

## I. LA POSITION DE NIETZSCHE AU SEIN DES THÉORIES CLASSIQUES DE LA VIE ( MÉCANISME, VITALISME, FINALISME )

Dans la classification classique des théories de la vie et du vivant, il est habituel de distinguer mécanisme, finalisme et vitalisme.

# SANTÉ, MALADIE ET MÉDECINE SELON NIETZSCHE

ANDRÉ STANGUENNEC

conférence donnée à Nantes,  
Société Nantaise de Philosophie  
1 février 2019

## INTRODUCTION

La première partie de la conférence situera en préalable la pensée de Nietzsche au sein des théories classiques de la vie (mécanisme, vitalisme, finalisme) en montrant que si Nietzsche critique les deux premières, il opte pour une forme originale de finalisme non métaphysique. La seconde partie explorera sa conception des rapports entre vie, santé, maladie et médecine, à partir de la typologie et de la hiérarchie des volontés de puissance. La troisième partie montrera la fécondité de la conception nietzschéenne dans plusieurs philosophies contemporaines du normal et du pathologique, et dans certains débats actuels en philosophie de la médecine.

Le mécanisme est moniste en ce sens qu'il n'admet dans la matière aucune autre force que celles que les sciences physiques y détectent et que l'unique signification de ces forces est donnée par les lois physico-mathématiques, en elles-mêmes aveugles d'un point de vue final, lois qui déterminent la matière et le mouvement, fût-ce des lois d'évolution. Ainsi, chez Descartes, nous pouvons faire abstraction des fins du Créateur que nous ne comprenons pas, pour envisager la nature comme déterminée de façon mécanique et aveugle. Chez Jacques Monod, dans son livre *Le hasard et la nécessité* (1970), même si les modèles finalisés de l'information nous font comprendre *par analogie* les phénomènes moléculaires, leur origine est posée comme le résultat du jeu aveugle et nécessaire du hasard et de la nécessité. À la différence du mécanisme, le finalisme admet au sein de la matière une dualité, *mais non un dualisme ontologique*, dualité en ce sens que, à côté et en plus des lois de la matière auxquelles s'arrête le mécanisme, le finalisme admet une détermination par des fins, soit que ces fins soient imposées du dehors et de façon transcendante par une intelligence divine (Platon, Leibniz en sont des exemples), soit que ces fins ne soient que des principes régulateurs et analogiques de notre réflexion sur certains phénomènes naturels, les phénomènes vitaux tout particulièrement (et ici le Kant de la troisième *Critique* fait figure de modèle). Mais Nietzsche et certaines phénoménologies du vivant se trouvent également concernés par une certaine forme de finalisme, c'est l'interprétation que je voudrais développer ici.

Mais cette dualité constitutive de toutes les formes de finalisme n'implique aucun dualisme ontologique au sein de la nature elle-même, dualisme qui signifierait que *deux genres d'être et de forces* ou d'énergies ontologiques s'y

déploieraient et y combattraient l'une contre l'autre. C'est précisément ce dualisme ontologique au sein des forces de la nature qui caractérise les vitalismes. Nous disons bien *les* vitalismes, car il en est aussi de plusieurs sortes dont je mentionnerai trois. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le vitalisme des médecins de l'École de Montpellier (Barthez<sup>1</sup> et au tout début du XIX<sup>e</sup> X. Bichat<sup>2</sup>). Au dix-neuvième siècle Schelling et Ravaïsson par exemple. Au vingtième siècle Bergson mais aussi bien Teilhard de Chardin. Le vitalisme admet certes une orientation finale de certaines forces vitales – en ce sens il partage en partie une position du finalisme – mais il y ajoute, ce qu'exclut le finalisme, la différence de nature entre deux genres de *forces*, les forces matérielles (celles qu'étudie la physique) et les forces proprement vitales, qui sont d'une autre nature. Mais les vitalismes, enseignant tous un dualisme ontologique, se dédoublent eux-mêmes en deux classes. Les uns admettent que les forces vitales, si elles diffèrent *toto genere* des forces matérielles mécaniques, – c'est là leur dualisme – n'en restent pas moins *immanentes* à la nature, c'est le cas du vitalisme des médecins de l'École de Montpellier ; les autres posent au contraire que ces forces sont de même nature que les forces transcendentales de l'esprit, forces immatérielles finalisées par l'effort de dominer la matière et ses forces aveugles. Dans ce cas on affaire à un vitalisme que l'on pourrait dire « spiritualiste », puisque les forces vitales sont de même nature que les forces attribuées à l'esprit, (par exemple Schelling, mais aussi bien F. Ravaïsson ou Bergson).

Ces quelques rappels de doctrine étant faits, sur le détail desquels nous pourrions revenir pour les affiner, de quel type de théorie de la vie, nous semble relever la position de Nietzsche ? Paradoxalement, non du vitalisme comme on pourrait le penser, mais d'une forme de finalisme, me semble-t-il. Précisons d'abord que Nietzsche détesterait et contesterait sans aucun doute notre approche « classificatoire », les catégories relevant selon lui des abstractions logiques et des grands mots solidaires de la métaphysique traditionnelle, véhiculant ses

<sup>1</sup> Paul-Joseph Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1778, affirme l'existence d'un principe vital spécifique qui unifie toutes les fonctions mais dont l'origine et la cause restent non connues (seuls les effets le sont).

<sup>2</sup> X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800. Le principe de l'énergie ou de la force vitale est également inconnu dans sa nature et connu seulement par ses effets.

illusions ; précisons aussi que Nietzsche a violemment critiqué tous les dualismes et que même les finalismes classiques (y compris celui de Kant) néchappent nullement à ses critiques. Kant admet une autonomie intellectuelle et morale de la finalité consciente, par analogie avec laquelle, il pense la finalité naturelle qui, du coup, dépend d'un principe métaphysique, puisque Kant distingue et hiérarchise la volonté déterminée moralement et la volonté psychologique ou empirique de l'arbitre. Or nous verrons que Nietzsche, s'il ne nie pas la finalité, s'il professe même une certaine forme de finalisme, accepte lui aussi d'utiliser le terme de « volonté » et de volonté orientée finalement pour penser les forces, poussées et pulsions qui animent la nature. Il parlera donc analogiquement de ces forces comme des manifestations d'une volonté de puissance : *Wille zur Macht* : « vouloir vers la puissance », expression qui ne signifie pas que la volonté s'oriente immédiatement vers un « objet » ou un « projet » de puissance, mais qu'elle tend vers d'avantage de puissance, c'est-à-dire de ce dépassement de soi, autrement dit de cette puissance qui la caractérise en général. Toutefois Nietzsche ne s'en tient pas à ce point de vue anthropomorphe et analogique, puisque pour lui – et c'est là qu'il rencontre et intègre partiellement l'évolutionnisme de Darwin – la volonté de puissance humaine est le résultat d'une évolution de la volonté de puissance naturelle ou empirique. Or du point de vue de Kant, nous ne pouvons faire de la volonté humaine le résultat d'une évolution des forces de la nature pour des raisons à la fois historiques et philosophiques. Historiques, puisque la théorie darwinienne est postérieure à Kant (1859, *l'Origine des espèces*) et philosophiques, puisque, encore une fois, il y a une forme *a priori* et transcendante du vouloir humain que l'on ne saurait faire résulter d'un devenir des forces matérielles de la nature. Kant s'en tient donc à l'anthropomorphisme analogique de la finalité dans un théorie du jugement de réflexion sur les formes naturelles.

Pour Nietzsche au contraire, qui a franchi le pas évolutionniste, la formation de l'organique et sa finalité interne sont un produit du jeu chaotique entre les forces de la nature. Elles représentent une petite, heureuse et rare exception (cf. Le *Gai Savoir*, 1882, § 109 : « l'organique est dérivé, tardif, rare, fortuit »).

Dans la nature considérée comme Tout, il n'y a ni lois ni finalités *a priori*. Toutefois, dans *Par delà bien et mal*, 1886, au § 36, Nietzsche franchit le pas et en vient lui aussi à poser comme hypothèse régulatrice et évaluative (comme un *Versuch*, une tentative théorique) que toute force de la nature est agissante dans le monde en tant que « volonté de puissance », ce qui implique sinon un but pensé et conçu (un *scopos*) du moins une fin (un *télos*) qui oriente les mouvements « vers la puissance » (*zur Macht*) et vers d'avantage de puissance.

## II. VIE, SANTÉ, MALADIE ET MÉDECINE SELON NIETZSCHE.

Un premier aspect de la conception nietzschéenne de la vie, est bien que la volonté de puissance (*Wille zur Macht* : vouloir vers la puissance), de façon générale, oriente le mouvement du vivant vers une fin (redisons-le un *télos* non pas un *scopos*) qui est aussi une *valeur, un mieux et plus vivre, de manière plus puissante*. De plus, Nietzsche pose cette orientation finale dans un contexte conflictuel, puisqu'il distingue deux *types* de volontés opposées dans une lutte vers des valeurs de puissances opposées. D'une part les valeurs fortes : affirmation forte de la vie qui inscrit les valeurs dans l'immédiateté et l'intériorité du corps, l'affirmation de soi conditionnant la négation de l'autre et du milieu, comme moyen de réalisation de soi ; et d'autre part, les valeurs de faiblesse qui n'en affirment pas moins la puissance de la vie à leur manière, mais une vie qui, comme l'a bien vu Gilles Deleuze, ne s'affirme pas immédiatement elle-même dans sa réalisation extérieure de soi, mais qui s'affirme *en réaction, à partir de la négation de l'autre type* qu'elle « interprète » comme menace, danger, maladie, impureté, etc. Humainement, c'est-à-dire devenue consciente de soi, cette volonté de type faible tend à *se réfléchir en dehors du corps*, comme si elle était une âme métaphysique, elle devient donc aliénée, étrangère à sa propre nature corporelle. Elle se développe comme une vie plaintive qui voudrait bien vivre moralement sans corps, ou en se minimisant pour ne pas souffrir, enfin en s'idéalisant, éventuellement comme une âme qui a chu dans ce corps comme en un tombeau (le

*soma sèma* de Platon). Ajoutons, ce qui est essentiel et qui répond d'avance aux objections de simplifications faites à Nietzsche, que tout corps ou individu a en lui les deux types de volonté qui s'affrontent en alternant leur domination : il y a toujours de la faiblesse dominée chez celui que Nietzsche caractérise généalogiquement comme relevant du type fort (car il est le plus souvent et le plus longtemps « fort », en dominant sa faiblesse), et inversement, il y a de la force dominée, chez celui que le généalogiste dit typiquement faible.

C'est en particulier ce qui découle du développement intitulé « Des contempteurs du corps » dans la Première Partie du *Zarathoustra*. Mais il ne suffirait pas d'inverser simplement les valeurs négatives du corps dans le cadre des « anciennes Tables » (de valeur et de loi) : le corps impur, vicieux, source d'erreurs, de passions violentes, etc), pour obtenir en opposition les valeurs positives et fortes du corps : acceptation totale de soi du corps et reconnaissance de sa sagesse intérieure.

Une nouvelle axiologie suppose en effet la domination d'une volonté de puissance *d'un autre type* ou d'une autre qualité, celle de l'affirmation de soi comme corps, plus radicalement même allons-nous voir, celle du « soi » (*das Selbst*) qu'est le corps. Le premier aspect de cette évaluation consiste à se vouloir et à se savoir *gaiement* comme unité du corps et de l'âme, contre toute forme de dualisme, qu'il soit religieux, métaphysique ou moral, ce qui exclut le dualisme particulièrement vitaliste au sens spiritualiste, faisant appel aux forces de l'esprit, comme si la vie de l'esprit détenait une « force vitale » supérieure aux forces naturelles. C'est dans l'horizon de ce dualisme de l'ancien type de volonté de puissance, en effet, qu'était évalué le corps dans les « anciennes Tables ». Et c'est par le « sur-montement » (*die über-Windung*) de ce dualisme par un monisme de la puissance néanmoins typiquement différencié que s'effectue l'« inversion » (*die Um-Wertung*) de ces valeurs, une transvaluation, un dépassement de l'inférieur par le supérieur. Pour ne parler que du dualisme métaphysique, c'est avant tout, après Platon, Descartes qui, dans un contexte théorique différent, affirma le plus fortement la distinction en nature de l'âme (comme esprit) et du corps (comme matière étendue)<sup>3</sup>. Quant au dualisme religieux, on sait

<sup>3</sup> Citons Descartes : « il est certain que ce moi, c'est-à-dire

que c'est pour Nietzsche le christianisme qui en fut le principal et le plus durable promoteur en Europe<sup>4</sup>. Dans le christianisme<sup>5</sup>, le corps, ce que la Bible nomme « la chair », est source de toutes les tentations. Nietzsche rappelle que l'hygiène corporelle, fortement préconisée dans les civilisations grecques et romaines, fut ouvertement méprisée dans le contexte du christianisme récemment institué (fermeture des bains publics, condamnation de la toilette, mépris des soins corporels, négligence extrême du recours à la médecine, etc)<sup>6</sup>. Par « contempteur du corps », il désigne tous ceux qui, comme les chrétiens, ont méprisé et dénigré ces laudateurs du corps que furent notamment les primitifs et les païens, mais aussi ces médecins et moralistes orientaux qu'étaient les bouddhistes « positivistes »<sup>7</sup> dont il a fait l'éloge.

Nietzsche affirmera donc un monisme de l'âme et du corps : « je suis corps de part en part et rien en dehors de cela ; et l'âme, ce n'est qu'un mot pour quelque chose qui appartient au corps »<sup>8</sup>. Mais ceci ne veut pas dire que pour Nietzsche, et nous retrouvons chez lui un certain finalisme, le corps ne soit qu'un mécanisme aveugle, comme le pensent les matérialistes de son époque. Nietzsche a développé une critique très radicale du matérialisme mécaniste : « un monde essentiellement mécanique serait un monde essentiellement absurde »<sup>9</sup>. En fait, il renvoie matérialisme mécaniste et spiritualisme dualiste, y compris le vitalisme en tant que dualisme, dos-à-dos, leur donnant à la fois tort et raison :

mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être, ou exister sans lui », sixième *Méditation métaphysique*, édition bilingue, Paris, Vrin, 1960, p.76.

<sup>4</sup> Cf. par exemple, *L'Antéchrist*, § 21.

<sup>5</sup> Rappelons que Nietzsche dissocie soigneusement le message de Jésus, enseignant amour, douceur et pitié, *au plus loin du ressentiment*, de son interprétation par saint Paul, fondateur du christianisme selon ses dires, et qui le réinscrit dans l'esprit de ressentiment vis-à-vis des maîtres, dans la logique de la dette gouvernant les rapports de la faute et du châtiment.

<sup>6</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 21 : « ici l'on méprise le corps, l'hygiène est repoussée comme sensualité ; l'Église se défend même contre la propreté (la première mesure chrétienne après l'expulsion des Maures fut la clôture des bains publics – à Cordoue seulement il y en avait deux cent soixante-dix », *Œuvres*, Paris, Laffont, II, p. 1055.

<sup>7</sup> Ce bouddhisme hygiéniste et « positiviste » (*Antéchrist*, § 20, *Œuvres*, Gallimard, p. 176) est le nouveau « bouddhisme européen » (*Généalogie de la morale*, Avant-propos, § 5, Ibidem, p. 219) qui succède au bouddhisme mystique et métaphysique tel qu'interprété par Schopenhauer.

<sup>8</sup> *Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », *Œuvres*, Laffont, II, p. 308 trad. modifiée.

<sup>9</sup> *Le gai savoir*, V, § 373, *Œuvres*, Paris, Gallimard, p. 270.

« jusqu'ici, écrit-il dans un fragment posthume, les deux explications de la vie organique n'ont pas abouti, ni celle par la mécanique, ni celle par l'esprit »<sup>10</sup>. Le spiritualisme a raison d'affirmer que le corps est orienté et dirigé par la pensée, mais il a tort d'affirmer que cette pensée est extérieure au corps : en réalité, c'est la volonté de puissance intérieure au corps qui donne à celui-ci son « sens », son orientation et sa direction vers les valeurs-sens : la volonté « interprète ». Réciproquement, les matérialistes ont raison de soutenir qu'il n'existe que des corps<sup>11</sup>, mais ils ont tort de penser que les corps naturels ne sont que des mécanismes aveugles, homogènes et uniformes<sup>12</sup> dont on ne comprend pas alors comment ils ont pu prendre, au cours de l'évolution, une forme finalisée, au moins en régime humain. C'est pourquoi Nietzsche renonce au hasard dans *Par delà Bien et Mal* pour faire le *Versuch*, l'hypothèse théorique d'une volonté vers la puissance au sein même de la matière. Comment du jeu du non-sens absolu (l'absurde et l'aveugle du matérialisme pur) a pu émerger le sens constitutif de la « volonté » organique ? L'explication par la volonté de puissance fournit une « troisième voie »<sup>13</sup>, impliquant une orientation immanente à tous les corps, un sens évalué comme valeur, vers toujours plus de puissance, c'est-à-dire de surmontement de soi et du milieu<sup>14</sup> et cela, dès

<sup>10</sup> *Fragments Posthumes*, *Œuvres*, Gallimard, X, 25 (433), trad. modifiée.

<sup>11</sup> Y. Quiniou souligne la coïncidence partielle de la pensée de Nietzsche avec une ontologie de type matérialiste : « Nietzsche met alors en place une ontologie radicalement moniste, naturaliste – en même temps que radicalement athée –, que l'on peut dire de type matérialiste », in *Études matérialistes sur la morale*, Paris, Éditions Kimé, 2002, p. 36. Reste la question de savoir si l'élaboration d'un matérialisme dialectique, lui aussi non mécaniste, se rapproche encore d'avantage de Nietzsche. Une dialectique de la nature n'aurait-elle pas été évaluée par Nietzsche comme une projection, dans la nature, de la dialectique « logiquement » trop humaine de Hegel ? Sur la question de la dialectique matérialiste de la nature, je renvoie à ma *Dialectique réflexive*, I, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2006, II, Ch. 2,2, pp.84-92.

<sup>12</sup> Sur les différentes lectures des explications physiologiques et leur évaluation par Nietzsche, mentionnons l'ouvrage de B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

<sup>13</sup> Cf. W. Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Editions Allia, 1998, p. 137 : « ...nous retrouvons Nietzsche, lui qui s'efforce de tracer une troisième voie de l'explication de l'organique, une voie qui devrait en quelque sorte passer entre les voies que nous venons de dépeindre ».

<sup>14</sup> Il s'agit de la « *Selbstüberwindung* » (« surmontement de soi » ou « surpassement de soi ») qui donne son titre à l'aphorisme sur la « volonté de puissance » de la seconde Partie du *Zarathoustra*. Sur la question de la volonté de puissance dans son rapport au corps, je renvoie à mon *Questionnement moral de Nietzsche*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

les premières formes de « matière » apparemment les plus « simples ».

\*\*\*

Un deuxième aspect de la conception nietzschéenne du corps ou de sa réévaluation positive est l'affirmation soulignée de sa « rationalité » et là encore, à condition de ne pas entendre le finalisme au sens métaphysique (Platon, Leibniz) ni même au sens analogique transcendental (kantien), Nietzsche élabore une forme complexe et rationnelle de finalisme. Nietzsche n'est sans doute pas un philosophe « rationaliste », c'est-à-dire un philosophe qui fait des valeurs de la raison consciente d'elle-même les valeurs supérieures, auxquelles les autres, les valeurs des passions et du corps, devraient être soumises en permanence. En revanche, c'est certainement un philosophe rationnel<sup>15</sup>, un philosophe qui affirme sans cesse, outre la rationalité de sa pensée méthodiquement perspectiviste, la rationalité de son objet, à savoir « la grande raison du corps », comme il le dit à nouveau dans ce passage du *Zarathoustra*. On n'oubliera pas, en effet, qu'il critique violemment les romantiques allemands et français faisant l'éloge de l'intuition en tant qu'expérience sympathique ou mystique supposée révéler les secrets du monde, dans un feu qui consume toute exigence rationnelle. Nietzsche n'est pas un romantique comme le « saint rêveur » Novalis<sup>16</sup> ou « le Faiseur de voile (*Schleiermacher*) ! ». L'essentiel, pour lui, est d'affirmer la sagesse rationnelle du corps : « instrument de ton corps est aussi, mon frère, cette "petite raison" que tu nommes "esprit", petit instrument et jouet de ta grande raison »<sup>17</sup>. Et encore : « derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un puissant maître, un sage inconnu, il se nomme *Soi* (*Selbst*) ; il demeure dans ton corps, il *est* ton corps. Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse »<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> On ne saurait minimiser l'« En guise de Préface » de la première édition d'*Humain trop humain*, ouvrage dédié à la mémoire de Voltaire, et dont la « Préface » se réduit à une longue citation de la troisième Partie du *Discours de la méthode* de Descartes déclarant son dessein d'« ...employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me l'étais proposé », *Humain, trop humain*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, p. 11.

<sup>16</sup> Nietzsche écrit ironiquement de Novalis que « par son expérience et son instinct, (il) est une de nos autorités en matière de sainteté », *Humain, trop humain*, ibidem, I, § 142, p.117.

<sup>17</sup> *Zarathoustra*, *Œuvres*, Gallimard, p.45

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 45-46, trad.modifiée.

Deux traits de cette sagesse du corps paraissent remarquables. Nous dirons d'abord que c'est une « sagesse intégrative » : « le corps est une grande raison, une multiplicité pourvue d'un sens (*eine Vielheit mit einem Sinne*), une guerre et une paix, un troupeau et un berger »<sup>19</sup>, écrit Nietzsche. Il veut dire par là que c'est sur le fond d'un conflit latent ou patent que la sagesse du corps instaure la paix<sup>20</sup>, à savoir que l'intégration des fonctions corporelles se fait, non pas par coordination ou équivalence physiologique, mais par subordination et *hiérarchie* des valeurs fonctionnelles : ce sont certaines fonctions qui, à tour de rôle, et selon les moments d'une durée bien ordonnée, prennent le pouvoir et se subordonnent d'autres fonctions<sup>21</sup>. Par exemple, chez l'homme, ce sont tantôt les fonctions sensori-motrices qui dominent les fonctions végétatives (dans la production d'actions et d'œuvres qui, au sens large, exigent des mouvements, souvent de « marche », voire de « danse »), tantôt les fonctions végétatives qui l'emportent (comme dans le sommeil ou la digestion). C'est donc la relation de « commandement »<sup>22</sup>, relation souple et réversible, de « maître à serviteur », qui nous permet le mieux de comprendre la relation d'intégration organique<sup>23</sup>. « Un vivant est toujours à la fois un commandant et un obéissant », écrit Nietzsche dans le *Zarathoustra*<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.45.

<sup>20</sup> C'est en particulier le physiologiste allemand W. Roux, lu et médité par Nietzsche entre 1881 et 1883, qui a insisté sur les phénomènes de conflit et de lutte internes aux équilibres organiques dans *Der Kampf der Teile im Organismus*, Leipzig,1881. Sur cette influence et l'interprétation de Nietzsche, cf. l'étude classique de W. Müller-Lauter, « L'organisme comme lutte intérieure », ouvrage cité, p. 111-164. Rappelons que W. Roux et H. Driesch renouvelèrent le débat entre mécanisme (Roux) et vitalisme (Driesch), à partir des célèbres expériences sur les œufs et embryons d'oursins, toujours et encore actuellement citées dans les manuels d'embryologie expérimentale.

<sup>21</sup> Ce que W. Müller-Lauter exprime avec précision dans son commentaire : « ...les unités, puisqu'elles n'existent que sous forme pluralisée et relationnelle, renvoient à une multiplicité de volontés de puissance, de forces, ou d'instincts, *organisée pour un temps* et pour un temps enserrée dans le carcan d'une structure hiérarchisée », o.c., p. 15, nous soulignons.

<sup>22</sup> Notons que cette domination par « commandement (*Herrschaft*) » n'est qu'un aspect du « surmontement de soi-même » déjà présent dans la vie, ce qui exclut par avance toute réduction sociologique ou politique du concept de volonté de puissance.

<sup>23</sup> Sur la circularité et la réciprocité des métaphores physiologiques et politiques, nous renvoyons aux analyses de Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995, Quatrième Partie, « La typologie des cultures ».

<sup>24</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra* , Livre II, « Du surpassement de soi-même », *ibidem*, p. 371-372, trad. modifiée.

Or la sagesse du corps est ensuite, et c'est son second trait, une sagesse de l'« intelligence ». L'intégration qui se fait par commandement n'est pas aveugle mais hautement intelligente : il s'agit d'une obéissance multiforme et « prudente », d'une sorte de « sagesse pratique » immanente : « (non) une obéissance aveugle, encore moins mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle »<sup>25</sup>. Cette intelligence de notre corps, celle du Soi corporel, est bien plus ancienne, plus subtile et complexe que l'intelligence consciente qui s'exerce dans notre cerveau, où siège notre « petite raison ». Nietzsche estime par exemple que l'opération de la digestion, avec ses différentes étapes et les interactions nuancées entre les nombreux organes qu'elle met en jeu, est beaucoup plus complexe et subtile que celles que nous pouvons opérer consciemment quand nous effectuons des opérations de calcul mathématique !

De sorte qu'avec le cerveau, le corps a voulu, pourrait-on dire, se simplifier la vie : « c'est le corps créateur, écrit-il dans le *Zarathoustra* qui s'est créé l'esprit, comme une main de sa volonté »<sup>26</sup>.

\*\*\*

Un troisième aspect de la nouvelle conception du corps élaborée par Nietzsche concerne plus précisément les rapports de la santé, de la maladie et de la médecine. Il faut d'abord rappeler que Nietzsche a repensé le projet de sagesse du philosophe comme celui d'une sagesse de médecin-philosophe : « j'en suis encore à attendre la venue d'un médecin philosophe (*ein philosophischer Arzt*) », écrit-il<sup>27</sup>. L'aspect finaliste de ce projet se marque dans le concept d'élevage (die *Züchtung dans la perspective de la formation d'un nouveau type d'homme finalisé par le surhumain*, notion qui suppose une réappropriation critique du darwinisme chez Nietzsche.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Œuvres*, Gallimard, XI,37( 4).

<sup>26</sup> *Ibidem*, *Zarathoustra*, o.c.,p. 309.

<sup>27</sup> *Le gai savoir*, Avant-Propos, § 2, *Œuvres*, Gallimard, p. 16, la traduction qui donne « philosophe-médecin » est modifiée. Il s'agit peut-être là d'un écho à l'affirmation d'Hippocrate : « le médecin philosophe est égal aux dieux ».

<sup>28</sup> Cf. la thèse d'Emmanuel Salanskis, *L'épreuve de l'élevage dans la pensée de Nietzsche*, soutenue en 2011 et dirigée par Patrick Wotling (non publiée) ; cf. aussi son petit livre *Nietzsche aux Belles-lettres*, 2015. L'aspect physique et moral de l'eugénisme nietzschéen – supposant, de façon évidemment discutable, l'hérité physique et psychique des caractères acquis – ressort de ce travail de thèse.

Le philosophe doit opérer la synthèse de plusieurs aspects de la médecine considérés jusqu'ici comme séparés : médecine du corps, médecine de l'âme et même médecine de la civilisation<sup>29</sup>. Pour cela, Nietzsche a instauré une typologie duale de la santé et de la maladie, mais cette typologie est l'expression d'une typologie plus radicale, celle des deux types de volonté de puissance structurant son finalisme, sans qu'il s'agisse, soulignons-le à nouveau, d'un dualisme de la force vitale (vitalisme) ni d'un dualisme de la finalité et de la matière (idéalisme). En bref, il estime qu'il y a une santé d'un type supérieur, qu'on peut nommer par analogie avec la « grande raison », la « grande santé », santé d'une « vie ascendante », santé immédiatement active par rapport au milieu et affirmative de soi dans le rapport de l'individu avec lui-même. Cette forme de santé exprime un « trop plein » de forces qui aspirent à déborder, à investir le milieu de façon souvent violente et agressive, pour se réaliser soi-même. En conséquence, cette sorte de santé supérieure, de santé « forte », s'expose volontairement aux dangers et même aux *maladies* pour les expérimenter et les combattre. Elle est véritablement « normative », en ce sens qu'elle se donne de façon autonome ses propres normes singulières, en entrant en conflit avec les normes habituelles, celles qui exigeraient seulement une « adaptation » réactive au milieu. Paradoxalement, c'est cet autre type de santé, réactive, adaptative et *défensive* par rapport au milieu, qui paraît « maladive » (d'une faiblesse en quelque sorte constitutionnelle<sup>30</sup>) aux individus dotés de la santé supérieure. En conséquence, comme il y a une différence qualitative entre ces deux types finalisés, on peut dire que dans la perspective du premier type, il y a une différence « qualitative » entre la santé et la « maladie », puisque ceux qui s'évaluent comme « sains » dans le second type sont perçus comme des « malades » selon le perspectivisme du premier type et réciproquement : les forts sont souvent vus comme des « malades » ou des « fous » par les faibles. Dans *Le cas Wagner*, Nietzsche écrit que « la maladie même peut être

<sup>29</sup> L'ouvrage le plus complet sur ces trois dimensions du projet nietzschéen de médecine philosophique est *Par-delà bien et mal*.

<sup>30</sup> Rappelons que le terme de « mauvais » (*schlecht*) qui est l'antithèse du « bon » dans la perspective des santés fortes ou des « grandes santés », mais aussi des « morales » fortes ou grandes, signifie avant tout « mauvais » au sens de « mal conformé », de « raté », et pour tout dire de physiologiquement « débile ».

un stimulant de vie : seulement, il faut être assez sain pour accueillir ce stimulant ! »<sup>31</sup>. Il s'agit là de la maladie qui convient au premier type, maladie qui est paradoxalement « évaluée » comme un instrument et non comme un obstacle à l'entreprise de se surmonter soi-même.

Ce n'est donc pas le contenu « objectif » d'une maladie, en tant qu'affection particulière – beaucoup de maladies peuvent être communes aux deux types – qui permet de l'évaluer comme bonne ou mauvaise, normale ou anormale en soi, mais le type de volonté, c'est-à-dire de santé qui l'évalue au moment où il la contracte : toute volonté de puissance est en effet une « interprétation » ou « évaluation » de ce qui est présent dans son milieu. Dans *Ecce homo*, Nietzsche précise que « ...pour quelqu'un de typiquement sain au contraire, le fait d'être malade, peut être un stimulant énergique de la vie, du "plus vivre" »<sup>32</sup>. La maladie volontairement provoquée (à la manière aussi dont on « provoque » un ennemi estimé), combattue et surmontée, fortifie la santé, une santé qui ne se définit donc pas de manière privative par l'*absence* de maladie, mais par le *pouvoir d'être réellement malade* et de surmonter effectivement la maladie, lorsqu'elle est exigée par l'imposition de nouvelles normes au milieu et à soi-même. Pour exprimer cette santé supérieure, qui vient nécessairement au-devant de la maladie en raison de ses normes propres, Nietzsche a utilisé deux formules souvent citées et banalisées : « ce qui ne me tue pas me rend plus fort »<sup>33</sup> et encore : « il faut vivre dangereusement »<sup>34</sup>. L'autre type de santé, beaucoup plus habituel et « courant » – puisque, historiquement les faibles dominent massivement et le plus souvent les forts – repose précisément sur la norme négative de « l'*absence de maladie* », ce qui induit une conduite d'évitement, et de protection contre celle-ci. Cette santé exprime, selon Nietzsche, un type

<sup>31</sup> *Le cas Wagner*, § 5, Œuvres, Gallimard, p. 29.

<sup>32</sup> *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, Gallimard, p.247. Le « typiquement sain » est le typiquement « fort » de la « grande santé ».

<sup>33</sup> *Le crépuscule des idoles*, Maximes, § 8, « Appris à l'école de la vie », Gallimard, p. 162. Il faut voir dans cette maxime bien plus qu'une simple conduite d'endurcissement au mal ou de vaccination : il s'agit d'une conduite d'invention ou de création de nouvelles *normes* hypothétiques (encore le *Versuch* interprétatif) de vie impliquant la maladie - voire de nouvelles formes de maladie – comme risque nécessairement pris par l' « essayeur », le *Versucher* de la vie ascendante.

<sup>34</sup> *Le gai savoir*, Livre IV, § 238, édition citée, p.169.

de volonté de puissance inférieur, santé d'un vivant à tendance déclinante, celui qui n'a pas suffisamment de forces nouvellement orientées axiologiquement<sup>35</sup> pour en dépenser ou en déverser le trop-plein qualitativement créateur sur le milieu. Ce type de vivant cherche donc à dominer le milieu en lui empruntant ses forces pour les intérioriser ou les mettre en réserve par exemple dans un plaisir « pris » (mais « pris » au sens de dérobé au milieu, éventuellement par un très « fort jouisseur »), ou – le terme dit tout – le plus souvent pour « économiser » des forces, encore prises dans le milieu pour les mettre en réserve. Les rapports du normal et du pathologique sont alors envisagés dans le cadre d'une médecine typiquement « réactive » et qualitativement « faible », comme une simple différence quantitative, sous la forme d'une moyenne entre deux extrêmes, l'un en « hypo », l'autre en « hyper », l'un par défaut, l'autre par excès. Il est en effet clair que les deux extrêmes menacent l'un et l'autre une santé faite de « réserves » énergétiques comme de « réserve » morale ! Il est clair aussi que, tandis que le type de santé forte voit la santé faible comme différent qualitativement de lui, « mauvaise » (*schlechte*), le type inférieur lui, ne voit dans la santé du premier type, conformément à son interprétation *quantitative*, qu'une maladie de l'extrême en excès, et donc, dans ce qu'il suppose être une pathologie, seulement une différence quantitative d'avec « sa » (c'est-à-dire ce qu'il suppose être « la ») santé « moyennement » normale. Mais cette falsification dans l'évaluation de la santé forte est elle-même une réaction de défense.

La relation d'évaluation réciproque entre les deux types de santé est donc asymétrique et cette asymétrie, contentons-nous de l'indiquer, se retrouvera dans l'évaluation réciproque des types moraux de volonté. Nietzsche a rencontré la conception quantitative – celle d'une médecine typiquement faible – chez Claude Bernard qui lui a donné une assise physico-

<sup>35</sup> Il est essentiel de comprendre qu'il ne s'agit pas ici, avec la « grande santé », d'un excès *seulement quantitatif* ou *intensif*, car la « force » comme « énergie quantifiée » d'une volonté de puissance ne permet pas de décider généalogiquement de son type, c'est-à-dire de sa « qualité » de « force » (ascendance) ou de « faiblesse » (déclin). Rappelons-nous que Calliclès aussi était quantitativement une nature « forte », mais qualitativement orientée vers un hédonisme de jouissance passive ou faible, et non d'activité créatrice maîtrisant son plaisir.

chimique<sup>36</sup>, mais on peut dire que, d'un point de vue moral, elle était déjà présente chez Aristote. Celui-ci concevait en effet la vertu comme une moyenne, entre deux extrêmes, moyenne (*mésotès*), certes, il faut le rappeler, évaluée par un type d'intelligence et de fonction qualifiée<sup>37</sup>. De même, il y a un lien entre cette conception de la « petite santé » et celle du plaisir dans une autre grande tradition médicale et morale de l'antiquité, celle d'Épicure : pour Épicure le plaisir n'a rien d'un affect positif en soi et par soi, il est défini comme l'absence ou comme la diminution ou la suppression de la douleur. Je jouis de ne pas ou de ne plus souffrir, comme je suis en bonne santé de n'être pas ou de n'être plus malade : « ...l'absence de douleur, – voilà ce que ceux qui souffrent et qui vivent le profond malaise peuvent déjà voir comme le bien suprême, comme la valeur des valeurs », écrit ironiquement Nietzsche<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Nietzsche a cité un passage des *Leçons sur la chaleur animale* (1876) dans lequel Cl. Bernard souligne la « modernité » de ces vues quantitatives, du moins sous l'aspect d'une quantification des substances chimiques au sein des cellules, puisque le schéma général, comme nous le rappelons, en est très ancien.

<sup>37</sup> Cf. *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 113 a 33, trad. Tricot, Vrin : « la vertu est donc une attitude de la volonté, se tenant dans un juste milieu, relatif à nous, défini suivant une raison idéale et tel que le définirait un homme bien sensé ». Il est vrai, d'une part, que la vertu suppose une estimation d'abord qualitative, la qualité d'un esprit « prudent » pour la déterminer (le *phronimos*, l'homme prudent) et que, d'autre part, elle est « relative à nous », c'est-à-dire variable en fonction de notre caractère et de notre fonction. Mais on soulignera alors que cette intégration de la quantité, à l'intérieur d'une évaluation qualitativement prudentielle et fonctionnelle, est pleinement admise par Nietzsche qui la renvoie justement à une qualité ou à un type de volonté de puissance, le type « faible ».

<sup>38</sup> *Généalogie de la morale*, III, § 17, Œuvres, Gallimard, p.160, à propos d'Épicure. Concernant la critique nietzschéenne d'Épicure, de nombreuses études – comme l'article classique de Richard Roos – ont en effet montré l'évolution de Nietzsche à propos du philosophe du Jardin. Ses notes d'enseignant et de philologue de la première période bâloise sont beaucoup plus objectivement respectueuses des textes ; puis vient la période dite « positive » ou « voltaireenne » de Nietzsche (*Humain, trop humain* (1878)), où, paradoxalement, il fait éloge de la sagesse équilibrée d'Épicure rendue possible selon lui par une connaissance attentive « de la nature des choses » (en écho au *De rerum natura* de Lucrèce) : la contemplation de la nature du sud, et de l'Engadine au sud-est de la Suisse, à laquelle il associe les solitaires du Jardin, motive les éloges les plus vifs d'Épicure; enfin, à partir du *Gai savoir* (1882) et de l'élaboration de la dualité combative des deux types de volonté de puissance, la critique du plaisir épicien se fait de plus en plus dure elle aussi, et Nietzsche, néglige certainement toute la complexité des conditions négatives et positives du « plaisir du sage ». Suivront le *Zarathoustra*, *Par delà bien et mal* et *La généalogie de Morale* dont j'ai extrait la citation. Inutile en effet alors d'exiger de Nietzsche, ce « respect » philologique des textes qu'il entend à présent comme la « probité philologique (!) », c'est-à-dire la recherche du type de volonté qui s'y exprime.

Par rapport à ces deux types de relations entre le normal et le pathologique, Nietzsche se situe lui-même paradoxalement, mais explicitement dans le type fort dont il partage les valeurs en tant que philosophe-médecin. Il a, certes, été constamment affecté par de multiples maladies : mal-voyance permanente, migraines continues, fréquentes insomnies, indigestions chroniques, dépressions nerveuses cycliques, et, pour tout dire finalement, une paralysie générale vraisemblablement due à une syphilis contractée dans sa jeunesse<sup>39</sup>. Malgré tout, et paradoxalement, il est aussi permis de parler du corps actif et de la grande santé de Nietzsche. Sa constitution musculaire et osseuse était extrêmement robuste, il était de plus un marcheur et un voyageur infatigable, toujours marchant, grimpant, sautant et sans doute... dansant sur sa chaise lorsqu'il improvisait au piano ! En réalité, ses maladies furent pour lui des stimulants conformément au type fort, et ne sont devenues d'une intensité menaçante et dangereuse que parce que son immense activité cérébrale de lecture, d'écriture et d'indépendance intellectuelle l'y ont délibérément exposé. Ces maladies auraient pu être évitées ou du moins largement atténuées s'il avait opté pour la « petite santé » réactive et économique de soi, au lieu de cette « grande santé » active et dépensive qui était, peut-on penser, dans sa nature.

### **III. L'ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION NIETZSCHÉENNE DE LA SANTÉ ET DE LA MALADIE DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE ET LES DÉBATS DE PHILOSOPHIE DE LA MÉDECINE.**

Je voudrais en terminant et avant de conclure, insister d'abord sur la fécondité de la percée théorique opérée par Nietzsche dans la conception contemporaine du corps, sous les trois aspects que j'ai dit : finalité moniste, bien que duale, de la puissance signifiante, grande raison corporelle, opposition des deux types de santé et de maladie (renouvellement des rapports entre normal et pathologique) et des

<sup>39</sup> Sur les maladies de Nietzsche, cf. les études groupées dans *Nietzsche ou la grande santé*, sous la direction de Didier Raymond, en particulier « L'effondrement de Nietzsche » (J.-P. Escandre) et « Nietzsche et ses maladies » (A.-F. Zoila), Paris, L'Harmattan, 1999.

deux types de médecine qui en découlent. Tout d'abord, la critique du dualisme, et l'idée d'identité du corps et de l'âme, mène à l'affirmation d'un corps « pensant », disons d'un corps comme *Soi* signifiant. Il me semble que par là Nietzsche ouvre la voie à une certaine phénoménologie, une phénoménologie de l'intentionnalité incarnée. Je pense en particulier à Merleau-Ponty en France et à ses analyses de l'organisme signifiant le milieu en fonction de ses normes propres. Merleau-Ponty écrit souvent que l'intentionnalité signifiante est liée dans un corps à un « je peux » : « la conscience est originairement non pas un « je pense », mais un « je peux » »<sup>40</sup>. Je vois là une convergence avec l'approche nietzschéenne du corps en termes de volonté de puissance.

C'est l'équivalent du « soi (*das Selbst*) » corporel pré-subjectif de Nietzsche, celui qui s'auto-signifie, en s'auto-voulant comme corps : sa « grande raison ». Merleau-Ponty reprend d'ailleurs lui-même le terme de « Soi » (le *Selbst* nietzschéen ?) pour désigner ce corps qui, si l'on ose l'écrire, s'« intentionne » ou se « vise » (termes phénoménologiques) dans une possession puissante de soi. Ce corps n'est pas un objet « en soi », tout en n'étant pas encore un sujet connaissant cet objet : car le corps objet, écrit Merleau-Ponty, le corps support de mes propriétés, est « ...ce qui par suite n'est pas un « soi » véritable, c'est-à-dire un « pour-soi » »<sup>41</sup>. Cette conception mène à un parallélisme phénoménologique, puisque le corps « pour l'autre » (ou mon corps pour moi en tant qu'autre), objectivé par la « science » et le corps « pour soi » qui s'éprouve en se signifiant du dedans, sont deux points de vue complémentaires, se correspondant en permanence, mais irréductibles l'un à l'autre – à moins d'une réduction matérialiste d'un côté, ou spiritualiste de l'autre – d'un même « soi » corporel sur lui-même : deux modes de présence à soi, sans dualisme ontologique ou métaphysique.

L'affirmation d'une rationalité immanente au corps, fondement ou principe de toute

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, « La spatialité du corps propre », Paris, Gallimard, p. 160. L'auteur précise en note que le terme est usuel dans les inédits de Husserl.

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *ibidem*, p. 141. On n'omettra pas de considérer que, comme la volonté de puissance est toujours une puissance se voulant elle-même tantôt plus puissante tantôt autrement puissante, l'être pour-soi et la réflexivité pré-subjective la constituent toujours déjà.

intelligence neuronale ou cervicale est aussi, me semble-t-il, une idée qui, après Nietzsche, a fait son chemin. Il y avait déjà eu, chez Kant, dans la troisième *Critique*, une critique du finalisme métaphysique concernant le corps (de sa finalité externe en termes de perfection ou de création métaphysique ou religieuse)<sup>42</sup>. Dans la finalité interne du corps organique que Kant substitue au finalisme externe, le tout est présent à soi dans la partie, chaque partie agit et réagit en tant qu'elle a en elle le « sens » – Nietzsche dira la « puissance interprétative » ou le « Soi » – du tout. Pour cette présence du tout, Kant dirait de l'Idée rationnelle du tout à la partie, là où Nietzsche parlerait de la « grande raison » du corps en chacune de ses « petites » parties. Cela semble avoir été confirmé, après Kant et Nietzsche, par la génétique moléculaire, puisque chaque cellule a dans ses gènes l'information cohérente responsable de la totalité de l'organisme. Mais, curieusement, alors que Kant a critiqué les finalismes métaphysiques dogmatiques dans sa *Critique de la faculté de juger*<sup>43</sup> pour leur substituer une conception réflexive et analogique de « la finalité interne » aux corps organisés<sup>44</sup>, Nietzsche ne mentionne jamais explicitement cette troisième *Critique* qui lui ouvrait pourtant d'une certaine façon la voie. Comme Kant, en effet, il ne critique pour juger de l'organisation des « corps », que l'idée de finalité externe (le but imposé du dehors, hétéroskopique) ou de perfection (conformément à un modèle transcendant) ou encore de force vitale (méta-physique vitaliste) mais non l'idée de sens interne ou immanent à l'organisme (ce que Kant, utilisant encore le vieux vocabulaire finaliste, nomme « finalité interne »<sup>45</sup>). Par ailleurs les termes de « volonté »

<sup>42</sup> Ceci ne concerne bien sûr pas « la téléologie morale » de la création affirmée par Kant par ailleurs comme la conséquence du postulat moral de l'existence de Dieu, cf. *Critique de la Faculté de Juger*, § 87, « De la preuve morale de l'existence de Dieu ».

<sup>43</sup> Kant y critique ce qu'il nomme « le réalisme hyperphysique de la finalité de la nature » ou encore « le théisme », aux § 72 et 73.

<sup>44</sup> En se référant donc à l'Idée d'une raison immanente et non à un concept intellectuel extérieur, par où l'on peut voir, sinon l'identité du moins la proximité de sa conception avec celle de la « grande raison » nietzschéenne.

<sup>45</sup> Concernant ce point, les remarques d'Eric Weil sur le vocabulaire philosophique de Kant semblent toujours à reprendre : un grand philosophe exprime la plupart du temps ses nouvelles catégories dans un vocabulaire philosophique ancien, le seul dont il dispose, à moins de produire un néologisme, ce à quoi Kant ne se résigne pas (tous ses concepts même « transcendantaux » sont des « reprises » d'un vocabulaire traditionnel). D'où le risque de maladresse de l'auteur et de contre-sens des lecteurs. Ainsi en va-t-il selon Weil avec l'expression de « finalité

et de « vouloir » sont évidemment pris aussi chez Nietzsche en un sens analogique du point de vue de la réflexion, mais cette volonté spécifiquement humaine est dans l'ordre du devenir évolutif le résultat de l'évolution de la vie naturelle. Le « naturalisme » de Nietzsche s'oppose ici, non pas au spiritualisme mais bien à l'idéalisme de la réflexion transcendantale de Kant.

De plus, la typologie des deux formes de santé et de maladie me paraît aussi avoir eu une postérité dans la philosophie contemporaine. Je pense bien sûr aux travaux d'un philosophe comme Georges Canguilhem qui était aussi médecin et qui distingue, dans son maître-ouvrage *Le normal et le pathologique*<sup>46</sup>, en se référant d'ailleurs à Nietzsche et à Cl. Bernard, la santé qu'il appelle « normative » de la santé simplement « normale ». La santé « normative » est celle qui institue ses propres normes individuelles de fonctionnement par rapport au milieu, ce qui peut l'entraîner à transgresser la normalité entendue comme une moyenne statistique, « normale » au sens de C. Bernard : « l'homme ne se sent en bonne santé (...) que lorsqu'il se sent plus que normal – c'est-à-dire plus qu'adapté à un milieu et à ses exigences – mais normatif, capable de suivre de nouvelles formes de vie »<sup>47</sup>. Cette santé normative peut avoir eu, dans la perspective de l'évolution des espèces, une puissance de transformation de certaines d'entre elles, facilitée éventuellement par des mutations. C'est là, me semble-t-il, une dette vis-à-vis du concept de « santé forte » ou de « grande santé » au sens nietzschéen. À l'inverse, G. Canguilhem admet bien le concept de « santé-normalité », en contre-point et parfois en opposition avec la santé

interne » : « Kant, écrit E. Weil à propos de ce terme, n'a pas réussi à trouver un langage à la hauteur de sa pensée », *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, seconde édition, 1970, p. 107. Pour l'interprétation réflexive de ce rapport sensé à soi du corps vivant, je me permets de renvoyer à mon étude « Esquisse d'une histoire du concept de nature humaine » in *Études post-kantiennes*, tome II, Lausanne, 1994, p. 156 et plus largement à *La dialectique réflexive*, I, Septentrion, Seconde Partie, Ch. II, « Du soi matériel au soi vivant », pp. 95-100.

<sup>46</sup> G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943, Paris, PUF, 4<sup>e</sup> éd. Quadrige, 1993. Le livre commence par une mise en question de l'absoluité du dogme bernardien de la différence purement quantitative, elle-même symptôme de faiblesse selon Nietzsche, entre la santé et la maladie. Cf. l'étude de B. Stiegler : « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », in *Lectures de Canguilhem, le normal et le pathologique*, Éditions de l'ENS Fontenay/St-Cloud, 2000, pp. 85-104.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 132-133.

« normative » : dans cette perspective, il n'y a en effet, qu'une différence quantitative, une différence de degré entre le sain et le malade, là où la santé normative exige pour elle-même, et non sans danger, une qualité de vie supérieure.

La distinction souvent faite à présent dans les débats de philosophie de la médecine entre « être objectivement malade de quelque chose », selon les critères objectifs de la physiologie ou de la pathologie et le « se sentir vivre et agir comme malade subjectivement », pour l'individu dans sa pratique et ses œuvres, peut sembler un prolongement de la réflexion de Merleau-Ponty et de Canguilhem et à travers eux d'un certain Nietzsche. On peut citer entre autres l'article de Barthélémy Durrive, *Actualité plurielle de Canguilhem en philosophie de la médecine*<sup>48</sup>. Dans les débats actuels autour des critères de la santé et de la maladie, on peut retenir aussi comme paradigmatic le débat entre Lennart Nodenfenlt<sup>49</sup>, en opposition à la conception statistique et analytique objective de la maladie défendue par Christopher Boorse, (dans *Concepts of health and disease*, Amsterdam, 2011.). Nodenfenlt retient, comme souvent supérieurs aux concepts objectifs et analytiques de la santé, les concepts plus subjectifs et holistiques de bien-être global (corps-conscience-esprit), de dynamisme personnel et de performativité ou capacité. On a là l'écho de la distinction entre concept commun et objectif correspondant chez Nietzsche aux normes de la santé faible et réactive et concept de la santé forte comme puissance active de surmonter activement la maladie objective. Bien des individus, objectivement malades au sens de la maladie comme *disease* (maladie objective analytique), disent en anglais les auteurs cités, ont pu subjectivement dynamiser un exceptionnel dépassement de soi, non seulement des artistes ou des philosophes, mais des hommes politiques, des entrepreneurs ou des individus ordinaires. Ils ne sont pas pour eux-mêmes « sujets » à la « maladie » et les auteurs emploient ici plutôt le terme anglais *illness*. Ils ont fait souvent des choses remarquablement réussies, malgré leur maladie « objective » (en anglais *disease*), mais aussi parfois, point sur lequel ont insisté Nietzsche et Merleau-Ponty, *en raison même de cette maladie*. Qu'aurait été Van Gogh sans son épilepsie et son alcoolisme, ou Toulouse-Lautrec, ou Dostoïevski ? En

<sup>48</sup> Cf. *Philosophie de la médecine*, numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de Morale*, N° 2, 2014.

<sup>49</sup> Cf. son livre *On the nature of Health. An action-theoretic approach*, Dordrecht, Kluwer, 2<sup>e</sup> éd., 1995.

d'autres termes, c'est la maladie objective elle-même qui a été subjectivement pour l'individu une condition voire un moyen de la volonté de se surmonter soi-même (concept nietzschéen) et de se sentir en pleine santé dans une œuvre ou plus communément dans une relation d'engagement affectif, moral ou politique. Georges Canguilhem, lui-même médecin, insistait sur la santé comme auto-valorisation d'une vie humaine, éventuellement objectivement pathologique, en procédant à une critique limitative du concept de santé normale-objective en médecine. Selon les caractères, comme on dit, un nietzschéen dirait selon les types de volonté de puissance, et face à la même maladie objective, les individus réagiront différemment dans l'évaluation et la mise en œuvre de leur puissance propre<sup>50</sup>.

\*\*\*\*

Enfin, de manière plus générale et *pour conclure*, la conception nietzschéenne de la vie a eu le grand mérite de ressusciter comme toujours actuelle l'ancienne querelle du naturalisme et de l'athéisme. Cette querelle avait pris au début du dix-neuvième siècle en Allemagne le nom de « querelle de l'athéisme » et mettait en scène un philosophe duquel Nietzsche s'est explicitement et laudativement revendiqué (en 1881), à savoir Spinoza. Les philosophes allemands se divisaient dans leur interprétation de Spinoza en partisans et adversaires. Spinoza dans son *Éthique* avait explicitement identifié Dieu à la Nature (*Deus sive natura*) et Nietzsche, de même, inscrit le conflit entre les deux types de volonté de puissance et de santé à la manière de deux manières d'être opposées d'une même substance, la Nature. Mais à la différence de Spinoza qui prônait une morale et une politique de la raison commune, point sur lequel il rejoint par avance Kant et les kantiens, Nietzsche détermine la nature comme la *phusis* en la rattachant à la nature des présocratiques grecs (Héraclite notamment pour qui *polémōs*, la guerre, anime éternellement le monde). À la différence de Spinoza encore, c'est la notion de puissance qui est entendue différemment. Chez Spinoza il s'agit du *conatus* de l'effort de l'individu pour se développer vers plus de perfection en dépassant

ses puissances passives (sa dépendance à l'égard des contraintes extérieures) vers ses puissances actives (les forces intérieures qui se développent par la connaissance de soi et l'équilibre de la sagesse pratique) ; chez Nietzsche, la puissance est l'énergie du dépassement de soi pour faire dominer le type de puissance dont on relève sur l'autre type. Nietzsche maintient donc une relation de conflit et de lutte permanente entre les forces qui veulent la puissance, alors que Spinoza est un philosophe de la paix, de la pacification par les puissances actives et la raison commune.

À ce naturalisme absolu, a-théiste plutôt qu'athée d'ailleurs, s'opposait dans cette querelle d'interprétation de Spinoza en Allemagne les kantiens et plus tard les néo-kantiens feront de même pour l'essentiel. Ils interrogeaient la nature, non pas en suivant le fil conducteur de l'hypothèse naturaliste de Spinoza et plus tard de la volonté de puissance de Nietzsche, mais selon le fil conducteur rétrospectif et réflexif de la volonté d'autonomie. Selon cette autre hypothèse que Kant avait mise en œuvre dans sa critique morale et sa critique du jugement de finalité, l'être vivant parlant et raisonnable, a pour essence de vouloir être autonome, de se donner à lui-même sa loi morale et ses lois politiques. De plus, c'est à partir de cette volonté d'autonomie rationnelle – autre nom de la liberté – qu'il faudrait relire rétrospectivement l'évolution et la finalité de la nature. Pour les néo-kantiens qui tiennent compte de l'évolutionnisme, la tendance du vivant à l'auto-organisation est la forme primaire et ancestrale de la volonté d'autonomie qui, au terme de l'évolution, prend avec l'homme la forme d'une autonomie culturelle et rationnelle de la volonté consciente de soi dans l'espèce humaine. En plus de cette autonomisation évolutive de la nature, la nature ne se suffit pas à elle-même, elle n'est pas Dieu ou divine comme l'affirmaient Spinoza et Nietzsche, mais Kant postulait que, du point de vue moral, elle soit interprétée comme création d'un Dieu transcendant, cette infinité transcendante étant le corrélat métaphysique de la finitude immanente de l'homme. Sans tous aller jusqu'à reprendre à Kant cette postulation théiste de nature morale, les néo-kantiens insisteront sur la différence de lecture entre Nietzsche et Kant : si on adopte celle de la volonté de puissance, on a la vision d'un monde mu par une division conflictuelle permanente et par l'éternel retour des dominations alternées entre faibles et forts. À cette vision polémique et

<sup>50</sup> Cf. le numéro spécial *Après Canguilhem* et l'article d'Élodie Giroux sur la théorie holistique de Lennart Nordenfelt qui mentionne aussi le philosophe finlandais I. Pörne, définissant la santé comme capacité physique et morale à réaliser ses projets dans un milieu déterminé.

guerrière, s'oppose une vision unificatrice, voire pacificatrice, puisque chaque espèce tend à s'unifier progressivement sous ses lois propres, ce qui implique dans l'espèce humaine une volonté d'universalité agissante, en luttant contre les obstacles des particularismes et des exclusivismes source de violences. Mais cette universalité visée est concrète et elle doit accepter d'intégrer en soi les particularités opposées en conflit pour les dépasser sous une forme universelle. Cette volonté d'unité peut alors être aussi conçue comme intégrant les conflits chers à Nietzsche à la manière d'une *dialectique*<sup>51</sup>, exigeant un dépassement et une conciliation dialoguée réflexivement relancée. Dans la conception nietzschéenne de la société humaine, la volonté de se surpasser (la *Selbst überwindung*) passe par la domination d'un type particulier sur un autre et inversement, tandis que dans la perspective universaliste les particuliers en conflits doivent finir par s'inscrire dans une totalité rationnelle qui les dépasse et dans laquelle ils se limitent réciproquement sous des lois communes. C'est contre cet universalisme humaniste, selon lui chrétien et kantien, que luttait Nietzsche, car il y voyait l'expression typique de la faiblesse maladive de la modernité. Philosophiquement, il me semble qu'ici, et en vertu de l'argument qui paraîtra à chacun le meilleur, c'est entre Kant et Nietzsche qu'il faut choisir.

André Stanguennec, février 2019

<sup>51</sup> Nous avons rappelé cette intégration dialectique d'une herméneutique des forces dans notre *Dialectique réflexive*, III, *Analogie de l'être et attribution du sens*, Lille, Presses du Septentrion, 2013, p. 252-254.