Nietzsche
ou les enjeux de la fiction

Du même auteur

- L'Homme et ses Labyrinthes. Essai sur Friedrich Nietzsche.* Collection « 10/18 », Sté U.G.E., Paris, 1972 ; rééd. L'Harmattan, Paris, 1999.
- Michel Foucault et l'Archéologie du Savoir.* Seghers, Paris, 1974.
- Lacan ou la Rhétorique de l'Inconscient.* Aubier Montaigne, Paris, 1978.
- Le Projet anthropologique d'Auguste Comte.* S.E.D.E.S., Paris, 1980 ; L'Harmattan, Paris, 1999.
- L'Anthropologie positiviste d'Auguste Comte.* Atelier de reproduction des thèses de Lille III. Diffusion Librairie Honoré Champion, Paris, 1980.
- Entre le Signe et l'Histoire. L'Anthropologie positiviste d'Auguste Comte.* Collection « Épistémologie », Klincksieck, Paris, 1982 ; rééd. L'Harmattan, 1999.
- La Morale.* Collection "Que sais-je?", P.U.F., Paris, 1982 ; rééd. L'Harmattan, 2007.
- Le Positivisme.* Collection "Que sais-je?", P.U.F., Paris, 1982 ; L'Harmattan, Paris, 2006.
- La Symbolicité ou le Problème de la Symbolisation.* Collection « Croisées », P.U.F., Paris, 1982 ; L'Harmattan, Paris, 2000.
- Le Concept de Science positive. Ses Tenants et ses Aboutissants dans les Structures anthropologiques du Positivisme.* Collection « Épistémologie », Méridiens Klincksieck, Paris, 1983. Réédition L'Harmattan, 2007.
- Michel Foucault : Archéologie et Généalogie.* Collection « Biblio Essais », Le Livre de Poche, Paris, 1985.
- Les Racines philosophiques de la Sciences moderne.* Collection « Philosophie et Langage », Pierre Mardaga Éditeur, Bruxelles, 1987.
- L'Éthique.* Collection « Que sais-je? », P.U.F., Paris, 1987 ; L'Harmattan, 2001.
- Nietzsche et la Rhétorique.* Collection « L'Interrogation Philosophique ». P.U.F., Paris, 1992 ; rééd. L'Harmattan, 2007.
- Les Apories de l'Action.. Essai d'une Épistémologie de l'Action morale et politique.* Éditions Kimé, Paris, 1993.
- La Philosophie cognitive.* Collection « Que sais-je? », P.U.F., Paris 1994 ; L'Harmattan, 2002.
- Morale et Politique. Court Traité de l'Action morale et politique.* Éditions Kimé, Paris, 1995.
- La Raison créatrice moderne ou postmoderne.* Éditions Kimé, Paris, 1996.
- Parcours philosophiques.* Éditions Ellipses, Paris, 1997.
- Sociologie de la Science.* Pierre Mardaga Éditeur, Sprimont, 1998.
- Philosophie des Sciences de la Nature,* P.U.F., Paris, 1999. Réédition L'Harmattan, 2007.
- Éthique et Épistémologie autour des IMPOSTURES INTELLECTUELLES de Sokal et Bricmont,* L'Harmattan, Paris, 2001.
- Carnets Philosophiques,* L'Harmattan, Paris, 2002.
- Cours sur la première recherche logique de Husserl,* L'Harmattan, Paris, 2003.
- Épistémologiques Philosophiques Anthropologiques,* Collection « Épistémologie et Philosophie des Sciences », L'Harmattan, Paris, 2005.
- Jean-Paul Sartre et le désir d'être,* L'Harmattan, Paris, 2005.
- L'épistémologie. État des lieux et positions,* Ellipses, 2006.
- Seven Epistemological Essays from Hobbes to Popper,* Buenos Books America, New York 2007.
- Auguste Comte et la science politique,* L'Harmattan, Paris, 2007,
- Le kaléidoscope épistémologique d'Auguste Comte : Sentiments, Images, Signes,* Paris, L'Harmattan, 2007.
- Trois études sur la loi constructale d'Adrian Bejan,* L'Harmattan, 2008.
- Michel Meyer et la problématique,* Éd. de l'Université de Bruxelles, 2008.
- Réflexions sur les temps actuels,* Éditions du Centre Laïque, Bruxelles, 2009.

Angèle KREMER-MARIETTI

Nietzsche
ou les enjeux de la fiction

L'Harmattan

COMMENTAIRES PHILOSOPHIQUES

Collection dirigée par Angèle Kremer Marietti et Fouad Nohra

- Angèle KREMER MARIETTI, *Carnets philosophiques*, 2002.
Angèle KREMER MARIETTI, *Karl Jaspers*, 2002.
Gisèle SOUCHON, *Nietzsche : Généalogie de l'individu*, 2003.
Gunilla HAAC, *Hommage à Oscar Haac*, 2003.
Rafika BEN MRAD, *La mimésis créatrice dans la Poétique et la Rhétorique d'Aristote*, 2004.
Mikhail MAIATSKI, *Platon penseur du visuel*, 2005.
Angèle KREMER-MARIETTI, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, 2005.
Guy-François DELAPORTE, *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la démonstration d'Aristote*, 2005.
Auguste COMTE / Caroline MASSIN, *Correspondance inédite (1831-1851)*, 2006.
Friedrich NIETZSCHE, *Contribution à la généalogie de la morale*, 2006.
Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, 2006.
Auguste COMTE, *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, 2006.
Monique CHARLES, *Lettres d'amour au philosophe de ma vie*, 2006.
Monique CHARLES, *Kierkegaard. Atmosphère d'angoisse et de passion*, 2007.
Walter DUSSAUZE, *Essai sur la religion d'après Auguste Comte*, 2007.
Angèle KREMER-MARIETTI, *Nietzsche et la rhétorique*, 2007.
Michèle PICHON, *Vivre la philosophie*, 2007.
Lucien LEVY-BRUHL, *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte*, 2007.
Khadija KSOURI BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, 2007.
Khadija KSOURI BEN HASSINE, *La Laïcité*, 2008.
Guy-François DELAPORTE, *Physiques d'Aristote. Commentaires de Thomas d'Aquin*, 2 tomes, 2008.
Stamatios TZITZIS, *Nietzsche et les hiérarchies*, 2008.
Martin KUOLT, *Thomas d'Aquin, Du Mal*, 2009.
Elvis Steeve ELLA, *Emmanuel Levinas, Des droits de l'homme à l'homme*, 2009.
Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, 2009.
Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2009.
Abdelaziz AYADI, *Philosophie nomade. Un diagnostic de notre temps*, 2009.

© L'Harmattan, 2009

5-7, rue de l'École polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-10609-3
EAN : 9782296106093

Préface

L'art et la science étaient pour Nietzsche, comme pour Jean Wahl¹, des « constructions de l'homme », et créer des valeurs ou donner forme était toujours une joie « originaire » (*Urlust*). Wahl avait la juste faculté de repérer l'ordre sous le désordre, d'entendre les multiples voix, en tout cas la voix douée aussitôt contredite par l'autre voix, et surtout d'apercevoir tous les étages et même toutes les maisons de la pensée de Nietzsche. La signification maximale ainsi développée peut aussi se détruire elle-même, se retourner en absence de signification : le beau et le vrai, qui souvent s'opposent, procèdent alors de la même source, l'illusion (*Wahn*). À l'origine de l'activité de l'esprit, Wahl distinguait avec Nietzsche la formation des images, puis celle des mots, enfin celle des concepts impossibles sans les mots. Et ce qui frappait Wahl, c'était l'empirisme et même le pragmatisme de Nietzsche. Sensible aux oppositions, Nietzsche entendait les dépasser. Comprenant cette contradiction de la pensée de Nietzsche dans laquelle il reconnaissait d'un côté Héraclite et de l'autre Leibniz, Wahl écrivait : « Si nous prenons la nuit et le jour, pour Héraclite ce sont deux opposés réels. Pour Leibniz, la nuit est un jour infiniment faible. Et il n'y a plus d'opposés. Faut-il adopter le point de vue d'Héraclite, ou le point de vue de Leibniz ? Faut-il, dans une sorte de dialectique, aller de l'un à l'autre ? Nous pouvons simplement, à partir de Nietzsche, poser la question en montrant qu'il y a chez lui les deux. »²

Le dépaysement, l'interrogation et la surprise forment les modalités de l'interprétation enseignée par Nietzsche le premier; or, l'effet de l'interprétation est la découverte du sens, moins la compréhension que ce qui rend compréhensible une pensée, c'est-à-dire le sens.

¹ Deux cours de Jean Wahl (1888-1974) mériteraient d'être lus avant toute interprétation de Nietzsche : *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, Toumier & Constans, Paris : 5 Place de la Sorbonne, 1959; *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, Centre de Documentation Universitaire, 1961.

² *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, op.cit. p. 16.

1. La pensée de Nietzsche adolescent

1. Un optimisme mystique

La généalogie de la pensée radicale de Nietzsche remonte aux textes du premier volume des *Œuvres* de l'édition Beck qui contient des essais de journal intime et d'autobiographie : *Aus meinem Leben* (août-septembre 1858), *Mein Leben* (octobre 1858-mars 1859). Dans ces pages d'écolier, intitulées « Extraits de ma vie » ou « Ma vie », on relève des indices exprimant un optimisme mystique que la musique enthousiasme et transporte dans un mouvement ascensionnel :

*Gott hat uns die Musik gegeben, damit wir erstens, durch sie nach Oben geleitet werden*³ <1>

*Ich fühle mich erhoben von der Erden*⁴ <2>

*Endlos ist das Forschen nach Wahrheit*⁵ <3>

Par-delà douleur, joie et bonheur, l'inspiration poétique vise l'éternité :

Was ist Leid und was ist Freud ?

Was ist des Lebens Seligkeit

*Verglichen mit jener ewigen Wonnen !*⁶ <4>

La pensée de Nietzsche adolescent est marquée du double sceau du caractère des familles Oehler et Nietzsche : de la famille maternelle proviennent « des croyances chrétiennes et un caractère profane » ; de la famille paternelle un certain ascétisme et « un raffinement de libre-pensée »⁷. Avec des pasteurs dans sa parenté proche et lointaine, le jeune poète de quinze ans a aussi une foi vive et sincère : il se plaît à magnifier le jour de Noël et la Patrie éternelle. Dans une poésie de circonstance à l'occasion d'un anniversaire, il adresse un message fervent à son père qu'il perdit alors qu'il était âgé de cinq ans et dont il attend, du ciel, garde et protection pour toute la famille :

³ Nietzsches Werke, Beck, I, p. 26. Sigle BW. Les traductions des textes allemands se situent aux pages 22-26 du présent volume et correspondent au deuxième système de notes < >.

⁴ BW, I, p. 76.

⁵ BW, I, p. 154.

⁶ BW, I, p. 62.

⁷ Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 6 volumes, Paris, 1921,-30 ; voir t. II, p. 38.

*Vom Himmel mög ein Segenswort
Auf dich, mein Vater, niederschallen
Daß Dir, der Deinen Schutz und Hort
Zum Heil und Segen von uns allen,
In froher Kraft und heiterm Sinn
Noch viele Jahre nahn und scheiden;
Zum Himmel schaust du muthig hin.
Und läßt die rasche Zeit entgleiten.*⁸ <5>

D'année en année, il récrit un poème composé en 1859 sous le titre *Abendläuten* (Carillons du soir) et qui, en 1862, prend sa forme définitive sous le titre *Heimweh* (Nostalgie) : l'espoir du parfait chrétien s'y exprime avec l'évocation d'un jour meilleur, du Céleste, et de la contemplation éternelle⁹ <6> :

Heimweh

1.

*Das milde Abendläuten
hallet über das Feld.
Das will mir recht bedeuten,
daß doch auf dieser Welt
Heimat und Heimatglück
wohl keiner je gefunden :
der Erde kaum entwunden,
keh'ren wir zur Erde zurück.*

2.

*Wenn so die Glocken hallen,
geht es mir durch den Sinn,
daß wir noch alle wallen
zur ew'gen Heimat hin.
Glücklich, wer allezeit
der Erde sich entringet
und Heimatlieder singet
von jener Seligkeit.*

⁸ BW, I, p. 260.

⁹ BW, I, p. 223.

Le thème de l'hôte et surtout celui du pèlerin qui rejoint la Patrie éternelle se retrouvent d'ailleurs chez le Munichois Georg Thurmair (né en 1909) qui reprend aussi l'idée du détachement à l'égard de la Terre. Pour comprendre cette inspiration, il faut se rappeler le *Pèlerin chérubinique* de Scheffler, plus connu sous le nom de 'Angelus Silesius' (1624-1677), et dont l'inspiration mystique toucha le théologien piétiste Gottfried Arnold. En août 1862, Nietzsche écrit encore un poème dont la dernière strophe rappelle la douceur et la tendresse de certaines pièces augustinnes de Scheffler : *Du hast gerufen – Herr, ich komme* (Tu as appelé – Seigneur, je viens), ainsi que des *Lieder* faisant allusion à la même Apparition, à la même Lumière, au même Visage radieux, à la béatitude d'un amour mystique. Sans doute n'est-il pas négligeable de signaler que, dans une lettre de fin juin 1860, le jeune Nietzsche demande à sa mère de lui envoyer son recueil de psaumes, intitulé *Psalter und Harfe*¹⁰ (Psautier et harpe). Indéniablement, le mysticisme chrétien marque l'enfance et la première jeunesse de Nietzsche.

2. Le christianisme, une affaire de cœur

Que le christianisme ait été, pour Nietzsche adolescent, avant tout une affaire de cœur ne fait aucun doute. Mais la foi qui se manifeste en 1862 semble déjà compromise, si l'on mesure la portée de la critique des dogmes à laquelle se livre le collégien durant la même année. En effet, trois textes d'avril 1862 exposent des vues philosophiques originales mais peu orthodoxes; les titres en sont *Fatum und Geschichte* (Destin et histoire), *Willensfreiheit und Fatum* (Libre-arbitre et destin), et une note *Ueber das Christenthum* (Sur le christianisme)¹¹. Nietzsche traite donc du libre-arbitre, de la fatalité et de l'histoire. Sa théorie historique des trois âges de l'humanité suit de près celle que développait Lessing, en 1780, dans *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (L'éducation de l'humanité). Pour Lessing, avec la venue du Christ pédagogue, l'enfant devient adolescent; la maturité du genre humain verra le temps de la perfection, celui d'un nouvel Evangile devenu éternel; l'accomplissement de cette humanité sera universel et concernera par conséquent chaque individu qui, pour achever sa maturité, devra vivre plusieurs existences; à cette dernière hypothèse Lessing répondait : pourquoi pas ? Quant au jeune Nietzsche, il affirme déjà qu'il a toute l'éternité devant lui :

¹⁰ *Erste Sammlung christl. Lieder häusl. Erbauung*, Leipzig 1857-1860.

¹¹ BW, II, pp. 54-59, pp. 60-62 p. 63.

*Oder, weil zuviel Zeit für mich verloren gehen würde? – Verloren? – Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?*¹²
<7>

Nietzsche, qui adopte donc cette idée du développement humain, ne conclut pas encore à l'éternel retour. Mais il est plus formel que Lessing dans l'affirmation de l'illusion d'un monde supra-terrestre et quant au doute propre au troisième âge de l'humanité. Alors que, pour Lessing, Dieu ménage cette éducation par la révélation, pour Nietzsche l'homme, indépendamment de Dieu, évolue de l'illusion à l'enthousiasme et au doute, pour enfin découvrir, au milieu des conflits, la vérité qu'en lui se trouvent tout à la fois « le commencement, le milieu, la fin de la religion ». Ainsi la note sur le christianisme reprend l'idée déjà énoncée en mars 1861 sur l'enfance des peuples : dans leur enfance, les peuples ont le mirage d'un monde supra-terrestre; dans la jeunesse de l'humanité, un enthousiasme mêlé de pressentiments fait adopter ce mystère : « Dieu s'est fait homme ». Enfin, à l'âge adulte, l'humanité doute.

Le christianisme n'exprime que des vérités fondamentales du cœur humain. C'est l'opinion de Nietzsche qui vient de lire le livre de Hase sur l'histoire de l'Église; il déplore la confusion des idées, qui règne dans le peuple en matière de religion, alors que là tout n'est qu'hypothèse; et il énumère les hypothèses sur lesquelles repose le christianisme : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'autorité de la Bible, l'inspiration. Notons que ces quelques remarques constituent des dérogations dans l'interprétation des dogmes : le jeune Nietzsche ne voit, en effet, dans les doctrines chrétiennes, que des symboles de la transcendance, le supérieur étant le symbole du plus haut encore : « Sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höhern sein muß. » <8> Relevons cependant une déclaration de poids sur le devenir-homme de Dieu signifiant à Nietzsche que l'homme doit fonder son Ciel sur la Terre :

*Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe.*¹³ <9>

¹² *Lessings Werke in sechs Bänden*, W. F. Schäfer's Buchhandlung, Berlin; voir t. VI, p. 259.

¹³ BW, II, p. 63.

Le jeune Nietzsche voit au-delà du christianisme historique une religion intérieure et personnelle qui a sa fin dans la vie immédiate. Dans la seconde des *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Considérations inactuelles), donc en 1873, sera particulièrement souligné le contraste entre Jésus, le fondateur du christianisme, et le succès de sa doctrine. En 1862, « Dieu s'est fait homme » signifie donc pour Nietzsche l'obligation dans laquelle se trouve l'homme d'abandonner le mirage d'un monde supra-terrestre. Ne peut-on voir dans cette pensée, qui n'est plus strictement chrétienne, l'annonce de cette invitation de Zarathoustra à accepter la terre? Les vues religieuses de Nietzsche semblent d'ailleurs se rattacher à un mouvement religieux de l'époque, dû à l'école ritschlérienne. On sait que le philologue et professeur F. W. Ritschl enthousiasma Nietzsche aux universités de Bonn et de Leipzig ; il était l'homonyme du théologien Albrecht Ritschl (1822-1889) qui fonda l'école selon laquelle la théologie chrétienne devait reposer principalement sur une appréciation de la vie intérieure du chrétien et sur des vues purement éthico-sociales. Avant le philologue Ritschl, il semble donc que le théologien Ritschl ait eu sur Nietzsche une influence réelle. Notre hypothèse repose sur quelques indications que fournissent deux témoignages.

D'une part, la note sur le christianisme « affaire de cœur », faisant de l'homme un « véritable chrétien » :

Das Christenthum ist wesentlich Herzenssache; erst wenn es sich in uns verkörpert hat, wenn es Gemüt selbst in uns geworden ist, ist der Mensch wahrer Christ. Die Hauptlehrer des Christenthums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus; sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höhern sein muß. <10>.

D'autre part, un plan d'études datant de juillet 1863 sur la distinction entre un christianisme intérieur et un christianisme extérieur, dont il faut suivre les instructions autant dans les paroles que dans l'apparence¹⁴<11> :

¹⁴ BW, II, p. 250.

I. Die sich an die Worte halten

Dagegen Jesus

Das innerliche Christenthum :

- 1. Versöhnlichkeit*
- 2. Herzensreinigkeit*
- 3. Wahrheit im Wort*
- 4. Nicht wiedervergelten das Böse, sondern sich noch anbieten*
- 5. Liebe gegen die Feinde, das innerliche Gesetz.*

II. Die sich in ihren Werken an den Schein halten

Das äußerliche Christenthum in Hinsicht aus sich selbst :

Almosengeben

Vom Gebet

Vom Fasten

Vom Reichthumsammeln

Von der Sorge für das Leben

Das äußerliche Christenthum in Hinsicht auf andere :

Nicht richten. Doch gebt.

Heiliges nicht unwürdigen.

Scheint aus seiner Stelle gerückt und gehört

Thut, wie euch die Leute thun sollen.

Schluß. I Warnung vor Verführung.

II An den Früchten sollt ihr erkennen

(Was sind diese Früchte?)

III Diese sind : 1. Im Himmel beim Gericht.

2. Auf Erden (Gleichniß).

3. Vérités humaines dans la perspective de la vérité universelle

Pour Nietzsche, en 1862, coutume et morale constituent la somme de toutes les vérités de l'homme. Le jeune penseur se place à un point de vue radicalement éloigné de l'univers, « dans l'infini des mondes ». Il imagine la somme des produits de tous les mondes : peut-être, suggère-t-il, est-ce cela, la « vérité universelle ». Sinon l'éternel retour proprement dit, du moins la pensée du devenir éternel se présente à lui d'une manière métaphorique : la grande horlogerie du devenir éternel meut l'Horloge de l'histoire.

L'intuition du cercle et d'un éternel circuit se développe : le cercle central étant celui de l'homme, entouré lui-même de cercles de plus en plus éloignés, les cercles les plus proches étant ceux de l'histoire des peuples, de l'histoire des sociétés, et enfin celui de l'histoire de l'humanité. Le rôle des sciences de la nature, surtout, apparaît comme capital, car elles détiennent la relation fondamentale qui relie toutes les oscillations des cercles, des plus petits aux plus grands. Quant au philosophe, n'est-il pas condamné à créer dans l'abstrait? Partant des cercles intérieurs, pour se diriger vers les cercles extérieurs, il ne peut concevoir dans sa totalité l'histoire universelle. Sans doute peut-on déjà voir ici une critique à l'endroit du système de Hegel, critique que Nietzsche aura le loisir de développer par la suite et qui ne peut être ici que fortuite.

La théorie de 1862 montre encore que, dans le passage d'un cercle à l'autre, le problème fondamental est celui de la justification de l'individu par rapport au peuple, de la justification du peuple par rapport à l'humanité, enfin de celle de l'humanité par rapport au monde même. Ces vues de la situation de l'homme dans l'univers tentent d'englober toutes les hypothèses et de comprendre l'homme en tant qu'homme aussi bien qu'en tant qu'individu particulier et *différent*. S'il n'y a pas deux individus *semblables*, cela tient, pense Nietzsche, à leur passé, et surtout au passé de leurs ancêtres, également au passé de leur peuple. Une chaîne va donc relier chacun à *l'origine du monde*, et, si l'individu est *particulier*, c'est parce qu'il y a eu différenciation et prolifération progressives au cours des âges. Même si le passé était aboli, nul ne pourrait abolir la rêverie des dieux indépendants : l'homme, comme l'enfant héraclitéen, jouerait avec les mondes comme avec les pions. Il faut admettre, en conséquence, une *vérité*, sise hors des mondes, et, pour l'homme qui veut la saisir, il s'agit d'une tâche trop difficile. Ne doit-il pas sortir de son cercle immédiat pour aller se perdre dans les cercles étrangers? La non-identité des individus est elle-même évidente, puisque, incontestablement, elle est liée à l'histoire, mais si l'on considère le non-individuel, alors apparaissent possibles tout à la fois *vérité* et *liberté*, qui deviendraient des *compossibles*, selon le terme de Leibniz. Ainsi rattaché à la chaîne historico-biologique qui détient les raisons de son destin et identifié à sa lignée, l'individu se voit pourtant conférer par le jeune philosophe une liberté illimitée.

Dans l'autre dissertation de la même époque, destinée également à la lecture devant la *Germania* (société que Nietzsche et ses camarades avaient fondée sur la base de statuts culturels) et intitulée *Willensfreiheit und Fatum*, Nietzsche écrit, en effet, que pour lui le libre-arbitre n'est autre que la liberté du penser, mais, comme telle, est également restreinte aussi en tant que liberté de pensée ; aussi se posera-t-il la question de savoir d'où vient la limite.

*Freiheit des Willens, in sich nicht anderes als Freiheit des Gedankens, ist auch in ähnlicher Weise wie Gedankenfreiheit beschränkt.*¹⁵ <12>

En réalité, puisque la recherche de la vérité n'a pas de fin, si quelque chose arrête la volonté et la pensée, ce ne peut être que la matière. Mais, si l'on considère l'esprit comme une matière infiniment subtile, il s'établit entre la pensée et la matière une continuité que l'on retrouve entre la fatalité et le libre-arbitre. Toutefois, ces deux termes ne correspondent qu'à des abstractions dues à l'homme : le jeune penseur y voit, d'une part, la faculté d'agir de l'homme, et cela en connaissance de cause, d'autre part, le principe qui nous pousse à accomplir des actions involontaires. Ces deux éléments constituent à eux seuls le concept d'individualité :

Wenn Wir also den Begriff des unbewußt Handelns nicht bloß als ein Sichleitenlassen von frühern Eindrücken nehmen, so entschwindet für uns der strenge Unterschied von Fatum und freiem Willen, und beide Begriffe verschwimmen zu der Idee der Individualität. <12>

En fait, l'homme est l'agent de son destin, destin que l'on peut se représenter comme la chaîne des événements qu'il produit lui-même dès qu'il agit. Cette action ne commence pas directement avec l'individu, mais elle a commencé bien avant sa naissance, chez ses parents et ses ancêtres. L'individu est donc compris dans une chaîne d'événements de laquelle il est solidaire et qu'il continue lui-même <12> :

Wenn aber das Fatum als Grenzbestimmendes doch noch mächtiger als der freie Wille erscheint, so dürfen wir zweierlei nicht vergessen, zuerst daß Fatum nur ein abstrakter Begriff ist, eine Kraft ohne Stoff, daß es für das Individuum nur ein individuelles Fatum giebt, daß Fatum nichts ist als eine Kette von Ereignissen, daß der Mensch, sobald er handelt und

¹⁵ BW, II, p. 60.

damit seine eignen Ereignisse schafft, sein eignes Fatum bestimmt, daß überhaupt die Ereignisse, wie sie den Menschen treffen, von ihm selbst bewußt oder unbewußt veranlasst sind und ihm passen müssen. Die Thätigkeit des Menschen aber beginnt nicht erst mit der Geburt, sondern schon im Embryon und vielleicht - wer kann hier entscheiden - schon in Eltern und Voreltern.

C'est pourquoi Nietzsche reprend la parole de l'Hindou : „Der Hindu sagt : Fatum ist nichts, als die Thaten, die wir in einem früheren Zustand unseres Seins begangen haben.“ <12>. Celui-ci rapporte le destin à des actes ou à des faits que nous aurions accomplis dans un état antérieur de notre être. Et le jeune penseur affirme que nos actions se tiennent toujours dans un rapport intime avec notre conscience, d'après la parole d'Emerson qu'il a retenue : « Immer ist der Gedanke vereint mit dem Ding, das als sein Ausdruck erscheint. »<12>, et selon laquelle une pensée est liée à la chose qui l'exprime. Mieux encore, l'inconscient est une réalité supposée et admise par Nietzsche, et qu'il conçoit comme une *activité* de l'esprit. Si nous fermons les yeux, écrit-il, le Soleil n'en continue pas moins de briller et d'éclairer le monde, de même, ce que nous ignorons de nous-mêmes n'en continue pas moins d'exercer son action. De toute façon, l'homme crée lui-même son destin, puisqu'il crée des événements : les actes humains se trouvent ainsi à la fois libres et déterminés. Cette force sans matière mise à la disposition de l'individu, est donc préformée par ses ancêtres, et c'est en elle que se tient le principe de l'activité inconsciente. Mais, à supposer un moment que ces deux principes soient séparés : le principe du libre-arbitre absolu donnerait un *dieu*, la fatalité totale donnerait un *automate* ; or, l'individu, qui est la réunion des deux principes, n'est en fait ni dieu ni automate.

La notion de *fatum* ne manque pas d'intérêt. Elle se développera au cours des réflexions ultérieures du philosophe et engendrera la notion *d'amor fati*, qui en est sa conséquence normale. Quel que soit ce destin, en effet, Nietzsche invitera à l'aimer, à toujours lui dire «oui». Et c'est lié à la pensée de *l'éternel retour* que le destin réapparaîtra dans *Le Gai savoir*¹⁶.

¹⁶ NW, Kröner, V, 341.

4. La crise et la découverte

L'année suivante, en 1863, il est facile de déceler une crise grave dans les sentiments religieux de Nietzsche. Dès lors, nous devons distinguer ses convictions philosophiques et ses sentiments religieux, qui n'en continuent pas moins à être sincères. Deux poèmes marquent la rupture avec la foi de son enfance : en avril, ce sont *Vor dem Crucifix* (Devant le Crucifix) et *Jetzt und Ehedem*¹⁷ (Maintenant et naguère). Les quarante-deux vers du premier sont souvent d'un réalisme choquant; le second exprime la lourdeur du cœur et la grisaille des temps : l'héritage du passé est brisé, le doute seul subsiste ; voici la deuxième strophe de *Jetzt und Ehedem* <13> :

*Ich hab gebrochen alter Zeit
Vermächtnis,
Das mir die Kindeseligkeit
Mahnend rief ins Gedächtnis.
Ich hab gebrochen, was mir hielt
Im Kinderglauben.
Mit meinem Herz hab ich gespielt
Und ließ es fast mir rauben.*

*Und was es funden? Hin ist hin!
Nur Thränen !*

...

*Der Gott war ich und dieser Grund
Hat sich und mich belogen.*

Mais, en mai-juin, le désespoir est oublié, avec l'amertume, pour implorer un dieu nouveau, Dionysos, le Dominateur. Cette initiation précoce à laquelle Nietzsche fera allusion dans *Par-delà le Bien et le Mal* semble se confirmer par le poème écrit au moment de quitter Pforta, en août 1864, *Dem Unbekannten Gott*¹⁸ (Au dieu inconnu). Le « dieu inconnu » et invoqué est un dieu étrange et caché – *deus absconditus* – auquel le jeune homme semble faire face, à la limite du Connaisable et de l'Inconnaisable. Ce dieu innommé en 1864 rappelle le passage des *Actes des Apôtres* (17-23-45) dans lequel Paul dit aux Athéniens : « J'ai même

¹⁷ BW, II, p. 189.

¹⁸ BW, II, p. 428.

trouvé un autel avec cette inscription : ‘Au dieu inconnu’ ». Ce nouveau dieu de Nietzsche semble un dieu autoritaire et tyrannique, auquel le jeune homme reste enchaîné malgré le désir de fuir et d’échapper à son emprise. Un poème de janvier 1864 confirme ces indices, *Untreue Liebe* (Amour infidèle) dans lequel nous pouvons relever l’indice d’un mauvais traitement subi par Nietzsche, au point qu’il eut l’esprit embrumé <14> :

*Ein Gott riß mich heraus, mit wilder Schwermuth,
Den Sinn umnachtend –
Und lächelnd schau ich jetzt die Fäden an,
Die durchgeriss'nen, durch die Hand mir gleitend.*

Tandis qu'en 1862 la foi persistait malgré la critique des dogmes, en 1863 s'opère un déplacement de la foi, tournée désormais vers un dieu secret, dont le mystère est dévoilé par les quelques lignes adressées au Dominateur. Nous saisissons ici le moment rare qui fera de Nietzsche ce qu'il fut. La métamorphose est pleine d'enseignements en elle-même. 1863, non pas 1864, est bien l'année durant laquelle Nietzsche offrit ses prémices au dieu tentateur et équivoque, ainsi qu'il l'a reconnu plus tard¹⁹. C'est dans le deuxième discours de Dio Chrysostome (première partie, 35) que le jeune philologue de Pforta a rencontré Dionysos et s'est dès lors, vraisemblablement, converti à lui. Le même poème, intitulé *Auf Dionysos*, s'adresse identiquement à Kleoboulos (orthographié également dans le même texte : *Kleobulus*, *Kleobulos*) qui, comme nous avons pu le constater, était encore le nom de Dionysos dans les mystères orphiques, dont les tablettes retrouvées indiquent même un double nom Eukles et Eubouleus, termes qui ne désignent que le même Eukles-Eubouleus, épithètes de Dionysos ou Zagreus dans les hymnes : Eukles étant « le glorieux », Eubouleus « celui de bon conseil »²⁰. Voyons ces poèmes et notons l'indication précieuse qui termine la seconde strophe <15> :

*Auf Dionysos
O Herrscher, mit dem der Bändiger Eros
Und die blauäugigen Nymphen
Und die purpurne Aphrodite
Spielen; wende dich wiederum
Von den Gipfeln der hohen Berge.*

¹⁹ NW, VII, pp. 271-274, 295.

²⁰ BW, II, p. 209.

*Ich flehe dich an; komme du
 Uns wohlgesinnt, gewillt
 Du Bitte zu hören.
 Dem Kleoboulos werde ich ein guter
 Berather : meine Liebe,
 O Dionysos, anzunehmen.
 Bewahrt durch Dio Chrys. Or. il. T. 1, 35.
 3. Den Kleobulus liebe ich
 Für Kleobulos rase ich,
 Nach Kleobulos spähe ich.
 4. O Kleobulus, jungfräulich blickend,
 Ich suche dich, du aber kommst nicht
 Nicht wissend, daß du meiner
 Seele Zügel führst.²¹*

Nous avons attiré l'attention sur la note « Bewahrt durch Dio Chrys. Or. II. T. 1,35 » qui est, pour ainsi dire, comme la garantie philologique aux yeux de Nietzsche de l'orthodoxie de son hymne à Zagreus, autre nom du Dionysos orphique qui, outre Bacchus et Iacchos, était encore appelé Bassareus, Euios, Sabazios, Thyoneus, Lenaios, Eleuthereus²². Dionysos est aussi le dieu du figuier : Sykitos, de la croissance : Phytalmios, le dieu du lierre : Kissos, le dieu de tout ce qui fleurit : Anthios. Nietzsche a résolu un problème en rapprochant Eukles et Eubouleus : Kleoboulos. Avec Dionysos, il s'agit aussi de Dithyrambos, le dieu renaissant avec la résurrection de la terre au printemps²³. Il faut noter chez le jeune Nietzsche, en même temps qu'une recherche sincère et une véracité profonde, l'affirmation du plaisir de la nature :

Die Quellen des Naturgenusses sind theils in uns, theils in der Natur zu suchen... Wir kennen die Dinge nicht an und für sich, sondern nur ihre Abbilder auf dem Spiegel unsrer Seele... Alle Abstrakta, Eigenschaften, die wir einem Dinge beilegen, bilden sich in unsrem Geiste zusammen. Nichts zieht uns an als das Lebendige. Alles was uns anzieht, hat vorher

²¹ Les variantes orthographiques sont de Nietzsche.

²² Cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, 1955, p.587. – 1ère édition en 1903, par Cambridge University Press.

²³ *Op.cit.* p. 413.

*Leben in unsrem Geist empfangen. Alles Todte ist des Geistes unwürdig.*²⁴ <16>

À la même époque, Nietzsche conçoit une *Naturphysiognomie* et compose un poème mystérieux, au thème délirant : il perçoit intérieurement des sons de cloches et s'interroge sur celui qui les mit en branle. Sans doute l'invocation à Dionysos est-elle devenue évocation, et peut-être l'incantation magique a-t-elle produit la possession :

*Was tönen meines Geistes Glocken?
Was bin ich doch so tief erschrocken
Was lausch'ich ängstlich ihrem Schwunge?
Was kundet ihre Zauberzunge?
Wer wars der ihre Stränge rührte
Der meines Herzens Flamme schürte ?*²⁵ <17>

Ainsi une révolution abîme l'âme de l'adolescent. Ses méditations, ses propres raisons, ses élans suivent une voie originale qui s'est ouverte d'elle-même à lui. Il s'agit maintenant pour Nietzsche d'atteindre à une rare connaissance de l'être humain par la connaissance de soi, et de penser honnêtement la réalité qui se déroule réellement en lui-même. Il travaille encore, en avril 1864, à un long poème sur *Getsemani und Golgotha*, dont on trouve trois leçons²⁶. À cette époque, Nietzsche étudie les grands représentants de l'esprit allemand. Il a lu le *Gesang des Deutschen* de Hölderlin, son poète préféré. Tandis que ses réflexions sur le christianisme achèvent de se développer dans le même sens que les opinions de Ludwig Andreas Feuerbach²⁷ (ou plus tard celles de Karl Hase²⁸), sa pensée sur les héros germaniques prend son essor, pour se terminer avec la découverte de Dionysos, donc sur le terrain hellénique. Avril-mai 1864 est la période d'un travail sur l'effet de la tragédie *d'Œdipe roi*. Il a lu, entre temps, les Chroniques, l'Edda, Saxo grammaticus. L'idée du tragique commence à le séduire à travers les figures de légende et les combats épiques. La légende d'Ermanarich, roi ostrogoth, l'intéresse au point qu'il y travaille durant quelques années : en

²⁴ BW, II, p. 255.

²⁵ BW, II, p. 267.

²⁶ BW, II, p. 400-401-403.

²⁷ *Wesen des Christentums* (L'essence du christianisme, 1841).

²⁸ *Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen. (Histoire de Jésus. D'après des conférences académiques, 1876).*

juillet 1861, en janvier 1862. Il termine enfin, en octobre 1863, une étude littéraire et critique sur cette légende : *Die Gestaltung der Sage vom Ostgothenkoenig Ermanarich bis in das 12. Janrhundert*²⁹. L'atmosphère grandiose et tragique d'un tableau apocalyptique le touchait profondément : soleil assombri, terre immergée, flammes célestes autour de l'arbre de la création. Il entendait là-dessus une musique qui le ravissait. Une dissertation sur le caractère de Kriemhild d'après les *Nibelungen*³⁰, quelques pages sur la mort de Siegfried³¹ furent à l'étude ainsi qu'un texte sur *Heidenthum und Christenthum* : dans un tableau d'orage, au milieu des plaintes humaines, le christianisme aux accords harmonieux livre un combat sauvage au paganisme qui résiste³². Le passé mythique paraît à Nietzsche préférable au présent chrétien, mais il croit en un avenir meilleur. La réalité historique et le mythe entretiennent ainsi la première pensée de Nietzsche. On devine, dans l'enthousiasme pour les héros mythiques, le désir de revoir des temps héroïques et ce désir annonce lui-même la pensée du surhomme, dont Nietzsche, à dix-sept ans, prononça le mot pour la première fois, dans une conférence sur Byron.

²⁹ « La forme de la légende du roi ostrogoth Ermanarich jusqu'au 12^e siècle » ; cf. BW, II, pp. 281-311.

³⁰ BW, II, p. 129.

³¹ BW, II, pp. 39-42.

³² BW, II, p. 68.

Traduction des textes allemands

Note 1 :

Dieu nous a donné la musique, avant tout pour que nous soyons guidés vers le haut .

Note 2 :

Je me sens soulevé de la Terre.

Note 3 :

Sans fin est la recherche de la vérité

Note 4 :

Qu'est la douleur et qu'est la joie ?
Qu'est le bonheur de la vie
Comparées à cette éternelle délectation !

Note 5 :

Que du Ciel puisse retentir sur toi, mon père,
Une parole de bénédiction
Disant que, pour toi qui offres aux tiens garde et protection
Pour le salut et la bénédiction de nous tous,
Dans la force joyeuse et l'esprit serein
De nombreuses années encore viendront et passeront ;
Au Ciel tu regardes ici-bas vaillamment.
Et que passe le temps fugace.

Note 6 :

Nostalgie

1.

Les douces cloches du soir
résonnent à travers champ.
Elles signifient bien pour moi
qu'en ce bas monde
personne n'a jamais trouvé

ni patrie ni bonheur de la patrie :
– à peine sortis de la terre
nous retournons à la terre.

2.

Quand ainsi les cloches résonnent,
il me vient à l'esprit
que nous aspirons tous encore
à rejoindre la patrie éternelle.
Heureux celui qui toujours
s'arrache de la terre
et chante des hymnes du pays
de cette béatitude éternelle.

Note 7 :

Ou bien, parce que trop de temps serait perdu pour moi ? –
Perdu ? – Et qu'ai-je donc à perdre ?
N'ai-je pas pour moi toute l'éternité ?

Note 8 :

Ce sont des symboles comme toujours le plus haut ne doit être qu'un
symbole du plus haut encore.

Note 9 :

Que Dieu se soit fait homme nous fait seulement penser que l'homme ne
doit pas chercher dans l'infini son bonheur éternel, mais fonder son Ciel
sur Terre.

Note 10 :

Le christianisme est essentiellement une affaire de cœur, dès qu'il s'est
incorporé en nous et qu'il est devenu notre sentiment, l'humain est un
véritable chrétien. Les principes du christianisme ne font qu'exprimer
que les vérités fondamentales du cœur humain, ce sont des symboles
comme toujours le plus haut ne doit être qu'un symbole du plus haut
encore.

Note 11 :

I. Ceux qui observent les paroles de Jésus

Le christianisme intérieur :

1. Réconciliation
2. Pureté du cœur

3. Véracité

4. Ne pas rendre le mal, mais s'offrir encore à le recevoir

5. L'amour envers ses ennemis, la loi intérieure.

II. *Ceux qui observent l'apparence dans leurs œuvres*

Le christianisme extérieur à l'égard de soi-même :

Faire l'aumône

De la prière

Du jeûne

De l'accumulation des richesses

Du respect de la vie

Le christianisme extérieur à l'égard d'autrui :

Ne pas juger. Faites des dons.

Ne pas profaner ce qui est sacré.

Semblez retenu et convenable

Agissez comme les autres doivent agir pour vous.

Conclusion : I. Mise en garde contre la tentation

II. C'est aux fruits que vous devez reconnaître les actes
(Quels sont ces fruits ?)

III. Ce sont : 1. Dans le Ciel au Jugement
2. Sur la Terre (parabole)

Note 12 :

Le *libre-arbitre*, en soi rien d'autre que la liberté de pensée, est, de façon analogue, aussi limité que la liberté de pensée.

Si nous prenons aussi la notion d'action inconsciente, non pas tout simplement comme une manière de se laisser guider à partir d'impressions plus anciennes, alors disparaît pour nous la stricte différence du destin et du libre-arbitre, et les deux notions se confondent dans l'idée d'individualité.

Mais, si le destin paraît encore plus puissant que le libre-arbitre, alors nous ne devons pas oublier deux choses : d'abord que le destin n'est qu'une notion abstraite, une force sans matière, et qu'il n'y a pour l'individu qu'un destin individuel, que le destin n'est rien qu'une chaîne d'événements, que l'être humain, dès qu'il agit et crée par là-même ses propres événements, détermine son propre destin, surtout que les événements qui l'atteignent consciemment ou inconsciemment lui sont assignés et doivent lui convenir. Toutefois l'activité de l'être humain ne commence pas seulement à la naissance mais déjà avec l'embryon et peut-être – qui peut le décider – déjà chez les parents et les grands-parents.

L'Hindou dit : le destin n'est rien que les actions que nous avons commises dans un état antérieur de notre être.
La pensée est toujours unie à la chose qui apparaît comme son expression.

Note 13 :

J'ai rompu de l'ancien temps
Le legs
Qui m'enjoignait de me rappeler
Le bonheur de l'enfance.
J'ai brisé ce qui me tenait
Dans la croyance de l'enfance.
Avec mon cœur j'ai joué
Et l'ai presque laissé perdre.
Et quoi de trouvé ? parti c'est parti !
Que des larmes !

...

Le dieu c'était moi et pour cette raison
Il s'est et m'a illusionné

Note 14 :

Amour infidèle
Un dieu m'arracha en m'embrumant l'esprit
d'une sauvage mélancolie –
Maintenant je regarde en riant
les liens déchirés me glisser des mains.

Note 15 :

À Dionysos,

Ô Dominateur, avec qui jouent Eros le dompteur,
les nymphes aux yeux bleus
Et Aphrodite la pourpre ;
Tourne-toi encore une fois
Des sommets de ces hautes montagnes.
Je t'implore ; viens
Bienveillant à notre égard, disposé

À entendre, je t'en prie.
À Kleoboulos je donnerai un bon
Conseil : celui d'accepter
mon amour
O Dionysos.

Vérfifié d'après Dio Chrys. Or, II, T.1, 35.

3. Je l'aime, le Kleobulus,
Pour Kleobulos je m'enrage,
Je guette Kleobulos.
Ô Kleobulus, regardant comme une vierge,
Je te cherche, mais tu ne viens pas
Ne sachant pas que tu conduis
Les rênes de mon âme.

Note 16 :

Les sources du plaisir de la nature sont à chercher en partie en nous, en partie dans la nature... Nous ne connaissons pas les choses en soi et par soi, mais seulement leurs représentations sur le miroir de notre âme... Tous les *abstracta*, toutes les qualités, que nous accordons à une chose, se forment ensemble dans notre esprit. Rien ne nous attire que le vivant. Tout ce qui nous attire a d'abord reçu la vie dans notre esprit. Tout ce qui est mort est indigne de notre esprit.

Note 17 :

Que disent les cloches qui résonnent dans mon esprit ?
Pourquoi suis-je si profondément effrayé ?
Pourquoi est-ce que j'écoute anxieusement leur rythme ?
Qu'annonce leur langue magique ?
Qui était-ce celui qui ébranla leurs cordes,
Qui attisa les flammes de mon cœur ?

2. Le Problème de la véracité chez Nietzsche

1. L'illusion des philosophes

Pour Nietzsche, le pensé est le fictif et la recherche de la vérité est fonction de l'instinct de contradiction et de domination. Aussi les faits de pensée viennent-ils comme des conclusions qui font illusion aux philosophes : ils prennent les concepts fondamentaux et les catégories de la raison pour des certitudes métaphysiques. Le motif de la puissance est sous-jacent à la recherche de toute vérité : il y a plusieurs vérités, elles sont toutes relatives, donc il n'y a pas de vérité. La position de Nietzsche est double : d'une part, l'agnosticisme lui fait rejeter la possibilité de la vérité ; d'autre part, Nietzsche admet une certaine vérité, celle qui détruit une croyance, celle qui fait mal à l'homme, celle qui est dure, laide, tyrannique, épouvantable. Cette dualité s'explique dans la mesure où l'absence de vérité est cette vérité même qui détruit la croyance en la vérité. De cette façon, le problème de la vérité est intériorisé et le problème que pose Nietzsche est plutôt le problème de la véracité.

Ce qui frappe Nietzsche avant tout, c'est le devenir des vérités et leur contradiction : elles sont, pour lui, un troupeau mouvant de métaphores, d'anthropomorphismes, une somme de relations humaines. Toute vérité est de la sorte nécessaire à l'homme, même si elle est erreur, et d'ailleurs elle est erreur. Comme le monde du devenir est informulable, le monde fictif est donc nécessaire. Non seulement l'homme a créé la *chose*, mais encore la *même chose*³³, c'est-à-dire *l'autre* qui est le même ; or, il n'existe pas *d'autre*, de *vrai*, *d'essentiel*³⁴ ; tout est relation, il n'y a que des degrés de l'être et des degrés de l'apparence³⁵. Nietzsche remarque ainsi que le vrai n'est plus que ce qui est *tenu pour vrai* et telle est l'essence de la vérité. La pensée de Nietzsche est située bien au-delà de l'état théologique et de l'état métaphysique : elle procède et se situe au-delà d'un positivisme naturaliste. Elle consacre le désenchantement de l'intelligence humaine; elle met l'accent sur le négatif du positivisme. Elle enseigne la méfiance.

³³ *Nietzsches Werke*, GOA, Kröner, XVI, 521. Sigle NW.

³⁴ NW, XVI, 567.

³⁵ NW, X, XIII, 123.

2. Un combat sans victoire

Cette attitude implique d'ailleurs que celui qui la soutient possède une certaine vérité, connaît la connaissance. Cette *nolonté* relativement à la vérité implique une volonté. Tandis que la pensée de Comte remplace ce qu'elle détruit (selon la parole de Danton rapportée par Comte : « On ne détruit bien que ce que l'on remplace »), la pensée de Nietzsche se trouve toujours aux prises avec ce qu'elle détruit, car ce qu'elle détruit renaît sans cesse, car elle a besoin que ce qu'elle détruit ne soit pas tout à fait détruit, elle a sa raison d'être dans ce combat sans victoire; elle est négation perpétuelle, qui ne nie qu'en vertu de ce qui est à nier. En un mot, elle affirme par là même ce qu'elle nie. Cette puissance de 'nolonté' est encore, comme toute vérité, vitale, est enfin volonté de puissance. Cet agnosticisme tombe sur un pic : ladite Volonté de puissance.

« Le problème de la véracité est tout neuf », nous dit Nietzsche³⁶. Le problème de la vérité se précise concrètement en problème de la véracité. Est-il légitime de s'attacher constamment à la vérité ? Ce problème provient de la prise de conscience de la relativité des vérités. Bismarck dans la politique, Wagner dans l'art illustrent la question sur la légitimité de la véracité. Le recours cartésien à la véracité divine n'est pas frivole, c'est peut-être le moyen le plus légitime de poursuivre la recherche de la vérité. « En fait, c'est seulement si l'on admet un Dieu moral analogue à nous, que la 'vérité' et la recherche de la vérité gardent un sens et un espoir de succès. »³⁷ Descartes, au fond, et Nietzsche le reconnaît, avait bien vu qu'il lui fallait une assurance extérieure, celle de Dieu, pour valider ses premières certitudes. Nietzsche est plus cartésien qu'il ne le laisse paraître : il accepte le principe de se justifier par l'intermédiaire d'un Dieu fait à notre image. L'homme crée un Dieu à son image, mais cette image est une abstraction de l'homme : elle n'est pas la réalité de l'homme ; elle est l'être, mais l'être créé, elle est le point culminant de l'homme³⁸. Nous ne pouvons finalement renoncer à ce qui est notre propre et qui est une injustice foncière : la connaissance de la vérité dépend de ce point de départ. Si nous posons la question de la légitimité nous nous ruinons, nous ruinons toute vérité en nous, toute raison de

³⁶ NW, XIII, 847.

³⁷ NW, XIII, 16.

³⁸ NW, XVI, 712.

vivre. Le nerf du problème de la vérité est la question de la légitimité de la véracité, en même temps cette question ruine notre possibilité de « faire la vérité », car pour nous la vérité est toujours à faire, elle est à venir.

Dès que nous poussons trop loin la justice et que nous effritons le roc de notre individualité, dès que nous renonçons totalement à l'injuste solidité de notre point de départ, nous perdons toute possibilité de connaître; il nous manque alors la chose à quoi tout se rapporte (et se rapporte légitimement).³⁹

3. Valeur de l'existence et critique du *cogito*

La vérité se rapporte légitimement à notre postulat fondamental, c'est-à-dire la valeur de notre existence, qui est pour nous la condition de toute connaissance. D'une part, l'erreur peut nous conserver en vie ; d'autre part, la vie ainsi conservée est mise au service de la vérité. L'ambiguïté de la condition humaine, cette mauvaise foi nécessaire à l'exigence de bonne foi, cette cécité passagère à l'endroit de la légitimité de la véracité, prouvent bien que le monde, c'est-à-dire notre monde, n'est ni radicalement faux ni radicalement vrai.

Si le monde est à la fois faux et vrai, nous ne pourrons faire le partage du vrai et du faux, nous ne saurons pas où finit l'apparence, où commence l'être; dans le devenir du vrai et du faux, nous ne trouverons aucune première certitude, pas même celle du *cogito*. La critique nietzschéenne du *cogito* part de la remarque fondamentale que la pensée implique un sujet, c'est ce qui est pour le moins douteux. Tout ce que Descartes a le droit de dire c'est : *cogitatur*, mais non *cogito*. Le sens de *cogito* paraît plus complexe à Nietzsche qu'il ne l'a semblé à Descartes. Nietzsche analyse ce *cogito* : « Dans ce célèbre *cogito*, il y a : 1° quelque chose pense; 2° je crois que c'est moi qui pense; 3° mais en admettant même que ce deuxième point soit incertain, étant matière de croyance, le premier point : quelque chose pense, contient également une croyance, celle que 'penser' soit une activité à laquelle il faille imaginer un *sujet*, ne fut-ce que 'quelque chose'; et *l'ergo sum* ne signifie rien de plus. Mais c'est la croyance à la grammaire, on suppose des 'choses' et leurs

³⁹ NW, XI, 2^{ème} partie, p. 241.

'activités', et nous voilà bien loin de la certitude immédiate. »⁴⁰ Tout au plus, avec *cogito*, je conjugue un verbe à la première personne du singulier ; ce fait ne prouve rien sur la véracité de cette implication : en disant *cogito* je joue le rôle du naïf mais en fait je dis déjà ce que je veux prouver, ensuite je ne prouve rien. Même si je présente le verbe *cogitare* dans d'autres formes, chaque fois j'admets ce que je veux faire semblant de démontrer, je crois d'abord à la grammaire, c'est-à-dire au fait que le verbe *doit* avoir un sujet.

Par cette argumentation Nietzsche montre que la connaissance immédiate est une illusion : elle présuppose d'autres connaissances, implicites. Dans le « *cogito, ergo sum* » s'inclut la croyance fondamentale à la logique, ici sous la forme du mot *ergo*, avec celle-ci la croyance à la phrase grammaticale, qui est antérieure à toute démonstration. Descartes, voulant résoudre le problème de l'être, suppose résolu celui du connaître ; or, dit Nietzsche, « avant d'en venir au problème de l'être, il faudrait avoir résolu le problème de la valeur de la logique. »⁴¹ La prudence cartésienne apparaît finalement comme imprudence et la pensée cartésienne une sorte de patinement.

Cette logique, qui se trouve placée antérieurement à l'être, que dit-elle ? Ses principes sont au nombre de trois : 1° recherche de la pensée la plus aisée ; 2° théorie de l'être et de la chose ; 3° allégement du monde par l'expression claire⁴². Ainsi la croyance à l'être favorise-t-elle la connaissance. L'être est d'abord trouvé dans le sujet, dans le moi. Comme découverte d'un sujet, le jugement implique la distinction effective entre le sujet et l'attribut, du moins le droit d'opérer cette distinction. Ensuite, la pensée est conduite à supposer une substance à laquelle se surajoutent des accidents. De même, elle suppose une chose en soi cachée derrière la chose telle qu'elle apparaît. La distinction entre le sujet et l'attribut est essentiellement grammaticale, mais la pensée ne peut se libérer des formes du langage ; et la croyance en la grammaire régit donc le mécanisme de la pensée. Descartes pose le *je* comme la condition du verbe pense alors qu'il serait plus juste de dire que le verbe pense est pour lui la condition du *je*. D'ailleurs, les deux affirmations sont également improbables pour Nietzsche. Les distinctions entre le sujet, l'objet et

⁴⁰ NW, XIV, 1^{ère} partie, 7

⁴¹ Ibid.

⁴² NW, XVI, 538.

l'attribut sont factices, imposées aux choses. Nietzsche pose la question : comment savons-nous qu'il n'est pas possible, par exemple, de prêter des attributs contradictoires à l'être ? Comment la logique peut-elle être le *criterium* de la vérité?

4. La falsification méthodique

Comme Bergson sur ce point, Nietzsche considère la logique et les catégories, comme un moyen d'accommoder l'univers aux fins utilitaires de l'homme. En définitive, il ne peut admettre de critère à la vérité : il découvre qu'elle est un système pour falsifier méthodiquement le monde. Le monde vrai est de la sorte une opération de l'esprit qui ne perd pas de vue un certain résultat ; mais la surestimation du monde vrai néantise ce résultat, elle est un attentat contre la vie⁴³, même si ce monde prétendu vrai a été pour un temps une illusion utile. Quand elle a atteint ce point, la volonté de savoir équivaut à la volonté de mourir⁴⁴, car elle n'obéit plus à la règle de l'illusion, selon la méthode traditionnelle de la vérité⁴⁵.

Les mots, les concepts ne sont que des intermédiaires à travers lesquels notre entendement « reconnaît »⁴⁶ ; mais « la vérité tue »⁴⁷. Finalement Nietzsche croit à une possibilité de la vérité : il croit qu'elle peut prendre vie; ainsi affirme-t-il que le corps est de moins en moins une apparence. C'est mon organisme qui détient cette sagesse globale qui fait ma propre unité⁴⁸. C'est la loi de l'évolution organique qui a déterminé les lois de la pensée : il s'agit d'une force dont dépendent les fictions aussi bien que l'hérédité. L'homme possède une force de résistance et de détermination qui, dans la plus simple sensation, choisit d'accepter ou de rejeter et qui, dans tout acte, reproduit un schème qui lui est propre. On peut voir ici une lointaine préfiguration de ce qui constituera le principe de la cybernétique. De cette création impliquée dans la sensation, Nietzsche passe à la création de l'univers entier, à celle de l'humanité, l'une et l'autre l'œuvre de l'homme. Qu'est-ce que la vérité ? Du haut du sommet de la hiérarchie des valeurs, la vérité c'est ce qui renforce notre sentiment de

⁴³ NW, XVI, 583.

⁴⁴ NW, XIV, 1^{ère} partie, 8.

⁴⁵ NW, XV, 455.

⁴⁶ NW, X, p. 129.

⁴⁷ NW, X, p. 208.

⁴⁸ NW, XIV, 1^{ère} partie, 74..