

Zeitschrift:	Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber:	Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band:	8 (1965)
Heft:	2
Artikel:	Kierkegaard et Nietzsche : pères de l'existentialisme contemporain
Autor:	Miéville, Henri-L.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-869829

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.02.2026

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

KIERKEGAARD ET NIETZSCHE PÈRES DE L'EXISTENTIALISME CONTEMPORAIN¹

Plusieurs philosophes de notre temps — Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre — se réclament, à des titres divers, de Kierkegaard et de Nietzsche comme de deux inspirateurs. Même si les motifs qui suscitent ce rapprochement diffèrent, il suffit cependant à autoriser le dessein de confronter sur quelques points les orientations fondamentales de ces deux penseurs qu'on peut considérer, en effet, comme des chefs de file de l'existentialisme contemporain.

Commençons par rappeler quelles sont les caractéristiques essentielles des philosophies qu'on appelle aujourd'hui *existentialistes*.

Leur point de départ est l'idée que *l'existence* n'est pas chose explicable : l'existence est un fait brut, pourrait-on dire, qui est à « prendre » (ou à laisser) et non à *comprendre* : elle est pure « facticité », opaque à l'entendement : nulle métaphysique n'en peut rendre compte. L'existence est un point de départ, non un point d'arrivée : elle est tellement étrange, tissée de tant de contrastes, traversée de tant d'ombres et de lumières, qu'elle paraît ou qu'elle peut paraître absurde, lorsqu'on essaie de lui trouver un sens ou une justification qu'on supposerait inscrits en elle et donnés avec elle. C'est ce que de notre temps J.-P. Sartre a très fortement mis en lumière.

On voit alors surgir la question suivante : s'il en est ainsi, quelle idée pouvons-nous nous faire de la destinée humaine ? L'existentialiste éprouve avec une égale intensité le choc que donne à l'esprit l'impossibilité de comprendre pourquoi il y a des existants, une existence faite comme elle est, et le besoin de trouver une solution au problème du *sens de l'existence*, car l'homme ne peut échapper au désespoir s'il ne trouve une réponse à cette question.

Nous avons vu que la pensée de Kierkegaard et celle de Nietzsche gravitent autour de ces deux pôles : l'un et l'autre penseurs veulent

¹ Leçon finale d'un cours professé à l'Université de Lausanne au semestre d'été 1948. Nous lui avons laissé son caractère d'exposé oral.

écartier les voiles trompeurs que les hommes aiment à jeter sur la vie pour la justifier. Ils ont l'un et l'autre une égale horreur du faux optimisme et des contentements faciles. La découverte qu'ils font du tragique de l'existence et de la médiocrité, de la bassesse humaine, les remplit d'un égal effroi, d'un égal dégoût : mais ils savent que leur tâche est de surmonter ce sentiment, de le vaincre sans fermer les yeux sur la réalité. Blessés, comme le héros d'une célèbre légende de la *Genèse*, dont Delacroix a fait un tableau, ils mènent, chacun selon ses moyens et sur sa voie, la lutte avec l'ange. Quel spectacle d'assister à ce double combat ! *Tua res agitur*.

J'ai dit que nous trouvons chez Nietzsche et chez Kierkegaard même dégoût de la médiocrité de la vie et des hommes — et de *soi* : « Le tout de la vie m'est une peste, surtout moi... », lisons-nous dans le *Journal* de Kierkegaard. Et Nietzsche : « Vous n'avez point encore souffert comme j'ai souffert; vous n'avez pas souffert en l'humanité (*ich litt am Menschen*) » (*Also sprach Zarathoustra*). Et dans la *Généalogie de la morale* (§§ 12, 13) Nietzsche demande : « Qu'est-ce qui cause aujourd'hui notre dégoût de l'homme (*Widerwille gegen den Menschen*)? » C'est la lamentable médiocrité prônée comme une vertu, la peur de tout ce qui est fort et de ce qui blesse. « Le spectacle de l'homme produit aujourd'hui une lassitude : qu'est-ce que le *nihilisme* (dont Nietzsche, disciple émancipé de Schopenhauer, a senti les atteintes), si ce n'est cette lassitude ? »

Contre ce dégoût, Kierkegaard — après un stage dans la vie de bohème et un essai avorté de vie bourgeoise — ne voit d'autre remède que la foi chrétienne, la foi en l'Incarnation. Mais il ne demandera pas à la théologie chrétienne de lui expliquer le monde et l'humanité. Il pense que le dogme ne satisfait pas la raison, bien au contraire : il est pur *paradoxe*, et c'est précisément en tant que paradoxe qu'il peut être accepté : nous devons faire le saut dans la foi et croire que tout est possible à Dieu, même la restitution du temps passé dans une éternité qui restaure l'être et le porte à cette perfection qu'est la réconciliation avec Dieu et avec les hommes : *la béatitude*.

Il y eut une curieuse évolution chez Kierkegaard après la rupture de ses fiançailles avec Régine. Il fit, selon la remarque de Jean Wahl, « une tentative infructueuse pour dire oui au réel en passant par Dieu »¹. Comme pour Abraham prêt à sacrifier Isaac — dont Kierkegaard parle dans *Crainte et Tremblement* — comme pour Job au

¹ Introduction à l'édition française de *Crainte et Tremblement*, p. XXIII, Aubier, 1935.

sortir de sa terrible épreuve, Kierkegaard aurait voulu que par l'action de la toute-puissance divine tout ce à quoi il avait renoncé — Régine, la fiancée abandonnée — lui fût restitué au centuple : « Mais, écrit Jean Wahl, le fini n'a pu être tout entier racheté ; le temps n'a pu être divinement arrêté. Le mouvement de l'infini n'a pu être effectué dans le monde de l'ici-bas. On ne peut rompre les fiançailles et rester fiancé ; rendre et retenir ne vaut. »¹ Kierkegaard alors se détourne de plus en plus des choses terrestres ; il entreprend sa campagne contre l'Eglise embourgeoisée de son temps, et, dans ses dernières œuvres, « il décrira — je cite encore Wahl — l'homme religieux comme un étranger dans le monde du temps ; ce n'est que dans l'éternité que les blessures du temps seront guéries ; ce n'est que dans l'éternité que (Kierkegaard) retrouvera Régine et qu'ils se comprendront »². De plus en plus le christianisme de Kierkegaard tournera à un pessimisme négateur des valeurs qui attachent l'homme à la vie naturelle et lui font désirer la perpétuer. « Kierkegaard maudira le monde fini et la femme qui nous tient attachés à la vie »².

Tel fut l'étrange itinéraire spirituel de ce mélancolique angoissé, que son mal fit jeter des coups de sonde dans les régions cachées de l'âme moderne ; il ouvrit ainsi la voie à des prises de conscience révélatrices, auxquelles avait préludé l'analyse que Hegel avait faite de la « conscience malheureuse » et que suivirent celles de Nietzsche et des philosophes existentialistes. L'évolution de Kierkegaard, qui l'amena à chercher dans l'idée d'une éternité-refuge une sorte de totale restitution du vécu, ne doit pas nous faire oublier que l'égoïsme transcendental de cet individualisme puissamment centré sur lui-même se doublait d'intentions généreuses — il unissait les contraires en son être complexe. Il y a de la grandeur dans l'acceptation de la tâche qu'il pensait être la sienne : « Pour l'amour de l'humanité, lisons-nous dans le *Post-Scriptum*, dans le désespoir que j'éprouve de ma pénible situation (de n'avoir rien fait ni atteint...), par vraie sollicitude envers ceux qui rendent tout facile, je compris que c'était ma tâche de créer partout des difficultés... non pas bien entendu pour l'amour d'en créer, mais par passion de pureté, de grandeur, d'authenticité. »

Soulever des problèmes, ébranler les certitudes confortables, Nietzsche eût applaudi à pareille « vocation ». Même en matière de foi Kierkegaard ne voulait de certitudes reposantes, et il répugnait à tout dogmatisme (fût-ce celui de la Parole qu'on prône aujourd'hui),

¹ Op. cit., p. XXIV.

² Op. cit., pp. XXI-XXII.

car il demandait à Dieu « d'être préservé d'être jamais tout à fait sûr » ! Il n'empêche que dans le mouvement de la foi, tel que Kierkegaard le comprenait, Nietzsche n'aurait pas manqué de voir une démonstration de sa thèse selon laquelle le christianisme contiendrait un ferment de décadence et de mort, parce qu'il favorise, dira-t-il, la peur de vivre dans le relatif, la peur d'agir, de souffrir et de faire souffrir, la peur de ce qui est grand et par conséquent terrible. Le christianisme selon Nietzsche encourage la volonté de perpétuer une pauvre et chétive existence. Pour lui le nihiliste par excellence, c'est le chrétien qui déclare que la vie ne se justifie et qu'elle ne prend une valeur que par la croyance en un autre monde où nous sera enfin garantie une béatitude parfaite. C'est la négation de l'instinct créateur qui accepte la lutte et la souffrance pour rendre plus belle la vie terrestre, pour « éllever le type humain ».

Comment Nietzsche surmonte-t-il le nihilisme, dont il signale avec une grande pénétration psychologique les formes diverses sous leur camouflage avantageux ? Pour pouvoir en triompher, Nietzsche pense qu'il faut en avoir connu les séductions et les vertiges : il faut l'avoir vécu soi-même sous sa forme chrétienne et sous celle de l'athéisme philosophique, du pessimisme, tel que Schopenhauer l'a professé. Il faut l'avoir poussé jusqu'à ses dernières conséquences : et c'est ce que Nietzsche, toujours assoiffé de pureté, d'authenticité, comme on dirait aujourd'hui, a tenté de faire sur le plan de la pensée. Dans *Par-delà le Bien et le Mal*, on lit le passage suivant qui est comme une émouvante confession : « Ne fallait-il pas sacrifier enfin tout ce qui consolait, sanctifiait et guérissait, tout espoir, toute foi en une harmonie cachée ? Ne fallait-il pas sacrifier Dieu lui-même, le sacrifier au néant !... Ce mystère paradoxal de la dernière cruauté a été réservé à notre génération, nous en savons tous déjà quelque chose. » Ce n'est pas là chez Nietzsche un simple jeu de l'esprit : « Ma vie se passe, écrit-il, à souhaiter que toute chose soit autre que ce que je crois comprendre qu'elles sont : puisse quelqu'un me rendre douteuse ma vérité. » Et puis ce cri : « Je n'ai ni Dieu ni ami ! (ces mots sont dans la bouche de Zarathoustra parlant à ses amis). Avez-vous du courage, non pas le courage dont on fait preuve devant témoins, mais le courage du solitaire, le courage de l'aigle : le courage qui n'a pas même Dieu pour témoin ? » Ce courage, Nietzsche l'a eu et c'est entre autres ce qui fait sa grandeur¹. Dans un des plus beaux textes

¹ Il ne faut pas l'oublier, lorsqu'on songe d'autre part à l'insupportable personnalisme mégalomane du Nietzsche des dernières œuvres qui préludent, par la surtension dont elles témoignent, à l'effondrement dans la folie.

du Zarathoustra, intitulé : *Die stillste Stunde*, on trouve le dialogue suivant, qui s'engage entre Zarathoustra et une voix qui lui parle : « Tu n'auras point de répit, et ton fardeau ne te sera point ôté. — Je voudrais, mais je ne puis, cela dépasse mes forces ! — Qu'importe ta personne, Zarathoustra, parle, dis ton message aux hommes et te brise ! — *Mon message* ? Et qui suis-je ? J'attends celui qui est plus digne que moi. »

Quel est ce message, et comment Nietzsche se guérira-t-il de son nihilisme qui fut pour lui comme une sorte de purgatoire ? Un grand redressement de son être s'est produit sous les coups de la maladie : il accepte cette épreuve comme une pièce nécessaire du devenir universel qui n'a point à être expliqué, comme s'il était le produit d'une volonté créatrice. « C'est, dira Nietzsche, une grande consolation de savoir qu'il n'existe pas un Dieu responsable du monde pour l'avoir voulu et créé pour telle ou telle fin. » Le *devenir* se suffit à lui-même, il est « innocent ». Nous ne sommes pas « les résultats d'une intention éternelle, d'une volonté, d'un désir ». Le monde n'a pas été « décidé » : il est et se suffit à lui-même. Et c'est à dire *oui* à l'absolu de cette existence qui nous englobe et nous porte, que Nietzsche va s'efforcer désormais. Nous n'existons pas en vue de tel ou tel but qui un jour devra être atteint : débarrassons une bonne fois notre esprit de cet énorme et funeste anthropomorphisme et déshabituons-nous — c'est le principal — de porter sur l'ensemble des choses, sur la réalité en tant que totalité, ces jugements de valeur téméraires et vains qui prennent corps dans les doctrines pessimistes ou optimistes. *Bien* et *mal*, dans la double acception de ces termes, qui correspondent en allemand à *wohl* et *übel* d'une part et à *gut* et *böse* d'autre part, sont choses nécessaires à la « grande économie de l'univers ». « Le poison qui tue les natures faibles, dira Nietzsche dans le *Gai savoir*, aguerrit les natures fortes ; aussi n'en parlent-elles plus comme d'un mal. » Voilà pourquoi et dans quel sens il y a un « au-delà du bien et du mal ». Mais si vous faites du bien moral *personnifié* (d'une espèce de *Normalmensch* infiniment agrandi) la cause première du Tout, si vous superposez au Tout un autre être qui serait l'Etre parfait, parfaitement bon et parfaitement heureux, vous suscitez de faux problèmes et vous créez un système métaphysique favorable à la naissance du défaitisme nihiliste : car la vie dans le *relatif*, celle que nous avons à vivre, se trouve alors dépréciée et n'apparaît plus que comme une chose méprisable au regard de la vie éternelle qu'elle est censée préparer — mais pour qui ? pour les seuls croyants ! Le Dieu que conçoit cette théologie, voilà celui dont Nietzsche proclame qu'« il est mort ».

Mais il ne se déclare pas athée pour autant : « Ce n'est que le Dieu moral que nous avons dépassé », dira-t-il ; « vous croyez assister à une décomposition spontanée de Dieu, mais ce n'est qu'une *mue*... bientôt vous le reverrez par-delà le bien et le mal. » Et c'est une *nouvelle forme du sentiment religieux* — une forme très ancienne renouvelée — qui se substituera à la dévotion au Dieu trop humain de la théologie chrétienne : Dionysos contre le Christ. On apprendra de nouveau à « sentir de manière cosmique », car « bon gré mal gré tout individu collabore à l'ensemble de l'être cosmique ». Sa place est marquée dans cet ensemble pour l'éternité dont il participe.

Cette idée se traduit curieusement dans la dernière philosophie de Nietzsche par celle du retour éternel que Zarathoustra communique à ses disciples dans une heure solennelle : « Que tout revienne sans cesse ,c'est l'extrême rapprochement d'un monde du devenir avec un monde de l'être. Sommet de la méditation. »

Et voici qu'il peut sembler que Kierkegaard et Nietzsche se rejoignent sur le plan de *l'éternité* : « Denn ich liebe dich, o Ewigkeit », tel sera le thème de l'un des plus saisissants poèmes de Nietzsche, grand poète philosophe. L'éternité compensatrice de la finitude humaine, qu'elle ne nie pas, mais complète paradoxalement¹ ; éternité nécessaire pour que l'histoire humaine ne se perde pas au gouffre du néant, suprême recours contre la menace du nihilisme — nos deux penseurs se rencontrent ici et semblent se tendre la main.

Mais qu'en est-il au juste ? Il y a certainement un point de rencontre dans cette région qui échappe aux prises de l'entendement discursif, non à la raison dont relèvent les idées d'être, de totalité et d'infini, toutes impliquées dans celle d'éternité. Et il y a un autre point de rencontre, car les deux penseurs conçoivent et espèrent l'un et l'autre une *sublimation de l'espèce humaine*, où ils voient sa raison d'être. Mais c'est ici qu'apparaît aussi la distance qui les sépare. Croyants, ils le sont l'un et l'autre d'une certaine manière, l'homme ne pouvant vivre sans une foi : pour Kierkegaard, croyant chrétien,

¹ Il la conçoit non comme un temps prolongé, mais comme un *condensé* de tout le passé et de tout le futur en un *instant* qui est présence éternelle. Instant « qualitatif », diront les commentateurs, vocable qui ne répand pas la moindre clarté sur cet étrange amalgame verbal qui définit l'obscur par le contradictoire, car le futur, étant le non encore « arrivé », ne peut être pensé comme présent, c'est-à-dire, si les mots ont un sens, comme étant en train d'arriver : il posséderait alors et ne posséderait pas la structure du *possible*, du non encore arrivé dont on ne peut affirmer catégoriquement qu'il arrivera.

l'éternité doit sauver sa personne et lui assurer la bénédiction, ayant renoncé par scrupule de conscience à l'amour de sa fiancée et « fait le mouvement vers l'infini », vers Dieu, à qui « tout est possible », même « l'absurde ». Devenu « chevalier de la foi », il a pu « se réconcilier avec la vie » : son amour pour Régine est devenu « l'expression d'un amour éternel ; il a pris un caractère religieux, il s'est transfiguré » (*Crainte et Tremblement*). Il sait que ce qui est né dans le temps vivra éternellement, puisque le Dieu d'éternité a voulu *paradoxalement* naître homme en Jésus-Christ ! Et Kierkegaard pourra espérer que si Régine, elle aussi, fait le mouvement de la foi, elle lui pardonnera, et ils se comprendront.

Quant à Nietzsche, il ne veut pas de la survie personnelle, car, dira-t-il, en rendant hommage à son maître Schopenhauer, ce n'est pas le bonheur qui doit être le but auquel tendra un cœur vaillant, c'est une vie ennoblie par l'héroïsme, comme la symbolise le tableau de Dürer représentant le Chevalier impavide face à la Mort et au Diable. L'histoire humaine ne trouve sa justification et n'a sa fin que dans l'effort d'une élite vers un dépassement, vers une « sur-humanité » qui ne sera pas une tyrannie, mais un gouvernement des meilleurs et des forts, dont les duretés nécessaires seront acceptées par la masse des faibles et des médiocres. Le paradoxe nietzschéen consistera dans le fait que l'histoire humaine (et celle du cosmos) est censée soumise à la loi du *retour éternel* : elle s'est déjà déroulée une infinité de fois et se déroulera encore une infinité de fois. On n'aura dit à l'existence le *oui* inconditionnel de l'antinihilisme que si l'on a assez de foi pour vouloir qu'elle recommence telle exactement qu'elle a été, si, la contemplant et battant des mains, on s'écrie : *da capo* !

Ne posons pas la question, pourtant essentielle, de ce qu'il peut y avoir de valable dans l'un et l'autre paradoxes — celui de Kierkegaard et celui de Nietzsche. Cela nous mènerait trop loin et nous n'en sortirions pas. Il nous suffira de marquer ce qu'a de significatif le témoignage de deux penseurs qui ont fortement influencé la pensée théologique et philosophique des modernes et qui trahissent un besoin d'éternité, la vie n'ayant à leurs yeux de sens que sur un fond d'éternité, mais cet accord se doublant d'un flagrant désaccord au sujet des effets que l'on croira pouvoir attendre de la présence salvatrice de l'éternité: *concordia discors*. Quel sera le sort de la personne humaine ? comment sera-t-elle libérée du poids de sa finitude ?

Revenons à notre point de départ, c'est-à-dire aux deux thèmes fondamentaux des philosophies dites existentialistes, et formulons quelques observations finales à ce sujet.

Nous avons marqué chemin faisant certains apparentements: les philosophes « existentialistes » tels que Jaspers, Sartre, Heidegger ont développé à la suite de Kierkegaard le thème de l'angoisse et du désespoir et celui de l'échec, mais c'est à Nietzsche qu'ils font penser, lorsqu'ils prennent position sur la question pratique du sens de la vie: Sartre veut développer — je cite un extrait du journal *Action* — « une philosophie harmoniste de l'action, de l'effort, du combat, de la solidarité », et il parle de « l'écrasante responsabilité de tous devant tous », responsabilité qui fait « notre grandeur et notre tourment ». Or Nietzsche veut l'homme créateur et se reconnaît une même responsabilité, dont parfois il voudrait rejeter le fardeau. Pour Heidegger l'homme ne réalisera son pouvoir que s'il est résolu à s'arracher à la suggestion du collectif impersonnel et banal, qui est le *on*, le *tout le monde*, pour s'élever à la liberté de l'existence personnelle, à la libre acceptation de la finitude et de la mort (*Sein zum Tode*). Quant à Jaspers, il insiste de son côté sur la conquête que l'existant doit faire de sa liberté, d'une liberté qui lui a été *donnée* avec l'existence. En tant que liberté donnée à elle-même, l'être humain est origine et source : il a un pouvoir créateur limité, mais réel, qu'il doit exercer non pour soi seulement, mais pour promouvoir la vie personnelle en d'autres existants.

Voyons maintenant le point le plus important des divergences entre les existentialistes actuels. Il consiste dans leur attitude différente à l'égard de l'idée de la transcendance, de l'idée de Dieu, et conséquemment dans leur appréciation différente aussi de la position de l'homme dans le Tout: est-il seul, livré à lui-même, ou bien peut-il s'appuyer sur une force spirituelle qui besogne dans le monde et dans son *for intérieur* ?

Voici par exemple une déclaration de Sartre que Nietzsche pourrait avoir inspirée : « L'existentialiste pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie ou parfaite pour le penser ; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes... L'existentialiste pense que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme... Comme l'a dit Ponge : « L'homme est l'avenir de l'homme... » Il a un avenir à faire, un avenir vierge qui l'attend » (*L'existentialisme est un humanisme*). Nietzsche avait dit : « Qu'y aurait-il encore à créer, si les dieux exis-

taint, si nous pouvions à tous instants compter sur leur aide miraculeuse ? » (*Volonté de puissance.*) Et encore : « Il leur faut un commandement de Dieu pour oser accomplir leur tâche ! » Nietzsche ne veut connaître que ce qu'il nomme *das Muss des Schaffenden*, l'exigence tout intérieure et spontanée qui tend à l'acte et se fait créatrice. Pour lui, comme pour Sartre, la décision est préréflexive et n'est pas la résultante de la délibération. En la profondeur de notre être, liberté et nécessité se rejoignent, et c'est aussi ce qui ressort des subtiles analyses de Kierkegaard (nous sommes à la fois coupables et non coupables). Cependant le langage des trois penseurs diffère : le problème est vu sous d'autres perspectives. Nietzsche et Sartre entendent que l'homme soit son propre maître, et ne demandent aucun secours au ciel, mais, face aux existentialistes « athées », voici un Gabriel Marcel rallié au catholicisme : il doit donc, au moins implicitement, faire adhésion au dogme, accueillant le supranaturalisme de tradition chrétienne sans qu'il lui soit permis de l'interpréter comme un langage symbolique¹.

Mais alors la voie de la réflexion philosophique paraît abandonnée. Elle l'est en tout cas délibérément chez Kierkegaard et les Barthiens, car si la raison se connaît des limites, elle ne saurait trouver dans ce fait de quoi justifier l'adhésion à des idées (celles d'une révélation religieuse) dont elle n'aurait plus à contrôler daucune façon la cohérence et la crédibilité. Le conflit des religions et des confessions devient irréductible, dès lors qu'elles se réclament toutes de l'autorité *qu'elles ont choisie* pour en faire le critère qui décide du vrai et du faux, la source des vérités métaphysiques dont l'accès sera offert à *leur foi par privilège d'élection*. Toute idée est justiciable du contrôle de la raison, ou nous nous coupons en deux et c'est *l'arbitraire subjectif* que nous élevons à la hauteur d'une règle de créance, qu'il s'agisse d'une croyance définie par une Eglise ou proclamée par un individu, et même s'il s'agissait d'un « croyable » propre à l'esprit d'une époque.

¹ Il est intéressant de noter que dans *Etre et Avoir* (Paris, Aubier, pp. 118-119) Gabriel Marcel écrit : « Ne jamais oublier que Dieu n'est pas *quelqu'un qui...* » La « co-présence » n'est pas exprimable « en langage de co-existence ». On ne peut comprendre cela qu'à partir « d'une certaine situation spirituelle » : « Plus je suis indisponible, plus Dieu m'apparaît comme *quelqu'un qui* ». Et Gabriel Marcel d'ajouter cette remarque juste et profonde : « Ceci met à nu les racines mêmes de l'athéisme. Le Dieu que nie l'athéisme est en effet par essence *quelqu'un qui...* C'est la négation même de la co-présence. » Il est bien difficile, ajouterais-nous, de comprendre comment ce refus de toute théologie objective (qui est celle du sens commun, quand il en a une, et celle de la plupart des Eglises) peut se concilier avec une profession de catholicisme.

Cela étant, la question qui se pose en présence des deux existentialismes opposés nous paraît être la suivante: ne procèdent-ils pas l'un et l'autre d'une même conception discutable de la transcendance ?

Je vais essayer de le montrer en reprenant trois textes de Nietzsche qui pourraient être assumés par Sartre, peut-être aussi par Heidegger, et même par Gabriel Marcel. Voici ces textes : « La masse énorme de hasard, de contradiction, de discordance, d'absurdité qui existe dans le monde contemporain nous pousse à regarder vers l'avenir. Si l'on se place au point de vue de l'avenir, le présent est le champ d'action de l'humanité, celui où elle peut travailler, organiser, harmoniser. » Et encore plus brièvement: « L'énergie d'un homme se mesure à sa capacité d'accepter l'absurdité fondamentale du monde au nom de l'effort par lequel il en organise un fragment. » Et enfin ce cri du cœur: « Renoncer à tout effort créateur, ah ! que cette lassitude profonde reste éloignée de nous ! »

Créer de l'ordre — en soi et hors de soi — « contraindre son chaos à devenir forme, logique, simple, sans équivoque... Voilà la grande ambition ». Il faut une hiérarchie des instincts dominés, harmonisés par une volonté forte et sévère, non un ordre qui se fixe dans l'immuable, un ordre mort, mais un ordre souple qui rejette le périmé et accueille le nouveau pour le mettre à l'épreuve. Et il faut un ordre institué dans les sociétés humaines, un ordre qui ne soit ni l'anarchie ni la toute-puissance de l'Etat (*So wenig wie möglich Staat*, disait Nietzsche). Mais comment tout cela serait-il possible, si nous vivions dans un univers radicalement « absurde », qui serait le lieu du hasard, du non prévisible qu'aucune loi, même d'ordre statistique, ou probabilitaire, ne permettrait d'arracher à la nuit du *total* non-savoir ? La chose nous paraît évidente : la possibilité de créer de l'ordre répugne à l'idée d'une totale absurdité du monde. Cette idée, c'est de la littérature, de la mauvaise littérature: *la possibilité admise de créer de l'ordre suppose l'existence d'un certain ordre initial*; l'absence totale d'ordre est strictement impensable. Rien ne saurait se construire, se « créer » sur la base de ce néant.

Mais enchaînons à partir de ce point : qui dit *ordre*, dit *pensée* : tout ordre est en effet *relation*, rapport d'une chose qu'on pense avec d'autres. Vous dites qu'il peut y avoir pensée d'un ordre inexistant, imaginaire, qu'on n'a pas le droit de supposer réalisé dans les choses. Cela est incontestable, mais prenons garde, s'il est dangereux de « mettre comme fondement de notre connaissance du monde un schéma anticipé de cohérence » (Carcano), on tomberait dans une sorte de nihilisme, si l'on croyait pouvoir admettre qu'il existe une coupure radicale entre l'ordre objectif des choses et l'idée que nous

cherchons à nous en faire, guidés par l'expérience constamment renouvelée qui nous donne vue sur certains aspects d'une réalité totale appréhendée sous une perspective et avec des moyens d'expression propres à la finitude humaine.

Telle étant la situation où me place ma condition d'homme, je ne puis chercher à penser le vrai plutôt que le faux dont je serais dupe, sans être assuré que l'assertion qui s'est imposée à moi comme vraie ne pourra être jugée fausse *valablement*. Je suis obligé d'admettre qu'en *principe*, et compte tenu de la diversité des situations et des moyens d'expression, elle vaut pour tout esprit qui pense. *Que sais-je ?* se dit à lui-même le sceptique, et il refuse par là-même à quiconque le droit d'affirmer *valablement* que, sceptique, il possède savoir et certitude. Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'en me risquant à penser, je fais implicitement appel au *pouvoir médiateur d'un Penser qui s'affirme d'une certaine manière en mon penser tout en le dépassant infiniment* ? Ce Penser universel relie les sujets entre eux et les met en communication avec le champ illimité des objets que peut viser l'acte du connaître.

Mais la réflexion philosophique, engagée sur cette voie, se trouve avoir dépassé le domaine des constatations empiriques : ce que nous avons admis tacitement, c'est l'existence d'un *principe de l'ordre métaphysique*. Et il est intéressant de relever le fait que l'intuitif de génie que fut l'auteur de *Zarathoustra* en a eu conscience, une fois dépassée la période de son positivisme. La *Volonté de puissance* contient des textes qui donnent expression à cet élargissement de l'horizon du philosophe-poète. « Dépasser le *toi* et le *moi*, sentir d'une façon cosmique. » Et ce texte de la même époque : « Les maladies du soleil, je les ressens, moi, fils de la terre, comme mes propres éclipses et comme le déluge qui submerge mon âme. » Nietzsche a tenté de concevoir l'idée d'un *ordre cosmique vivant* qui se fait et se refait sous une autre forme sans jamais se fixer définitivement dans l'immobilité d'un stade final où serait atteinte une perfection immuable et morte. Dieu ne doit pas être imaginé comme un être séparé du Tout cosmique et qui serait la perfection personnifiée face à un monde créé, exposé aux séductions du mal et lourdement grevé d'imperfection.

C'est le fantôme de la *fausse transcendence* qui accule la pensée honnête à ce qu'elle devra tenir pour de l'athéisme. Tel sera le cas d'un Nietzsche (ou de Sartre) et c'est cette même conception de la divinité qui hante la pensée de Kierkegaard, lorsque, pour échapper au sentiment de culpabilité qui l'angoisse, il fait le saut dans l'absurde, et s'efforce de croire, sans en posséder la certitude, que

Dieu *a dû s'incarner*, qu'il s'est incarné *une seule fois*, en un moment unique et décisif, dans l'homme Jésus.

Ajoutons que, de son côté, Nietzsche ne se déclare pas antireligieux pour autant : « Vous croyez, a-t-il écrit dans *La Volonté de Puissance*, à la décomposition de Dieu, mais ce n'est qu'une mue. » L'instinct religieux n'est pas en baisse, mais le Dieu amour qui est aussi le Dieu juge, le Dieu créateur d'un monde « saignant des coups qui flagellent une faute omniprésente », ce Dieu-là a cessé pour beaucoup d'esprits d'être une conception possible. Elle fut nécessaire pour discipliner la rude bête humaine, mais elle devient nocive, quand l'homme atteint l'âge adulte, l'âge de raison. Alors elle est une entrave à la croissance morale, elle débile, parce qu'elle décharge de la responsabilité de juger par soi-même, parce qu'elle jette le crédit sur tout ce qui n'est pas conforme à un code moral imposé, à une doctrine arrêtée une fois pour toutes et marquée d'un caractère sacré, parce qu'elle entretient une forme de culpabilité — de mauvaise conscience — qui est celle de l'enfant conscient d'avoir enfreint l'ordre donné par l'autorité paternelle (ou de toute autorité qui joue ce rôle). L'homme parvenu à sa majorité sait en effet qu'il est juge en dernier ressort et que les ordres de l'autorité ont à se justifier devant une instance dernière qui est le sens du Bien, tel qu'il a pu se former en son esprit.

On ne saurait trop engager philosophes et théologiens à méditer sur le cas d'un Nietzsche ou d'un Kierkegaard. Ils seront ainsi amenés à se poser (une fois de plus, s'ils ne l'ont déjà fait) la question cruciale que soulève le fait des impasses où théologiens et philosophes se sont trouvés bloqués lorsque, en usant des concepts à l'emporte-pièce que nous fournit le sens commun, tels que : l'homme et Dieu, le temps, l'espace et la causalité, l'éternité, etc., ils ont cru pouvoir résoudre le problème de la destinée humaine *sans avoir soumis ces concepts à un examen critique concernant leur signification et leur portée*¹.

Henri-L. MIÉVILLE.

¹ Cette critique des langages et des concepts, Nietzsche l'a esquissée, mais au profit d'un relativisme sceptique inacceptable : il a confondu *moralisme* et *moralité* : il n'y a pas de moralité sans une *foi morale*, ce qui veut dire sans la foi en un idéal moral qui deviendra règle de conduite. Au-delà du bien et du mal il ne peut y avoir que l'indifférence, le point de vue du spectateur non engagé. Rien de plus contraire au fond à l'éthique de Nietzsche ! Quant à y voir celle de Dieu — il y a une théologie hindoue qui nous y engage..., mais de quel droit ? Si le vrai et le faux ne sont que jeux sans conséquence, quittons la partie, elle coûte trop cher : le jeu n'en vaudra pas la chandelle.