibilité de la conceptualisation. Le lien contingent et métonymique de la sensation [*Empfindung*] devient un lien nécessaire et métaphorique du concept : « L'interdiction conceptuelle des contradictions procède de la croyance... que le concept désigne non seulement l'essence d'une chose mais la *comprend*... » Le moment sémiologique [*bezeichnen*], qui peut être décrit simplement comme la déconstruction métonymique de la nécessité qui en fait la contingence, apparaît clairement dans cette phrase. Elle affirme que, pour Nietzsche comme pour Rousseau, la conceptualisation est en premier lieu un processus verbal, un trope fondé sur la substitution d'un mode de référence sémiotique à un mode substantiel, de la signification [*bezeichnen*] à la possession [*fassen*]. Cependant, ceci n'est qu'un geste déconstructif parmi une variété d'autres et qui est choisi pour des raisons plutôt stratégiques et historiques qu'intrinsèques.

Car le texte va beaucoup plus loin que l'assertion selon laquelle la prétention à connaître n'est qu'une totalisation sans fondement de la prétention de percevoir et de sentir. Ailleurs, Nietzsche consacra une énergie considérable au questionnement de l'autorité épistémologique de la perception et des canevas eudémonistes de l'expérience. Mais ici il a d'autres objectifs. La substitution sans fondement de la connaissance à la sensation pure devient paradigmatique d'un ensemble important d'aberrations toutes liées au pouvoir positionnel du langage en général, offrant la possibilité radicale que tout être, en tant que fond des entités, peut être linguistiquement « *gesetzt* », corrélât des actes de parole. Le texte affirme ceci sans équivoque : « Pour affirmer [que les axiomes logiques sont adéquats à la réalité] l'on aurait besoin (...) d'une connaissance préalable des entités : *ce qui n'est certainement pas le cas*. [C'est moi qui souligne.] » Il n'a pas été en vérité démontré explicitement, que nous n'avons aucune connaissance *a priori* de l'être des entités. Ce qui a été et sera démontré, à l'intérieur des limites de ce fragment particulier, c'est la possibilité des substitutions non justifiées menant à des prétentions ontologiques fondées sur des systèmes de rapports mal interprétés (telle, par exemple, la substitution de l'identité à la signification). La possibilité d'éveiller un tel soupçon suffit à mettre en question un des postulats de l'adéquation logique qui pourrait bien être fondé sur une aberration semblable. Et puisque cette aberration n'est pas nécessairement intentionnelle mais est fondée dans la structure des tropes rhétoriques, elle ne peut pas être assimilée à une conscience, ni prouvée

comme vraie ou fausse ; elle ne peut pas être réfutée, mais nous pouvons nous rendre compte du substrat rhétorique et de la possibilité qui en découle d'erreurs qui échappent à notre contrôle. Nous ne pouvons pas dire que nous connaissons « das Seiende » et il ne peut pas être dit non plus que nous ne le connaissons pas. Ce qui peut être dit, c'est que nous ne savons pas si nous le connaissons ou non, parce que la connaissance que nous pensions posséder, à un certain moment, s'est avérée être ouverte au soupçon ; depuis, notre confiance ontologique a été à jamais troublée.

Nietzsche semble aller encore plus loin et conclut : « [La loi de contradiction] ne comprend *donc* [c'est moi qui souligne] aucun *critère de vérité*, mais un *impératif* au sujet de ce qui devrait compter comme vrai. » La conclusion semble irrévocable. Comme il est constaté au commencement du passage (sous forme de thèse), l'incapacité de contredire — de constater en même temps que A est et n'est pas A — n'est pas une nécessité mais une incapacité « ein Nicht-vermögen ». Quelque chose qu'on n'a pas réussi à faire peut devenir faisable de nouveau seulement par le mode de la compulsion ; le corrélat performatif de « je ne peux pas » est « je (ou tu) dois ». Le langage de l'identité et de la logique s'affirme par le mode impératif et ainsi reconnaît sa propre activité comme posant des entités. La logique consiste en actes positionnels de parole. En tant que tel, elle acquiert une dimension temporelle car elle pose comme avenir ce qu'on ne peut pas faire au présent : tout « setzen » est « voraussetzen », le langage positionnel est nécessairement hypothétique⁴. Mais ce « voraussetzen » hypothétique est erroné car il présente une constatation pré-positionnelle comme si elle était une connaissance établie et présente. Cette croyance peut être déconstruite en montrant que les vérités d'une logique fondée sur la non-contradiction sont des « vérités fictives ». Mais ce faisant, l'ordre temporel a été aussi renversé : il s'avère maintenant que la déclaration projetée dans l'avenir, prospective était en fait déterminée par des suppositions antérieures, que la vérité future était en fait une erreur au passé. Tout « voraussetzen » est une « Nachkonstruktion » (comme quand il est dit que cet A de la logique est « eine Nachkonstruktion des Dinges »). La déconstruction de la métaphore de la connaissance en une métonymie de la sensation est une manifestation superficielle d'une déconstruction plus compréhensive que fait apparaître un renversement méaleptique des catégories d'antériorité et de postériorité d' « avant » et d' « après ». La « vérité » de l'identité, qui devait être établie dans l'avenir qui suit sa formulation, s'avère avoir toujours déjà existé en tant que le passé de sa « position » aberrante.

Est-ce que cela veut dire que nous pouvons dès lors rester sains (sans guère être saufs) dans la connaissance que le principe de contradiction est aberrant et que, par conséquent, tout langage est un acte de parole qui doit être « performé » par un mode impératif ? Pouvons-nous en conséquence nous libérer, une fois pour toutes, des contraintes de l'identité en déclarant et en niant en même temps la même proposition ? Est-ce que le langage est un acte, un « sollen » ou un « tun », et maintenant que nous savons qu'il ne reste plus rien d'une illusion comme celle de la connaissance mais seulement des vérités feintes, pouvons-nous remplacer la connaissance par la

« performance » ? Le texte semble déclarer ceci sans problème : il agit en niant l'être-une-seule-et-même de la chose. Mais ce faisant, il ne fait pas ce qu'il prétend avoir le droit de faire. Le texte n'affirme ni ne nie simultanément l'identité mais il nie l'affirmation⁵. Ceci n'est pas la même chose que d'affirmer et de nier l'identité en même temps. Le texte déconstruit l'autorité du principe de contradiction en montrant que ce principe est un acte, mais que quand il met en acte cet acte, il ne réussit pas à « performer », à accomplir l'acte auquel le texte devait son statut en tant qu'acte.

L'inconsistance peut être retracée en observant le jeu de la même racine verbale « setzen » dans la phrase suivante : « Supposons [*gesetzt*] qu'il n'y ait aucun A identique-à-soi, tel celui qui est présupposé [*vorausgesetzt*] par chaque proposition de la logique (et des mathématiques), et que cet A ne soit déjà qu'une pure *apparence*, alors la logique n'aurait pour précondition qu'un monde de pure *apparence* [*Voraussetzung*]. » La déconstruction de la vérité logique et mathématique est fondée sur le fait qu'elle n'est pas une connaissance enracinée mais qu'elle dépend d'un acte antérieur de supposition [*voraussetzen*]. Cet acte antérieur est lui-même la cible et l'aboutissement de la déconstruction. Mais la conclusion qui semblerait s'en suivre, plus précisément que le principe de contradiction est à rejeter, est de nouveau formulée sur un mode positionnel : « *Gesetzt*, es gäbe ein solches Sich-selbst-identischer A gar nicht... » Cette terminologie est éminemment correcte, car nous avons vu que la proposition négative (il n'y a pas d'A qui soit égal à A) n'a pas été établie comme connaissance (prouvée) mais seulement comme une possibilité, un soupçon — et que n'importe quelle connaissance hypothétique est positionnelle. Et pourtant tout « setzen » a été discrédité comme incapable de contrôler la rigueur épistémologique de sa propre rhétorique, et ce discrédit s'étend maintenant jusqu'à nier le principe de l'identité aussi. L'obligation de la vérification passe incessamment d'un côté à l'autre entre des propositions incompatibles telles que $A = A$, A ferait bien d'être égal à A ou sinon, ou A ne peut pas être égal à A, et cetera. Cette complication est caractéristique de tout discours déconstructif : la déconstruction constate la fausseté de la référence par un mode nécessairement référentiel. Il n'y a pas d'échappatoire à cela, car le texte établit aussi que la déconstruction n'est pas quelque chose que nous pouvons décider de faire ou de ne pas faire à volonté. Elle est co-extensive avec tout emploi du langage, et cet emploi est compulsif ou, comme Nietzsche le formule, impératif. Qui plus est, le renversement de la négation en affirmation, implicite dans le discours déconstructif n'atteint jamais la contrepartie symétrique de ce qu'il nie. Dans la phrase en question, par exemple, l'affirmation que le langage est un acte (la contrepartie symétrique de la déclaration négative qu'il n'est pas une connaissance fondée sur le principe d'identité) ne peut pas être prise comme définitive : le terme « *gesetzt* » fonctionne comme un signal qui mine l'autorité d'une telle conclusion. Mais il ne s'ensuit pas que, s'il ne peut pas être dit du langage qu'il est un acte, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il doit être une connaissance. La portée négative de la déconstruction subsiste, sans faiblir ; après Nietzsche (et en fait, après n'importe quel « texte »), nous ne pouvons plus

jamais espérer « connaître » en paix. De même ne pouvons-nous pas nous attendre à « faire » quelque chose, et encore moins à expulser « connaître » et « faire » de notre vocabulaire, aussi bien que leur opposition latente.

De peur d'être enclin à lire ce texte comme un passage irréversible d'une conception constative du langage à une performative, il y a plusieurs autres constatations de la même période en général dans lesquelles la possibilité de « faire » est manifestement déconstruite en tant que principe d'identité dans lesquelles le fondement de la connaissance est ici mis en question. Il n'est pas évident que ce soit le cas : dans bien des textes qui sont plus manifestement destinés à la publication que les fragments posthumes, la valorisation semble constamment privilégier les formes actives du langage sur les formes passives ou purement réactives ; la *Généologie de la morale* est, bien sûr, un cas explicitement pertinent. Les modes actifs et passifs (ou réactifs) sont coordonnés à de hautes ou à de basses valeurs ou, de façon plus provocante, avec celle du maître et de l'esclave, de l'aristocratie et de la populace, la distinction et la vulgarité. Les passages de la *Généologie* au sujet du *ressentiment* sont bien connus : le *ressentiment* est l'état d'esprit de « ces créatures à qui la vraie réaction, celle des actes, est déniée... » ; « Afin d'exister, la morale de l'esclave a toujours et avant tout besoin d'un monde extérieur, hostile ; elle a besoin, physiologiquement parlant, de stimuli extérieurs afin tout simplement d'agir — son action est fondamentalement réaction. C'est le cas inverse avec le mode noble de valorisation⁶. » Et un peu plus loin dans le même ouvrage, en lien avec une discussion sur la causalité qui anticipe de multiples arguments semblables dans les fragments posthumes, l'hypostase de l'action comme horizon de tout être semble être affirmée indubitablement : « Il n'y a aucun " être " derrière faire, effectuer, devenir ; l' " agent " est seulement une fiction ajoutée à l'acte — l'acte est tout. » [« Es gibt kein " Sein " Hinter dem Tun, Wirken, Werden ; " der Täter " ist zum Tun bloss hinzugedichtet — das Tun ist alles⁷.] » L'emploi du terme « hinzugedichtet » (ajouté par l'invention poétique), aussi bien que le contexte, indiquent que l'action est ici conçue dans un rapport étroit avec les actes linguistiques d'écriture, de lecture et d'interprétation, et non à l'intérieur d'une polarité qui oppose le langage, en tant que parole ou écriture, à l'action.

Bien sûr, on ne peut pas s'attendre, dans un livre comme la *Généologie*, qui a été désigné explicitement comme pamphlet, destiné à condamner et à convaincre, à une même stratégie à l'égard de la valorisation que dans les traités plus spéculatifs que Nietzsche voulait faire de son livre (ou de ses livres) ultérieur(s). Sur une question spécifique (telle l'autorité ontologique des actes), les constatations spéculatives devraient recevoir au moins une considération égale à celle accordée aux constatations emphatiques persuasives. On doit donc confronter un slogan tel que « Tun ist alles » avec un passage comme le suivant : « L' " Esprit ", *quelque chose qui pense*... ici nous imaginons *d'abord* un acte qui n'existe pas, " penser ", et *deuxièmement* nous imaginons comme substrat à cet acte un sujet dans lequel tout acte de penser et rien d'autre a son origine, naît (originates) : c'est dire que

*l'acte aussi bien que l'agent sont des fictions [sowohl das Tun, als der Täter sind fingiert]⁸. » Le parallèle qui nous concerne est la symétrie entre ce faire fictif [*fingiertes Tun*] et les vérités fictives [*fingierte Wahrheiten*] qui apparaissent dans le passage discuté plus haut sur le principe d'identité : « La logique (comme la géométrie et l'arithmétique) ne s'applique qu'à des vérités fictives⁹ » : ici, dans la section 516, la vérité est opposée à l'action comme la fiction est opposée à la réalité. Dans le passage plus tardif (section 477), cette conception de l'action comme « réalité » opposée à l'illusion de la connaissance, est à son tour subvertie. Le langage performatif n'est pas moins ambivalent dans sa fonction référentielle que le langage de la constatation.*

Il pourrait être objecté que, dans le passage en question ici (section 477), ce n'est pas la réalité de l'action en général qui est mise en question mais plus spécifiquement l'acte de penser et encore plus, que le lien entre l'acte et le sujet « performant » (le principe d'intentionnalité) est déconstruit plutôt que l'action en tant que telle. Mais Nietzsche ne se préoccupe pas de la distinction entre des actes de parole (speech acts) ou de pensée (thought acts) et, d'autre part, des actes qui ne seraient pas verbaux. Il s'intéresse à la distinction entre des *actes* de parole (speech acts) et d'autres fonctions verbales qui ne seraient pas performatives (telles connaître). Des actes non verbaux, si une telle chose était concevable, ne le préoccupent pas, puisqu'aucun acte ne peut jamais être séparé de la tentative de comprendre, de l'interprétation, qui l'accompagne et le fausse nécessairement. Les vérités de fiction, que l'on démontre être des actes, sont toujours orientées vers une tentative pour « *comprendre* le monde réel... le rendre plus facile à formaliser et à calculer [*berechenbar machen*]... » et, dans un passage suivant, la pensée est aussi décrite comme « un rajustement artificiel afin de *comprendre* [*eine künstliche Zurechtmachung zum Zweck der Verständlichung*] » (1296, II. 8-9 c'est moi qui souligne). Même dans la *Généalogie* l'acte pur qui est dit être tout ce qu'il y a, est conçu comme verbal : son paradigme est la dénomination et la déconstruction de sa genèse est la mieux réussie au moyen de l'étymologie.

En ce qui concerne le lien intentionnel entre l'acte et le sujet, il a été la cible d'un nombre considérable de textes tardifs, sans mentionner plusieurs versions antérieures qui remontent au moins jusqu'à la *Naissance de la tragédie*. Dans les textes posthumes, ceci est souvent mené en tant qu'une déconstruction rhétorique de la métalepse de la cause et de l'effet ; le passage bien connu au sujet du phénoménalisme de la conscience est un cas pertinent¹⁰. Ce moment dans le processus déconstructif est indubitablement encore présent dans le fragment qui nous concerne ici : son titre est, après tout, « Sur la psychologie et l'épistémologie¹¹ » et dans ce fragment Nietzsche dénonce l'acceptation d' « un lien non médiatisé et causal entre des idées » comme « l'observation la plus grossière et maladroite¹² ». Il n'y a rien de nouveau dans de tels énoncés ; ce qui donne au passage une signification particulière, c'est que la fiction d'un « sujet-substrat » pour l'acte lui-même est explicitement appelée secondaire en comparaison avec la première fiction, celle de l'acte lui-même (*d'abord* nous imaginons un acte qui

n'existe pas... et *deuxièmement* nous imaginons un sujet-substrat pour cet acte...). L'autorité aberrante du sujet est présupposée ; l'attaque nouvelle s'adresse plutôt à la notion plus fondamentale d'« acte ». De là, aussi la contradiction apparente entre ce texte et celui au sujet du phénoménalisme de la conscience auquel il a été fait allusion plus haut (section 479). Tandis que les notions d'un espace ou temps « intérieur » semblent plus ou moins réduites définitivement au statut d'une déception dans ce dernier fragment, la section 477 commence par affirmer : « Je maintiens le phénoménalisme du monde *intérieur*, aussi » ; mais la continuation immédiate de la phrase (« ... tout ce dont nous prenons conscience est manipulé, simplifié, schématisé, interprété d'un bout à l'autre... et n'est peut-être que purement imaginaire¹³ ») rend clair que la phénoménalité n'est plus maintenant employée en tant qu'un terme d'autorité qui doit être déconstruit, mais comme le nom d'un concept métaphysique considéré comme aberrant. La section 477 présuppose la déconstruction du phénoménalisme de la conscience et du sujet menée à bien dans la section 479 et elle procède vers la cible plus évoluée de « denken » en tant qu'acte. Si les notes de Nietzsche étaient réordonnées dans une progression logique (tâche cauchemardesque et absurde en soi), le fragment 477 selon la vieille classification viendrait obligatoirement après le fragment 479.

La déconstruction de la pensée comme acte a aussi une structure rhétorique différente de celle de la conscience : elle n'est pas fondée sur la métaphore mais sur la synecdoque. « “ Penser ”, tel que le conçoivent des épistémologistes [*ansetzen*], n'arrive tout simplement jamais : c'est une fiction tout arbitraire, où l'on parvient en isolant un élément du processus et en éliminant tout le reste, un arrangement artificiel dans l'intérêt de l'intelligibilité¹⁴. » Si le sujet est le résultat d'un renversement non justifié de la cause et de l'effet, l'illusion de la pensée comme acte est le résultat d'une totalisation également illégitime d'une partie pour le tout.

La structure rhétorique des figures nous préoccupe moins ici que les résultats de leur analyse : le texte au sujet du principe d'identité a établi l'universalité du modèle linguistique comme acte de parole, même si c'est en le vidant de l'autorité épistémologique et en démontrant son incapacité de « performer » cet acte même. Or, le texte postérieur, à son tour, annule même cette douteuse assurance, car il met en question, non seulement la possibilité que le langage puisse agir correctement, mais qu'il puisse être dit « agir » tout simplement. Le premier passage (section 516) sur l'identité a montré que le langage constatif est en fait performatif, mais le deuxième passage (section 477) déclare que la possibilité pour le langage de « performer » est tout aussi fictive que la possibilité pour le langage d'affirmer. Puisque l'analyse a toujours été menée sur des passages représentatifs de la procédure déconstructive de Nietzsche au stade le plus évolué, il s'ensuivrait que chez Nietzsche la critique de la métaphysique peut être décrite en tant que la déconstruction de l'illusion que le langage de la vérité (*episteme*) peut être remplacé par un langage de la persuasion (*doxa*). Ce qui semble mener à une priorité établie de « setzen » sur « erkennen », du langage en tant qu'action sur le langage en tant que vérité, n'atteint jamais tout à fait

son but. Il le manque par en dessous ou en dessus, par excès ou par défaut, et ce faisant il dévoile le fait que la cible que l'on a depuis longtemps prise pour déjà éliminée n'a été que simplement déplacée. *L'episteme* n'a guère été restaurée en entier dans sa gloire d'antan, mais elle n'a pas été pour autant éliminée définitivement non plus. La différenciation entre un langage « performatif » et « constatif » (que Nietzsche anticipe) est indécidable ; la déconstruction qui mène d'un modèle à l'autre est irréversible mais elle reste toujours suspendue, en dépit du nombre de fois où elle est répétée.

Cette conclusion nous ramène au cours de rhétorique, qui précède les fragments posthumes de quinze ans. Le cours commence par une distinction pragmatique entre la rhétorique comme système de tropes et la rhétorique comme ayant affaire aux techniques de la persuasion [Beredsamkeit]. Nietzsche renvoie avec dédain le sens commun de la rhétorique en tant qu'éloquence et se concentre à la place sur l'épistémologie complexe des tropes, ce défi philosophique. La distinction n'est pas en fait expliquée mais elle est reprise de façon empirique à l'histoire de la rhétorique. Privilégier la figure sur la persuasion est une attitude typiquement post-romantique, et l'obligation de Nietzsche envers ses prédécesseurs a été bien répertoriée dans la tradition romantique allemande depuis Friedrich Schlegel¹⁵. La question, par contre, se retrouve éternellement et coïncide avec le terme « rhétorique » lui-même. Dans le modèle pédagogique du trivium, la place de la rhétorique, aussi bien que sa dignité, a toujours été ambivalente : d'un côté chez Platon par exemple et de nouveau à des moments cruciaux dans l'histoire de la philosophie (Nietzsche étant l'un d'eux), la rhétorique devient le terrain des spéculations dialectiques les plus avancées de l'esprit ; de l'autre côté, comme il apparaît dans des textes qui ont subi peu de changements depuis Quintilien jusqu'à présent, elle est l'humble mais pas tout à fait respectable servante de la grammaire frauduleuse utilisée par l'art oratoire ; Nietzsche, lui-même, commence son cours en indiquant ce désaccord et en l'appuyant sur des exemples tirés de Platon et d'autres¹⁶. Entre les deux fonctions, la distance est tellement grande qu'elle ne peut presque pas être franchie. Cependant, les deux modes arrivent à vivre l'un à côté de l'autre là où l'on s'y attendrait le moins. Le dédain philosophique de Nietzsche pour l'art oratoire trouve une confirmation impressionnante dans la rigueur de son épistémologie, et pourtant, comme le sait, n'importe quel lecteur de *La Naissance de la tragédie*, *La Généalogie de la morale*, ou de cet orateur incontrôlable qu'est Zarathoustra, il n'y a guère de ruse du métier oratoire qu'il ne soit pas prêt à exploiter à fond. Dans un sens, Nietzsche a gagné le droit à cette inconsistance par le travail considérable de déconstruction qui compose la masse de ses écrits les plus analytiques. Car cette déconstruction semble aboutir à une réassertion de la fonction active, performative du langage et elle réhabilite la persuasion comme le résultat final de la déconstruction de la parole figurée. Ceci permettrait la conviction rassurante qu'il est légitime de faire presque n'importe quoi avec des mots, pour autant que l'on sache qu'un esprit rigoureux, pleinement conscient du pouvoir déroutant des tropes, tient les

ficelles. Mais s'il s'avère que ce même esprit, ne sait même pas s'il est en train de faire ou de ne pas faire quelque chose, alors, il y a des motifs notables, de soupçonner qu'il ne sait pas *ce* qu'il fait. La perception ultime de Nietzsche concernait peut-être bien la rhétorique elle-même, la découverte que ce qui est appelé la « rhétorique » est précisément la faille qui devient évidente dans l'histoire pédagogique et philosophique du terme. Considérée comme persuasion, la rhétorique est performative, mais quand elle est considérée comme un système de tropes, elle déconstruit sa propre « performance ». La rhétorique est un *texte* en ceci qu'elle permet deux points de vue incompatibles et qui se détruisent mutuellement, et qu'alors elle met un obstacle infranchissable sur le chemin de toute lecture ou compréhension. L'aporie entre le langage « constatif » et « performatif » est simplement une version de l'aporie entre trope et persuasion qui à la fois engendre et paralyse la rhétorique et ainsi lui donne l'apparence d'une histoire.

Si la critique de la métaphysique est structurée comme une aporie entre le langage « performatif » et « constatif », c'est la même chose que de dire qu'elle est structurée comme la rhétorique. Et puisque, si l'on voulait garder le terme « littérature », l'on ne devrait pas hésiter à l'assimiler avec la rhétorique, de là, il s'ensuivrait que la déconstruction de la métaphysique, ou de la « philosophie », est une impossibilité dans l'exacte mesure où elle est « littéraire ». Ceci ne résout en rien le problème du rapport entre la littérature et la philosophie dans les écrits de Nietzsche, mais au moins il établit un point de « référence » quelque peu plus fiable et à partir duquel l'on peut poser cette question.

NOTES

1. Eugen Fink *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, 1960.
2. Friedrich Nietzsche, *Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, édité par Georgio Colli et Mazzino Montinari (Berlin : de Gruyter, 1970), 8 (2) : 53-58. Dans les éditions antérieures, le passage apparaît comme section 516 dans *Der Wille zur Macht* (tel, par exemple, Musarion édition, 19 : 23-29). Je cite en anglais *The Will to Power*, traduit par Walter Kaufmann et R.J. Hollingdale (New York : Random House, 1967), pages 279-280, avec quelques modifications au nom d'une continuité terminologique. Toutes italiques sont de Nietzsche. La forme syntaxique des termes allemands a été altérée pour éviter des citations trop étendues. Voir aussi la note 9.
3. Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, München, Musarion, 1922, 5 : 319.
4. « Man sollte erwägen was (der Satz vom Widerspruch) im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. » *KGW*, 8 (2) : 53, II. 9-10.
5. Peut-être plus clairement, en allemand : « Der Texte bejaht und verneint nicht ein und dasselbe sondern er verneint das Bejahen. »
6. Musarion, 15 : 295, cité en anglais de Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, édité et traduit par Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967, dissertation première, section 10, pages 36-37.
7. Kaufmann, traducteur, *On the Genealogy of Morals*, dissertation première, section 13, p. 45 ; Musarion, 15 : 305.
8. *KGW*, 8 (2) : 296, II. 9-17. Publié avant comme section 477 *Der Wille zur Macht*, Musarion, 19 : 8 ; Kaufmann et Hollingdale, traduction, *The Will to Power*, p. 263.
9. Les éditions antérieures de Nietzsche (y compris l'édition Schlecta en trois volumes) impriment toutes « fingierte Wesenheiten » (entités fictives) mais l'édition critique de Colli et Montinari lit « fingierte Wahrheiten » (vérités fictives). La version qui fait autorité est plus pertinente à notre argument.
10. Section 479 de *Der Wille zur Macht*, Musarion, 19 : 10 ; Kaufmann et Hollingdale, traduction, *The Will to Power*, 265-266.
11. Ce titre n'apparaît que dans la nouvelle édition critique de Colli et de Montinari, 8 (2) : 295.
12. *KGW*, 8 (2) : 295, II. 26-30 ; Kaufmann et Hollingdale, traduction, *The Will to Power*, p. 264.
13. *KGW*, 8 (2) : 295, II. 15-22, Kaufmann et Hollingdale, traduction, *The Will to Power*, pp. 263-264.
14. *KGW*, 8 (2) : 269, II. 4-8 ; Kaufmann et Hollingdale, traduction, *The Will to Power*, p. 264.
15. Voir, par exemple, Philippe Lacoue-Labarthe, « Le Détour », in *Poétique* 5 (1971) : 53-76.
16. Musarion, 5 : 298.