Publications Universitaires Européennes

Isabelle Wienand

Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'*Humain, trop humain* à *Ainsi parlait Zarathoustra*

Peter Lang

Cette étude est une analyse des œuvres de Nietzsche (1878-1885) ayant trait non seulement à sa critique du christianisme en général et à son interprétation de la Mort de Dieu en particulier, mais aussi à l'élaboration de ses «anti-idéals». L'auteur y souligne la fausse évidence de l'athéisme nietzschéen dans sa critique du christianisme. De même, elle cherche à démontrer que la Mort de Dieu ne saurait être pour le penseur du Surhumain un fait acquis. Cette «nouvelle» inouïe est-elle seulement pensable, souhaitable, vivable? La pléthore de questions et d'interprétations que soulève la Mort de Dieu semble au contraire signaler que celle-ci est dénuée d'un *sensus litteralis*. Quelles significations faudrait-il alors donner à cet événement sans pareil? En abordant ces questions centrales, l'auteur met en valeur l'originalité, la richesse et l'actualité de la philosophie critique de Nietzsche. Cette analyse constitue une contribution originale à la *Nietzsche-Forschung*.

Isabelle Wienand est née en 1970. Elle a étudié la philosophie et la germanistique à La Sorbonne où elle a soutenu sa thèse de doctorat en 2003. Depuis, elle occupe le poste d'assistante-docteur au département de philosophie de l'Université de Fribourg (Suisse). L'*Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique* (NWO) lui a décerné en 2004 la bourse de recherches *Veni*. Depuis, elle travaille également au département de philosophie de l'Université de Nimègue (Pays-Bas) et collabore au *Nietzsche-Wörterbuch*. Ses recherches actuelles portent sur la question du bonheur de Descartes à Nietzsche.

ISBN 3-03910-865-4

9 783039 108657

Significations de la Mort de Dieu
chez Nietzsche d'*Humain, trop humain*
à *Ainsi parlait Zarathoustra*

Publications Universitaires Européennes
Europäische Hochschulschriften
European University Studies

Série XX
Philosophie

Reihe XX Series XX
Philosophie
Philosophy

Vol./Band 690

PETER LANG
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Isabelle Wienand

Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'*Humain, trop humain* à *Ainsi parlait Zarathoustra*

PETER LANG
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Information bibliographique publiée par «Die Deutsche Bibliothek»
«Die Deutsche Bibliothek» répertorie cette publication dans la «Deutsche Nationalbibliografie»; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur Internet sous ‹http://dnb.ddb.de›.

L'*Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique* (NWO)
a soutenu la publication de ce livre.

ISSN 0721-3417 (L'ouvrage imprimé)
ISBN 3-03910-865-4
E-ISBN 978-3-0352-0089-8

© Peter Lang SA
Editions scientifiques internationales,
Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, 2006
Hochfeldstrasse 32, Postfach 746, CH-3000 Bern 9
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Tous droits réservés.
Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé,
notamment par microfilm, xérographie, microfiche, offset, microcarte, etc.

Imprimé en Allemagne

Remerciements

Ce présent travail est la version remaniée de ma thèse de doctorat soutenue en septembre 2003 à l'Université de la Sorbonne (Paris IV). Sa publication est l'occasion de réitérer mes sincères remerciements aux personnes, groupes de recherche et institutions qui ont dirigé, enrichi et soutenu aussi bien ce travail que son auteur: mon directeur de thèse, Gilbert Merlio; les membres du jury de thèse, Eric Blondel, Roland Krebs, Paul Valadier; mes proches, ami-e-s et collègues qui ont relu et corrigé les différentes versions, Marco Brusotti, Laurence Lautier, Anne Madelon, Guillaume Métayer, Glenn Most, Sarah Schmidt, Emmanuelle Touati; mes parents de leur soutien et Mark Wienand de sa patience. Je remercie également le DAAD de son soutien financier, la British Nietzsche Society, l'HyperNietzsche, le Nietzsche-Dictionary Group (Université de Nimègue) et la Nietzsche Society (USA) de m'avoir permis de présenter et d'améliorer certains aspects de mon travail. Je sais gré à Jean-Claude Wolf d'avoir relu si attentivement le manuscrit. Je remercie vivement Katherine Tschopp des éditions Peter Lang à Berne de sa précieuse collaboration.

Eté 2005, Fribourg (Suisse)

Table des matières

Table des abréviations et des signes typographiques XI

Nietzsche als Aufklärer – Vorwort von Jean-Claude Wolf XIII

Introduction 1
1. Structure et problématique 1
2. Etat de la recherche 4
3. Genèse du thème de la mort de Dieu chez Nietzsche 9
   3.1 Remarques sur la réception nietzschéenne du thème de la Mort de Dieu 9
   3.2 Le thème de la Mort de Dieu dans les écrits de jeunesse 10
   3.3 A l'époque de *La Naissance de la tragédie* 15
4. Choix des textes et méthodologie 19
   4.1 Justification du choix des textes 19
   4.2 Méthode et outils de travail 21

Chapitre I
«Humain, trop humain»: le christianisme comme «maladie des chaînes» 25
1. Introduction 25
2. Religion, art et science 30
   2.1 «Le christianisme, cette antiquité» 30
   2.2 Rôles de l'art 35
   2.3 La philosophie comme continuation et libération 38
3. Critique de l'interprétation chrétienne de la souffrance 43
   3.1 Interprétation et démesure 43
   3.2 Interprétation et morale 46
   3.3 Interprétation et interprète 48
4. La philosophie comme éradication de la maladie? 50
   4.1 Tension 50
   4.2 Obstacles 52
   4.3 Les chaînes de l'Esprit libre 57
5. Conclusion 60

Chapitre II
«Aurore»: critique du christianisme et «Religion nouvelle» 65
1. Introduction 65
2. Critique de la conception chrétienne de Dieu 70
   2.1 Dieu et l'argent 70
   2.2 Dieu et la santé 80
   2.3 Dieu et le sacrifice de soi 91
3. Pessimisme et christianisme 98
   3.1 Le pessimisme schopenhauerien 100
   3.2 Le pessimisme chrétien 105
   3.3 Le pessimisme pascalien 110
4. Disparition du christianisme et «Religion nouvelle» 120
   4.1 L'innocence comme vertu cardinale du christianisme 120
   4.2 La moralisation du christianisme 125
   4.3 Mort du christianisme et «Religion nouvelle» 135
5. Conclusion 140

Chapitre III
L'annonce de la Mort de Dieu par l'Insensé dans «Le Gai savoir» 141
1. Introduction 141
2. «L'Insensé» 143
3. Remarques préliminaires sur la formule «Dieu est mort» 145
4. Identités et métaphore 149
   4.1 Identités du Dieu mort 149
   4.2 Identités de l'Insensé 152
   4.3 La Mort de Dieu comme affirmation d'un «nouvel ‹infini›» 159
5. La Mort de Dieu: une métaphore? 163
   5.1 Enjeux 163
   5.2 Métaphore et affirmation 169
   5.3 Métaphore *contra* métaphysique 172
6. Conclusion 177

Chapitre IV
Les morts de Dieu dans «Ainsi parlait Zarathoustra» 183
1. Introduction 183
2. L'annonce de la Mort de Dieu 185
   2.1 Mort de Dieu: une énigme 185
   2.2 Mort de Dieu et éveil au moi. L'arrière-monde et la terre 189
   2.3 L'égoïsme sain 196

2.4 Dieu est une conjecture 202
3. Les interprétations de la Mort de Dieu 212
3.1 Dieu est mort de pitié pour les hommes 212
3.2 Dieu et la cruauté 215
3.3 L'argument du goût 219
3.4 La laideur 227
4. Mort de Dieu et résurgence de la divinité 234
4.1 «Les dieux sont morts de rire» 234
4.2 Mort de Dieu et divinité 238
4.3 «Chez les dieux la *mort* n'est toujours qu'un préjugé» 242
4.4 «Je ne croirais qu'en un dieu qui à danser s'entendît» 247
5. Conclusion 255

Conclusion 261

Bibliographie 271

Index nominum 295

Index locorum 299

Table des abréviations et des signes typographiques

A:	Der Antichrist (L'Antéchrist)
AsZ:	Also sprach Zarathustra (Ainsi parlait Zarathoustra)
EH:	Ecce Homo
FW:	Die fröhliche Wissenschaft (Le Gai savoir)
GD:	Götzendämmerung (Crépuscule des idoles)
GM:	Zur Genealogie der Moral (La Généalogie de la morale)
GT:	Die Geburt der Tragödie (La Naissance de la tragédie)
JGB:	Jenseits von Gut und Böse (Par-delà bien et mal)
KGB:	Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe (Correspondance)
KGW:	Werke, Kritische Gesamtausgabe (Œuvres)
KSA:	Kritische Studienausgabe (Œuvres)
KSB:	Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe (Correspondance)
M:	Morgenröte (Aurore)
M:	Manuskripte aus der Zeit 1876-1882
MAM:	Menschliches, allzu Menschliches (Humain, trop humain)
Mp:	Mappen loser Blätter (Dossiers de feuilles volantes)
N:	Nietzsches Notizbücher, 1870-1888 (Carnets)
NF:	Nachgelassene Fragmente (Fragments posthumes)
NW:	Nietzsche contra Wagner (Nietzsche contre Wagner)
UB:	Unzeitgemäße Betrachtungen (Considérations Inactuelles)
VM:	Vermischte Meinungen und Sprüche (Opinions et sentences mêlées)
Vs:	Vorstufe (Version préparatoire)
WA:	Der Fall Wagner (Le Cas Wagner)
WS:	Der Wanderer und sein Schatten (Le Voyageur et son ombre)
[…]:	Citation non intégrale
[…, I. W.]:	Explicitation de l'auteur

( ): Ajout de l'éditeur

/: Nouvelle ligne

– – –: Phrase incomplète

Texte en espacement étendu (édition Colli/ Montinari): texte en italique dans ce travail

Texte en style gras (édition Colli/ Montinari): texte en italique dans ce travail

Nietzsche als Aufklärer – Vorwort

Nietzsches Kritik der christlichen Religion gewinnt ihr Profil in seiner mittleren Phase, d.h. seit den Notizen zu einem Werk *Die Pflugschar*, die dann später im ersten Teil von *Menschliches – Allzumenschliches* ihren definitiven Ort finden. In der Religionskritik, die sich in der *Morgenröte* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* fortsetzt und die sich in die Visionen eines lachenden und tanzenden Gottes von Nietzsches Spätzeit verwandelt, präsentiert sich Nietzsche als Aufklärer. Die Metaphorik der Pflugschar antizipiert und variiert das Bild einer Philosophie als Vivisektion, die mit spitzen Klingen ins Leben und ins eigene Fleisch schneidet. Es ist der Aufklärer Nietzsche, auf den bereits Walter Kaufmann in seiner 1950 erschienenen Studie eindringlich hinwies, der den Krieg gegen das Christentum vorbereitet und eröffnet – ein Krieg, der schließlich im *Antichrist* eskalieren wird. Dass Nietzsche dem Antichrist einen Namen zu geben versucht und diesen auf den Namen des Gottes Dionysos tauft, ist bekannt. Weniger bekannt ist die in der Arbeit von Isabelle Wienand dargelegte Nuance, dass Nietzsche in seiner Arbeit an den psychologischen Irrtümern und Selbstmissverständnissen, die dem Christentum zugrunde liegen, auch am Erbe der Aufklärung feilt und dieser eine veränderte Gestalt verleiht. Es handelt sich um eine zweite Aufklärung, in der nicht die ratio triumphiert, sondern in der die Philosophie versucht, die Grenzen der Vernunft aufzuzeichnen, kurz: um eine Aufklärung nach Kant, der die Grenzen einer von aller Sinnlichkeit getrennten Vernunft dargelegt hat, und eine Aufklärung nach Schopenhauer, der den Intellekt als sekundäres Organ des Willens zum Leben verstanden hat. In Heideggers Sprache hieße das: Bei Nietzsche gewinnt die Besinnung über den Ort der Vernunft Oberhand über eine Wissenschaft, die nicht (über sich selber) nachdenkt. Nietzsche wird die aufklärerische Besinnung über die biologischen, historischen und grammatikalischen Schranken des Intellekts fortsetzen. Die Gedankenexperimente über ein Ende der Religion und ein Ende der Kunst, welche Nietzsche in seiner mittleren Periode beschäftigen, sind eng verbunden mit einer melancholischen Erinnerung daran, was Religion und Kunst bedeuteten und bewirkten, nämlich eine vorübergehend wohltuende und tief prägende Illusion sowie ein anhaltendes, nicht zu stillendes Bedürfnis nach Erlösung. Im Unterschied zu Schopenhauer wird Nietzsche das metaphysische Bedürfnis

nicht als anthropologische Konstante gelten lassen, sondern als Teil jener Krankheit diagnostizieren, die das Christentum selber hervorbrachte.

Ein weiterer Zug des Aufklärers Nietzsches ist seine Bereitschaft, gegen sich selber Partei zu ergreifen – eine Fähigkeit, die den Philosophen vom routinierten Parteipolitiker unterscheidet und das Denken zu einer Lust der Erkenntnis führt, die auch fremde und feindliche Perspektiven in sich aufnimmt. So kann Nietzsche sogar gegen seine Lieblingsdoktrin vom amor fati den Selbsteinwand formulieren, dass es sich dabei vielleicht noch um einen Ableger des Vorsehungsgedankens handle. Keine „Doktrin" bleibt bestehen, ohne dass ihre Kehrseiten und Keime zur Selbstaufhebung bedacht würden. Damit erfolgt die Abgrenzung von der Aufklärung als einem epochalen Begriff, vom Vorurteil, die Aufklärung sei – zumindest was die Kritik der Religion betreffe – bereits abgeschlossen und es gehe darum, rüstig zu anderen Gegenständen der Kritik überzugehen. Diese Auffassung ist nicht nur unter den Junghegelianern des 19. Jahrhunderts, sondern selbst unter Nietzsche–Forschern der Gegenwart verbreitet, welche die Nase rümpfen über die Fortsetzung der Religionskritik bei Nietzsche, weil sie diese für wenig originell und als Projekt des 18. Jahrhunderts oder allenfalls noch als Projekt Feuerbachs und einiger Jungehegelianer für historisch abgeschlossen und erledigt halten. Sie teilen den Optimismus einer oberflächlichen Aufklärung, der besagt, dass Gott nicht nur tot, sondern gleichsam ein toter Hund ist, der nicht mehr beisst. Dabei werden nicht nur die tiefenpsychologischen Wurzeln der Religion in der Traumlogik und verwandten okkulten Fähigkeiten ignoriert, sondern auch die soziokulturellen Rahmenbedingungen, welche die Vorurteile der Moderne inspirierten und weiterhin nähren: der Glauben an eine Gleichrangigkeit der Menschen und der Kult der Humanität bzw. die Selbstanbetung der menschlichen Spezies, die von Auguste Comte explizit als modernes Äquivalent des alten Gottesglaubens postuliert wurde. Der Schatten Gottes verschwindet nicht mit der Einsicht in einige psychologische Irrtümern bezüglich der Wirkungen von Unterwerfung und Askese. Er verbirgt sich nicht nur in der Tiefengrammatik der Sprache, die für jedes Ereignis einen Täter und einen Schuldigen erfindet, sondern auch in den unbewussten und unstillbaren Wünschen, die weiterhin nach Gewissheiten und Sicherheiten suchen in einem Universum, das nur provisorische Orte der Geborgenheit zu bieten hat. Geht es bei Nietzsche um eine Aufklärung über die Aufklärung, so kommt das in seiner Kritik am Begehren nach Sicherheit und Vollkommenheit zum Ausdruck, das noch für Descartes als Ausgangspunkt eines Gottesbeweises galt, nach

dem Muster der rhetorischen Frage: Wie könnte ein Ideal von Vollkommenheit in einem unvollkommenen Wesen entstehen? Dass der Begriff des Vollkommenen vielleicht in sich selber widersprüchlich oder jedenfalls unverständlich ist und dass er als Produkt einer kompensierenden Imagination entstehen kann, will Descartes nicht gelten lassen. Nietzsche relativiert und diskreditiert dieses Begehren nach Vollkommenheit mit einem raffinierten Vergleich zwischen Suche nach Gott und Suche nach Gold. Der Abschnitt 204 der *Morgenröte* „Danae und Gott im Golde" wird von Isabelle Wienand im Sinne einer indirekten Kritik an Descartes analysiert.

Die Aufklärung über die partielle Blindheit der ersten Aufklärung führt zu einer zweiten Aufklärung, die das Element der Kritik mit jenem der Selbstkritik verbindet. Dieser Figur einer Kritik, welche ihre eigenen Schatten und Grenzen thematisiert, bleibt Nietzsche treu. Niemals hat er „Gott ist tot" als eine buchstäbliche Gegen-Verkündigung verstanden, sondern auch und vor allem als eine Anregung zur Reflexion über den metaphorischen Charakter der Sprache – über einen metaphorischen Gott und seinen metaphorischen Tod. Einer Aufklärung, die sich bewusst bleibt, dass ihre Sätze keine extralinguistische Realität treffen, sondern Teile eines Bekenntnisses und einer teilweisen Selbst-Aufklärung sind, müsste die extravertierte Polemik im Halse stecken bleiben. Dies mag einer der Gründe sein, warum die Verfasserin dem *Antichristen* kein eigenes Kapitel widmet. So interessant dieser Text sein mag, wie der im Jahr 2000 erschienene gelehrte und kritische Kommentar von Andreas Urs Sommer zeigt, so wenig Neues hat *Der Antichrist* gegenüber dem in der mittleren Phase entwickelten Repertoire an Argumenten und Bildern hinzuzufügen. Gleichwohl bleiben die späteren Texte aufschlussreich und werden in dieser Abhandlung auch hinreichend gewürdigt.

Meines Erachtens ist ein wichtiger Beitrag des *Zarathustra* darin zu sehen, dass die Figur des Propheten Zarathustra und des Antichristen Übermensch fiktionalisiert und parodiert wird. Es gibt nur noch fiktionale Priester – oder solche, die sich selber für Dichter und Narren halten. Im *Zarathustra* findet sich Nietzsches fabelhaftes Bestiarium. Mehr als sonst zählen Gestalten und Gesten – etwa Zarathustra, der dem hässlichsten Menschen oder dem letzten Papst die Hand reicht. Die sog. „Lehren" Zarathustras werden von seinen emblematischen Tieren herunter geleiert; der Übermensch im letzten Kapitel wird durch den emblematischen lachenden Löwen verkörpert. Es scheint, als wolle er die Gattungsform des „Physiologus" entmoralisieren. Es wird keine „neue Religion" gestiftet und kein

„fünftes Evangelium“ verkündet; vielmehr werden die literarischen Formen der Prophetie und der Verkündigung travestiert, die überlieferten Formen der religiösen Autorität durch Offenbarung und Inspiration sowie der Idee einer institutionellen Verwaltung und Erzwingung von Glaubensinhalten als Ausgeburten des Willens zur Macht demaskiert. Damit bin ich längst dort angelangt, wo sich meine eigenen Gedanken mit jenen der Autorin vermischen...

Jean-Claude Wolf

Introduction

1. Structure et problématique

Ce travail essaie de rendre compte de la critique nietzschéenne du christianisme dans les œuvres suivantes: *Humain, trop humain I* et *II*, *Aurore*, *Le Gai savoir* (en particulier le texte 125) et *Ainsi parlait Zarathoustra*. Chaque œuvre constitue un chapitre de cette étude. Ainsi la spécificité de l'articulation de la critique propre à chaque œuvre est mise en valeur et analysée dans ses détails. Ce découpage souligne la nouveauté ou la récurrence de thèmes dans sa critique, mais aussi l'élaboration d'un autre idéal esquissé et développé à partir des «erreurs lourdes et significatives des représentations morales, religieuses et métaphysiques»[1]. Les quatre œuvres choisies suivent toutes le même schéma de construction: la critique de la conception chrétienne de Dieu, de la morale du christianisme et l'élaboration d'un «anti-idéal» dont le nom varie au fil des œuvres: «Mon évangile», «La philosophie de l'Esprit libre» dans *Humain, trop humain*; «Religion nouvelle» à l'époque d'*Aurore*, «Notre nouvel ‹Infini›», «une croyance» à celle de *Le Gai savoir*, le Surhumain, «Le dieu de la danse» dans *Le livre pour tous et pour personne.*

L'ordre des chapitres correspond à la chronologie d'édition des œuvres, laquelle suit la logique de sa critique dans son évolution, même s'il est évident qu'elle n'a pas une seule et unique visée, à savoir la Mort de Dieu. La critique nietzschéenne s'articule aussi autour de nombreux autres pôles, comme par exemple les thèmes de la santé, de l'argent, du goût, de la musique, de la danse. Les interconnections qui en résultent seront d'ailleurs abordées. En effet, si ces thèmes semblent à première vue relever d'une autre problématique, ils donnent en fait un éclairage sur l'omniprésence des «ombres de Dieu» et par conséquent sur la portée peut-être «trop grande»[2] de la Mort de Dieu pour les hommes.

L'annonce de la Mort de Dieu par le personnage de l'Insensé dans *Le Gai savoir* (125) constitue certes un point culminant. Cependant, ce personnage énigmatique ne résume nullement sa critique sur la Mort de Dieu,

1 *WS* 350, KSA 2.702 (p. 321): «[…] jene schweren und sinnvollen Irrthümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen […]»

2 *FW* 125, KSA 3.125: «Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns?»

puisque dans de nombreux textes antérieurs, tel *Aurore* notamment, l'inexistence de Dieu est déjà traitée comme un fait acquis.[3] Donc c'est ailleurs que se situent l'importance de ce texte de *Le Gai savoir* de même que l'intérêt d'*Ainsi parlait Zarathoustra*: il s'agit de la signification métaphorique que Nietzsche attribue à la formule «Dieu est mort», en ce qu'elle exprime l'écart essentiel entre le discours sur le monde et la réalité infinie de celui-ci, en ce qu'elle indique que la vérité n'est ni de ce monde ni de l'autre, enfin en ce qu'elle implique une conception perspectiviste de l'existence.

C'est précisément la raison pour laquelle l'annonce de la Mort de Dieu est soit incomprise, soit raillée, soit parodiée, comme si elle était incompréhensible, alors que paradoxalement elle est proférée devant ceux et celles «qui ne croient pas en Dieu». De plus, la critique en amont de *Le Gai savoir* et d'*Ainsi parlait Zarathoustra* souligne à de nombreuses reprises que la volonté de croyance constitue une caractéristique centrale de l'homme[4] et par conséquent un obstacle difficilement franchissable à l'avènement de la Mort de Dieu. La volonté de croyance est alors définie comme une faiblesse de la volonté désirant réduire le monde à soi, établir un «monde plus vrai» en niant la distance incommensurable entre l'interprétation et la réalité, et s'inventer une généalogie divine. Nietzsche indique par cette annonce deux choses qui semblent contradictoires. D'une part, il entérine la critique religieuse de l'*Aufklärung,* alors que d'autre part, il soutient que la Mort de Dieu est un préjugé, qu'elle a été annoncée de manière superficielle, qu'elle n'a pas eu véritablement lieu, qu'elle n'aura peut-être jamais lieu, si elle n'est pas dépassée au niveau individuel. En ce sens, la Mort de Dieu est moins une affirmation qu'une exhortation, qu'un souhait. Nietzsche insiste sur le fait que la portée de cet événement n'a pas été pensée jusqu'au bout, précisément parce que les conclusions qu'il faudrait en tirer sont indésirables.

La signification que Nietzsche donne à la Mort de Dieu est beaucoup moins spectaculaire qu'on ne le pense traditionnellement, puisqu'elle n'entraîne pas automatiquement une substitution de Dieu par le Surhumain, ni une objectivation du monde. Au contraire, elle rend d'abord manifeste le caractère nihiliste du principe des valeurs suprêmes. Elle reflète la volonté de néant à l'œuvre dans la croyance. Autrement dit, Nietzsche n'entérine

3 Cf. *M* 92, 93, 95, 96, KSA 3.

4 Par exemple *FW* 108, KSA 3.467: «Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt.»

pas seulement la critique des Lumières, mais il montre en quoi la conception chrétienne de Dieu est non seulement anthropomorphique, mais antireligieuse[5]. Il ne s'agit pas d'en déduire hâtivement que Nietzsche serait un penseur religieux. En conclure cependant qu'il pense la réalité comme un infini (et non qu'il est un penseur de l'infini), qui change de forme, d'éclairage, de couleur, c'est-à-dire d'interprétation selon les époques et les individus est une thèse plausible.

Cela signifie alors que l'existence et la Mort de Dieu sont aussi une interprétation de l'infini, une «conjecture»[6], que l'infini dont on ne sait rien[7], est toujours au-delà des valeurs qui lui sont attribuées. Cette distance, cet écart incommensurable entre la réalité et toutes les analogies, comparaisons, oppositions, valeurs qui en sont faites, constitue le cœur de l'annonce de la Mort de Dieu. «Dieu est mort» ne peut par conséquent être pris dans un sens littéral, mais métaphorique. En effet, Nietzsche ne prétend pas dire ce qui est, mais affirme par la Mort de Dieu que l'essence des choses nous est inaccessible. La pertinence de cette lecture se confirme eu égard à la critique nietzschéenne du langage telle qu'elle est formulée dans *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*, et dans sa philosophie de l'Esprit libre. Il reprend à son compte des termes tels «Evangile», «Religion nouvelle», «dieu dansant» *et cætera*, et les réinvestit d'un nouveau sens, exprimant à la fois sa critique et son idéal. Ainsi souligne-t-il que la désignation n'est pas la réalité, mais un découpage subjectif qui ne saurait avoir une prétention de vérité.

Cette interprétation de la Mort de Dieu comme métaphore de notre rapport à la réalité et à nous-mêmes s'applique aussi à la signification que Nietzsche donne à la vie. La *Lebensphilosophie* de Nietzsche a la particularité de laisser aux théologiens et métaphysiciens de penser l'impensable, c'est-à-dire de définir l'origine, le sens et le but de l'existence, de la juger bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. Nietzsche cherche à dégager l'existence de toute valeur, de toute définition et justification métaphysiques. L'affirmation inconditionnelle de l'existence signifie simultanément ac-

5 Cette critique de la compréhension réductrice, utilitariste de Dieu rappelle et rejoint celle de Spinoza. Dans l'appendice de la première partie de *L'Ethique* intitulée «De Dieu», Spinoza attribue ces préjugés à l'imagination et à l'ignorance. Voir Spinoza, *L'Ethique*, Paris, 1954, pp. 108-109.

6 *AsZ II*, KSA 4.109, «Auf den Glückseligen Inseln»: «Gott ist eine Muthmaassung [...]»

7 Cf. *FW* 108, 374, KSA 3.

cepter le caractère absurde, insensé de l'existence, c'est-à-dire dépasser et renoncer aux «arrière-mondes» sans pour autant en conclure que l'existence dans ces conditions désespérantes ne vaut pas alors la peine d'être vécue. L'affirmation de l'existence comme la Mort de Dieu se rejoignent en ce que le dépassement de soi *(Selbstüberwindung)* occupe une place centrale, lequel s'inscrit par ailleurs dans la tradition mystique et philosophique occidentale de la transcendance de soi[8]. Ce travail s'achève sur le commentaire d'une sentence de Zarathoustra, «Je ne croirais qu'en un dieu, qui à danser s'entendît».[9] Cette phrase souligne aussi que «danser dans les chaînes de l'existence» sous-entend non pas un désir de devenir un dieu, mais un dépassement, un déplacement de l'ancienne croyance.

2. Etat de la recherche

La triple approche, chronologique, thématique et analytique de la signification de la Mort de Dieu dans les œuvres choisies se distingue des études menées jusqu'à présent sur ce thème. Trop souvent, la problématique de la Mort Dieu se résume à l'analyse du paragraphe 125 dans *Le Gai savoir*[10]. C'est accorder une place mineure à la Mort de Dieu dans la philosophie de Nietzsche. Soit elle est traitée de manière thématique et un tel choix méthodologique a l'énorme avantage de donner une vue générale et détaillée des significations de la Mort de Dieu, mais l'inconvénient de ne pas toujours prendre en compte l'évolution du thème au fil des œuvres[11]. Il va sans dire

8 Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981.

9 *AsZ I*, KSA 4.49, «Vom Lesen und Schreiben». Je renvoie au chapitre IV.4.4 de ce travail.

10 Il est intéressant de remarquer que le paragraphe 125, un classique présent dans toutes les anthologies de textes philosophiques, est sans aucun doute le plus ambigu et difficile parmi les textes qui traitent de la Mort de Dieu. C'est d'ailleurs ce texte qui le plus souvent sert de prétexte à des interprétations extravagantes comme par exemple celle d'I. Gobry, *Nietzsche ou la compensation*, Paris, 1997.

11 L'ouvrage intéressant d'A. Kee en est une illustration. La table des matières montre les limites de cette approche thématique: on comprend mal par exemple pourquoi le deuxième chapitre intitulé «The Death of God» est si éloigné des neuvième et dixième chapitres respectivement intitulés «Nietzsche's Faith» et «The Noble God», ou encore pourquoi le chapitre 8, «Eternal Recurrence» est traité après le chapitre consacré à la transvaluation de toutes les valeurs, alors que dans la pensée de Nietzsche, la pensée

que ce travail n'aurait pu naître et prendre forme sans les thèses, interprétations, commentaires, articles utilisés pour son élaboration et son argumentation.

La thèse de doctorat d'Etat de Paul Valadier sur la critique du christianisme[12] ainsi que ses autres publications relatives à ce thème[13] constituent une référence centrale. Les différentes cibles de la critique nietzschéenne du christianisme, comme le protestantisme, la figure du prêtre, «l'invention du christianisme» par Paul de Tarse, et Jésus sont analysées avec précision, clarté et un grand souci de probité dans *Nietzsche et la critique du christianisme*. Un moindre espace est consacré aux rapports entre la critique nietzschéenne du christianisme et sa philosophie, par exemple le lien entre la Mort de Dieu et l'Eternel Retour, ou encore entre sa critique du christianisme et celle plus générale de la volonté de croyance, laquelle se retrouve particulièrement dans des thèmes apparemment périphériques, tels celui de l'argent, de la santé, de l'art, de la science *et cætera*. En outre, son approche thématique n'accorde pas assez d'importance à *Humain, trop humain*, ouvrage qui, dans son ensemble joue cependant un rôle majeur dans l'élaboration de la critique nietzschéenne. Dans ce présent travail, j'ai voulu mettre l'accent sur l'élaboration de sa critique dans les textes et œuvres choisis eu égard à sa philosophie; à la différence du point de vue théologique de Paul Valadier, ce travail philologique et philosophique a cherché, relevé et expliqué les textes dans le but de restituer le plus justement possible sa critique et d'appuyer ma thèse selon laquelle la Mort de Dieu exprime autre chose qu'une ultime preuve de l'inexistence de Dieu.

L'analyse d'Eric Blondel[14] de la Mort de Dieu est importante; elle montre que le caractère soit-disant nihiliste de la pensée de Nietzsche s'applique peut-être, voire particulièrement à l'interprétation chrétienne de Dieu et que les questions et les problèmes d'interprétation que la Mort de Dieu soulève («Qui est ce Dieu mort?», «De quoi Dieu est-il mort?», «Quel Dieu est mort?», «Quel Dieu est vivant?»[15]) ne peuvent se résoudre catégoriquement. L'importance de la nuance nietzschéenne soulignée dans cette analyse fine de la Mort de Dieu a servi de principe à ce travail. J'ai tenté d'étoffer

---

de l'Eternel Retour précède la transvaluation. A. Kee, *Nietzsche Against the Crucified*, London, 1999.

12 P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, 1974.

13 Je renvoie à la bibliographie à la fin de ce travail.

14 *E. Blondel, Nietzsche: Le «cinquième ‹Evangile›»?*, Paris, 1980.

15 *Ibid.*, pp. 91-149.

l'étude d'Eric Blondel en présentant d'une part chronologiquement les différentes étapes du thème de la Mort de Dieu, et de l'autre en montrant que la complexité sémantique de la Mort de Dieu est une constante pendant la période choisie. J'ai également insisté sur une autre constante peu développée dans l'analyse d'Eric Blondel: la critique et l'élaboration d'un anti-idéal sont durant cette période concomitants.

C'est la conception et représentation judéo-chrétiennes de Dieu que Nietzsche critique spécifiquement dans la période choisie pour ce travail. Nietzsche les compare tour à tour au polythéisme grec, au bouddhisme, à l'hindouisme. Mes remarques sur ces autres religions sont donc ponctuelles et doivent être complétées par des études plus approndies.[16] Bien que ma perspective ne soit pas théologique, je considère néanmoins qu'un travail sérieux sur la Mort de Dieu ne peut exclure d'emblée les lectures et critiques juives et chrétiennes. La critique de Martin Buber est examinée dans ce travail[17]. La réflexion intéressante de Hans Küng sur les rapports entre nihilisme et athéisme dans la pensée de Nietzsche[18] a nourri ce travail. Les «lectures chrétiennes» présentées et commentées par Yves Ledure[19], notamment celle d'Henri de Lubac et de Max Scheler m'ont semblé importantes en ce que leurs critiques, parfois dogmatiques et biaisées[20], soulèvent néanmoins des questions quant à la justesse et aux limites de la critique nietzschéenne du christianisme. Yves Ledure cherche à rendre justice à Nietzsche en soulignant, comme par exemple dans la question de

16 Consulter par exemple les études de H. Cancik, *Nietzsches Antike*, Stuttgart, 1995 et de F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism*, Berlin, 1981.

17 Pour une étude plus large et systématique sur la réception juive de Nietzsche, je renvoie entre autres à l'ouvrage de M. Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich, 1953 aux articles de D. Bourel, «De Lemberg à Jérusalem: Nietzsche et Buber», in *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris, 1991, pp. 121-130 et de J. Golomb, «Nietzsche's Judaism of Power», in *Revue des Etudes juives*, vol. CXLVII, fasc. 3/ 4 (1988), pp. 353-385.

18 H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München, 1978.

19 Y. Ledure, *Lectures «chrétiennes» de Nietzsche*, Paris, 1984.

20 Les interprétations dogmatiques sont nombreuses. Outre l'interprétation d'H. de Lubac, une autre lecture plus récente est celle de l'interprétation d'E. Drewermann, lequel critique précisément le dogmatisme moral du christianisme. Dans un article, j'ai tenté de rendre compte du caractère problématique de son approche: I. Wienand, «The Nietzschean Legacy in Drewermann's Critique of Christian Theology: A disappointing promise», in *The Journal of Nietzsche Studies* 19 (2000), pp. 44-56. Voir également P. Köster, «Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts», in *Nietzsche-Studien* 10/ 11 (1981-2), pp. 615-685 et du même auteur, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890-1918)*, Berlin, 1998.

l'athéisme posée par Henri de Lubac, les *a priori* du discours théologique: «L'homme n'est lui-même que parce que sa face est illuminée d'un rayon divin». C'est pourquoi de Lubac qualifie la formule nietzschéenne, la Mort de Dieu de «malentendu tragique»: Nietzsche n'aurait pas vu le lien caché et sacré entre Dieu et l'être humain. Selon Henri de Lubac[21], la critique de Nietzsche concerne seulement le Dieu des philosophes, c'est-à-dire Dieu comme vrai, et non le «vrai Dieu». Son analyse ressortirait d'une philosophie de la religion. Cette lecture a tendance à réduire la philosophie à la théologie, et ainsi à défendre la conception théologique de la condition ancillaire de la philosophie. A vouloir prendre le propos de la révélation chrétienne comme unique et immédiat paramètre épistémologique, n'en revient-on pas à une conception théologique de la philosophie? Sa seule utilité consistant à conforter logiquement le discours théologique.

Dans les nombreuses études comparées, celles d'Henri Birault et de James Dionne ont retenu mon attention. Leurs travaux sur Pascal et Nietzsche montrent les rapprochements et les différences tout en soulignant l'originalité de son athéisme «a-thée».[22]

En Allemagne et dans les pays germanophones, les travaux convaincants d'Eugen Biser[23], Johann Figl[24], Jörg Salaquarda[25] ont brillamment montré la spécificité de la critique nietzschéenne du christianisme, explicité la genèse et la particularité de l'athéisme nietzschéen dans le contexte historique, culturel propre à la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, sa

21 H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1983.

22 H. Birault, «Nietzsche et le pari de Pascal», in *Pascal e Nietzsche*, Padova, 1962; J. Dionne, *Pascal et Nietzsche: études historique et comparée*, New York, 1974. L'étude comparée entre *Frédéric Nietzsche et la petite Thérèse* (Paris, 1988) de B. Avrain, illustre les écueils de la comparaison entre deux auteurs n'ayant en commun véritablement que la contemporanéité. Nietzsche est présenté ici comme la victime de son époque matérialiste et athée. Son propre naufrage signerait «une gigantesque confusion», Thérèse de Lisieux, elle témoignerait «de la résonance céleste de l'humanité». S'agit-il vraiment d'une étude comparée?

23 E. Biser, *‹Gott ist tot›... Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München, 1962; *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung*, Freiburg/Breisgau, 1983 et *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt, 2002.

24 J. Figl, «‹Tod Gottes› und die Möglichkeit ‹neuer Götter›», in *Nietzsche-Sudien* 29 (2000), pp. 82-101; «Geburtstagsfeier und Totenkult. Zur Religiosität des Kindes Nietzsche», in *Nietzscheforschung* 2 (1995), pp. 21-34.

25 J. Salaquarda, «Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus», in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26 (1974), pp. 97-124.

position complexe à l'égard du «fondateur du christianisme», et éclairé la formule «Dionysos contre le ‹Crucifié›». Mon travail s'inspire des résultats de leurs recherches et le complète par l'étude aussi systématique que possible des textes qui traitent de Dieu, des formes larvées de Dieu, de la critique du christianisme et de l'élaboration d'un anti-idéal.

Les études sur la fonction de métaphore dans la philosophie de Nietzsche sont nombreuses, celles d'Eric Blondel[26], d'Angèle Kremer-Marietti[27] et de Sarah Kofman[28], pour ne citer qu'eux. Je me suis appuyée sur leurs travaux, sur un essai de Wilhelm Esterhuyse[29], ainsi que sur l'ouvrage de Paul Ricœur, *La métaphore vive*[30] pour montrer que la Mort de Dieu a une signification métaphorique, et non pas seulement parabolique ou métonymique. Nietzsche n'a pas recours à la métaphore pour dire les choses autrement, mais pour dire autre chose. S'il est indéniable que Nietzsche critique radicalement d'une part Dieu comme l'Etre, la cause et l'essence de toutes choses, et Dieu comme alibi de la faiblesse et du désir d'autre part, il est en revanche moins sûr que la Mort de Dieu ne signifie que cela. La mort de Dieu suit un raisonnement syllogique et aboutit à la conclusion suivante: Dieu représente le nihilisme des valeurs. Or, Dieu est mort. Donc le nihilisme des valeurs est mort. Cette assertion ne peut donc être nihiliste, mais elle ne dit cependant pas clairement pourquoi, au nom de quoi le nihilisme des valeurs doit disparaître. En résulte que la Mort de Dieu doit engendrer des valeurs qui affirment l'existence, peut-être même un nouveau, un ancien dieu, des dieux. Autrement dit, la Mort de Dieu pointe vers un nouvel horizon, une nouvelle philosophie sans en donner de précisions.

26 E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, 1986.
27 A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, 1992.
28 S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, 1972.
29 W. P. Esterhuyse, «Nietzsche se Duiding van die Metafisika as 'n Geslote Sisteem van Gestolde Metafore», in *South African Journal of Philosophy*, 12/ 2 (1993), pp. 38-47.
30 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, 1975.

3. Genèse du thème de la mort de Dieu chez Nietzsche

3.1 Remarques sur la réception nietzschéenne du thème de la Mort de Dieu

Nietzsche n'annonce pas une nouvelle inouïe en disant que Dieu est mort. Il se situe bien plus dans une tradition antique[31], chrétienne, philosophique et littéraire. Je ne retracerai pas ici l'historique de cette tradition, ce travail ayant déjà été fait[32]. L'influence de la critique de Heine, de Feuerbach et de Stirner sur celle de Nietzsche est précisée et commentée dans ce travail. Je me bornerai ici à signaler trois points concernant la spécificité de la critique nietzschéenne. Le premier concerne la perspective de Nietzsche. On sait que Nietzsche était grand et fin connaisseur de *La Bible*.[33] Dans les chapitres suivants, je tente de repérer la présence explicite ou implicite de passages de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Ils sont particulièrement nombreux dans le *Zarathoustra*. Il ne s'agit pas seulement d'une simple citation, Nietzsche s'inspire du style et de la langue du *Nouveau Testament* en particulier pour le critiquer, le parodier, le dépasser, et dans une certaine mesure pour écrire un «cinquième Evangile». Cette remarque vaut par exemple pour le paragraphe 350 du *Voyageur et son ombre*. Pétri de culture biblique, ses écrits, sa bibliothèque personnelle, ses notes de lecture, ses emprunts d'ouvrages témoignent cependant d'une quasi absence d'ouvrages théologiques ou religieux[34]. L'argumentation de sa critique n'est

31 «La mort du grand Pan», in Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, Paris, 1947. Nietzsche associe la mort de Pan non pas, à l'instar d'Eusèbe, de Rabelais ou encore de Pascal à celle du Christ, mais à celle de la tragédie grecque. *GT* 11, KSA 1.75: «[...] wie einmal griechische Schiffer zu Zeiten des Tiberius an einem einsamen Eiland den erschütternden Schrei hörten ‹der grosse Pan ist todt›: so klang es jetzt wie ein schmerzlicher Klageton durch die hellenische Welt: ‹die Tragödie ist todt! Die Poesie selbst ist mit ihr verloren gegangen!›»

32 Voir entre autres études celle de J.-M. Paul, *Dieu est mort en Allemagne. Des Lumières à Nietzsche,* Paris, 1994.

33 Cf. T. Brobjer, «Nietzsche's Atheism», in *Nietzsche and the Divine*, Manchester, 2000, pp. 1-13.

34 On peut consulter: le catalogue des œuvres de la bibliothèque de Nietzsche à la Herzogin Anna Amalia Bibliothek de Weimar; K. Schlechta, A. Anders, *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart, 1962, p. 171 *sq*.; L. Crescenzi, «Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)», in *Nietzsche-Studien* 23 (1994), pp. 388-441;

donc pas théologique, elle se veut historique[35], psychologique[36], médicale, physiologique, philologique, philosophique. C'est une *Kulturkritik*.

Deuxièmement, sous la plume de Nietzsche, le christianisme est très souvent métonymique. Il désigne les fondements de la culture occidentale; c'est pourquoi Nietzsche l'oppose frontalement à l'Antiquité grecque[37], comme pour insister sur la faiblesse du monothéisme chrétien. Sa critique est en ce sens plus radicale que celle des Lumières.

Troisièmement, Nietzsche n'annonce pas, à l'instar des penseurs de l'*Aufklärung* que la Mort de Dieu inaugure la fin d'une illusion. Au contraire, la Mort de Dieu généralise l'illusion, non pas parce que tout serait faux, mais parce que la Vérité est inaccessible, impensable. La critique nietzschéenne du christianisme révèle ainsi ses limites et sa force, notamment dans son analyse de Pascal.

3.2 Le thème de la Mort de Dieu dans les écrits de jeunesse

Nietzsche est issu d'une famille de pasteurs protestants luthériens. Son enfance et prime jeunesse sont pieuses. En mars 1861, à l'époque de sa confirmation, la mort du Christ n'ébranle pas sa foi profonde en la résurrection du Christ. Comme se souvient son ami Paul Deussen[38], l'enthousiasme religieux de Nietzsche est à cette époque indéniable.

G. Campioni: *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, 2002. Excepté les ouvrages de D. F. Strauss et d'E. Renan et de F. Overbeck (cf. note suivante), Nietzsche s'intéresse bien plus à l'histoire des religions et du judéo-christianisme en particulier. En témoigne par exemple l'ouvrage de J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883, dont Nietzsche s'est inspiré pour la rédaction des paragraphes 24-28 de *L'Antéchrist*.

35 La critique historique du christianisme est particulièrement développée dans *Humain, trop humain* et *Aurore*. L'influence de F. Overbeck, historien de l'Eglise, théologien athée, collègue et ami de Nietzsche ainsi que celle de l'historien J. Burckhardt également professeur à l'Université de Bâle sont à cet égard importantes.

36 Nietzsche se place dans le sillon des moralistes français, et notamment de La Rochefoucauld.

37 Notamment dans *Humain, trop humain* et dans *L'Antéchrist*.

38 P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901, p. 4: «Sehr wohl erinnere ich mich noch an die heilige, weltentrückende Stimmung, die uns [Nietzsche und Deussen, I. W.] während der Wochen vor und nach der Konfirmation erfüllte. Wir wären ganz bereit gewesen, sogleich abzuscheiden, um bei Christo zu sein, und all un-

La signification particulière de la Mort de Dieu et de la mort en général dans une perspective chrétienne ont marqué ses années de formation à Pforta.[39] Durant cette même année 1861, Nietzsche se distancie peu à peu de sa foi juvénile, ses lectures témoignent d'une volonté d'étudier de manière critique les fondements du christianisme.[40] Dès le printemps 1862, Nietzsche interroge la valeur symbolique des vérités du christianisme. Dans un court texte[41], il s'attache à montrer que le christianisme symbolise quelque chose de plus élevé encore.[42] Le christianisme est une «affaire de cœur», il exprime les «vérités fondamentales du cœur humain».[43] Nietzsche montre ainsi que le christianisme n'est pas une fin en soi, mais une éducation du cœur et de l'esprit. En interprétant le mystère de l'incarnation de Dieu dans le Christ comme une exhortation à concevoir et bâtir sa félicité sur terre et non au ciel, Nietzsche rejoint la position de L'*Aufklärung*.[44] Cette idée est aussi reprise dans le texte «Fatum et Histoire»[45]. L'existence

---

ser Denken, Fühlen und Treiben war von einer überirdischen Heiterkeit überstrahlt […]»

39 J. Figl «‹Tod Gottes› und die Möglichkeit ‹neuer Götter›», in *Nietzsche-Studien*, 29 (2000) p. 87: «Nietzsche hat eine Form des Christentums erlebt, in der dem Totenkult ein zentraler Stellenwert eingeräumt wird. Die zentralen Feiern waren – jedenfalls in Schulpforta – Totenfeiern. Falls Nietzsche den Gott dieser so erfahrenen Religion für ‹tot› erklärt hat, meint er dann nicht eine Religionsform, die das Leben vorwiegend im Horizont des Sterbens deutet, eine Spiritualität, die das Diesseits unter der Perspektive des Leidens betrachtet?»

40 Pour son dix-septième anniversaire, Nietzsche demande deux ouvrages de Feuerbach, dont *Das Wesen des Christentums*.

41 Mp (= Mappen loser Blätter) II 20, 1, in F. Nietzsche, *Jugendschriften,* München 1994, Bd. 2, p. 63. Nietzsche a rédigé à cette période deux autres textes, «Fatum und Geschichte», «Willensfreiheit und Fatum», dont l'importance a été particulièrement étudiée dans les travaux de H. J. Schmidt consacrés au jeune Nietzsche: *Nietzsche Absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche*, Bd. 2/ 2, Berlin, 1994.

42 *Jugendschriften*, 2.63: «[…] sie [die Hauptlehren des Christenthums, I. W.] sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höhern sein muß.»

43 *Jugendschriften*, 2.63: «Das Christentum ist wesentlich Herzenssache; erst wenn es sich in uns verkörpert hat, wenn es Gemüth selbst in uns geworden ist, ist der Mensch wahrer Christ. Die Hauptlehren des Christentums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus […]»

44 *Jugendschriften*, 2.63: «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; der Wahn einer überirdischen Welt hatte die Menschengeister in eine falsche Stellung gebracht: er war das Erzeugniß einer Kindheit der Völker.»

45 «Fatum und Geschichte. Gedanken», *NF* 13[6], KGW 1/ 2.433: «[...] es stehen noch große Umwälzungen bevor, wenn die Menge erst begriffen hat, daß das ganze Chri-

de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'autorité de *La Bible*[46] et du clergé[47] sont des hypothèses dont le chrétien parvenu à maturité se passe. L'humanité évolue de l'illusion au doute de Dieu, «pour enfin découvrir, au milieu des doutes et des conflits, la vérité qu'en lui se trouvent tout à la fois le commencement, le milieu, la fin de la religion».[48] L'idée principale de ce texte et d'un autre fragment[49], indubitablement inspirée par sa lecture de Feuerbach, est celle du mouvement continuel comme principe structurant à la fois de l'individu, de la société et du monde.[50] Cela signifie que l'idée de Dieu est, elle aussi, soumise à cette loi du devenir[51], qu'elle est elle-même la parabole de ce principe.[52]

De même, le texte de juillet 1863[53] sur la distinction entre «christianisme intérieur» et «christianisme extérieur» indique que la loi intérieure incarnée par Jésus est opposée d'une part à «ceux qui s'en tiennent à la lettre», et d'autre part à «ceux qui dans leurs œuvres s'en tiennent à l'apparence», c'est-à-dire dont la conduite est réglée à partir d'une instance extérieure à soi.[54] Cette distinction n'est pas sans écho dans le paragraphe 125: le Dieu

---

stenthum sich auf Annahmen gründet; die Existenz Gottes, Unsterblichkeit, Bibelautorität, Inspiration u. anderes werden immer Probleme bleiben.»

46 Dans un texte rédigé au printemps 1865, Nietzsche s'interroge sur la signification des différences entre les *Synoptiques* et l'*Evangile de Jean* notamment sur les versions de la Résurrection. *NF* 29[1], KGW 1/ 4.52-5.

47 *NF* 36[1], KGW I/ 4.75: «Kurz, die christ. Priesterschaft leidet an demse(l)ben Fanatismus, die jede Priesterschaft in der Welt beseelt hat.»

48 *Jugendschriften,* 2.63: «Unter schweren Zweifeln und Kämpfen wird die Menschheit männlich: sie erkennt in sich ‹den Anfang, die Mitte, das Ende der Religion.›» Voir A. Kremer-Marietti, «La pensée de Nietzsche adolescent», in *Etudes Germaniques* 2 (1969), p. 225.

49 *NF* 13[5], KGW I/ 2.430.

50 *NF* 13[5], KGW I/ 2.431: «Ueberall fortwährende Bewegung […]»

51 *NF* 13[5], KGW I/ 2.430: «Der Gott jedes Menschen ist das Ideal seines Selbst, befreit von allen Hemmungen u. tellurischen Einflüssen. Dies ideal ist unerreichbar, da der Menschl(iche) Geist einer unendlichen Vervollkommnung fähig ist, dies Ideal also dem strebenden Menschen unbewußt immer ferner rückt. Dies St[r, I. W.]eben ist Glückseligkeit, Ruhn ist Tod, Stillstand Rückschritt.»

52 *NF* 13[5], KGW I/ 2.430: «Die Anschauung des Christenthums ist nichts als eine großarti(ge) Parabel dieser Ansicht.»

53 Mp II, 32b, 1, in *Jugendschriften*, 2.250-1.

54 Cf. A. Kremer-Marietti, «La pensée de Nietzsche adolescent», in *Etudes Germaniques* 2 (1969), p. 226.

mort est celui du christianisme extérieur[55], sens ultime de l'existence et Dieu moral.[56] Il n'est en réalité qu'une étape dans le processus de l'éducation de l'individu, un symbole de «ce qui est encore plus élevé». Sa mort montre en quoi Dieu est une hypothèse tout aussi incroyable qu'indestructible. Elle reflète le conflit jamais achevé entre la volonté et le courage de critiquer, mais aussi le poids de la tradition et le désir de croire.[57] Si la Mort de Dieu peut à juste titre symboliser un degré de maturité auquel l'être humain est parvenu, elle indique aussi en quoi le sens de l'existence est devenu problématique.[58] Autrement dit, la Mort de Dieu est un événement qui place un point d'interrogation après chaque affirmation, puisque la raison ultime fait défaut. Cette thématique préfigure les œuvres des années 1878-1885.

Dans le poème composé en 1864 et adressé «Au Dieu inconnu»[59], Nietzsche fait l'éloge d'un Dieu inconnu, celui qui ordonne de se mettre au dur service de la vérité, quels que soient le danger et les résultats de cette (en)quête. Ce poème est une profession de foi paradoxale, puisqu'il n'est pas question de prier ni d'aimer le Dieu inconnu, mais de le connaître. Sans doute rédigé à la fin du mois d'août, peu de temps avant le début de son premier semestre à la Faculté de théologie de Bonn, ce poème indique im-

55 Cf. J. Degenaar, «Atheism», in *Journal of Theology for Southern Africa* 5 (1973), p. 9: «The death of God is the death of an external authority operating from another world which was supposed to be more real than this world.»

56 Cf. W. Böhme, «Ist Gott tot?», in *Nietzsche heute*, Karlsruhe, 1982, p. 113.

57 *NF* 13[6], KGW 1/ 2.433: «Ich [Nietzsche, I. W.] habe alles zu leugnen versucht: ô, niederreißen ist leicht, aber aufbauen! [...] das alles kämpft einen unentschiedenen Kampf, bis endlich schmerzliche Erfahrungen, traurige Ereignisse unser Herz wieder zu dem alten Kinderglauben zurückführen.»

58 *NF* 13[6], KGW 1/ 2.434: «Ist nicht vielleicht der Mensch nur die Entwicklung des Steines durch das Medium Pflanze, Thier? Wäre hier schon seine Vollendung erreicht und läge hierin nicht auch Geschichte? Hat dies ewige Werden nie ein Ende?»

59 *Jugendschriften*, 2.428. Ce poème sans titre et inachevé est composé de trois strophes: «Noch einmal eh ich weiter ziehe/ Und mein(e) Blicke vorwärts sende/ Heb ich vereinsamt mein(e) Hände/ Zu dir empor, zu dem ich fliehe,/ Dem ich in tiefster Herzenstiefe/ Altäre feierlich geweiht/ Daß allezeit/ Mich seine Stimme wieder riefe.
Darauf erglühet tiefeingeschriebe(n)/ Das Wort: Dem unbekannte(n) Gotte:/ Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte/ Auch bis zur Stunde bin gebliebe(n):/ Sein bin ich – und ich fühl' die Schlinge(n),/ Die mich im Kampf darniederziehn/ Und, mag ich fliehn,/ Mich doch zu seinem Dienste zwinge(n).
Ich will dich kenne(n) Unbekannter,/ Du tief in mein(e) Seele Greifender,/ Mein Leben wie ein Sturm durchschweifender/ Du Unfaßbarer, mir Verwandter!/ Ich will dich kennen, selbst dir diene(n).»

plicitement que ce choix n'était pas le sien. Il abandonnera d'ailleurs définitivement ses études de théologie au début de l'année suivante à la suite notamment de la lecture de *Das Leben Jesu* de Strauss.[60] Comme il l'écrit à sa sœur Elisabeth, il abandonne l'idée selon laquelle la foi apporte «la paix de l'âme et le bonheur»[61]. Nier l'existence d'une conception narcissique de Dieu précisément au nom d'un Dieu de l'inconnu ne signifie pas, comme l'interprète Georg Sigmund dans son étude, que ce poème se dirige contre Dieu.[62] Sans préciser ce que Nietzsche cherche en écartant une conception réductrice de Dieu et de l'individu, on risque de manquer la particularité de son athéisme. L'idéal que Nietzsche exprime dans ce poème ainsi que dans le fragment 13[5] déjà cité témoigne d'une part que Nietzsche ne partage plus la foi qui lui a été transmise[63], il annonce d'autre part des points communs avec ce qui semble constituer la caractéristique essentielle du «grand Caché»[64], du dieu de la danse, Dionysos: il n'est ni personnel, ni bon, ni mauvais, il est la vie. Dans ces textes de 1862, il est affirmé qu'il y a un mouvement continuel sans que ni la raison ni le but de ce mouvement ne soient connus[65], que l'amour de la vie sur terre est la vraie félicité: le royaume du ciel n'est pas à fonder ailleurs qu'ici-bas, Dieu est une affaire de cœur, autrement dit d'amour.

Les années 1864-5 sont marquées par son refus catégorique de devenir à son tour pasteur (il abandonne très vite ses études de théologie à l'Université de Bonn) et par sa lecture de *Das Leben Jesu*. Non seulement Nietz-

60 Cf. *Friedrich Nietzsche, Chronik in Bildern und Texten*, München, 2000, p. 125.

61 Lettre du 11 juin 1865, KSB 2.61: «[…] willst Du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube, willst Du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche. Dazwischen gibt es eine Menge halber Standpunkte. Es kommt aber auf das Hauptziel an.» Cette lettre, comme le note R. Hayman dans sa biographie sur Nietzsche, «was written partly to himself, confirming his resolution to be a seeker», in *Nietzsche. A critical life*, London, 1995, p. 67.

62 G. Siegmund, *Nietzsches Kunde vom ‹Tod Gottes›*, Berlin, 1964, p. 44: «Entweder muß die persönliche Entscheidung im Ja der Gottesliebe oder im Nein des Gotteshasses enden. Ein Drittes scheidet für ihn aus. Nietzsche entscheidet sich gegen Gott.»

63 Dans un fragment de l'été 1879, Nietzsche déclare qu'il était athée dès ses études à Pforta. *NF* 42 [68], KSA 8.608: «Als Atheist, habe ich nie das Tischgebet in Pf(orta) gesprochen und bin von den Lehrern nie zum Wochen-Inspektor gemacht worden. Takt!» Son engouement pour l'athéisme de Schopenhauer lui fait oublier que non seulement il a été à plusieurs reprises répétiteur, mais qu'il avait aussi lui-même choisi le pasteur Kletschke comme nouveau tuteur. Voir T. Brobjer, «Nietzsche's Atheism», in *op. cit.*, p. 3.

64 Cf. *JGB* 295, KSA 5.237-9.

65 *NF* 13[6], KGW 1/ 2.434 et 13[5], KGW 1/ 2.430-1.

sche découvre par Strauss et ses émules tel Daniel Schenkel[66], une méthode de lecture critico-historique des textes bibliques, mais aussi l'athéisme métaphysique de Schopenhauer. Si ces textes de jeunesse sont marqués pas sa lecture de Strauss et de Schopenhauer[67], ils soulignent également que sa critique de la croyance traditionnelle en Dieu a peu en commun avec la nouvelle école de Strauss, désireuse de rationaliser, de moderniser la croyance, mais aussi et surtout de la maintenir. Or, pour Nietzsche ce pseudo-progrès manque de rigueur.[68] La recherche de la vérité pour lui ne saurait se contenter d'un tel compromis.[69]

3.3 A l'époque de *La Naissance de la tragédie*

Dans les années 1869-1873, à l'époque de *La Naissance de la tragédie* et d'autres textes posthumes comme *Socrate et la tragédie*, *La Naissance de la pensée tragique*, *Socrate et la tragédie grecque* et *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*[70], Nietzsche poursuit ses réflexions sur l'opposition entre religion et vérité, sur l'impossibilité du monothéisme.[71] A la différence du linguiste Max Müller, qui considère la mort des Dieux dans la mythologie germanique comme la condition de l'émergence d'un Dieu

66 D. Schenkel, *Das Charakterbild Jesu*. Nietzsche l'a lu en 1865.

67 Il faut ajouter une autre lecture déterminante dans l'élaboration de la critique nietzschéenne de l'idéalisme: *Geschichte des Materialismus* de F. A. Lange, Leipzig, 1914.

68 Cf. R. Hayman, *op. cit*., p. 63: «In 1864 Strauss brought out a new version, *Das Leben Jesus für das Deutsche Volk bearbeitet*, and when Nietzsche bought a copy, Deussen, following his example, found Strauss's arguments irresistible. Nietzsche, who was eventually to be thoroughgoing in his rejection of Christianity, was initially more cautious: ‹There is a serious consequence – if you give up Christ, you will have to give up God too.›»

69 Cette opposition entre religion et vérité est reprise dans une lettre à P. Deussen en 1868, KSB 2.269: «Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der ‹absoluten› Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewussten Relativität des Wissens – wie z. B alle namhaften Naturforscher.»

70 KSA 1.

71 Pendant le semestre d'hiver 1870-1871, Nietzsche lit et annote l'essai de M. Müller, «Der semitische Monotheismus», in *Essays. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*. En deux volumes, l'ouvrage parut en 1869. *NF* 5[31], KSA 7.100: «Der Glaube an *einen* Geist ist eine Einbildung: sofort anthropomorphische, ja polytheistische Stellvertreter.»