

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 3

Artikel: La "raison" dans la philosophie : Nietzsche, le crépuscule des idoles
Autor: Schüssler, Ingeborg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381253>

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: 23.03.2026

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

LA «RAISON» DANS LA PHILOSOPHIE (NIETZSCHE, LE CRÉPUSCULE DES IDOLES)¹

INGEBORG SCHÜSSLER

Il est inévitable aujourd'hui de s'expliquer avec Nietzsche. Car Nietzsche accomplit la fin de la philosophie traditionnelle, soit de la métaphysique, telle qu'elle a commencé avec Platon et Aristote. Celle-ci se caractérise par une distinction fondamentale: la distinction entre l'être permanent, qui est pensé dans la raison, et le devenir changeant, qui se montre dans les sens. Et cet être permanent, c'est ce qui, pour la métaphysique, est au sens propre et en vérité. Le devenir existe certes aussi, mais il n'est pas lui-même ce qui est en vérité. Le renversement de la métaphysique que Nietzsche accomplit dans sa pensée consiste à transformer en son contraire l'ordre ontologique de la métaphysique. Selon Nietzsche, ce qui est en vérité n'est plus l'être permanent; la réalité au sens propre c'est au contraire le devenir, qui est le trait fondamental de la vie. Avec ce renversement, Nietzsche se situe dans une opposition à l'ensemble de la métaphysique. C'est pourquoi il lui est essentiel de s'expliquer avec elle. Le renversement de la philosophie traditionnelle et sa critique constituent la fin de la philosophie traditionnelle telle que Nietzsche l'accomplit dans sa pensée. De cela, il est lui-même bien conscient. Il caractérisera en effet son œuvre tardive, «Le crépuscule des idoles», dans ces termes:

«Ce qui sur la couverture est appelé idole, c'est tout simplement ce qu'on nommait vérité jusqu'ici. Crépuscule des idoles: — dit nettement — voici la fin de l'ancienne vérité.»²

La vérité, dans la tradition philosophique, c'est l'être permanent pensé dans la raison. C'est pourquoi un petit écrit du *Crépuscule des idoles* s'intitule de façon programmatique: «La «raison» dans la philosophie»³. Dans cet écrit également, Nietzsche opère la critique et le renversement de la philosophie traditionnelle. L'essai d'interprétation qui suit se propose de le montrer⁴.

¹ La présente contribution est le texte d'une conférence prononcée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne (Suisse), le 2 décembre 1980.

² F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, KGW VI, 3, p. 352.

³ KGW VI, 3, pp. 68-73.

⁴ Cet essai d'interprétation suit les étapes principales du texte de Nietzsche. La référence des passages concernés sera précisée en note quand ils seront cités explicitement.

Pour Nietzsche, la réalité, au sens propre, c'est le devenir, le changement, la vie. La question fondamentale que pose « La « raison » dans la philosophie » est la suivante: de quoi a l'air la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire la métaphysique, du point de vue de la vie? Le texte commence ainsi:

« Vous me demandez de vous dire tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes? ... Par exemple leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée même du devenir, leur égyptianisme. »⁵

Les idiosyncrasies apparaissent dans le domaine du vivant. Est idiosyncrasie l'hypersensibilité individuelle d'un organisme vis-à-vis de certaines matières qu'il ne peut supporter et dont il veut se débarrasser. La philosophie traditionnelle, c'est-à-dire la métaphysique, est caractérisée, selon Nietzsche, par de multiples idiosyncrasies. La première est celle qui s'oppose au devenir. La métaphysique ne peut souffrir le devenir et tente alors de le tenir à l'écart. Mais cela est impossible. Car le devenir est ce qui assiege l'homme immédiatement, jour après jour, au travers de ses sens. Et ce qu'on ne peut souffrir, tout en étant incapable de le tenir à l'écart de soi, on le hait. L'idiosyncrasie qui s'oppose au devenir s'accroît jusqu'à la haine. Or, la haine est un phénomène intellectuel. La haine poursuit l'objet haï et essaie de se prouver qu'il est vraiment haïssable. A cet effet, elle se forme une représentation de la manière d'être de l'objet haï, au moyen de laquelle elle le rabaisse. La métaphysique procède également ainsi. Elle se forme un concept du devenir grâce auquel elle le rabaisse. Mais comment cela peut-il se produire? Evidemment en plaçant au plus haut le concept contraire à celui du devenir, soit le concept d'être permanent, et en en faisant la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas. C'est ainsi que surgit — selon Nietzsche — la distinction de l'être et du devenir, que développe de diverses manières la philosophie traditionnelle au cours de son histoire. Cette distinction advient d'abord chez *Parménide*⁶. Chez lui l'être — ὄν — qui est pensé dans la raison — νοῦς⁷ — est Un — ἓν⁸ —, il est sans Autre — ἕτερον⁹ —, sans génération — γένεσις — et sans corruption — φθορά¹⁰ —; il est ce qui est constamment présent. Lui seul est le vrai — ἀληθές¹¹. Le devenir en revanche n'est que ce qui semble être; il est affaire d'opinion — δόξα¹².

⁵ KGW VI, 3, p. 68.

⁶ Concernant ce qui suit, cf. le « Poème de Parménide » (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. DIELS, hrsg. von W. KRANZ, 1. Bd., Dublin, Zürich, 1972, pp. 227-246).

⁷ Fragments III, 1; VI, 1; VIII, 34-36.

⁸ Fragment VIII, 6.

⁹ Fragment VIII, 29: l'ὄν est un ταυτόν.

¹⁰ Fragment VIII, 3: l'ὄν est ἀγένετον καὶ ἀνώλεθρον. De même VIII, 13-14; 21; 27.

¹¹ Fragments II, 4; VIII, 5.

¹² Fragments I, 30; VIII, 51. Concernant la caractérisation de la Doxa, cf. Fragment VI, 4-9.

Platon reprend cette distinction et en sépare les termes dans le χωρισμός. Il distingue deux domaines: le domaine intelligible de l'être toujours semblable à lui-même, c'est-à-dire le domaine des idées qui ne sont accessibles qu'à la raison, et le domaine sensible des apparences changeantes qui se montrent dans les sens. Seul le domaine intelligible de l'être permanent est ce qui est en vérité; cela ne signifie certes pas que le domaine des apparences ne soit pas, mais cela signifie qu'il n'est pas ce qui est en vérité¹³. Dans la tradition du *Platonisme*, la distinction platonicienne se transforme en doctrine des deux mondes séparés: celui du monde suprasensible de l'être permanent, et celui du monde sensible du devenir inconstant¹⁴. C'est sous cette forme que la *théologie* chrétienne du *Moyen Âge* la reprend pour donner une forme conceptuelle aux vérités de la foi chrétienne. Le monde suprasensible devient alors le monde de l'au-delà et de l'éternité, objet de foi et d'espérance pour après la mort; le monde sensible du devenir devient le monde temporel, passage douloureux vers l'au-delà¹⁵. Ce platonisme revient transformé dans les temps modernes avec la *Philosophie Transcendantale* de Kant. Etant donné que le sujet est l'être humain fini et que les choses ne lui sont plus données que dans les formes intuitives de l'espace et du temps, il ne peut les connaître que telles qu'elles lui apparaissent dans l'espace et le temps, et non pas telles qu'elles sont pensées en soi dans les catégories de l'entendement pur. Il faut distinguer la chose en apparence, c'est-à-dire le phénomène, et la chose en soi, c'est-à-dire le noumène¹⁶. La *Logique de Hegel* porte cette distinction au niveau de l'absolu: la Logique est l'idée absolue dans l'élément pur du penser, la nature et l'histoire en sont les concrétions dans l'espace et le temps¹⁷. Aussi le platonisme est-il un facteur déterminant de l'histoire tout entière de la philosophie traditionnelle;

¹³ Par exemple, la «2^e preuve de l'immortalité de l'âme» dans le *Phédon*, 78a-79a, et la «parabole de la ligne» dans la *République* VI, 509d-510b en part.

¹⁴ Ce «platonisme», qui est en fait un «éléatisme platonisant», constitue une position qui n'est représentée de façon thématique par aucun philosophe. On pourra trouver une détermination philosophique d'un tel «platonisme» (certes, dans l'horizon du penser absolu) dans la «*Grande Logique*» de Hegel, livre 2 (Logique de l'essence), 1^{re} section, 1^{er} chapitre, où est déterminé le rapport de l'essence et de l'apparence (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, 2. Teil, Hamburg, 1966, pp. 7-23).

¹⁵ On retrouvera une détermination du «platonisme chrétien» dans F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung, Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde*, 2, KGW VI, 3, p. 74.

¹⁶ Kant élabore cette distinction dans le passage connu de la *Critique de la raison pure* intitulé *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*.

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 54 [I. Teil, § 19]; et G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 484-485 [livre 3, 3^e section, 3^e chap., *L'idée absolue*].

celle-ci n'est rien d'autre que de la *métaphysique platonisante*. Mais qu'en est-il, lorsqu'on la considère du point de vue de la vie? Nietzsche écrit:

«Tout ce que les philosophes ont pensé depuis des millénaires, c'était des concepts-momies — Begriffsmumien — rien de réel n'est sorti vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent, lorsqu'ils adorent, ces Messieurs les idolâtres des concepts...»¹⁸

Le concept conducteur de la métaphysique est l'être constant, pensé dans la raison. Or celui-ci — c'est ainsi du moins que le voit Nietzsche du point de vue de la vie — ne serait qu'un «concept-momie» — «Begriffsmumie». L'être n'est pourtant un concept — «Begriff» — que dans la philosophie moderne, c'est-à-dire une perception — *perceptio* — de la raison déterminée par la conscience de soi du sujet. Nietzsche caractérise donc ici la métaphysique platonisante dans l'horizon de la philosophie moderne. Néanmoins apparaît par là un trait fondamental de la métaphysique, qui l'a depuis toujours déterminée sans être toutefois le seul à l'avoir fait. Car à l'époque moderne, le concept — ainsi qu'il apparaît chez *Fichte* et *Schelling* — est ce qui objective et fixe; le concept fige la vie¹⁹. Donc, lorsque l'être de la métaphysique platonicienne devient le concept du sujet, celui-ci fixe et fige la vie en lui. L'être en tant que concept est sans vie, il est mort. Mais la vie est — selon Nietzsche — la réalité au sens propre. En tant que concept, l'être est sans réalité. L'être de la métaphysique se manifeste donc, en tant

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Die «Vernunft» in der Philosophie*, cit., p. 68.

¹⁹ C'est surtout le Fichte tardif qui distingue la vie de la raison absolue et la mise à mort de la vie par le concept objectivant (cf. J. G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre: vorgetragen im Jahre 1804*. Ausgewählte Werke in sechs Bänden, hrsg. von F. Medicus, 4. Bd., Darmstadt, pp. 165-392 [X, 200 en part., soit p. 278], où la projection de l'être objectif par la conscience objectivante est dite être «le champ de la mort»; et, plus loin, J. G. FICHTE, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806), Ausgewählte Werke in sechs Bänden, cit., 5. Bd., pp. 309-356 [en part. VIII, 370, p. 320]. Schelling distingue lui, dans son *Systeme de l'idéalisme transcendantal*, deux activités du Moi: l'activité réelle, vivante, par laquelle il produit son être (= réalité), et l'activité idéelle, par laquelle il prend conscience de son être. Ce n'est qu'alors seulement que survient la conscience comme être-conscient (Bewusst-Sein). En cela, la conscience n'est possible que si cette première activité, cette activité vivante, est déterminée et fixée. Et la représentation de la chose est le produit des deux activités, de telle sorte que le Moi considère, fixe et objective sa propre activité dans la chose (cf. par exemple la première époque de l'histoire de la conscience de soi: F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), hrsg. von R. E. SCHULZ, Hamburg, 1957, pp. 97-99 en part. [Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung (III, 431)]. Novalis prend le relais de la détermination fichtéenne et schellingienne du concept objectivant et comprend la nature, en tant qu'elle fait l'objet d'une recherche assidue dans les sciences de la nature, comme une «cité pétrifiée par un sortilège» (K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, «Novalis magischer Idealismus», *Die deutsche Romantik: Poetik, Formen und Motive*, hrsg. von H. Steffen, Göttingen, 1966, pp. 45-53, cit. p. 46).

que concept, sans vie, mort et vide. Cependant la métaphysique le tient pour réel et même pour la réalité par excellence. Elle empaille donc le concept mort et vide de l'être et en fait, pour ainsi dire, une momie. C'est en ce sens que l'être est un «concept-momie» — «Begriffsmumie». Toutefois depuis Platon, l'être est l'impérissable — *ἀίδιον* — l'éternel et par conséquent le divin — *θεῖον*²⁰. Mais, comme il est sans vie ni réalité, il n'est pas un vrai dieu — «Gott» — mais une simple idole — «Götze». Le dieu de la métaphysique se manifeste pour Nietzsche qui le considère du point de vue de la vie dans l'horizon de la philosophie moderne, comme une idole conceptuelle, morte et vide. C'est pourtant de ce concept que la métaphysique fait précisément la mesure de l'être et du non-être. Plus une chose lui correspondra, plus elle sera réelle; moins elle lui correspondra, moins elle sera réelle. Par conséquent, tous les changements de la vie ne sont pas. Dépérir, vieillir et mourir — engendrer, naître et croître —, tout ceci, à proprement parler, n'est pas. Car la maxime de la métaphysique est:

«Ce qui est, ne *devient* pas; ce qui devient, n'est pas.»²¹

Le changement, le devenir est une réfutation de la vérité.

Mais c'est justement là, remarque Nietzsche, que surgit le problème pour la métaphysique. Le changement, le devenir, reconnus comme inexistant, se manifestent néanmoins partout et de façon permanente. L'homme *vit* au sein de la pression du devenir. Sa pression permanente témoigne de sa réalité. Toutefois il ne peut pas être — d'après la métaphysique — la véritable réalité. Celle-ci réside au contraire dans l'être permanent, pensé dans la raison. Mais comment la métaphysique peut-elle s'en tenir à cette thèse, quand le devenir, par sa pression, témoigne de sa réalité? Manifestement en déclarant que le devenir tout entier n'est que pure apparence. Mais comme l'homme ne cesse de succomber à cette apparence, il faut qu'il y ait une raison à cette illusion permanente. Celle-ci réside dans les *sens*. Car c'est en eux que le devenir se manifeste immédiatement. Ce sont eux qui nous trompent de façon permanente. Donc, s'il est possible de connaître la vérité, il faut se délivrer des sens. Il n'est de connaissance possible de vérité que si l'on se libère des sens de manière conséquente — comme Platon l'a déjà montré dans le *Phédon*²². Ceci est — selon Nietzsche — la conséquence logique de l'idiosyncrasie de la métaphysique, opposée au devenir, qui la détermine dans la totalité de son histoire.

²⁰ Par exemple, PLATON, *Phédon*, dans la «2^e preuve de l'immortalité de l'âme», 80ab.

²¹ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung. Die «Vernunft» in der Philosophie*, cit., p. 68.

²² Cf., par exemple, le dialogue introductif dans le *Phédon*, 64a-68b, et la «2^e preuve de l'immortalité», en part. 79cd.

Selon Nietzsche, *Héraclite* le présocratique constitue ici néanmoins une exception :

« Je mets à part avec un profond respect le nom d'*Héraclite*. Tandis que le reste de la gent philosophique rejetait le témoignage des sens, parce que ceux-ci montraient la diversité et le changement, lui en rejetait le témoignage, parce qu'ils montraient les choses comme si elles possédaient unité et durée. »²³

Selon Nietzsche, *Héraclite* rejette aussi — comme la métaphysique platonisante — le témoignage des sens, non parce qu'ils présentent le devenir et la multiplicité, mais l'unité et la durée. Cela suppose qu'*Héraclite* a reconnu le devenir comme la véritable réalité. En cela consiste — selon Nietzsche — le mérite d'*Héraclite*. Nietzsche suit manifestement ici l'interprétation traditionnelle d'*Héraclite*, qui fait de celui-ci le chef de file de l'*Héraclitéisme*, c'est-à-dire du *πάντα ῥεῖ*. Les études contemporaines sur *Héraclite* inaugurées par Heidegger sont les premières à tenter de comprendre *Héraclite* dans la dimension de la pensée présocratique de la *φύσις*. La *φύσις* chez *Héraclite* est déterminée par le *λόγος*, c'est-à-dire par la réunion des contraires s'échangeant mutuellement — où la présence de l'un est simultanément la présence cachée de l'autre. Ce *λόγος* est la vérité²⁴. La *δόξα* cependant ne s'en tient jamais qu'à l'un, c'est-à-dire à ce qui est là, présent pendant un certain temps, et c'est cela seul qu'elle tient pour vrai²⁵. Or, Nietzsche identifie la *φύσις* d'*Héraclite* avec le devenir et la *δόξα* avec les sens ; c'est pourquoi *Héraclite* représente pour lui la conception qui veut que le devenir soit la vérité, et que les sens soient trompeurs, parce qu'ils montrent l'unité et la durée. Cependant — tel est le reproche que Nietzsche adresse à *Héraclite* — les sens ne trompent pas parce qu'ils montreraient l'unité et la durée, mais, tout simplement, ils ne trompent pas du tout. Ils montrent en effet le devenir qu'*Héraclite* lui-même aurait reconnu — selon Nietzsche — comme la véritable réalité. Nietzsche trouve ainsi en *Héraclite*, d'une certaine manière, le porte-parole de sa propre position, selon laquelle le devenir est la réalité et la vérité se trouve dans les sens.

Si donc — telle est maintenant la conclusion de Nietzsche — quelque chose apparaît dans le domaine des sens qui nous trompe, la faute n'en est pas aux sens en tant que tels, mais

« ... c'est ce que nous *faisons* de leur témoignage qui y introduit le mensonge, par exemple le mensonge de l'unité, le mensonge de la choséité, de la substance, de la durée... »²⁶

²³ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Die « Vernunft » in der Philosophie*, cit., p. 69.

²⁴ Cf. « Die Fragmente Heraklits », *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit., pp. 150-190. D'après le fragment 1, la *Physis* et le *Logos* sont un et le même ; d'après les fragments 51, 52, 57, 62, 67, la constitution, une, de l'être (c'est-à-dire, précisément, le *Logos*) consiste avant tout dans l'unité des contraires.

²⁵ *Ibid.*, fragment 28.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Die « Vernunft » in der Philosophie*, cit., p. 69.

Les sens en tant que tels ne mentent pas. Ils montrent le devenir incessant, qui est toujours autre. Ce n'est que ce que nous faisons de leur témoignage qui y met le mensonge. C'est nous qui y mettons de l'unité, de la chose, de la substance, de la durée, etc., et ainsi nous les falsifions. Mais qui donc falsifie ici? Toutes ces représentations sont des variations de l'être constant, pensé dans la raison. C'est donc ici, selon Nietzsche, la raison elle-même qui projette ses propres représentations dans le devenir et qui falsifie ainsi le témoignage des sens. Tel est encore un moyen pour la métaphysique de garder l'être permanent comme la véritable réalité. L'être ne se situe certes plus ici dans un monde suprasensible au-delà du devenir, comme dans le platonisme, mais au sein du devenir lui-même. La substance demeure dans le devenir, de sorte que celui-ci n'est que le changement de ses accidents. L'être permanent reste ainsi la véritable réalité, en même temps que le devenir est pris en considération. C'est de cette manière qu'*Aristote* et l'*Aristotélisme*, en passant par la scolastique thomiste, jusqu'à Descartes, Leibniz et la fondation transcendantale de la substance chez Kant, ont interprété le rapport du devenir à l'être²⁷.

Mais Nietzsche n'a pas seulement trouvé un porte-parole en la personne d'Héraclite, le penseur de l'époque précédant la métaphysique; il en a trouvé également un dans les sciences modernes empiriques et analytiques:

« Nous ne possédons de science aujourd'hui que dans la mesure où nous nous sommes décidés à *accepter* le témoignage des sens — où nous les aiguïsons encore, les armons, où nous avons appris à les suivre jusqu'au bout. »²⁸

Dans les sciences modernes, empiriques et analytiques, le témoignage des sens occupe une place de premier ordre — et ceci non pas parce qu'ils représentent le point de vue d'un empirisme naïf, mais parce qu'ils se trouvent sous la domination de la *méthode*, comme l'a reconnu Descartes dans ses *Regulae*²⁹. Seule la méthode leur assure l'objectivité de la connaissance

²⁷ Cf. ARISTOTE, par exemple, *Physique* I, 7, 190b10-27. Descartes reprend le concept scolastique de substance et distingue deux substantiae finitae (= substantia cogitans, substantia extensa) et une substantia infinita: cf., par exemple, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio III, 13 et 21-23. Leibniz interprète la perception dans les termes du rapport entre substance et accident (cf. *Monadologie*, en part. 14). Dans la *Critique de la raison pure* de Kant, la catégorie de la substance est la première condition transcendantale de la possibilité de l'objectivation des rapports temporels des apparences qui s'écoulent constamment dans la conscience: cf. *Kritik der reinen Vernunft*, System der Grundsätze, Erste Analogie (Analogie der Substanz), A182/B224-5.

²⁸ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Die « Vernunft » in der Philosophie*, cit., p. 70.

²⁹ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, regulae IV-V. Cf. également le jugement de Nietzsche dans un fragment posthume (KGW VIII, 15[51]: « Ce n'est pas la victoire de la science qui distingue notre XIX^e siècle, mais la victoire de la méthode scientifique sur la science »).

qu'ils produisent. C'est pourquoi il faut que la méthode soit applicable à toutes les sciences. Il faut donc qu'elle soit une « *mathesis universalis* »³⁰, une mathématique déterminée en premier lieu par la méthode. Le calcul formel de la mathématique peut certes assurer a priori à la connaissance son objectivité; mais quant à savoir si ce qui est formulé en lui existe aussi en réalité, le calcul ne peut le garantir par lui-même. C'est ici qu'intervient la perception des sens qui est — selon Kant — l'« unique critère de la réalité »³¹. C'est pourquoi la perception des sens sous la forme de l'observation et de l'expérimentation occupe une place de premier ordre dans les sciences modernes. Nietzsche peut alors trouver en elles, d'une certaine manière, des porte-parole de sa thèse selon laquelle les sens sont les témoins légitimes de la réalité.

De la première idiosyncrasie de la métaphysique — celle qui s'oppose au devenir — résulte une seconde:

« L'autre idiosyncrasie des philosophes n'est pas moins dangereuse: elle consiste à confondre ce qui vient en dernier et ce qui vient en premier. Ce qui vient à la fin... les « concepts les plus hauts », c'est-à-dire les concepts les plus généraux et les plus vides, la dernière fumée de la réalité qui s'évapore, ils le posent au commencement et *en tant que* commencement. »³²

Cette seconde idiosyncrasie — qui s'oppose aux choses dernières — est une conséquence de la première, qui s'oppose au devenir. Pour Nietzsche la véritable réalité est le devenir. Et plus quelque chose est plongé dans le devenir, plus il est réel, plus il constitue le fondement de tout le reste. Moins il est plongé dans le devenir, moins il est réel, plus il est fondé, plus il est dérivé. C'est pourquoi le concept de l'être permanent, tel que le conçoit la métaphysique, est le concept qui — dépourvu de tout devenir — contient le moins de réalité et qui vient en dernier dans l'ordre de la réalité. Le concept d'être permanent est, comme le dit Nietzsche, « la fumée dernière de la réalité qui s'évapore ». L'être permanent n'est pas une réalité en soi, il est engendré par la vie. Mais c'est précisément la genèse et le devenir que la métaphysique ne peut souffrir, conformément à sa première idiosyncrasie. C'est pourquoi elle ne peut pas souffrir non plus la genèse de ses concepts les derniers et les plus hauts, et elle essaie de se débarrasser de cette genèse. Elle y parvient en transformant les concepts derniers en concepts premiers. Or, ce qui est premier n'est assuré *comme premier* que lorsqu'il ne peut avoir

³⁰ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, appendix ad regulam IV, 378.

³¹ E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, System der Grundsätze, Postulate des empirischen Denkens überhaupt, A225/B273.

³² F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Die « Vernunft » in der Philosophie, cit., p. 70.

sa cause en rien d'autre que lui-même, lorsqu'il est donc lui-même sa propre cause — *causa sui*. La métaphysique conçoit nécessairement l'idée de *causa sui* :

«... tous les concepts supérieurs, l'étant, l'inconditionné, le bien, le vrai, le parfait, tout cela ne peut pas être devenu, il faut donc que ce soit *causa sui*. »³³

Les concepts supérieurs, que Nietzsche nomme ici, sont à nouveau des développements du concept fondamental de toute la métaphysique, c'est-à-dire du concept de l'être permanent. Pour le dire brièvement: l'étant est le *ὄν* de Parménide, qui est sans *γένεσις*, c'est-à-dire qui précède tout non-être. C'est pourquoi il peut être le fondement de tout le reste — soit sous la forme du *bien*, de l'*ἀγαθόν*, qui assure la constance à tout ce qui est, comme l'a pensé Platon³⁴; soit sous la forme de l'*inconditionné* — de l'*«Unbedingten»*, qui est cherché par la raison pure, comme l'a conçu Kant³⁵. Et parce qu'il précède toujours déjà tout non-être, il correspond aussi au sens plein à l'essence de l'être, de sorte qu'il contient la plénitude de tout être. Il peut être le *vrai* et le *parfait*, le *verum* et l'*ens perfectissimum*, comme le pense la scolastique médiévale³⁶. Tous ces concepts supérieurs de la métaphysique ne peuvent pas être devenus, mais ils doivent être des choses premières, donc des causes de soi — *causa sui*. Ils ne peuvent pas non plus être inégaux entre eux; car alors sinon un devenir serait possible dans le domaine supérieur de la métaphysique lui-même. Il faut donc qu'ils soient totalement interchangeables, c'est-à-dire les prédicats d'un seul et même étant. Il faut qu'ils soient l'*ens realissimum* et que celui-ci soit *causa sui*. Tel est manifestement *Dieu*. La métaphysique, en se développant, devient nécessairement *théologie métaphysique*, et trouve dans la pensée de la *causa sui* absolue sa plus haute expression.

Cette pensée trouve en *Spinoza* son meilleur représentant. *Spinoza* reprend la distinction cartésienne entre les substances finies, c'est-à-dire la substance pensante et la substance étendue d'une part, et d'autre part la substance infinie, c'est-à-dire la substance divine. Ne peut être — selon *Spinoza* — véritablement substance cependant que ce qui est en soi et se conçoit par soi — *quid in se est et per se concipitur*³⁷. Or ce qui est en soi et connu par soi-même a sa cause en soi-même, existe *par soi* — *per se* — est

³³ *Ibid.*

³⁴ PLATON, par exemple, la métaphore du soleil (*République* VI, 509b), et la parabole de la ligne (*République* VI, 511b).

³⁵ E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Dialektik, A307/B364; *Kritik der Urteilskraft*, Kritik der teleologischen Urteilskraft, § 76, 339.

³⁶ Cf., par exemple, THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, 1, quaestio IV: De Dei perfectione, en part. art. 1 et 2.

³⁷ SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, pars prima: De Deo, definitio III.

*causa sui*³⁸. C'est pourquoi, selon Spinoza, le concept d'une substance finie, créée, n'est pas tenable. Seule la substance infinie de Dieu est la substance véritable. Les attributs des substances finies, la pensée (*cogitatio*) et l'étendue (*extensio*) deviennent les attributs de l'unique substance infinie, et toutes les substances finies singulières en deviennent les modifications. L'unique substance infinie de Dieu est l'absolu englobant. Telle est — selon Nietzsche — l'expression suprême de la métaphysique de la raison. Nietzsche a ainsi poursuivi la genèse de celle-ci à partir de la vie jusqu'à son sommet le plus élevé.

C'est pourquoi il peut à présent opposer à la métaphysique sa propre position :

« Jadis, on considérait le changement, l'alternance, le devenir en général comme preuve de l'apparence, comme signe de ce qu'il devait y avoir quelque chose qui nous égarait. Aujourd'hui, au contraire, nous voyons que c'est dans l'exacte mesure où le préjugé de la raison nous force à poser de l'unité, de l'identité, de la durée, de la substance, de la causalité, de la choséité, de l'être, qu'il nous enchevêtre en quelque sorte dans l'erreur; qu'il nous *contraint* à l'erreur. »³⁹

Nietzsche renverse ici totalement les rapports ontologiques de la métaphysique. Autrefois, c'est-à-dire dans la métaphysique, le devenir était le signe que quelque chose n'existait pas véritablement mais seulement *semblait* exister. Pour la métaphysique, ce qui nous trompe, ce sont les sens. N'existe véritablement en effet que ce qui est constamment présent, et qui est pensé dans la raison. Aujourd'hui, c'est-à-dire après le renversement accompli dans la pensée de Nietzsche, la situation est inverse: l'apparence s'étend exactement aussi loin que la raison a interprété préalablement la réalité. Car l'être permanent qui est pensé dans la raison n'existe pas véritablement, au contraire du *devenir*, qui se manifeste dans les sens. La raison, autrefois garante de la vérité, est à présent elle-même le critère de l'apparence. C'est cette thèse que Nietzsche démontre pas à pas dans ce qui suit.

Avant d'aborder cette démonstration, il convient de déterminer encore une fois avec Nietzsche ce en quoi consiste l'interprétation de la réalité par la raison — interprétation qui devra se révéler comme fausse. Ce qui est pensé dans la raison c'est l'être, qui est déterminé par l'*unité*. Puisque ce qui est est multiplicité, l'unité est *identité* à elle-même, qui — d'un point de vue temporel — est *durée* dans le changement. L'identique qui dure dans le changement, c'est la substance, qui subsiste dans l'alternance de ses accidents. Dans la mesure où la substance subsiste pour elle-même, elle est *la chose* se suffisant à elle-même. Dans la mesure où ses accidents changent, elle se trouve en rapport avec d'autres substances qui sont la *cause* de son

³⁸ *Ibid.*, axiomata, propositio VII et VIII.

³⁹ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Die « Vernunft » in der Philosophie*, cit., p. 71.

altération. La raison pense donc toujours déjà la chose dans un rapport de causalité réciproque avec d'autres choses. Elle projette cette pensée dans le devenir. En cela consiste l'interprétation préalable de la réalité par la raison.

Pourtant nous avons tendance à tenir cette interprétation non seulement pour une interprétation, mais déjà pour la vérité. Elle a donc une certaine force qui lui est propre. Quel en est le fondement? Nietzsche écrit:

« Il n'en va pas autrement que des mouvements du grand astre. Pour ce qui les concerne, ce sont nos yeux qui sont l'avocat permanent de l'erreur, tandis qu'ici, c'est notre langage. »⁴⁰

Nous voyons la réalité à travers le langage. Celui-ci est l'avocat permanent de l'interprétation de la réalité par la raison. C'est là-dessus que se fonde sa force, là-dedans que se trouve sa force de séduction. Car le langage — ainsi que le présuppose ici Nietzsche — le langage est énoncé — λόγος —, conformément à sa détermination par Platon et Aristote⁴¹. L'énoncé « suppose » dans le sujet quelque chose à quoi il attribue sous forme de prédicat une détermination, qui est soit une propriété, soit une activité. L'énoncé pense toujours déjà le sujet comme une substance, qui est ou bien porteuse de ses accidents, ou bien agente et cause de ses actions. Les catégories de la raison sont donc déjà contenues dans le langage. Le langage est l'avocat permanent de la raison. La métaphysique de la raison est une métaphysique du langage. En cela se trouve fondée — selon Nietzsche — sa force de séduction.

Or, si le langage est ici un facteur déterminant, il convient de se poser la question de l'origine du langage. Le langage doit aussi — conformément à la position de Nietzsche — avoir été engendré par la vie. L'époque de la vie humaine à laquelle le langage est apparu se situe encore avant l'époque de la métaphysique de la raison:

« La langage, de par son origine, appartient à l'époque de la forme la plus rudimentaire de psychologie: quand nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, pour parler net de celles de la *raison*, nous pénétrons dans l'intérieur d'un grossier fétichisme. Ce fétichisme voit partout des agents et des actions; il croit à la volonté comme cause en général... »⁴²

Le langage prend son origine — comme le dit Nietzsche ici de manière provocante — dans l'époque d'un grossier fétichisme. A cette époque l'homme, ne possédant pas encore d'interprétation rationnelle, voyait dans tout événement l'action de forces magiques, d'une volonté, d'un sujet agissant — tout comme le langage d'ailleurs. Ce grossier fétichisme prit fin avec le commencement de la métaphysique de la raison. Il en est pourtant resté

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ PLATON, *Sophiste*, 261c ss.; ARISTOTE, *Peri Hermeneias*, 16a ss.

⁴² F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Die « Vernunft » in der Philosophie*, cit., p. 71.

quelque chose: si l'on ne croit plus à la volonté, on croit encore aux choses ou aux substances comme causes du changement. De la représentation de la volonté est resté le concept de substance.

Par là même se révèle l'origine de ce concept. Cette origine n'apparaît néanmoins — selon Nietzsche — que tardivement, à l'époque moderne, dans la philosophie de la *subjectivité*: la croyance à la *substance* se fonde sur la croyance au sujet, au *moi*.

«... il croit au «moi», au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance et *projette* la croyance à la substance du moi sur toutes choses — par là seulement il *crée* le concept «chose»... L'être est partout introduit, *subrepticement glissé*, comme cause; du concept «moi» ne fait alors que suivre somme dérivé le concept «être»;... l'erreur totale a été de croire qu'à l'origine la volonté est quelque chose qui *agit*...»⁴³

Nietzsche résume ici surtout trois résultats de la philosophie transcendantale de Kant et de Fichte et en tire la conséquence:

1) Depuis le commencement, cartésien, de l'époque moderne la pensée de la raison est déterminée par le moi. Penser est essentiellement: «*je pense*» — *ego cogito*. Ce moi est, chez Kant, la condition transcendantale première du rapport de la connaissance à l'objet. Le moi réunit la diversité du donné sensible dans l'unité et l'identité qui lui sont propres, et c'est alors seulement qu'apparaissent dans la diversité donnée l'unité, l'être, l'objectivité⁴⁴. Mais le moi, dans lequel Kant resitue la raison, dispose en outre chez lui toujours déjà des catégories. Celles-ci sont les modes de la pensée, dans lesquelles s'accomplit la pensée du moi. Puisque le moi réunit la diversité donnée dans sa propre unité, il la réunit aussi dans ses modes d'unification que sont les catégories. Celles-ci, qui sont d'abord les modes de penser du moi, sont par conséquent aussi les modes d'être des objets eux-mêmes⁴⁵.

2) Fichte radicalise cette pensée de Kant. Si le moi ne comprend pas seulement la diversité donnée dans l'unité qui est la sienne, mais s'il la comprend en même temps dans les *modes* d'unifications, qui lui sont propres, à savoir dans les catégories — compréhension qui est la condition même de cette unité —, alors il doit être possible de déduire du moi lui-même les catégories que Kant n'avait fait que reprendre de l'énoncé. Fichte déduit les catégories du moi lui-même comme des conditions nécessaires de l'unité et de l'identité⁴⁶. Le moi se pose toujours d'emblée comme substance et

⁴³ *Ibid.* On trouve des énoncés analogues dans F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung, Die vier grossen Irrtümer*, KGW VI, 3, pp. 82-91, en part. 3, pp. 84-85; F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, 9[98].

⁴⁴ E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe B, §§ 16-19.

⁴⁵ *Ibid.*, §§ 20-21.

⁴⁶ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), en part. Zweiter Teil, *Grundlage des theoretischen Wissens*, 4 A-B.

s'attribue le non-moi comme un mode de sa propre pensée, c'est-à-dire comme son accident⁴⁷. Le moi se représente toujours déjà comme substance, comme cause d'une action, et, puisqu'il se détermine lui-même consciemment à cette action, comme volonté. Les représentations de la substance et de la cause sont donc d'abord des modes nécessaires selon lesquels s'interprète le moi lui-même. Il projette alors ceux-ci dans le non-moi, le rendant par là représentable comme objet. Pour Nietzsche ce serait surtout chez Fichte que se montrerait que le moi projette sa propre interprétation de soi dans la réalité.

3) Mais c'est encore *Kant* qui a montré, dans la Critique de la Raison pure, que le raisonnement qui conclut de l'unité formelle du moi à l'unité substantielle de celui-ci est un *paralogisme*⁴⁸. En vérité le moi n'est pas une substance, qui subsisterait dans le changement des accidents et des actions; le moi n'est pas une chose agissante ni une faculté, ni une volonté substantielle, qui agirait. Tout ceci n'est qu'objet de croyance. Certes, cette croyance est une illusion *nécessaire* produite par le moi. Toutefois elle n'est pas vraie.

Il ne s'agit donc là — conclut Nietzsche — que d'une simple croyance, soit de la croyance au moi, qui se trouve simplement projetée dans la réalité. La croyance à la raison et ses catégories s'enracine dans la croyance au moi. Car la raison est elle-même originellement le moi. Par là se dévoile l'origine immanente de la métaphysique de la raison: elle s'enracine dans la croyance au moi. L'illusion de la métaphysique est mise en lumière jusqu'à sa racine et par là même détruite⁴⁹.

La seule réalité qui subsiste après la destruction de la métaphysique, c'est le devenir, le changement, la vie. Reste à savoir s'il n'existe pas une illusion d'un autre type que celle de la métaphysique. L'illusion de la métaphysique repose — selon Nietzsche — sur l'idiosyncrasie qui s'oppose au devenir, c'est-à-dire sur l'incapacité à supporter la vie comme elle est, dans tout ce qu'elle a de terrible. Or, le dieu de la vie c'est Dionysos, unité de la vie et de la mort. Qui dit oui à la vie, ne l'évite pas. L'affirmation de la vie est rendue possible par l'art. Dans l'apparence apollinienne de l'art tragique s'affirme Dionysos, le dieu de la vie, jusque dans son déchirement. Et Nietzsche de conclure:

«L'artiste tragique n'est *pas* un pessimiste, il dit *oui* à tout ce qui est problématique et terrible, il est *dionysien*...»⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*, en part. D I, 142.

⁴⁸ E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Von den Paralogismen der reinen Vernunft, en part. B 407-409.

⁴⁹ Cf. également, F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, 7[63].

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Die «Vernunft» in der Philosophie, cit., p. 73.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

13, rue Louis Perrier, F 34000 Montpellier

(France: 85 f.f. — Etranger: 105 f.f. — C.c.p. Montpellier 268-00 B)

(Suisse: 36 f.s. à CPE Genève — C.c.p. 12-10 181 pr Et. th. rel.)

SOMMAIRE

1983/3

Jean François Herouard: *Sociologie et théologie*

André Gounelle: *Wilfred Monod aux prises avec le mal*

Laurent Gagnebin: *L'actualité du féminisme de Wilfred Monod*

Max Alain Chevallier: *La fondation de l'Eglise dans le IV^e évangile*

Jeanne Marie Leonard: *Notule sur l'Evangile de Jean*

Tonalités de la parole

Samuel Sahagian: *4. Le temps de l'Eglise*

Chroniques

Jacques Pons: *Traduire encore la Bible*

Daniel Lys et Jacques Pons: *Bulletin d'Ancien Testament (fin)*

Christian B. Amphoux: *Le texte et la langue du Nouveau Testament*

Eric Junod: *Apocryphes du Nouveau Testament*

Parmi les livres