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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 43 (1984)

Artikel: Comment "le monde vrai" devint, pour finir, une fable : Nietzsche, Le Crépuscule des idoles

Autor: Schüssler, Ingeborg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883140

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: 15.07.2025

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

21e Assemblée générale de la SSP / 21. Generalversammlung der SPG

Studia Philosophica 43/1984

INGEBORG SCHÜSSLER

Comment ‹le monde vrai› devint, pour finir, une fable (Nietzsche, Le Crépuscule des idoles)[1]

S'il est bien vrai que, dans ces dernières années, se sont à nouveau répandus le sentiment d'une perte de sens («Orientierungskrise») et une atmosphère de déclin, voire de fin du monde ou bien une atmosphère apocalyptique («Endzeitstimmung»), il ne nous faut pas pour autant nous en tenir simplement à cette atmosphère, mais il nous faut essayer de saisir celle-ci de façon conceptuelle. Ce n'est que par là que nous pourrons nous libérer du danger de l'irrationalisme et reconnaître où nous en sommes. En cela, Nietzsche peut nous aider. Car la pensée philosophique de Nietzsche est déterminée par l'expérience de la perte du sens que nous vivons aujourd'hui. Et Nietzsche comprend cette perte du sens comme le résultat d'un processus qui s'étend au travers de toute l'histoire de la pensée occidentale jusqu'à nos jours. Sa thèse est la suivante: la perte de sens que nous éprouvons consiste en fait dans l'expérience du déclin et de la fin de la vérité propre à l'interprétation traditionnelle du monde. Ainsi, Nietzsche caractérise son oeuvre tardive, «Le Crépuscule des idoles», dans les termes suivants:

«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]

[1] La présente contribution est le texte d'une conférence prononcée lors de l'Assemblée annuelle de la Société Suisse de Philosophie à Lucerne (Suisse), le 4 juin 1983. Le sujet proposé y était le suivant: «Atmosphère apocalyptique et défaillance de sens».

[2] Nietzsche, Ecce Homo, KGW VI, 3, S.352/Oeuvres philosophiques complètes, Paris (cit. OPC), VIII, 1, p.323 (trad. rev. par I. Schüssler).

Correspondance: Prof. Dr. Ingeborg Schüssler, Chemin du Fau-Blanc 14, CH – 1009 Pully/Lausanne

L'ancienne vérité c'est, pour Nietzsche, *l'être constant* pensé par la raison, tel que *Platon* l'avait conçu pour la première fois dans sa Métaphysique des *idées.* Dans la perte du sens se manifeste donc – toujours selon Nietzsche – la dissolution de la Métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire platonisante. Et Nietzsche lui-même est profondément touché par cet événement; il le prend tout à fait au sérieux et en développe les conséquences. Voici son point de départ: si, aujourd'hui, l'être constant de la Métaphysique a été dissous comme vérité, la seule chose qui, désormais, peut se présenter comme vérité, c'est cette réalité qui reste après la dissolution de l'être constant, à savoir le *devenir* inconstant, le changement, le mouvement incessant. Partant, la tâche de la philosophie, dans la perspective de Nietzsche, c'est de penser ce devenir inconstant comme étant *la vérité,* soit comme étant ce qui est. Se produit alors une *inversion* complète de la Métaphysique traditionnelle: ce qui est en vérité, ce n'est plus l'être constant, mais c'est désormais le *devenir.* Or, – instituer la philosophie sous la forme d'une telle inversion, c'est réaliser la dernière possibilité de la Métaphysique traditionnelle. On peut dire que c'est cette dernière possibilité de la Métaphysique traditionnelle que Nietzsche a accomplie dans son oeuvre philosophique.

La première tâche qui se présente à Nietzsche, c'est de faire voir in concreto le processus au cours duquel la Métaphysique traditionnelle a perdu progressivement sa vérité jusqu'à s'avérer finalement nulle et non avenue. Car ce n'est ainsi que son propre point de départ, à savoir le *devenir,* pourra être justifié. Nietzsche a travaillé à cela entre autres dans le petit écrit du «Crépuscule des idoles» intitulé «Comment le monde vrai devint, pour finir, une fable. Histoire d'une erreur»[3]. Nietzsche y poursuit le processus de la perte de la vérité de la Métaphysique traditionnelle pour aboutir au commencement de sa propre philosophie, et cela en six étapes:

1ère étape:

«Le monde vrai accessible à l'homme sage, à l'homme pieux, à l'homme vertueux – il vit en lui, *il est ce monde.*»

[3] Nietzsche, Götzen-Dämmerung, KGW VI, 3, S.74–75 / OPC VIII, 1, pp.80–81. La présente contribution est un essai d'interprétation qui suit le texte de Nietzsche. La traduction est revue par I.Schüssler. On trouvera d'autres interprétations, auxquelles celle-ci doit de précieuses suggestions, de ce même texte dans M.Heidegger, Nietzsche, I, 2. Aufl., Pfullingen 1961, S.233–242/trad. par P.Klossowski, Paris 1971, pp.184–189, et dans K.-H. Volkmann-Schluck, Wie die Idee zur Utopie wurde, in: Literarische Utopieentwürfe, hg. von H.Gnüg, Frankfurt a.M. 1982, S.39–45.

«Le monde vrai», c'est le *monde des idées* tel que *Platon* l'a conçu pour la première fois.[4] Les idées forment un *monde,* un monde à elles, un monde pour soi, parce qu'elles sont, selon Platon, séparées de tout devenir, de l'apparaître et du disparaître des phénomènes sensibles. Et ce monde des *idées* est le monde *vrai,* parce que les idées, au contraire des phénomènes sensibles changeants, sont constamment présentes, sans aucun devenir, sans aucun non-être. Ainsi les idées correspondent pleinement au concept d'être; c'est en ce sens que le monde des idées est bien le monde *vrai.* Or l'homme vit, certes, tout d'abord, au milieu des phénomènes sensibles, toutefois le monde des idées lui est accessible. L'homme peut diriger son regard vers les idées suprasensibles constantes et, à partir d'elles, s'orienter en toute liberté dans la multiplicité des phénomènes sensibles changeants. La vue des idées suprasensibles lui rend le monde transparent et lui ouvre les chemins de la vie. C'est pourquoi ce type d'homme, qui se détourne des phénomènes sensibles et cherche à penser par la seule raison les idées suprasensibles, c'est l'homme *sage.* Et les idées, distinctes de toutes choses sensibles, transcendantes, ne pouvant avoir pour provenance que le Divin, le type d'homme qui, dans sa vie, se soumet à ces idées, c'est l'homme *pieux.* Et enfin, les idées étant fermes, constantes et pouvant servir à l'homme d'appui pour sa vie, le type d'homme qui, dans sa vie, prend appui sur celles-ci, au milieu du devenir inconstant, adoptera une posture ferme et constante; il aura l'ἦθος, la vertu: ce sera l'homme *vertueux.* Ainsi le monde des idées suprasensibles est, certes, distinct du monde sensible; pourtant, il ne lui est pas soustrait dans un Au-delà, mais il est lui-même *présent* dans ce monde sensible, de façon effective et même efficace, à savoir dans la vie de ceux qui se règlent sur lui. Ainsi, la vie de ceux qui se règlent sur lui atteste de sa *réalité.* Rappelons qu'en fait, pour Platon, l'existence de Socrate a toujours constitué une preuve vivante de la réalité des idées[5].

Et Nietzsche ajoute cette remarque critique:

«Forme la plus ancienne de l'idée; relativement intelligente, simple, convaincante. Paraphrase de l'énoncé: ‹Moi, Platon, je suis la vérité›.»

Supposer que le monde des idées suprasensibles constantes accompagne cette vie-ci inconstante et prouver la réalité de ce monde des idées par la vie de ceux qui se règlent sur lui, – c'est là une façon *intelligente* d'assurer à ce monde la réalité. Pourtant elle n'est intelligente que *rela-*

[4] Le paradigme de la philosophie platonicienne selon Nietzsche est avant tout le «Phédon», 78b – 81a, la «2e preuve de l'immortalité de l'âme».

[5] P. Friedländer, Platon, I, Berlin 1964, S. 144: «. . . der fragende Sokrates war in seiner Existenz die Antwort, die Platon als Philosophem, doch nie als starres Dogma gab».

tivement. Car si, au temps de Platon, les idées ont sans doute formé la vie, il n'est pas pour autant pertinent de conclure à leur réalité en soi à partir de leur efficace dans la vie. En effet, de pures illusions également peuvent être très efficaces dans la vie sans être pourtant réelles. Ce problème de la réalité du «monde vrai» va s'aggraver progressivement au cours de l'histoire de la pensée occidentale.

2ème étape:

«Le monde vrai, inaccessible maintenant, mais promis à l'homme sage, à l'homme pieux, à l'homme vertueux (au ‹pécheur qui fait pénitence›).»

L'étape que Nietzsche caractérise ici n'est plus la conception de l'idée de Platon, mais celle du *Platonisme chrétien.* La transformation essentielle qu'a subie le monde des idées est la suivante. Le monde vrai n'est plus accessible dans la vie ici et maintenant, mais il lui est soustrait, en est éloigné dans un Au-delà de sorte que cette vie-ci devient l'En-deçà. Pourtant le monde vrai de l'Au-delà reste en rapport avec l'En-deçà. S'il ne peut plus être reconnu par la raison dans cette vie ici et maintenant, il est pourtant *promis* pour la vie dans l'Au-delà après la mort. C'est en cette promesse qu'il faut avoir *confiance;* c'est en elle qu'il faut *croire;* et c'est le monde vrai de l'Au-delà promis pour après la mort qu'il faut *espérer* dans cette vie-ci de l'En-deçà. Le rapport au monde vrai n'est donc plus l'affaire de la *raison,* mais celle de la *confiance,* de la *croyance* et de *l'espoir*[6].

Et Nietzsche ajoute alors cette remarque critique:

«Progrès de l'idée: elle s'affine, devient plus captieuse, plus insaisissable – elle *devient femme,* elle devient chrétienne.»

Dans le Platonisme chrétien, l'idée a fait des progrès, soit en tant qu'*idée:* n'étant plus elle-même présente comme force formante, efficace dans cette vie ici et maintenant, dans le monde des phénomènes sensibles, mais s'étant soustraite à celui-ci dans un Au-delà, elle ne participe plus à la réalité *sensible;* elle est donc devenue encore plus «idée», plus «idéelle»; elle s'est «affinée» en tant qu'idée. D'autre part, ce monde-ci, parce qu'abandonné par l'idée, se présente à l'homme dans sa réalité brute; et l'homme, dans sa vie quotidienne, est tenu de prendre cette réalité en considération, de compter avec elle. Ainsi, l'idée, soit l'Au-delà, est, certes, objet d'une promesse et de l'espérance (– cela d'ailleurs

[6] Cf. pour cette caractérisation du «platonisme chrétien» fondé par Augustin: K.-H. Volkmann-Schluck, op.cit. (note 3) S.41.

seulement pour qui se détourne de l'En-deçà, pour le «pécheur qui fait pénitence»). Mais tout cela n'empêche pas que cette même idée engage l'homme à calculer habilement les conditions de vie dans l'En-deçà. L'idée devient ambiguë; car elle se présente à la fois comme ceci et comme cela; elle devient «captieuse», politique; elle devient «femme».

3ème étape:

«Le monde vrai, inaccessible, que l'on ne peut ni prouver ni promettre, mais qui, du seul fait qu'il est pensé, est consolation, obligation, impératif.»

C'est là la Métaphysique platonisante dans sa forme moderne chez Kant. Cette forme est due à la détermination critique, par Kant, de la portée et des limites de la connaissance humaine, soit à la restriction critique qui rattache celle-ci à la constitution propre de la subjectivité finie et humaine. Nous, les hommes, nous pouvons, certes, concevoir par notre entendement et ses catégories la pensée de l'objet comme tel, soit de la chose en soi intelligible, mais nous ne pouvons nullement en reconnaître la réalité. Car nous, les hommes, nous ne pouvons reconnaître la chose que telle qu'elle nous est donnée dans l'intuition sensible selon nos formes subjectives de l'espace et du temps qui sont attachées à notre sensibilité humaine, donc non pas la chose telle qu'elle est en soi, la chose intelligible, mais seulement la chose telle qu'elle nous *apparaît* dans *nos* formes de l'espace et du temps, la chose dans l'apparence sensible[7]. Le monde vrai se trouve alors par-delà toute possibilité d'expérience sensible et ne peut pas être prouvé par celle-ci; il est donc inaccessible à nous, à notre *connaissance théorique.* Cependant, nous, les hommes, selon notre *raison pratique,* nous avons conscience de ce qui *devrait être,* soit de l'exigence inconditionnée de la loi morale. Cette loi morale n'est pas réalisée du seul fait qu'elle existe – comme les lois de la nature – mais elle n'est réalisée qu'à la condition que nous en fassions, par un acte *libre,* le principe de nos actions. Mais pour pouvoir faire cela, nous sommes obligés, du moins de *penser,* que nous sommes libres. Or, cette liberté ne serait pas possible si nous n'appartenions qu'au monde sensible, où tout est conditionné par la loi temporelle de la causalité; et c'est pourquoi nous sommes obligés de *penser* que nous appartenons du même coup au monde suprasensible, où rien n'est conditionné par la consécution temporelle. Ainsi, le «monde vrai» devient pour nous une pensée nécessaire

[7] Cf. pour cette genèse de la distinction entre la chose en soi et la chose dans l'apparence: Kant, Critique de la raison pure, «Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes», A 235/B 294sqq.

dans la mesure où nous sommes des êtres pratiques. Mais cela signifie que le monde vrai suprasensible n'est désormais rien d'autre qu'une *pensée, obligation* de la raison pratique[8]. La seule réalité qui, désormais, nous est connaissable, c'est ce monde sensible, – objet des sciences qui, par un calcul méthodique et par l'observation empirique, cherchent à en découvrir les lois hypothétiques. Le «monde vrai» s'est retiré dans l'inconnaissable et n'est plus qu'un «impératif». C'est en cet impératif purement pensé que le monde vrai s'est volatilisé. C'est ce que Nietzsche vise dans la remarque critique:

«Le vieux soleil au fond, mais traversant le brouillard et le scepticisme: l'idée devenue sublime, blême, nordique, koenigsbergienne.»

S'ensuit comme une conséquence logique la

4ème étape:

«Le monde vrai – inaccessible? En tout cas pas encore atteint. Et puisque non atteint, également *inconnu.* Ne constitue donc ni une consolation, ni une rédemption, ni une obligation: à quoi quelque chose d'inconnu pourrait-il nous obliger?»

C'est là l'étape du *Positivisme* qui suit immédiatement la fin de la pensée philosophique de l'idéalisme allemand. A cette étape, on ne cherche plus à savoir, au travers d'une pensée philosophique, si, oui ou non, le monde vrai peut être atteint par l'homme; mais on renonce à cette problématique spéculative et ne fait que constater que, jusqu'ici, ce monde vrai n'est pas atteint. C'est là le fait fondamental qu'on peut observer. Et c'est de ce fait qu'on tire maintenant les conséquences. Etant donné que, jusqu'ici, le monde vrai n'est pas atteint par notre connaissance, il faut dire que ce monde vrai est quelque chose d'inconnu pour nous. Or, étant inconnu, le monde vrai ne peut plus être considéré ni comme une issue consolatrice dans l'Au-delà de cette vie ici et maintenant – comme dans le Platonisme chrétien – ni comme la pure pensée d'un impératif qui nous obligerait à prendre résolument position – comme chez Kant. Ce qui est inconnu ne nous touche pas, ne devrait pas nous inciter à prendre parti; le seul comportement convenable, c'est l'abstention. Et la vie, au lieu de se fonder sur cet inconnu, doit se fonder au contraire sur les *faits positifs* constatés objectivement par les sciences[9].

[8] Cf. pour la connaissance pratique du monde des noumènes: Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, 3e Section, «Passage de la métaphysique des moeurs à la critique de la raison pure pratique», en part. p.485, et Critique de la raison pratique, «De la déduction des principes de la raison pure pratique», en part. pp.83sqq.

[9] Le renoncement à toute problématique spéculative et la réduction de la pensée aux faits

Appartiennent d'ailleurs à ces faits non seulement les lois et les régularités empiriques des processus naturels et sociaux, mais également ce qu'on peut faire techniquement sur la base de ces lois scientifiques. Ces deux choses, le scientifiquement constatable et le techniquement faisable, sont désormais les fondements de la vie.

Et Nietzsche ajoute alors cette remarque critique:

«Aube grise. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du Positivisme.»

Le Positivisme scientifique et technique est donc «l'aube grise», où s'éveille enfin la raison comme organe de la connaissance de la réalité actuelle. La Métaphysique, par contre, pour développer cette image, c'était la nuit, qui jetait son ombre sur ce monde sensible et l'assombrissait. Toutefois, le Positivisme n'est pas encore, selon Nietzsche, le grand jour. Car les faits que le Positivisme reconnaît comme le seul réel, – ces faits constatés objectivement et fixés par un calcul convenable – représentent, selon Nietzsche, le dernier *reflet* de l'*être constant* tel que la Métaphysique platonisante l'a conçu dans le monde vrai, soit dans l'idée[10]. Ainsi, le Positivisme, qui, certes, accomplit l'abandon du monde suprasensible, ne peut pas encore être le stade de la connaissance de la réalité à proprement parler. Il ne peut en être que l'étape préparatoire.

5ème étape:

«Le ‹monde vrai›, une idée qui n'est plus utile à rien, qui n'oblige même plus à rien, – une idée, devenue inutile, superflue, *par conséquent* une idée réfutée: abolissons-la!»

C'est là l'étape par laquelle *commence* la pensée de Nietzsche lui-même[11]. Le Positivisme avait déjà constaté que le «monde vrai» est inconnu pour nous, et il concluait de ce fait que ce monde vrai ne devrait plus toucher la vie. Nietzsche ira plus loin. Le monde vrai, parce qu'ayant perdu tout efficace pour la vie, est maintenant pour cette vie quelque chose d'inutile, de superflu de sorte que, pour elle, il ne vaut pas plus que s'il n'existait pas du tout. D'autre part, le monde suprasensible a été tenu pour *la* réalité dans toute la durée de la Métaphysique. Or, ce

positifs sont formulés de façon programmatique par A.Comte par ex.; cf. Discours sur l'esprit positif, hg. von I.Fetscher, Hamburg 1956, S.82sqq.

[10] Cf. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KGW VIII, 1 (Herbst 1885 – Herbst 1886), 2(127) 4/OPC XII, p.130, et KGW VIII, 2 (Ende 1886 – Frühjahr 1887), 7(60)/OPC XII, p.304.

[11] C'est la phase de la pensée de Nietzsche qui s'étend de «Humain trop humain» (rédigé en 1876/1877 et publ. en 1878) jusqu'à avant le «Zarathoustra» (1883 – 1886).

qui, pour la vie, est déjà une *non-réalité,* mais qui, d'autre part, a tellement longtemps été tenu pour *la* réalité, doit être explicitement déclaré comme nul et non avenu. Et Nietzsche accomplit cette abolition de la Métaphysique comme suit[12]: en opérant un mouvement de retour dans l'homme en tant qu'être vivant, organique, sensible, toujours en développement, il ramène la Métaphysique transcendante à cet homme, tout en la déduisant à partir de lui. Et cela de la façon suivante. Pour Nietzsche, comme pour la tradition, l'homme est d'abord un animal, mais animal qui a la raison. Toutefois, c'est au sujet de cette raison que Nietzsche se distingue de la tradition. Pour la Métaphysique platonisante, c'était grâce à la raison que l'homme pouvait transcender le monde sensible vers le monde des idées suprasensibles et qu'il appartenait à celui-ci. Pour Nietzsche, dans l'horizon moderne, cartésien, la raison, c'est-à-dire l'activité de penser est essentiellement déterminée par le cogito, par la conscience de soi, par la réflexion. De plus, selon la tradition de l'idéalisme transcendantal d'un Kant et d'un Fichte, et d'une certaine manière selon l'idéalisme absolu d'un Hegel également, cette raison, déterminée par la réflexion, opère toujours déjà un retour sur soi de telle sorte qu'elle projette les catégories qu'elle retrouve en elle-même, dans le monde des données multiples sensibles, cela pour les objectiver en vue de s'en assurer dans une connaissance certaine[13]. Or, pour Nietzsche, ce mouvement de la raison représente exactement la structure analogue au mouvement opéré par la *vie.* En effet, depuis Aristote, la vie des êtres vivants organiques consiste dans le mouvement suivant: les êtres vivants, au travers de leurs organes, se rapportent à quelque chose d'autre, le saisissent, l'assimilent, l'incorporent, le prennent en possession[14]. Ainsi, pour Nietzsche, l'homme, précisément dans la mesure où il a la raison, ne se distingue pas fondamentalement des autres êtres vivants, organiques, sensibles, soit des animaux, – si ce n'est qu'au travers de cette même raison il accomplit même le mouvement de la vie au plus haut degré, cela

[12] Cf. pour ce qui suit: Nietzsche, Menschliches, allzu Menschliches, I, Erstes Hauptstück, I, 1, «Chemie der Begriffe und Empfindungen»/OPC III, 1, p.24. Ce texte a été interprété par K.-H. Volkmann-Schluck dans «Die metaphysische Reszendenz im Denken Nietzsches», in: Nietzsche Kontrovers, I, hg. von R. Berlinger und W. Schrader, Würzburg 1981, S. 77 – 82, interprétation à laquelle nous devons d'utiles indications.

[13] Pour Kant, cf. CRPu, «Déduction transcendantale des catégories de l'entendement pur», B §§ 16 – 19 et 20 – 21. Pour Fichte, cf. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/1798), «Erste Einleitung in die WL 1797», Hamburg 1975, S. 28 – 31 (445 – 448)/Oeuvres choisies de philosophie première, trad. par A. Philonenko, Paris 1972, pp. 261 – 263.

[14] Aristote, De Anima, II, 1, 412a13 – 2, 412b22. K.-H. Volkmann-Schluck a proposé une interprétation de ce passage dans «Die Metaphysik des Aristoteles», Frankfurt a. M. 1979, S. 244 – 249.

parce qu'au travers d'elle, il se rapporte au monde dans sa totalité, pour le saisir, se l'assimiler, s'en emparer. Par conséquent, – telle est maintenant la conclusion de Nietzsche – l'homme, quand, dans la Métaphysique, il croyait pouvoir *transcender* par la raison le sensible vers le suprasensible, n'a en fait nullement transcendé le sensible; au contraire, il n'en est resté qu'au *sensible,* soit chez lui-même en tant qu'être vivant, organique, sensible. Car tout ce prétendu monde transcendant des idées suprasensibles n'est qu'une projection de la raison de l'homme, soit une projection des catégories propres à la raison, avant tout de celle de l'être constant, originellement retrouvée par la raison dans l'identité du cogito. Ainsi, la Métaphysique, selon Nietzsche, n'est qu'une manifestation de l'homme en tant qu'être vivant, organique, sensible. La Métaphysique n'est que quelque chose d'«humain». Elle est même quelque chose de «trop humain» – à en croire le titre d'un écrit de la même période: «Humain, trop humain». Car l'homme, au lieu de se rendre compte de ce que la Métaphysique a son origine en lui-même en tant qu'être vivant, organique, sensible, a encore transcendé sa propre raison ainsi que le monde des idées suprasensibles, allant jusqu'à leur attribuer une origine d'une suprême transcendance. Ici, Nietzsche vise avant tout Platon qui allait jusqu'à supposer une idée suprême – ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ –, mais il vise également toute la tradition inaugurée par Platon, selon laquelle la Métaphysique ne pouvait dès lors s'accomplir que dans le θεῖον, le *théologique.* Pour Nietzsche, aller aussi loin, jusqu'à l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de Platon, ce n'est là qu'une «exagération» («Übertreibung»)[15] qui est typique de l'homme. L'homme, dans la Métaphysique, a donc exagéré sa distinction d'avec l'animal, au lieu de voir qu'en cela même, il n'a fait que s'empêtrer davantage en lui-même en tant qu'animal. – Ainsi, le «monde vrai» suprasensible ayant été poursuivi jusque dans l'origine qu'il a dans l'homme sensible, est aboli.

6ème étape:

«Nous avons aboli le monde vrai: quel monde restait-il? Peut-être celui de l'apparence? . . . Mais non! En même temps que le monde vrai, nous avons également aboli le monde des apparences.»

C'est là l'étape de cette période de la pensée de Nietzsche où est développée sa philosophie à proprement parler[16]. Le monde vrai de l'être constant suprasensible étant aboli, la question se pose de savoir quel

[15] Platon, République, VI, 509b – c.

[16] C'est la phase qui s'étend du «Zarathoustra» jusqu'aux derniers écrits de Nietzsche («Le cas Wagner», 1888, et le «Crépuscule des idoles», 1889, etc.).

monde reste maintenant comme réalité véritable. Est-ce peut-être le monde du devenir inconstant en tant que monde des apparences? Mais cela est impossible. Car le monde du devenir inconstant ne pourrait se présenter comme monde des apparences qu'à la condition que le monde vrai de l'être constant en soit la mesure. Or, cette mesure étant caduque, il n'y a plus de raison de considérer ce monde-ci comme un monde des apparences. Ne reste alors que le *monde du devenir* inconstant *comme seul monde réel.* Ainsi, au contraire de la Métaphysique platonisante et dans l'inversion totale de celle-ci, la réalité est située entièrement dans le devenir.

Et Nietzsche caractérise alors sa propre philosophie dans la remarque suivante:

«Midi: l'heure de l'ombre la plus courte. Fin de la plus longue erreur. Apogée de l'humanité. Incipit Zarathoustra.»

A l'instant même où le devenir est reconnu comme étant désormais la réalité véritable, apparaît *Zarathoustra.* En effet, Zarathoustra est celui qui *pense* cette nouvelle vérité et qui, à force de la penser et d'en développer les implications, l'incorpore progressivement à la vie des hommes, à la volonté intrinsèque de celle-ci[17]. Le point de départ est celui-ci: si le devenir est bien maintenant *la* réalité, il est désormais *ce qui est.* Or, dans l'interprétation traditionnelle métaphysique, qui fait retour chez Nietzsche, ce qui *est,* au sens strict du terme, c'est ce qui *est* sans aucun Non-être, donc ce qui *reste présent constamment,* sans dépérissement, sans changement, *éternellement, de la même façon.* Par conséquent, le devenir, s'il est bien maintenant *ce qui est,* doit nécessairement exister de cette façon. Mais c'est précisément ici que surgit le problème. Le devenir est ce qui, advenant de l'avenir, passant au travers de l'instant présent, tombe dans le passé où il *ne devient plus,* où il *n'est pas.* Comment donc le devenir peut-il être conçu comme *ce qui est,* soit comme ce qui reste présent constamment, éternellement, de la même façon? Il n'y a qu'une seule solution: le devenir quand il tombe dans le passé, ne doit pas y tomber dans le Non – devenir, mais doit, à partir de ce passé, précisément *revenir comme avenir* – et cela éternellement, de la même façon. Il faut donc que le devenir existe comme *éternel retour du même.* Ce n'est qu'ainsi que le devenir peut désormais être *ce qui est,* et cela *comme*

[17] Ce processus a lieu dans la 3e partie du «Zarathoustra». On trouvera une interprétation détaillée de ce processus dans K.-H. Volkmann-Schluck, Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens: Erläuterungen zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra, in: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Bd. 2, Berlin/New York 1973, S. 137 – 156.

devenir. Il est évident, que, par là, tout le poids de l'ancien monde suprasensible revient désormais sur cette vie sensible. Mais c'est par là également que cette vie-ci, en concevant cette pensée et en se l'incorporant, se saisit, se veut intrinsèquement comme *la* réalité, cela, parce que, dans cette pensée, elle dit oui à elle-même *pour l'éternité.* La pensée de l'éternel retour équivaut donc à l'affirmation volontaire, par cette vie ici et maintenant, de soi-même, comme étant la réalité véritable. Or, la vie, dans la mesure où, pour soi, consciemment, elle *tourne* désormais dans le cercle de l'éternel retour, n'aboutit plus à un *but final,* prédonné de l'extérieur – comme à l'époque de la Métaphysique, où le monde vrai des idées lui était prédonné comme but final. Au contraire, la vie des hommes, tournant maintenant dans ce cercle de l'éternel retour, *sans* but et *sans* fin, se voit précisément *libérée* de tout but final, définitif, prédonné, de telle sorte qu'elle peut désormais projeter ses buts uniquement de par elle-même, et cela toujours de nouveau, sans cesse et sans fin, dans un processus où elle transcende chaque but atteint vers une nouvelle fin et où elle déploie à profusion sa *richesse créatrice.* Ainsi, l'homme, par l'affirmation volontaire de la vie opérée par la pensée de l'éternel retour du même, libère la vie dans l'abondance de sa productivité créatrice, – selon laquelle elle se produit, se reproduit même à chaque instant dans sa totalité, universellement, cela conformément à cette même pensée de l'éternel retour. Et l'homme lui-même, accomplissant cette vie libérée dans sa productivité créatrice, ne subit plus l'asservissement par un but prédonné, mais devient enfin lui-même le créateur de ses propres fins. C'est là – comme le disait Nietzsche – *«l'apogée de l'humanité»* [18]. Le *type d'homme* qui lui correspond, ce n'est plus l'homme de la Métaphysique traditionnelle, soit l'ἄνθρωπος, cet animal, qui, pensant par la raison les idées suprasensibles, assujettissait sa vie à celles-ci; c'est bien plutôt ce type d'homme, qui a dépassé, surmonté l'homme traditionnel; c'est le «sur-homme». Le «sur-homme» est donc celui, au travers de qui la vie, s'étant volontairement saisie comme la seule réalité, s'étant affirmée en se concevant comme l'éternel retour, projette maintenant créativement ses propres fins, dignes d'être vécues pour l'éternité[19]. Ainsi, la vie, sur le fond de l'affirmation de soi par la pensée du retour éternel, est libérée dans sa richesse, dans sa productivité, dans sa surabondance créatrice.

Cependant, cette même vie, pensée ainsi, présente encore un tout autre aspect que Nietzsche n'a déployé que dans son oeuvre tardive. Dans un

[18] Cf. Zarathustra, III, «Der Genesende», versets 29 – 34, KGW VI, 1, S.272/OPC VI, p.242.

[19] Cf. ibid. Le Surhomme est anticipé dans un discours précédent, qui est intitulé «Vom Gesicht und Rätsel», loc.cit., S.187 – 189/loc.cit., pp.178 – 179.

des Dithyrambes de Dionysos, se trouvant dans l'écrit intitulé «Chez les filles du désert», l'ombre de Zarathoustra adresse à l'homme, à son apogée même, l'avertissement suivant:

«Le désert croît; malheur à qui recèle des déserts; pierre contre pierre crisse, le désert avale et dévore. La monstrueuse mort jette un regard brun de braise et mâche, – sa vie est mâchement.

Ne l'oublie pas, homme, consumé de volupté c'est toi qui est la pierre, le désert, c'est toi qui est la mort . . .»[20]

Ce monde-ci, tournant comme seule réalité dans le cercle de l'éternel retour, qui, auparavant, apparaissait sous l'aspect de la vie et de sa surabondance créatrice, apparaît maintenant sous l'aspect opposé, celui du désert, qui n'admet pas la vie, mais qui la consume, la brûle et la tue. Et le même homme, qui, à son apogée, apparaissait comme celui qui libérait la vie dans sa surabondance créatrice, à savoir le «sur-homme», apparaît maintenant comme celui qui répand partout le désert et la mort. Or, c'est *l'ombre* de Zarathoustra qui adresse à l'homme cet avertissement. C'est donc la même affirmation volontaire de la vie opérée par la pensée de l'éternel retour qui produit ces deux aspects sous lesquels se présente maintenant la vie. En effet, dans l'exacte mesure où la vie, volontairement, est libérée dans la productivité et la surabondance créatrice, sont répandus par cette même volonté, le désert et la mort. Car aucune croissance n'étant possible sans dépérissement, une vie qui est voulue comme croissance incessante, est également voulue comme dépérissement constant. Par conséquent, dans l'exacte mesure où la vie est voulue comme ce qui dépasse chaque but à peine atteint par un nouveau projet, *tout ce qui est,* par cette même volonté, au préalable déjà, est destiné à n'exister que pour être dépassé par un nouveau projet, – destiné donc à la consommation, à la perte, à l'anéantissement. Et même, la vie, tournant dans le cercle de l'éternel retour du même, au lieu d'y attester de sa productivité exubérante, cela parce qu'à chaque instant, elle s'y reproduit dans sa totalité, – n'y fait plus que reproduire à chaque instant la monotonie stérile du même qui la dessèche, voire le dépérissement, la perte, l'anéantissement, et cela à une échelle *globale, planétaire*[21].

Ces deux aspects opposés, soit la libération de la vie dans sa surabondance créatrice et l'extension de la mort, constituent, selon Nietzsche,

[20] Dionysos-Dithyramben, «Unter Töchtern der Wüste», KGW VI, 3, S.385/OPC VIII, 2, p.35 (trad. rev. par I.Schüssler). K.-H. Volkmann-Schluck a donné une interprétation détaillée de ce poème de Nietzsche dans «Nietzsches Gedicht ‹Die Wüste wächst, weh dem, der Wüsten birgt . . .›», Frankfurt a.M. 1958.

[21] K.-H. Volkmann-Schluck, op.cit., S.30 – 35.

l'ambiguïté de notre époque. Et cette époque, toujours selon Nietzsche, tournant *sans issue* dans le cercle de l'éternel retour, est l'époque ultime de la Métaphysique. Cependant, savoir si notre époque, oui ou non, est l'époque *ultime tout simplement,* c'est là ce qui peut néanmoins se poser à nous comme question. Certes, selon la détermination que notre époque a reçue de Nietzsche dans l'horizon de l'histoire de la Métaphysique, notre époque n'aurait pas à attendre ou à espérer de l'extérieur une quelconque issue. Car elle tourne close sur elle-même. Mais une issue, qui pourrait s'ouvrir de l'intérieur de cette époque elle-même ne semble du moins pas exclue dans les limites de la pensée philosophique. Car l'ambivalence des deux aspects sous lesquels, selon Nietzsche, se montre notre époque, à savoir la *co-présence énigmatique* de la consommation et de l'abondance, de la mort et de la vie, de l'anéantissement et de la créativité, peut devenir l'affaire d'une pensée philosophique, qui serait post-métaphysique[22].

[22] Cf. ibid., S. 40 – 42.