

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 29 (1969)

**Artikel:** Introduction à la discussion

**Autor:** Leyvraz, Jean-Pierre

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883268>

### **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:** 28.12.2025

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

## INTRODUCTION A LA DISCUSSION

par *Jean-Pierre Leyvraz*

Mesdames et Messieurs,

Dans le langage de Leibniz, je dirais que tout point de vue sur la question du nihilisme diffère d'un autre point de vue, non pas *solo numero*, mais par des différences internes irréductibles. Mais, également avec Leibniz, je dirais que ces points de vue ne sont pas contradictoires, mais doivent s'accorder. Leibniz dit: en Dieu; je dirais simplement dans la force qui nous pousse à nous exprimer et à communiquer. Je voudrais donc dire, aussi clairement que possible, les questions que je me suis posées à propos de l'exposé de M. le professeur Janoska. Je prendrai successivement les points de l'exposé.

1. Il me manque au départ une définition du nihilisme. Non pas une pure définition enfermant cette notion dans un cadre fixe, mais une définition qui permette de voir dès l'abord de quoi l'on parle. Ce n'est pas définir que de dire: il y a eu avant Nietzsche des courants de nihilisme. Le manque d'une telle définition me pousse à me demander ce qu'est le nihilisme en dehors des catégories dans lesquelles Nietzsche lui-même le définit, c'est-à-dire quel est l'héritage culturel que reçoit Nietzsche en dehors des catégories et des structures dont Nietzsche lui-même va se servir pour interpréter cet héritage. Je crains que faute d'une telle définition le nihilisme lui-même nous échappe comme une notion évanescence. Une histoire du concept de nihilisme (points 9 et 10) ne tient pas lieu d'une telle définition, car cette histoire paraît seulement comme une première esquisse des catégories de Nietzsche, une première formulation de son problème.

2. On doit alors se demander ce que Nietzsche *proclame* (*verkündet*) et propage. Il serait absurde de dire que Nietzsche *se* proclame et *se* propage lui-même, comme il l'a peut-être cru vers la fin de son œuvre, en s'identifiant à un explosif. Ne pourrait-on parler en termes non nietzschéens du nihilisme et montrer comment Nietzsche se situe, en reprenant les tendances nihilistes p. ex. à partir du XVII<sup>e</sup> siècle?

3. 4. 5. Le schème d'interprétation de Nietzsche donné ici est-il admis par l'auteur comme épuisant la signification historique de la notion? Je voudrais esquisser ici une définition du nihilisme montrant:

a) que les formes réelles de nihilisme dans notre histoire se dessinent en dehors du schème nietzschéen,

b) que le schème de Nietzsche s'applique en fait à un contenu *contemporain* de Nietzsche projeté dans le passé au moyen de termes chiffrés: Christianisme, Platonisme.

Le nihilisme est une forme de pensée et d'action (ou de liaison entre théorie et praxis) où tend à s'effacer la distinction entre fiction et réalité, et cela envisagé dans un groupe, dans un ensemble d'individus communiquant entre eux.

On pourrait montrer qu'à cette définition correspondent par exemple:

le nihilisme chez les sophistes comme tentative de réaliser la fiction d'une pure autonomie du groupe, d'un automatisme vivant de l'Etat où artifice et nature se joignent dans un comportement irrésistible (rhétorique);

le nihilisme dans l'image du sage stoïcien, tentative de réaliser la fiction d'un univers où règne une loi immanente dans laquelle l'artifice se résorbe;

le nihilisme dans le moyen âge finissant, désespérant des signes d'une transcendance, qui se manifestent comme le miroir d'une erreur, d'une inexactitude irrémédiable affectant le monde.

On pourrait aussi donner des exemples de sociétés primitives où l'on trouve ce nihilisme. Lévi-Strauss mentionne de telles pensées centrées sur des signes qui ne sont plus compris; pensées qui *veulent* continuer à adapter l'existence à ces signes.

On pourrait alors admettre que Nietzsche classe sous la notion de nihilisme et dans des concepts chiffrés le nihilisme *de* son temps. Schopenhauer et Wagner sont visés par Nietzsche non pas personnellement, mais comme témoins d'une croyance au néant. Mais l'attaque contre la culture allemande chez Nietzsche est l'attaque d'une pensée qui ruine les motifs de croyance de Nietzsche lui-même. Cette pensée transforme en fiction *la résurrection*, c'est-à-dire réalise dans la fiction, de manière irréparable, le retour à soi. L'idéal, c'est ce qui maintient le Christ au tombeau, en empêchant irrémédiablement un homme, un vrai, de croire à la résurrection, en lui faisant voir les ficelles théâtrales du grand mensonge parental. Ces ficelles aperçues, il est impossible de croire; il faut alors émerger soi-même du tombeau, proclamer et propager *qui* est réellement l'homme. Ce thème se retrouve chez Marx. D'où l'affirmation (Jasagen) comme danse, légèreté, dureté, c'est-à-dire comme caractère tangible, réel, de la vie.

## 6. Sur le dépassement.

Dans le passage cité (Ed. Schlechta: III, 912, N° 417) Nietzsche marque des étapes:

a) Dionysos. La première étape n'est pas désir de surmonter le nihilisme; *c'est* le nihilisme surmonté *déjà*.

b) La recherche d'un nouveau centre et son échec ne sont que la critique morale. Pour Nietzsche, cela n'est pas un échec à trouver un centre réel, qui existerait, mais une façon de se débarrasser (il le dit) de tout un bagage encombrant.

c) Les nouvelles valeurs sont alors l'affirmation *dans l'Auflösung* elle-même, et non un processus historique de dépassement. Il n'y a pas de nouvelle loi ou table des valeurs.

L'Eternel Retour est alors, non la révélation de nouvelles valeurs, mais un point de vue qui n'a *même pas besoin* de nier le nihilisme. Ce point de vue n'est pas à la recherche d'un nouveau centre réel, il l'a trouvé dans le caractère *aléatoire* du champ d'expérience même. Ainsi le Surhomme n'est pas affirmé comme un point de vue qui supprimera le chaos, mais comme *le* point de vue à partir duquel les valeurs mêmes ont un caractère aléatoire, un caractère de chance à l'intérieur même d'un champ d'expérience qui peut toujours et sans cesse être attaqué par le nihilisme comme par une maladie. Mais ce point de vue est justement celui d'un être qui recouvre la santé, qui guérit, et en guérissant oublie la privation, ne cherche pas à lui donner un sens, à inclure la négation dans la guérison «pour qu'elle ait un sens».

7. Il peut difficilement être question, dans le langage de Nietzsche, d'un *fundamentum in re* (plutôt *in praxi*) car le seul fondement pour lui, c'est justement la force qui ébranle (*rütteln*) les *res*, les fondations. Citons à ce propos une lettre de Nietzsche à Reinhart von Seydlitz, envoyée de Nice, où s'était produit un tremblement de terre, le 24 février 1887:

«Welches Vergnügen, wenn die alten Häuser über einem wie Kaffeemühlen rasseln! wenn das Tintenfaß selbständig wird! wenn die Straßen sich mit entsetzten halbbekleideten Figuren und zerrütteten Nervensystemen füllen! Diese Nacht machte ich, gegen 2–3 Uhr, *comme gaillard*, der ich bin, eine Inspektionsrunde in den verschiedenen Teilen der Stadt, um zu sehen, wo die Furcht am größten ist.»

L'encrier, le système nerveux, sont arrachés au fondement et comme libérés des «lois de la nature», vivants, réels. «Es sah hübsch militärisch aus».

Il faudrait définir *in re* dans une perspective non nietzschéenne. Comment le faire? Sinon, «eine vermeintliche Überwindung» est une expression qui n'a pas de sens dans le langage de Nietzsche puisqu'il n'y a nulle table de référence pour savoir si la «Überwindung» est «echt oder vermeintlich».

8. Il s'agit du point central.

L'opposition entre une théorie de la connaissance nominaliste et une métaphysique réaliste se trouve déjà dans la pensée classique. Chez Descartes, une théorie de la connaissance analytique coexiste avec une métaphysique de l'union. Chez Locke et chez Hume, les structures conventionnelles dans les relations d'idées coexistent avec une métaphysique de la Nature comme œuvre de Dieu (Locke) ou harmonie inconsciente du réel (Hume). Chez Leibniz, la loi de continuité exprimant l'homogénéité des lois du connaître coexiste avec le monadisme métaphysique.

Je vois ici comme vous deux pôles contraires d'un langage hanté par le nihilisme. Nietzsche conduit à un extrême cette opposition et en un sens la réduit à l'absurde. Mais *cette contrariété n'est pas une contradiction logique*, comme vous semblez le laisser entendre: Nietzsche poserait un chaos qu'ensuite, logiquement, il ne pourrait pas supprimer.

Il faut éclairer le sens de cette opposition chez Nietzsche. Le langage de Nietzsche est-il *tenable*? En un sens non:

a) Le nominalisme de Nietzsche se fonde sur une vision des sciences très contestable, particulièrement en psychologie, et il semble tout ignorer des mathématiques. Sa théorie de la connaissance souffre d'une confusion due au fait qu'il ignore largement la critique mutuelle, l'examen objectif d'une situation où l'on doit admettre des formes, et que l'autre ait raison sur un point limité dans ces formes raisonnables. Son scepticisme se projette alors dans un «moi» tout-puissant dont on peut juger le langage aberrant.

b) Mais on peut penser que le langage de Nietzsche a un autre sens. Tout montre que ce «moi» tyrannique est, chez Nietzsche, une série de masques. On voit sans cesse l'attitude guerrière de Nietzsche déboucher, non sur une lutte contre des personnes ou des idées, dans lesquelles il reconnaît dès qu'il le peut des amis ou des formes de pensée parentes, mais sur une lutte contre *l'hétérogène*, la contagion interne du mal, du faux. En ce sens, le Surhomme est le passage à l'acte d'un groupe pratique (aléatoire) capable de vaincre le chaos parce que la

négarion lui est toujours extérieure, hétérogène, «à combattre», groupe qui ne *peut* pas intérioriser la négation et dont la communication est sans obstacle interne.

Dès lors le langage nietzschéen rejoint l'exigence actuelle de dissiper une mythologie de la scission entre l'expression du mental et celle du physique. Et l'échec de Nietzsche est l'échec de ses masques, où l'on trouve tout le bric-à-brac du XIX<sup>e</sup> siècle.

12. 13. Dostoïevsky.

Je voudrais soulever ici la question des «parentés d'esprit» que se découvre Nietzsche. Dostoïevsky décrivant les milieux nihilistes se situe, dans ses idées, à un point de vue diamétralement opposé à celui de Nietzsche. Quel est donc le sens de cette «parenté d'esprit»?

Nietzsche découvre un niveau d'expérience plus originel que la dialectique des idées, celui d'une sympathie quasi perceptive dans des messages qui s'échangent entre créateurs. Mais chez Nietzsche cette sympathie avec des créateurs distants dans le temps et dans l'espace est confondue (et de plus en plus avec la maladie) avec une assimilation des messages à *son* œuvre et à lui-même. Le résultat est une perte de contenu et de distinction des points de vue. Nietzsche croira (ou du moins dira qu'il croit) enfin s'être assimilé dans sa perception la logique de l'univers et être lui-même l'expression fatale de cette logique.

Ce qu'il faudrait tirer au clair, c'est le contenu réel de ce nihilisme dépeint par deux esprits si opposés dans leurs idées et leurs croyances, et dans les remèdes qu'ils préconisaient. Car le diagnostic de chacun est obscur.

A cet égard je pense qu'une étude des derniers billets de Nietzsche et de la lettre à J. Burckhardt de janvier 1889 pourrait éclairer le sens de la sympathie chez Nietzsche, car cette lettre, écrite dans la folie, ne porte plus trace d'obsession et d'assimilation à soi. On y trouverait peut-être ce que Nietzsche et Dostoïevsky pouvaient entendre, l'un par les chrétiens, l'autre par les démons.

15. 16. Je ne voudrais pas demander «quel nihilisme est le plus dangereux», surtout sans savoir exactement ce qu'est le nihilisme. Mais si j'adopte la définition proposée (confusion entre fiction et réalité), je dirai que le «nihilisme actif» est en réalité plus passif et plus déroutant que l'autre. La révolte chez Camus déroute parce qu'elle se trompe sur la profondeur de sa mise en question et reste hantée par l'image du tyran. Elle peut fort bien conduire, par l'in-

dignation morale (Empörung), au conformisme; elle peut conduire l'adolescent qui s'y fixe à tout accepter avec un stoïcisme d'un aloi douteux. *Fin de partie* de Beckett n'est certes pas l'affirmation des valeurs positives de la vie et je ne veux pas jouer ici du paradoxe. Ce que je voudrais dire pourtant, c'est que l'univers de Beckett ne déroute pas et montre un écrivain d'une exceptionnelle droiture, au sens le plus fort. En ce sens je dirais que Beckett ne confond nullement la réalité avec la fiction et, selon moi, n'est donc pas nihiliste. «Dire, c'est inventer», dit-il. Ce n'est pas là une formule d'illusion; c'est un propos de qui distingue fort bien la parole de ce dont elle parle, de qui mesure à quel point, de nos jours, il est difficile de mettre en échec une parole automatique, artificielle, celle, à mon avis, du vrai nihilisme.

Jamais je n'ai eu autant l'impression de cette parole absurde qu'un jour dans l'Arizona, seul avec ma femme dans un coin vraiment perdu. Il y avait là quelques ruines indiennes. Un automate, dans lequel nous avions mis une pièce d'argent, nous donna des informations sur les ruines. Cette voix aurait poursuivi son discours dans le vide, si nous avions eu besoin de secours.

Je pense que les hommes, les groupes, se sont sans doute, autrefois, tenus ensemble, ont parlé, ont depuis toujours vaincu et vaincront cet univers incréé, sans âme, sans invention, sans vie, que tous les tyrans du monde ont cherché à graver sur leur visage.