

Université de Montréal

Le nihilisme est-il un humanisme?
Étude sur Nietzsche et Sartre

par
Christine Daigle
Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en philosophie

Août 2000

© Christine Daigle, 2000





**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-60589-2

Canada

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre

Présentée par:

Christine Daigle

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Monsieur Jean Grondin, président rapporteur
Monsieur Lukas K. Sosoe, directeur de recherche
(représenté par M. Jean Roy)
Monsieur Daniel Dumouchel, membre
Monsieur Christopher Gray, examinateur externe
Université Concordia
Monsieur Jean Grondin, représentant du doyen

Thèse acceptée le 26 janvier 2001

SOMMAIRE:

Le XIX^{ème} siècle a vu le nihilisme se manifester sous plusieurs formes et dans plusieurs domaines, dont la philosophie. Le XX^{ème} siècle en revanche est l'héritier du nihilisme. Or le nihilisme qui rejette tout ordre établi entraîne à sa suite la nécessité d'une reconstruction: ressurgence de la question du sens de l'existence et tentative d'y fournir une réponse grâce à une *Weltanschauung* nouvelle qui pourra servir de base à l'élaboration d'une nouvelle éthique. D'une part, nous clarifierons le sens des concepts de "nihilisme" et de la "quête de sens", concepts trop souvent galvaudés; nous montrerons comment ces éléments— nihilisme, quête de sens *et* éthique— sont étroitement liés. Étant donné le lien étroit qui existe entre ces éléments nous montrerons la nécessité pour une éthique voulant remédier à la situation créée par le nihilisme de se fonder sur une *Weltanschauung* pour qu'on puisse parler de reconstruction valable.

Une telle reconstruction a été entreprise par quelques penseurs dont Nietzsche et Sartre. Dans le contexte énoncé plus haut, la pensée de Nietzsche est d'autant plus intéressante qu'elle illustre bien les liens entre nihilisme, quête de sens et éthique. Nietzsche propose une théorie du nihilisme incomplet et du nihilisme complet, effectue une critique de la tradition métaphysico-religieuse jugée nihiliste (nihilisme incomplet) et lui oppose, pour mieux la rejeter, son propre nihilisme complet. Mais son but n'est pas uniquement le rejet de l'ordre traditionnel. Nietzsche est parfaitement conscient de la situation problématique ainsi créée et de la nécessité d'une reconstruction. Il se donne pour tâche de forger une nouvelle *Weltanschauung* qui puisse servir de base à une nouvelle éthique.

Le cas de Sartre est légèrement différent. S'attachant à construire une nouvelle *Weltanschauung* pour les mêmes raisons que Nietzsche, Sartre met en évidence l'aspect insatisfaisant et aliénant de l'ordre traditionnel qu'il convient désormais de rejeter. Ce faisant il se rend héritier du nihilisme. Confronté à l'absence de *Weltanschauung*, à l'absence de sens, il ne s'agit nullement pour lui de théoriser ou de faire une critique d'un ordre déjà rejeté. Il s'agit simplement, dans son cas, d'un constat. C'est pourquoi il se propose de remédier à cet état de faits en élaborant une philosophie existentialiste qui repense tous les aspects d'une vision du monde pouvant sortir l'homme de l'abandon dans lequel il se trouve.

Nietzsche et Sartre ont tous deux le projet de trouver une solution à la situation induite par le nihilisme. Acteur, le premier démasque l'ordre existant. Ne trouvant rien devant lui, l'autre se fait héritier consentant des théories nihilistes défendues avant lui. Tous deux offriront une nouvelle réponse à la question du sens de l'existence ainsi qu'une nouvelle éthique. Certes il serait intéressant d'examiner leurs propositions puisque leurs projets s'inscrivent dans notre problématique. Mais pourquoi le projet de ces derniers plutôt que d'autres?

En ce qui concerne Nietzsche, le cheminement de sa pensée illustre directement la problématique mais il y a plus. Nous croyons que l'existentialisme nietzschéen qui veut reconnaître le tout de l'homme, tous ses aspects, y compris les moins rassurants, se présente comme une alternative valable à la tradition métaphysico-religieuse, source d'aliénation. En effet, l'idéal éthique du surhomme rend impossible l'aliénation de l'homme, car cet idéal n'est autre que l'homme lui-même: "Tu dois devenir celui que tu es." (*Le gai savoir*, §270) Il en est de même de l'éthique existentialiste et humaniste de Sartre. L'idéal d'authenticité qu'il prône, nous le verrons, est lui aussi très proche de celui de Nietzsche.

Mais il y a plus encore concernant notre choix d'auteurs. Nous désirons montrer que Nietzsche et Sartre apportent des solutions toutes semblables au nihilisme. Nous voudrions montrer comment leur nihilisme, leur réponse à la question du sens de l'existence et l'éthique humaniste qu'ils proposent sont très proches. Nous montrerons que si on ne peut conclure à une filiation, pour des raisons que nous expliquerons, on peut néanmoins soutenir qu'au plan de leur pensée ils sont de proches parents. La pensée de Nietzsche, tel est par ailleurs l'un des aspects de notre thèse, constitue une source d'inspiration pour Sartre. Nous verrons qu'il y a un sérieux manque dans la littérature, soit une véritable comparaison des pensées de ces deux auteurs. Ce manque est d'autant plus étonnant qu'on retrouve un peu partout des notes de bas de page ou des remarques soulignant le potentiel qu'aurait une telle comparaison. Nous nous proposons de remédier à ce manque par un travail rigoureux d'analyse et de comparaison de leurs philosophies. Il existe quelques objections à une telle entreprise mais nous montrerons comment elles peuvent être écartées.

Bien sûr, une comparaison point par point des philosophies de Nietzsche et Sartre serait une entreprise de bien trop grande envergure. Il est important de restreindre le champ d'investigation. L'objectif du travail sera donc d'établir en quoi les philosophies de

Nietzsche et Sartre convergent et/ou divergent au niveau de la problématique du nihilisme, de la quête de sens et de l'éthique et de voir en quoi tient leur solution au mal moderne créé par le nihilisme. Nous constaterons alors que la convergence est bien plus grande qu'elle paraît de prime abord.

TABLE DES MATIERES:

SOMMAIRE

.....	p. iii
TABLE DES MATIERES	p. v
LISTE DES ABREVIATIONS	p. viii
AVANT-PROPOS	p. xii
AVERTISSEMENT AU LECTEUR	p. xiii
CHAPITRE 1: INTRODUCTION.	p. 1
1.1. Présentation de la problématique.	
1.2. Méthodologie.	
1.2.1. Plan de la thèse.	
1.2.2. Littérature.	
1.2.2.1. Nietzsche: corpus et problèmes.	
1.2.2.2. Sartre: corpus et problèmes.	
1.2.2.3. Littérature portant sur le thème.	
CHAPITRE 2: OBJECTIONS AU LIEN ENTRE NIETZSCHE ET SARTRE.	p. 22
2.1. Les commentaires sartriens.	
2.2. Racines philosophiques de chaque système.	
2.2.1. Nietzsche: le rejet de l'idéalisme.	
2.2.2. Sartre: le cogito?	
2.3. Séquelles politiques de chaque système.	
2.3.1. Nietzsche: fascisme et national-socialisme?	
2.3.2. Sartre: marxisme.	
2.4. Conclusion aux objections.	
CHAPITRE 3: CONCEPTS FONDAMENTAUX.	p. 52
3.1. Conception existentialiste.	
3.1.1. Définition.	

3.1.2. Existentialisme, *Existenzphilosophie* et *Lebensphilosophie*.

3.2. Nihilisme.

3.2.1. Historique du concept.

3.2.2. Définition du concept.

3.2.2.1. Mise au point sur la définition du nihilisme.

3.2.3. Nihilisme et athéisme.

3.2.4. Nihilisme et relativisme.

3.3. *Sinnfrage*.

3.3.1. Sens.

3.3.2. Définition de la quête de sens.

3.3.3. Origines de la quête de sens.

3.4. Éthique.

3.4.1. Éthique et métaéthique

3.4.2. Éthique et ontologie.

3.4.3. Éthique et anthropologie.

3.4.4. Éthique de la vertu ou éthique du devoir?

3.4.5. Éthique et humanisme.

3.5. Rapports entre les concepts de base.

CHAPITRE 4: CONCEPTIONS FONDAMENTALES. p. 102

4.1. La pensée de Nietzsche.

4.1.1. Volonté de puissance.

4.1.2. Éternel retour.

4.1.3. Point de vue anthropologique.

4.1.4. Conception existentialiste.

4.2. La pensée de Sartre.

4.2.1. Conscience et monde.

4.2.2. Point de vue anthropologique.

4.2.3. Conception existentialiste.

4.3. Convergences et divergences.

CHAPITRE 5: NIHILISME. p. 141

5.1. Nietzsche et le nihilisme.

5.1.1. Diagnostic: nihilisme incomplet de la tradition.

5.1.2. Athéisme: la mort de Dieu.

5.1.3. Remède: le nihilisme complet de Nietzsche.

5.2. Sartre et le nihilisme.

5.2.1. Nihilisme: constat de fait.

5.2.2. Athéisme.

5.2.3. Nihilisme sartrien.

5.3. Convergences et divergences.

CHAPITRE 6: LA QUÊTE DE SENS. p. 177

6.1. Nietzsche et la quête de sens.

6.1.1. La réponse de *Die Geburt der Tragödie*.

6.1.2. L'éternel retour: optimisme ou pessimisme?

6.1.3. La réponse de *Also sprach Zarathustra*.

6.1.4. La création comme clé de la réponse à la question du sens.

6.2. Sartre et la quête de sens.

6.2.1. Ontologie, épistémologie et quête de sens.

6.2.2. La réponse de *La nausée*.

6.2.3. La réponse des *Cahiers pour une morale*.

6.2.3.1. La réponse développée par Simone de Beauvoir.

6.2.4. La création comme clé de la réponse à la question du sens.

6.3. Convergences et divergences.

CHAPITRE 7: ÉTHIQUE. p. 220

7.1. Éthique nietzschéenne.

7.1.1. Le surhomme: idéal éthique.

7.1.2. Principe fondamental et valeurs.

7.1.2.1. L'éternel retour comme principe moral.

7.1.3. Éthique humaniste.

7.2. Éthique sartrienne.

7.2.1. Principe fondamental et valeurs.

7.2.2. Bien et valeurs.

7.2.3. L'idéal d'authenticité.

7.2.4. Éthique humaniste.

7.3. Convergences et divergences.

CHAPITRE 8: CONCLUSION. p. 269

BIBLIOGRAPHIE p. 275

LISTE DES ABREVIATIONS:

NIETZSCHE:

KSA:	Kritische Studienausgabe (édition Colli-Montinari)
Werke:	Werke in drei Bänden (édition K. Schlechta)
A:	Der Antichrist [1888]
DD:	Dionysos-Dithyramben [1888]
EH:	Ecce homo [1888]
FW:	Die fröhliche Wissenschaft [1882]
Fwag:	Der Fall Wagner [1888]
GD:	Götzen-Dämmerung [1888]
GM:	Zur Genealogie der Moral [1887]
GT:	Die Geburt der Tragödie [1872]
JGB:	Jenseits von Gut und Böse [1886]
M:	Morgenröte [1881]
MA:	Menschliches, Allzumenschliches I et II [1878-1886]
N:	Nachgelassene Schriften und Fragmente [1869-1889]
NcW:	Nietzsche contra Wagner [1888]
UB:	Unzeitgemäße Betrachtungen [1873-6]
WM:	Der Wille zur Macht [1888]
Z:	Also sprach Zarathustra [1883-5]

SARTRE:

Carnets:	Carnets de la drôle de guerre [1939-1940]
CL:	Les chemins de la liberté [1945-49]
CM:	Cahiers pour une morale [écrits en 1947-1948]
CRD:	Critique de la raison dialectique [1960]
Di:	Le diable et le bon dieu [1951]
DL:	Détermination et liberté [1966]
Écrits:	Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée [Contat

et Rybalka, 1970]

<i>EH:</i>	L'existentialisme est un humanisme [1946]
<i>ÉJ:</i>	Écrits de jeunesse [édition établie par Contat et Rybalka]
<i>EN:</i>	L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique [1943]
<i>Es:</i>	Esquisse d'une théorie des émotions [1939]
<i>HC:</i>	Huis-clos [1944]
<i>I:</i>	L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination [1940]
<i>Lettres:</i>	Lettres au Castor et à quelques autres [I- 1926-1939, II- 1940-1963]
<i>LV:</i>	La légende de la vérité [1931]
<i>MaS:</i>	Les mains sales [1948]
<i>Mots:</i>	Les mots [1964]
<i>Mou:</i>	Les mouches [1943]
<i>Mur:</i>	Le mur [1939]
<i>N:</i>	La nausée [1938]
<i>QM:</i>	Questions de méthode [1960]
<i>RQJ:</i>	Réflexions sur la question juive [1954]
<i>Sé:</i>	Les séquestrés d'Altona [1960]
<i>Sit:</i>	Situations I à X [1947 à 1976]
<i>St-G:</i>	Saint-Genet comédien et martyr [1952]
<i>TE:</i>	La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique [1936]

SIMONE DE BEAUVOIR:

<i>CA:</i>	La cérémonie des adieux [1981]
<i>Ent:</i>	Entretiens avec Jean-Paul Sartre [1974]
<i>FA:</i>	La force de l'âge [1960]
<i>FC:</i>	La force des choses [1963]
<i>MA:</i>	Pour une morale de l'ambiguïté [1947]
<i>PC:</i>	Pyrrhus et Cinéas [1944]

À Éric

Nous tenons à remercier monsieur le professeur Lukas K. Sosoe qui a su nous donner les bons conseils qui ont permis la réalisation de ce travail.

Nous remercions aussi messieurs les professeurs Georges Goedert du Centre Universitaire de Luxembourg et Heinrich Schmidinger de l'Université de Salzbourg pour les nombreuses discussions que nous avons eues sur le travail ainsi que pour leurs judicieux conseils.

Nous remercions également messieurs les professeurs François Lepage et Richard Bodéüs ainsi que madame Jocelyne Doyon pour leur aide et conseils dans nos démarches menant à l'obtention du diplôme à l'Université de Montréal.

Nos remerciements s'adressent également à tous ceux qui ont permis la réalisation technique du présent travail: monsieur le professeur Daniel Weinstock de l'Université de Montréal ainsi que messieurs les professeurs Geoffrey C. Fidler et Harvey Schulmann et madame Lina D'Iorio du Collège d'éducation humaniste de l'Université Concordia qui nous ont donné accès au matériel informatique nécessaire; le département de philosophie de l'Université de Californie, Irvine lors de notre séjour de l'automne 1998 pour nous avoir fourni l'encadrement de travail nécessaire et enfin la bibliothèque du Philosophisches Seminar de l'Université de Hambourg pour nous avoir accordé droit d'utilisation et d'emprunt de documents lors de notre séjour de l'été 1997.

Enfin nous remercions le FCAR pour la bourse d'études doctorales qui nous a été octroyée et qui nous a permis de faire des recherches à l'étranger menant à la réalisation du présent travail.

AVANT-PROPOS:

D'aucuns s'exclameront "Encore un travail sur Nietzsche!" ou bien "Encore un travail sur Sartre!". En effet, force est de constater que le nombre de publications sur ces deux auteurs est très grand et que l'intérêt pour leur pensée est loin de s'estomper. De plus, le jubilé de la mort de Nietzsche et de Sartre a eu pour effet d'augmenter la quantité de ces travaux. Leur grand nombre s'allie malgré tout à une grande qualité. Si certains s'attardent plus à l' "effet Nietzsche" ou à l' "effet Sartre", aux relations interpersonnelles de ces deux philosophes ou encore à leur biographie, nombreuses sont les analyses philosophiques de leur pensée. C'est dire que tout n'est pas dit à leur propos.

Nous souhaitons avec le présent travail satisfaire à l'exclamation qui est sur le bout des lèvres de ceux qui s'intéressent aux deux auteurs: "Comment? Aucun travail sur Nietzsche et Sartre!" En effet, aussi surprenant que cela puisse paraître, aucun travail d'envergure ne s'attaque sérieusement à une comparaison de la pensée de ces deux auteurs dont les oeuvres ont une incidence majeure dans le contexte nihiliste du vingtième (et vingt et unième) siècle.

Nous consacrerons donc notre examen à une comparaison de la pensée de Nietzsche et de Sartre pour, d'une part, remédier à ce manque de la littérature et pour, d'autre part, tenter de voir comment leur pensée répond au problème du nihilisme. Notre analyse se restreindra donc aux questions du nihilisme, de la quête de sens et de l'éthique chez Nietzsche et Sartre. Cette délimitation de notre examen fera en sorte que d'excellents travaux, tant dans la recherche sur Nietzsche que dans celle sur Sartre, devront être mis de côté au profit de la stricte analyse de notre thème. Nous pensons entre autres aux travaux de Volker Gerhardt (en particulier son *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches* paru en 1996) et de Günther Abel (son *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* paru en 1984).

AVERTISSEMENT AU LECTEUR:

Tout au long du travail nous avons jugé préférable de respecter le texte intégral des citations utilisées. Il arrive ainsi que certaines citations commencent avec une majuscule alors qu'elles sont placées à l'intérieur d'une phrase. Cela signifie que dans le texte original d'où est tirée la citation, celle-ci était une phrase à part entière, commençant par une majuscule. Dans le cas où les citations ne reproduisent qu'une partie de phrase le symbole suivant est utilisé: [...]. Placé en début de citation, il signifie que la citation omet le début de la phrase, placé en fin de citation, il signifie que la fin de la phrase est laissée de côté, enfin, utilisé à l'intérieur d'une citation, ce symbole indique que nous avons laissé des mots ou phrases de côté. Cette méthode est utilisée pour toutes les citations, indépendamment de la langue.

De plus, nous n'avons pas jugé nécessaire de donner en bibliographie les quelques oeuvres de Nietzsche traduites en français que nous avons pu utiliser à quelques reprises dans le travail. Leur utilisation ne s'étant avérée que ponctuelle et dans des contextes particuliers de questions relatives à la publication des oeuvres de Nietzsche, nous avons donné les références complètes lors de ces occurrences seulement.

CHAPITRE 1: INTRODUCTION

1.1. PRESENTATION DE LA PROBLEMATIQUE

"À l'affirmation proférée par Nietzsche: Dieu est mort, près de trois quarts de siècle plus tard une autre affirmation, moins proférée que murmurée dans l'angoisse, vient aujourd'hui faire écho: l'homme est en agonie."¹

Même si Gabriel Marcel pense ici entre autre à des philosophies de la mort de l'homme comme celles de Foucault ou Deleuze, il nous est permis de voir en cet homme agonisant l'homme du nihilisme, l'homme moderne, celui qui a rejeté toutes valeurs et tout cadre de référence. Cet homme agonisant s'est contenté de détruire un ordre existant sans reconstruire. Il est donc sans idéal et sans éthique. Il est à l'agonie car sans idéal et sans éthique pour l'y élever, il est à l'abandon. Il vit la mort de Dieu, l'absence de transcendant, l'abandon à lui-même. De ceci résulte une crise des valeurs. Il faut trouver à fonder les valeurs. Penzo pense que "Il discorso sul nichilismo rimane un discorso sempre attuale perché nel mettere in luce la crisi della cultura, esso apre un discorso sull'uomo e sul suo fondamento. [...] un discorso critico sulla cultura occidentale cristiana."²

L'homme moderne, s'il n'est pas lui-même nihiliste, est à tout le moins héritier du nihilisme. Or le nihilisme entraîne nécessairement un questionnement sur le sens de l'existence, "sull'uomo e sul suo fondamento". Le nihilisme qui rejette tout ordre établi rejette la *Weltanschauung* qui fournit une réponse à la question du sens de la vie. Balmer explique: "Die grundlegende Leistung von Moral in allen Varianten ist finale Fixierung. Moral ist Teleologie, Beantwortung der Frage des Menschen nach seinem "Wozu" und die Verpflichtung an das in der Antwort gegebene Ziel. Löst sich die teleologische Bindung auf, so muß sich sofort und mit Vehemenz die Frage nach dem "Wozu" neu stellen."³ Nous montrerons comment, en effet, nihilisme, question du sens et éthique sont interreliés. Le nihilisme rejette une *Weltanschauung* supportant une éthique. Il est donc nécessaire suite au nihilisme d'apporter une réponse à la question

¹ Marcel, G., *Les hommes contre l'humain*, préface et notes de P. Ricoeur, Paris, Editions Universitaires, coll. Philosophie Européenne, 1951, p. 21.

² Penzo, G., *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, p. 7.

³ Balmer, H. P., *Freiheit statt Teleologie*, p. 42.

du sens pour pouvoir fonder une nouvelle éthique. D'aucuns diront que nul n'est besoin de s'attaquer à une tâche aussi vaste pour construire une éthique. En effet, on peut faire de l'éthique sans faire d'ontologie, d'anthropologie ou autre. Cela s'est d'ailleurs beaucoup pratiqué mais on peut alors demander: s'agit-il d'établir un idéal et de formuler les moyens de l'atteindre? Est-ce qu'un idéal n'est pas nécessairement lié à une *Weltanschauung*? Est-ce qu'une éthique ne doit pas *nécessairement* se fonder sur une réponse à la question du sens? Nous croyons et nous montrerons que, tout étant interrelié, il est nécessaire de fonder l'éthique dans la *Weltanschauung*. L'éthique ne doit pas seulement, comme le dit Kaufmann, "[...] instead of being a matter of inconsequential rationalizations, [ethics] becomes a critique of culture, a vivisection of modern man."⁴ mais elle doit entraîner la fondation d'un nouveau monde, d'un nouvel ordre, soit une reconstruction.

Même si beaucoup de philosophes ont délaissé cette approche holistique pour des recherches plus spécifiques, il y a quelques penseurs qui, voyant la nécessité d'une reconstruction, se sont donné la tâche de repenser une *Weltanschauung* suite au nihilisme. Nietzsche est un de ceux-ci. Non seulement entreprend-il d'élaborer une reconstruction suite au nihilisme, mais il effectue en plus une analyse du nihilisme. Dans le contexte de notre thème, la pensée de Nietzsche est tout à fait intéressante car elle illustre bien les liens entre nihilisme, question du sens et éthique. Il propose une théorie du nihilisme incomplet et complet, effectue une critique de la tradition métaphysico-religieuse jugée nihiliste (nihilisme incomplet) et lui oppose son propre nihilisme complet. Mais nous verrons que son but n'est pas uniquement le rejet de l'ordre traditionnel. Nietzsche voit bien que le nihilisme est une situation intenable et qu'il y a nécessité de reconstruire, de fournir une nouvelle réponse à la question du sens, d'apporter une nouvelle *Weltanschauung* qui permettra de fonder une nouvelle éthique. Nietzsche ne se présente pas seulement en critique de la tradition mais également en constructeur et proposera donc une solution au nihilisme. Nous verrons de quoi il en retourne et comment la problématique du nihilisme s'articule dans sa pensée.

La situation de Sartre est différente même s'il se décrit lui-même comme un destructeur⁵. En fait, sa pensée surgit dans un monde déjà affecté par le nihilisme. Étant

⁴ Kaufmann, W., "How Nietzsche Revolutionized Ethics", *From Shakespeare to Existentialism*, New York, Books for Libraries Press, 1971 [1959, 1960], p. 209.

⁵Voir *Carnets*, pp. 106-107.

d'accord avec les critiques de l'ordre traditionnel, à savoir que celui-ci est aliénant et négateur de l'homme, il n'a qu'à endosser le nihilisme dont il trouve les conséquences devant lui. Il va plus loin encore. Non seulement accepte-t-il cet état de faits mais, de plus, il entreprend d'effectuer sa propre reconstruction. Il n'y a plus de *Weltanschauung* disponible pour donner sens à la vie de l'homme? Qu'à cela ne tienne, Sartre propose de montrer, avec sa philosophie existentialiste, comment l'homme peut remédier à cette situation en devenant lui-même attributeur de sens. Nous expliquerons comment cela se présente chez Sartre.

Nietzsche et Sartre ont donc tous deux le projet de remédier au nihilisme et à ses conséquences. Ils tenteront d'offrir une nouvelle réponse à la question du sens ainsi qu'une nouvelle éthique. Pourquoi examiner leurs projets plutôt que d'autres? Ils ne sont pas les seuls penseurs, même s'il y en a eu peu, à s'être donné une telle tâche de reconstruction. D'abord pour Nietzsche, nous avons déjà dit que le cheminement de sa pensée s'inscrit directement dans notre problématique mais il y a plus. Nous croyons que l'existentialisme nietzschéen est une alternative valable à la tradition métaphysico-religieuse aliénante. L'affirmation totale que celui-ci implique permet l'avènement de l'homme. Plus question d'aliénation avec l'idéal éthique du surhomme puisque cet idéal n'est autre que l'homme lui-même: "Du sollst der werden, der du bist."⁶ Nous verrons qu'il en est de même avec l'idéal d'authenticité sartrien et que, donc, nos deux penseurs offrent bel et bien une alternative à l'aliénation impliquée par l'ordre traditionnel.

Mais il y a plus encore concernant notre choix d'auteurs. Nous désirons montrer que Nietzsche et Sartre apportent des solutions toutes semblables au nihilisme. Nous voulons montrer comment il est possible de relier leurs positions quant au nihilisme, à la question du sens et à l'éthique humaniste. Nous verrons qu'on ne peut conclure à une filiation directe, mais qu'il est permis de parler de proches parents et de source d'inspiration pour Sartre dans la pensée de Nietzsche.

Après examen de la littérature, nous constaterons que celle-ci accuse un manque important, soit une véritable comparaison des pensées de Nietzsche et de Sartre. Nous verrons qu'il est nécessaire de combler ce manque puisque de nombreuses remarques se trouvent dans la littérature indiquant à quel point une telle comparaison pourrait être intéressante et fructueuse. Partageant cet avis, nous nous donnons donc pour tâche de

⁶FW §270.

procéder à cette comparaison. Il existe quelques objections à une telle entreprise mais nous montrerons comment elles peuvent être écartées.

Nous nous devons de restreindre le champ de notre investigation puisqu'une comparaison des systèmes philosophiques de Nietzsche et Sartre dans tous leurs points est un travail qui dépasse les limites que se doit d'avoir la présente thèse. L'objectif que nous nous fixons dans ce travail est donc d'établir en quoi les philosophies de Nietzsche et Sartre convergent et/ou divergent au niveau de la problématique du mal moderne créé par le nihilisme. Nous tenterons donc de voir comment nihilisme, question du sens, éthique et humanisme s'articulent dans leurs philosophies respectives pour proposer une telle solution.

1.2. METHODOLOGIE.

1.2.1. PLAN DE LA THESE.

Pour discuter de notre thème, nihilisme, question du sens et éthique chez Nietzsche et Sartre, nous suivrons le plan suivant. Tout d'abord, nous considérerons les objections majeures à une comparaison des philosophies de Nietzsche et Sartre. Le chapitre 2 sera consacré à cet examen. La question des commentaires sartriens à l'endroit de Nietzsche, des fondements de la pensée de chaque auteur ainsi que des développements politiques qu'ils peuvent amener sera examinée et nous concluerons de notre examen qu'aucune de ces objections n'est assez justifiée pour empêcher notre entreprise.

Le chapitre 3 aura pour fonction d'établir clairement les concepts en jeu. Nous y présenterons donc l'existentialisme, le nihilisme, l'athéisme, la question du sens, l'éthique, la métaéthique, l'humanisme, les liens entre éthique et ontologie et entre éthique et anthropologie. Il ne s'agira pas seulement de définir ces thèmes, ou plutôt de choisir une définition de travail de ceux-ci, mais aussi d'expliquer comment ces différents concepts interagissent pour démontrer notre thèse selon laquelle le rejet d'une *Weltanschauung* par le nihilisme entraîne nécessairement un questionnement quant à la question du sens et de l'éthique.

Avec le chapitre 4, nous entrerons de pleins pieds dans la comparaison des philosophies de Nietzsche et Sartre. C'est alors que nous présenterons les conceptions fondamentales de chaque auteur. Nous y discuterons donc de la volonté de puissance et de l'éternel retour nietzschéen, mais aussi du point de vue anthropologique de Nietzsche ainsi que de la manière dont sa pensée se constitue en pensée existentialiste. Quant à la philosophie sartrienne, nous discuterons des notions de conscience et de monde et de leurs rapports ainsi que de l'anthropologie sartrienne.

Le chapitre 5 portera sur le nihilisme. Nous commencerons par en expliquer l'occurrence particulière chez Nietzsche: maladie et remède, nihilisme incomplet et nihilisme complet. Nous analyserons également l'athéisme nietzschéen, ses causes et sa signification. Quant à Sartre, nous verrons que, contrairement à Nietzsche, le phénomène du nihilisme l'intéresse peu et qu'il ne le thématise pas. Nous verrons par contre que sa propre pensée est nihiliste et nous examinerons aussi le type d'athéisme particulier qu'il présente.

Le chapitre 6 se penchera sur la réponse que chaque auteur offre à la question de sens. Nous ferons d'abord l'analyse de celle offerte par Nietzsche dans *Die Geburt der Tragödie* et ensuite de celle, plus individualiste, de *Also sprach Zarathustra*. Nous verrons que la notion de création est fondamentale dans les deux cas. Chez Sartre, nous verrons que la création aussi est la clé de l'énigme, comme l'indique *La nausée* ainsi que les *Cahiers pour une morale*.

Le chapitre 7 présentera l'éthique que chaque auteur élabore sur la base de la réponse qu'ils offrent à la question du sens. Chez Nietzsche, nous verrons que le surhomme est le symbole de l'homme de la nouvelle éthique. Nous discuterons aussi des principes et valeurs de cette nouvelle éthique. Enfin, nous montrerons en quoi elle est une éthique humaniste. Chez Sartre, nous discuterons d'abord de la liberté qu'il pose comme valeur fondamentale. L'authenticité comme exigence et idéal sera alors examinée. Nous examinerons aussi l'individualisme de l'éthique sartrienne ainsi que la manière dont il échappe au relativisme. Nous concluerons par la discussion de l'humanisme de l'éthique de Sartre.

Enfin le chapitre 8 fera un retour sur l'ensemble de la thèse afin de souligner et d'établir les points de convergence et les points de divergence entre la philosophie de Nietzsche et celle de Sartre au niveau du nihilisme, de la question du sens et de l'éthique et afin de

montrer comment les propositions avancées par Nietzsche et Sartre sont une solution valable au mal moderne amené par le nihilisme.

1.2.2. LITTERATURE.

Comme nos auteurs furent tous deux prolifiques et comme on retrouve quantité de notes posthumes dans le corpus de leurs oeuvres, il est nécessaire d'établir les textes qui seront utilisés dans le présent travail et les raisons pour lesquelles ces textes ont été choisis. Nous verrons que les corpus des oeuvres de Nietzsche et de Sartre posent des problèmes particuliers. Les deux prochaines sections seront consacrées à une discussion de ces points.

Par la suite, nous nous tournerons vers une présentation de la littérature secondaire. Dans un premier temps, nous parlerons de la plus que mince littérature portant sur une comparaison ou encore sur les liens unissant Nietzsche et Sartre. Nous discuterons ensuite de la littérature secondaire utilisée pour le développement du thème ainsi que de celle se rattachant à la pensée de chaque auteur.

1.2.2.1. NIETZSCHE: LE CORPUS ET SES PROBLEMES.

Avec Nietzsche, nous avons affaire à une oeuvre considérable produite en un nombre d'années assez restreint: 18 oeuvres écrites en moins de 20 ans. À ceci s'ajoutent les milliers de pages qui constituent les *Nachgelassene Schriften* (1870-1873) et les *Nachgelassene Fragmente* (1869-1889)⁷. Il est d'usage de classer ces oeuvres en trois périodes distinctes. Nous adoptons le classement que propose Goedert⁸. Selon lui, la première période va de *Die Geburt der Tragödie* à 1878, l'année de la rupture avec Wagner et de la publication de *Menschliches, Allzumenschliches I*. La deuxième période va de 1878 à la publication de *Also sprach Zarathustra*⁹. Enfin, la troisième période couvre les années suivant Z jusqu'au 3 janvier 1889, date à laquelle Nietzsche s'effondre.

⁷ 7 volumes de la Kritische Studienausgabe (KSA) de Colli et Montinari, édition dont nous ferons usage.

⁸ Dans ses ouvrages et textes auxquels nous nous référerons ultérieurement.

⁹ Dont les parties I et II parurent en 1883, la partie III en 1884 et la partie IV, à compte d'auteur, en 1885.

À la première période appartiennent donc *Die Geburt der Tragödie* et les *Unzeitgemäße Betrachtungen* (David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Schopenhauer als Erzieher et Richard Wagner in Bayreuth). *Menschliches*, *Allzumenschliches* I et II, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, *Der Wanderer und sein Schatten*, *Morgenröthe*, *Idyllen aus Messina* et *Die fröhliche Wissenschaft*¹⁰ se rangent sous la deuxième période. Enfin, la troisième période se compose de *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung*¹¹, *Der Antichrist*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner* et *Dionysos-Dithyramben*.

Ces oeuvres ne posent, en général, pas de problèmes. Les difficultés surgissent avec les notes et fragments posthumes. Citons Schacht à ce propos: "One may always question the commitment of a writer to things he writes but does not publish; but this is a worry of which too much can be made. And it is doubly desirable not to make too much of it in the case of someone like Nietzsche whose productive life ended abruptly and quite early, with major projects under way and in the offing, material for which he was accumulating in the notebooks from his later years. One cannot know what use he might have made of this material; but this, in my opinion, is no reason to ignore it."¹² Si Schacht souhaite qu'on ne les mette pas de côté, Bernstein lui va encore plus loin dans sa légitimation de l'utilisation de ces notes: "The problem, however, is that Nietzsche's published works often do not even attempt to prove his most basic doctrines, such as eternal recurrence and the idea that will to power is the heart of reality, at all, but simply assume their truth [...] For this reason, the notes are an indispensable source for anyone wishing to attempt to figure out why Nietzsche believed what he did."¹³ Pour notre part, nous croyons que l'on peut retrouver dans les

¹⁰ Notons ce fait important concernant *FW*: Le cinquième livre ainsi que le "Lieder des Prinzen Vogelfrei" ont été ajoutés lors de la seconde édition de 1887 et ne faisaient donc pas partie de l'édition de 1882. Ces deux textes doivent donc être considérés comme faisant partie de la 3ème période. Le dernier aphorisme du livre IV, § 342 "*Incipit tragoedia*", annonçait par ailleurs sa suite: il s'agit du début du prologue de *Z*!

¹¹ Goedert remarque: "*Götzen-Dämmerung* ist die letzte von Nietzsche selber noch autorisierte und korrigierte Schrift. Alles was dann folgt, gehört dem Nachlaß an. Nietzsche hatte aber nachweislich bis zum 2. Januar noch die Publikation folgender Schriften beabsichtigt: *Der Antichrist*, *Ecce Homo*, *Dionysos-Dithyramben*. Auf die Veröffentlichung von "*Nietzsche contra Wagner*" verzichtete er am 2. Januar." (Goedert, G., "Die Schriften des letzten Jahres (1888)", p. 8) Les textes suivant *Götzen-Dämmerung* doivent néanmoins être classés dans la troisième période, période à laquelle ils furent écrits.

¹² Schacht, R., *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. xii.

¹³ Bernstein, J. A., *Nietzsche's Moral Philosophy*, London, Toronto, Associated University Presses, 1987, p. 18.

oeuvres publiées l'essentiel de ce qui se trouve dans le *Nachlaß*. En ce qui concerne la possibilité de trouver des preuves dans le *Nachlaß*, nous sommes d'avis que les espoirs de Bernstein, du moins à la lumière de l'édition Colli-Montinari, demeureront insatisfaits.

La partie des *Nachgelassene Fragmente* qui a le plus suscité d'espoir est celle correspondant à la période où Nietzsche s'est consacré à la préparation et à l'écriture d'une oeuvre qui, en fin de compte, ne vit jamais le jour. Dans sa troisième période, il élaborait plusieurs plans en vue d'un ouvrage sur le *Umwertung aller Werthe*. Il écrivit, en vue de cet ouvrage, un nombre considérable de notes. Tous ces travaux aboutirent à *Der Antichrist* qu'il avait d'abord identifié comme étant le premier livre de l'*Umwertung* pour enfin l'identifier complètement avec toute l'*Umwertung*¹⁴ "Le titre général d'une oeuvre en quatre livres est devenu désormais le sous-titre de l'Antéchrist [on le lit dans le dernier frontispice de A]."¹⁵

"Dans la mesure où on met en question l'existence d'une dernière oeuvre fondamentale de Nietzsche (*La volonté de puissance*) notre nouvelle édition critique résout le problème d'une manière claire et simple: cette oeuvre principale n'existe pas."¹⁶ Mais si elle n'existe pas comme oeuvre de Nietzsche, elle existe bel et bien historiquement. D'Iorio dénombre cinq éditions différentes de *Der Wille zur Macht*: 1- la première, de 1901, préparée par les frères Horneffer et Peter Gast et qui contenait 483 aphorismes; 2- une nouvelle compilation de 1067 aphorismes préparée par Peter Gast et Elisabeth Förster-Nietzsche en 1906; 3- une compilation de 683 aphorismes par Max Brahn en 1917; 4- trois éditions chez Kröner en 1930: deux dûes à Bäumler et une troisième dûe à Messer comptant 491 aphorismes; 5- enfin une dernière compilation de 2397 aphorismes faite par Würzbach, publiée d'abord en français en 1935 chez Gallimard et en 1940 en allemand¹⁷. Or ces compilations sont forgées de toute pièce. Les

¹⁴ Dans une lettre à Brandes du 20 novembre 1888 il dit: "[*Ecce homo*] ist das Vorspiel der *Umwertung aller Werthe*, das Werk, das fertig vor mir liegt: [...]" (Brief 1151. *An Georg Brandes in Kopenhagen*, KSB, Band 8, S. 482) et à Paul Deussen, le 26 novembre 1888: "Meine *Umwertung aller Werthe*, mit dem Haupttitel "**Der Antichrist**" ist fertig." (Brief 1159. *An Paul Deussen in Berlin*, KSB, Band 8, S. 492).

¹⁵ Montinari, M., "Critique du texte et volonté de puissance" in "*La volonté de puissance*" n'existe pas, texte établi et postfacé par P. D'Iorio, Paris, Éditions de l'éclat, 1996, p. 70.

¹⁶ Colli, G., Montinari, M., "État des textes de Nietzsche", in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 136. Cité dans D'Iorio, P., "Les volontés de puissance" in Montinari, M., *op. cit.*, p. 119.

¹⁷ cf. D'Iorio, P., *ibid.*, pp. 128-130. Soulignons ce que D'Iorio déplore fortement: ces éditions, toutes des constructions et donc des faux, ont été rééditées à plusieurs reprises et continuent de l'être. La réédition de la compilation de Würzbach chez Gallimard en 1995 est même ce qui est à l'origine de la

aphorismes sont bien de la main de Nietzsche mais leur arrangement et leur choix ne sont pas de lui. De plus, elles contiennent des erreurs majeures. D'Iorio prévient: "Mais la disposition du matériel n'est pas la seule source d'erreur dans l'interprétation, et les problèmes de déchiffrement ou les bévues des éditeurs peuvent eux aussi jouer de mauvais tours."¹⁸ Autre source possible d'erreur, les aphorismes apocryphes: "[...] en effet, si tous les textes de Nietzsche publiés dans *La volonté de puissance* doivent être considérés comme apocryphes à cause des manipulations qu'ils ont subies, ils s'en trouvent qui sont "plus apocryphes que d'autres", parce qu'il s'agit de citations d'autres auteurs que le philosophe avait simplement notées dans ses cahiers et que les compilateurs ont publiées comme d'authentiques aphorismes de Nietzsche."¹⁹ Entre autres victimes de ces mauvais tours, D'Iorio indique Gilles Deleuze et Martin Heidegger.

Face à tout ceci, il est légitime de se questionner sur le bien-fondé de l'utilisation du *Nachlaß*. L'utilisation de l'une des cinq compilations *Der Wille zur Macht* est à proscrire absolument. Si l'on veut se référer à un fragment posthume de Nietzsche, il est indispensable de le faire par l'édition Colli-Montinari. Nous exprimons toutefois des réserves quant à une utilisation à grande échelle de ces fragments. Nous considérons que l'on doit privilégier les oeuvres que Nietzsche a lui-même données à publier et n'utiliser les fragments posthumes qu'en accompagnant cette utilisation de doute quant aux intentions de Nietzsche. On devrait s'en servir le moins possible et c'est ce que nous nous proposons de faire, quoique, pour la discussion du nihilisme, le recours à ces fragments posthumes s'avère nécessaire.

Parmi les oeuvres de Nietzsche, nous ne privilégierons pas une période plus que l'autre. Nous ne dénions pas ainsi toute évolution dans la pensée de Nietzsche mais nous croyons qu'il n'y a aucun changement radical chez lui qui oblige à choisir une période plutôt qu'une autre, comme c'est le cas avec Sartre par exemple. Pour la discussion du nihilisme, nous utiliserons principalement²⁰ *FW*, *GM*, *A* et les fragments posthumes de 1885-1887. Pour ce qui est de la question du sens, nous aurons recours

compilation des textes de Montinari par D'Iorio dans Montinari, M., "*La volonté de puissance*" n'existe pas.

¹⁸ D'Iorio, P., *ibid.*, p. 143.

¹⁹ D'Iorio, P., *ibid.*, pp. 133-134. Entre autres auteurs cités par Nietzsche: Tolstoï, Charles Féré, Ferdinand Brunetière, J. G. Vogt (cf. D'Iorio, P., "Cosmologie de l'éternel retour", *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, pp. 62-123, où il démontre que Nietzsche cherchait confirmation scientifique de son concept d'éternel retour chez celui-ci).

²⁰ Dans ce qui suit et tout au long de la thèse nous utiliserons des abréviations pour nous référer aux oeuvres de Nietzsche, Sartre et de Beauvoir. Le lecteur voudra bien se référer à la liste des abréviations.

à *GT*, *SE*, *FW* et *Z*. Enfin, pour ce qui est de l'éthique nietzschéenne, nous consulterons surtout *FW*, *Z*, *JGB* et *GM*.

1.2.2.2. SARTRE: LE CORPUS ET SES PROBLEMES.

Chez Sartre, nous avons à faire à une oeuvre considérable dont la production s'étend sur une quarantaine d'années. Ses oeuvres sont toutefois plus disparates que celles de Nietzsche: plus de 30 oeuvres (auxquelles s'ajoutent les dix volumes d'essais littéraires et politiques des *Situations* I à X) allant du roman, de la nouvelle, du théâtre à la philosophie, l'essai et même le scénario de film. À ceci s'ajoutent encore les entretiens qu'il eut dans les années soixante-dix alors que la cécité lui fit renoncer à l'écriture. Enfin, à tout ceci s'ajoutent ses "oeuvres posthumes": carnets écrits pendant la guerre, sa correspondance, ainsi que divers manuscrits dont les *Cahiers pour une morale et Vérité et existence*.

Dans le cas de Sartre aussi il est d'usage de parler de trois périodes. Olafson²¹ les classe comme suit: 1- la période de la psychologie phénoménologique comprenant *La transcendance de l'ego*, *L'imaginaire* et *l'Esquisse d'une théorie des émotions*; 2- la recherche ontologique de l'existence humaine dont l'ouvrage principal est *L'Être et le néant* et à laquelle sont aussi attachés *L'existentialisme est un humanisme*, *Réflexions sur la question juive*, *Saint-Genet comédien et martyr* et les *Cahiers pour une morale*²²; 3- la révision du marxisme, période s'ouvrant avec *Questions de méthode* et la *Critique de la raison dialectique*²³.

²¹ Olafson, F. A., "Jean-Paul Sartre", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, New York, MacMillan & Co., 1967, pp. 287-293.

²² Olafson remarque avec justesse que le passage de la première à la seconde période ne constitue aucun changement radical mais bel et bien une évolution, au contraire du passage de la seconde à la troisième qui impliquera une révision, voire un rejet, par Sartre de ses positions antérieures.

²³ Nous n'avons inclus, dans ce classement, que les oeuvres philosophiques. La raison en est que les oeuvres littéraires ainsi que les essais de Sartre ne respectent pas une telle division (sauf peut-être les essais des *Situations* qui sont plus politiques et donc changent de nature avec l'intérêt croissant de Sartre pour le marxisme). On voit bien par exemple que *Les mots* et *L'idiot de la famille*, même s'ils appartiennent chronologiquement à la troisième période, sont plus apparentés aux oeuvres de la seconde période. Quant aux romans et pièces de théâtre, il n'y aurait peut-être que *La putain respectueuse* et *Les séquestrés d'Altona* qui soient à ranger sous la troisième période, encore que nous n'en soyons pas convaincu. De toute façon, ces oeuvres littéraires constituent une exploration particulière de l'homme, l'engagement, la situation, des thèmes propres à l'ensemble de la pensée sartrienne et ne relevant d'aucune période particulière.

Chez Sartre aussi nous avons à faire à des notes et textes qui sont demeurés non-publiés de son vivant. Les *Cahiers pour une morale*, les *Carnets de la drôle de guerre*, *Vérité et existence*, la *Critique de la raison dialectique II* sont quelques exemples de tels textes. D'autres textes tels que les "notes de Rome" et les "notes pour Cornell" sont accessibles par les manuscrits seulement et ne sont pas encore publiés²⁴. Dans le cas de Nietzsche, nous avons soulevé des réticences quant à l'utilisation de textes dont on ne sait pas ce que Nietzsche en aurait fait. Sartre nous vient lui-même en aide concernant ses propres textes: "Sartre a toujours souhaité que les textes philosophiques inachevés de sa maturité ne soient publiés qu'après sa mort: [...]" nous dit Arlette Elkaïm-Sartre et elle cite: "Ils représenteront ce que, à un moment donné, j'ai voulu faire et que j'ai renoncé à terminer, et c'est définitif. Tandis que tant que je suis vivant... il reste une possibilité que je les reprenne ou que je dise en quelques mots ce que je voulais en faire. Publiés après ma mort, ces textes restent inachevés, tels qu'ils sont, obscurs, puisque j'y formule des idées qui ne sont pas toutes développées. Ce sera au lecteur d'interpréter où elles auraient pu me mener."(J.-P. Sartre, *Situations X*, 1975)"²⁵

Quelle est la nature de ces textes?²⁶ Procédons chronologiquement. D'abord les *Carnets de la drôle de guerre* sont un ensemble de carnets qui tinrent lieu de journal à Sartre de 1939 à 1940 alors qu'il était à l'armée et à la guerre. Il y a en tout cinq carnets: le carnet III (novembre-décembre 1939), le carnet V (décembre 1939), le carnet XI (février 1940), le carnet XII (février 1940) et enfin le carnet XIV (mars 1940). On se rend compte que le nombre de carnets manquants est nettement plus élevé que le nombre de ceux que l'on a. Si ces carnets ne faisaient l'office que de simple journal, relatant au jour le jour la vie de Sartre à l'armée, ce serait un moindre mal. Mais il y avait plus: Sartre y notait ses idées philosophiques, tant et si bien que quelques-uns considèrent les *Carnets* comme un brouillon de *L'Être et le néant*²⁷. Et, en effet, on retrouve l'ébauche de plusieurs idées dans les carnets. Pour notre propos, il est intéressant de noter qu'à la fin du carnet III, en date du 7 décembre 1939, on retrouve dix pages où Sartre parle de morale. Malheureusement, le carnet s'achève au beau milieu d'une phrase et le carnet suivant est manquant! Dans une lettre du 9 décembre 1939 à Simone de Beauvoir, il

²⁴ Ce qui ne saurait tarder si on se fie aux efforts d'Arlette Elkaïm-Sartre pour la publication de l'oeuvre sartrienne.

²⁵ *CM*, p. 107, note de l'éditeur.

²⁶ Nous ne discuterons ici que des textes pertinents pour notre propos, laissant de côté les oeuvres littéraires ainsi que la deuxième partie de *CRD*.

²⁷ Uwe Töllner est de ceux-ci. Voir son *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von L'Être et le néant*, Frankfurt am Main, Peter Lang, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Band 499, 1996.

parle de “[...] diverses occupations [qui] m’ont pris [...] entre lesquelles j’ai achevé ma morale. Je vais vous la copier ici. C’est fort long. Si je n’y parviens pas complètement, je continuerai demain. Mais j’ai bien envie que nous la discutons.”²⁸ Et Sartre de copier ce qu’il avait écrit dans son carnet, mot à mot, sauf pour quelques petits passages qu’il laisse de côté. Il se rend ainsi jusqu’à la moitié du texte du carnet III et dit: “Mon amour, je m’arrête. Ceci n’est évidemment qu’un tout petit début. Je copierai la suite demain et après-demain.”²⁹, ce qu’il ne fera pas. Il écrira simplement à Simone de Beauvoir le 11 décembre, soit deux jours plus tard, “Aujourd’hui j’ai beaucoup écrit sur mon carnet. Des pages et des pages sur la vie, sur l’essence.”³⁰ mais ce carnet manque et on ne peut savoir de quoi il en retournait.

Le prochain texte posthume est les *Cahiers pour une morale*. Publié en 1983, cet ouvrage rassemble deux cahiers de notes plus ou moins développées sur la morale et sur des thèmes s’y rattachant, écrits en 1947 et en 1948. Deux appendices sont ajoutés: “Bien et subjectivité” de 1945 et “La violence révolutionnaire. I- L’oppression”. C’est dans le premier appendice que Sartre annonce son intention de faire l’analyse de la morale de la volonté de puissance³¹. Malgré tant d’efforts pour élaborer sa morale, Sartre abandonna tout de même son projet. Dans un entretien avec Michel Sicard il en dit: “J’ai rédigé une dizaine de gros cahiers de notes qui représentent une tentative *manquée* pour une morale. [...] Je n’ai pas achevé parce que... c’est difficile à faire une morale!”³² Plus loin, il la qualifie d’individualiste et d’idéaliste. Alain Renaut propose une idée intéressante: “Parmi les explications externes [de l’abandon des *CM*], une des moins négligeables pourrait être la publication par Simone de Beauvoir, en 1947 précisément, de *Pour une morale de l’ambiguïté* — dont le projet correspond au fond, expressément, à celui d’une morale tirée de *L’Être et le néant*, [...]”³³

Passons maintenant aux “notes de Rome” et aux “notes pour Cornell”. Stone et Bowman, qui ont consacré la plupart de leurs efforts à cette partie de l’oeuvre sartrienne, soit la “seconde éthique”, nous informent: “We are concerned here with the

²⁸ *Lettres I*, p. 469. Souligné par nous.

²⁹ *ibid.*, p. 473.

³⁰ *ibid.*, p. 476.

³¹ Nous verrons au chapitre 2 ce qu’il en est.

³² Sartre, J.-P., Sicard, M., “Entretien. L’écriture et la publication”, *Obliques*, numéro spécial 18-19, dir. M. Sicard, p. 14.

³³ Renaut, A., “L’éthique impossible” in *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, coll. Le collège de philosophie, 1993, p. 206. Anderson serait probablement d’accord avec ce jugement de Renaut puisqu’il fait appel aux textes de Simone de Beauvoir dans son traitement de l’éthique sartrienne. Nous nous proposons de faire de même.

“second” or “dialectical” ethics of the mid-1960s, as Sartre variously referred to it. In addition to *Notes for the 1964 Rome Lecture*, there are two other manuscripts in the dialectical ethics: his *Morality and History* — notes for lectures of that title to be given at Cornell University in April 1965— and unorganized notes of 1964 for these lectures. [...] we have photocopies of the three typescripts— totalling 776 pages. The subject matter of the three writings overlap, but there is little repetition.”³⁴ Dans un autre article, ils signalent que: “Both sets of notes are, we believe, two aspects of a single project— to understand moral phenomena historically— and they yield a single conception of the human future. [...] Together they constitute “the culminating point” of Sartre’s thinking on ethics [selon Simone de Beauvoir].”³⁵ Anderson, un autre spécialiste de Sartre, insiste sur un certain privilège à accorder aux “notes de Rome”: “Unlike *Notebooks for an Ethics* and the second volume of the *Critique of Dialectical Reason*, the Rome lecture was publicly presented by its author. [...] there is ample justification for considering it the defining document of Sartre’s second ethics.”³⁶ Peut-être a-t-il raison d’accorder préséance aux “notes de Rome” car Stone et Bowman, se contredisant eux-mêmes, disent des “notes pour Cornell” que “Calling these writings an ethics of any kind implies Sartre is advancing a new normative theory of the right and the good as such— which we will show he is *not* doing.”³⁷ De toute façon, il rejettera plus tard cette seconde tentative au profit d’une troisième en collaboration avec Benny Lévi. Quant au second volume de la *Critique de la raison dialectique*, oeuvre philosophique posthume, nous la laissons de côté, son sujet s’éloignant de notre propos.

Nous avons vu plus haut que Sartre autorise son lecteur à utiliser ses oeuvres posthumes comme il lui plaira. Nous croyons quand même qu’il ne faut pas prendre cette autorisation pour une carte blanche, c’est-à-dire que nous ne permettrions pas à un auteur d’utiliser un texte posthume d’une telle façon qu’il irait à l’encontre de ce qui est dit par ailleurs dans les textes publiés de Sartre. Ceci signifie que, malgré sa propre

³⁴ Stone, B., Bowman, E., ““Making the human” (ci-après “Making”), in Sartre’s Unpublished Dialectical Ethics”, in Silverman, H.J. (ed.), *Writing the Politics of Difference*, Albany, SUNY Press, 1991, p. 111.

³⁵ Stone, B., Bowman, E., “Sartre’s Morality and History: a First Look at the Notes for the Unpublished 1965 Cornell Lectures” (ci-après “Sartre’s Morality”), in Aronson, R., van den Hoven, A. (ed.), *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University press, 1991, p. 76.

³⁶ Anderson, T. C., *Sartre’s two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity* (ci-après *Sartre’s two*), Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1993, p. 112. Quoiqu’il faut noter que la conférence *L’existentialisme est un humanisme* fut aussi présentée publiquement mais que ça n’a pas empêché Sartre d’émettre de grandes réserves à son endroit.

³⁷ Stone, B., Bowman, E., “Sartre’s Morality”, p. 55.

autorisation, nous croyons qu'il faut accorder préséance aux textes que Sartre a lui-même publiés. Son autorisation nous accorde toutefois la latitude d'utiliser ces textes.

Parmi les oeuvres de Sartre, nous privilégierons nettement les oeuvres de ses deux premières périodes. La raison en est que nous trouvons la "conversion" de Sartre au marxisme assez douteuse. En effet, comment, avec une vue si négative des relations humaines³⁸, peut-il verser sérieusement dans le marxisme? Comment, avec ses vues élitistes³⁹, peut-il sérieusement épouser une philosophie des masses? Nous croyons que cette "adhésion" au marxisme est forcée⁴⁰ de sa part et est uniquement le produit de sa haine de la bourgeoisie. De plus, nous croyons que la solution apportée dans les *CM* à la situation conflictuelle de *EN*, des pièces, nouvelles et romans, est tout à fait acceptable et ne nécessite aucun recours au marxisme.⁴¹

Les oeuvres que nous utiliserons sont donc les suivantes: pour le nihilisme, nous ferons usage principalement de *CM*, *EN*, *EH* et *Di*. En ce qui concerne la question du sens, *N*, *EN*, *EH*, *Di*, *HC*, *Mou* et *QL* seront les textes utilisés. Enfin, la discussion de l'éthique se concentrera surtout sur *EN*, *EH*, *CM*, *Di* et *Mou*.

1.2.2.3. LITTERATURE PORTANT SUR LE THEME.

Nous voudrions ici discuter de la littérature secondaire. Dans un premier temps, nous parlerons des quelques articles et ouvrages portant sur Nietzsche et Sartre. Nous aborderons ensuite la question de la littérature se rapportant au thème "nihilisme, question du sens et éthique". Nous discuterons enfin de la manière dont nous avons choisi la littérature secondaire.

Une des raisons d'être de la présente thèse est justement le nombre infime d'études portant sur une quelconque comparaison des pensées de Nietzsche et Sartre. Si on retrouve souvent des notes de bas de page indiquant qu'une telle chose serait possible et potentiellement intéressante, la recherche bibliographique révèle bien vite que très peu

³⁸ Surtout dans ses pièces, nouvelles et romans.

³⁹ Telles qu'exprimées dans ses *Carnets*.

⁴⁰ Ce qu'indique par ailleurs cette remarque de Simone de Beauvoir à propos de la rédaction de *CRD*: "Penser contre soi c'est bien joli, c'est fécond, mais à la longue, ça esquinte; en brisant des os dans sa tête, il avait aussi endommagé ses nerfs." (de Beauvoir, S., *FC*, Paris, Gallimard, 1963, p. 474, Souligné par nous). Nous reprendrons la discussion du "marxisme sartrien" au chapitre 2.

⁴¹ Nous reviendrons sur ces questions lors de notre analyse de l'éthique sartrienne.

s'y sont consacré! On s'attend d'abord à plus qu'une note en passant lorsqu'on consulte *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France* de Louis Pinto ou encore le *Nietzsche et les écrivains français. 1930 à 1960* de Pierre Boudot. Mais alors que Pinto nous signale que "[...] comme les normaliens et jeunes agrégés de la fin des années vingt, Sartre était peu incité à consacrer une attention excessive à une pensée qui, comparée à celle des classiques de la tradition universitaire, avait des apparences peu rigoureuses et vraisemblablement trop littéraires."⁴² Boudot, lui, ne fait référence à Sartre qu'en note de bas de page où il dit: "En ce sens, Sartre qui ne parle pas de Nietzsche l'a mieux compris que Heidegger qui passe son temps à le travestir."⁴³ On voudrait en savoir plus, mais on reste sur notre faim.

Le livre de Penzo, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*⁴⁴, possède un titre assez prometteur, mais en fait, il s'agit d'une étude historique des diverses occurrences du nihilisme, avec comme balises ses occurrences chez Nietzsche et Sartre, aucune comparaison donc entre les deux. Dans sa dissertation de 1953, *Existenz und Nihilismus bei Nietzsche und drei verwandten Denkern (F.H. Jacobi, Sartre und Heidegger)*⁴⁵, Hofer présente une amorce de comparaison au point de vue du nihilisme. Nous disons "amorce" car, en fait, il s'agit d'une comparaison assez sommaire. Nous reviendrons néanmoins aux conclusions de Hofer lorsqu'il sera temps de tirer les conclusions sur la comparaison entre le nihilisme nietzschéen et le nihilisme sartrien. Kurt Rudolf Fischer aborde nos auteurs d'un autre point de vue. Dans son essai "*Zarathustra und Sartres Existentialismus*"⁴⁶, il s'attarde à démontrer comment la sentence "l'existence précède l'essence" est applicable à Z. La thèse de Fischer nous sera donc utile pour l'analyse de l'existentialisme nietzschéen. Friedman, dans son article "The Atheist Existentialist: Nietzsche and Sartre"⁴⁷, discute lui aussi de cette parenté de Nietzsche à Sartre établie sous la bannière de "l'existence précède l'essence", le surhomme étant, selon lui, le représentant de cette formule. Il examine aussi l'occurrence de l'athéisme ainsi que ses conséquences chez Nietzsche et Sartre. Nous

⁴² Pinto, L., *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, p. 92.

⁴³ Boudot, P., *Nietzsche et les écrivains français. 1930 à 1960*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. 10/18, 1970, p. 292.

⁴⁴ Penzo, G., *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, 2. edizione riveduta, Città Nuova Editrice, 1984.

⁴⁵ Hofer, H., *Existenz und Nihilismus bei Nietzsche und drei verwandten Denkern (F.H. Jacobi, Sartre und Heidegger)*, Diss. Bern, 1953.

⁴⁶ Fischer, K. R., *Nietzsche und das zwanzigste Jahrhundert. Existentialismus. Nationalsozialismus. Psychoanalyse. Wiener Kreis*, Wien, Klagenfurter Beiträge zur Philosophie, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1986.

⁴⁷ Friedman, M., "The Atheist Existentialist: Nietzsche and Sartre" in *To Deny our Nothingness. Contemporary Images of Man*, New York, Delacorte Press, 1967, pp. 243-261.

reviendrons donc à son article lors de la présentation de ces points particuliers. Frigeri pour sa part s'intéresse au rejet du rationalisme ainsi qu'à l'angoisse créée par l'absence de transcendant, dans son article "Nietzsche e Sartre"⁴⁸. Selon lui, si Nietzsche et Sartre s'entendent sur ces points, ils divergent quant à leur réponse à l'angoisse: surmontable chez Nietzsche, condamnation chez Sartre. Les arguments de Frigeri seront utiles pour la discussion de la question du sens chez Nietzsche et Sartre.

Kaufmann est le premier à parler d'une influence directe de Nietzsche sur Sartre dans son article de 1964: "Nietzsche between Homer and Sartre. Five Treatments of the Orestes Story"⁴⁹. Il dit: "The present essay aims to establish Nietzsche's decisive influence on Sartre's play *Les Mouches*."⁵⁰, ce qu'il fera tout en concluant que l'éthique présentée dans la pièce ne se retrouve pas ailleurs dans les écrits de Sartre, "We find it only in *Les Mouches* and in the writings of Nietzsche."⁵¹ Kaufmann reprendra cette thèse dans son essai "Nietzsches Einfluß auf *Die Fliegen*"⁵². Nous utiliserons ces deux textes de Kaufmann lors de la discussion de l'éthique chez Nietzsche et Sartre.

Nous en venons enfin à la dernière étude portant sur Nietzsche et Sartre, celle de Jean-François Louette, *Sartre contra Nietzsche*⁵³. Des études que nous avons vues, celle-ci est la plus récente et semblait, de par son titre et l'intention de l'auteur, proposer une comparaison des pensées de chaque auteur. Cette phrase de l'introduction annonçait qu'enfin, on allait se consacrer sérieusement à l'influence que Nietzsche a pu avoir sur Sartre: "Il s'agit d'abord de réparer un oubli: Sartre est le grand absent, par exemple, du livre de Pierre Boudot, *Nietzsche et les écrivains français* [dont nous avons parlé plus haut], de tel numéro du *Magazine littéraire* intitulé *Les Vies de Nietzsche* (avril 1992), ou de l'excellente étude de Jacques LeRider, dans sa récente préface au tome premier des *Oeuvres* de Nietzsche ("Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France")."⁵⁴ Comme cet ouvrage de Louette semble si prometteur, nous devons y

⁴⁸ Frigeri, P.-R., "Nietzsche e Sartre", *Cenobio*, VII, 1958, pp. 432-441.

⁴⁹ Kaufmann, W., "Nietzsche between Homer and Sartre. Five Treatments of the Orestes Story", *Revue internationale de philosophie* (Bruxelles), 1964, XVIII, 67, pp. 50-73.

⁵⁰ *ibid.*, p. 50.

⁵¹ *ibid.*, p. 70.

⁵² Kaufmann, W., "Nietzsches Einfluß auf *Die Fliegen*" in *Tragödie und Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980, pp. 284-289.

⁵³ Louette, J.-F., *Sartre contra Nietzsche* (Les Mouches, Huis Clos, Les Mots), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

⁵⁴ *ibid.*, p. 7.

consacrer assez d'espace pour démontrer pourquoi il se révèle, au bout du compte, philosophiquement insuffisant et inacceptable.

Louette veut exposer son point de vue selon lequel Sartre passerait du nietzschéisme à l'engagement à travers son oeuvre, d'où son choix de textes à analyser. Il dit "Ces deux pièces, et cette autobiographie [*Mou, HC et Mots*], sont abordés selon une dérive au fil de laquelle, cependant que l'analyse littéraire en vient à prédominer, Nietzsche se fait de moins en moins présent."⁵⁵ Cette "libération" de Sartre vis-à-vis Nietzsche ne constitue toutefois pas un rejet radical selon Louette. Il explique son titre en indiquant que *contra* signifie "tout contre... mais contre. Et vice versa."⁵⁶ Et il dit plus loin que "La fidélité à Nietzsche implique, comme de juste, de lui être infidèle; l'exemple même de Nietzsche interdit d'être nietzschéen."⁵⁷ Sartre serait donc nietzschéen au moins en ceci qu'il ne l'est pas!

Louette cherche à découvrir ce qui a pu tenter Sartre chez Nietzsche. Sartre était très intéressé par les biographies de grands hommes, d'où cette idée de Louette que le jeune homme Sartre ait pu considérer la vie de Nietzsche comme un modèle possible. La raison de cette "fascination" de Sartre pour Nietzsche est "[...] qu'il pouvait aisément s'identifier au destin du philosophe allemand, en vertu de certains "biographèmes" communs: [...]"⁵⁸ tel que, par exemple, le fait que tous deux aient été orphelins de père très jeunes. Louette identifie d'une part, et c'est ici que son étude se révèle la plus pertinente, "[...] trois options déterminantes, par lesquelles Sartre reprend l'explosif héritage nietzschéen pour définir le champ de sa propre problématique."⁵⁹ Ces trois options sont: 1- la philosophie contre la science (que la vérité n'est pas à découvrir mais à inventer); 2- l'anti-christianisme et 3- l'anti-humanisme. D'autre part, Louette souligne que "L'écart que Sartre prend vis-à-vis de Nietzsche se crée en effet autour de trois concepts: libre-arbitre, volonté de puissance, maîtrise [...]" Mais le débat n'est pas tout d'abord explicitement conceptuel: il sous-tend des textes romanesques [...] et il est dominé par un ton de dérision [...]"⁶⁰ Il souligne plus avant que Sartre se démarque de Nietzsche en opposant, d'une part, la contingence à la volonté de puissance et, d'autre part, la liberté à l'éternel retour.

⁵⁵ *ibid.*, p. 10.

⁵⁶ *ibid.*, p. 11.

⁵⁷ *ibid.*, p. 26.

⁵⁸ *ibid.*, p. 20.

⁵⁹ *ibid.*, p. 21.

⁶⁰ *ibid.*, p. 28.

Louette passe ensuite à l'analyse de la pièce *Les mouches*, commençant par critiquer l'article de Kaufmann dont nous avons parlé plus haut et par l'écarter du revers de la main en disant "[...] l'interprétation de Kaufmann est très insatisfaisante: il conclut que la pièce, "écrite par un philosophe, [...] incarne les idées d'un autre philosophe", de manière "partiellement inconsciente." Ce serait farce... Mais allons donc! Sartre n'est pas aussi benêt..."⁶¹ Louette pose la question de savoir si la pièce est bien une pièce nietzschéenne à quoi il répond d'abord par "oui et non". Il se livre à quelques analyses parfois extravagantes, telle celle qui dit que "C'est à partir de cette section intitulée "Des mouches de la place publique" qu'est construit le personnage d'Oreste."⁶² alors que la lecture de cette section de *Z* ne révèle pas un tel lien. Dans la dernière section de ce chapitre, intitulée "Penser contre Nietzsche en soi", Louette pousse encore plus avant sa thèse de l'éloignement progressif de Sartre vis-à-vis Nietzsche. Il souligne que "[...] la parfaite rupture est impossible tant que Sartre n'a pas produit une critique philosophique satisfaisante de la morale nietzschéenne, c'est-à-dire tant qu'il n'a pas édifié sa propre morale..." à quoi on est tenté de répondre que justement, et que donc tout le reste ne prouve rien! Il ajoute: "On peut cependant décrire les trois tâches qu'il s'assigne: évaluer la transvaluation; réinscrire dans l'Histoire l'immoralisme nietzschéen. Et se soupçonner."⁶³ Mais, on demande à Louette: où Sartre se donne-t-il ces tâches, et surtout, le fait-il explicitement?

Louette examine, très superficiellement, l'oeuvre de la même année, *EN*, et souligne que "[...] le livre est comme encadré par deux références à Nietzsche. L'une initiale, est explicite: la critique de "l'illusion des arrière-mondes" sert de point d'appui à Sartre [...] L'autre est implicite, dans la section finale, "Perspectives morales"."⁶⁴ Louette désigne ici cette notion de l'homme fondement des valeurs chère à Nietzsche et présentée par Sartre dans cette section. Mais Louette insiste à dire que Sartre entreprend un travail de critique et d'éloignement vis-à-vis Nietzsche. À ce propos, il s'appuie sur les *CM* où Sartre découvre "[...] qu'il faut refaire une véritable histoire sociale de la morale."⁶⁵ Nietzsche se serait contenté de décrire "[...] l'évolution de la morale *dans* l'Histoire, mais non *par* l'Histoire [...]"⁶⁶ Ici suit une affirmation surprenante de Louette: "Ici, je le rappelle, manquent hélas, les notes de 1947-1948, qui peut-être,

⁶¹ *ibid.*, p. 40.

⁶² *ibid.*, p. 56, cf. "Von den Fliegen des Marktes", *Z*.

⁶³ *ibid.*, p. 61.

⁶⁴ *ibid.*, p. 62.

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ *ibid.*, p. 63.

développaient et *affinaient* (je l'espère) ce point de vue? [!]"⁶⁷ Que signifie ce "peut-être" à part le fait que l'on n'en sait rien? Et que vient faire ce "je l'espère" ici sinon accentuer l'impression que l'on a déjà que Louette cherche à tout prix à imposer son interprétation, alors que l'état des textes rend difficile toute prise de position définitive!

Le chapitre sur *Huis Clos* est le dernier de Louette qui discute substantiellement de Nietzsche, encore que beaucoup moins que le précédent. La thèse de Louette concernant cette pièce est que la parodie de l'enfer qui y est présentée ainsi que la déclaration d'inexistence à la fois de l'enfer et de Dieu, se constitue en un anti-christianisme marqué qui fait donc de celle-ci une pièce nietzschéenne. Louette désire donc "[...] lire *Huis Clos* comme une des pièces essentielles de cette machine de guerre contre le christianisme que Sartre construit patiemment."⁶⁸ Cette lecture, Louette la conduit à travers son analyse de divers éléments de la pièce tels "le mythe reconstruit" de l'enfer, la temporalité multiple, l'espace, les actes, les personnages et leur interaction. Ses analyses étant d'ordre littéraire, nous ne voulons pas entrer dans leurs détails. Pour sa part, tout le chapitre sur *Les mots* consiste en une analyse "psycho-littéraire" de ce texte que Louette considère comme ayant, comme *Huis Clos*, une portée politique. Les références à Nietzsche sont quasi inexistantes, pour confirmer, bien sûr, la thèse de Louette selon laquelle Sartre passerait du nietzschéisme à l'engagement dont *Les mots* est l'expression.

Pour conclure son étude, Louette répond à l'avance à l'éventuelle critique qui peut lui être adressée d'avoir "perdu" Nietzsche en cours de route: "[...] il était bien nécessaire, en un sens, que Nietzsche fût égaré, si l'oeuvre de Sartre réussit à faire quelques pas vers Marx et vers la conclusion des *Mots*: non plus un surhomme, mais "tout un homme", "que vaut n'importe qui"."⁶⁹ Cette remarque indique encore le point de vue que Louette a adopté dès le départ et qu'il a voulu imposer à l'oeuvre de Sartre et à son évolution. Mais cette critique qu'il désire contrer à l'avance n'est pas la seule que l'on peut lui faire ni non plus la plus grave. Nous dirions que le problème majeur de l'ouvrage de Louette est le fait qu'il utilise uniquement des textes littéraires et leur analyse alors que les textes philosophiques seraient plus appropriés. Les extrapolations, analyses et rapprochements extravagants auxquels il se livre trop souvent font que la

⁶⁷ *ibid.*, pp. 63-64. Souligné par nous.

⁶⁸ *ibid.*, p. 72. Il nous semble que Louette est ici beaucoup trop emphatique et qu'il oublie cette remarque de Sartre lui-même: "L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à montrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt: même si Dieu existait, ça ne changerait rien." (*EH*, p. 95), remarque assez éloignée de tout esprit guerrier, aussi patient soit-il!

⁶⁹ *ibid.*, p. 187.

plupart des conclusions qu'il amène sont fondées sur des argumentations manquant de sérieux. Nous donnons le passage suivant en exemple:

"Revenons à Bouville [ville où se situe la trame de *La nausée*]: ville de boue, ville de boeufs. Nom flaubertien par excellence (Bovary, Bouvard...). Mais un terme si bovin évoque aussi cette ville, nommée "la vache multicolore", que vient à surplomber, au cours de ses voyages, Zarathoustra: en allemand, *die bunte Kuh*, à rapprocher, nous dit-on, de *das Kuhdorf*, un trou, type de la petite ville de province, bornée et conformiste, l'envers à coup sûr, de la cité grecque. Ville plongée peut-être dans ce bonheur de vaches, celui de la sage rumination sans lourdes ni graves pensées, qu'un doux prédicateur, le mendiant volontaire, tentera d'enseigner à Zarathoustra... De Nietzsche à Sartre, la situation de la *polis* ne s'est donc guère améliorée; [...]"⁷⁰

De quoi Louette conclut que cette *bunte Kuh* a été le modèle de Sartre! Ce genre d'analyse ne peut être considéré comme valable.

Si on doit donner raison à Louette quant à l'éloignement causé par la prise de position politique, cela ne signifie pas que l'on doive nécessairement conclure à un éloignement complet. Il se pourrait que l'éloignement ne soit *que* politique. Les points d'incompatibilité de l'un à l'autre qu'il souligne, la contingence contre la volonté de puissance et la liberté contre l'éternel retour, sont des points à examiner plus sérieusement que lui-même ne le fait car nous croyons que s'ils dénotent une incompatibilité au premier regard, un examen approfondi peut révéler que cette incompatibilité s'efface, sans pour autant se transformer en accord complet. De même sa présentation des points de convergence mérite d'être poussée plus avant. Le livre de Louette a donc au moins le mérite, même si c'est le seul, d'avoir identifié ces points d'articulation de Nietzsche à Sartre. Tout le reste n'est pas recevable.

Passons maintenant à la question de la littérature secondaire portant sur le thème "nihilisme, question du sens et éthique". Il n'existe aucune étude portant sur les liens unissant ces trois "phénomènes". On peut par contre trouver une quantité considérable d'études portant sur chacun, le nombre de celles portant sur l'éthique étant le plus élevé. Étant donné cette quantité, il serait impossible de tout consulter. Il a donc été nécessaire d'effectuer certains choix, ce qui implique que certaines choses aient pu nous échapper. Mais ceci est inévitable et le résultat d'une sélection nécessaire.

Quant à la littérature sur ces thèmes chez Nietzsche et chez Sartre, elle est moins étendue. La question du nihilisme nietzschéen a été l'objet d'un assez grand nombre

⁷⁰ *ibid.*, pp. 24-25.

d'études parmi lesquelles nous avons choisies celles ouvrant sur le nihilisme constructif de Nietzsche, par exemple l'article "Die Metamorphosen des Nihilismus" de Kouba⁷¹. La question du sens chez Nietzsche a soulevé, semble-t-il, un intérêt moins marqué. Nous utiliserons, entre autres et pas exclusivement, l'excellent article de Volker Gerhardt⁷² sur la question ainsi que la thèse que présente Goedert à ce propos dans un de ses ouvrages⁷³. L'éthique nietzschéenne a pour sa part fait l'objet d'un grand nombre d'études. Nous ferons, entre autres, usage de celles de Bernstein⁷⁴, Berkowitz⁷⁵ et Gerhardt⁷⁶. Nous aurons aussi recours à des études générales sur la pensée de Nietzsche telles celles de Kaufmann⁷⁷ et de Schacht⁷⁸.

Il y a assez peu d'études portant sur le nihilisme sartrien, par exemple le petit article de Zehm⁷⁹. Nous n'avons rien pu trouver concernant la question du sens chez Sartre. C'est que ces questions, nihilisme et question du sens, sont abordées la plupart du temps à travers des ouvrages sur l'ensemble de la philosophie sartrienne ou encore à travers des études sur la morale de Sartre, études qui, elles, sont très nombreuses. Parmi ces travaux, nous aurons recours, entre autres, à ceux d'Anderson⁸⁰, Knee⁸¹, Caws⁸² et Simont^{83, 84}.

⁷¹ Kouba, P., "Die Metamorphosen des Nihilismus", *Mesotes*, 1992, 4, pp. 362-372.

⁷² Gerhardt, V., "Nietzsches Frage nach dem Sinn" (ci-après "Nietzsches Frage"), *Mesotes*, 1992, 4, pp. 351-361.

⁷³ Goedert, G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion* (ci-après *Nietzsche critique*), Paris, Beauchesne, 1977.

⁷⁴ Bernstein, J. A., *op. cit.*

⁷⁵ Berkowitz, P., *Nietzsche: the Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

⁷⁶ Gerhardt, V., "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität" (ci-après "Selbstbegründung"), *Nietzsche-Studien*, 1992, 21, pp. 28-49.

⁷⁷ Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher. Psychologist. Antichrist* (ci-après *Nietzsche*), 3rd edition, New York, Vintage Books, 1968.

⁷⁸ Schacht, R., *op. cit.*

⁷⁹ Zehm, G. A., "Über den Nihilismus bei Brecht, Sartre und Camus", *Frankfurter Hefte*, 1962, XVII, 7, pp. 474-482.

⁸⁰ Anderson, T. C., *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics* (ci-après *Foundation*), Lawrence, The Regents Press of Kansas, 1979; et *Sartre's two*; ainsi que quatre articles que l'on peut trouver en bibliographie.

⁸¹ Knee, P., *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993.

⁸² Caws, P., *Sartre*, London, Routledge & Kegan Paul, coll. The Arguments of the Philosophers, 1979.

⁸³ Simont, J., "Sartrean Ethics", in Howells, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 178-210 ainsi que deux autres articles que l'on peut trouver en bibliographie.

⁸⁴ Pour tous les ouvrages et articles consultés pour la présente thèse, le lecteur voudra bien se référer à la bibliographie.

CHAPITRE 2: OBJECTIONS AU LIEN ENTRE NIETZSCHE ET SARTRE.

Le désir de poser des rapprochements entre Nietzsche et Sartre fait face à diverses objections. Fondées ou pas, certaines de ces objections sont si courantes qu'il faut y répondre avant d'aller plus avant. Les "nietzschéens" font peu d'objections à un tel lien parce qu'il est intéressant pour eux de découvrir toutes les influences que Nietzsche a pu avoir, aussi minimales soient-elles.

Il ne s'agit pas d'adopter le pendant d'une sur-sympathie à l'endroit de Nietzsche et de tenter à tout prix de découvrir ses traces dans la pensée de Sartre. Aussi faut-il examiner certaines objections et leur fondement. Dans ce chapitre, nous exposerons trois objections majeures et la manière dont elles peuvent trouver une solution. La première vient des sartriens et concerne les commentaires de Sartre lui-même portant sur Nietzsche et sa philosophie. La seconde soutient que les philosophies de nos auteurs s'appuient sur des points de départ opposés et donc que leurs philosophies sont nécessairement incompatibles quant aux développements qu'elles apportent. La troisième objection concerne les développements apportés par chaque philosophie et soutient que les deux s'opposent quant aux conséquences politiques qui peuvent en être tirées.

2.1. LES COMMENTAIRES SARTRIENS.

Dans le corpus des oeuvres de Sartre se trouvent de nombreuses références directes à Nietzsche¹. Ce qui est déroutant n'est pas leur nombre, mais le nombre de points de vue différents vis-à-vis Nietzsche qui sont exprimés, allant de l'antipathie à la sympathie et passant par différents degrés. Les objecteurs s'appuient sur les commentaires négatifs de Sartre à l'endroit de Nietzsche pour dire qu'on ne peut oser mener une comparaison et tenter de trouver une influence de Nietzsche sur Sartre alors que lui-même dénie une telle possibilité et ne porte que peu d'intérêt à Nietzsche. Voyons ce qu'il en est.

¹ Nous traiterons en détails des références indirectes à Nietzsche plus loin dans ce travail.

Il est d'abord intéressant de tenter d'établir la connaissance que Sartre avait des textes nietzschéens. Il fait référence à plusieurs textes de Nietzsche, par exemple: *Aurore* (ÉJ, p. 486), *Ecce Homo* (Sit I, p. 134; St-G, p. 386, p. 387), *La volonté de puissance* (Sit I, p. 134, p. 217; St-G, p. 388²), *Ainsi parlait Zarathoustra* (Sit I, p. 158; St-G, p. 386³), *Humain, trop humain* (St-G, p. 115, p. 184), *La naissance de la tragédie* (Sit VI, p. 113), *Crépuscule des idoles* (Écrits, p. 329). Mais ces références ne sont pas de véritables citations, sauf dans le cas de celles tirées de *La volonté de puissance* et *Humain, trop humain* dans St-G⁴. Sartre a-t-il vraiment lu tous ces textes de Nietzsche ou bien a-t-il trouvé certaines références dans un livre tel que celui de Daniel Halévy, *La vie de Frédéric Nietzsche* ou encore celui de Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre*, qu'il semble très bien connaître puisqu'il le cite dans St-G (à la page 388) et rapporte certains de ses arguments⁵.

En ce qui concerne l'ouvrage de Andler, nous soulignons l'article de Aldo Venturelli, "Aspekte und Probleme der frühen Nietzsche-Rezeption in Frankreich: Charles Andler und Lucien Herr"⁶ qui porte sur la publication de la correspondance entre Andler et Herr et qui touche à la rédaction de la biographie que Andler a écrite sur Nietzsche. Venturelli nous dit que "Die große Monographie, die Charles Andler Nietzsche widmete, erschien zwischen 1920 und 1931 in sechs Bänden; sie sollte jahrzehntelang eines der vollständigsten und bedeutendsten Werke der Nietzsche-Philologie bleiben und stellt noch heute für die Nietzsche-Forschung eine unentbehrliche Grundlage dar."⁷ "Die Betonung der inneren Kohärenz von Nietzsches Denken, die Ablehnung jeglichen Prophetismus, die Distanz zu jeglicher Art des Nietzsche-Kults, dies waren einige der neuen Gesichtspunkte, die Andler mit seiner Monographie hervorzuheben gedachte."⁸ et "[...] die Verbreitung von Nietzsches Ideen mit der Herausbildung einer anderen und moderneren Form des engagierten Intellektuellen zusammentrifft."⁹

² Sa référence est "W., XII, 57". Cette référence se retrouve dans la biographie de C. Andler, à la page 254 du volume 4. Il en sera question plus bas.

³ À noter qu'ici Sartre renvoie à "*Zarathustra der Genesende*, chap. 2", référence qui peut laisser croire qu'il aurait lu l'original alors qu'on la retrouve dans le volume 4 de Andler, page 235.

⁴ Malgré que ces deux dernières soient peut-être reprises d'un ouvrage secondaire car Sartre ne donne pas la référence dans ces deux cas alors qu'il la donne dans d'autres (par exemple celle à *EH* dans St-G)!

⁵ Contat et Rybalka confirment que Sartre a lu la biographie de Andler, en tout cas certainement le tome 2. La référence que Sartre donne dans St-G est au tome 4. Ils soupçonnent la lecture d'Halévy, soupçon confirmé par Jean-François Louette dans son *Sartre contra Nietzsche*. De plus, ils donnent comme "possibilités douteuses" de lectures de Sartre: Élie Faure, *Les constructeurs* (1921) et Jules de Gaultier, *Nietzsche*. Cf. ÉJ, pp.192-3.

⁶ Venturelli, A., "Aspekte und Probleme der frühen Nietzsche-Rezeption in Frankreich: Charles Andler und Lucien Herr", *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, pp. 261-270.

⁷ *ibid.*, p. 261.

⁸ *ibid.*, p. 268.

⁹ *ibid.*, p. 270.

Sartre note “J’ai reconnu après avoir lu Nietzsche mon idée sur la volonté de triomphe en lui.”¹⁰ Il dit donc avoir lu Nietzsche mais ne précise pas quels textes¹¹. Quand on lui parle de son éducation¹², il dit que le programme du lycée et de la Sorbonne ont déterminé sa connaissance de la philosophie. Rybalka lui demande s’il a été influencé par Nietzsche. Sartre répond: “I remember giving a seminar paper on him in Brunswick’s class, in my third year at the École Normale. He interested me, like many others; but he never stood for anything particular in my eyes.”¹³ Et pourquoi? Quel est le statut de Nietzsche aux yeux de Sartre?

Il s’agit d’un statut ambivalent. D’une part, il dit “On sait que Nietzsche n’était pas philosophe.”¹⁴, “Nietzsche. C’est un poète qui a eu la mauvaise fortune d’être pris pour un philosophe. [...] Il aura toujours un succès près de ceux qui se plaisent moins au commerce des idées qu’à la forme qu’elles ont.”¹⁵ Dans *La nausée*, Sartre va encore plus loin et fait dire à Roquentin: “Il y avait des imbéciles qui venaient vous parler de volonté de puissance et de lutte pour la vie. Ils n’avaient donc jamais regardé une bête ou un arbre?”¹⁶ Plus sévèrement encore, Sartre dit: “La *vérité* de Nietzsche, c’est le professeur de philosophie dans un état bourgeois et militaire.”¹⁷ Les sartriens qui s’objectent à toute liaison entre Nietzsche et Sartre s’appuient sur ces commentaires négatifs de la part de Sartre.

Mais d’un autre côté, il lui est assez sympathique. Il en recommande la lecture à une amie¹⁸ en même temps qu’il recommande Stendhal et Dostoïevsky. C’est à lui auquel il se réfère en premier dans *L’être et le néant*, semblant adopter comme point de départ la critique nietzschéenne de la tradition métaphysico-religieuse. Il dit: “Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait <<l’illusion des arrière-mondes>>

¹⁰ *ÉJ*, p. 471.

¹¹ Dans une lettre de fin juillet 1939 à Simone de Beauvoir, il dit lire Nietzsche sans préciser de quel texte il s’agit. (*Lettres*, vol. 1, p. 240). Encore dans sa lettre du 14 avril 1940 à Simone de Beauvoir dit-il: “Le lieutenant Z. est venu m’emprunter un livre et me demander des renseignements sur Nietzsche.” (*Lettres*, vol. 2, p. 161)

¹² Rybalka, Pucciani, Gruenheck, “An Interview with Jean-Paul Sartre” on May 12 and 19 1975, in Schilpp, P.A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 5-51.

¹³ *ibid.*, p. 9.

¹⁴ *Sit I*, p. 217.

¹⁵ *ÉJ*, “Carnet Midy”, p. 471.

¹⁶ *N*, p. 187. Est-ce un clin d’œil à ce que Nietzsche dit dans un de ses fragments posthumes: “Worum kämpfen die Bäume eines Urwaldes mit einander? Um “Glück”? - Um *Macht*...” (*Nachgelassene Fragmente* 11[11], KSA 13, p. 52).

¹⁷ *CM*, p. 108.

¹⁸ de Beauvoir, S., *La force de l’âge*, Paris, Gallimard, 1960, p. 79. Ci-après *FA*.

et si nous ne croyons plus à l'être-de-dérrière-l'apparition [...]”¹⁹. Il parle par ailleurs de “La saveur de la pensée nietzschéenne [qui] vient de ce qu'elle est profondément et uniquement terrestre. Nietzsche est un athée qui tire durement et logiquement toutes les conséquences de son athéisme.”²⁰ Notons à ce propos ce qu'il dit un peu plus tôt dans le même article: “Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenu athée. Ce silence du transcendant, joint à la permanence du besoin religieux chez l'homme moderne, voilà la grande affaire, aujourd'hui comme hier. C'est le problème qui tourmente Nietzsche, Heidegger, Jaspers.”²¹ et, pourrait-on ajouter, Sartre lui-même.

Il parle aussi de son humanisme, de “[...] l'univers humaniste de Rimbaud, de Nietzsche où les puissances du négatif font sauter les limites des choses [...]”²². Il parle de “L'homme, créature absurde, manifestant contre la création, martyr de l'absurdité mais se recréant lui-même en se donnant sa propre signification par-delà l'absurde, l'homme-défi, l'homme qui rit, l'homme dionysiaque: voilà, semble-t-il, les bases d'un humanisme commun à Nietzsche et à notre auteur [Bataille].”²³ Nietzsche athée et humaniste. Voilà justement ce que Sartre approuve et réclame dans *L'existentialisme est un humanisme*. Pourquoi donc cette position ambivalente envers Nietzsche, voire parfois complètement négative?

Cela provient, selon nous, d'une interprétation littérale et erronée de la pensée de Nietzsche concernant quatre éléments fondamentaux: le surhomme, la réévaluation des valeurs et la nouvelle éthique, la volonté de puissance, l'éternel retour. Aucune analyse serrée des trois premiers concepts n'étant présentée par Sartre, nous devons utiliser des références diverses pour reproduire sa vision de ceux-ci. En ce qui concerne l'éternel retour, les pages 385 à 391 de *Saint-Genet comédien et martyr*, référence la plus connue de Sartre à Nietzsche, nous fournissent la base nécessaire.

Sartre a une conception du surhomme qui est aujourd'hui majoritairement rejetée dans la recherche sur Nietzsche et qui provient d'une lecture littérale de ce que Nietzsche dit à son propos et à propos de la race des maîtres. Par exemple, lorsqu'on lui demande si la pensée d'un auteur particulier ressemble à celle de Nietzsche, il répond: “[...] les théories du héros ne l'intéressent pas” et “il ne songe pas un instant à des hommes

¹⁹ *EN*, p. 12.

²⁰ *Sit I*, p. 166.

²¹ *Sit I*, p. 142. Il est intéressant de noter ici le fait que Sartre place Nietzsche parmi les existentialistes et surtout, parmi les philosophes malgré ce qu'il en dit plus loin, cf. *Sit I*, p. 217.

²² *St-G*, p. 433.

²³ *Sit I*, p. 165.

supérieurs qui conduiraient la masse.”²⁴, “[...] ce Surhomme qui ne peut apparaître qu’au terme d’une évolution *sociale* [!] [...]”²⁵ Il parle de scientisme “[...] qui a brouillé le message de Nietzsche en le détournant vers des vues enfantines sur l’évolution[...]²⁶ Ou encore cette citation qui démontre un jugement plus approfondi: “L’idée de surhomme, haine de l’homme inversée, lieu de rencontre du transformisme mécaniste et du mythe intériorisé du Progrès, apparaît - bien avant sa mise en forme nietzschéenne - à la fois comme l’expression faussement positive du dégoût des éclairés - on montre plus clairement que l’homme est présentement un ratage en indiquant ce qu’il *aurait pu être* ou ce qu’il sera plus tard - en même temps qu’une solution de la contradiction scientiste et qu’une présentation nouvelle - et plus flatteuse - de l’aliénation comme impératif catégorique: l’homme est un moyen de produire le surhomme; son rôle est de se supprimer pour que cette nouvelle espèce surgisse.”²⁷

En ce qui concerne la réévaluation des valeurs et la nouvelle éthique nietzschéenne, Sartre parle de “[...] *morales impératives* (Kant, Nietzsche, etc...): [qui] tendent toutes à expliquer l’expérience morale, à unifier les prescriptions empiriques de leur temps, à remanier les <<tables des valeurs>> ou les impératifs, en objectivant sous une forme morale (et de ce fait universelle) des impulsions subjectives et originales.”²⁸ Il pense en effet que Nietzsche cherche simplement à substituer une morale à une autre²⁹ et qu’on peut, comme Genet, se réclamer “[...] d’une éthique nietzschéenne ou anarchiste, nier l’existence des valeurs et ne daigner reconnaître que la loi du plus fort.”³⁰ Il semble par ailleurs comprendre la réévaluation des valeurs comme un simple renversement lorsqu’il dit: “Ou la morale est une faribole ou c’est une fatalité concrète qui réalise la synthèse du Bien et du Mal. [...] On comprendra, j’espère, qu’il ne s’agit nullement d’un <<au-delà>> nietzschéen du Bien et du Mal mais plutôt d’une <<Aufhebung>> hégélienne.”³¹ Il se pourrait aussi qu’il considère la réévaluation des valeurs comme rejet des notions même de Bien et de Mal, ce contre quoi il s’élève, comme nous le verrons plus tard, mais il n’est pas clair à ce propos.

²⁴ *Sit VIII*, p. 180.

²⁵ *St-G*, p. 230.

²⁶ *Sit I*, p. 146.

²⁷ *IF*, t. 3, p. 264.

²⁸ *DL*, p. 735.

²⁹ Cf. *St-G*, p. 230.

³⁰ *St-G*, pp. 26-7.

³¹ *St-G*, p. 177, note de bas de page.

Nous avons vu plus haut sa remarque sur la volonté de puissance dans *La nausée*³², notion qu'il rejette parce que, selon lui³³, le monde et l'existence sont mous, flasques, le monde est et ne cherche pas à devenir et il est même tellement inerte que cette inertie englué l'homme. Il dit, dès 1929 dans une lettre publiée dans *Les nouvelles littéraires*, "Pour le reste, la volonté de puissance, l'action, la vie, ne sont que de vaines idéologies. Il n'y a nulle part de volonté de puissance. Tout est trop faible: toutes choses tendent à mourir."³⁴ Il semblerait qu'il prenne cette notion au pied de la lettre puisqu'il dit par ailleurs que "Ses livres [ceux de Nietzsche] traduisent le rêve d'un conquérant, d'un homme né pour être conquérant mais malade et faible et qui se console par l'imagination."³⁵

Dans *Saint-Genet comédien et martyr*, il semblerait qu'il adopte l'interprétation heideggerienne de la volonté de puissance sans toutefois explicitement la nommer. Il dit "Bref nous avons lu sur les phénomènes que la valeur est antérieure à l'être et l'engendre. Mais si l'être procède de la valeur, s'il est le moyen qu'il choisit pour se manifester, il n'a d'autre fin que d'en témoigner; [...] en subordonnant l'être à la valeur, cette illumination fait de ce qui est le symbole de ce qui n'est pas, elle nous présente l'univers comme un vaste processus d'involution qui résorbe l'être dans le néant."³⁶ Ce texte de Sartre résume parfaitement l'argument présenté par Heidegger dans "Le mot de Nietzsche <<Dieu est mort>>"³⁷ Si c'est le cas, on peut parler ici d'une interprétation pour le moins douteuse puisque l'argumentation heideggerienne repose elle-même sur des assomptions douteuses³⁸.

Voyons maintenant l'analyse sartrienne de l'éternel retour. Il semblerait d'abord que dans le cas de ce concept également Sartre présente une interprétation tout à fait littérale. Il dit du "[...] retour éternel de Nietzsche: [que] c'est une lutte contre l'histoire; [...]"³⁹, que Nietzsche souffre de "*L'ivresse d'aliénation* de tous les grands théoriciens de

³² *N*, p. 187.

³³ Ici, nous devons demander: est-ce Sartre qui parle ou Roquentin?

³⁴ *ÉJ*, "Une lettre sur les étudiants d'aujourd'hui", [fév. 1929], p. 433

³⁵ *ÉJ*, "Carnet Midy", p. 471.

³⁶ *St-G*, p. 346. Souligné par nous.

³⁷ Heidegger, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 310 ff. Mais Sartre n'a pu avoir contact avec cet argument de Heidegger que par l'édition originale allemande, *Holzwege*, parue chez Vittorio Klostermann en 1950. Il est donc douteux que son interprétation soit guidée par celle de Heidegger.

³⁸ Nous avons discuté en détails de l'analyse heideggerienne dans notre mémoire, *Nietzsche et Heidegger sur le nihilisme. Essai d'interprétation de l'éthique nietzschéenne*, Université de Montréal, Faculté des Études Supérieures, 1995.

³⁹ *Sit II*, p. 192.

l'Histoire (Nietzsche et le retour éternel. Être autre que soi-même):”⁴⁰ Il sent bien pourtant la tension nécessaire entre volonté de puissance et éternel retour pris tous deux au pied de la lettre puisqu’il dit: “Nietzsche et le retour éternel nié, a la perpétuelle volonté de se surmonter [...]”⁴¹

Voyons plus exactement l’analyse se trouvant dans *Saint-Genet comédien et martyr* et qui constitue une modification de l’interprétation sartrienne de l’éternel retour. Il est à noter que Sartre se réfère à *L’éternel retour* de Mircea Eliade à la page 12 de cet ouvrage. On pourrait d’abord remettre en question l’analyse que Sartre fait de l’éternel retour nietzschéen et prétendre qu’en fait il s’en prend au mythe de l’éternel retour tel que présenté par Eliade. Mais les nombreuses références aux textes nietzschéens ainsi qu’à la biographie de Andler ne permettent pas une telle conclusion. Il est possible par contre que la lecture du livre d’Eliade par Sartre lui ait fourni de nouveaux points de vue à partir desquels il aurait révisé son interprétation antérieure de l’éternel retour nietzschéen. (Eliade présente le mythe de l’éternel retour et Sartre perçoit maintenant l’éternel retour de manière plus métaphorique). Pour ce qui est de l’omniprésence de la biographie d’Andler, quoique l’on soit tenté de croire que l’interprétation sartrienne dépend de celle d’Andler, la consultation de ce dernier permet de constater que ce n’est pas le cas. Au plus peut-on souligner qu’il utilise les mêmes citations qu’Andler et que son analyse de l’éternel retour comme récupération du passé ressemble à ce qu’Andler dit aux pages 66 à 68 de son volume VI mais n’est, en fin de compte, pas du tout la même.

L’analyse de Sartre commence par ce paragraphe emphatique: “À la fin du siècle dernier l’histoire a réalisé une expérience atroce et merveilleusement lisible qui va nous éclairer: un homme a épuisé ses forces à cette prodigieuse et vaine entreprise: *vouloir la totalité de ce qui est*. On sait ce qui en est advenu.”⁴² En fait, ce qu’il y a de problématique dans la thèse nietzschéenne de l’éternel retour selon Sartre, c’est que Nietzsche veuille la présenter comme vraie alors qu’en fait Nietzsche fait acte de volonté: “Il ne croit point; il veut croire qu’il croit. Le système entier sombre dans l’imaginaire.”⁴³ et “Cette fois le tour est joué: écartelé entre un avenir et un passé également imaginaires, le présent se déchire; l’attention que Nietzsche porte au réel se tourne en distraction et la

⁴⁰ *CM*, p. 54.

⁴¹ *CM*, p. 108.

⁴² *St-G*, p. 385.

⁴³ *St-G*, p. 389.

présence au monde en absence; faute de produire l'être, la volonté le nie."⁴⁴ La thèse de l'éternel retour n'est donc pas seulement une "lutte contre l'histoire" mais aussi, et surtout, une lutte voire une victoire contre l'être et la réalité. Kneer prétend que si Sartre refuse l'éternel retour, c'est que l'acceptation du tout est l'équivalent de tout refuser! Sans discrimination, il n'y a plus de valeurs et on aboutit au nihilisme, position que rejette Sartre⁴⁵. Elle est aussi rejetée parce que Nietzsche, lorsqu'il y croit, fait acte de mauvaise foi et ceci est inacceptable pour Sartre.

Avant de passer aux conclusions que l'on peut tirer de toutes ces références et commentaires de Sartre sur Nietzsche et sa philosophie, il est important de parler des *Écrits de jeunesse* de Sartre. L'édition établie par Contat et Rybalka de ces textes présente les manuscrits de textes inédits. Dans l'introduction, les éditeurs notent que dans ces écrits "On voit Sartre hésiter entre une morale du surhomme (nietzschéenne) et une morale de la pitié (vaguement schopenhauérienne)[...]"⁴⁶ Plusieurs de ces textes font en effet référence à Nietzsche, de façon explicite ou pas. Les deux textes où la référence est la plus explicite sont sans doute le roman "Une défaite" (probablement en 1927⁴⁷) et le "mythe philosophico-littéraire" "Er l'Arménien" (1928).

"Une défaite" met en scène le personnage de Frédéric, alter-ego de Sartre mais aussi de Nietzsche. "Sartre aurait eu l'idée du roman à la lecture de la biographie consacrée par Charles Andler à Nietzsche, sur qui il fit, cette année-là, un exposé à l'École Normale, au séminaire de Léon Brunschvicg, [...]"⁴⁸ Dans cette biographie, il découvre la relation Nietzsche-Wagner, "Et c'est bien cette relation qui est au coeur du projet de <<Une défaite>>."⁴⁹ ainsi que le triangle impliquant Cosima Wagner, la fameuse "Idylle de Tribschen". Sartre précise que le roman "Une défaite" met en scène Nietzsche, Wagner et Cosima, "[...] avec moi dans le rôle de Nietzsche." à quoi il ajoute: "[...] je lisais à ce moment-là le Andler sur Nietzsche."⁵⁰ Selon Contat et Rybalka, ce qui intéresse Sartre est la situation, "[...] la configuration triangulaire d'une relation ambiguë, complexe, conflictuelle, un rapport au Maître et à la femme du Maître."⁵¹

⁴⁴ *St-G*, p. 389. [Cf. *VP* §10, (T.2, L. III, §8)].

⁴⁵ Cf. Kneer, P., *op. cit.*, p. 74.

⁴⁶ *ÉJ*, p. 32.

⁴⁷ Cf. *ÉJ*, "Une défaite. Notice", pp. 189-190.

⁴⁸ *ÉJ*, "Une défaite. Notice", p. 190.

⁴⁹ *ibid.*

⁵⁰ de Beauvoir, S., *La cérémonie des adieux* (suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre. août-septembre 1974*), Paris, Gallimard, 1981, p. 174. Ci-après *Ent.*

⁵¹ *ÉJ*, "Une défaite. Notice", p. 194.

Ils insistent sur le caractère de l'identification Sartre-Nietzsche qui est, selon eux, tout autre que philosophique. Ils disent ainsi: "À vingt-deux ans, Sartre ne se sent pas d'affinité philosophique profonde avec Nietzsche, en qui il voit plus un poète et un visionnaire qu'un penseur rigoureux, bien qu'il s'intéresse aussi à sa pensée et qu'il ne se soit par la suite jamais référé à elle avec hostilité."⁵² À ce propos, ils donnent la note suivante: "L'un des textes les plus mystérieux de Sartre et que nul ne semble avoir encore lu (il n'est pas localisé à l'heure actuelle, et peut-être est-il perdu) est une longue étude sur Nietzsche entreprise à l'époque des *Cahiers pour une morale* (1947-1948) et qui, selon ce que Sartre nous en a dit, faisait partie de sa recherche éthique."⁵³

Outre "Une défaite", "Er l'Arménien" présente également de nombreux liens avec Nietzsche. Dans ce texte "[...] il se réfère implicitement à des modèles avec lesquels il dialogue: Descartes, le Chateaubriand de *René*, Nietzsche, Gide, Valéry, Alain et Giraudoux."⁵⁴ En fait, ce texte présente un plus grand intérêt que "Une défaite" en ceci qu'il expose des idées philosophiques, idées qu'il reprendra plus tard et qui sont à forte saveur nietzschéenne, par exemple: l'innocence morale du monde, la relativité des notions de Bien et de Mal, fruits de la raison humaine tout comme Dieu. Il impute par ailleurs le mal à Dieu ou aux dieux et fait dire à Prométhée: "Quand les Dieux seront vaincus, il n'y aura plus de mal sur terre."⁵⁵

Que peut-on effectivement conclure de tout ceci? Premièrement, qu'il est certain que Sartre ait porté un intérêt assez grand à l'endroit de Nietzsche. Sartre n'admet aucune influence de Nietzsche sur sa propre pensée et rejette même certains éléments de sa philosophie qu'il considère inacceptables (surhomme, volonté de puissance)⁵⁶. Qu'il se

⁵² *ÉJ*, "Une défaite. Notice", p. 194. Apparemment, Contat et Rybalka ne tiennent pas compte des remarques que nous avons rapportées plus haut.

⁵³ *ÉJ*, "Une défaite. Notice", p. 194, note de bas de page. Peut-être s'agit-il de l'analyse de la morale de la volonté de puissance promise dans l'Appendice I des *CM*, "Bien et subjectivité", p. 576. Il semble pourtant qu'au moins Simone de Beauvoir l'ai lu: "S. de B.- Ensuite après *L'Etre et le néant*, vous avez commencé à écrire une morale [*CM*] [...] C'était là que vous aviez écrit une grande, longue et très belle étude sur Nietzsche. J.-P. S.- Sur Nietzsche, en effet, ça en faisait partie." (S. de Beauvoir, *Ent*, pp. 233-234) Uwe Töllner note que "Man hatte gehofft, u. a. die Studie über Nietzsche im Nachlaß Simone de Beauvoirs zu finden. Leider hat sich diese Hoffnung nicht erfüllt." (Töllner, U., *op. cit.*, p. 116, se référant au *Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes*, no. 4, p. 37)

⁵⁴ *ÉJ*, "Er l'Arménien. Notice", p. 289.

⁵⁵ *ÉJ*, "Er l'Arménien", p. 322. Cette phrase reprend exactement l'idée de Nietzsche exprimée dans "*Aus dem Paradiese*.- "Gut und böse sind die Vorurtheile Gottes"- sagte die Schlange." (*KSA* 3, *FW*, §259, p. 517).

⁵⁶ Pourtant Fahrenbach rapporte que Sartre a dit s'être inspiré directement de Nietzsche pour *Le diable et le bon dieu* dans une entrevue publiée avec le texte dans l'édition allemande de 1951. Cf. Fahrenbach, H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen Band XXX, 1970, p. 134.

soit intéressé à la personne même de Nietzsche est assez clair du fait de sa lecture de biographies portant sur lui ainsi que de son projet de roman "Une défaite". Qu'il se soit intéressé à sa pensée est aussi évident quoiqu'il ne soit pas clair qu'il s'y soit intéressé par affinité reconnue envers celle-ci ou encore par esprit d'opposition. À ce sujet, Pinto remarque que "[...] comme les normaliens et jeunes agrégés de la fin des années vingt, Sartre était peu incité à consacrer une attention excessive à une pensée qui, comparée à celle des classiques de la tradition universitaire, avait des apparences peu rigoureuses et vraisemblablement trop littéraires."⁵⁷ Le Sartre des années quarante tourne toutefois son attention vers Nietzsche de façon sérieuse. Le fait qu'il ait écrit un essai sur son éthique est déjà révélateur du niveau d'intérêt qu'il lui portait quoiqu'il ne faille pas oublier les oeuvres sur Baudelaire, Freud, Flaubert, Jean Genet, qui montrent que Sartre aimait écrire sur des gens qui, pour lui, avaient un statut plutôt ambigu. Les premières citations que nous avons rapportées témoignent d'ailleurs de l'ambiguïté de Nietzsche pour Sartre. Peut-être que cette citation s'applique au cas Nietzsche: "Si je me *reconnaissais* vraiment en quelqu'un, il m'agacerait: pourquoi recommencer ce que j'ai fait?"⁵⁸

Quant à la connaissance directe que Sartre a pu avoir des textes de Nietzsche, on ne peut que faire des suppositions selon les références qu'il donne lui-même. On peut dire par contre à quel état des textes il a pu avoir accès. La difficulté réside dans le fait de savoir s'il a lu les textes en édition originale allemande (ce que Sartre pouvait très bien étant donné ses connaissances de l'allemand⁵⁹) ou en traduction française. Pour la majorité des textes de Nietzsche, cela ne cause pas véritablement de problème. Il en va autrement du fameux *Nachlaß* de Nietzsche qui fut malmené comme on le sait⁶⁰. Le

⁵⁷ Pinto, L., *op. cit.*, p. 92.

⁵⁸ *Sit IX*, p. 26. En entrevue télévisée, le psychanalyste J.-B. Pontalis parle d'un orgueil fou de Sartre exprimé dans *Les mots*. Selon lui, Sartre se réjouit d'être sans père parce que cela fait de lui un être se créant lui-même, sans influence aucune. (*Sartre gegen Sartre. Tabula rasa*, documentaire)

⁵⁹ Dans ses lettres et ses carnets de 1939-1940, on apprend qu'il lit beaucoup de choses, surtout des livres, en allemand. Entre autres, il dit avoir lu Heidegger sans peine (*Carnets*, p. 240) et, plus loin, il dit lire Goethe.

⁶⁰ Taureck, dans son livre *Nietzsche und der Faschismus*, Hamburg, Junius, 1989 (ci-après *Nietzsche-Faschismus*), avance l'idée que cette conception d'un *Nachlaß* trafiqué est un mythe et que l'édition Colli-Montinari qui se proposait de clarifier les choses concernant le *Wille zur Macht* n'a, en fait, qu'empiré les choses concernant les affirmations anti-sémites et proto-fascistes de Nietzsche. Nous verrons les arguments de Taureck plus en détails à la section 2.3.1. Par ailleurs, on attribue souvent la responsabilité de ce traficage à la soeur de Nietzsche. Sur ceci Montinari remarque: "Notons qu'on a fini également par "faire porter la faute" à Elisabeth Förster-Nietzsche pour ce qui concerne tous les abus liés au nom de Nietzsche, en tant que "philosophe du national-socialisme"; mais que c'est une simplification inadmissible et une nouvelle légende. Les Bäumler (mais aussi les Lukàcs) et tous ceux qui ont maltraité "idéologiquement" Nietzsche ont fait ceci pour leur propre compte, et n'avaient certainement pas besoin d'être menés par le bout du nez par une soeur plus qu'octogénaire. Comprendre

fameux *La volonté de puissance* “[...] in its first edition of 1901 contained 483 aphorisms and in its second of 1906, 1067 aphorisms. A great deal of Nietzsche research during the first half of the twentieth century rests on this text made widely available through a popular inexpensive edition by Alfred Bäumler.”⁶¹ En français, *La volonté de puissance* était disponible à partir de 1937 et 1938⁶² et contenait la traduction quasi complète des textes réunis dans la “Großoktavausgabe” sous le titre de “Der Wille zur Macht” ainsi que d’autres fragments posthumes. Un autre livre disponible dès 1934 offrait un choix limité de fragments, soit les *Oeuvres posthumes* traduit par Jean Bolle⁶³.⁶⁴

On se doit aussi de noter que l’influence de Nietzsche semble beaucoup plus forte dans les écrits de jeunesse de Sartre et ceux de sa première période que, par exemple, ceux de sa période marxiste. Enfin, si on ne peut conclure maintenant à une influence de Nietzsche sur la pensée de Sartre, on peut certainement conclure à une présence de Nietzsche dans l’univers intellectuel de Sartre et à un intérêt marqué de ce dernier pour Nietzsche.

2.2. RACINES PHILOSOPHIQUES DE CHAQUE SYSTEME.

Une objection courante au sujet du désir de comparer Nietzsche et Sartre prétend que la chose est impossible parce que les fondements de leur pensée sont tout à fait différents. Une version de cette objection souligne la “lignée” philosophique dont est issu chaque auteur. Nietzsche serait le produit du “Sturm und Drang”, Schopenhauer, rejet de Kant, de Hegel, de tout rationalisme au profit d’un certain irrationalisme. Sartre, lui, serait le fruit d’une longue lignée de rationalistes ayant ses origines dans la philosophie de Descartes et ses développements chez Kant et Hegel dont Sartre adopterait la dialectique. On ne peut en tout cas pas parler d’une tradition allemande versus une tradition française car Nietzsche s’est beaucoup intéressé aux penseurs et auteurs français et Sartre s’est tourné vers la philosophie allemande.

la pensée de Nietzsche et l’interpréter sans déformations idéologiques était possible, même sous l’“empire” de la Förster-Nietzsche à Weimar.” (Montinari, M., *op. cit.*, p. 103).

⁶¹ Behler, E., “Nietzsche in the Twentieth Century”, in Magnus, B. et Higgins K. M. (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 288.

⁶² Texte établi par F. Würzbach et trad. G. Bianquis, Paris, NRF Gallimard, 2 tomes.

⁶³ Nietzsche, F., *Oeuvres posthumes*, trad. J. Bolle, Paris, Mercure de France, 1934.

⁶⁴ Nous voudrions remercier monsieur le professeur G. Goedert de l’Université du Luxembourg pour les renseignements qu’il a bien voulu nous donner concernant l’état du *Nachlaß* en langue française.

Un argument utilisé pour soutenir l'incompatibilité de Nietzsche et Sartre est le rejet de la philosophie hégélienne chez l'un et son adoption chez l'autre. Cet argument joue sur le fait que Sartre présente un semblant de dialectique, dans sa description des rapports du pour-soi à l'autre par exemple, déjà dans *L'être et le néant*. Mais Sartre ne se mettra à étudier vraiment Hegel qu'après la deuxième guerre mondiale⁶⁵ et il dit lui-même "I had known what the dialectic [Hegel's] was ever since the École Normale, but I did not use it. There are passages that somewhat resemble the dialectic in *L'être et le néant* but the approach was not dialectical in name and I thought there was no dialectic in it."⁶⁶ Mais en fait, Sartre ne fait utilisation de la dialectique hégélienne que dans sa troisième période, la période marxisante, et dans les textes tels que *QM* et *CRD*. Même si c'était le cas, soit que l'on trouve déjà la dialectique dans *EN*, on ne pourrait parler d'incompatibilité totale puisque Nietzsche présente lui-même des concepts que l'on peut interpréter comme étant dialectiques, tels que: le nihilisme complet, la volonté de puissance, le dépassement de l'homme vers le surhomme. Mais il faut faire attention de ne pas aller trop loin et le défaut de tout dialecticien "à la" Hegel est de découvrir la dialectique partout, même là où on la refuse!⁶⁷

En fait, l'objection la plus sérieuse quant aux fondements de la pensée de chaque auteur tient en ceci: il est impossible de voir la pensée de Nietzsche comme un existentialisme et de vouloir la comparer à celle de Sartre puisque l'existentialisme de Sartre se fonde sur l'expérience du *cogito* cartésien, et se trouve donc dans la lignée du rationalisme, alors que Nietzsche rejette vigoureusement le *cogito*, tout rationalisme et tout idéalisme et fait de ce rejet le point de départ de sa pensée. Voyons ce qu'il en est.

2.2.1. NIETZSCHE: LE REJET DE L'IDEALISME.

On pourrait dire de la pensée de Nietzsche qu'elle se déploie en deux temps. Son point de départ est la constatation du mauvais état de l'homme et de son monde, de

⁶⁵ Cf. *Sit X*, p. 110.

⁶⁶ Rybalka, Pucciani, Gruenheck, "An Interview with Jean-Paul Sartre", p. 9. On peut argumenter dans ce cas-ci, comme dans celui de Nietzsche à Sartre, que Sartre a été influencé quoiqu'il en dise. Mais il insiste bien sur cette absence de la dialectique aussi dans ses entretiens avec Simone de Beauvoir: "S. de B.— Pourtant dans *L'être et le néant*, il n'y a pas de dialectique du tout. J.-P. S.— Justement, je suis passé de *L'être et le néant* à une idée dialectique." (de Beauvoir, S., *Ent*, p. 224).

⁶⁷ Kaufmann, par exemple, découvre beaucoup d'hégélianisme chez Nietzsche. Cf. Kaufmann, W., *Nietzsche*.

l'aliénation de l'homme dans son monde. À partir de cette constatation de faits, Nietzsche va tout d'abord tenter d'en découvrir les causes en vue de proposer un remède. Voilà l'origine de ce que nous appellerons l'étape critique de la philosophie nietzschéenne, premier temps du déploiement de sa pensée. Dans le second temps, Nietzsche s'emploiera à proposer sa propre conception pour remédier à l'état de faits constaté. C'est l'étape constructive qui suit l'étape critique.

Dès ses premiers écrits, Nietzsche s'attaque à la tradition métaphysique. Dans *La naissance de la tragédie*, il entreprend l'analyse de ce qu'il appellera les deux contraires: *l'état d'âme tragique* et *l'état d'âme socratique*. L'état d'âme tragique est l'opposition Apollon/Dionysos qui prend place dans un univers héraclitéen de devenir. Cette opposition est remplacée, dans la tradition métaphysique, par l'opposition Apollon-Dionysos/Socrate. Ce qu'il désigne par état d'âme socratique est l'ensemble de la tradition métaphysique introduite par le platonisme et son héraut littéraire: Socrate. Il n'est nul besoin d'exposer ici en détail la métaphysique platonicienne. Voyons seulement ce que Nietzsche lui reproche.

Selon lui, la philosophie platonicienne introduit dans le monde l'idée d'un au-delà, d'un monde de vérité où habiteraient l'esprit pur et le Bien en soi, le monde des Idées pures, parfaites, paradigmes. La grande division entre monde sensible et monde intelligible relègue le premier au statut d'apparence, d'illusion, alors que le second est le monde de la vérité, de l'être, de la réalité.

L'être est placé au fondement de cette métaphysique. Or l'être est statique, immuable, et c'est à partir de lui que l'on établit des valeurs inappropriées à l'homme. Ces valeurs sont inappropriées car leur fondement ne correspond pas à la vie et au monde qui sont mouvement, qui sont dynamiques. Si l'on perçoit la métaphysique comme tentative d'explication et de systématisation du réel (et telle est la manière dont la métaphysique traditionnelle se conçoit elle-même selon Nietzsche) il faudrait à tout le moins que le fondement de cette explication rende compte de cette caractéristique fondamentale de la réalité. Comme elle ne le fait pas, la tradition métaphysique est donc nihiliste dans un premier sens, en ce qu'elle nie la réalité telle qu'elle est.

Quelle est la conséquence de cette division entre sensible et intelligible et de l'être comme fondement de la métaphysique? Le monde sensible et l'homme qui l'habite ne possèdent plus aucune valeur. En fait, en ce qui concerne l'homme, la seule partie de

son individualité qui ait encore une quelconque valeur se trouve à être la partie intelligible en lui, soit sa raison. L'homme doit se détacher autant que possible de son côté sensible pour se tourner vers l'intelligible et pénétrer le monde de l'être et du Bien. La tradition métaphysique est nihiliste dans un second sens, en ce qu'elle nie l'aspect primordial de l'homme: son être instinctuel.

Qu'en est-il donc? La conception platonicienne semble donc être responsable de la plus grande des négations: la négation de l'homme en tant qu'être instinctuel et la négation du monde. Le fait de placer la vérité et la réalité dans un monde intelligible, ce que Nietzsche appelle un "arrière-monde", entraîne comme conséquence que le lieu de validation des évaluations est cet arrière-monde. La morale aura donc comme centre de référence ce monde intelligible.

Mais est-ce que ce reproche s'adresse uniquement à Platon ou bien à toute la tradition métaphysique qui l'a suivi? Ce qu'il dit à propos des préjugés des philosophes nous indique plutôt que c'est toute la tradition métaphysique qui tombe sous sa condamnation: "[...] die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, *eigenen* Ursprung haben,- [...] Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im "Ding an sich" - *da* muss ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo" - Diese Art zu urtheilen macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen; [...]"⁶⁸

Ainsi toute la tradition métaphysique qui habite la philosophie depuis Platon en est une de négation du monde du devenir au profit d'un "arrière-monde" de la vérité, de l'être et du Bien en soi. Cette érection d'un arrière-monde amène la dévalorisation de l'homme en tant qu'être instinctuel. Double nihilisme donc dans la tradition métaphysique. Nietzsche dit "Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, *muss ein Heiligthum zerbrochen werden*: das ist das Gesetz [...]"⁶⁹ Le premier sanctuaire qu'il s'agit de briser est celui de la tradition métaphysique, de la traditionnelle scission du monde entre monde sensible et monde intelligible. En éliminant une partie de l'opposition, le monde-vérité, son opposé se trouve automatiquement détruit car, non seulement l'opposition est-elle fictive, mais chaque élément de l'opposition est aussi fictif. Le monde-apparence de la métaphysique ne constitue pas le monde tel qu'il est en lui apposant le terme d'apparence. Il est bel et bien une création, au même titre que son opposé, le

⁶⁸ JGB §2.

⁶⁹ GM II §24.

monde-vérité. Nietzsche dit "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*"⁷⁰ Le monde est le monde des phénomènes et ce monde a un opposé: c'est le monde humain, le monde intérieur des sensations, des pulsions, des passions. Lorsque l'opposition réelle dans le monde, qui se constitue donc entre le monde physique des phénomènes naturels et le monde humain des phénomènes psychiques, est reconnue, il faut abolir l'opposition monde vrai/monde des apparences qui est fausse.

Avec son rejet de tout idéalisme, on retrouve le rejet de la conception classique de l'homme-être de raison qui, si elle n'est pas fondée par Descartes, est appuyée par son expérience du *cogito*. Que dit Nietzsche du sujet? D'abord que "[...] wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst."⁷¹ D'après lui, la conscience, le sujet, l'ego sont des fictions construites de pair avec celles concernant le monde. "Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, - nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso!"⁷² Le sujet n'est pas quelque chose de fixe, on ne peut attribuer d'existence *concrète* à la conscience. "Wollten und wagten wir eine Architektur nach *unserer* Seelen-Art (wir sind zu feige dazu!) - so müsste das Labyrinth unser Vorbild sein!"⁷³ puisque la conscience se construit au fil des expériences, n'est pas un substrat pré-existant l'existence. "Jeder Moment unseres Lebens lässt einige Polypenarme unseres Wesens wachsen und einige andere verdorren, je nach der Nahrung, die der Moment in sich oder nicht in sich trägt. [...] dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist?"⁷⁴

Nous devons donc changer de perception et de discours concernant notre personne et "[...] Begriffe wie "sterbliche Seele" und "Seele als Subjekts-Vielheit" und "Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte" wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben."⁷⁵ Il insiste sur le fait suivant: "[...] ebenso wenig ist

⁷⁰ GD, "Wie die "Wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums".

⁷¹ M §115.

⁷² M §116.

⁷³ M §169.

⁷⁴ M §119.

⁷⁵ JGB §12. Cette multiplicité du sujet est une conception qui influencera fortement Freud qui en fera la théorisation. Sartre dit: "Quand on vient de passer son bachot, à dix-sept ans, après avoir reçu un enseignement fondé sur le <<Je pense donc je suis>> de Descartes, et qu'on ouvre la *Psychopathologie de la vie quotidienne* [de Freud] on a le souffle coupé." (Sit IX, "Sartre par Sartre", p. 104). On peut

“Bewusstsein” in irgend einem entscheidenden Sinne dem Instinktiven *entgegen gesetzt*, [...]”⁷⁶. Ainsi se trouve rejetée la scission introduite par la tradition. Il est donc clair que le rejet de la tradition philosophique idéaliste constitue le point de départ de la pensée philosophique nietzschéenne.

2.2.2. SARTRE: LE COGITO?

Dans un texte qu'on peut qualifier d' “écrit de jeunesse”, “La légende de la vérité” écrit en 1931, Sartre fait la critique de la tradition idéaliste. Caws dit de ce texte : “The published fragment deals with the levelling effect of scientific and philosophic agreement, in a tone like that of a muted and more reasonable Nietzsche. [...] Modern science and philosophy [...] are adequate neither for the authenticity of individual experience nor for the complexity of human society [...]”⁷⁷ Mais le texte en lui-même n'est pas très explicite et la généalogie de la vérité qu'il y fait, si elle est ironique est quand même loin du ton critique et des attaques de Nietzsche. Voyons quel est le statut exact du cogito chez Sartre et tentons d'établir si ce concept pour le moins rationaliste et idéaliste constitue véritablement le fondement de sa pensée.

Sartre affirme à plusieurs reprises que Descartes a eu une influence sur lui. Il dit par exemple: “[...] chez-nous, un seul a agi profondément sur mon esprit, c'est Descartes. Je me range dans sa lignée et me réclame de cette vieille tradition cartésienne qui s'est conservée en France.”⁷⁸ Dans une note à “Une défaite”, Contat et Rybalka décrivent ainsi comment Sartre a pu être influencé: “Rappelons que Spinoza était, après Descartes, son philosophe préféré. À l'École Normale, lui et les <<petits camarades>> tenaient que le monde n'avait connu que quatre philosophes dignes de ce nom: Socrate, Descartes, Spinoza et Kant. Sartre était venu à Spinoza par Goethe. L'*Éthique* lui avait paru d'une qualité <<magique>>, à la fois par les idées développées et par la rigueur mathématique de leur construction, nous a-t-il dit. Il avait aussi une vive sympathie pour le personnage de Spinoza. Mais, alors que Descartes lui avait donné le point de départ de sa propre pensée, l'influence sur lui de Spinoza était surtout formelle: c'est la

supposer que sa réaction ait été la même face au “sujet” nietzschéen. Pour l'influence qu'a pu avoir Nietzsche sur Freud, le lecteur pourra consulter l'ouvrage de Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1980.

⁷⁶ JGB §3.

⁷⁷ Caws, P., *op. cit.*, pp. 9-10.

⁷⁸ “Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview” article-interview de Pierre Lorquet, 1944, cité dans: *Écrits*, p. 108.

structure de sa pensée qu'il admirait, plus que son contenu. Chez Kant, il était rebuté par la laideur de l'écriture. Descartes seul lui donnait l'exemple d'une pensée radicalement neuve en son époque et d'une langue parfaite."⁷⁹

Mais s'il a été influencé par Descartes, adopte-t-il tous les préceptes cartésiens pour autant? Est-il d'accord avec toute la démarche? On peut douter de ceci et croire qu'il s'agit, en tant que point de départ, d'un déclencheur, si non-oppositionnel, du moins révisionniste, car Sartre n'adopte pas littéralement les dogmes cartésiens. L'analyse de *La transcendance de l'ego*, écrit en 1934 et publié en 1936, rend ceci bien évident.

Alors que le titre de cet ouvrage pourrait annoncer un certain idéalisme, la position de l'existence d'un transcendant dont ferait partie l'ego, le texte détrompe rapidement. La thèse que Sartre cherche à soutenir est que l'ego, loin d'être l'entité essentielle de l'homme, n'est pas dans la conscience, qu'il est un être du monde. En soutenant cette thèse, il rejettera l'expérience cartésienne du cogito, qui instaurait l'ego comme absolu de la conscience. Il analyse donc le *cogito ergo sum* et dira que, en effet, le "Je pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations, mais les accompagne-t-il en fait?"⁸⁰ Il y a, selon lui, une seule alternative: soit que le <<Je pense>> est ce qui réalise l'unité des représentations, ou bien l'articulation et l'unification des représentations rendent possible la constatation du <<Je pense>>. Le premier cas est l'expression du cartésianisme alors que le second représente la thèse de Sartre.

Mais, selon Sartre, la conscience se projette dans le monde et les objets. Ce qu'elle retrouve donc dans ceux-ci, c'est elle-même pleine et entière. "C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je."⁸¹ En fait, l'existence de la conscience est un absolu en tant qu'elle est conscience d'elle-même. Sartre s'emploiera donc dès lors à démontrer que le Je est bien un tel objet transcendant.

Il commencera par observer que, effectivement, dans tout <<Je pense>> entre un <<Je>>, c'est-à-dire que chaque saisie de pensée est saisie d'un Je. Mais "[...] la conscience qui dit <<Je pense>> n'est précisément pas celle qui pense."⁸² C'est que, selon Sartre, il y a trois degrés de conscience. Le premier est celui de la conscience irréfléchie, conscience de soi en tant que conscience d'un objet transcendant. Le second

⁷⁹ *ÉJ*, p. 532, note à "Une défaite". Souligné par nous.

⁸⁰ *TE*, p. 16.

⁸¹ *TE*, p. 23.

⁸² *TE*, p. 28.

degré est celui de la conscience réfléchissante, positionnelle de la conscience réfléchie mais non d'elle-même. À ce degré se retrouvent des actes irréfléchis de réflexion alors que dans le troisième degré, la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi.⁸³

Sartre se tourne ensuite vers une description du cogito. Sa question vis-à-vis celui-ci est: puisque les vérités éternelles affirment leur transcendance par le fait qu'elles se donnent comme indépendantes du temps et que "... la conscience qui les saisit est, au contraire, individualisée rigoureusement dans la durée."⁸⁴, le Je du <<Je pense>> saisi par une conscience réflexive est-il indépendant du temps ou bien est-il "[...] une conscience pleine et concrète ramassée dans un moment réel de la durée concrète?"⁸⁵ Le Je, malgré sa dissemblance aux vérités mathématiques, présente une existence s'approchant de celle des vérités éternelles. Sartre dira donc "Puisque le Je s'affirme lui-même comme transcendant dans le <<Je pense>>, c'est qu'il n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale."⁸⁶

Il poursuit son analyse en faisant remarquer que, lorsqu'il apparaît, le Je "[...] se donne à travers la conscience réfléchie."⁸⁷ et non comme étant celle-ci. Quant à l'évidence du Je, Sartre affirme qu'elle n'est "[...] ni apodictique, ni adéquate. Elle n'est pas apodictique puisque en disant *Je* nous affirmons bien plus que nous ne savons. Elle n'est pas adéquate car le Je se présente comme une réalité opaque dont il faudrait développer le contenu."⁸⁸ L'opacité que mentionne Sartre tient au fait que le Je est trompeur en ce qu'il se donne comme source de la conscience alors que seule la conscience peut remplir ce rôle.

Suite à cette analyse, Sartre conclut que le Je est un existant de type transcendant qui se donne à l'intuition par la conscience réfléchie, inadéquatement, et toujours par un acte

⁸³ Cf. *TE* note 29, p. 29. Ayant établi cette distinction, Sartre examine une situation particulière, l'acte de lecture, pour déterminer si le Je est présent dans tous les degrés de conscience. Une conscience irréfléchie accompagne l'acte de lecture. C'est elle qui est conscience du livre, des héros. Or Sartre affirme que "[...] il n'y avait pas de *Je* dans la conscience irréfléchie." (*TE*, p.31) Dans cette conscience d'objet n'entrent donc en jeu que la conscience, consciente d'elle-même, et l'objet. "Quand je cours après un tramway[...] Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*[...] et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait, je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti, Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci [provient][...] de la structure même de la conscience." (*TE*, p.32)

⁸⁴ *TE*, p. 33.

⁸⁵ *ibid.*

⁸⁶ *TE*, p. 35.

⁸⁷ *ibid.*

⁸⁸ *ibid.*

réflexif. Conséquemment, “Le Cogito affirme trop. Le contenu certain du pseudo-*<<Cogito>>* n’est pas *<<j’ai conscience de cette chaise>>*, mais *<<il y a conscience de cette chaise>>*.”⁸⁹ Le je est remplacé par quelque chose de tout à fait impersonnel. Ceci est le premier *coup* porté au cogito. Le second survient lorsqu’il conclut que l’on ne peut avoir de connaissances réelles sur l’ego puisque celui-ci résiste à une saisie directe. “... l’Ego n’apparaît jamais que lorsqu’on ne le regarde pas [...] en cherchant à saisir l’Ego pour lui-même et comme objet direct de ma conscience, je retombe sur le plan irréfléchi et l’Ego disparaît avec l’acte réflexif [...] *par nature* l’Ego est fuyant.”⁹⁰ Ceci constitue l’erreur de Descartes dans l’expérience du cogito. Il ajoute plus loin: “[...] le Je qui paraît à l’horizon du *<<Je pense>>* ne se donne pas comme producteur de la spontanéité consciente. La conscience se produit en face de lui et va vers lui, va le rejoindre. C’est tout ce qu’on peut dire.”⁹¹

Sartre perçoit sa conception particulière de l’ego comme étant la seule manière d’échapper au solipsisme: “Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d’opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. Et finalement c’est bien *Moi* qui produit le monde [...] Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n’est pas un absolu, il n’a point créé l’univers, il tombe comme toutes les autres existences sous le coup de l’εποχή: et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n’a plus de position privilégiée.”⁹² Dans une entrevue, Sartre fait remarquer que son “cogito existentialiste” “[...] est plus riche de contenu social que celui de Descartes puisqu’il explique l’existence d’autrui.”⁹³

Cette conscience absolue, lorsqu’elle est purifiée du Je, n’a plus rien d’un *sujet*, ce n’est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d’existence. Il est donc évident que Sartre n’adopte pas le cogito de Descartes comme fondement de sa pensée mais bien une version revue et corrigée qui ne peut être taxée de rationalisme au même titre que le cartésianisme puisque l’expérience fondamentale de Sartre est celle de la conscience ayant conscience plutôt que celle d’une raison se percevant comme pensante et raisonnante. Colombel va plus loin et souligne que “Sartre ne se démarque pas

⁸⁹ *TE*, p. 37.

⁹⁰ *TE*, p. 70.

⁹¹ *TE*, p. 74. Souligné par nous.

⁹² *TE*, p. 85. Souligné par nous.

⁹³ *Écrits*, p. 210.

seulement du “cogito” classique (Descartes) mais rejette tout sujet fondateur (Kant et Husserl) et revendique l'éclatement du sujet et son appartenance au monde.”⁹⁴ Ce qui, en fin de compte, rapproche Sartre de la position nietzschéenne.

2.3. SEQUELLES POLITIQUES DE CHAQUE SYSTEME.

La dernière objection majeure à une comparaison entre les philosophies de Nietzsche et Sartre que nous voudrions traiter est celle portant sur les conséquences politiques pouvant être tirées de chaque système. Cette objection souligne le fait que deux mouvements politiques opposés sont soutenus par chaque philosophie soit: le fascisme dans le cas de Nietzsche (et particulièrement sa version allemande: le national-socialisme), et le marxisme dans le cas de Sartre.

Notons toutefois que cette divergence politique a plusieurs facettes. Au départ, il faut remarquer qu'alors que Sartre s'est impliqué directement en politique, écrivant des articles de journaux, faisant des déclarations publiques, participant à des groupes, etc..., Nietzsche lui ne s'est jamais montré politiquement actif. De plus, alors que Sartre tire lui-même les conséquences politiques de sa philosophie, reliant marxisme et existentialisme, Nietzsche lui ne tire aucune conséquence et c'est la littérature secondaire dans son cas qui se chargera d'associer sa pensée à une politique ou une autre, les textes présentant bien sûr l'opinion de l'auteur sur la politique et permettant donc de tirer certaines conclusions sur celle qu'il aurait soutenu.

Malgré cela, nous croyons qu'il faut examiner avec attention ces associations “Nietzsche-fascisme” et “Sartre-marxisme”. La première est encore aujourd'hui chaudement débattue et l'accord est loin d'être atteint, de plus elle repose souvent sur certains mythes nietzschéens qu'il faut éclaircir. La seconde ne concerne pas la philosophie totale de Sartre et son origine peut être située historiquement avec précision. Dans ce qui suit, nous voudrions donc examiner en détails ces éléments.

⁹⁴ Colombel, J., *Sartre*, tome 1: “Un homme en situations”, Paris, Le Livre de Poche, coll. Textes et débats, 1985, p. 209.

2.3.1. NIETZSCHE: FASCISME ET NATIONAL-SOCIALISME?

C'est maintenant un lieu commun d'associer la philosophie de Nietzsche au fascisme et particulièrement à sa version allemande, le national-socialisme. Différentes choses se prêtent à ceci: l'utilisation de textes nietzschéens par les nazis; la manipulation des textes par Élisabeth Förster-Nietzsche, anti-sémite et liée aux nazis; certains mots-clés de la philosophie nietzschéenne tels que "surhomme" et "volonté de puissance" qui se prêtent aisément à un discours totalitariste et raciste. Il s'agit ici de la perception courante et superficielle de la philosophie nietzschéenne.

Face à ceci, la grande tentation des nietzschéens fut de vouloir réhabiliter à tout prix Nietzsche et sa philosophie. Plusieurs stratégies existent, la plus connue étant celle se rattachant à la petite histoire de la publication des textes nietzschéens. On soutient que les textes constituant le *Nachlaß* de Nietzsche ont été manipulés, voire falsifiés, par sa soeur et Peter Gast. Du fait qu'il est prouvé que ceux-ci ont retiré certains passages, de *Ecce homo* par exemple⁹⁵, on conclut que leur édition de *WM* est une création de leur part. Bien sûr, c'en est une dans le sens où Nietzsche ne l'a jamais donné à publier comme tel, mais il demeure que les aphorismes sont bien de sa main. À propos de ces textes, Tucholsky réclame, aussi tôt que 1932, "Wir wollen nicht die Werke Lieschen Försters, sondern die Werke Friedrich Nietzsches lesen."⁹⁶ Ottmann explique la situation: "Wie Nietzsche in die Ahnenreihe der Väter des Antisemitismus geriet, ist eine chronique scandaleuse eigener Art. Sie beginnt mit Fälschungen der Schwester, die nicht nur interpretatorische Falschdarstellungen, sondern Fälschungen im wörtlichen Sinn gewesen sind (und sich vornemlich in der Fabrikation und Manipulation von Briefen des Bruders dokumentierten)."⁹⁷

Il s'agit ici de ce que certains appellent le "mythe du *Nachlaß*". Celui-ci veut que ce qui est exprimé dans la partie publiée, le *WM*, fruit du travail d'Élisabeth Förster-Nietzsche entre autres, ne soit aucunement représentatif de ce que Nietzsche dit par ailleurs dans la partie non-publiée sous ce titre et qu'il s'agit de textes choisis uniquement à cause de leur potentiel politique. Ceci fait dire à Schmidt: "Bedeutend für zukünftige Nietzsche-Interpretationen ist aber vor allem die erste korrekte Wiedergabe der nachgelassenen

⁹⁵ Cf. Schmidt, R., "Einige Prämissen der Nietzsche-Forschung" in Schmidt, R., >>Ein Text ohne Ende für den Denkenden<< Studien zu Nietzsche, Frankfurt am Main, Athenäum, 1989, pp. 242-3.

⁹⁶ cité dans Schmidt, R., art. cit., p. 247.

⁹⁷ Ottmann, H., Philosophie und Politik beim Nietzsche, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 17, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, p. 249.

Fragmente der achtziger Jahre und damit die Möglichkeit, Fragen den "Willen zur Macht" betreffend zu lösen."⁹⁸ et "Mit dieser seit 1964 zunächst in Italien, dann in Frankreich und ab 1967 auch bei de Gruyter erscheinenden "Kritischen Gesamtausgabe" der Schriften und des Nachlasses sowie des von 1975-1984 herausgegebenen Briefwechsels ist die Grundlage gegeben, Nietzsches Denken wirklich zu folgen [...]"⁹⁹ Cette nouvelle édition est censée permettre une meilleure compréhension et censée fournir une meilleure image de la philosophie nietzschéenne.

Mais Taureck n'est pas du tout d'accord avec ceci et prétend même que l'édition Colli-Montinari produit en fait l'effet contraire. Alors que "Mit der vollständigen Edition der Nietzsche-Texte will Montinari jene Zusammenstellung bzw. Zusammenballung vermeiden, die in jener zündenden Kompilation >>Der Wille zur Macht<< politisch explosiv wird."¹⁰⁰ et "Die neue und endlich vollständige Colli-Montinari-Ausgabe [...] sollte darüber hinaus auch nach Möglichkeit von der faschistischen Interpretation befreien."¹⁰¹ Mais, selon lui, "Nietzsches Äußerungen im Nachlaß über Rasse, Radikallösungen der Rassenbedrohung, Krieg, Politästhetik u.a.m. sind durch die Colli-Montinari-Ausgabe nicht nur bestätigt, sondern durch die Erweiterung des Text-Corpus auch noch Mengenmäßig erweitert worden."¹⁰²

Le but de Taureck dans son étude est d'analyser, aussi objectivement que possible, le potentiel d'interprétation fasciste de la philosophie de Nietzsche. Il souhaite éviter l'adoption d'un point de vue particulier face à cette philosophie¹⁰³. Il dit: "Ein manipuliertes Nietzsche-Bild ergäbe sich, wenn nur *ein* Vergleich geboten würde. Dann nämlich müßten Nietzsche und der Nationalsozialismus einerseits als Einheit, andererseits als Verschiedenes erscheinen."¹⁰⁴ Évidemment dans le cas de Nietzsche, il est facile d'utiliser les textes que l'on veut et de forger une interprétation car "Nietzsche ist aufgrund seines Schillerns, seines Oszillierens zwischen Eindeutigkeit und

⁹⁸ Schmidt, R., *art. cit.*, p. 246.

⁹⁹ Schmidt, R., *art. cit.*, p. 244. Il souligne qu'ainsi 1500 pages de Nachlaß et plus de 2800 lettres sont rendues disponibles ce qui est, effectivement, une quantité considérable de nouveau matériel.

¹⁰⁰ Taureck, B.H.F., *Nietzsche-Faschismus*, p. 104.

¹⁰¹ *ibid.*, p. 114.

¹⁰² *ibid.*, p. 115.

¹⁰³ Comme le fait par exemple Kaufmann dans son chapitre "The Master Race", *Nietzsche*, pp. 284-306, ou encore Montinari dans son "Interprétations nazies" (*op. cit.*, pp. 71-103). Mais Taureck, dont l'"agenda" est particulier ne peut échapper à une telle critique comme nous l'a bien gentiment indiqué monsieur le professeur Jean Grondin de l'Université de Montréal. Taureck souhaite faire de Nietzsche, sinon un nazi, à tout le moins un proto-fasciste, comme nous le verrons plus loin. Or ceci n'est pas acceptable comme nous le verrons.

¹⁰⁴ Taureck, B.H.F., *Nietzsche-Faschismus*, p. 41.

Zweideutigkeit, der bestzitierbare Autor.”¹⁰⁵ Il s’agira donc pour lui d’éviter aussi cet écueil.

La stratégie de Taureck va comme suit. Il s’agit d’établir la liste des éléments communs à la pensée de Nietzsche et au fascisme, d’établir les différences entre eux et d’analyser les différentes prises de position, pro et contra. Taureck remarque d’abord que “Die einzige politische Bewegung die Ähnlichkeiten mit Nietzsches politischen Maßlosigkeiten besitzt, ist die des Faschismus.”¹⁰⁶ Il fait la revue des différentes prises de position tout en notant que “Es ist bekannt, daß die Beurteilung von Nietzsches Verhältnis zum Faschismus nicht einheitlich ist.”¹⁰⁷ Il divise ainsi selon trois types de jugements à l’endroit de Nietzsche: 1- “Nietzsche als bejahender Visionär bzw. Mitschuldiger am Faschismus”, 2- “Nietzsche als Diagnostiker von zum Faschismus führenden Entwicklungen” et 3- “Nietzsche als potentieller Gegner von Faschismus”¹⁰⁸.

Après avoir présenté les différents arguments des différentes positions, ce pour quoi nous n’avons pas de place ici, Taureck conclut que “Die beiden Linien der Nietzsche-Rezeption - Nietzsche ist größer bzw. gleich Faschismus/Nietzsche und Faschismus stimmen nicht überein- sind ungleich stark. Die Linie, die eine Übereinstimmung hervorhebt, überwiegt.”¹⁰⁹ Malgré tout, Taureck souligne que “Inhaltlich und logisch bleibt allerdings die zweite Linie durchaus möglich: sie wartet nur auf die besseren Argumente. [...] Es scheint, daß antifaschistische Potentiale bei Nietzsche eher aus ihm gefolgert, als bei ihm selbst gefunden werden können.”¹¹⁰

Établissant la liste des points sur lesquels il y a accord entre Nietzsche et le fascisme, Taureck remarque qu’étant donné le pacifisme et la plurivocité de ce qu’il désire politiquement (et les dilemmes qui surgissent entre le politique et l’apolitique), ce qu’il appelle “l’ouverture au fascisme” n’est qu’une demi vérité chez Nietzsche¹¹¹. Il donne

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 61.

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 9.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 84.

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 85. Dans son tableau, il range sous les différentes catégories les différents interprètes de la philosophie nietzschéenne.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 108.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 109. Remarquons le glissement subtil de l’affirmation “Nietzsche grösser als Faschismus” à “Nietzsche gleich Faschismus” que Taureck effectue presque “en passant”. Nous croyons que les deux positions sont loin d’être équivalentes et qu’il se pourrait que l’on soit confronté à un Nietzsche “grösser als Faschismus” sans que l’on ait un Nietzsche “gleich Faschismus”.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 177. En ce qui concerne les dilemmes, voir le tableau p. 154. Pour ce qui est du pacifisme de Nietzsche, Taureck le remet en question, soulignant par ailleurs que “Die leibgewordene

la liste de sept points de la philosophie de Nietzsche qui permettent l'ouverture au fascisme:

- "1. Die Forderung nach Vernichtungskriegen.
2. Die politische Rassenontologie einschließlich ihrer Bedrohungstheorie und Radikallösungen, d.h. der Forderung nach Massenausrottungen.
3. Diagnose von bzw. Forderung nach Einheit von Vollkommenheit und Verbrechen.
4. Die überpolitische Einheit von Macht- und Zweckstaat, die die Züge platonistischer Politästhetik, sakralisierter Politik und die Einheit von Staatsmann und Künstler enthält.
5. Die Theorie der Bedrohung durch einen egalitären Totalitarismus, dem zuvorzukommen sei.
6. Die Aufhebung der Gattungsemanzipation des Menschen in einer über die Aufklärung aufgeklärten Aufklärung als politischer Kastenordnung.
7. Die Sprengung der nationalen Grenzen für eine neue politische Kasten- und Rangordnung durch Züchtung einer gesamteuropäischen oder globalen Herrenkaste."¹¹²

Taureck soutient sa thèse du proto-fascisme nietzschéen en faisant aussi l'analyse de la critique de la raison que fait Nietzsche et en discutant du "proto-platonisme" de Nietzsche, un "Platonismus *ohne* Ideenlehre"¹¹³ Nous croyons que le point de vue qu'il adopte est intéressant et que la thèse de "Nietzsche größer als Faschismus"¹¹⁴ est juste. On ne peut nier et rejeter les affirmations nietzschéennes à saveur proto-fasciste simplement parce qu'elles ne s'accordent pas avec l'interprétation que l'on tient par ailleurs concernant la philosophie nietzschéenne. Mais, comme le dit Ottmann, "Es gibt gute Gründe, Nietzsche als Rassisten und Darwinisten zu verdächtigen. Es gibt keine guten Gründe, ihn für einen Antisemiten zu halten. Aus dem Rassismusverdacht läßt sich der Komplex des Antisemitismus herauslösen."¹¹⁵ Ottmann en veut pour preuve, et ce n'est pas la seule que l'on puisse citer à l'appui, la lettre où Nietzsche parle de

Vernunft der Wenigen und Starken ist genau dann friedfertig, wenn sie mit ultraabsolutistischen Herrschaftsvollmachten ausgestattet ist." donc que le pacifisme de Nietzsche "[...] steht *nicht im Gegensatz* zu seinem Grundkonzept des Politischen." (p. 182). Taureck remet également en question l'"européisme" de Nietzsche, souvent utilisé comme contre-argument à la fascisation de sa philosophie. Taureck demande: "Und die Faschisten? Ihnen ging es ebenfalls um Europa, letztlich um die Weltherrschaft." (p. 157). Ottmann répond à ceci que "Nietzsche gehört Europa, ja er gehört sogar auf die Seite der Propheten einer friedlichen Zukunft. Der immer wieder als Verharrlicher des Krieges rezipierte Nietzsche muß als ein *Philosoph des Friedens* erst noch entdeckt werden." (Ottmann, H., *op. cit.*, p. 127)

¹¹² *ibid.*, p. 177.

¹¹³ *ibid.*, p. 62. Cette partie de l'argumentation de Taureck me semble faible et extravagante. Il n'y a malheureusement pas de place ici pour en discuter plus avant. Le lecteur peut par contre se référer à l'étude de Ottmann qui fait une bien meilleure analyse du "platonisme" de Nietzsche.

¹¹⁴ Par "Nietzsche grösser als Faschismus", Taureck indique la ligne d'interprétation qui veut que la philosophie nietzschéenne contienne des éléments fascistes mais qu'elle ne se réduit pas à cela. Mais, voir note 109.

¹¹⁵ Ottmann, H., *op. cit.*, p. 249.

"Verfluchte Antisemiterei"¹¹⁶. De plus, Ottmann rejette toute association de Nietzsche au fascisme quel qu'il soit, antisémite ou pas. Il souligne le fait que "[...] was sich von der kommenden Barbarei in seiner Epoche ankündigte, es fand in Nietzsche den erklärten Gegner: Nationalismus und imperiale Politik, Rassismus und Antisemitismus."¹¹⁷ Il précise en effet que "Beim jungen Nietzsche wie beim älteren findet sich immer wieder eine Feindschaft und Aversion gegen den Staat, gegen den nationalen Machtstaat, [...]"¹¹⁸ Nous concluons avec Ottmann que "Er [Nietzsche] hat mit dem Entwurf der "großen Politik" eine Art moderner Platon sein wollen, und wenn die "Politeia" Utopie gewesen ist, dann ist es Nietzsches "große Politik auch, *Utopie*, die weder auf konkrete Züge des Europabildes Nietzsches noch gar auf seine mehr und mehr den Wahnsinn streifenden persönlichen Herrschaftsvorstellungen, weder auf Zeitgenössisches noch auf die nahe Zukunft festgelegt werden sollte."¹¹⁹

Pour sa part, Taureck conclut que: "Nietzsche bleibt also ein Rätsel. Ein Rätsel allerdings nicht im Hinblick auf die politischen Züge seiner Philosophie, sondern hinsichtlich seiner weiteren Gesichter."¹²⁰ Et ceci est tout de même le bon mot. Il s'agit de l'énigme de l'accord entre, d'une part, la philosophie "fondamentale" de Nietzsche et, d'autre part, la politique qu'il aurait pu soutenir. Malgré les bons arguments de Taureck, nous exprimons un doute quant au proto-fascisme de Nietzsche qu'il offre en solution. Outre les arguments de Ottmann qui, nous le croyons, sont suffisants pour remettre en doute ceux de Taureck, nous voudrions soumettre à la réflexion le point suivant. Une des critiques de Nietzsche vis-à-vis la tradition métaphysico-religieuse est que l'homme se voit dénier toute valeur. Or cette dénégation de la valeur de l'individu est aussi présente, quoique de manière différente, dans tout régime fasciste. Comment l'humanisme¹²¹, l'anthropocentrisme, de Nietzsche peut-il s'accorder avec une telle dénégation au niveau politique? Par ailleurs, dans le totalitarisme, l'individu se voit pris en charge par un transcendant, l'État, qui lui donne sens. Ceci est le corrélat de la transcendance religieuse de la tradition où l'individu reçoit également son sens de la part du transcendant. Dans les deux cas, politique et religieux, on retrouve le même principe

¹¹⁶ Dans une lettre à Overbeck du 2 avril 1884, à Köselitz du 1er février 1884 et à Meysenburg du début mai 1884, où il dit: "Die verfluchte Antisemiterei... hat Richard Wagner und mich verfeindet, sie ist die Ursache eines radikalen Bruchs zwischen mir und meiner Schwester..." (cité dans Ottmann, *op. cit.*, p. 250).

¹¹⁷ *ibid.*, p. 109

¹¹⁸ *ibid.*, p. 45.

¹¹⁹ *ibid.*, p. 243.

¹²⁰ *ibid.*, pp. 204-5.

¹²¹ Nous avons soutenu dans notre mémoire la thèse de l'humanisme nietzschéen. Nous y reviendrons dans une prochaine section.

de déresponsabilisation de l'individu et de domination du transcendant ayant toute valeur. Comment donc peut-on accorder l'humanisme nietzschéen avec une telle position politique? Ces deux "ismes", humanisme et fascisme, sont certainement incompatibles. Que choisir, sans toutefois rejeter l'autre partie dont l'existence ne peut être niée? Il faut dans ce cas choisir ce qui a, philosophiquement, plus de poids et il s'agit, comme nous le verrons plus loin, de l'humanisme.

2.3.2. SARTRE: MARXISME.

Dans le cas de Sartre il n'est pas douteux que sa pensée puisse être liée au marxisme puisque lui-même se rallie à cette position. Ce qui est fortement discuté c'est la question de savoir s'il y a chez Sartre plusieurs périodes divisées par des ruptures ou bien si sa pensée se présente et se comprend de façon uniforme sous une seule bannière. La question est donc de savoir si toute sa pensée est nécessairement marxiste.

Dans son article sur Sartre, Olafson¹²² soutient qu'il y a trois périodes distinctes dans le développement de sa pensée. La première est consacrée à la psychologie phénoménologique. La deuxième est consacrée à une recherche ontologique sur l'existence humaine. *L'être et le néant* appartient à cette deuxième période. On peut d'ailleurs noter qu'il y a continuité et développement de la première à la deuxième période puisque certaines idées de *EN* sont déjà présentes dans certaines oeuvres de la première période. La troisième période, celle de la révision du marxisme, se présente tout d'abord comme étant une rupture. Olafson remarque: "By contrast, the work of his most recent period, in which he has been attempting an extensive restatement of Marxism that would do justice to the essential insights of his own form of existentialism, seems to involve a much more radical recasting of his whole mode of thought."¹²³ Mais l'examen de l'oeuvre majeure de cette période, *La critique de la raison dialectique*, montre une continuité. Sartre passerait donc, à travers ces trois périodes, de la psychologie de l'individu à l'ontologie de l'individu où l'existence de l'autre est découverte, ce qui amène Sartre à traiter de la vie sociale de l'individu. Il n'y aurait donc pas trois Sartre, mais un seul qui modifie son point de vue.

¹²² Olafson, F.A., *art. cit.*, pp. 287-293.

¹²³ *ibid.*, pp. 288-9.

Caws est d'accord sur ce point quoique d'un point de vue différent. Il dit: "It is commonly said that there are two Sartres, the early existentialist and the later Marxist [...] but internal evidence does not bear out the hypothesis of a radical change in philosophical project."¹²⁴ Il ne voit que deux périodes chez Sartre, la période existentialiste suivie de la période marxiste, mais il tombe implicitement d'accord avec la division d'Olafson lorsqu'il dit que selon lui, le développement de la pensée de Sartre se constitue en un "[...] ontological ascent from consciousness to history, by way of the self, the other, and the group, [...]"¹²⁵ Anderson est aussi du même avis en ce qui concerne l'absence de rupture chez Sartre. Il dit ainsi: "[...] it is not the case that his espousal of Marx's ideal society has meant a wholesale rejection of his early positions on freedom."¹²⁶

Pour sa part, Howells parle d'une révision non du marxisme par Sartre, mais de Sartre par le marxisme. Elle dit "*The Critique of Dialectical Reason, Words, and the Idiot of the Family* all extend the implications of Sartre's deconstruction of the subject as he reinterprets his philosophy within a Marxist framework."¹²⁷ Knee exprime quant à lui un doute quant à la continuité de la philosophie sartrienne en comparant Sartre à Rousseau: "Plus visiblement chronologique et moins maîtrisée chez Sartre que chez Rousseau, il y a là une tension qui leur est pourtant commune: celle d'une critique morale centrée sur l'existence individuelle et d'une exigence politique axée sur les formes de l'existence sociale, deux exigences peut-être contradictoires qui jouent sans cesse l'une sur l'autre. C'est la tension, souvent commentée, de l'homme et du citoyen, chez Rousseau; celle, fort débattue elle aussi, de l'existentialisme et du marxisme, chez Sartre."¹²⁸ Mais il s'agit de tension et, donc, pas nécessairement de rupture.

En fait, celui qui parle de rupture est Sartre lui-même lorsqu'il remarque: "J'ai si radicalement changé de point de vue après la Seconde Guerre mondiale."¹²⁹ Mais il rectifie en disant, dans un autre texte: "There is an evolution, but I don't think there is a break. The great change in my thinking was the war: 1939-1940, the Occupation, the Resistance, the liberation of Paris. All that made me move beyond traditional philosophical thinking to thinking in which philosophy and action are connected, in which theory and practice are joined: the thought of Marx, of Kierkegaard, of

¹²⁴ Caws, P., *op. cit.*, p. 2.

¹²⁵ *ibid.*, p. 31.

¹²⁶ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 125.

¹²⁷ Howells, C., "Sartre and the Deconstruction of the Subject" in Howells, C. (ed.), *op. cit.*, p. 337.

¹²⁸ Knee, P., *op. cit.* p. 107.

¹²⁹ *Sit IX*, p. 99.

Nietzsche, of philosophers who could be taken as a point of departure for understanding twentieth-century thought.”¹³⁰ Simone de Beauvoir confirme cette nouvelle préoccupation de Sartre suivant la guerre: “Sartre pensait beaucoup à l’après-guerre; il était bien décidé à ne plus se tenir à l’écart de la vie politique. Sa nouvelle morale, basée sur la notion d’authenticité, et qu’il s’efforçait de mettre en pratique exigeait que l’homme <<assumât>> sa <<situation>>; et la seule manière de le faire c’était de la dépasser en s’engageant dans une action: [...]”¹³¹

Sartre trouvera donc dans le marxisme la philosophie politique s’accordant le mieux avec ce qu’il a par ailleurs déjà développé. Sa position d’après-guerre immédiat est plutôt mitigée. Il dit ainsi “Dans la mesure où il permet une action cohérente, dans la mesure où il exprime une situation concrète, dans la mesure où des millions d’hommes y trouvent un espoir et l’image de leur condition, le matérialisme doit enfermer indubitablement des vérités. Mais cela ne veut point dire qu’il soit vrai tout entier comme doctrine.”¹³² En 1956, la position est claire: “Pour nous le marxisme n’est pas seulement une philosophie: c’est le climat de nos idées, le milieu où elles s’alimentent, c’est le mouvement vrai de ce que Hegel appelait l’Esprit Objectif. Nous voyons en lui un bien culturel de la gauche; mieux: depuis la mort de la pensée bourgeoise, il est à lui seul la Culture, car c’est lui seul qui permet de comprendre les hommes, les oeuvres et les événements. Voilà du moins le marxisme tel qu’il devrait être.”¹³³ Dans *Questions de méthode*, et particulièrement le chapitre “Marxisme et existentialisme”, Sartre explique clairement de quelle façon les deux “ismes” se rejoignent.

Selon lui, chaque époque est marquée par une philosophie dominante. On est soit d’accord avec elle, soit en réaction vis-à-vis d’elle mais, quoique l’on fasse, on demeure toujours relié à elle parce qu’elle constitue *le* cadre référentiel. Il démontre ceci par l’exemple de Kierkegaard qu’il présente comme réagissant à l’hégélianisme, cadre référentiel de son époque¹³⁴. Le marxisme a suivi l’hégélianisme et est maintenant, selon Sartre, “[...] la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qui l’ont engendré ne sont pas encore dépassées. Nos pensées, quelles

¹³⁰ Rybalka, Pucciani and Gruenheck, *art. cit.*, p. 12. Notons qu’il souligne encore une fois ici l’intérêt que Nietzsche peut avoir.

¹³¹ De Beauvoir, S., *FA*, p. 494.

¹³² *Sit III*, “Matérialisme et révolution”, p. 175.

¹³³ *Sit VII*, “Le réformisme et les fétiches” [1956], p. 110. Notons que ceci est écrit avant la dissolution des liens entre Sartre et le parti communiste suite aux interventions soviétiques en Hongrie.

¹³⁴ Cf. *QM*, pp. 14-20.

qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus; [...]”¹³⁵ Il ajoute “Aussitôt qu’il existera *pour tous* une marge de liberté *réelle* au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu; une philosophie de la liberté prendra sa place.”¹³⁶

Et c’est bien par là, par cette aspiration à la liberté, que marxisme et existentialisme, celui de Sartre du moins, se rejoignent. Simont souligne que “If ethics exist for Sartre, it is as an ethic of freedom and liberation.”¹³⁷ Caws note également que “Sartre’s ethical view, in his existentialist period, rests on his concept of freedom.”¹³⁸ Anderson remarque qu’étant donné ce point de vue éthique, “Clearly then, any repressive political, social, economic, religious, etc., policies or systems would be intolerable.”¹³⁹ et “Men must be liberated before a morality of freedom involving free men choosing each other’s freedom can be created.”¹⁴⁰

Sartre ajoute que marxisme et existentialisme se rejoignent au moins sous deux autres points: 1- le matérialisme et 2- l’humanisme. Selon lui, “[...] cette définition marxiste du matérialisme: <<la primauté de l’existence sur la conscience>> [...] l’existentialisme - son nom l’indique assez - fait de cette primauté l’objet d’une affirmation de principe.”¹⁴¹ Et par ailleurs, les deux “ismes” sont humanistes en ceci que “[...] existentialisme et marxisme visent le même objet [l’homme] mais le second a résorbé l’homme dans l’idée et le premier le cherche partout *où il est*, à son travail, chez lui, dans la rue.”¹⁴² Il dira donc plus loin que “[il s’agit pour nous] non pas de rejeter le marxisme au nom d’une troisième voie ou d’un humanisme idéaliste mais de reconquérir l’homme à l’intérieur du marxisme.”¹⁴³

2.4. CONCLUSION AUX OBJECTIONS.

Qu’en est-il de nos objections après tout ceci? Celle concernant les commentaires sartriens à l’endroit de Nietzsche se révèle, après analyse, plutôt être un encouragement

¹³⁵ *QM*, p. 44.

¹³⁶ *QM*, p. 50.

¹³⁷ Simont, J., “Sartrean Ethics”, p. 179. Nous verrons dans le chapitre 7 que la liberté est bel et bien la valeur fondamentale de l’éthique sartrienne.

¹³⁸ Caws, P., *op. cit.*, p. 114.

¹³⁹ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 56.

¹⁴⁰ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 132.

¹⁴¹ *QM*, p. 46.

¹⁴² *QM*, p. 42.

¹⁴³ *QM*, p. 117-8.

à pousser plus avant une recherche sur l'influence que Nietzsche a pu avoir sur Sartre. En effet, nous avons vu qu'en fin de compte l'antipathie exprimée en certains endroits est surclassée par les commentaires plus neutres et l'intérêt certain que Sartre a eu pour Nietzsche, intérêt prouvé au moins par l'étude qu'il lui a consacrée.

Nous avons vu comment la seconde objection ne soutient pas l'examen elle non plus. Au bout du compte, on a découvert que Sartre aussi a pour point de départ de sa pensée une certaine critique du rationalisme et de l'expérience du cogito et que l'éclatement du sujet que sa philosophie présente le rapproche plus d'un sujet-multiple nietzschéen que du "je pense donc je suis" cartésien. Enfin, la troisième objection qui repose sur les conséquences politiques de chaque philosophie peut elle aussi être mise de côté. Nous avons vu que, chez Nietzsche, le fascisme est tout au plus proto-fascisme et que sa pensée est "größer als Fascismus". Quant à Sartre, nous avons montré que le marxisme n'est le fait que du Sartre tardif et que l'on peut traiter l'essence de sa philosophie sans considérations aucunes pour la politique, marxiste ou autre.

CHAPITRE 3: CONCEPTS FONDAMENTAUX.

Existentialisme, nihilisme, question de sens, éthique, anthropologie, métaphysique, méta-éthique: tous des termes qui feront partie intégrante de notre analyse et presque tous des termes désignant des concepts plurivoques, ambivalents, dont le sens est plus ou moins vague. Il est donc nécessaire, avant de se lancer dans leur utilisation à grande échelle, de tenter de définir ce qu'on entend lorsqu'on évoque un de ces concepts. C'est la tâche que s'assigne le présent chapitre.

3.1. CONCEPTION EXISTENTIALISTE.

Tant de gens différents se sont réclamés de l'existentialisme ou se sont vus accordé cette étiquette que le concept même d'existentialisme, à force de gagner du sens et de rallier sous sa bannière des penseurs de courants divers, voire opposés, en est venu à signifier tout et rien. Il faut donc tenter de nettoyer le terrain et déterminer, autant que possible, ce qu'est l'existentialisme et qui peut, avec raison, s'y rattacher.

3.1.1. DEFINITION.

Différentes approches peuvent être adoptées pour définir l'existentialisme. Nous voudrions combiner ici la méthode "généalogique-historique", qui s'intéresse aux origines et influences qui ont formé le mouvement philosophique, et l'approche thématique qui propose une analyse des thèmes abordés par les existentialistes ainsi qu'un examen de la manière choisie pour exposer ces thèmes. Une comparaison entre les pensées des différents philosophes relevant de l'existentialisme met en lumière les thèmes principaux et d'intérêt majeur pour l'existentialisme et permet de définir de quoi relève cette philosophie.

Voyons d'abord les origines. On s'entend en général pour dire que le philosophe danois Søren Kierkegaard est à l'origine de la pensée existentialiste. Mary Warnock dit ainsi: "The common ancestry of existentialism must be divided into two parts. First, [...] the ethical tradition whose emphasis was upon man as the possessor of a will, man as a voluntary agent.[...] The second element [...] the phenomenology of Husserl. The

marriage of these two elements is essential to Existentialism, and I do not count as an Existentialist philosopher anyone who cannot prove this particular parentage."¹ Fahrenbach souligne lui aussi l'importance des philosophies de Kierkegaard et Nietzsche en ce qui concerne l'existentialisme. Il dit: "[...] für die Existenzphilosophie und ihr Verhältnis zur ethischen Thematik [ist es] charakteristisch, daß sie in der Auseinandersetzung mit Nietzsches Moralkritik wesentliche Züge von Kierkegaards existenzdialektischer Ethik und Kants Moralphilosophie wieder aufgenommen und vergegenwärtigt hat."² Ajoutons à ceci cette indication de Bollnow: "Man versteht diese philosophische Bewegung am besten als Radikalisierung des ursprünglichen lebensphilosophischen Ansatzes, wie er im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vor allem von Nietzsche und Dilthey verkörpert wurde."³

Il semblerait donc qu'une combinaison de rejet de la tradition, de remise en question de la philosophie traditionnelle et de l'acceptation de la nouvelle méthode phénoménologique soit à comprendre comme point de départ de l'existentialisme. En ce qui concerne le point de départ réactionnel, le rejet de la tradition, nous voudrions considérer un des points amenés par MacIntyre⁴. Il propose de considérer les existentialistes comme étant des "rationalistes déçus". Il souligne qu'une sorte de rationalisme métaphysique est presque toujours à l'arrière-plan de l'existentialisme (comme dans le cas de Kierkegaard s'élevant contre Hegel)⁵. C'est que les existentialistes critiquent les systèmes philosophiques comme étant insuffisants et incapables de remplir la tâche de saisir l'existence individuelle. Pourquoi sont-ils des "rationalistes déçus"? C'est que leur critique révèle qu'ils assignent aux systèmes philosophiques la tâche de fournir un ensemble de vérités déduites d'un point de départ axiomatique⁶. Puisque l'existence individuelle exclut une telle systématisation, les existentialistes sont déçus par le rationalisme.

¹ Warnock, M., *Existentialism*, London, Oxford University Press, 1970, p. 3. Mais elle se contredira plus tard, à la page 72 du même ouvrage, lorsqu'elle discutera de Merleau-Ponty en tant qu'existentialiste tout en admettant que celui-ci n'a subi aucune influence de la part de ce qu'elle appelle "the ethical tradition".

² Fahrenbach, H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen, Band XXX, 1970, p. 58.

³ Bollnow, O. F., *Existenzphilosophie*, sechste Auflage, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1964 (1955), p. 11.

⁴ MacIntyre, A., "Existentialism", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, The MacMillan Company & The Free Press, 1967, pp. 147-154.

⁵ Il souligne par ailleurs, ce qui est tout à fait intéressant, que dans les milieux où l'empirisme est dominant, l'existentialisme ne s'est que très peu développé, sinon pas du tout.

⁶ Il semblerait qu'eux-mêmes veuillent systématiser l'existence. Sur ceci, Jeanson parle du fait "[...] que le terme même d'existentialisme recèle une redoutable amibiguité: il implique en effet qu'on puisse élaborer un système de l'existence. [...] il faudra à la fois que ce système ne cherche pas à être

MacIntyre identifie une deuxième source de cette position critique face à la raison. Le dix-neuvième siècle a été le témoin de l'apparition de quantité d'oppositions aux conceptions du monde présentant un système total dans lequel le monde est dirigé par un Dieu créateur ou un ordre rationnel. L'idée d'un monde absurde et contingent est le fruit de cette rébellion. De cette prise de position oppositionnelle ressort l'idée que l'utilisation de la raison pour aider l'homme à mener sa vie dans un tel monde est insuffisante et n'est qu'une couverture, une illusion. En général, les existentialistes considéreront la raison comme étant un outil limité et qui est nécessairement douteux lorsqu'utilisé de manière trop étendue. Ce sera une des tâches que les existentialistes se donneront, de toujours adopter un point de vue critique et, comme le dit Warnock, "[...]to free people from the shackles of illusion."⁷

Bollnow soulève une autre origine de l'existentialisme (qu'il considère comme un mouvement principalement allemand alors que la plupart du temps on le considère comme un mouvement essentiellement français!). Il s'agit encore une fois d'une prise de position critique de la part des existentialistes. Bollnow explique: "Sie [Existenzphilosophie] suchte gegenüber den Relativierungen der Lebensphilosophie und der allgemeinen Auflösung ihrer Zeit wieder nach einem unbedingten Halt, aber sie erkannte, daß dieser nicht im Rückgang zu irgendeiner objektiven Ordnung zu gewinnen sei. Sie steht auf dem lebensphilosophischen Boden der Rückbeziehung aller objektiven Ordnungen auf ihren Ursprung im Menschen, aber sie sucht hier innerhalb des Menschen denjenigen festen Punkt, von dem aus die Unbestimmtheit der Lebensphilosophie zu überwinden sei."⁸ Il indique ici ce qui a été présenté plus tôt, soit l'intérêt fondamental pour l'existence individuelle qui est marqué par l'existentialisme. Cet intérêt est cause de la prise de position critique qu'adoptent les existentialistes. En quoi tient-elle?

Fahrenbach dit de l'*existenzphilosophische Ethik* que "[...] sie ist primär oder letztlich auf die individuelle ethische Existenz als das Zentrum ethischer Realisation gerichtet, mit der Absicht, den existierenden >>Einzelnen<< vor die ethische Aufgabe und in die

constructif et qu'il consolide pourtant la saisie naturelle et permanente de cette subjectivité par elle-même [...]", la méthode appropriée étant celle de la phénoménologie. (Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre* (suivi de *Un quidam nommé Sartre*), lettre-préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1965, p. 30)

⁷ Warnock, M., *op. cit.*, p. 17.

⁸ Bollnow, O. F., *op. cit.*, p. 13.

Verantwortung seiner Existenz zu stellen."⁹ car, comme il le dit plus loin, "Die Existenzphilosophie ist durch alle methodischen und thematischen Verzweigungen hindurch eine ursprünglich und letztlich praxisvermittelte und praxisbezogene Philosophie geblieben."¹⁰ Comme le souligne par ailleurs Schacht, "[existentialism] has become associated above all with a particular body of doctrine: namely that which is set forth in Sartre's works written prior to his conversion to a form of Marxism in the early 1950's."¹¹ Et en effet, Sartre est certainement, parmi les existentialistes, celui qui a le plus systématiquement et clairement exposé ce qu'il entendait par existentialisme. Voyons comment il le définit.

Même si ce n'est pas lui qui lance le terme (ceci est plutôt le fait de Gabriel Marcel), Sartre est celui qui donnera corps à ce terme en le définissant comme suit: "[...] nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine."¹² Et comment l'existentialisme rend-il la vie humaine possible? En considérant que "l'existence précède l'essence" donc "[...] que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après."¹³, que "L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut."¹⁴, ce qui fait que "[...] l'homme est responsable de ce qu'il est [...]"¹⁵. Donc l'existentialisme selon Sartre considère l'homme comme étant à faire, sans essence et comme se faisant par ses choix, par sa volonté¹⁶. MacIntyre, d'abord hésitant à identifier un seul élément comme exprimant l'essence de cette philosophie, choisit comme doctrine de l'existentialisme cette thèse qui dit que la possibilité du choix est le fait central de l'homme. Choissant l'individuel de l'existence de chacun comme point de départ, la subjectivité, la méthode de l'existentialisme "[...] consists in a perfectly deliberate and intentional use of the *concept* as a way of approaching the abstract, the *particular* as a way of approaching the general."¹⁷

⁹ Fahrenbach, H., *op. cit.*, pp. 200-201.

¹⁰ *ibid.*, p. 210.

¹¹ Schacht, R., "On 'Existentialism', *Existenz-Philosophy and Philosophical Anthropology*", *American Philosophical Quarterly*, 11, 1994, p. 292.

¹² *EH*, p. 12.

¹³ *EH*, p. 21.

¹⁴ *EH*, p. 22.

¹⁵ *EH*, p. 24.

¹⁶ Nous reviendrons plus en détails sur la conception existentialiste de Sartre, sur ses conséquences et problèmes. Pour les besoins du moment, ces quelques éléments sont suffisants.

¹⁷ Warnock, M., *op. cit.*, p. 133.

À part cet accent, ce poids mis sur l'existence individuelle, on peut identifier quatre thèmes principaux qui reviennent sous une forme ou une autre dans les oeuvres existentialistes. Ces thèmes sont: l'intentionnalité, l'être et l'absurdité, liberté et choix, peur et mort¹⁸. Le concept d'intentionnalité, au sens phénoménologique, révèle une différence originelle entre connaissance de soi et connaissance de l'autre. Les autres ne sont pas vus comme ils sont vraiment, mais sont plutôt des objets intentionnés de ma perception, mes croyances et émotions. Les autres me voient de la même façon. Il y a donc une "inunifiabilité" radicale entre les individus. L'intentionnalité démontre aussi la nécessité de l'introspection pour la connaissance de l'homme puisque *je* n'apparais vraiment tel que *je* suis qu'à *moi-même*. Sous le thème de l'être et l'absurdité se retrouve la différence radicale entre l'être pour-soi et l'être en-soi. L'être pour-soi est l'être qui a une conscience et qui est libre, c'est-à-dire l'homme, et l'être en-soi est l'être qui se correspond exactement à lui-même, c'est-à-dire les choses. Sous le thème liberté et choix se retrouve la thèse fondamentale qui pose la possibilité du choix comme fait central de l'homme dont nous avons déjà parlé plus haut. Enfin le thème peur et mort révèle l'importance que les existentialistes accordent aux expériences et situations extrêmes et inhabituelles qui sont, selon eux, révélatrices de l'être vrai et fondamental de l'homme.

Étant aux prises avec de tels thèmes, ainsi qu'avec l'importance centrale accordée à l'homme, au choix individuel et à la situation concrète, il n'est pas surprenant que le moyen d'expression traditionnel de la philosophie soit rejeté en faveur de moyens d'expression moins rigides et permettant l'exploration et l'expérimentation tels que la littérature et le théâtre. Le résultat est que les existentialistes se voient souvent dénier le titre de "philosophe"¹⁹. La plupart des existentialistes majeurs présentent des traités systématiques (comme c'est le cas avec Sartre et *L'être et le néant*). Mais ce qui est remarquable chez ces penseurs, c'est leur contribution littéraire considérable. MacIntyre va même jusqu'à dire que "[...] the content of existentialist philosophy makes it clear that dramatic dialogue, whether in plays or in the novel, is probably a form of expression more consistent with the author's intentions than deductive argument would be."²⁰

¹⁸ Cf. MacIntyre, A., *art. cit.*, pp. 147-9.

¹⁹ Nous savons que ce fut le cas, par exemple, de Nietzsche qui partage avec les autres penseurs existentialistes cette prédilection pour un mode d'écriture non-argumentatif prenant chez lui différentes formes dont l'aphorisme, le texte littéraire de style évangélique (*Z*), et autres.

²⁰ MacIntyre, A., *art. cit.*, p. 149.

Avant de conclure cette section, nous voudrions présenter une thèse particulière et originale de Bollnow. Selon lui, "Es gibt nämlich gar keine "reine" Existenzphilosophie. [...] Es liegt im Wesen der Existenzphilosophie selber beschlossen, daß man bei ihr nicht stehen bleiben kann, daß man sie nicht zum Ganzen der Philosophie ausbauen kann, ohne an irgendeiner Stelle schon wieder über sie hinauszugehen. Sie ist ihrem Wesen nach ein Durchgang, der in eine vertiefte Auffassung des Philosophierens hineinführt."²¹ Donc, pour lui, l'existentialisme ne peut être une position philosophique valable à long terme. Il ne vaut que comme point de vue critique face à la tradition, comme point de départ oppositionnel. On ne peut l'adopter en soi car "[...] die Existenzphilosophie nichts anderes als der Ausdruck einer richtungslos und müde gewordenen dekadenten Geistigkeit sei, die in der verzweifelten Lage nicht mehr den Mut zu einem entschiedenen Handeln habe, sondern in unfruchtbarer Versenkung in das eigne Elend verharre. Namentlich die entscheidende Bedeutung des Nichts und der Angst in der Existenzphilosophie machen es verständlich, daß man sie einfach in den Nihilismus dieser Jahre einordnen und mit ihm verurteilen konnte. [...] sie ist schon eine Begegnung mit diesem Schicksal und eine aktive eigne Antwort. [...] So ist die Existenzphilosophie gewissermaßen die letzte Fluchtburg einer sinnlos gewordenen Außenwelt, und viele von ihren Zügen werden erst von hier aus richtig verständlich."²² Warnock, quoique d'un point de vue différent, souligne aussi l'impossibilité pour l'existentialisme, tel qu'il se présente, d'être maintenu. Elle dit: "The Existentialists have given us many particular insights, especially in their discussions of persons, and of perception, but, if philosophy is to continue to exist, then it is necessary to reject the subjective anti-scientific dogmatism of their attempt to reveal the ultimate meaning of Existence."²³

Nous souhaitons adopter pour la suite la définition sartrienne de l'existentialisme parce qu'elle nous apparaît comme étant celle qui décrit l'essentiel de ce qui est visé par cette philosophie particulière.²⁴

²¹ Bollnow, O. F., *op. cit.*, p. 16.

²² *ibid.*, p. 127.

²³ Warnock, M., *op. cit.*, p. 140.

²⁴ Nous verrons comment cette définition de l'existentialisme inclut la philosophie de Nietzsche. Non seulement partage-t-il l'intérêt des existentialistes pour les thèmes dont nous avons parlé et adopte-t-il la même "méthodologie" mais, en plus, nous pouvons véritablement ranger sa philosophie parmi celles qui considèrent que "l'existence précède l'essence", que "l'homme est seulement tel qu'il se veut" et que "l'homme est responsable de ce qu'il est." (EH pp. 21, 22 et 24). Nous verrons plus tard ce qu'il en est exactement.

3.1.2. EXISTENTIALISME, *EXISTENZPHILOSOPHIE* ET *LEBENSPHILOSOPHIE*.

En français, il n'y a pas de différence entre existentialisme et philosophie de l'existence (*Existenzphilosophie*) et l'expression *Lebensphilosophie* n'a pas d'équivalent. Alors que l'on pourrait croire qu'existentialisme et philosophie de l'existence sont synonymes, Schacht remet ceci en cause dans son "On "Existentialism", *Existenz-Philosophy and Philosophical Anthropology*"²⁵. Il dit: "To my way of thinking, it is extremely valuable to be able to distinguish between "existentialism"- as an "ism" - and "*Existenz-philosophy*" as a branch of philosophical inquiry, concerned with the analysis of human Existenz."²⁶ Il explique plus loin: "An *Existenz-philosopher* [...] need make no special claims for *Existenz*, such as attributing to it greater significance than any other dimension of human life, or maintaining that human self-realization is exclusively a matter of its cultivation."²⁷ et ajoute que "[...] it would be quite reasonable to view *Existenz-philosophy* as a subdivision of a comprehensive philosophical anthropology, [...]"²⁸ Il me semble que Schacht utilise ici "*Existenz-philosophy*" pour *Lebensphilosophie* car la différenciation qu'il pose est le pendant de celle que Fahrenbach établit entre *Lebensphilosophie* et *Existenzphilosophie*, terme qu'il utilise comme synonyme d'existentialisme. Il dit: "Damit sei angedeutet, daß Lebensphilosophie und Existenzphilosophie - trotz mancher Beziehungen - doch letztlich als verschiedene Positionen betrachtet werden müssen, selbst wenn man von den nötigen Differenzierungen innerhalb der Positionen einmal absieht. [...] In dieser Beziehung ist es für die Existenzphilosophie und ihr Verhältnis zur ethischen Thematik charakteristisch, daß sie in der Auseinandersetzung mit Nietzsches Moralkritik wesentliche Züge von Kierkegaards existenzdialektischer Ethik und Kants Moralphilosophie wieder aufgenommen und vergegenwärtigt hat. Diese problemgeschichtliche Stellung [...] unterscheidet die existenzphilosophische Position von der der Lebensphilosophie und sichert ihr m. E. auch die größere sachliche Relevanz für die gegenwärtige Problemlage der Ethik."²⁹

²⁵ Schacht, R., *art. cit.*.

²⁶ *ibid.*, p. 294.

²⁷ *ibid.*, p. 295.

²⁸ *ibid.*, p. 299.

²⁹ Fahrenbach, H., *op. cit.*, p. 58.

Dans ce qui suit, nous utiliserons le terme "existentialisme" en le considérant comme étant le synonyme de "philosophie de l'existence" (*Existenzphilosophie*) et en lui donnant la définition que nous avons présentée dans la section précédente.

3.2. NIHILISME.

Ce concept, malgré une utilisation répandue, demeure vague et indéterminé. Que veut-on dire lorsqu'on parle de nihilisme? De quelle manière agit-il? À quoi tente d'aboutir le nihilisme? À quoi s'attaque-t-il et en quels domaines est-il actif? Autant de questions qui demeurent, encore aujourd'hui et malgré l'usage répandu du terme, sans réponses claires et satisfaisantes. Le sujet mérite donc qu'on s'y attarde pour tenter d'apporter, si ce n'est des réponses à ces diverses questions, du moins certains éclaircissements.

3.2.1. HISTOIRE DU CONCEPT.

Dans son article "Nihilismus"³⁰, Manfred Riedel note que le terme lui-même de nihilisme fut utilisé par Jacobi dans un contexte bien particulier. Il explique: "In dieser Assoziation — der Nihilismus ist ein radikalisierte Atheismus — wird das Wort auch bei F. H. Jacobi eingeführt: im Kontext des geschichtlich folgeschweren Atheismus-Streits, der in der Schule Kants (Fichte) aufbricht."³¹ C'est dans une lettre qu'il envoie à Fichte en 1799 que Jacobi utilise le terme pour la première fois: "Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sei, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze."³² Mais la signification du terme ne se réduit pas à celle que Jacobi y attachait.

Dans son article "Le nihilisme"³³, W. Bannour présente différentes définitions de ce concept. Elle retrace d'abord les premiers pas du nihilisme chez les sceptiques et les sophistes grecs. D'abord nihilisme épistémologique chez les sceptiques, celui-ci devient

³⁰ Riedel, M., "Nihilismus", in Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (hgg), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, pp. 371-411.

³¹ *ibid.*, p. 380.

³² cité dans *ibid.*, p. 381.

³³ Bannour, W., "Le nihilisme", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 207-213.

nihilisme pratique chez les sophistes qui considèrent le mot "vertu" comme ne signifiant rien. Bannour présente ensuite une autre forme de nihilisme, celui de Descartes et de son malin génie, le nihilisme méthodologique. Elle se tourne ensuite vers le rapport entre nihilisme et langage, exprimé par certains auteurs comme Proust qui expriment tout en ne disant rien, pour ensuite examiner le rapport entre nihilisme et esthétique s'exprimant dans l'art contemporain et dans le théâtre d'un Beckett. Son examen se poursuit avec le nihilisme en morale, présentant Diogène le Cynique comme étant le nihiliste le plus radical en termes de morale. Pour terminer son article, elle se penche sur le nihilisme en ontologie où elle présente l'entreprise nietzschéenne comme étant le couronnement de la montée du nihilisme jusqu'à lui. "Nietzsche prône un grandiose nihilisme actif, visant à détruire tout ce qui entrave, infecte la vie."³⁴

Pour sa part, Müller-Lauter³⁵ présente le concept de nihilisme selon les différentes utilisations qui en sont faites. De cette manière, il souligne les nombreux domaines et courants qui sont affectés par le nihilisme. Il dit même qu'il y a de nombreux liens entre ces différents exemples mais ne va pas plus loin et n'expose pas ces liens. À partir des descriptions qu'il donne du nihilisme, on peut supposer qu'il serait d'accord avec la définition que nous obtenons à partir de la présentation historique de Bannour.

Ce qui ressort nettement de cette présentation historique du concept de nihilisme et de ses différentes occurrences par Bannour, c'est la compréhension du terme comme "nihilisation", "négation", rejet d'une valeur, d'une institution, de quelque chose d'établi et ce, dans tous les domaines où le nihilisme a pu s'exercer. Le nihilisme serait donc à comprendre simplement comme négation, rejet des valeurs établies. Mais suffit-il de transposer le sens latin de *nihil* au terme français pour obtenir toute la richesse de sens de ce terme?³⁶ Après cette définition très large du terme, comme négation, plusieurs sens peuvent être accordés à ce concept et ces différents sens ne se recoupent pas nécessairement.

Nous retrouvons l'expression de ceci dans "Die Überwindung der Metaphysik" où Heidegger nous dit que "Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus ist die

³⁴*ibid.*, p. 212.

³⁵ Müller-Lauter, W., "Nihilismus: der Nihilismus-Begriff in West- und Mitteleuropa", in Ritter, J., et Gründer, K. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 846-853.

³⁶ Müller-Lauter exprime un doute sur ce point lorsqu'il dit: "Ob diese [différentes utilisations du mot „nihilisme“] durch frühere Wortbildungen aus <nihil> beeinflusst worden ist, bleibt umstritten.", (*ibid.*, p. 846).

Seinsverlassenheit,[...]"³⁷ Heidegger définit le nihilisme d'une façon particulière tout en indiquant qu'il ne s'agit que d'un point de vue. On peut donc conclure que le nihilisme, selon le point de vue à partir duquel on l'aborde, peut être défini de différentes manières. La définition de Heidegger étant très particulière et au service de son ontologie fondamentale, nous ne nous y attarderons pas ici.³⁸

Du point de vue nietzschéen, le nihilisme est un phénomène complexe. Il y a plusieurs sens et plusieurs degrés du nihilisme, le seul acceptable pour Nietzsche étant celui qui va jusqu'au bout de la négation en vue d'une affirmation nouvelle, soit le nihilisme complet. Comme le dit Baroni: "De même que la morale finit par déboucher dans le nihilisme, le nihilisme à son tour poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, va engendrer son contraire."³⁹ C'est en tout cas le souhait de Nietzsche et la visée de sa philosophie de réévaluation des valeurs.

Mais il n'y a pas que ce nihilisme complet chez Nietzsche, celui qu'il encense, il y a aussi le nihilisme incomplet de la tradition métaphysico-religieuse que Nietzsche diagnostique et auquel il s'attaque. Selon Deleuze, c'est cette forme de nihilisme que "Nietzsche appelle[...] l'entreprise de nier la vie, de déprécier l'existence;[...]"⁴⁰ Deleuze ajoute: "Nihil dans nihilisme signifie la négation comme qualité de la volonté de puissance."⁴¹ Deleuze donne quatre sens au nihilisme chez Nietzsche: 1° le nihilisme négatif où on reconnaît la valeur de néant de la vie, 2° le nihilisme réactif qui voit advenir ce que Nietzsche appelle la vie réactive mettant en jeu l'homme du ressentiment, 3° le nihilisme passif, soit celui de l'homme qui veut périr, s'éteindre passivement (le Christ, Bouddha) et 4° le nihilisme complet, celui de Nietzsche, l'auto-destruction dans l'éternel retour⁴².

Dans son ouvrage portant sur *Ainsi parlait Zarathoustra*⁴³, Héber-Suffrin distingue lui aussi quatre sens à donner au nihilisme chez Nietzsche: 1- dévalorisation de ce monde

³⁷ Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1954, p. 91 (souligné par nous).

³⁸ Le lecteur peut se référer à l'analyse détaillée que nous en faisons dans notre mémoire, *Nietzsche et Heidegger sur le nihilisme. Essai d'interprétation de l'éthique nietzschéenne*, Montréal, Université de Montréal, Faculté des Études Supérieures, 1995.

³⁹ Baroni, C., *Nietzsche éducateur: de l'homme au surhomme*, Paris, Bucket/Chastel, 1961, p. 261.

⁴⁰ Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 39.

⁴¹ *ibid.*, pp. 169-170.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. 170-186.

⁴³ Héber-Suffrin, P., *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, P.U.F., coll. Philosophies, 1988. Bien que certains auteurs puissent considérer cet ouvrage comme étant scolaire et sans grande valeur pour des recherches avancées, nous estimons au contraire qu'il a une grande valeur concernant la clarté de l'analyse et de l'exposé des concepts fondamentaux présentés dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et qu'il a la

au profit d'un arrière-monde, 2- dépréciation des deux mondes, 3- remplacement du fondement métaphysique des valeurs par un fondement humain, mais sans changer les valeurs elles-mêmes et 4- "Volonté de déclin, de révolte, de destruction des anciennes tables, inhérente à la volonté de construction de nouvelles tables."⁴⁴ Nous voyons que les classifications de Deleuze et de Héber-Suffrin diffèrent mais elles sont aussi reliées entre elles sous les mêmes concepts de nihilisme complet et incomplet sur lesquels ils s'entendent.⁴⁵

Consultons d'autres auteurs pour voir si nous ne pouvons pas étendre la notion de nihilisme au-delà de celles déjà vues. Pour G. Vattimo⁴⁶, le nihilisme se définit strictement en termes heideggeriens, alors que pour Edwards⁴⁷, le nihilisme est à comprendre en plusieurs sens, et en ceci il suit la différenciation posée par Héber-Suffrin et Deleuze chez Nietzsche entre nihilisme incomplet et nihilisme complet.

Dans son essai *L'homme révolté*⁴⁸, Albert Camus parle amplement du phénomène du nihilisme, de "cette indifférence à la vie qui est la marque du nihilisme."⁴⁹ Son interprétation de ce qu'est le nihilisme semble tout à fait nietzschéenne lorsqu'il ajoute "Le nihiliste n'est pas celui qui ne croit à rien, mais celui qui ne croit pas à ce qui est."⁵⁰ semblant ainsi identifier le nihilisme à ce que Nietzsche appelle le nihilisme incomplet, celui de la tradition métaphysico-religieuse.⁵¹

vertu de dégager clairement ces concepts de la langue et de la forme poétiques caractérisant cette oeuvre de Nietzsche. Pour ceci son utilisation s'avère très utile.

⁴⁴*ibid.*, p. 121.

⁴⁵ Nous reviendrons plus tard sur l'occurrence particulière du concept de nihilisme chez Nietzsche.

⁴⁶ Vattimo, G., *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trad. et intro. J.R. Snyder, Baltimore, The John Hopkins University Press, coll. Parallax: Re-visions of Culture and Society, 1988.

⁴⁷ Edwards, J. C., *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, Tampa, University of South Florida Press, 1990.

⁴⁸ Camus, A., *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais, 1951.

⁴⁹ *ibid.*, p. 19.

⁵⁰ *ibid.*, p. 96.

⁵¹ On pourrait allonger la liste et fournir d'autres exemples de positions face au nihilisme ou de positions nihilistes mais cela ne nous avancerait pas à grand chose puisqu'elles reviennent éventuellement toutes au même. Nous n'avons pas encore parlé de la position de Sartre vis-à-vis le nihilisme. C'est que celui-ci, au contraire de Nietzsche, ne théorise pas le phénomène. Nous verrons que même si sa propre philosophie exprime un certain nihilisme, Sartre s'intéresse peu au phénomène lui-même. La raison en est que le nihilisme s'impose à Sartre comme fait accompli alors que pour Nietzsche, il se présente comme s'accomplissant et, donc, comme problème.

3.2.2. DEFINITION DU CONCEPT.

Il semblerait donc, somme toute, que le terme "nihilisme" ne veuille dire que cela: négation. Négation de l'existence de quelque chose, en général d'une valeur établie. Mais cette définition du nihilisme est beaucoup trop vague. Le fait que le nihilisme soit presque toujours défini à travers ses occurrences est signe qu'il n'a de sens qu'à travers celles-ci, le faisant agir dans un domaine précis, un contexte historique et culturel précis et lui donnant une certaine visée. Le nihilisme serait donc à comprendre comme étant un terme désignant un phénomène circonstantiel et intentionnel.

Expliquons-nous. Le nihilisme est un phénomène circonstantiel parce qu'il est toujours actif dans un domaine précis (métaphysique, éthique, esthétique, etc...), dans une période historique précise et une culture précise. Par exemple, le nihilisme en métaphysique ne sera jamais le même qu'en éthique. Le nihilisme épistémologique des sceptiques grecs ne sera jamais le même que celui de Descartes. Selon le domaine où le nihilisme s'exerce, il s'attaque aux plus hautes valeurs reconnues dans ce domaine. En ontologie, il s'attaque à l'être (ce qui revient à la définition heideggerienne du nihilisme). En éthique, il s'attaque aux valeurs morales, au lieu reconnu de validation des évaluations morales. Il en va de même pour d'autres domaines.

Mais qu'a-t-on en vue dans une telle négation? Le nihilisme ne cherche-t-il qu'à détruire? Tente-t-il de faire advenir le néant? De reconnaître la valeur de néant à toute chose? Le nihilisme est aussi un phénomène intentionnel parce qu'il gagne et modifie son sens lorsque l'on considère ce qui est visé par le nihilisme. En ceci nous voudrions distinguer trois niveaux de l'intention au point de vue du nihilisme. Un nihilisme extrême serait celui qui nie et rejette absolument tout et ne reconnaît rien. Un nihilisme radical serait celui qui nie et rejette absolument une valeur, un élément d'un domaine pour le remplacer par un autre. Un nihilisme modéré serait celui qui nie la place *centrale* accordée traditionnellement à une valeur ou un élément d'un domaine pour lui donner une nouvelle place, un nouveau poids, en général en lui adjoignant un autre élément. Donc le nihilisme modéré serait moins un phénomène de rejet, de négation, qu'un phénomène de relativisation. Examinons quatre exemples qui illustrent ceci: le nihilisme en ontologie, le nihilisme en anthropologie, le nihilisme en éthique et le nihilisme au niveau de la délibération pratique.

Dans le cas de l'ontologie, un nihilisme extrême dirigerait son action sur l'être et le néant, les rejetterait tous les deux et soutiendrait que rien n'existe. Un nihilisme radical opérerait son action sur l'être, non seulement pour le destituer, le dévaloriser, mais pour le remplacer par le néant comme valeur centrale et fait premier. Un nihilisme modéré par contre ne chercherait qu'à relativiser l'être, le destituer et le dévaloriser, certes, mais simplement pour instaurer le néant au même niveau que celui-ci. On pourrait donc ici parler d'un nihilisme radical lié avec un monisme qui ne tient compte que du néant et d'un nihilisme modéré présentant un dualisme incluant être et néant comme faits premiers, comme déterminants de l'existant.⁵²

Dans le cas de l'anthropologie, on pourrait donner deux versions du nihilisme. La première version s'attache à l'affirmation qui dit que l'homme a une essence et qu'il est possible de la déterminer, position soutenue par la tradition métaphysico-religieuse. Cette version a trait à la division entre immanence et transcendance. Si l'homme a une essence, celle-ci est idéale, objective, fixée et déterminée par le transcendant. Ce qui a de la valeur chez-lui est la part de son être participant au transcendant: son esprit, sa raison. L'existence concrète et immanente ne détermine pas ce qu'est l'homme. Selon cette version, le nihilisme extrême poserait que l'homme n'a aucune essence, ni transcendante, ni immanente. Le nihilisme radical poserait que l'homme n'est qu'immanence, que son existence, et enfin le nihilisme modéré poserait que l'homme est une mixture d'essence et d'existence, de transcendance et d'immanence.⁵³

La deuxième version est dérivée de la première. Elle part du fait que la raison est considérée comme étant la marque distinctive de l'homme⁵⁴. Le nihilisme extrême pose, comme dans la première version, que rien ne détermine l'homme, ni la raison, ni autre chose. Le nihilisme radical pose que la partie irrationnelle de l'homme est ce qui le détermine: émotions, pulsions, instincts, etc... Le nihilisme modéré dit, lui, que l'homme est déterminé par l'ensemble que constituent dans leur réunion la raison et les éléments non-rationnels que sont les émotions, pulsions, etc...⁵⁵

⁵² Nous verrons que, chez Nietzsche et Sartre, nous avons affaire à un nihilisme ontologique modéré.

⁵³ Nietzsche et Sartre qui posent que "l'existence précède l'essence" seraient donc des nihilistes anthropologiques radicaux.

⁵⁴ Cf. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, p. 122: "Nur die Vernunft ist es, die uns nach der Vernunftanthropologie zu Menschen macht." La *Vernunftanthropologie* est celle de la tradition métaphysico-religieuse.

⁵⁵ Cette deuxième version du nihilisme anthropologique montre que Nietzsche et Sartre présentent un nihilisme modéré. D'une version à l'autre du nihilisme anthropologique, on passe d'un degré à l'autre de

Qu'en est-il du nihilisme en éthique? La tradition a voulu imposer un type moral à l'homme ainsi qu'un lieu de validation fixe et immuable des évaluations, revêtant les caractéristiques de l'être de l'ontologie. L'être est ce qui confère la réalité, l'existence aux choses. De même, en matière de morale, le Bien, ou encore Dieu, est garant de la moralité en ce monde. Le nihilisme en termes de morale serait-il donc une tentative de reconnaître une certaine valeur à l'opposé du bien, soit le "mal"? Un nihilisme extrême serait la destitution du lieu de validation des évaluations morales pour le remplacer par le règne de l'amoralité, par un "néant moral". Un nihilisme radical remplacerait le bien par le mal et amènerait donc le règne de l'immoralité⁵⁶. Que serait le nihilisme modéré? Un simple dualisme bien et mal tel qu'avancé par le manichéisme?

La question est plus complexe en ce qui concerne le nihilisme modéré en éthique. Une telle chose qu'un dualisme bien et mal comme lieu de validation des évaluations morales ne nous semble pas satisfaisant comme réponse. À notre avis il s'agirait plutôt d'une relativisation de la notion de Bien, en lui donnant une nouvelle plurivocité^{57, 58}.

Qu'en est-il maintenant au niveau de la délibération pratique? Quels seraient les corrélats de l'être et du néant de l'ontologie? La tradition métaphysico-religieuse présentait

nihilisme. Cette non-adéquation illustre la complexité à laquelle on fait face lorsqu'il s'agit d'apposer une étiquette à un penseur.

⁵⁶ Cette différenciation entre nihilisme extrême et nihilisme radical en éthique correspond à la différenciation entre le mal tenu pour être l'absence de bien et le mal considéré comme le contraire du bien. Le nihilisme extrême tient le mal comme étant l'absence de bien alors que le nihilisme radical le considère comme étant le contraire du bien.

⁵⁷ N'étant pas décidée sur cette question et la chose étant d'une assez grande importance, nous maintenons pour le moment les deux possibilités. Par ailleurs, Harman présente une position légèrement différente quant au nihilisme éthique. D'abord, il ne discute que de deux niveaux de nihilisme, extrême et modéré (qu'il appelle "more moderate"). Il les définit comme suit: "An extreme version of nihilism holds that morality is simply an illusion: nothing is ever right or wrong, just or unjust, good or bad. [...] It implies that there are no moral constraints - that everything is permitted." (Harman, G., *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press, 1977, p. 11) Cette définition ressemble assez à celle que nous avons présentée. Il définit ensuite "a more moderate nihilism": "[it] holds that the purpose of moral judgments is not to describe the world but to express our moral feelings or to serve as imperatives we address to ourselves and to others." (*ibid.*, p. 12) Cette définition est plutôt loin de ce que nous avons proposé. Plus tard Harman abandonnera cette spécification et ne parlera plus que de nihilisme extrême (par exemple dans *Moral Relativism and Moral Objectivity* (écrit avec J.J. Thomson), Cambridge, Blackwell Publishers, 1996).

⁵⁸ Au niveau éthique, il semblerait que Nietzsche et Sartre présentent un nihilisme modéré. Fondant leur éthique dans l'individu et présentant un fondement immanent au bien et au mal, leur éthique constitue un rejet de l'éthique du devoir de nature transcendante. Ce que Sartre dit par ailleurs de son maintien des notions de bien et de mal peut jeter un doute sur ce que nous avançons ici. Il dit: "Oui, j'ai gardé dans le domaine moral une seule chose de l'existence de Dieu, c'est le Bien et le Mal comme des absolus." (de Beauvoir, S., *Ent*, p. 551) Nous verrons plus loin qu'en fait, le seul absolu auquel Sartre se réfère effectivement dans son éthique est la liberté.

généralement la délibération pratique comme devant être régie par la raison seule (ou l'esprit). La raison, du point de vue de la délibération pratique, était donc considérée comme ayant la plus haute valeur chez l'homme, comme étant le lieu de validation des actions sous des considérations morales. Toutes les pulsions, les instincts, étaient considérés comme n'ayant aucune valeur pratique, pouvant même entraîner l'homme dans l'immoralité, dans le "néant moral".

Le nihilisme modéré au niveau de la théorie de l'action serait-il donc la tentative d'accorder une valeur à ces instincts, à ces pulsions, de leur accorder droit de cité aux côtés de la raison dans la vie pratique? De même qu'en ontologie un nihilisme modéré veut montrer que l'être *et* le néant déterminent l'existence, au niveau de la délibération pratique un nihilisme modéré voudrait montrer que leurs corrélats, la raison *et* les instincts, déterminent la vie pratique et sont, dans leur réunion, le lieu de validation des actions sous considérations morales. Un nihilisme radical voudrait par contre accorder une valeur centrale à ces instincts et pulsions et n'accorderait aucune place à la raison. Et que serait un nihilisme extrême? Le rejet de tout droit de cité, de toute direction en ce qui concerne les actions⁵⁹.

Résumons notre proposition sur la distinction à faire entre nihilisme extrême, nihilisme radical et nihilisme modéré ainsi que sur leur application dans les différents domaines à l'aide du tableau suivant:

⁵⁹ Ceci nous semble assez inimaginable quoique ce soit le résultat de la transposition exacte de la différenciation tenue en ontologie et en éthique. Pour ce qui est de Nietzsche et Sartre, ici encore leur pensée est à ranger sous le nihilisme modéré.

	ONTOLOGIE	ANTHROPOLOGIE		ÉTHIQUE	THEORIE DE L'ACTION
Tradition métaphysico-religieuse	Seul l'être fixe et immuable confère l'existence.	L'homme a une essence déterminée par le transcendant et de nature transcendant.	La raison est la marque distinctive de l'homme.	Le bien (Dieu pour la religion) est le lieu de validation des évaluations morales.	La raison est le lieu de validation des actions. C'est la partie de l'homme ayant le plus de valeur du point de vue moral.
Nihilisme extrême	Rien n'est (ni l'être ni le néant).	L'homme n'a aucune essence (ni transcendant, ni immanente).	Rien ne détermine l'homme.	Le bien et Dieu sont évacués. Il n'y a plus de lieu de validation des évaluations morales. Règne de l'amoralité.	Rien ne gouverne et régit la vie pratique.
Nihilisme radical	L'être est évacué. Le néant est ce qui est. Le néant est ce qui fonde et détermine l'existence.	L'homme ne vaut que par son existence, son immanence.	La partie non-rationnelle de l'homme est ce qui le détermine.	Le bien et Dieu sont évacués. Le mal règne. Règne de l'immoralité.	Négation du rôle de la raison pour régir la vie pratique. Règne de l'amoralité sous l'action dirigée par les pulsions.
Nihilisme modéré	L'être et le néant déterminent l'existence.	L'homme est une mixture d'essence et d'existence, de transcendance et d'immanence.	La raison et les pulsions, instincts et émotions déterminent l'homme.	Relativisation du bien (non plus univoque, mais plurivoque) OU Le bien et le mal dominant conjointement (sorte de manichéisme).	La raison et les instincts déterminent la vie pratique et sont, dans leur réunion, le lieu de validation des actions.

3.2.2.1. MISE AU POINT SUR LA DEFINITION DU NIHILISME.

Nous avons proposé une différenciation systématique des différents degrés de nihilisme à la section précédente. La présentation de cette théorisation du concept peut sembler trop abstraite et rigide et impliquer l'exclusion de positions qui ne seraient pas aussi tranchées que le tableau que nous donnons ne l'exige. La difficulté surgit en effet lorsque l'on tente de trouver des exemples pour chaque subdivision incluse dans notre tableau. En fait, les philosophes présentant des positions pouvant être qualifiées clairement et sans équivoque de nihilisme radical, ou modéré, sont assez rares. En général, il y aura toujours quelque point de la pensée d'un auteur qui fera en sorte qu'un tel étiquetage sera difficile. Qu'il soit donc entendu que le tableau qui clôt la section précédente n'a pour but que l'éclaircissement du concept qui était jusqu'à présent trop vague pour avoir un poids quelconque, et non la catégorisation systématique des différents philosophes sous une position ou une autre.⁶⁰

Nous voudrions noter aussi un fait intéressant qui ressort de la tentative de fournir un exemple pour chaque subdivision du tableau. Il semblerait que les philosophes se situent soit dans le nihilisme modéré, soit dans le nihilisme radical. Aucun philosophe ne se retrouverait au niveau du nihilisme extrême qui serait plutôt le domaine de la littérature, de l'art. En effet, la philosophie, en tant que discours rationnel, semble démunie face à des positions aussi extrêmes. L'argumentation est incapable de soutenir des positions statuant que rien n'existe (nihilisme ontologique extrême), que l'homme n'est rien (nihilisme anthropologique extrême), etc... En fait, seule l'expression artistique semble en mesure de traiter de ces positions. La nature même de l'expression littéraire⁶¹, par exemple, permet de se donner comme objet la position du nihilisme ontologique extrême, de jouer avec cette idée, de l'exposer et de voir où cela mène. Un poème ou un roman n'a aucunement besoin d'argumenter et peut se permettre d'explorer une telle position et ses conséquences⁶².

⁶⁰ Ainsi nous verrons que les positions de Nietzsche et Sartre que nous avons identifiées dans la section précédente se nuanceront bien vite lorsque nous en ferons un examen plus approfondi.

⁶¹ On pourrait par ailleurs considérer les autres modes d'expression artistique tels que la musique, la peinture, le théâtre, la danse, etc... L'art post-moderne dans son ensemble représente une telle recherche vis-à-vis la position du nihilisme extrême et la tentative d'exprimer cette position, de lui donner corps.

⁶² Mis à part l'art, un autre exemple de nihilisme extrême serait le bouddhisme et "son aspiration au néant, au nirvana." (Nietzsche, F., *GM* I, §6). Mais nous laissons ceci de côté pour le moment. Ce point reviendra lorsque nous discuterons de Nietzsche et de son diagnostic à propos du nihilisme.

3.2.3. NIHILISME ET ATHEISME.

Comme nos deux auteurs se réclament de l'athéisme et que l'athéisme a une incidence nécessaire sur l'éthique, il est bon de clarifier ce qu'on entend par athéisme et d'exposer les liens entre cette notion et le nihilisme.

Définissons d'abord l'athéisme. Folscheid remarque que le terme "[...]" est faussement transparent. [...] Comme l'alpha privatif est ambigu, dans la mesure où il marque aussi bien la *négation* que la *privation* [...], on voit d'abord l'athéisme se modeler selon les diverses combinaisons adoptées, dans lesquelles l'identité du *théos* servant de pivot joue le rôle décisif d'où de multiples formes d'athéisme, dont certaines méritent à peine leur nom.⁶³ Il distingue différents types d'athéisme se constituant tous en rejet de Dieu mais des rejets divers selon leur radicalité et selon qu'ils s'attaquent à l'existence de Dieu ou à sa nature.

Paul Edwards définit l'athéisme de la façon suivante: "According to the most usual definition, an "atheist" is a person who maintains that there is no God, that is, that the sentence "God exists" expresses a *false* proposition. In contrast, an agnostic maintains that it is not known or cannot be known whether there is a God, that is, whether the sentence "God exists" expresses a true proposition. On our definition, an "atheist" is a person who *rejects* belief in God, regardless of whether or not his reason for the rejection is the claim that "God exists" expresses a false proposition. People frequently adopt an attitude of rejection toward a position for reasons other than that it is a false proposition. [...] An atheist in the narrower, more popular sense, is *ipso facto* an atheist in our broader sense, but the converse does not hold."⁶⁴ À ceci il ajoute une condition à ce qu'une personne soit taxée d'athéisme: "A person is an atheist in our sense if he adopts an attitude of rejection toward all three theistic positions previously stated - belief in a metaphysical God, in an infinite anthropomorphic God, and in a finite anthropomorphic God."⁶⁵ Selon Edwards donc, on ne peut être un "athée modéré" et rejeter une conception de Dieu au profit d'une autre comme le sous-entend Folscheid. Concernant l'agnosticisme, Folscheid précise: "L'agnosticisme [...] équivaut à l'athéisme s'il présume que l'existence de Dieu est telle qu'il est impossible

⁶³ Folscheid, D., "Athéisme" in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques. Dictionnaire 1*, Paris, P.U.F., 1990, p. 178.

⁶⁴ Edwards, P., "Atheism", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, New York, The MacMillan Company & The Free Press, 1967, p. 175.

⁶⁵ *ibid.*, p. 176.

d'en décider, et si l'affirmation de l'existence pour nous est indiscernable de l'affirmation de la non-existence pour nous. Il ne relève pas de l'athéisme s'il suspend seulement la possibilité de fait d'une réponse [...]"⁶⁶

Folscheid discute plus avant de l'athéisme comme antithéisme (l'athéisme classique), comme incroyance et antifoï et comme athéisme pratique. Il souligne que "Le jeu du théisme et de l'antithéisme [...] reste une abstraction tant que l'on n'a pas clairement désigné le pôle autour duquel il gravite: le Dieu du judaïsme et du christianisme."⁶⁷ L'athéisme est lourd de conséquences car "Si <<Dieu>> n'est pas (ce Dieu qui médiatise tout, en créant l'univers, en envoyant son Fils, le médiateur, pour le sauver, et en reprenant tout en lui à la fin des fins), c'est *autre chose qui médiatise, et autrement*. L'enjeu de l'athéisme surgit alors au premier plan. La question de la nature de la médiation devient fondamentale."⁶⁸ Il incombe donc à l'athéiste de reconstruire le monde en lui fournissant la structure nécessaire par une nouvelle médiation reliant et soutenant le tout.

Folscheid distingue "[...] deux grandes formes d'athéisme, selon que l'élimination de <<Dieu>> et la construction de la totalité s'appuient sur la *nature* [athéisme naturaliste] ou sur l'*Histoire* [athéisme de l'Histoire]."⁶⁹ La première forme trouve représentation entre autres chez Rousseau, Feuerbach, Lacan. L'athéisme de l'Histoire est celui qui nous intéresse le plus étant celui des existentialistes. "Toute forme d'athéisme tenant que l'homme n'est rien, mais se fait, relève de ce second genre. [...] Il faut passer par un nihilisme méthodique afin de se débarrasser des métamorphoses de la religion. Il faut remplacer Dieu par *rien*; il faut devenir le propriétaire affirmant son Moi à partir du *nihil* fondateur."⁷⁰ Mais quel est le lien exact entre athéisme et nihilisme? Est-ce que l'athéisme est simplement nihilisme religieux?

L'athéisme est une forme de nihilisme en tant qu'il nie et rejette l'existence de quelque chose. Le préfixe privatif, même s'il est ambigu, exprime ceci. Si on considère la définition du nihilisme donnée plus haut, l'athéisme ne pourrait être nihilisme modéré. Il est donc soit nihilisme extrême, soit nihilisme radical. Si on le considère à la lettre,

⁶⁶ Folscheid, D., *art. cit.*, p. 178.

⁶⁷ *ibid.*, p. 179.

⁶⁸ *ibid.*

⁶⁹ *ibid.*

⁷⁰ *ibid.*, p. 180. Ce type d'athéisme serait celui de Nietzsche et Sartre suivant la définition de Folscheid.

comme rejet de toute forme de théisme, l'athéisme ne peut alors être que nihilisme extrême. Si on pense à l'athéisme comme rejet d'une forme de divinité au profit d'une autre, on peut alors parler de nihilisme radical.

Mais ce n'est pas parce que l'on est athée que l'on est nécessairement nihiliste au niveau éthique, ontologique, etc... Dans la tradition chrétienne, il se peut que l'existence de Dieu soit rejetée sans pour autant que l'objectivité et la transcendance des valeurs le soient. Il est vrai par contre que l'athéisme est souvent l'expression d'un rejet de toute transcendance et de toute objectivité. "Dieu" est souvent le terme utilisé pour indiquer tout cet ensemble au-delà de l'homme. Rejeter Dieu est, la plupart du temps, rejeter l'ensemble. Ceci indiquerait donc, pour l'athée, la nécessité de réviser ses positions en matière d'éthique, d'ontologie, etc... L'athée en tant que nihiliste extrême en matière de religion serait nécessairement nihiliste en d'autres domaines par son rejet absolu de Dieu, si celui-ci inclut le rejet de toute transcendance. Il est envisageable que celui dont l'athéisme serait nihilisme radical ne serait pas nihiliste en d'autres domaines⁷¹. En fait dans ce cas il faut voir exactement à quel type d'athéisme on a affaire et ceci ne peut se faire que cas par cas. En ce qui a trait à l'incidence que peut avoir le nihilisme religieux sur le nihilisme en d'autres domaines, nous reviendrons dans une prochaine section sur les liens unissant les différents concepts et la façon dont ils peuvent s'influencer les uns les autres.

3.2.4. NIHILISME ET RELATIVISME.

Avant de clore cette section sur le nihilisme, soulignons la potentialité dangereuse d'un certain type de nihilisme. Le nihilisme modéré avec sa remise en question de la place centrale accordée traditionnellement à une valeur ou un élément particulier, niant cette place centrale et accordant une nouvelle place et un nouveau poids à cet élément est, nous l'avons dit, davantage un processus de relativisation qu'un processus de négation et de rejet. Ce qui est visé par un tel nihilisme est, en fait, la prise en considération de champs plus larges d'examen. En ontologie, par exemple, le champ d'exploration s'étend du domaine de l'être au domaine couvert par l'être *et* le néant. En

⁷¹ Nous pensons par exemple à Platon qui rejette l'existence des dieux mais ne remet aucunement en cause l'existence d'un transcendant. Bien sûr, le type de divinité rejeté par Platon n'a rien à voir avec celui du christianisme.

anthropologie, le champ d'exploration est le tout de l'homme plutôt qu'une partie de l'homme.

Pour ces disciplines à tâches descriptives, l'élargissement du champ d'investigation ne pose pas nécessairement problème. Par contre pour l'éthique qui elle a une tâche normative, la situation devient problématique. Si le bien devient une notion relative qui peut être fondée de plusieurs façons, l'érection de normes et principes devient difficile. Les normes et principes étant posés pour permettre d'atteindre le bien, si celui-ci est vague, relatif, non-fixe, l'établissement des moyens pour l'atteindre est presque condamné à l'échec. La difficulté du nihilisme modéré en éthique est le passage à la reconstruction, c'est-à-dire l'établissement d'une nouvelle éthique. La difficulté majeure est de trouver à fonder les valeurs. Lorsque l'on perçoit le rapport de l'homme au monde comme un rapport interprétatif, il est facile de sombrer dans le relativisme: puisque le monde a sa vérité et sa réalité dans la perception que j'en ai, les valeurs qui guideront *mes* actes et *mes* choix n'auront de valeur que parce que *je* les ai choisies à l'intérieur de *mon* cadre interprétatif. Mais le problème va encore plus loin car *moi* je suis moi-même multiple, relatif, selon le nihilisme modéré de l'anthropologie.

Harman note toutefois que "[...] it is important to distinguish moral relativism both from moral absolutism on the one side and from moral nihilism on the other side. Moral absolutism holds that there is a single true morality. Moral relativism claims instead [that] (3) There is no single true morality. There are many different moral frameworks, none of which is more correct than the others. Moral nihilism agrees with (3) and takes that conclusion to be a reason to reject morality altogether including any sort of relative morality."⁷² Harman signale qu'en éthique, relativisme n'équivaut pas au nihilisme extrême, c'est-à-dire que le relativisme n'exclut pas l'éthique: "Moral relativism rejects [extreme] moral relativism and asserts instead (4) Morality should not be abandoned."⁷³

Malgré ces précisions de Harman, le danger d'une éthique qui ne trouverait pas fondement n'est pas écarté. Un relativisme pur affectant le bien et lui déniait une quelconque fixité doit être évité. Le défi sera donc d'échapper à cet extrême qu'est le relativisme pur. Le nihilisme modéré qui s'attaque à un extrême, la tradition, et qui veut éviter les positions du nihilisme extrême (rejet absolu) et du nihilisme radical (anti-

⁷² Harman, G., Thomson, J. J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 5. On voit que le nihilisme dont il parle est un nihilisme extrême. Voir note 54.

⁷³ *ibid.*, p. 6.

tradition) doit lui-même éviter un écueil pour pouvoir être positif: l'extrémisme du relativisme.

3.3 SINNFRAGE.

La question du sens est, elle aussi, un concept vague. "Quel est le sens de la vie?", "Pourquoi vivre?", "Dans quel but?", "La vie a-t-elle même un sens?": toutes ces questions, et de nombreuses autres, sont des formes d'expression de la question du sens. Lorsque l'on veut discuter de cette notion, on a d'abord l'impression d'être confronté à un élément vague, émotionnel et psychologique de notre vie. Le philosophe cède souvent à la tentation de mettre la question de côté, pensant qu'il est impossible de la traiter de façon rationnelle. Or ceci est faux. On peut tout d'abord définir le sens qui est mis en question dans la question du sens. Ensuite, on peut voir en quoi tient la question du sens elle-même de façon conceptuelle et retracer ses origines. C'est ce que nous ferons ici.

3.3.1. Sens.

Le sens qui est recherché par celui qui pose la question de sens peut être relativement bien défini. Spécifions d'abord qu'il ne s'agit pas du sens en tant que signification linguistique. Dans son article "Questions about the Meaning of Life", Hepburn remarque que "A life is not a statement, and cannot therefore have linguistic meaning. But admittedly we do use the word 'meaning' outside linguistic contexts. We speak of the meaning of a gesture, of a transaction, of a disposition of troops; and in such cases we are speaking of the point or purpose or end of an act or set of acts. This usage suggests an equation between meaningfulness and purposiveness. For a life to be meaningful, it must be purposeful: or - to make life meaningful is to pursue valuable ends."⁷⁴ Donc, pour lui, le sens, ou "*meaning*", qui est ici en question est la même

⁷⁴ Hepburn, R.W., "Questions about the Meaning of Life", *Religious Studies*, vol. I, no. 2, April 1966, p. 126. Plus loin, il discute à nouveau du caractère linguistique du sens et dit: "The words of a sentence are uttered as the clock ticks, and the events of a life occur as the clock ticks: but the meaning of the sentence is not an episode in time - and the meaning of the life...? To yield to the suggestion, and to say 'timeless' of the patterns of continuities, overlapping motifs of a life would be no more illegitimate than to say the same thing of logical relations and patterns." (*ibid.*, p. 139). Donc le parallèle entre signification linguistique et signification de la vie, même s'il ne résume pas la problématique de la question du sens, loin de là, n'est quand même pas tout à fait insignifiant.

chose que l'intention, "*purpose*". Demander "Quel est le sens de la vie?" est donc la même chose que de demander "Quelle est l'intention de la vie?"⁷⁵ En fait, il vaudrait mieux encore formuler de la façon suivante: "Quelle est l'intention qui dirige la vie, qui la veut, qui se cache derrière la vie?", impliquant par ceci que celui qui donne sens à la vie est un être hors de celle-ci qui l'intentionne. Mais Hepburn précise ce qu'il entend par "*purpose*": "Two senses of 'purpose' must be contrasted: the first, the sense in which one has a purpose if one 'purposes' or plans to do something, perhaps with the help of an artefact, an instrument, or other means: the second is the sense in which an artefact itself has a purpose, that is, a function. Only the first of these senses is compatible with moral autonomy, with being an autonomous purposer."⁷⁶

Pour sa part, Schaeffler discute du sens sous différents aspects: "Sinn als Zweckdienlichkeit", "Sinn als Bedeutung", "Sinn als Gleichgewicht von >>Wert<< und >>Preis<<", "Sinn als Entscheidbarkeit von Alternativen"⁷⁷. Ces aspects se retrouvent tous dans une réponse valide à la question du sens de la vie. Et Schaeffler précise de quel sens il s'agit en disant: "Der Begriff >>Sinn<< bezeichnet nicht ein gegebenes Phänomen, von dem die philosophische Frage ausgehen könnte, sondern den Inhalt einer Frage, die an gegebene Phänomene oder auch an erdachte Möglichkeiten (z.B. erwogene Handlungsabsichten) gestellt wird. Die Klärung des Begriffes >>Sinn<< verlangt also die Klärung der Intention, von der die Frage geleitet ist, ob Phänomene oder Möglichkeiten einen Sinn >>haben<<, und worin er besteht."⁷⁸

Schmidinger définit le sens recherché par celui qui pose la question de sens de la façon suivante: "Jetzt gilt es darauf zu achten, daß der Sinn ein Totalitätsbegriff ist. Das will sagen: Was wir mit "Sinn" bezeichnet haben, bezieht sich auf die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, traditionell formuliert: auf das Sein im ganzen."⁷⁹ Selon lui, trois dimensions du sens doivent être prises en considération: 1- théorique, 2- pratique et 3- axiologique. En accord avec ceci, Sauter définit le sens comme étant "[...]der umfassende Zusammenhang, das tragende Ganze, wenn Phänomene, Handlungen und

⁷⁵ On serait ici tenté d'individualiser la question en formulant plutôt: "Quelle est l'intention de cette vie-ci?"

⁷⁶ Hepburn, R. W., *art. cit.*, p. 127.

⁷⁷ Schaeffler, R., "Sinn" in Krings, Baumgartner u. Wild (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 5, München, Kösel-Verlag, 1974, pp. 1325-1341.

⁷⁸ Schaeffler, R., *art. cit.*, pp. 1325-1326.

⁷⁹ Schmidinger, H., "Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XXXVIII, 1993, p. 96.

Texte in vollständige Beziehungen gleichsam verwoben sind."⁸⁰ Ajoutons cette autre formulation de Rauh qui propose de comprendre le sens "[...] als die Vorstellung von Zusammenhang, Ordnung und Ziel des "Ganzen".⁸¹

Ainsi le sens doit être compris comme réponse à la question touchant au but, à la signification, à la pertinence de la vie. Lorsque la question de sens surgit, il s'agit de fournir une réponse englobante couvrant ces différents aspects, tout simplement. Mais est-ce bien aussi simple? Voyons ce qu'il en est de la question du sens proprement dite.

3.3.2. DEFINITION DE LA QUETE DE SENS.

"Begreift man 'Sinn' als Einheit von Zweckdienlichkeit, Bedeutung und Ziel in Bezug auf das menschliche Leben; versteht man 'Frage' als anthropogene Grundeigenschaft, die in der Warum-Frage wurzelt, so ist die explizite Sinnfrage die Artikulation eines menschlichen Bedürfnisses, die als die wichtigste und bedeutsamste Art menschlicher Selbstreflexion angesehen werden kann."⁸² d'affirmer Hergemöller. Et en effet, la question du sens semble bien toucher à l'essence de la vie humaine. Schaeffler donne une autre source à la question en disant: "Ähnlich wie die Frage nach dem Zweck der Geschichte ist auch die Frage nach der Bedeutung der Weltwirklichkeit, welche Natur und Geschichte gemeinsam umfaßt, religiösen Ursprungs; und ähnlich wie jene Fragestellung ist auch diese von weittragender philosophischer Relevanz."⁸³ Mais comment la définir?

Hergemöller, qui avait suivi Schaeffler dans sa définition du sens sous différents aspects (il associe les troisième et quatrième aspects de Schaeffler pour n'en faire qu'un seul), fournit la définition suivante de la question du sens: "Entsprechend der oben genannten dreifachen Dimension des Wortes 'Sinn' stellt sich auch die Sinnfrage konkret unter drei verschiedenen Aspekten: [...]"⁸⁴ Ceux-ci sont: 1- la question du sens comme vérification de la capacité à remplir une fonction (*Funktionstauglichkeit*), 2- la

⁸⁰ Sauter, G., *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch- philosophische Orientierung*, München, Kaiser, 1982, p. 16.

⁸¹ Rauh, H. D., *Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche*, München, Fink, 1990, p. 9.

⁸² Hergemöller, B.-U., *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. 13.

⁸³ Schaeffler, R., *art. cit.*, p. 1332.

⁸⁴ Hergemöller, B.-U., *op. cit.*, p. 16.

question du sens en tant que recherche de signification et 3- la question du sens en tant que question sur le but. À ces trois branches de la question du sens, Hergemöller ajoute par ailleurs trois aspects: 1- individuel, 2- social et 3- "gesamt-ontische Aspekt"⁸⁵.

Nous voudrions nous tourner vers la définition proposée par Schmidinger car elle ouvre la question de savoir qui, ou quoi, est en mesure de fournir une réponse adéquate à la question du sens. Celui-ci propose de considérer la question du sens comme une question concernant l'ordre des choses. Une définition négative souligne que la question du sens n'est ni une question sur le bonheur ni une question sur l'intention (*purpose, Zweck*). Positivement, Schmidinger définit le sens en disant "Der Sinn der Wirklichkeit ist jene mehrdimensionale Ordnung, dank derer der Mensch die Wirklichkeit zu verstehen, zu bewältigen, zu akzeptieren vermag."⁸⁶ La question du sens cherche donc à fournir à l'homme une conception englobant cet "ordre multi-dimensionnel", à l'expliquer.

Si la question du sens cherche à établir ce qu'est l'ordre des choses, comment la réalité se tient et se constitue, en quoi nous sommes d'accord avec Schmidinger, on doit donc assumer que cette réalité apparaît comme étant incompréhensible, impossible à appréhender. La réponse à la question du sens devrait donc fournir une clé pour saisir et comprendre le monde. En ce sens, nous avons des difficultés avec une autre affirmation de Schmidinger qui dit qu'il ne relève pas de la philosophie de donner réponse à la question du sens. Hepburn dit la même chose: "On the highly particularised problems of giving meaning to an individual life, philosophy may not have much to say" mais il ajoute aussitôt: "but it is certainly concerned with what seem to be general threats to meaningfulness arising out of the human situation as such."⁸⁷

En fait, il nous semble qu'au moins deux branches de la philosophie soient en mesure de fournir un code pour déchiffrer la réalité, donc de donner réponse à la question du sens: l'ontologie et l'épistémologie. L'ontologie définit ce qu'est la réalité et l'épistémologie explique comment nous la percevons. C'est même quelque peu contradictoire de la part de Schmidinger d'affirmer que la réponse à la question du sens ne peut venir de la philosophie puisqu'il affirme plus avant que "[...] Metaphysik ist ja nichts anderes als die wissenschaftliche Beschäftigung mit jenen Fragen, die die

⁸⁵ *ibid.*, pp. 23-25.

⁸⁶ Schmidinger, H., *art. cit.*, p. 96.

⁸⁷ Hepburn, R. W., *art. cit.*, p. 132.

Wirklichkeit in ihrer Totalität betreffen."⁸⁸ et la métaphysique est certainement une discipline philosophique⁸⁹. De plus, l'hypothèse de la "Lesbarkeit der Welt"⁹⁰ qu'il expose et que nous trouvons riche de significations et de possibilités, indique que ce qui manque est un moyen de déchiffrer ce qui est déjà là, ce qui est, encore une fois, la tâche combinée de l'ontologie et de l'épistémologie.

On pourrait accorder le point de Schmidinger quant à l'incapacité de la philosophie à fournir la réponse à la question du sens en soutenant que la tâche de décrire l'ordre des choses, la réalité, relève de la physique et autres sciences exactes. Une théorie physique complète de l'univers répondrait à la question du sens en ce que ses formules donneraient le code pour comprendre et déchiffrer la réalité. Mais est-ce que cela fournirait bien une réponse complète et satisfaisante à la question du sens? Si l'on considère les trois dimensions du sens que nous avons données plus tôt - théorique, pratique et axiologique - une telle théorie ne répondrait qu'à la première dimension. Il resterait encore à fournir une réponse à la deuxième et à la troisième, et ceci devrait être en accord avec ce qui est donné à la première car, comme le souligne Schmidinger, les trois dimensions sont inséparables.⁹¹

Ces deux dimensions, pratique et axiologique, relèvent davantage de l'orientation de la vie individuelle que d'une théorisation de la réalité. Et c'est pourquoi une théorie de l'univers semble intuitivement inadéquate en tant que réponse à la question de sens: elle décrit ce qui est et comment, mais ne dit rien quant au pourquoi de cette réalité, c'est-à-dire quant aux raisons qui sont derrière cette réalité et la supportent. La question du sens tente de comprendre la réalité non seulement en ce qui a trait à sa constitution mais

⁸⁸ Schmidinger, H., *art. cit.*, p. 96.

⁸⁹ Voir section 3.4.2. du présent chapitre pour une discussion de "ontologie" et "métaphysique" et des différences entre les deux.

⁹⁰ Cette hypothèse a son origine, entre autres, dans la proposition de ~~St~~ Augustin de voir le monde comme étant le "livre de la nature", livre accompagnant la Bible car tous deux ont été créés par Dieu. Tous deux ayant été écrits par Lui, ils permettent la compréhension de la réalité. Cette métaphore du "livre de la nature" est aussi présente dans la tradition scientifique ainsi qu'en littérature (on pense surtout à Rousseau). Dans tous les cas on retrouve le principe de la difficulté de déchiffrer ce texte, qu'il faut apprendre à le lire. La "Lesbarkeit der Welt" implique qu'il est possible de trouver un sens au monde pourvu qu'on sache le lire.

⁹¹ Schaeffler note que "Die Sinnfrage in ihrer zuletzt genannten Intention hat vielmehr den Charakter eines ethischen Postulats, weil der Wille, verantwortlich zu entscheiden, sich berechtigt weiß, dasjenige zu fordern, was solche Entscheidung erst möglich macht." (Schaeffler, R., *art. cit.*, p. 1337) et plus loin: "Der wichtigste Anwendungsbereich für die so verstandene Sinnfrage ist die Ethik. Ihr dienen Sinnfrage und Sinnforderung dazu, den Grundlagenstreit zu überwinden, der mit den Stichworten >>Heteronomie<< und >>Autonomie<< bezeichnet wird." (*ibid.*, p. 1338). Il serait donc d'accord pour rejeter une réponse qui ne toucherait qu'à la dimension théorique du sens.

aussi à sa justification. Sur le plan individuel, l'homme veut savoir ce qu'il est, ce qu'est le monde et quelle place il y occupe mais aussi, et relié à ceci, quel est son rôle.

Il y a un autre sens dans lequel la physique, et ici la philosophie, sont inadéquats pour répondre à la question du sens (dans son ensemble ou même quant à sa dimension théorique seule). La physique offre un ensemble de formules expliquant l'univers. La philosophie, particulièrement l'ontologie et l'épistémologie, offre un ensemble de théories. Ceci est très bien mais il demeure que l'homme ne saisit pas la réalité de cette manière. Nous avons des expériences, des contacts spéciaux avec le monde dans lequel nous nous trouvons et dont nous faisons partie. Nous pouvons apprendre ces théories philosophiques, ces formules scientifiques, et apprendre comment le monde est constitué (physiquement, chimiquement, biologiquement, etc...) et comprendre, de façon très abstraite, comment les choses sont, mais ceci ne remplacera jamais l'expérience humaine fondamentale du monde qui inclut la perception, la sensation, l'émotion, la réflexion et l'interprétation⁹².

Qu'est-ce à dire? D'où peut donc provenir la réponse à la question du sens? Hanfling remarque que "What is sought is a purpose that can be ascribed to life as such - something outside human life, for the sake of which it exists and is carried on. A purpose of this transcendent kind is offered by religion."⁹³ Mais que faire lorsque la religion est mise de côté? Car, comme le dit Hanfling, "[...] leaving aside the religious approach [...] it is not clear what can be meant by asking for the purpose of life."⁹⁴ Où trouver le sens, la réponse à la sempiternelle question? Dans l'immanence, dans l'individu? Dans l'existence individuelle? C'est ce que semble indiquer Hanfling lorsqu'il dit: "All of these views may be described as 'essentialist' [et ceci est certainement aussi le cas de la religion], being based on claims about the essential nature of man. Opposed to them all is the 'existentialism' of Jean-Paul Sartre and others."⁹⁵

⁹² Hanfling discute d'une autre raison de rejeter la science. Il est d'accord avec nous concernant le caractère purement descriptif de la science et ajoute que, ce faisant, la science nous prive de significations. Il dit: "The scientific picture does, however, deprive us of meaning in another sense. There is a connection between meaning and *importance*; and if the scientific picture is correct, we do not have the importance that we thought we had." (Hanfling, O., *The Quest for Meaning*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1987, p. 46).

⁹³ *ibid.*, p. 15.

⁹⁴ *ibid.*

⁹⁵ *ibid.*, p. 193.

Ces considérations nous amènent au point suivant: en réponse à la question de savoir si le monde est absurde, on se doit de dire que le monde est toujours sensé puisque l'homme le perçoit et, ce faisant, l'interprète, l'ordonne, lui donne sens. Le monde ne peut être absurde puisque l'homme lui donne sens originellement (d'où l'importance capitale accordée à l'homme par les positions humanistes). La question du sens se trouve ainsi résolue: oui il y a un sens dont l'attributeur est l'homme. L'homme dévoile le sens par son contact avec le monde. La tâche de la philosophie dans un tel cas est d'éclairer l'homme sur sa valeur et sa fonction de créateur. Il s'agit de révéler à l'homme ce qu'il est et la potentialité qu'il représente. Cela passe aussi par une analyse du monde, une recherche ontologique et une analyse des contacts de l'homme avec le monde, recherches psychologiques, phénoménologiques et épistémologiques.⁹⁶

Tout ceci révèle ce que nous appellerions la "mécanique interne" de la question du sens. Le traitement de la question du sens suit les trois étapes suivantes: la première est celle du doute où on se demande "La vie a-t-elle un sens?". Si on répond oui à cette première question, la deuxième étape est de demander "Qui en est l'attributeur?" et enfin, troisièmement, "Quel est le sens?" On peut donc dire que la réponse à la question du sens a deux volets: "qui est l'attributeur de sens?" et "quel est le sens?". Schématisons:

question du sens	→	attributeur
	→	sens: ordre des choses (<i>Weltanschauung</i>)

On voit que, selon ce schéma, l'attributeur de sens est fondamental⁹⁷. S'il est rejeté, tout le reste se retrouve sans fondement⁹⁸.

Nous n'avons ici ni l'intention, ni la place pour exposer les différentes réponses offertes à la question du sens. Nous aimerions toutefois exposer ici de façon concise la thèse intéressante de Hergemöller, thèse qui constitue une ouverture et une alternative intéressante aux positions traditionnelles. À la question "La vie a-t-elle un sens?"

⁹⁶ Ceci représente l'entreprise de Sartre dans *EN*. Une autre manière d'éclairer l'homme est aussi de critiquer et de rejeter ce qui camoufle cette vérité à l'homme: la tradition métaphysico-religieuse. Ce pendant est celui adopté par Nietzsche.

⁹⁷ Si l'attributeur est l'homme, comme c'est le cas chez Nietzsche et Sartre, nous devons voir s'il s'agit de l'individu, en quel cas on courrait le danger du relativisme et du subjectivisme, ou s'il s'agit de l'homme générique, en quel cas l'intersubjectivité pourrait être le lieu du fondement objectif des valeurs. Nous verrons à la section 3.5. comment le fondement des valeurs est lié à la réponse à la question du sens. Nous verrons également plus tard comment cette problématique est traitée par chaque auteur.

⁹⁸ Nous verrons ce qu'il en est dans la prochaine section.

s'offrent différentes réponses qui se rangent soit sous le nihilisme (il n'y a pas de sens), soit sous la croyance (il y a un sens). Cette alternative est celle du "*entweder-oder*". Mais Hergemöller parle d'un "*weder-noch*", ce qu'il appelle l'agnosticisme aporétique tel qu'exprimé par Bernhard lorsqu'il dit: "Ich kann nicht *ja* sagen aber ich will auch nicht *nein* sagen."⁹⁹ Il explique plus avant en disant: "Der konsequente Nihilist wiederum würde aus den Forderungen zu Grundentscheidungen den Schluß ziehen, daß weder eine empirische noch eine rationale Begründung der Ethik möglich ist und somit einer apodiktischen Negation aller Werte und aller ethischen Bemühungen das Wort reden. So versucht der aporetische Agnostizismus, gangbare Wege jenseits von Religion, Skeptizismus und Nihilismus zu beschreiten."¹⁰⁰ On pourrait schématiser la position de Hergemöller de la façon suivante en utilisant les mêmes termes dont il fait usage:

(Sinnbejahung (ens absolutum) VS Sinnverneinung (nihil absolutum)) VS Agnostizismus (ni l'un ni l'autre (weder-noch) mais plutôt l'indécision

Le "*entweder-oder*" oppose des positions qui peuvent être qualifiées d'optimisme (*Sinnbejahung*) et de pessimisme (*Sinnverneinung*). L'optimisme et le pessimisme en philosophie sont par ailleurs des positions relevant de la croyance religieuse ou de l'éthique si on considère la définition qu'en donne Loehmker: "Philosophical pessimism and optimism result from the critical analysis and clarification of judgments of the dominance of good or evil, an evaluation of the experiences upon which these judgments are based, and the presentation of reasons to justify or refute such statements."¹⁰¹ Nous proposons de définir optimisme et pessimisme relativement à la question du sens de la façon suivante: premièrement, est optimiste la position qui pose qu'il existe un sens et que l'on est en mesure de le découvrir. Sont pessimistes les deux positions suivantes: 1- celle qui dit qu'il existe un sens mais qu'il nous est impossible de le découvrir et 2- celle qui pose qu'il n'y a pas de sens. Nous verrons que, de ce point de vue, Nietzsche et Sartre sont tous deux optimistes en ce qui a trait à la question de sens.

⁹⁹ Bernhard, T., *Der Weltverbesserer*, Stuttgart, 1980, p. 59 cité dans Hergemöller, B.-U., *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁰ Hergemöller, B.-U., *op. cit.*, p. 158

¹⁰¹ Loehmker, L. E., "Pessimism and Optimism", Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York, The MacMillan Company & The Free Press, 1967, p. 114.

Concluons cette section en posant la tâche plus générale de la philosophie en ce qui concerne la question de sens: 1- définir la notion de "sens" mise en question dans la question du sens et 2- prendre en considération les différentes réponses offertes à la question du sens et analyser leur conformité à la définition du sens qui est donnée.

3.3.3. ORIGINES DE LA QUETE DE SENS.

Passons maintenant aux origines de la question du sens. En un sens, on peut dire que la question du sens a toujours été présente et a toujours accompagné l'homme puisque celui-ci a toujours voulu savoir quel était le sens de sa vie. En un autre sens, on peut situer ses origines au début du dix-neuvième siècle. Comme le signale Rauh: "Bis zum 18. Jahrhundert war Sinn als solcher fraglos vorgegeben."¹⁰² ce qui veut dire qu'auparavant, la réponse était fournie aussitôt que la question était posée. Qu'est-il arrivé pour que la question du sens devienne si urgente et si contraignante? Sauter répond: ">>Sinn<< ist zum Thema geworden, seitdem die gnadenhafte Konstitution der Welt als Schöpfung dem öffentlichen Bewußtsein verlorengegangen ist [...]"¹⁰³, ce qui revient à dire que le nihilisme, ses attaques et sa destitution de l'ordre traditionnel ont entraîné la question de sens à l'avant-scène. Pour citer Rauh à nouveau: "Die Götzendämmerung meint den Bankrott der herrschenden Sinn- und Wertindustrie."¹⁰⁴ Disons enfin avec Hepburn: "[...] questions about the meaning of life involve a problem, see life as a problem, and involve a search for an answer. This is so frequently presupposed in discourse about the meaning of life, that such discourse is felt as curiously attenuated, if it is thought away."¹⁰⁵

Que reste-t-il lorsque la fondation du sens a disparu, lorsque l'attributeur de sens (le *Sinngeber*) est évacué, une fois que "Dieu est mort"?¹⁰⁶ Plusieurs possibilités accompagnées de plusieurs conséquences. On peut faire comme le dernier homme de Nietzsche et se réjouir de ce nouveau monde de l'anomie où "Si Dieu n'existe pas, tout est permis". Nous considérons ceci comme étant la pire réaction possible et, de surcroît, la plus improductive. Une autre possibilité est d'être écrasé par l'immense vide

¹⁰² Rauh, H. D., *op. cit.*, p. 89.

¹⁰³ Sauter, G., *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁴ Rauh, H. D., *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁵ Hepburn, R. W., *art. cit.*, p. 131.

¹⁰⁶ À ce propos, cette intéressante remarque de Hanfling: "And even religious believers, surrounded as they are by secular culture, cannot be as comfortable with religious accounts of meaning and purpose as was once the case." (Hanfling, O., *op. cit.*, p. 43).

ainsi ouvert devant soi et de languir dans la peine et l'angoisse au point d'en être paralysé. Cette réaction est presque aussi mauvaise que la première que nous avons décrite. Une troisième alternative serait celle de tenter de sauver l'ancien système de façon à maintenir le sens. Nous dirions qu'une telle réaction serait positive sans toutefois être constructive (dans le sens de créatrice). Une réaction plus constructive serait de ramener l'ancien système tout en le réinterprétant, c'est-à-dire le reprendre mais pas tel qu'il était.

Mais on peut se demander si les deux dernières possibilités ne sont pas en réalité des alternatives vides qui ne feraient que repousser à une date ultérieure l'irréversible et final effondrement du tout. Si l'on perçoit l'ancien système comme étant amené à la destruction par une sorte de nécessité interne, comme c'est le cas chez Nietzsche par exemple, il n'y a alors aucune raison de croire qu'une récupération des anciens éléments accompagnée d'une réinterprétation de ceux-ci aurait plus de chance.

La seule alternative valable est alors de recommencer à neuf, de trouver un nouveau fondement au sens, une nouvelle réponse à la question du sens et de construire un nouveau système de valeurs et, donc, une nouvelle éthique lui correspondant. À la question de savoir si la "nouvelle" réponse à la question de sens est plus réelle ou plus réaliste que l'"ancienne", nous dirions qu'il peut très bien se faire qu'il s'agisse d'une illusion au même titre que l'ancienne qui s'est révélée en être une, mais que cette "nouvelle" réponse correspond à notre degré d'évolution. Il se peut fort bien que, plus tard et suite à des modifications majeures à notre schème de pensée ou encore à notre schème culturel, nous interpréterons le monde de manière si différente que la "nouvelle" réponse sera alors inadéquate, qu'un rejet de celle-ci prendra place et qu'une recherche d'une nouvelle réponse sera entreprise. L'utilisation des attributs "nouvelle" et "ancienne" pour désigner les différentes réponses à la question du sens ne constitue en aucun cas un jugement qualitatif vis-à-vis celles-ci.

Considérons un moment le domaine des arts et de la littérature qui a souvent traité de la question du sens. Dans ce domaine, il est possible d'effectuer autant d'essais que l'on veut pour répondre à la question. On peut même jouer avec le non-sens comme réponse possible et tenter de voir où cela mène¹⁰⁷. En ce domaine, ces tentatives mêmes créent

¹⁰⁷ Si, en réponse à la question du sens, on propose que le sens est le non-sens, on aura des difficultés majeures à soutenir un discours rationnel et logique sur ceci. Les existentialistes semblent souvent offrir cette réponse. Est-ce un hasard s'ils exposent celle-ci par des textes littéraires plutôt que par des textes philosophiques? Par exemple: *L'étranger* de Camus, *La nausée* de Sartre. Mais pour Sartre, le

des expériences esthétiques qui n'ont pas nécessairement le même poids décisif qu'une expérience éthique de choix et d'action. En éthique, la méthode de "trial and error" peut mener à des impasses problématiques et à de dangereux états de suspension de jugement. L'urgence de répondre à la question du sens ne semble donc pas être la même selon le point de vue et le domaine où on se situe.

Nous souhaiterions conclure sur cette considération de Sauter: "Zwar hat die Hermeneutik gelehrt, der Sinn-begriff zeige an, daß wir nicht ins Blaue hinein fragen können, weil immer schon ein Vor-Verständnis von dem existieren müsse, was im Horizont unseres Fragens liegen kann."¹⁰⁸ La réponse à la question du sens doit, d'une certaine façon, être toujours présente puisque, si ce n'était pas le cas, nous ne pourrions ni agir ni choisir, n'ayant absolument aucune notion concernant l'orientation de notre vie. Il se pourrait que l'entreprise de fournir une réponse à la question du sens soit simplement une entreprise de dévoilement de la réponse. Il se pourrait qu'un examen serré de la manière dont nous menons nos vies révèle ce qui est tenu comme étant le sens de la vie. Mais nous croyons qu'un tel examen ne révélerait que des buts de second ordre et des réponses à la question du sens qui ne présenteraient pas le sens comme étant un *Totalitätsbegriff*¹⁰⁹ ni comme étant le *umfassende Zusammenhang*, le *tragende Ganze*¹¹⁰.

3.4. ÉTHIQUE.

En ce qui concerne sa définition, l'éthique ne pose pas problème. L'éthique tente de répondre à la question "que dois-je faire?" en proposant des modèles, normes et principes d'action. La tâche éthique est donc essentiellement normative. Ce qui peut devenir problématique concernant l'éthique touche à son fondement: sur quelle base doit s'ériger l'éthique et de quelle nature est cette base? Cette question est en même temps la question de savoir comment les domaines philosophiques interagissent: ontologie (ou métaphysique, nous verrons ce qui en est), anthropologie, épistémologie, etc... Nous restreindrons ici notre examen aux deux premières disciplines mentionnées

non-sens serait tel plutôt parce qu'il n'est pas fixé: pour chaque homme, le sens est à faire. L'exposition littéraire plutôt qu'argumentative n'exprime aucun jugement de valeur face à la question du sens et à sa réponse. La conception de l'être humain tenue par les existentialistes fait en sorte qu'un mode esthétique ou rationnel d'exposition a la même valeur.

¹⁰⁸ Sauter, G., *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁹ Schmidinger, H., *art. cit.*, p. 96.

¹¹⁰ Sauter, G., *op. cit.*, p. 16.

les identifiant ainsi, avec l'éthique, comme étant les domaines fondamentaux. Mais nous établirons d'abord une distinction essentielle, celle entre éthique et méta-éthique.

3.4.1. ÉTHIQUE ET META-ETHIQUE.

La méta-éthique, comme son préfixe l'indique, est une discipline englobant l'éthique. Le préfixe "méta", dans son sens original, signifie "après" (dans le temps), "avec", ou encore "sous" (dans l'espace). Du premier sens provient la signification dérivée d' "au-delà", "par-delà", "sur", qui donne à tout méta-discours ce caractère englobant. Il est intéressant de noter par ailleurs les potentialités offertes par les autres significations du préfixe. La deuxième, "avec", indique que tout méta-discours accompagnerait, peut-être nécessairement, le discours, dans le cas qui nous occupe, la méta-éthique serait accompagnatrice de l'éthique. Le troisième, "sous", donne une potentialité fondationnelle. Pris dans ce sens, tout méta-discours serait fondement du discours. Dans notre cas: la méta-éthique serait fondement de l'éthique. Mais ces sens du préfixe étant peu usuels, nous les laisserons de côté. Voyons ce qu'il en est de la méta-éthique proprement dite.

On peut la définir avec Reese comme étant "A second order discipline taking the field of ethics, or Normative Ethics (q.v.), as its subject matter. Its procedure, appropriate to a meta-discipline, is analysis of the ethical statements of moral philosophers as well as those of ordinary men. Following the Use-Mention Distinction (q.v. and q.v. Russell 3) such statements are viewed from the outside. They are mentioned but not used."¹¹¹ ou encore avec Blackburn, qui va dans le même sens, affirmant que la méta-éthique est "The second-order activity of investigating the concepts and methods of ethics rather than directly engaging with practical ('first-order') issues of what to do and how to behave. The distinction is apt to blur, in that different views about the structure of ethics usually have implications for first-order decision making."¹¹² Mais ce qui distingue radicalement la méta-éthique de l'éthique c'est le fait que son aspect normatif, car elle en a un, ne s'adresse pas à l'action ni à l'agent, mais sert de guide à l'établissement des normes et principes constituant l'éthique.

¹¹¹ Reese, W. L., *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1980, p. 351.

¹¹² Blackburn, S., *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 239.

Il ne s'agit pas ici de purs jugements de valeur partiels car une méthode rationnelle est rattachée à la méta-éthique: "Les méthodes qui la caractérisent cependant, à savoir l'analyse logique, conceptuelle et épistémologique du discours moral, de même que ses visées fondationnelles."¹¹³ Le méta-éthicien analyse donc l'éthique et selon certaines positions provenant, par ailleurs, de l'ontologie, de l'anthropologie ou encore de l'épistémologie, il adoptera une théorie méta-éthique ou l'autre. Spécifions toutefois qu'il n'est aucunement nécessaire pour l'éthicien de faire de la méta-éthique, quoiqu'il soit toujours possible, en analysant l'ensemble des positions philosophiques tenues par un éthicien, de déterminer à quelle théorie méta-éthique il se rattacherait.

3.4.2. ÉTHIQUE ET ONTOLOGIE.

Avant de discuter des liens unissant éthique et ontologie, nous devons poser la question de l'interchangeabilité des termes de "métaphysique" et d'"ontologie". Certains utilisent ces termes de manière interchangeable, considérant qu'ils sont équivalents et désignent la même recherche philosophique. D'autres présentent leur choix d'un terme au profit d'un autre comme étant une question de préférence. En fait les deux termes ne sont pas du tout équivalents et on peut déterminer clairement la part de chacun.

Considérons l'étymologie des termes. "Ontologie", *ontos logos*, signifie: discours sur l'être. "Métaphysique", *meta ta physica*, signifie: au-delà de la physique¹¹⁴, désignant par là le monde suprasensible. Il semblerait donc que, d'un point de vue étymologique, on ne puisse pas parler d'interchangeabilité des termes. Mais comme l'indique Heidegger dans son texte "Was ist Metaphysik?", on dénombre deux préoccupations de la métaphysique si l'on se réfère à la *Métaphysique* d'Aristote, soit le domaine de l'être en général et le domaine du divin¹¹⁵. La métaphysique serait-elle donc une réunion de la physique et de la métaphysique? Si on admet ceci, on pourrait alors parler d'interchangeabilité des termes d'"ontologie" et de "métaphysique".

Mais si l'on considère l'évolution de l'usage du terme "métaphysique", on voit que la préoccupation métaphysique s'est surtout orientée vers la détermination des choses de

¹¹³ Couture, J., "Méta-éthique", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1989, p. 165.

¹¹⁴ Qui ne connaît pas d'ailleurs la petite histoire de l'attribution de ce terme au traité du même nom d'Aristote?

¹¹⁵ Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

l'âme et des choses divines. En considérant l'étymologie des termes ainsi que l'évolution du terme "métaphysique", nous adopterons donc la définition suivante de "questionnement métaphysique": le questionnement qui porte sur la détermination de l'existence du suprasensible (Dieu, l'âme, etc...) en tant que celui-ci est perçu comme cause efficiente du monde sensible. Par le même fait, nous adoptons le second sens que Heidegger distingue dans la *Métaphysique* d'Aristote, qui est d'ailleurs le sens développé par la tradition philosophique.

Prenant notre définition pour acquise, nous nous verrions obligés de conclure que les termes de "métaphysique" et d'"ontologie" ne sont pas interchangeables mais plutôt que la métaphysique ne serait qu'une branche de l'ontologie, qui elle a pour but la détermination de l'existence de tout le réel. Certes, il s'agit de la branche la plus importante puisqu'elle porte sur la source de l'existence. Nous aimerions utiliser la belle image de l'arbre de la philosophie de Descartes pour illustrer ceci¹¹⁶. Il propose de considérer la philosophie comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches principales la mécanique, la médecine et la morale. Suivant ce que nous avons dit de la différence à faire entre ontologie et métaphysique, nous réviserions ceci en disant que les racines et le tronc sont constitués par l'ontologie (les racines étant spécifiquement la métaphysique et le tronc, spécifiquement, la physique) et les branches principales sont la mécanique, la médecine et la morale.

En ontologie, on tente donc de répondre à la question "qu'est-ce qui est?". La question fondamentale de l'ontologie est la question de l'être. En tant que science de l'être (littéralement: discours sur l'être), l'ontologie est un discours fondamental sur le réel. La tâche de l'ontologie sera donc de déterminer ce que c'est qu'"être" et donc de circonscrire le domaine de l'être, le réel. On pourrait qualifier cette tâche comme étant essentiellement descriptive. Est-ce que d'une question ontologique découle nécessairement une question éthique? Il semblerait que, si l'on s'en tient au domaine strict de la détermination de l'être, aucune proposition éthique n'en ressortira *de nécessité*. En disant ce qu'est l'être, on ne dit pas comment il doit être. On ne pose pas de norme pour l'être, on ne dit que ce qu'il est et ce qu'est son domaine¹¹⁷. Trouve-t-on la réciproque? Est-ce que d'une question éthique découle nécessairement une question ontologique? La question "que dois-je faire?" contient-elle la question "qu'est-ce qui

¹¹⁶ Dans sa lettre-préface aux *Principes de la philosophie*.

¹¹⁷ Si l'on songe à Aristote, il semblerait bien qu'une dimension normative appartienne à l'ontologie. Chez lui, l'être n'est tel que lorsqu'il s'accomplit selon les normes qui lui appartiennent (pensons ici au traité des *Catégories*).

est?" La question de l'être doit-elle être obligatoirement posée avant de pouvoir formuler une réflexion éthique?¹¹⁸

L'éthique s'adresse à l'homme en tant qu'agissant. L'action n'est pas interne à l'homme mais s'accomplit dans le monde. La question "Que dois-je faire?" implique un agent, l'homme, et un domaine dans lequel l'action est accomplie et qui comprend les objets affectés par cette action, le monde. L'anthropologie se chargera de fournir une définition de l'homme alors que l'ontologie donnera une définition du monde et de l'être tout en déterminant le type d'être de l'homme et la place qu'occupe l'homme dans le monde.

Il faudrait donc conclure que toute réflexion éthique présente un concept d'homme tiré d'une certaine anthropologie et un concept de monde tiré d'une certaine ontologie. On doit avoir au moins certaines conceptions de ce qui est avant de proposer un que-faire en vue d'un devoir-être. Ce serait donc dire que la question ontologique doit avoir été éclaircie préalablement au questionnement éthique. Mais ceci ne veut pas dire que toute pensée éthique doive présenter un questionnement ontologique. Tout ce que cela veut dire, selon nous, c'est que toute pensée éthique contient des *présupposés* ontologiques. Tout ce qu'une éthique en continuité avec des tenants ontologiques devrait respecter, serait la détermination essentielle de l'être et du monde qui est présupposée.

Reprenons pour éclaircir cette conclusion. L'ontologie, traditionnellement, ne décrit pas seulement la nature. Le domaine de l'ontologie comprend le monde sensible et le monde suprasensible (Dieu, l'âme). De plus, la pensée ontologique en répondant à "qu'est-ce qui est?" répond en même temps à "comment cela est?". Nous l'avons dit plus haut, cette question touche à l'âme et donc à l'homme en tant qu'il possède une âme. De ce point de vue, la question éthique serait un prolongement naturel de la question ontologique. De "qu'est-ce qui est et comment?", on passe naturellement à "que dois-je faire?", dans le sens où l'éthique propose un idéal normatif qui, en général sinon toujours, tente de rapprocher l'être actuel de l'homme de son être, de sa nature ontologique. La question ontologique se suffit à elle-même. Elle n'a besoin d'aucun

¹¹⁸ Revenons à l'arbre de la philosophie de Descartes. Les racines de l'arbre sont constituées par la métaphysique, le tronc par la physique et les branches principales sont la mécanique, la médecine et la MORALE. En suivant le cartésianisme, on se doit de dire que la question morale est naturellement sous-tendue par une question métaphysique. Selon la révision que nous lui avons apportée, ceci revient à dire que l'ontologie sous-tend nécessairement l'éthique.

présupposé éthique. Mais l'éthique doit avoir des présupposés ontologiques pour être en mesure de se voir formulée¹¹⁹.

3.4.3. ÉTHIQUE ET ANTHROPOLOGIE.

L'éthique, en tant que question du devoir-être et en tant que question du comment-agir, s'adresse à l'individu. Suite à ce que nous avons dit plus haut de la tâche de l'ontologie, l'homme en tant qu'il est un type de manifestation de l'être, reçoit une part de sa définition de celle-ci¹²⁰. De plus, l'ontologie, dans sa description du monde et du domaine de l'être, détermine la place que l'homme y occupe. Mais ceci n'est pas suffisant. L'éthique qui propose un modèle normatif à l'homme doit pour le moins avoir une certaine notion de l'individu auquel elle s'adresse. Casey dira que la conception de ce qu'est une personne est au coeur d'une conception de l'éthique, que cela détermine ce que l'éthique sera¹²¹. En tant que l'éthique se doit d'avoir un concept de l'homme, il semblerait que la réflexion éthique nécessite la participation de l'anthropologie pour cette part de sa réflexion, soit celle de fournir une définition du concept d'homme.

L'anthropologie, science de l'homme, est moins évidente à cerner qu'il n'y paraît au prime abord. Schacht souligne que "The philosophical anthropologists have been concerned with what might be termed the "universal" in man - [...] they concern themselves with the general *forms* or *patterns* of human life, which can be discovered through the objective study of the human body, human behavior, and human institutions."¹²² Landmann précise en disant "Sie fragt nach dem ganzen Menschen,

¹¹⁹ Le cas de Nietzsche et de Sartre, d'ailleurs, illustre ce point. Puisqu'ils critiquent et rejettent la conception ontologique de la tradition platonicienne et chrétienne et puisqu'ils avancent une nouvelle conception, leur éthique s'élabore nécessairement de façon radicalement différente de celles de leurs prédécesseurs. Nous verrons plus en détails comment fonctionne ceci dans un chapitre ultérieur.

¹²⁰ Évitions la confusion: ce qui est n'est pas l'homme et, réciproquement, l'homme n'est pas l'être. L'être est un domaine beaucoup plus englobant et ne contient l'homme qu'en tant qu'occurrence particulière d'être parmi beaucoup d'autres.

¹²¹ Casey, J., *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 1-28.

¹²² Schacht, R., *art. cit.*, p. 298. C'est d'ailleurs cet intérêt pour l'universel qui amènera les existentialistes, préoccupés par l'individu, par l'existence particulière, à rejeter l'entreprise anthropologique. Ceci rend par ailleurs douteuse la thèse de Pappé qui dit que "It [philosophical anthropology] arose with, and has absorbed, *Lebensphilosophie*, existentialism, and phenomenology, although it is not identical with them." (Pappé, H. O., „Philosophical Anthropology“, in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York, The MacMillan Company and The Free Press, 1967, p. 86). Il supporte cette thèse en disant: "Like existentialism and *Lebensphilosophie*, philosophical anthropology studies man's existence, his experiences, and his anxieties, combining the subjectivism of existentialism with the cultural objectivism of *Lebensphilosophie*. It uses the

nach seinem Wesen, seinem Prinzip, nach der Grundlegend unterscheidenden Besonderheit."¹²³ ce qu'il appelle l'*anthropinon*, "die Unterscheidungsmerkmal des Menschen"¹²⁴. Cette recherche semblerait indiquer que l'anthropologie tente d'établir fermement ce qu'est la nature de l'homme. Mais, explique Landmann, "Es liegt aber nicht im Wesen der Anthropologie, daß sie den Menschen eindeutig festlegen muß. Im Gegenteil ist gerade die Einsicht in seine Offenheit und Entscheidungsfreiheit, seine Geschichtlichkeit, heute auch die ihre, bloß daß sie nicht vom Einzelnen, sondern formal vom Menschen in genere spricht."¹²⁵ Selon Landmann donc, le fait que la discipline s'intéresse à l'universel plutôt qu'au particulier est garantie du maintien de l'ouverture de l'anthropologie.

L'anthropologie a donc pour tâche primordiale de dire ce qu'est l'homme, de déterminer son *anthropinon*. Landmann dit que "Jede Philosophie enthält menschliche Projektionen und damit eine anthropologische Aussage."¹²⁶ Bien, mais qu'en est-il des liens entre anthropologie et éthique que nous avons commencés à esquisser plus haut? Fernand Dumont, discutant de l'anthropologie de l'action¹²⁷, remet en question l'idée de faire de la morale le fondement de l'anthropologie et dit que cela "[...] ne va pas sans ambiguïté. Celle-ci a une double source. Elle tient d'abord à la morale elle-même. Placer celle-ci au fondement, n'est-ce point en faire un savoir? [...] La deuxième source d'ambiguïté relève de l'intention propre à une anthropologie de l'action. Au lieu que la morale soit en son fondement, cette anthropologie n'est-elle pas, de bout en bout, une morale? Action, médiation, légitimation: ces questions-là appartiennent communément à une éthique, on en conviendra sans peine; on les retrouve du commencement à la fin de l'anthropologie de l'action.[...] La morale y est, sans qu'elle puisse se résumer en une morale."¹²⁸ En fait, ce qui y est et ne peut constituer une morale est l'ensemble conceptuel définissant l'homme et à partir duquel l'éthique s'élaborera. Comme le dit

phenomenological methods of *Verstehen* and reduction. Philosophical anthropology shares with existentialism, phenomenology, and *Lebensphilosophie* a critique of society."(*ibid.*, p. 160).

¹²³ Landmann, M., *op. cit.*, p. 6.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 123.

¹²⁵ *ibid.*, p. 44.

¹²⁶ *ibid.*, p. 29.

¹²⁷ Chez lui on peut distinguer trois types d'anthropologie: anthropologie de l'opération, anthropologie de l'action et anthropologie de l'interprétation. Chacune a pour objet général l'homme mais a aussi comme objet particulier respectivement: le savoir, la pratique, le mythe et la culture. Cf. Dumont, F., *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, P.U.F., Sociologie d'aujourd'hui, coll. dirigée par G. Balandier, 1981.

¹²⁸ *ibid.*, pp. 308-9. Ce que Dumont souligne ici est le fait que l'anthropologie de l'action qui s'intéresse à l'homme de la *praxis* est une morale. Mais on ne peut accorder ce point à Dumont qu'en précisant qu'une telle anthropologie ne serait qu'une éthique descriptive. En effet, on voit mal comment elle pourrait être normative.

Landmann, "[...] eine Aufgabe philosophischer Anthropologie besteht auch darin, als "vergleichende Menschheitswissenschaft" für sie alle eine Grundlagendisziplin zu bilden."¹²⁹

Avec l'ontologie, l'anthropologie fournit la base conceptuelle nécessaire à l'éthique¹³⁰. Ce que nous avons dit de la nécessité d'une recherche ontologique s'applique également à la recherche anthropologique: toute pensée éthique contient des présupposés anthropologiques et tout ce qu'une éthique en continuité avec des tenants anthropologiques doit respecter, est la détermination essentielle de l'homme qui est présupposée.

3.4.4. ÉTHIQUE DE LA VERTU OU ETHIQUE DU DEVOIR?

Depuis quelques sections déjà nous utilisons le terme "éthique" sans véritablement préciser de quelle éthique il s'agit. Il y a en effet deux types majeurs d'éthique qui nous intéressent particulièrement: l'éthique de la vertu et l'éthique du devoir. En quoi une distinction entre ces deux approches peut-elle être intéressante ici? C'est que chacune pose une attitude assez différente envers le transcendant et envers l'homme. Comme les existentialistes, et particulièrement nos auteurs, réévaluent et même rejettent le rôle du transcendant, il est bon de voir ce qu'il en est.

¹²⁹ Landmann, M., *op. cit.*, p. 40.

¹³⁰ Dans son article "L'éthique comme anthropo-logique. Conscience, sujet, personne aujourd'hui", André Jacob propose même que le résultat du nihilisme éthique qui rejette la justification transcendante de l'homme est une nouvelle éthique qui ne peut être fondée autrement qu'en l'homme, d'où le titre même, "L'éthique comme anthropo-logique". Il dit, "Le caractère anthropologique de l'éthique aujourd'hui s'oppose ainsi non seulement au dogmatisme métaphysique - des essences ou du sujet - mais à des perspectives qu'elle dépasse en les traversant intégralement." (Jacob, A., "L'éthique comme anthropo-logique. Conscience, sujet, personne aujourd'hui", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1989, p. 223). Il ajoute: "Les remises en question rendent possible une réévaluation. Dès lors, l'éthique portée par ce champ pratique, concernant la qualité des conduites humaines et recherchant à quelles conditions a lieu la qualification, s'articule si directement sur l'individualité qu'elle ne peut qu'être anthropologique de part en part." (*ibid.*, p. 214). Ceci va donc dans le même sens que la thèse de Pappé qui reliait existentialisme et anthropologie. L'existentialisme et son accent mis sur l'individu ne peut être qu'anthropologique selon Jacob et cela, quoiqu'en disent les existentialistes eux-mêmes. S'agit-il donc d'une mauvaise compréhension de leur part du but que se fixe l'anthropologie? Il me semble plutôt que leurs reproches s'adressent à une certaine anthropologie dite scientifique qui opère une réduction vis-à-vis de l'homme, voulant à tout prix le schématiser et le théoriser, et non à l'anthropologie philosophique moderne qui cherche à saisir l'homme dans le tout de son être et qui est celle présentée par Jacob. Landmann propose que l'on doit conjuguer les recherches psychologiques, philosophiques et scientifiques afin d'obtenir un portrait complet de l'homme. Considérant le rejet de l'approche scientifique par les existentialistes, nous devons en conclure que, si la thèse de Landmann est vraie, ils ne réussiront jamais à produire un portrait complet de l'homme.

L'éthique de la vertu se donne pour tâche de développer l'homme vertueux. Elle définit ce qu'est la vertu et ce qui constitue une vie bonne, c'est-à-dire, une vie qui cultive la vertu. L'éthique de la vertu vise essentiellement le caractère moral de l'individu.¹³¹ L'éthique du devoir pour sa part est concernée par les règles universelles d'action. Dans de telles théories éthiques¹³², les règles sont adoptées en fonction d'un principe universel transcendant l'individu. Alors que l'antiquité tendait à présenter des théories morales relevant de l'éthique de la vertu, la philosophie moderne s'en est plutôt détourné au profit d'éthiques du devoir.

Dans son article sur l'éthique existentialiste, Jon Stewart présente une thèse intéressante. Selon lui, les existentialistes, en réaction contre l'éthique du devoir moderne et le poids qu'elle accorde au transcendant, au détriment de l'individu, effectueraient un retour à l'approche antique de l'éthique de la vertu. Il dit: "The existentialists in some respects revive the ancient tradition in large part in protest against the modern focus on the universal."¹³³ Mais l'éthique existentialiste ne constitue pas une reprise de l'éthique de la vertu telle que présentée dans la philosophie antique. Un élément important est laissé de côté par les existentialistes. Stewart explique: "While existentialism can be seen as a continuation of ancient virtue-based theories in the sense that it focuses on virtues and vices and in the sense that it rejects universal rules for conduct, it nevertheless departs from the ancient tradition not only in its conception of these virtues and vices but also in its denial of the notion of a natural good or of human nature."¹³⁴ Alors que les anciens élaboraient les vertus sur la base d'une nature humaine partagée par chaque individu, les existentialistes, qui rejettent l'idée de nature humaine, devront fonder les vertus autrement.

Nous verrons par exemple que chez Sartre, la liberté sera le point de référence. Comme le dit Stewart, "Virtue, for Sartre, is clearly the acceptance of one's freedom and moral responsibility according to the dialectic of facticity and transcendence. [...] any attempt to escape from one's freedom is inauthentic and represents a clear sign of a moral character flaw or vice."¹³⁵ Pour Nietzsche, la volonté de puissance sera élément de

¹³¹ C'est le cas par exemple de l'éthique de Platon, Aristote, Augustin et d'autres pensées antiques.

¹³² L'éthique kantienne et l'utilitarisme en sont de bons exemples.

¹³³ Stewart, J., "Existentialism", in Chadwick, R. (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. II, San Diego, Academic Press, 1998, p. 216.

¹³⁴ *ibid.*, p. 217.

¹³⁵ *ibid.*

référence. Stewart croit que chez Nietzsche, cette volonté de puissance équivaut à une nature humaine, ce qui lui fait dire: "Contrary to the other existentialists, for Nietzsche, there is a sense of a determinate human nature [...]"¹³⁶ Nous croyons que l'on pourrait dire la même chose de la liberté chez Sartre qui est une caractéristique essentielle de l'homme, voire l'être de l'homme. Mais chez l'un et l'autre, quoique l'on puisse apparenter ces notions à une "nature humaine", il faut se rappeler que celles-ci se retrouvent dans l'immanence de l'homme et n'ont aucun fondement métaphysique ou transcendant. Nous verrons plus tard ce qu'il en est.

On reproche souvent aux existentialistes leur manque de rigueur en éthique. Peut-être ce manque vient-il justement de leur rejet de tout formalisme lié à l'éthique du devoir qui tente d'établir des règles précises d'action. De plus, puisqu'ils adoptent une éthique de la vertu sans fondement dans une nature humaine à fondement métaphysique, ils déniaient donc tout fondement métaphysique aux vertus en faveur d'un fondement humain. On pourrait donc parler d'éthique de la vertu humaine ou plutôt d'éthique de la vertu humaniste en ce qui concerne les existentialistes et particulièrement Nietzsche et Sartre. Voyons donc ce qu'est l'éthique humaniste.

3.4.5. ÉTHIQUE ET HUMANISME:

Comme nous parlerons à plusieurs reprises d'humanisme en ce qui a trait aux philosophies de Nietzsche et de Sartre et puisque nous soutiendrons que tous deux présentent une éthique humaniste, il est nécessaire de définir ce que nous entendons par "humanisme" et "éthique humaniste".

Ce dont on se rend compte dans une première étape de recherche sur la définition du terme "humanisme", c'est que celui-ci n'a pas échappé à la tendance moderne de fragmentation et de compartimentation. On retrouve en effet plusieurs types d'humanisme: social, éthique, athée, chrétien, naturaliste, scientifique, etc... En fait, il semblerait que chaque discipline possède sa branche humaniste. On pourrait se demander, face à cela, si on n'a pas ainsi dénaturé l'humanisme jusqu'à en faire un concept vide, une doctrine banale de laquelle à peu près n'importe qui peut se réclamer.

¹³⁶ *ibid.*

Une telle question amène Paul Kurtz à écrire un article dont le titre est révélateur de cette banalisation de l'usage du terme: "Is Everyone a Humanist?"¹³⁷

Que répond Kurtz à cette question problématique? "Surely the term should not be used so widely that it includes everyone, including the anti-Humanist, and excludes no one. Perhaps we ought to begin by negative definition, i.e. by saying what Humanism ought not to be considered."¹³⁸ Suivons pour un moment la prescription de Kurtz et voyons en quoi tient sa définition négative du terme "humanisme".

Premièrement, selon Kurtz l'humanisme ne peut être théiste. Un humanisme peut être religieux à condition seulement d'être naturaliste et non-théiste. Deuxièmement, l'humanisme ne devrait en aucun cas être associé à une idéologie politique. Troisièmement, l'humanisme ne devrait pas être associé à un "[...] vague humanitarianism or the sincere expression of a humane attitude toward other human beings."¹³⁹ Kurtz donne ces définitions négatives de l'humanisme pour en arriver à une définition "positive". Celle-ci irait comme suit: "'Humanism' [...] expresses a normative ideal which is offered to guide and direct our conduct[...] man's option is to live for himself and to discover new areas of significance and achievement. If it is anything, Humanism is an effort at infusing life with meaning and hope."¹⁴⁰ Mais ceci ne montre pas clairement ce qu'il entend par "humanisme". Dans un autre article du même ouvrage, Kurtz nous éclaire un peu. Il dit "[...] Humanists have some confidence in man and they believe that the only bases for morality are human experience and human needs."¹⁴¹

Quelle est donc la définition positive de Kurtz? L'humanisme est un mouvement qui a confiance en les capacités de l'homme, qui croit que l'homme est à la base de la moralité, et qui exprime un idéal normatif. Nous ne sommes pas satisfaits de cette définition qui ne semble pas cerner assez précisément ce que l'on doit entendre par "humanisme". Rassemblons donc les différentes définitions données par les collaborateurs de Kurtz pour voir si on peut dresser, sinon une définition, au moins un portrait de ce qu'est l'humanisme. Nous laisserons toutefois de côté les articles qui ne

¹³⁷ Kurtz, P., "Is Everyone a Humanist?", in Kurtz, P. (ed.), *The Humanist Alternative: some definitions of Humanism* (ci-après *Humanist*), New York, Prometheus Books, 1973, pp. 173-186.

¹³⁸ *ibid.*, p. 177.

¹³⁹ *ibid.*, p. 178.

¹⁴⁰ *ibid.*, pp. 176-179.

¹⁴¹ Kurtz, P., "Humanism and the Moral Revolution", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, p. 49.

s'intéressent qu'à une certaine branche de l'humanisme pour nous pencher seulement sur ceux qui s'adressent au concept général et à l'humanisme en éthique.

Dans son article "Humanism's many Dimensions"¹⁴², Edwin H. Wilson propose que même si l'humanisme peut revêtir divers aspects, il reste que tout humanisme "[...] centres in the faith that man can live a good life this side of the grave. It expresses the belief that man has potentially the intelligence, good-will and cooperative skills to survive on this planet, [...] It is the faith that, however short may be man's days, beauty and joy may fill them."¹⁴³

Pour sa part, H.J. Blackham nous dit simplement que "Humanism calls man to a human programme."¹⁴⁴ Par ailleurs il est d'accord avec Kurtz et Wilson pour dire que l'humanisme n'est pas quelque chose de descriptif, mais un concept prescriptif. Il est intéressant par contre de noter que Blackham met un bémol sur ce dernier point. En effet, l'humanisme n'est prescriptif que dans la mesure où il présente un concept de l'homme et une certaine stratégie pour mener sa vie. Mais en ce qui concerne les buts poursuivis, les fins, celles-ci sont laissées complètement ouvertes. Sur ce dernier point donc, l'humanisme n'est pas prescriptif.

Joseph L. Blau est en désaccord avec Blackham sur la non-prescriptivité de l'humanisme à l'égard des fins puisqu'il prétend que l'humanisme est "[...] an ethical philosophy because it sets forth principled goals for self- and species-improvement."¹⁴⁵ Pour sa part, Horace L. Friess nous propose simplement que la tendance universelle de l'humanisme est de soutenir la compréhension de soi et l'auto-détermination¹⁴⁶. En cela, il s'associe à Kurtz qui, dans son introduction, reliait le concept d' "humanisme" à un certain esprit du cartésianisme. Edward L. Ericson renchérit sur la définition que nous avait offerte Kurtz. Dans "Ethical Humanism"¹⁴⁷, d'entrée de jeu, il nous dit que "Ethical Humanism is a philosophy and moral faith founded upon the twin principles of human responsibility and personal worth."¹⁴⁸ Roy Wood Sellars se joint à d'autres collaborateurs pour faire de l'humanisme un mouvement athée. Il dit "Humanism is naturalistic and rejects the supernaturalistic stance with its postulated Creator-God and

¹⁴² Wilson, E. H., "Humanism's many Dimensions", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, pp. 15-19.

¹⁴³ *ibid.*, pp. 18-19.

¹⁴⁴ Blackham, H.J., "A Definition of Humanism", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, p. 36.

¹⁴⁵ Blau, J. L., "Toward a Definition of Humanism", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, p. 40.

¹⁴⁶ Friess, H. L., "Humanist Responsibilities", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, pp. 41-42.

¹⁴⁷ Ericson, E. L., "Ethical Humanism", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, pp. 56-57.

¹⁴⁸ *ibid.*, p. 56

cosmic ruler."¹⁴⁹ Force est de dire toutefois que tous les collaborateurs de Kurtz ne sont pas d'accord avec lui et qu'il existe ce qu'on appelle l'humanisme chrétien. Enfin, Mathilde Niel nomme le respect pour l'individu, la confiance en l'homme, en la raison et en ses capacités d'amélioration comme étant les principales caractéristiques de l'humanisme¹⁵⁰.

D'autres conceptions étaient offertes dans cet ouvrage. La plus récurrente est celle de la vocation sociale de l'humanisme. Certains conçoivent l'humanisme comme étant une doctrine libérale et égalitaire. Ils en font donc une doctrine qui doit prendre soin de l'ensemble de l'humanité, des plus forts comme des plus faibles. Il s'agit de la confusion dont Kurtz parlait entre "humanisme" et "humanitarisme".

Quelle définition pouvons-nous donc extraire de cet ensemble de propositions? Peut-on produire une définition satisfaisante à partir de cet amalgame? On pourrait proposer, pour l'instant, la définition suivante: l'humanisme propose un certain concept de l'homme mais laisse à celui-ci la liberté de déterminer les fins qu'il poursuit. En cela, il exprime une confiance en la valeur personnelle de l'homme, en ses capacités d'auto-détermination, d'être son propre guide et ce, même et surtout en matière de morale. L'aspect naturaliste de l'humanisme laisse de plus entendre que cette confiance réside dans la vie en ce monde et non dans une quelconque vie après la vie.

Avant de décider si cette définition temporaire nous satisfait, nous voulons examiner quelques autres définitions et voir si on peut ajouter des éléments ou encore en affiner quelques-uns. Dans son analyse du mouvement anti-humaniste du XVIII^e siècle¹⁵¹, Henri Gouhier confirme notre définition temporaire en donnant comme caractéristiques principales de l'humanisme la suffisance de l'homme et la bonté de sa et de la nature. Dans *Doctrines et figures humanistes*, Emile Callot propose une analyse philologique du terme. Rappelant que le mot humanisme a pour racine le mot homme, il définit donc celui-ci comme un concept qui "[...]défend toutes les valeurs humaines."¹⁵² Cette définition de Callot s'accorde avec les caractéristiques offertes par Gouhier et s'inscrit dans notre définition temporaire mais n'ajoute aucun élément particulier. Elle ne fait

¹⁴⁹ Sellars, R. W., "The Humanist Outlook", in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, p. 135.

¹⁵⁰ Niel, M., "Contribution to a Definition of Humanism", trans. H. Darcy, in Kurtz, P. (ed.), *Humanist*, pp. 141-146.

¹⁵¹ Gouhier, H., *L'anti-humanisme au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

¹⁵² Callot, E., *Doctrines et figures humanistes*, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1963, p. 32.

qu'exprimer la confiance en la valeur personnelle de l'homme. L'expression que lui donne Callot dénote toutefois un certain humanisme engagé. Le terme "défend" annonce une attitude sociale et politique qui s'engage à soutenir l'homme dans son entité.

La définition temporaire que nous avons donnée est en accord avec celle qu'André Clair présente dans *Éthique et humanisme*. De plus, il ajoute une note existentialiste au concept d'humanisme qui est tout à fait intéressante. Il dit que l'humanisme dans sa pureté exprime qu' "[...] il n'y a de sens à ce qui arrive ou à ce qui est que par l'homme."¹⁵³ Il ajoute, "[...] l'homme est seul avec soi et face à soi; étant principe et fin de toutes ses actions, il est le créateur éthique de ses normes et valeurs."¹⁵⁴ En cela, Clair serait tout à fait d'accord avec l'affirmation de Sartre qui dit de l'humanisme qu'il exprime qu' "Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine."¹⁵⁵ Mais ceci est sa définition d'un humanisme purement existentialiste. Sartre rejette tout humanisme qui considérerait l'homme comme une fin et comme une valeur supérieure parce que "[...] l'existentialiste ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire."¹⁵⁶

Après cette revue, loin d'être exhaustive, des différentes conceptions de l'humanisme, le temps est venu de proposer notre définition de travail. Nous proposons donc la définition suivante: l'humanisme est une doctrine qui prend l'homme comme valeur fondamentale en ayant confiance en ses capacités d'auto-détermination. De plus, l'humanisme implique un désintéressement pour l'autre monde (monde suprasensible quelconque) et concentre ses intérêts sur la vie humaine en ce monde.

Qu'en est-il de l'éthique humaniste? Nous en avons déjà eu un aperçu à travers les définitions présentées. Dans un ouvrage rassemblant cette fois des essais sur l'éthique humaniste, Kurtz propose que "[...] there are two basic and minimal principles which especially seem to characterize humanism. First, there is a rejection of any supernatural

¹⁵³ Clair, A., *Éthique et humanisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. "Recherches Morales" Synthèses, 1989, p. 341

¹⁵⁴ *ibid.*, p. 342.

¹⁵⁵ *EH*, p. 93.

¹⁵⁶ *EH*, p. 92. Quoique cette interprétation de l'humanisme soit très intéressante, nous la laisserons de côté pour le moment, car nous croyons que le fait que l'homme soit central à l'humanisme est un point essentiel. De toute façon, il faut dire que cette interprétation provient de la notion sartrienne particulière de l'homme comme projet de soi-même, soit comme quelque chose de non-fixe en tout temps, quelque chose en perpétuelle évolution. C'est ce qui l'empêche de tenir une quelconque valeur "homme" comme étant supérieure puisqu'on ne pourrait fixer une telle valeur.

conception of the universe and a denial that man has a privileged place within nature. Second, there is an affirmation that ethical values are *human* and have no meaning independent of human experience; thus humanism is an ethical philosophy in which man is central."¹⁵⁷ C'est que le rejet de la transcendance qui accompagne l'humanisme, radical en ce qui concerne l'humanisme athéiste et modéré en ce qui concerne sa version théiste (qui placera l'importance primordiale sur l'homme plutôt que sur le transcendant), ce rejet donc implique nécessairement la recherche d'un nouveau fondement pour l'éthique. Comme l'humanisme fait de l'homme son point et sa valeur essentiel, l'homme devient le fondement de l'éthique. Reprenons la définition d'André Clair: "[...] l'homme est seul avec soi et face à soi; étant principe et fin de toutes ses actions, il est le créateur éthique de ses normes et valeurs."¹⁵⁸ Ce qui signifie qu'en matière de morale, l'humanisme rejette toute justification ou prescription provenant d'un ordre autre qu'humain. Ce qui fait dire à Kurtz: "[...] at least the humanist asks that man begin to shed the chains of illusion that bind him, and assert himself."¹⁵⁹

Le principe de l'éthique humaniste est donc que l'homme seul est fondement de l'éthique. D'aucuns pourraient croire que ceci rend le fondement de l'éthique plutôt instable et relatif. Kurtz croit pour sa part que "[...] not being based on theistic illusion or obedience, [humanism] provides man with a more secure foundation for the moral life."¹⁶⁰ C'est que l'humanisme n'est pas nécessairement individualisme. Alors que l'individualisme signifie relativisme moral et impossibilité d'une objectivité quelconque concernant le fondement de l'éthique, l'humanisme considérant l'homme au sens générique, ne se bloque pas cette possibilité. Kurtz indique la tâche de l'éthique humaniste dans les termes suivants: "In its original Socratic sense, ethical inquiry meant the development of practical wisdom. If humanistic ethics is to mean anything, then it must not only clarify our basic moral concepts, but also provide some normative guidance for the moral life."¹⁶¹

¹⁵⁷ Kurtz, P., "What is Humanism?", in Kurtz, P. (ed.), *Moral Problems in Contemporary Society. Essays in humanistic Ethics* (ci-Après *Moral*), Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969, p. 2.

¹⁵⁸ Clair, A., *op. cit.*, p. 342.

¹⁵⁹ Kurtz, P., "What is Humanism?", p. 6.

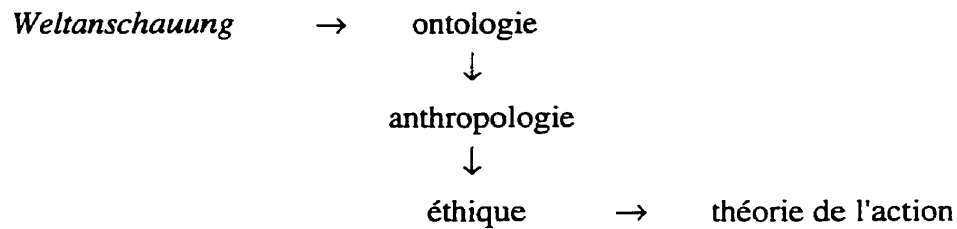
¹⁶⁰ *ibid.*, p. 10.

¹⁶¹ *ibid.*, p. 14.

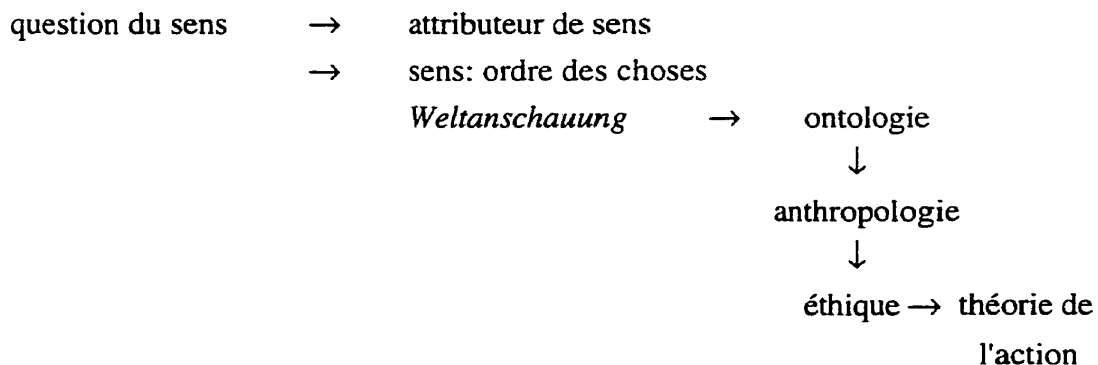
3.5. RAPPORTS ENTRE LES CONCEPTS DE BASE:

Après avoir établi les définitions des différents concepts ainsi que les liens unissant quelques-uns d'entre eux, il est temps de voir comment nos trois concepts principaux, nihilisme, question du sens et éthique, interagissent entre eux.

Nous avons vu ce qui en est de l'ontologie, de l'anthropologie et de l'éthique. L'ontologie fournit une théorisation du réel dont fait partie l'homme. L'anthropologie fournit une théorisation de l'homme en tant qu'existant dans le monde (réalité théorisée par l'ontologie). Sur la base de la théorisation de l'anthropologie et en prenant en compte le monde décrit par l'ontologie, l'éthique amène des prescriptions pour que l'homme puisse atteindre l'idéal posé. La théorie de l'action, sur la base des théorisations antérieures, y compris celle de l'épistémologie que nous n'avons pas considérée, proposera les moyens d'atteindre à l'idéal. Cet ensemble de théorisations, principes et idéal constitue une *Weltanschauung* particulière dans laquelle se retrouve une réponse particulière à la question de sens. Nous pouvons proposer le schéma suivant:



Si nous nous reportons au schéma que nous avons proposé en 3.3.2. nous pouvons donner le schéma complet suivant:



Qu'advient-il lorsque cet équilibre est rompu par une attaque du nihilisme vis-à-vis la tradition? D'abord précisons que ce ne sont pas tous les nihilismes qui auront le même

effet, selon le domaine où il se déploie ou encore selon sa portée. Si on considère la hiérarchie des disciplines donnée plus haut, il est dès lors évident que si le nihilisme s'attaque à une discipline fondamentale, alors les disciplines se basant sur celle-ci en seront nécessairement affectées. Par exemple un nihilisme ontologique remettra nécessairement en question les positions défendues en éthique (la nécessité de remise en question des positions anthropologiques suite à un nihilisme ontologique est moins évidente et tient au fait que l'anthropologie est presque aussi fondamentale que l'ontologie¹⁶²). Par contre, un nihilisme éthique ne provoquerait pas de remise en question *nécessaire* des positions ontologiques ou anthropologiques.

Quant aux différents niveaux de nihilisme, on voit aussi qu'un nihilisme extrême au niveau ontologique entraîne nécessairement des positions extrêmes dans les autres domaines. Par contre, le nihilisme modéré dans un domaine pourrait laisser intactes les positions tenues en d'autres domaines. Il est aussi possible de concevoir une philosophie qui présenterait une mixture de nihilisme radical et de nihilisme modéré.

Lorsque le nihilisme exercé a pour but le rejet de la tradition et qu'il agit dans tous les domaines, les conséquences sont majeures. D'abord le rejet de la *Weltanschauung* traditionnelle implique que la question du sens ressurgit et que l'éthique devient problématique. La question du sens doit recevoir une nouvelle réponse et, suite à ceci, et en considérant la nouvelle *Weltanschauung* établie, l'éthique doit recevoir de nouvelles bases et se voir reconstruite. Nous devrions suivre la prescription de Kai Nielsen qui dit que "[...] if "God is dead" it matters a lot, but we should stand up like men and face this loss and learn to live in the post-Christian era. As Nietzsche so well knew, to do this involves a basic reorientation of one's life and not just an intellectual dissent to a few statements of doctrine."¹⁶³

¹⁶² L'existentialisme par exemple met tout le poids sur l'être humain plutôt que sur le monde.

¹⁶³ Nielsen, K., *art. cit.*, pp. 31-2. Sans vouloir traiter de l'article de Nielsen en détails, je voudrais souligner une ambiguïté de son argumentation. Son argument est que la religion n'est pas la seule à pouvoir fournir une base de soutien à la moralité et qu'en fait, plusieurs choses donnent sens à la vie, même après la mort de Dieu (*ibid.*, p. 19). Mais il dit auparavant que "[...] without God there can be no one overarching purpose, no one basic scheme of human existence, in virtue of which we could find a meaning for our grubby lives. It is this overall sense of meaning that man so ardently strives for, but it is not to be found in a purely secular world view." (*ibid.*, p. 18) Donc la vie a quand même sens et on peut fournir une base à une éthique dans un monde séculier mais, si on prend le texte de Nielsen à la lettre, on doit conclure que ce sens et cette base de la moralité ne sont pas du même ordre que les anciens soutenus par un être transcendant.

On pourrait objecter que les questions relevant de la question du sens et celles relevant de l'éthique sont radicalement séparées, qu'il s'agit de problématiques tout à fait différentes l'une de l'autre. Nous croyons que les deux sont intimement liées en tant que la solution apportée à la question du sens se constitue en fondement pour l'érection de l'éthique. Le schéma donné plus haut illustre ce lien fondamental. C'est que la réponse à la question du sens offre la *Weltanschauung* nécessaire à l'élaboration du reste, ontologie, anthropologie et éthique.¹⁶⁴

Un exemple illustrant ce lien fondamental est celui de la tradition chrétienne. Dans celle-ci, Dieu est l'attributeur de sens et le sens est l'ordre créé par et en fonction du transcendant, de Dieu. Le sens de la vie individuelle est d'être orientée vers le transcendant. L'éthique présente des prescriptions menant à un rapprochement du transcendant. La "Good Life" est celle qui se rapproche le plus de la sainteté et la morale détermine que le Bien est ce que Dieu veut, ou encore ce qui relève du transcendant. En accord avec ceci, la théorie de l'action exige un rejet de l'immanence en l'homme en faveur de ce qui est spirituel, transcendant, en lui. Si on dénie toute existence ou réalité au Dieu fondateur de cet ordre et cause du poids accordé au transcendant, il faut trouver quelque chose pour le remplacer pour justifier l'ordre qu'il soutenait ou bien l'ordre s'écroule et il y a nécessité de recommencer à zéro.

Autrement, on risque de vivre dans un monde d'illusions et de se leurrer quant au sens de notre vie. C'est le cas de l'ermite que le Zarathoustra de Nietzsche rencontre dans le prologue d'*Also sprach Zarathustra*. Zarathoustra entreprend son voyage et la première personne qu'il rencontre est cet homme saint qui vit dans la forêt. Tout ce qu'il fait est d'écrire des chants et de les chanter, "[...] und wenn ich Lieder mache, lache, weine und brumme ich: also lobe ich Gott."¹⁶⁵ Zarathoustra le laisse à ses illusions mais s'étonne: "Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch

¹⁶⁴ Par ailleurs Bochënski illustre le lien entre la réponse à la question du sens et l'éthique d'une façon particulière. Dans son "Über den Sinn des Lebens", il donne une suite de phrases qui définissent le sens. Dans au moins deux cas, il en tire une règle morale. Il dit que si un homme, dans un moment précis, a un but qu'il veut atteindre, alors sa vie a un sens dans ce moment. Il en tire la règle morale suivante: si on est en danger de perdre le sens de notre vie, nous devons chercher un but vers lequel tendre intensivement. D'autre part, il ajoute que la vie d'un homme a un sens soit lorsqu'il a un but à atteindre ou lorsqu'il jouit du moment, de quoi il tire la règle morale qui dit que l'on doit apprendre à vivre et à jouir du moment. (Cf. Bochënski, J. M., "Über den Sinn des Lebens", in *Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie*, Aussätze ausgewählt, eingeleitet, und herausgegeben von Darius Gabler, Freiburg, Herder, 1987, pp. 21-38) Bochënski pose donc un lien entre sens de la vie et morale et ce, sans donner de contenu précis. Son modèle pourrait convenir à plusieurs ordres de valeurs.

¹⁶⁵ Z, "Vorrede" §2.

Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!"¹⁶⁶ Bien sûr, dans la pensée de Nietzsche, poursuivre sa vie de cette façon sans reconnaître la mort de Dieu c'est poursuivre une vie d'aliénation. Mais ceci mis à part, on voit bien comment la vie de l'ermite est insensée, absurde. On voit comment ses actes, les prescriptions qu'il respecte ne correspondent pas à l'ordre actuel qui, en fait, est la négation de sa vision du monde, de sa *Weltanschauung*. On voit qu'il est absurde de mener une vie d'illusions comme celle de l'ermite et qu'il serait nécessaire d'y remédier en adoptant un code de conduite nouveau, de nouvelles prescriptions (Nietzsche parlera de nouvelles tables de valeurs) appropriées à cette nouvelle *Weltanschauung*.

Nous verrons dans ce qui suit comment non seulement Nietzsche, mais aussi Sartre, font face au défi posé par le nihilisme. Nécessité chez l'un, état de fait chez l'autre, le nihilisme est lourd de conséquences et conduit à une tentative de reconstruction que nous examinerons à travers leur réponse à la question du sens et leur proposition d'une nouvelle éthique.

¹⁶⁶ *ibid.*

CHAPITRE 4: CONCEPTIONS FONDAMENTALES.

4.1. LA PENSEE DE NIETZSCHE.

Lorsqu'on examine la philosophie de Nietzsche, on voit comment celle-ci s'articule autour des concepts-clés que sont volonté de puissance, éternel retour et surhomme. Dans ce chapitre, nous discuterons de ces notions en commençant par la plus fondamentale, la volonté de puissance. Nous nous tournerons ensuite vers la notion d'éternel retour et les différentes interprétations qui peuvent en être faites. Dans la section "Point de vue anthropologique" qui suivra, nous discuterons de l'homme selon Nietzsche mais aussi du surhomme comme emblème de l'homme de la réévaluation des valeurs. Enfin, nous discuterons de la manière dont la philosophie nietzschéenne se constitue en conception existentialiste.

Il existe, bien sûr, une littérature innombrable sur chacun des trois premiers thèmes. De plus, l'interprétation de chacun peut faire, à elle seule, l'objet d'une thèse. L'analyse que nous en ferons ne constituant qu'un préliminaire à la discussion du nihilisme, de la question du sens et de l'éthique, il est clair qu'elle sera assez sommaire. Elle est néanmoins importante car la compréhension de ces notions est nécessaire pour la compréhension des questions que nous aborderons ensuite.

4.1.1. VOLONTE DE PUISSANCE.

"Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren "intelligiblen Charakter" hin bestimmt und bezeichnet— sie wäre eben "Wille zur Macht" und nichts ausserdem.—"¹

"Wo ich lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; [...]"²

Ce concept nietzschéen est, avec celui du surhomme, probablement le plus célèbre et pourtant le plus mal compris! Volonté "de" ou volonté "vers" la puissance? Et s'agit-il bien de "puissance" ou, comme certains l'ont cru, de "pouvoir"? "Wille zur Macht" signifie littéralement "volonté vers la puissance", "volonté pour la puissance". Qu'en est-il des termes de la locution?

¹ JGB § 36.

² Z "Von der Selbst-Ueberwindung".

Il faut d'abord éviter de confondre la volonté de la volonté de puissance et la volonté humaine ou libre-arbitre. Cette erreur est commise par Heidegger dans son fameux *Holzwege*³. Il y utilise une citation de la troisième dissertation de *Zur Genealogie der Moral* bien à son gré. Il cite: "[...] eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen."⁴ De cette utilisation hors contexte de cette citation, Heidegger conclut qu'il s'agit de la volonté de puissance et que cela signifie que la volonté de puissance veut la réalité comme nihilité, que la volonté de puissance veut la nihilation, l'anéantissement. Le texte nietzschéen, si on en respecte le contexte et qu'on le cite de façon appropriée, est pourtant clair. Nietzsche dit: "[...] darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel,— und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen."⁵ Il s'agit donc de volonté humaine ici et non de volonté de puissance. Bien sûr, la volonté humaine relève de la volonté de puissance en tant que celle-ci est le moteur de la vie en général et donc de l'homme, mais elle n'en est pas l'expression pure. Dans la volonté humaine, on peut voir une volonté de puissance à l'oeuvre de manière sous-jacente, mais il ne faut pas confondre ces deux entités, erreur que commet Heidegger.⁶

Qu'est donc la volonté ici en jeu? Il s'agit de la volonté comme création⁷, comme étant "[...] vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando's."⁸ La volonté est donc de nature pulsionnelle et non le fruit d'une quelconque réflexion, d'un sujet raisonné ou d'une Raison. Il s'agit bien d'une force et celle-ci dirige son action sur et contre d'autres volontés: "[...] man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo "Wirkungen" anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt—[...]"⁹ En fait, elle n'agit pas que sur d'autres volontés, mais sur elle-même aussi et son but est bien précis: "[...] des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu *grösserer Macht* erscheint [...]"¹⁰

³Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1963.

⁴*GM* III §1.

⁵*GM* III §1, Souligné par nous.

⁶Notons par ailleurs le contexte de la citation. La troisième dissertation de *GM* est consacrée à l'idéal ascétique et à sa signification. Dans cette dissertation, Nietzsche reproche à l'idéal ascétique le fait qu'il est nihiliste, car il veut, selon lui, le rien, le néant.

⁷"Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich. Und nur zum Schaffen sollt ihr lernen!" (*Z "Von alten und neuen Tafeln"* §16). Remarquons le lien entre création, volonté et liberté ici posé et qui reviendra chez Sartre.

⁸*JGB* §19.

⁹*JGB* §36.

¹⁰*GM* II §12.

Le second terme de la locution, “puissance”, *Macht*, a lui aussi souvent porté à confusion. On a ainsi proposé de le comprendre dans le sens politique, dans le sens de contrôle, d’ascendant, de domination. On en a aussi proposé une interprétation psychologique et physique, en faisant une simple force de domination. En fait, la puissance dont il est question serait une force de la vie, “Réalité la plus profonde des êtres (êtres matériels, êtres vivants, faits historiques, comportements humains, pensées, etc.) qui doivent être considérés comme des ensembles de forces tendant à certains effets.”¹¹

Qu’en est-il donc de la volonté de puissance comme concept? Il est clair, avec ce que nous avons dit plus haut, que l’interprétation psycho-politique de la volonté de puissance comme simple appétit de pouvoir est inacceptable. Héber-Suffrin distingue les deux sens suivants à donner à la locution: “1. Orientation, intention profonde d’un être, d’une puissance; ce qu’il veut. 2. Dépassement de soi-même, volonté de transcender, volonté de la PUISSANCE [au sens donné plus haut] qui veut plus de PUISSANCE [au sens de pouvoir, autorité, domination].”¹² Nous croyons qu’il s’agit ici de deux aspects de la volonté de puissance et non de deux sens différents s’excluant mutuellement. Ces deux aspects complémentaires se retrouveraient chez un même être, quoique l’on puisse peut-être dire que le deuxième aspect serait inactif dans le cas de la décadence.

Pereboom propose que la volonté de puissance peut être exercée sur deux modes différents: “[...] le mode authentique, personnifié par l’aristocrate et le surhomme, et le mode de décadence, qui anime les faibles, les esclaves, les derniers des hommes.”¹³ Le premier mode, le mode authentique, met en jeu des forces actives et créatrices, alors que le second mode, le mode de décadence, met en jeu des forces réactives. Deleuze les distingue ainsi: “Le devenir-actif [mode authentique] est affirmateur et affirmatif, comme le devenir-réactif [mode de décadence], négateur et nihiliste.”¹⁴

La volonté de puissance serait donc à comprendre comme moteur de la vie, force mouvante, créatrice ou pas, selon le mode sur lequel elle est exercée. À propos de la société, Nietzsche dit, définissant par le même fait la volonté de puissance: “[...] er

¹¹ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 121.

¹² *ibid.*, p. 122.

¹³ Pereboom, D., “La mort de Dieu dans la philosophie moderne”, *Dialogue*, mars 1976, XV, 1, p. 111.

¹⁴ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 77.

[l'état] wird der leibhafte Wille zur Macht sein müssen, er wird wachsen, um sich greifen, an sich ziehn, Übergewicht gewinnen wollen,— nicht aus irgend einer Moralität oder Immoralität heraus, sondern weil er *lebt*, und weil Leben eben Wille zur Macht ist. [...] der eben der Wille des Lebens ist.”¹⁵ et encore, il dit que la volonté de puissance est “[...] des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert. [...] Der Kampf um's Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens [...] dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.”¹⁶

La volonté de puissance est donc la force fondamentale de la vie, voire son caractère le plus essentiel. Mais Salaquarda nous prévient que “Man hat lange Zeit und zum Teil bis heute die Lehre vom Willen zur Macht so behandelt, als ob Nietzsche damit das Ding an sich beschreiben wolle.”¹⁷ ce qui, comme l'indique clairement Salaquarda, est une erreur capitale car, s'il s'agit bien d'un principe, celui-ci est mouvement ainsi qu'on peut s'en rendre compte lorsque Nietzsche fait dire à Zarathoustra: “Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. “Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*.””¹⁸ et encore: “Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.”¹⁹ La réalité est donc devenir constant créé par ce mouvement de surpassement de soi.

On pourrait être tenté de voir la volonté de puissance sous un angle dialectique. Nous aurions alors:

être (thèse)	→	volonté de dépassement (antithèse) ²⁰	→	sur-être (synthèse)
-----------------	---	---	---	------------------------

¹⁵ JGB §259.

¹⁶ FW §349.

¹⁷ Salaquarda, J., “Das wahre Selbst über dir. Überlegungen zu Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches”, in Biser, E. (Hrsg.), *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1982, p. 36.

¹⁸ Z “Von der Selbst-Ueberwindung”.

¹⁹ Z “Von den Taranteln”.

²⁰ On pourrait argumenter, non sans raison, que la volonté de dépassement n'est pas strictement une antithèse. Mais comme cette volonté de dépassement nie ce qui est (thèse) nous la proposons comme structure d'antithèse.

même, toute position se rattachant à l'existence d'absolus, d'êtres-en-soi, devra être rejetée. C'est une des raisons pour laquelle Nietzsche rejettera la tradition métaphysico-religieuse: elle tente d'établir un "statisme" allant à l'encontre de la volonté de puissance. Cette notion fondamentale a aussi une grande incidence sur la réponse que Nietzsche offre à la question du sens: Nietzsche dira que c'est en tant que phénomène esthétique que la vie est justifiée donc en tant que vie se créant, se dépassant, se surpassant elle-même selon la mécanique de la volonté de puissance. Enfin, au point de vue de l'éthique, la volonté de puissance joue un rôle quant à la création de valeurs. Nous présenterons le surhomme comme idéal éthique, soit un être qui représente l'union entre volonté de puissance humaine et volonté de puissance de l'être, un être immanent mû par une volonté de puissance affirmatrice, se créant lui-même tout en créant ses valeurs.

4.1.2. ÉTERNEL RETOUR.

"Alles gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis."²⁵

"In jedem Nu beginnt das Sein; und jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit."²⁶

"Alle Dinge sind verkettet, verfädelte, verliebt, — wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprach ihr jemals "du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!" so wolltet ihr *Alles* zurück!

— Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelte, verliebt, oh so *liebtet* ihr die Welt, —"²⁷

On peut dire qu'avec la volonté de puissance et l'éternel retour, nous avons l'essentiel de la vie selon Nietzsche: la vie est volonté de puissance s'inscrivant dans la dimension temporelle non-linéaire du retour éternel du même. Ce concept nietzschéen est probablement le plus difficile à saisir. Pourquoi? C'est que Nietzsche en parle presque toujours sous forme de métaphore, comme en témoignent les citations données plus haut. Est-ce à dire que l'éternel retour serait une vision métaphorique de la réalité? Ou bien Nietzsche soutenait-il que l'éternel retour était une théorie physique sur l'univers?

Héber-Suffrin propose que "[Nietzsche] lui donnait un double sens: métaphysique (le devenir EST puisqu'il est éternel), et moral (je suis responsable de l'éternité aussitôt que je suis responsable d'une seconde)."²⁸ Le sens métaphysique que propose Héber-

²⁵ Z "Vom Gesicht und Räthsel" §2.

²⁶ Z "Der Genesende" §2.

²⁷ Z "Das Nachtwandler-Lied" §10.

²⁸ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 122.

Suffrin ne nous semble pas satisfaisant. Nous pensons qu'on pourrait déduire une telle affirmation de la nature de la volonté de puissance: puisque la vie veut constamment s'élever et se surpasser, il est justifié de donner au devenir le caractère de l'être, de la réalité, et le caractère d'éternité puisque la puissance veut toujours plus de puissance, la vie veut toujours se surpasser. L'éternel retour n'est pas nécessaire pour donner au devenir cette caractérisation, la volonté de puissance suffit.

Bernd Magnus souligne que "References to the empirical requirements of the doctrine are to be found only in the *Nachlass*."²⁹ où, comme nous le savons, Nietzsche se réfère beaucoup à *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung* de J. G. Vogt, publié en 1878³⁰. Pour les raisons que nous avons données en introduction, nous souhaitons donner préséance aux textes publiés par Nietzsche et ceux-ci vont tous dans la direction d'une version hypothétique de l'éternel retour. Mais ceci n'est pas la seule raison d'écarter l'éternel retour comme théorie physique. En effet, si, comme nous l'avons vu plus haut, la vie est fondamentalement volonté de puissance voulant toujours se surpasser soi-même, comment la vie pourrait-elle revenir littéralement au même point, repasser véritablement par la même route? On voit bien que la pensée de la volonté de puissance comme surassement constant est incompatible avec l'idée de l'éternel retour du même. De plus, nous sommes d'accord avec Magnus lorsqu'il dit: "The descriptive version of recurrence appears to embrace a fatalism which defeats the imperative force of the normative rendition."³¹, ce que nous appelons la version hypothétique.

Nous pensons que l'éternel retour est à comprendre essentiellement comme une hypothèse, une expérience de pensée au service de l'éthique. Deleuze a bien raison lorsqu'il donne une fonction sélective à l'éternel retour: "D'abord parce que, à titre de pensée, il donne une règle pratique à la volonté[...] Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique: *Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour.*"³² Ce que Deleuze affirme ici se déduit très bien de l'aphorisme § 341 de *Die fröhliche Wissenschaft*, texte qui est

²⁹ Magnus, B., *op. cit.*, p. 74.

³⁰ L'édition française du *Nachlaß* en *Volonté de puissance* omettait de signaler que certaines notes étaient en fait des extraits du livre de Vogt (ce fut aussi le cas pour des textes de Tolstoï et autres) et non des idées de Nietzsche. Rien n'indique que l'on doive privilégier le *Nachlaß* dans le cas présent. Deleuze est un des philosophes qui fut "pris au piège" au point de vue de l'interprétation ontologique de l'éternel retour, comme l'indique Paolo D'Iorio. Cf. Introduction, 1.2.2.1.

³¹ Magnus, B., *op. cit.*, pp. 72-73.

³² Deleuze, G., *op. cit.*, p. 77, Souligné par nous.

probablement l'énoncé le plus clair et le moins métaphorique de l'hypothèse de l'éternel retour.

*“Das grösste Schwergewicht.— Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: “Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge— und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht— und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!”— Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: “du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!” Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermahlen; die Frage bei Allem und Jedem “willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?” würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?—”*³³

Cet aphorisme manifeste bien l'intention éthique de cette hypothèse: elle est un “poids formidable” sur les actions. Écrit au conditionnel, l'aphorisme rend aussi évident le caractère hypothétique de l'éternel retour. Sa formulation lui donne véritablement l'allure d'une expérience de pensée. Roth dit ainsi: “In order to believe in Eternal Return, human beings must assume full responsibility for their lives. With this, the select attain the height of self-creation.”³⁴ Le “select” ne peut être qu'un être fort, seul être à pouvoir supporter une telle perspective, un être s'acceptant lui-même ainsi que le devenir et qui aime la vie. Car la pensée de l'éternel retour a l'effet d'un “[...] Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, [mais est] für den Starken Stärkung [...]”³⁵ Cette pensée est sélective parce que le faible habité par le ressentiment sera détruit par l'idée du retour éternel de sa vie qu'il abhorre.

Cette thèse de l'éternel retour a peu d'incidence sur le nihilisme. Certains ont voulu faire de celle-ci l'expression du nihilisme le plus pur. Sartre en est un exemple dans *St-G* où il dira que c'est la même chose de ne rien vouloir que de tout vouloir et qu'en

³³ FW §341.

³⁴ Roth, R. A., “Nietzsche's Use of Atheism”, *International Philosophical Quarterly*, march 1991, XXXI, 1, issue 121, p. 54.

³⁵ FW §19. Même si le sujet de l'aphorisme est “Das Böse”, on peut très bien appliquer cette sentence à l'éternel retour.

voulant tout, tout a de la valeur, ce qui revient au même qu'une dévaluation car, selon Sartre, sans discrimination, il ne peut y avoir aucune valuation³⁶. Nous avons dit ailleurs comment on peut considérer cette position de Sartre vis-à-vis l'éternel retour d'erronée. Deleuze avance que l'éternel retour est un nihilisme de par son caractère sélectif: "C'est seulement l'éternel retour qui fait du nihilisme un nihilisme complet, *parce qu'il fait de la négation une négation des forces réactives elles-mêmes*. Le nihilisme par et dans l'éternel retour, ne s'exprime plus comme la conservation et la victoire des faibles, mais comme la destruction des faibles, leur *auto-destruction*."³⁷

La thèse de l'éternel retour a le plus d'incidence au niveau de la réponse à la question du sens et au niveau de l'éthique. Nous verrons que l'éternel retour a servi d'appui à deux points de vue opposés quant à la réponse à la question du sens. Nous avons, d'une part, ceux qui l'interprètent comme signifiant que la vie est absurde. Berkowitz est parmi ceux-ci. Il dit: "Sometimes Nietzsche conceived of the eternal return not as a source for restoring meaning to a meaningless world but as the deepest expression of the world's meaninglessness: "Let us think this thought in its most terrible form: existence as it is, without meaning or aim, yet recurring inevitably without any finale of nothingness: *the eternal recurrence*" (WP, 55)."³⁸ Cette interprétation n'appelle pas à l'élévation dont parle Nietzsche dans l'aphorisme "Sternen-Freundschaft": "Es giebt wahrscheinlich eine ungeheure unsichtbare Curve und Sternenbahn, in der unsere so verschiedenen Strassen und Ziele als kleine Wegstrecken *einbegriffen* sein mögen,—erheben wir uns zu diesem Gedanken!"³⁹ On ne peut s'élever à cette pensée que si on la considère comme offrant une réponse positive à la question de sens.

Une telle interprétation est présentée par Goedert qui dit que Nietzsche "[...] dans une vision grandiose que nous désignerons de théodicée dionysienne, approuvera tous les phénomènes de la vie, y compris ceux qui la détruisent."⁴⁰ La vie est justifiée par son propre retour éternel. Mais, demande-t-on, est-ce que cela ne constitue pas un cercle vicieux? La vie est justifiée parce qu'elle a déjà existé mais qu'est-ce qui justifie qu'elle ait déjà existé? Goedert dira que ce cercle est lui-même justifié en tant que jeu de l'Un

³⁶ Cf. *St-G*, pp. 385-390 et chapitre 2, section 2.1.

³⁷ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 79.

³⁸ Berkowitz, P., *op.cit.*, p. 300. Notons que Berkowitz cite l'édition de Kaufmann, *The Will to Power*, qui est la traduction de l'édition de 1906 de *Der Wille zur Macht*, édition discutable des fragments posthumes nietzschéens comme nous en avons discuté en introduction.

³⁹ *FW* §279.

⁴⁰ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 78.

originel avec lui-même qui représente la création esthétique.⁴¹ On rejoint ici la fameuse formule de Nietzsche dans *GT*: “[...] nur als aesthetisches Phänomen [ist] das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.”⁴² En effet, Goedert souligne: “L’éternel retour est conçu aussi comme l’expression suprême de la nécessité universelle, d’une nécessité qui pourtant n’exclut pas la liberté créatrice, mais, bien au contraire, la favorise. Chaque moment est en effet un recommencement d’avenirs qui se répèteront à perpétuité.”⁴³ À ceci, nous ajoutons pour l’instant que l’homme qui perçoit le monde crée le monde, en fait son oeuvre. Dans une *Weltanschauung* qui énoncerait “tout revient éternellement” on ne fait pas que reconnaître ce fait et l’accepter mais on crée le monde comme *étant* un monde de l’éternel retour. Mais nous reviendrons plus en détails sur cette discussion lorsque nous analyserons la question du sens chez Nietzsche.

L’incidence éthique du concept est indéniable, comme le manifeste clairement l’aphorisme §341 de *FW*. Même si nous en traiterons en profondeur quand nous parlerons de l’éthique nietzschéenne, nous souhaitons ici donner quelques pistes. Magnus dit de la doctrine de l’éternel retour qu’elle est une “[...] representation of a particular attitude toward life.”⁴⁴, attitude d’un *Übermensch*, attitude de “[...] des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus [...]”⁴⁵ Mais en même temps, ceci engage une responsabilité éthique considérable, ce que Nietzsche appelle le “Gefährlichster Gesichtspunct”: “Was ich jetzt thue oder lasse, ist *für alles Kommende* so wichtig, als das grösste Ereigniss der Vergangenheit: in dieser ungeheuren Perspective der Wirkung sind alle Handlungen gleich gross und klein.”⁴⁶ À quoi Bernstein dit: “Eternal recurrence as an “existential imperative” addresses an individual in the full insecurity of becoming. If the imperative is to exert any influence, he must be engaged in choosing his future. This means that he should be exerting himself to realize a specific content and specific values that he can affirm, and he must be continually anxious that circumstances beyond his control will threaten them.”⁴⁷ Nous verrons

⁴¹ Mais ceci pourrait donner à l’homme le sentiment d’être purement contingent (par quoi on rejoindrait Sartre), d’être simple jouet de l’Un. Nous reviendrons sur ceci.

⁴² *GT* §5.

⁴³ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 382.

⁴⁴ Magnus, B., *op. cit.*, p. xiii.

⁴⁵ *JGB* §56.

⁴⁶ *FW* §233.

⁴⁷ Bernstein, J. A., *op. cit.*, p. 57.

comment l'éternel retour pèse sur la délibération pratique certes, mais aussi sur le choix des valeurs et sur l'attitude éthique. Pour l'instant nous voulons conclure cette présentation de l'éternel retour avec cette intéressante proposition de Bernstein: "Recurrence owed part of its appeal to Nietzsche from its being, not merely an imperative, but also an immanent one, coming from and referring solely to this life rather than to a beyond and yet exacting precisely that infinite affirmation which Christianity had reserved for God and the heavenly life alone."⁴⁸

4.1.3. POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE.

Si on rassemble tous les énoncés de Nietzsche sur l'homme, on se retrouve avec une mosaïque de points de vue. Il y a en effet plusieurs types d'hommes chez Nietzsche: l'homme faible, décadent; l'homme fort, noble; l'homme supérieur; le dernier homme. Malgré cette diversité, on peut dégager deux grandes lignes: optimiste et pessimiste, espoir et dégoût vis-à-vis l'homme. Nous pensons que ces deux positions se déterminent selon l'être ou la potentialité de l'homme. Qu'est l'homme? Quelque chose de méprisable, un être faible mû par le ressentiment. La position pessimiste se rattache à cette vision de l'homme. Que peut devenir l'homme? Il peut se créer lui-même, devenir fort. On voit bien comment Nietzsche tient ces deux positions: "Im Menschen ist *Geschöpf* und *Schöpfer* vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag: [...]"⁴⁹

Vers quel type d'homme se dirige le dégoût nietzschéen? L'homme inférieur, faible, décadent et aussi celui qu'il appelle le "dernier homme". "Was macht heute *unsern* Widerwillen gegen "den Menschen"?— denn wir *leiden* am Menschen, es ist kein Zweifel.— *Nicht* die Furcht; eher, dass das Gewürm "Mensch" im Vordergrund ist und wimmelt; dass der "zahme Mensch", der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als "höheren Menschen" zu fühlen gelernt hat; [...]"⁵⁰ Ce que Nietzsche désigne par là est proprement le produit de la tradition métaphysico-religieuse, c'est l'homme souffrant

⁴⁸ *ibid.*, p. 56.

⁴⁹ JGB § 225. Nous verrons surgir chez Sartre une différence toute semblable avec, d'une part, l'être contingent, l'homme qui se trouve jeté dans le monde, et, d'autre part, l'homme qui se pose comme créateur de ce monde et de lui-même.

⁵⁰ GM I §11.

de lui-même et de ce monde. Il s'agit de l' "homme-fiction": "[...] alle diese sich selber unbekannten Menschen glauben an das blutlose Abstractum "Mensch", das heisst, an eine Fiction; [...]"⁵¹ L'homme est une fiction parce qu'on l'a dénaturé, on a voulu le diviser et privilégier une partie de lui sur le tout. C'est l'erreur que commet la tradition métaphysico-religieuse, erreur d'abord instaurée par Platon et sa division de l'âme (*logos, thumos, épithumia*). Erreur car, selon Nietzsche, nous sommes un "Gesellschaftsbau vieler Seelen"⁵², nous avons une "Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte"⁵³ C'est notre corps qui est ce "Gesellschaftsbau vieler Seelen" car le corps est, comme le dit bien Blondel: "[...] "grande raison": il est pluralité de plusions [sic], donc ensemble psychique-somatique envisagé dans une pensée unitaire ou moniste refusant la séparation du *Geist* (esprit) et du *Körper* (corps physiologique)."⁵⁴

L'homme-fiction de la tradition est donc séparé de son naturel. C'est cet homme que Nietzsche méprise, "[...] wen ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnisvoll gleichzeitig bin."⁵⁵ C'est de ce type d'homme dont parle Zarathoustra lorsqu'il dit: "Die Erde, [...] hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel: "Mensch"."⁵⁶ Mais ce produit de la tradition, l'homme-fiction, l'homme fragmenté, n'est pas seulement une plaie, une honte, il est aussi porteur d'espoir: "Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue."⁵⁷ C'est donc que l'on peut considérer l'homme avec optimisme.

Avant de passer à l'aspect positif de l'homme qui entraîne un certain optimisme, nous souhaitons dire quelques mots à propos du "dernier homme". "Le plus méprisable des hommes qui ne possède même plus les critères nécessaires pour se mépriser lui-même. Homme du NIHILISME, il a reconnu l'absence totale de fondement des anciennes valeurs; il sait, lui [...] que Dieu est mort [...] Mais, trop content de voir disparaître toute contrainte et toute exigence, il n'essaie ni, comme le CRÉATEUR, de créer de nouvelles valeurs, ni même, comme l'HOMME SUPÉRIEUR, d'agir par lui-même."⁵⁸

⁵¹ M §105.

⁵² JGB §19.

⁵³ JGB §12.

⁵⁴ Blondel, E., "La question de la généalogie" in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, p. 719.

⁵⁵ A §38.

⁵⁶ Z "Von grossen Ereignissen".

⁵⁷ Z "Von der Erlösung".

⁵⁸ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 120.

Cette définition d'Héber-Suffrin nous indique de quel genre d'homme il s'agit. À la différence de l'homme supérieur, il ne tente aucune action mais se contente de déprécier tout monde: celui-ci comme l'arrière-monde déchu. Notons que cette figure n'apparaît que dans *Also sprach Zarathustra* et que, dans ses autres textes, Nietzsche se réfère seulement aux hommes inférieurs et aux hommes supérieurs. C'est de ces derniers qu'il sera maintenant question.

Nous avons vu plus haut que l'homme a un aspect positif. On pourrait aller jusqu'à dire que toutes les caractéristiques de l'homme sont positives et que c'est seulement leur séparation illusoire posée par la tradition qui est négative. Ce que le dépassement de l'homme appelle est, en fait, la réunion des fragments dispersés qu'est l'homme. Cette réunion sera le surhomme⁵⁹. Nietzsche dit: "Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch,— ein Seil über einem Abgrunde. [...] Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist."⁶⁰ Mais on s'étonne car Nietzsche semble d'autre part faire d'un certain type d'homme, l'homme supérieur, un type à apprécier et à ne pas surmonter. Il s'agit de l'homme qu'il qualifie de "noble", "fort", "aristocratique", "maître": "Nicht die Stärke, sondern die Dauer der hohen Empfindung macht die hohen Menschen."⁶¹ nous dit-il, et encore: "Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen,— es waren die *ganzeren* Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel mit bedeutet als "die *ganzeren* Bestien"—)." ⁶² La glorification de soi et de son être entier est donc la caractéristique de l'homme supérieur.

Il y a en revanche, un second type d'homme supérieur, celui d'*Also sprach Zarathustra*. Héber-Suffrin le définit ainsi: "Il est informé de la MORT DE DIEU mais n'arrive pas à s'en convaincre intimement et continue à faire comme si Dieu existait. Il remplace le fondement divin des valeurs par un fondement humain, mais la transmutation n'est pas faite et on retrouve les mêmes valeurs."⁶³ C'est pourquoi, dans

⁵⁹ Haar fait remarquer que "Le déroulement effectif des phénomènes psychiques nous demeure à jamais impénétrable, inconnu." (Haar, M., "La critique nietzschéenne de la subjectivité", *Nietzsche-Studien*, 1983, 12, p. 91) et "Celui qui vivrait non en série, mais *simultanément*, de nombreux personnages, souvent contradictoires, ne serait plus l'homme, mais le Surhomme. L'affirmation de la pluralité des rôles, n'est-elle pas une transition vers le surhumain?" (*ibid.*, p. 94).

⁶⁰ Z "Vorrede" §4.

⁶¹ JGB §72.

⁶² JGB §257.

⁶³ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 121.

ce texte, Nietzsche n'appelle pas l'avènement de l'homme supérieur, comme on pourrait s'y attendre, mais veut plutôt que lui aussi soit surpassé: "Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, fuhr Zarathustra fort: aber für mich— seid ihr nicht hoch und stark genug. [...] Ihr seid nur Brücken: mögen Höhere auf euch hinüber schreiten! Ihr bedeutet Stufen [...]"⁶⁴ Dans *Zur Genealogie der Moral*, il dit encore de l'homme qu'il "[...] erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei..."⁶⁵. Comme le note Joisten, "Die Struktur des ÜBER, die als Grundstruktur auch menschliche Struktur ist, gibt dem Menschen die Möglichkeit, durch ihn hindurch Höheres hervorzubringen."⁶⁶

Mais là ne s'arrête pas l'aspect positif de l'homme. En fait, jusqu'à maintenant on est porté à croire que tout ce que l'homme a de positif est hors de lui et réside dans sa volonté de ne plus être ce qu'il est. Or ceci est une fausse représentation de la pensée de Nietzsche qui dit: "Was sagt dein Gewissen?— "Du sollst der werden, der du bist.""⁶⁷ Et qui est-il? "[...] der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst, als das abschätzende Thier an sich."⁶⁸ S'il est créateur de valeurs il est aussi plus: "[...] er meint, als *Zuschauer* und *Zuhörer* vor das grosse Schau- und Tonspiel gestellt zu sein, welches das Leben ist: er nennt seine Natur eine *contemplative* und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist, [...]"⁶⁹ Volker Gerhardt explique bien ceci: "Das menschliche Individuum ist das produktive Zentrum, dem alles entstammt, was wir Welt, Wirklichkeit oder Kultur, Geschichte, Ereignis oder Gegenstand nennen: "Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden" [MA1, S. 9, KSA 2, S. 29] Damit ist der anthropologische Ausgangspunkt alles Vorstellens und Denkens benannt."⁷⁰ Dans un autre article, il dira aussi que "Der Mensch ist also das sich selbst feststellende und sich eben darin auch begründende Wesen."⁷¹

⁶⁴ Z "Die Begrüssung".

⁶⁵ GM II §16.

⁶⁶ Joisten, K., *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 72.

⁶⁷ FW §270.

⁶⁸ GM II §8.

⁶⁹ FW §307. Même s'il s'agit ici des contemplatifs, il est permis d'assigner les qualificatifs "poète" et "créateur" à l'homme en général.

⁷⁰ Gerhardt, V., "Genealogische Ethik", Pieper, A. (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Band 1, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 1992, p. 286.

⁷¹ Gerhardt, V., "Selbstbegründung", p. 47.

Autre caractéristique de l'homme qui entraîne l'optimisme de Nietzsche: le fait que l'homme ne soit pas définitif, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'essence préétablie et fixée mais qu'il la crée par son existence⁷². "Du sollst der werden, der du bist."⁷³, "[...] der Mensch ist in seinen Möglichkeiten— im Unterschied zum Tier— offen, unfertig, Nietzsche sagt gern, ein "Imperfektum". Daher gilt es, den Menschen nach seinen Möglichkeiten zu interpretieren und nicht bloß nach seiner "Vorfindlichkeit", als Sache, als rein biologisches *factum brutum*[...]"⁷⁴ À quoi Joisten ajoute: "Der Mensch als 'möglicher Mensch', d.h. als Möglichkeit, die er *ist*, ist wesensgemäß Zukunft. [...] Nur weil der Mensch ein zukünftiges Wesen (verbal gemeint) ist, kann er die Möglichkeit, die er ist, realisieren."⁷⁵ Mais Nietzsche insiste, il s'agit bien d'une élévation de soi: "[...] denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem was du gewöhnlich als dein Ich nimmst."⁷⁶ À quoi Schacht dit: "Our understanding of ourselves and our world may always be improved upon, and the manner of our human existence as well. Neither in what we think, nor in what we are, will we ever *have arrived*, once and for all, at some state of knowledge or humanity that may properly be styled 'absolute'."⁷⁷ Il s'agit de l'homme-volonté de puissance, de l'homme incarnant le principe de la vie de surpasement continu de soi, de l'homme qui respecte sa propre nature de volonté de puissance. Nietzsche dira, moqueur vis-à-vis Rousseau et les autres naturalistes, "Auch ich rede von "Rückkehr zur Natur", obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein *Hinaufkommen* ist— hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit grossen Aufgaben spielt, spielen darf..."⁷⁸

Surpasement de soi, élévation de soi, potentialité future, etc... Tout ceci annonce une image positive proclamant la "bonté" de la nature de l'homme. Il faut par contre mettre un bémol à cette image, bémol exprimé dans les citations suivantes: "Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man

⁷² Comme le dirait Sartre, "l'existence précède l'essence". Nous verrons dans la prochaine section ce qu'il en est.

⁷³ FW §270.

⁷⁴ Giesz, L., "Nietzsche. Die große Gesundheit", in *Philosophische Spaziergänge. Zwölf vorsichtige Antworten auf die Frage, wie man sich im Leben denn einzurichten hätte*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1990, p. 97.

⁷⁵ Joisten, K., *op. cit.*, p. 96. Elle souligne avec justesse que ceci fait de Nietzsche un précurseur de l'existentialisme.

⁷⁶ UB III, SE §1.

⁷⁷ Schacht, R., *op. cit.*, p. 534.

⁷⁸ GD "Streifzüge eines Unzeitgemässen" §48.

soll ihnen noch dazu helfen.”⁷⁹ impératif allant de pair avec la requête de *Zur Genealogie der Moral*: “[...] dass die Gesunden von den Kranken *abgetrennt* bleiben, [...] sie allein sind die *Bürgen* der Zukunft, sie allein sind *verpflichtet* für die Menschen-Zukunft.”⁸⁰ et encore: “Denn so *redet* mir die Gerechtigkeit: “die Menschen sind nicht gleich.” Und sie sollen es auch nicht werden.”⁸¹ Qu’est-ce à dire? Bernstein a-t-il raison lorsqu’il dit que “The doctrine of human inequality was one of the most basic axioms of Nietzsche’s anthropology. More important, the *desirability* of inequality was perhaps the basic doctrine of his political philosophy.”⁸² Si c’était le cas, il serait difficile de parler d’humanisme nietzschéen. Mais il faut faire attention, les faibles et les ratés dont il est question sont certes des êtres humains mais ils ne sont pas vraiment des hommes: ils déniaient leur propre nature, rejettent ce qu’ils sont au profit d’une image erronée de l’homme, de l’homme-fiction. Seuls ceux qui vivent comme des hommes, c’est-à-dire comme des êtres de volonté de puissance, les forts, les supérieurs, mèneront à une élévation. Il est donc clair qu’un type d’homme est préférable à l’autre. Mais pourquoi aller jusqu’à demander que les faibles périssent? C’est qu’ils tentent toujours de faire entrer les forts dans leur “carcan”, de les soumettre, de les empêcher d’exercer leur volonté de puissance. À leur propos, Zarathustra dit: “[...] die *können* nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende:— [...] sie kreuzigen Den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern *sich* die Zukunft,— sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft!”⁸³ Cette raison est suffisante pour demander leur disparition si, bien sûr, ils sont incapables de se “convertir” à leur vraie nature.

Cette question reviendra dans notre discussion du nihilisme. En effet, une raison de rejeter la tradition métaphysico-religieuse sera le mépris de celle-ci pour la véritable nature de l’homme. Le point de vue anthropologique nietzschéen sera aussi de première importance dans notre traitement de la question de sens: l’homme en tant que créateur sera la clé de la réponse à la question du sens. Nous verrons aussi à quel point le point de vue anthropologique joue un rôle crucial au niveau de l’éthique: homme *créateur de valeurs* et aussi homme voulant se surpasser, l’homme-pont, l’homme-corde tendue vers le surhomme, idéal éthique nietzschéen.

⁷⁹ A §2.

⁸⁰ *GM* III §14.

⁸¹ Z “Von den Taranteln”.

⁸² Bernstein, J. A., *op. cit.*, p. 101.

⁸³ Z “Von alten und neuen Tafeln” §26.

4.1.4. CONCEPTION EXISTENTIALISTE.

Considérant la définition sartrienne de l'existentialisme, qui est celle que nous avons adoptée⁸⁴, on peut aisément montrer comment la pensée de Nietzsche, quant à ses fondements, peut se ranger sous cette bannière. Sartre dit que l'existentialisme est une "doctrine" qui considère que "l'existence précède l'essence", donc que l'homme est à faire, par ses choix dont il est, par ailleurs, entièrement responsable. "[...] toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine."⁸⁵ ce qui signifie que tout part de l'existence de l'homme et implique un rejet du fondement transcendant de l'existence. Nietzsche considère aussi que tout part de la conscience humaine. Ne dit-il pas: "Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches "Erkennen"; [...]"⁸⁶ Disons avec Giesz que "Wichtiger ist die Tatsache, daß Nietzsche eigentlich *nicht anthropologisch* interessiert war: die "anthropologische" Argumentation ist ihm meist nur ein Mittel, sein Charakteristisch existenzielles Anliegen geltend zu machen!"⁸⁷

La conscience humaine est fondement: tout part de l'expérience que l'homme fait du monde et de lui-même. Nietzsche rejette l'idée qu'il existe des noumènes et n'accepte que l'idée de phénomène qui implique un être qui le perçoit. En fait, il faut faire attention ici. Le monde des phénomènes que Nietzsche reconnaît est la réalité. Il dit: "Die Welt scheiden in eine "wahre" [noumènes] und eine "scheinbare" [phénomènes] ist nur eine Suggestion der decadence[...]"⁸⁸ et plus loin: "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*"⁸⁹ Nous avons donc à faire au monde réel des phénomènes où l'homme, dès qu'il perçoit le phénomène, lui confère une réalité qu'il ne pourrait avoir de lui-même.

"L'homme est à faire". Nous avons vu à la section précédente que c'est en effet le cas de l'homme selon Nietzsche. "Du sollst der werden, der du bist"⁹⁰, dit-il. Kaufmann

⁸⁴ cf. chapitre 3.1.1.

⁸⁵ *EH* p. 12.

⁸⁶ *GM* III §12.

⁸⁷ Giesz, L., *Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1950, p. 51.

⁸⁸ *CI* "Die Vernunft in der Philosophie" §6.

⁸⁹ *CI* "Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde".

⁹⁰ *FW* §270.

explique: "All of nature is imbued with a striving to overcome and transcend itself, and man cannot be extricated from this total picture."⁹¹ L'homme est volonté de puissance l'incitant à se faire, se dépasser, se créer, ce qui est l'équivalent, selon Kaufmann, du projet sartrien par lequel l'homme se fait libre. Mais Friedman considère justement cette volonté de puissance comme un élément "anti"-existentialiste: "Although there is too much of the vitalist in Nietzsche to justify classifying him entirely as an existentialist philosopher [...]" objecte-t-il. Mais il poursuit: "Like all existentialists, Nietzsche is strongly critical of inauthentic existence— of those who live simply to live: [...]"⁹² ou, comme le dit Kaufmann, "Man's task is simple: he should cease letting his "existence" be a "thoughtless accident"."⁹³ En effet, Nietzsche dit: "Wir haben uns über unser Dasein vor uns selbst zu verantworten; folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben und nicht zulassen, dass unsre Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleiche."⁹⁴ Il poursuit en disant: "Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluss des Lebens schreiten musst, niemand ausser dir allein."⁹⁵ On retrouve encore cette exigence d'authenticité dans *Götzen-Dämmerung* lorsque Nietzsche énumère les "quatre cas de conscience" ("Sprüche und Pfeile" § 37, § 38, § 40, § 41). Elle est le plus clairement exprimée dans le deuxième cas: "Bist du echt? oder nur ein Schauspieler? Ein Vertreter? oder das Vertretene selbst?"⁹⁶ et encore dans le quatrième cas: "Man muss wissen, was man will und dass man will."⁹⁷ Cette authenticité entraîne une responsabilité de l'homme vis-à-vis ses actes et sa vie. "Dass man gegen seine Handlungen keine Feigheit begehrt! dass man sie nicht hinterdrein im Stiche lässt!"⁹⁸ exige-t-il. Qu'obtient-on à être authentique et responsable? La liberté, "Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat."⁹⁹

Autre thème existentialiste traité par Nietzsche: la question de l'absurdité du monde, de la vie, de l'homme, ou plutôt, la question de savoir si tout cela est absurde ou pas. Un des passages importants à cet égard est le § 8 de la section "Die vier grossen Irrthümer" de *Götzen-Dämmerung*¹⁰⁰. Dans ce texte, Nietzsche déclare que tout est absurde en ceci

⁹¹ Kaufmann, W., *Nietzsche*, p. 267.

⁹² Friedman, M., *art. cit.*, p. 244.

⁹³ Kaufmann, W., *Nietzsche*, p. 31.

⁹⁴ *UB III, SE §1*, c'est à ce passage que Kaufmann fait référence.

⁹⁵ *UB III, SE §1*.

⁹⁶ *GD "Sprüche und Pfeile" §38*.

⁹⁷ *GD "Sprüche und Pfeile" §41*.

⁹⁸ *GD "Sprüche und Pfeile" §10*.

⁹⁹ *GD "Streifzüge eines Unzeitgemässen" §38*.

¹⁰⁰ Nous reprendrons en détails cet extrait dans notre discussion de la question du sens chez Nietzsche.

que tout est fatal: "Die Fatalität seines Wesens [des Menschen Wesens] ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen was war und was sein wird."¹⁰¹ Il affirmait ceci déjà dans *Die Geburt der Tragödie*: "In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Aehnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben *erkannt*, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern;[...] die wahre Erkenntnis der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv [...] In der Bewusstheit der einmal geschauten Wahrheit sieht jetzt der Mensch überall nur das Entsetzliche oder Absurde des Seins, [...]"¹⁰² Ceci doit être qualifié d' "existentialisme" et s'approche même très nettement de ce que Sartre dit dans son roman *La nausée*¹⁰³. Mais cette position n'est pas irrémédiable. On peut rendre sensé ce monde absurde. Nietzsche dit: "Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!"¹⁰⁴ Friedman dit à ce propos que "In this statement, Nietzsche agrees with Sartre's formula that existence precedes essence. There is no meaning of the earth simply waiting to be discovered. It must be created by you yourself, by the striving upward of your will to power."¹⁰⁵

La conception existentialiste nietzschéenne plaçant la conscience de l'homme et son être-volonté de puissance au fondement se rattache, voire entraîne le nihilisme de Nietzsche. La tradition métaphysico-religieuse qui pose un monde créé par Dieu et indépendant de l'homme est donc négatrice de la réalité. C'est le nihilisme que Nietzsche diagnostique. Pour y remédier, il faudra rejeter la tradition: nihilisme proposé par Nietzsche. En ce qui concerne la question du sens, nous verrons que la conséquence principale de sa conception existentialiste est que le sens ne peut provenir que de l'homme par son expérience du monde et "Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel *mehr* Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heißen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten?—" "¹⁰⁶ Enfin, et rattaché à ceci, la conception existentialiste a une incidence majeure sur l'éthique: elle fait de

¹⁰¹ *GD* "Die vier grossen Irrthümer" §8.

¹⁰² *GT* §7.

¹⁰³ Louette, dont il a été question en introduction, signale que Sartre avait donné des cours sur la dramaturgie grecque en 1942-43. Louette spéculait alors: "Je suppose qu'un de ses premiers gestes fut de lire ou plus probablement de relire *La naissance de la tragédie*, [...]" (Louette, J.-F., *op. cit.*, p. 58). S'il s'agit de le lire, alors il est déjà trop tard pour une influence sur *La nausée* qui date de 1938. S'il s'agit de relire, alors tout est possible. Mais, faute d'informations, on en reste au niveau des spéculations.

¹⁰⁴ *Z* "Vorrede" §3.

¹⁰⁵ Friedman, M., *art. cit.*, p. 250.

¹⁰⁶ *M* §119. Souligné par nous.

l'homme le créateur des valeurs, le pose comme étant responsable de sa morale. Nous verrons ce qui en est.

4.2. LA PENSEE DE SARTRE.

Comme dans le cas de Nietzsche, la philosophie de Sartre s'articule autour de concepts-clés: conscience, contingence, situation, projet, liberté, en-soi/pour-soi/pour-autrui. Nous traiterons de ceux-ci en deux sections. La première, "Conscience et monde", présentera la conscience et ses rapports avec le monde ainsi que la vision sartrienne de ce qu'est le monde. C'est aussi dans cette section que sera établie la distinction entre en-soi et pour-soi. Dans la deuxième section, "Point de vue anthropologique", il sera question de l'homme selon Sartre mais aussi de la situation, du projet et de la liberté, notions reliées à l'homme. Nous verrons aussi comment, selon Sartre, l'homme est créateur. Dans une troisième section, nous rappellerons brièvement en quoi tient l'existentialisme de Sartre. Par ailleurs, ce qui a été dit en 4.1. à propos de la littérature secondaire et de l'interprétation des thèmes vaut ici aussi: nous nous contenterons d'une présentation sommaire servant de préliminaire à l'analyse du nihilisme, de la question du sens et de l'éthique chez Sartre. Notons aussi d'avance que cette présentation sera plus succincte dans le cas de Sartre parce que, contrairement à la pensée nietzschéenne, il n'y a pas de divergences quant à l'interprétation des concepts fondamentaux. Voyons donc ce qu'il en est.

4.2.1. CONSCIENCE ET MONDE.

"Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine."¹⁰⁷

"[...] si vous ôtez le monde à la conscience, elle n'est plus conscience de rien, donc plus conscience du tout."¹⁰⁸

On peut le voir, Sartre donne la conscience comme point de départ. Mais ce point de départ est lui-même complexe. Nous avons vu au chapitre 2, section 2.2.2., que Sartre pose que le cogito cartésien affirme trop et que l'on devrait remplacer le "je pense donc je suis" par "il y a de la conscience, donc je suis". Les analyses du je ainsi que le rejet du cogito mènent Sartre à faire dire au personnage de *La nausée*: "À présent, quand je

¹⁰⁷ EH, p. 93.

¹⁰⁸ CM, p. 577.

dis “je”, ça me semble creux. Je n’arrive plus très bien à me sentir, tellement je suis oublié. Tout ce qui reste de réel, en moi, c’est de l’existence qui se sent exister.”¹⁰⁹ C’est que, selon lui, l’ego n’est pas unificateur de la conscience et n’est, en fait, qu’un moment de la conscience. Rappelons-nous des trois degrés de la conscience que Sartre présente dans *La transcendance de l’ego*: 1. la conscience irréfléchie (consciente de soi en tant que conscience d’un objet transcendant); 2. la conscience réfléchie (actes irréfléchis de réflexion) et 3. conscience réfléchie (consciente de soi comme réfléchissante)¹¹⁰. Le je est totalement absent de ce portrait. Le je est un objet extérieur à la conscience d’où sa transcendance. L’ego doit donc être rejeté en tant que “propriétaire” de la conscience. La conscience est l’absolu: “Cette conscience absolue, lorsqu’elle est purifiée du Je, n’a plus rien d’un *sujet*, ce n’est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d’existence.”¹¹¹ Comment la définit-il encore? “Toute conscience est conscience *de* quelque chose.”¹¹² et encore: “Ainsi la conscience ne doit pas tirer son être du Néant car il n’y a pas d’autre néant qu’elle. Mais elle doit le tirer de l’Être. De l’Être qui se donne à elle comme *étant déjà là*.[...] Mais d’autre part si elle est manquée de l’Être du monde, le Monde ou Totalité de l’Être se dévoile à elle comme manquant d’elle, d’une certaine façon.”¹¹³

Donc lorsque Sartre dit que la conscience est l’absolu, cela ne signifie pas qu’elle est auto-suffisante et peut exister par elle-même. Elle a besoin du monde: “La conscience se transcende, par essence; il lui est donc impossible de se retirer en elle pour douter qu’elle est dehors dans l’objet. Elle ne se *connaît* que sur le monde.”¹¹⁴ Car, “[...] être conscience *de* quelque chose, c’est d’être en face d’une présence concrète et pleine qui n’est pas la conscience.”¹¹⁵ Donc, la conscience n’existe pas par elle-même. Qui dit “conscience” dit “conscience *de* quelque chose”. Cette présence concrète est le monde dans lequel la conscience est plongée. “Nausea and boredom are what Sartre calls ‘primordial reactions’ (*réactions originelles*); they mark the most fundamental relationship of consciousness with being, on what has come to be called the ‘visceral level’. While however they remind us forcefully of the existence of Being-in-itself,

¹⁰⁹ *N*, p. 236.

¹¹⁰ cf. section 2.2.2. pour les détails.

¹¹¹ *TE*, p. 87.

¹¹² *I*, p. 23.

¹¹³ *CM*, p. 549.

¹¹⁴ *Es*, p. 55.

¹¹⁵ *EN*, p. 27.

they tell us nothing whatever about it;[...]"¹¹⁶ Voyons comment Roquentin, personnage de *La nausée*, expérimente le monde: "[...] le Monde tout nu qui se montrait tout d'un coup, et j'étouffais de colère contre ce gros être absurde. On ne pouvait même pas se demander d'où ça sortait, tout ça, ni comment il se faisait qu'il existât un monde, plutôt que rien. Ça n'avait pas de sens, le monde était partout présent, devant, derrière. Il n'y avait rien eu *avant* lui. Rien. Il n'y avait pas eu de moment où il aurait pu ne pas exister."¹¹⁷

Donc le monde a une existence réelle. En fait, le monde est l'Être selon Sartre. On aurait pu croire, avec la formule qui dit qu'il n'y a pas d'autre univers que celui de la subjectivité, que Sartre plaçait l'Être au niveau de la pensée, de la conscience, mais il n'en est rien. *L'être et le néant* établit au contraire que l'Être est le monde, la matière, ce qu'il nomme l'en-soi, et que le néant est la conscience, ce qui *n'est pas* le monde. Il y a donc un paradoxe au niveau de la conscience car elle est en même temps qu'elle n'est pas: elle est en tant que conscience *de* et elle n'est pas ce dont elle est conscience *de*.

En fait, la thèse de la primauté de la conscience, "il faut partir de la subjectivité", est une thèse épistémologique et non ontologique. Ce que je découvre en premier, c'est ma conscience, "il y a de la conscience". Ma conscience est conscience *de* quelque chose. En second, je découvre ce de quoi la conscience est consciente, c'est-à-dire le monde. Troisièmement, le monde me fait découvrir mon corps qui est dans le monde mais distinct de celui-ci: "Ainsi mon être-dans-le-monde, par le seul fait qu'il *réalise* un monde [le crée en le percevant, nous y viendrons bientôt], se fait indiquer à lui-même comme un être-au-milieu-du-monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être du monde."¹¹⁸ et "Loin que le corps soit *pour nous* premier et qu'il nous dévoile les choses, ce sont les choses-ustensiles qui, dans leur apparition originelle, nous indiquent notre corps."¹¹⁹ La conscience a donc préséance sur le monde au niveau épistémologique. Mais, au niveau ontologique, c'est le monde qui a le primat. Dans ses *Cahiers pour une morale*, Sartre parle de "[...] trois couches ontologiques: au fond, l'être de l'Être, le support de tout, puis la relation pure à la subjectivité éclairante sous

¹¹⁶ Caws, P., *op. cit.*, p. 96.

¹¹⁷ N, p. 189. Nous pouvons rapprocher la réaction nauséuse de Roquentin de la première réaction à l'énoncé du démon de FW § 341: "Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete?" Ce désespoir devant l'existence ressemble fort à la nausée dont souffre Roquentin. L'absurdité du monde est un poids trop lourd à porter.

¹¹⁸ EN, p. 366.

¹¹⁹ EN, p. 373.

forme du “il y a”. Ces deux structures étroitement liées et qui se manifestent à moi non comme ce que j’existe, mais ce qu’un autre existe qui n’est pas moi.”¹²⁰ Il est clair que l’Être a la priorité car, sans cette existence préalable de l’Être, il n’y aurait aucun monde duquel on pourrait dire “il y a”. À moins de considérer le monde comme une pure création de l’esprit, option que n’envisage même pas Sartre, on se doit de considérer l’Être comme étant déjà là.

Ainsi il existe un monde objectif, hors de nous, une réalité à laquelle nous n’avons pas accès et qui nous est rendue inaccessible par notre propre constitution. Nous sommes distincts du monde “Car le réel c’est ce qui est imperméable à *une* subjectivité [...]”¹²¹, ce qu’il n’est pas, donc néant de monde. Seulement, au contraire du platonisme par exemple, le caractère objectif de cette réalité ne lui confère aucune priorité, tant au niveau de sa valeur, de sa vérité ou de son existence. Au contraire, le fait que ce monde soit hors de notre portée fait en sorte qu’il est dépourvu de toute valeur mais aussi qu’il est indifférent à l’homme. Ce monde déjà là, c’est le monde de *La nausée*, inquiétant tout de même pour l’homme parce que l’existence de l’homme lui est totalement indifférente: contingente, “Avant la liberté, le monde est un plein qui est ce qu’il est, une grosse pâtée.”¹²² Sartre dit: “L’essentiel c’est la contingence. Je veux dire que, par définition, l’existence n’est pas la nécessité. Exister, c’est *être là*, simplement; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*.”¹²³ et encore, la contingence: “[...] c’est l’absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit...”¹²⁴ Dans ses *Cahiers* il dira: “L’homme est une conscience engagée dans un certain point de vue particulier et contingent (corps et vie). Elle est, en tant que point de vue engagé dans l’univers, dépendante entièrement de l’ordre de l’univers où nous avons vu que sa possibilité la plus propre est que l’ordre de l’univers ne comporte plus de place pour elle.”¹²⁵

Revenons un peu en arrière. Il y a un monde déjà là dans lequel se trouve la conscience. Nous avons dit que le monde doit déjà être là pour pouvoir être perçu par une conscience car sinon il n’y aurait rien, la conscience ne créant pas le monde ex nihilo. Dans “La liberté cartésienne”, il dira encore que “[...] l’homme est l’être dont

¹²⁰ *CM*, p. 308. Souligné par nous.

¹²¹ *Sir III*, pp. 212-213.

¹²² *Carnets*, p. 166.

¹²³ *N*, pp. 184-185.

¹²⁴ *N*, p. 185.

¹²⁵ *CM*, p. 436.

l'apparition fait qu'un monde existe."¹²⁶ Pourquoi? Sartre disait: "[...] si vous ôtez le monde à la conscience, elle n'est plus conscience de rien, donc plus conscience du tout."¹²⁷ Mais cela va dans l'autre sens aussi: sans la conscience, le monde existe mais c'est comme s'il n'était pas. Pourquoi? C'est que, par sa présence, la conscience donne sens à l'Être. Caws dira que, pour l'homme, "[...] yet the world *is* not independently of its being known— what *is* is just its being-as-known."¹²⁸ et encore: "'World' for Sartre necessarily means 'human world' [...]"¹²⁹ En effet, Sartre déclare dans *La critique de la raison dialectique*, "[...] où donc se trouve la *matière*, c'est-à-dire l'Être totalement pur de signification? La réponse est simple: elle ne se présente *nulle* part dans l'expérience humaine."¹³⁰ Aussitôt que l'on est au monde, l'être pur disparaît parce que par notre présence l'être reçoit des significations. "C'est la condition même de la réalité humaine de surgir au milieu d'un donné qui se dévoile en tant que passivité donnée comme désordre et qu'elle mettra en ordre dans l'unité d'un projet."¹³¹ Sartre explique: "Toute action est création. Création du monde, de moi-même et de l'homme [...] L'action est humanisation créatrice d'éléments inhumains donc appropriation par l'homme d'un secteur du monde."¹³²

Avant de conclure cette section, nous souhaitons discuter de deux points importants: de la division entre être-en-soi et être-pour-soi et enfin de la question de l'inconscient. Voyons d'abord la distinction en-soi/pour-soi. Celle-ci découle des liens entre conscience et monde: "[...] *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*. Il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. [c'est] l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui *apparaît* n'existe pas *seulement* en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est *pour la conscience* est lui-même *en-soi*."¹³³

¹²⁶ *Sit I*, p. 308.

¹²⁷ *CM*, p. 577.

¹²⁸ Caws, P., *op. cit.*, p. 94.

¹²⁹ *ibid.*, p. 85.

¹³⁰ *CRD*, p. 247.

¹³¹ *CM*, p. 445.

¹³² *CM*, p. 129.

¹³³ *EN*, p. 29. Dans un texte demeuré inachevé, Sartre pose la distinction suivante: "[...] *dans le couple apparence-réalité (faux couple inventé pour les besoins de la cause), l'apparence est toujours vraie, l'erreur se situe au niveau de la réalité. L'apparence est toujours révélation d'être, la réalité peut être ou non révélation d'être.*" (*VE*, p. 16) Notons que ce texte ressemble beaucoup à la critique nietzschéenne de la séparation entre monde vrai et monde des apparences, surtout dans *GD*.

L'en-soi est donc l'Être: "L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. Voilà les trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes."¹³⁴ À son opposé, on retrouve la conscience: "[...] il faut opposer cette formule: l'être en soi *est* ce qu'il est, à celle qui désigne l'être de la conscience: celle-ci, en effet, nous le verrons, *a à être* ce qu'elle est."¹³⁵ La conscience est donc le pour-soi dont Sartre dit qu'il est "lui-même sous la forme de présence à soi."¹³⁶ Qu'est-ce que la présence à soi? "[...] une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, [...]"¹³⁷ Bref, même si le pour-soi *est*, "Il est, dira-t-on, fût-ce à titre d'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas."¹³⁸ Résumons: l'en-soi c'est l'être, qui est ce qu'il est, qui se correspond exactement à lui-même; le pour-soi c'est la conscience qui, en tant que néant d'être et en tant que liberté (nous verrons bientôt ce qui en est) ne se correspond pas, est toujours en projet, en mouvement¹³⁹.

Nous voyons donc que quoique sa distinction en-soi/pour-soi puisse, de prime abord, ressembler à la théorie platonicienne des Idées ou encore à celle des noumènes de Kant, il n'en est rien. Sartre nous en prévenait lui-même à la page 29 de *EN*, spécifiant que l'en-soi ne désigne pas l'être nouménal mais bien l'être transphénoménal des phénomènes. La division entre en-soi et pour-soi ne correspond à aucune distinction selon la valeur¹⁴⁰ ou selon le degré de réalité d'un être par rapport à l'autre. En-soi et pour-soi se réfèrent à deux "états" différents de l'être, à deux types d'occurrence de l'être dans l'univers.

Enfin, nous voudrions aborder la question de l'inconscient ou plutôt la question de son absence de la théorie sartrienne de la conscience. En effet, nous avons vu que le portrait de la conscience qu'il propose ne fait aucune mention de l'inconscient. Conscience irréfléchie, conscience réfléchie et conscience réfléchie réfléchissante sont les seuls constituants de la conscience. Sartre dit: "La psychanalyse existentielle [et disons l'ensemble de la philosophie sartrienne] rejette le postulat de l'inconscient: le fait

¹³⁴ *EN*, p. 34.

¹³⁵ *EN*, p. 32.

¹³⁶ *EN*, p. 115.

¹³⁷ *ibid.*

¹³⁸ *EN*, p. 117.

¹³⁹ Nous verrons qu'en ceci Sartre est très près de la notion nietzschéenne d'homme-volonté de puissance.

¹⁴⁰ On peut souligner la ressemblance de la théorie sartrienne avec la division classique entre être et paraître en analysant le désir du pour-soi de devenir un en-soi (ce que dira Sartre) comme désir d'entrer dans le domaine qualitativement supérieur de l'être. Mais, à notre avis, ceci n'est pas une interprétation valide de la pensée de Sartre.

psychique est, pour elle, coextensif à la conscience.”¹⁴¹ Ce rejet de l'inconscient implique que l'homme est toujours conscient de tout et donc qu'il est absolument responsable. On voit l'incidence majeure que ce rejet a au niveau de l'éthique.

Nihilisme ontologique et épistémologique seront amenés par la notion sartrienne de conscience fondatrice, de monde radicalement humain. Cette thèse amènera Sartre à rejeter les notions traditionnelles de création du monde par voie divine¹⁴², de connaissance via la reconnaissance de réalités nouménales. Ces positions entraîneront aussi un nihilisme éthique puisque l'homme, l'être conscient fondant son monde devra également fonder ses valeurs. Du point de vue de la question du sens, l'incidence des thèses sartriennes sera aussi majeure: l'homme sera l'attributeur de sens puisque c'est par sa conscience qu'il y a un monde. Enfin, pour ce qui est de l'éthique, la pensée radicalement humaniste de Sartre fera en sorte qu'elle sera fondée en l'homme. Par ailleurs, la topologie de la conscience amènera la notion de responsabilité absolue. La structure de la conscience en tant que néant sera le fondement de la liberté, élément essentiel à l'éthique, certes, mais aussi structure essentielle de l'homme, comme nous le verrons dans la section qui suit.

4.2.2. POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE.

“[...] l'idée d'*homme* (ambiguïté: en un sens je ne peux pas être autre chose qu'un homme. En un autre “il est difficile d'être un homme”).”¹⁴³
 “C'est pourquoi l'on peut qualifier l'existentialisme sartrien d'optimiste: tout le système est fondé sur l'homme et sur la réalité humaine. L'homme se fait parmi les autres hommes dans le seul monde de la réalité humaine.”¹⁴⁴

Adloff a bien raison en disant que, chez Sartre, tout est fondé sur l'homme. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons déjà commencé à parler de l'homme à la section précédente où nous avons établi les bases du système de Sartre. Puisqu'il en est

¹⁴¹ *EN*, p. 630. De Beauvoir dit à ce propos: “Une de nos contradictions, c'est que nous niions l'inconscient; cependant Gide, les surréalistes et, malgré nos résistances, Freud lui-même, nous avaient convaincus qu'il existe en tout être un “infranchissable noyau de nuit”: quelque chose qui ne réussit à percer ni les routines sociales ni les lieux communs du langage mais qui parfois éclate, scandaleusement.”(de Beauvoir, S., *FA*, p. 149) ce qui nous apparaît, effectivement, très contradictoire!

¹⁴² Notons que dans *EH* il dira: “[...] même si Dieu existait, ça ne changerait rien.”(*EH*, p. 95) Dans notre contexte, on voit qu'effectivement ça ne changerait rien puisque s'il existait et avait créé le monde, ce n'est pas à ce monde que nous sommes intéressés mais au monde humain, au monde perçu par la conscience. Nous reviendrons là-dessus au cours de notre discussion de l'athéisme chez Sartre.

¹⁴³ *CM*, p. 21.

¹⁴⁴ Adloff, J.-G., *Sartre. Index du corpus philosophique. I- L'être et le néant Critique de la raison dialectique*, Paris, Klincksieck, 1981, p. 14.

ainsi, il peut paraître surprenant que Sartre rejette l'anthropologie: "[...] l'anthropologie est une science destructrice de l'homme dans la mesure où précisément elle le traite parfaitement, de mieux en mieux, dans la supposition que c'est un objet scientifique, donc dans la supposition qu'il n'est pas aussi celui qui fait les sciences."¹⁴⁵ et encore: "[...] l'homme de l'anthropologie est objet, l'homme de la philosophie est objet-sujet. [...] L'homme est objet pour l'homme, il ne peut pas ne pas l'être. N'est-il que cela? Le problème est de savoir si nous épuisons dans l'objectivité sa réalité."¹⁴⁶ Voilà énoncée la raison majeure du rejet de l'anthropologie par Sartre: l'anthropologie opère une réduction de l'homme qui est inacceptable. L'homme sartrien résiste à la saisie objective de son être parce qu'il est un pour-soi¹⁴⁷ en situation qui tentera par son projet de se faire car il est un être de liberté. Voyons d'abord ce qu'il en est de l'homme en situation.

"Il n'est donc pas vrai que l'homme soit, comme le veut l'idéaliste, en dehors du monde et de la nature, ou qu'il n'y plonge que par les pieds, en rechignant comme une baigneuse qui fait trempette, pendant que son front est dans le ciel. Il est tout entier dans les griffes de la nature, qui peut l'écraser d'une seconde à l'autre, et l'anéantir, corps et âme. Il y est de prime abord; naître pour lui c'est vraiment "venir au monde" dans une situation qu'il n'a pas choisie, avec *ce* corps, *cette* famille, *cette* race peut-être."¹⁴⁸ Il semblerait que la situation soit l'ensemble matériel objectif de ma vie. C'est quelque chose d'inévitable, on ne peut y échapper. On pourrait aller jusqu'à dire qu'il s'agit d'une caractéristique essentielle de l'homme. Le pour-soi est être-en-situation. Mais Sartre spécifie que la situation n'est ni subjective, ni objective. Elle n'est pas subjective car "[...] elle est *les choses elles-mêmes* et moi-même parmi les choses; [...]"¹⁴⁹ Mais elle n'est pas non plus objective parce qu'elle n'est pas "[...] un pur donné que le sujet constaterait sans être nullement engagé dans le système ainsi constitué."¹⁵⁰ Sartre conclut que la situation est "[...] une *relation d'être* entre un pour-soi et l'en-soi qu'il néantise."¹⁵¹, qu'il néantise par sa perception, son action, sa liberté, son projet. Ajoutons cette définition de Gorz: "L'ensemble du donné comme

¹⁴⁵ *Sit IX*, p. 70.

¹⁴⁶ *Sit IX*, p. 84. Souligné par nous. Soulignons par ailleurs que ce qui est rejeté par Sartre est l'anthropologie culturelle et sociale, à distinguer de l'anthropologie philosophique. C'est une anthropologie philosophique que l'on retrouve chez Sartre, celle qui permet à l'homme d'être à la fois sujet et objet. Voir 3.4.3. pour une discussion de l'anthropologie.

¹⁴⁷ Notons que la notion même de pour-soi, que nous avons défini comme non-correspondance à soi, résiste déjà à la tentative d'objectification de l'anthropologie.

¹⁴⁸ *Sit III*, p. 220.

¹⁴⁹ *EN*, p. 607.

¹⁵⁰ *ibid.*

¹⁵¹ *ibid.*

dépassement duquel j'existe (et la manière de la dépasser que je choisis comme *mes possibilités*) c'est *ma situation*."152 Il ajoute: "Que j'aie ce corps, ces organes de sens précisément, c'est une contingence radicale; mais que j'aie à exister corporel, que j'aie à être néantisation d'une facticité originelle comme existence de laquelle je suis donné à moi-même, c'est une nécessité."153

"Je ne suis rien en effet que le projet de moi-même par delà une situation déterminée et ce projet me pré-esquisse à partir de la situation concrète comme il illumine d'ailleurs la situation à partir de mon choix."154 Donc l'homme, s'il est déterminé de par sa situation, est libre aussi de par sa capacité à transformer celle-ci par son projet. Sartre dit: "Nous sommes embarqués, il faut choisir: le *projet* nous éclaire et donne son sens à la situation mais réciproquement il n'est rien d'autre qu'une certaine manière de la dépasser, c'est-à-dire de la comprendre. Notre projet, c'est nous-même: sous son éclairage notre rapport au monde se précise; les buts et les outils paraissent qui nous réfléchissent en même temps l'hostilité des choses et notre propre fin."155 La première phrase, en même temps qu'elle évoque cette dualité déterminisme-liberté, annonce la fatalité de la liberté par la formulation "il faut choisir". Et cette liberté ne sera pas non plus pure liberté, elle demeure restreinte: "Le projet est dépassement du donné vers une fin. Mais cette fin qui est changement de l'état présent doit se constituer dans et par l'état présent lui-même."156 Le projet, s'il est expression de la relation entre liberté et monde (car, nous le verrons tout de suite, il y a adéquation à faire entre liberté et conscience), demeure tout de même condition de ce qui est. Par le projet donc, l'homme façonne le monde, crée ce qui *est* déjà pour le faire être comme il le veut. Sartre dit: "[...] en tant que contingence l'homme *est là* sans cause ni raison. En tant que projet, il crée la justification de tout système partiel mais de ce fait ne peut jamais se justifier lui-même."157 Pourquoi? Sartre explique: "Le vertige existentiel: le projet apparaît à la réflexion dans son absolue gratuité. Mais comme la réflexion le *veut*, le voilà récupéré. Seulement il est récupéré comme absolu et totalité sans cesser d'être gratuit. C'est ce double aspect simultanément du projet humain, gratuit en son cœur et consacré par la reprise réflexive, qui en fait *l'existence authentique*."158

152 Gorz, A., *Fondements pour une morale*, Paris, Éditions Galilée, 1977, pp. 106-107.

153 *ibid.*, p. 141.

154 *EN*, p. 611.

155 *Sit IV*, p. 109.

156 *CM*, p. 145. Souligné par nous.

157 *CM*, p. 22.

158 *CM*, p. 497.

Nous avons dit que le projet révèle les rapports homme-monde. L'homme qui est conscience est jeté dans le monde et le perçoit comme nécessaire, comme fatalité. Son autre structure essentielle, la liberté, l'amène à vouloir dépasser cette fatalité, à tenter de transformer ce donné. Sartre dit ainsi: "En fait il n'y a pas d'opposition entre ces deux exigences de l'action, à savoir que l'agent soit libre et que le monde dans lequel il agit soit déterminé. Car ce n'est pas du même point de vue et à propos des mêmes réalités que l'on réclame l'une ou l'autre chose: la liberté est une structure de l'acte humain et ne paraît que dans l'engagement; le déterminisme est loi du monde."¹⁵⁹ Il dit encore: "Nous concevons sans difficulté qu'un homme, encore que sa situation le conditionne totalement, puisse être un centre d'indétermination irréductible."¹⁶⁰ Ce centre, ou noyau, est justement la liberté. C'est elle qui "humanise" la situation: "L'homme n'est qu'une situation: [...] mais pour que cette situation *soit un homme*, tout un homme, il faut qu'elle soit vécue et dépassée vers un but particulier."¹⁶¹ Ceci sera le fait de la liberté car "Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation."¹⁶² Il dit encore que "Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté."¹⁶³ Il ajoute, "Être libre, c'est *être-libre-pour-faire* et c'est *être-libre-dans-le-monde*."¹⁶⁴ Sartre explique que l'homme est liberté parce qu'il est un pour-soi cherchant à se faire. La liberté est "[...] l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être."¹⁶⁵ Il s'agit bien d'une structure de l'homme car Sartre ajoute: "[...] je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres."¹⁶⁶ Quand Sartre dit par ailleurs qu' "[...] il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté."¹⁶⁷ nous pouvons ajouter un bémol en disant qu'il y a au moins le déterminisme de la liberté: nous sommes liberté et nous ne pouvons y échapper.

Étant liberté, l'homme est néant d'être. Étant un pour-soi, il est un être ne se correspondant pas à lui-même. Rappelons-nous les positions énoncées à la section précédente: la conscience surgit dans le monde et s' "apprend" par son contact avec le

¹⁵⁹ *Sit III*, p. 208.

¹⁶⁰ *Sit II*, p. 26.

¹⁶¹ *Sit II*, p. 27.

¹⁶² *EN*, p. 494.

¹⁶³ *EN*, p. 493.

¹⁶⁴ *EN*, p. 564.

¹⁶⁵ *EN*, p. 495.

¹⁶⁶ *EN*, p. 494.

¹⁶⁷ *EH*, pp. 36-37.

monde. "Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après."¹⁶⁸ "L'homme se fait; il n'est pas tout fait d'abord [...]"¹⁶⁹ En effet, c'est par son contact avec le monde, donc par son projet animé par sa liberté que l'homme se fait: "[...] l'homme est à faire et c'est l'homme qui seul peut faire l'homme."¹⁷⁰ et "L'homme se crée par l'intermédiaire de son action sur le monde."¹⁷¹ "L'homme est à inventer chaque jour."¹⁷² Ici encore surgit un certain déterminisme, car de par ses structures, l'homme ne peut faire autrement que se créer lui-même. Ainsi l'homme est bien "[...] en situation dans son oeuvre comme dans un destin."¹⁷³ et "L'homme authentique ne peut pas faire qu'il ne soit par quelque côté poétique."¹⁷⁴ Ce déterminisme permet un certain optimisme car, en effet, l'homme pourra "bien" se faire: sa nature n'étant pas fixée, tout lui est possible¹⁷⁵. L'homme est toujours à faire tant que la mort ne survient pas. Avec la mort, la vie devient un en-soi, un ensemble d'actes qui font l'homme, qui le définissent. "[...] la vie est là, terminée, le trait est tiré, il faut faire la somme. Tu n'es rien d'autre que ta vie."¹⁷⁶ dit un des personnages morts de *Huis clos* à un autre.

Friedman signale que "To Jean-Paul Sartre, man is his own project and remains responsible for himself no matter what he does. Sartre rejects every traditional notion of human nature in favor of the image of man as one who invents himself."¹⁷⁷ Et c'est bien ce qu'est l'homme selon Sartre, un créateur. Il va même jusqu'à dire que "La création n'est possible que par un être qui soit l'articulation de l'Être et du Néant, qui s'arrache à ce qui est pour concevoir ce qui n'est pas (un Être qui n'est pas)[...]"¹⁷⁸ Et c'est bien l'homme qui peut remplir ce rôle, étant cette articulation¹⁷⁹. Sartre explique que création est aussi affirmation: "L'affirmation comme reprise à mon compte, assomption, arrachement à l'indifférencié, présentation sous une lumière nouvelle est très précisément une *moindre* création. La réalité-humaine est néantisante-créatrice

¹⁶⁸ *EH*, p. 21.

¹⁶⁹ *EH*, p. 78.

¹⁷⁰ *Sit IV*, p. 22.

¹⁷¹ *CM*, p. 129.

¹⁷² *Sit II*, p. 313.

¹⁷³ *CM*, p. 115.

¹⁷⁴ *CM*, p. 42. "Poétique" doit ici être pris dans le sens de *poietikos*, "capable de créer".

¹⁷⁵ Nous verrons que ceci est aussi cause du fait que l'homme a une entière responsabilité éthique.

¹⁷⁶ *HC*, p. 179. Tout le tragique de la situation des personnages de cette pièce vient justement de ce qu'ils sont des "hommes faits".

¹⁷⁷ Friedman, M., *art. cit.*, p. 250.

¹⁷⁸ *CM*, p. 543.

¹⁷⁹ On pourrait déduire de ceci que Dieu, en-soi parfait, ne pourrait être un créateur. Peut-être que le fait que la création divine soit d'un autre ordre fait-il en sorte que cette définition du "créateur" ne s'applique pas à Dieu.

précisément parce qu'elle a affaire dans son être à ce qui n'est pas. toutefois la création (et sa forme affaiblie, l'affirmation) n'est pas simple conséquence de la négativité. Elle est elle-même création par rapport à la néantisation. L'homme ne peut créer que parce qu'il se crée créateur."¹⁸⁰ Et ceci est, pourrait-on dire, le fruit de sa propre nature: parce qu'il est une conscience, parce qu'il est un pour-soi engagé dans un monde, parce qu'il est liberté qui lui fait vouloir transformer sa situation par son projet, pour tout cela l'homme est créateur. Sartre dit: "Les trois directions dans lesquelles l'homme manifeste son humanité: affirmation, action, création, n'en font qu'une. L'homme est créateur. L'aliénation lui masque son caractère de créateur."¹⁸¹ On ne saurait être plus clair. L'homme devra donc se débarrasser de l'aliénation qui lui est apportée par la tradition métaphysico-religieuse pour atteindre une vie authentique¹⁸². Sartre décrit ainsi le projet de l'homme authentique: "L'homme authentique ne perd donc jamais de vue les buts absolus de la condition humaine. Il est pur choix de ses buts absolus. Ces buts sont: sauver le monde (en faisant qu'il y ait de l'être), faire de la liberté le fondement du monde, reprendre à son compte la création et faire que l'origine du monde soit l'absolu de la liberté se reprenant elle-même."¹⁸³

Avant de conclure cette section sur l'homme, il est important de présenter ce que Sartre appelle les trois "ek-stases" du pour-soi: 1. "le projet tri-dimensionnel du pour-soi vers un être qu'il a à être sur le mode du n'être pas"; 2. "l'arrachement à cet arrachement même", récupération réflexive de la première ek-stase; 3. l'être-pour-autrui¹⁸⁴. Les deux premières relèvent du pour-soi lui-même alors que le troisième implique l'existence d'autrui. Dans *L'être et le néant*, Sartre entreprend son chapitre sur l'existence d'autrui en expliquant que "[...] dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même [...] par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui."¹⁸⁵ et, ajoutons, c'est aussi comme objet qu'autrui m'apparaît, quoique, comme le dit Sartre, il s'agit d'un objet particulier. Comment s'effectue cette prise de contact? "[...] entre la conscience d'autrui et la mienne, mon

¹⁸⁰ *CM*, p. 156. Notons que l'on est très proches ici des positions nietzschéennes d'affirmation du monde et de soi.

¹⁸¹ *CM*, p. 524.

¹⁸² Il devra aussi se débarrasser de l' "auto-aliénation" que constitue la mauvaise foi.

¹⁸³ *CM*, pp. 463-464.

¹⁸⁴ Cf. *EN*, p. 345. On peut définir l'ek-stase comme étant l'attitude intentionnelle de la conscience visant un au-delà de soi. Plus simplement, on peut dire que Sartre utilise ce terme pour désigner un être qui est placé en dehors de lui-même, qui est distant de soi.

¹⁸⁵ *EN*, p. 266.

corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires."¹⁸⁶ On pourrait le représenter graphiquement de la façon suivante:

moi → mon corps ↔ corps d'autrui ← autrui

Il y a donc, de ma conscience à celle d'autrui, des distances infranchissables. Sartre dira que "L'unité avec autrui est donc, en fait, irréalisable."¹⁸⁷ Sartre dira aussi que "Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui."¹⁸⁸ Pourquoi? C'est que d'abord autrui "[...] se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet, mais objet."¹⁸⁹ Cette objectification est une dimension de notre être à laquelle on ne peut échapper: "Je suis, par delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît."¹⁹⁰ Qu'en est-il de ce moi? "[...] c'est un être, *mon* être mais avec des dimensions d'être et des modalités entièrement neuves, c'est moi séparé de moi par un néant infranchissable, car je *suis* ce moi, mais je ne suis pas ce néant qui me sépare de moi."¹⁹¹ On le voit, mon être-pour-autrui est bel et bien une aliénation. Cette aliénation ainsi que l'impossibilité d'atteindre à une unité entre moi et autrui créent une situation conflictuelle difficile à résoudre au niveau éthique.¹⁹²

Avant de conclure, nous voudrions discuter brièvement de la mauvaise foi, alternative à l'existence authentique. Sartre dit "Si l'on convient avec nous que l'homme est une liberté en situation, on concevra facilement que cette liberté puisse se définir comme authentique ou comme inauthentique, selon le choix qu'elle fait d'elle-même dans la situation où elle surgit."¹⁹³ L'authenticité implique que l'on se choisisse comme libre et que l'on assume jusqu'au bout cet être-libre. Anderson définit: "Authentic is simply the term used here to designate the individual who in clear awareness of his freedom as the source of all value accepts his responsibility for this and chooses freedom as his ultimate value."¹⁹⁴ L'inauthenticité, la mauvaise foi, est, pour sa part, refus de la liberté. Qu'en est-il? Dans la mauvaise foi, on se ment à soi-même. L'individu de mauvaise foi est à la fois menteur et menti. "[...] il s'agit, dans la mauvaise foi, de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce

¹⁸⁶ EN, p. 267.

¹⁸⁷ EN, p. 415.

¹⁸⁸ EN, p. 413.

¹⁸⁹ EN, p. 273.

¹⁹⁰ EN, p. 307. Souligné par nous. C'est un autre problème qui s'ajoute pour les personnages de *Huis clos*. La séance de maquillage symbolise cette aliénation que crée l'être-pour-autrui.

¹⁹¹ EN, p. 321.

¹⁹² Nous verrons plus tard comment Sartre envisage la solution aux relations de conflit par la conversion dans les *Cahiers pour une morale*.

¹⁹³ QJ, p. 110.

¹⁹⁴ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 44.

qu'il est."¹⁹⁵ L'individu se fait autre que ce qu'il est, comme le fameux garçon de café qui "joue" à être garçon de café. Philonenko analyse de la façon suivante: "Mais pour Sartre nous sommes tous autant de comédiens et avec cette malédiction de l'*un peu trop*, nous sommes toujours déjà autres que nous sommes— à supposer que nous soyons quelque chose." [...] "[...] *je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites*". C'est la phrase la plus dévastatrice de l'*Être et le néant*. L'écart à soi n'est pas le privilège des malades; c'est le bien commun de tout homme. Cela signifie que je ne me trouve jamais auprès de moi et que le jeu inaugure une distance infranchissable entre moi et moi détruisant l'unité analytique de la conscience [...]"¹⁹⁶ Et en effet, "Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être; mais l'homme est-il ce qu'il est et, d'une manière générale, comment peut-on *être* ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être?"¹⁹⁷ Il demande plus loin: "Que signifie, dans ces conditions, l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens est en contradiction avec la structure de ma conscience?" parce que, conclut-il, "[...] la structure essentielle de la sincérité ne diffère pas de celle de la mauvaise foi, puisque l'homme sincère se constitue comme ce qu'il est pour ne l'être pas."¹⁹⁸ Précisons. Dans leur structure, sincérité et mauvaise foi sont pareilles: même façon de nier ce qui est au profit de ce qui n'est pas. Ce qui est différent, c'est l'enjeu de chaque attitude: la mauvaise foi nie l'être-libre de l'homme alors que la sincérité, ou authenticité, constitue l'affirmation de cet être-libre. Seule la vie authentique est acceptable. Il faut même s'en faire un idéal et dire, avec Jeanson: "J'existe, mais je ne puis atteindre cette existence qu'en l'assumant."¹⁹⁹ Grene fait de l'authenticité la condition nécessaire du monde en tant que monde sensé: "[...] genuine existence is conceived of as free [...] in facing the meaningless ground of its own transcendence; that is, the fact that the values by which I live depend not on divine fiat or metaphysical necessity but on myself alone. [...] yet out of the mere givenness of situation it is we ourselves who shape ourselves and our world. And in this shaping we succeed or fail. To succeed is not to escape compulsion, but to transcend it— to give it significance and meaning by our own projection of the absurdly given past into a directed future. [...] such imposition of meaning on the

¹⁹⁵ EN, p. 99.

¹⁹⁶ Philonenko, A., "Liberté et mauvaise foi chez Sartre", *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1981, 86ème année, 2, p. 156.

¹⁹⁷ EN, p. 95.

¹⁹⁸ EN, p. 102.

¹⁹⁹ Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre* (suivi de *Un quidam nommé Sartre*), lettre-préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Seuil, 1965, p. 281.

meaningless, is possible only through the very recognition of meaninglessness— of the nothingness that underlies our lives.”^{200 201}

Pour conclure, remarquons avec Caws que “[...] Sartre does not belittle the human race. Nor does he ever exalt it. He realizes, as we have just seen, the radical plurality of the human, but it is a plurality of equals [...] Sartre places himself, as he places Flaubert, as he would place everyone of us, at the centre which is everywhere [...] the existential place of the universal singular.”²⁰² Philosophie à caractère essentiellement humaniste et égalitaire. Notons encore que “[...] in spite of the later existentialist claim that there can be no presumption of a human nature, Sartre implicitly assumes [...] a practical identity of constitution between men.”²⁰³ Cette identité se place au niveau de la conscience, du pour-soi, du pour-autrui. On peut aussi dire que tout homme est liberté, projet, créateur, “La vérité c’est que la “réalité humaine” “est-en-société” comme elle “est-dans-le-monde”; c’est aussi qu’elle n’est point nature, ni état mais qu’elle se fait.”²⁰⁴ Cet homme selon Sartre est donc à la fois à l’oeuvre et en oeuvre. Cette notion entraîne le rejet de toute conception présentant une essence, une nature fixe de l’homme, soit un nihilisme anthropologique. Sa conception de la conscience à plusieurs degrés, nous dirions même d’ “âme multiple”, invite aussi un tel nihilisme. Le nihilisme éthique est aussi amené par cette conception ainsi que par le fait que l’homme est créateur du monde mais aussi de sa morale. Du point de vue de la question du sens, c’est cette notion d’homme créateur qui a le plus d’incidence: c’est l’homme qui donnera sens à ce monde fondamentalement “in-sensé”. Ceci est une exigence posée devant l’homme. Il doit assumer son être-libre pour donner sens au monde par son projet: il doit être authentique, ceci est l’idéal éthique sartrien. C’est en tant qu’authentique que l’homme établira des valeurs pour lui et l’humanité.

4.2.3. CONCEPTION EXISTENTIALISTE.

Ainsi l’existentialisme de Sartre pose que “l’existence précède l’essence”. L’homme existe, rencontre le monde, s’apprend et se fait par ce contact, se définit donc après.

²⁰⁰ Grene, M., “Authenticity: an Existential Virtue”, *Ethics*, 1951/1952, 62, 4, p. 266.

²⁰¹ Notons la ressemblance entre l’idéal d’authenticité sartrien et l’idéal nietzschéen. Casey a raison lorsqu’il dit que “Nietzsche’s great enterprise [is] the reduction of bad faith.” (Casey, J., *op. cit.*, p. viii) Ce sera aussi le but de l’éthique sartrienne, comme nous le verrons.

²⁰² Caws, P., *op. cit.*, p. 198.

²⁰³ *ibid.*, p. 42.

²⁰⁴ *St-G*, p. 541.

Nous avons vu que non seulement “l’existence précède l’essence” mais que nous n’avons toujours, tant que l’homme vit, que de l’existence, la fixité nécessaire à l’établissement de l’essence n’étant atteinte qu’avec la mort. Oui, “il faut partir de la subjectivité”, car dans le schéma sartrien le “il y a de la conscience” est point de départ absolu. “[...] toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine.”²⁰⁵ L’homme, en tant que conscience, est point de départ absolu. Ceci définit l’humanisme existentialiste: “Il n’y a pas d’autre univers qu’un univers humain, l’univers de la subjectivité humaine.”²⁰⁶

4.3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES.

Ce qui est d’abord étonnant, au niveau des conceptions fondamentales, est la manière différente dont chaque auteur développe sa position existentialiste. Alors que chacun est d’accord pour dire que “l’existence précède l’essence” et qu’il faut partir de la subjectivité humaine, leur exploration de l’existence s’effectue de manière différente. Nietzsche nous parle de volonté de puissance alors que Sartre nous parle de néant. Est-ce si étranger un à l’autre? N’y a-t-il que divergence à ce niveau?

Nous avons vu que la volonté de puissance peut être interprétée comme étant un principe de surpassement continu. Nietzsche croit que tout être vivant est mû par un tel principe. Ceci fait en sorte qu’aucun état n’est jamais définitif et est toujours appelé à être dépassé. Chez Nietzsche, tout être, la vie elle-même, est volonté de puissance. Chez Sartre, nous retrouvons ce même principe de surpassement continu mais chez l’homme seulement. En effet, nous avons vu que, pour Sartre, le monde est “une grosse pâte”, qu’il n’est que matière offrant sa résistance et son opposition à l’homme. Mais l’homme, conscience, pour-soi qui est en même temps qu’il n’est pas, de par sa nature est un être qui veut continuellement se surpasser. Joisten parle d’une “Struktur des Über” que l’on retrouve chez Nietzsche et Sartre: “[...] der Philosophie Sartres als Ausdruck des anthropologischen Über und der Position Nietzsches als Ausdruck des transanthropologischen Über [...]”²⁰⁷ Insistons toutefois sur ceci: si on retrouve le même principe de dépassement chez Nietzsche et Sartre, leur fondement n’est pas du tout le même: volonté de puissance chez l’un, liberté (néant de la conscience) chez l’autre.

²⁰⁵ *EH*, p. 12.

²⁰⁶ *EH*, p. 93.

²⁰⁷ Joisten, K., op. cit., p. 123.

On pourrait peut-être spéculer à propos de la volonté de puissance et tenter de lui donner un fondement semblable à celui de la liberté sartrienne. Car ni liberté ni volonté de puissance ne sont l'être de l'homme (même si Nietzsche l'affirme, plus poétiquement qu'autre chose). L'homme est une conscience et, de dire Sartre, un néant. Nous pourrions être tenté de prêter ces propos à Nietzsche puisqu'il est d'accord avec Sartre sur la complexité de l' "âme" de l'homme, mais ce serait aller trop loin. Cela expliquerait bien les "ressorts" de la volonté de puissance mais cela est injustifié. Disons avec Schacht que "There is no room in Nietzsche's conception of human reality for Sartre's brand of "Transcendence" and "nothingness" grounded in the nihilating nature of the ontologically irreducible *"pour-soi"*. Instead, Nietzsche prefers to think in terms of rather general standing *dispositions* associated with configurations of power-oriented dynamic quanta, which dispositions are mutable and may or may not be well integrated and collectively oriented in some definite direction."²⁰⁸

Joisten remarque que "Während daher beispielweise in der Existenzphilosophie der Mensch als "Entwurf" bezeichnet wird, faßt ihn Nietzsche als "Pfeil" bzw. als "Pfeil der Sehnsucht"."²⁰⁹ Ce qui indique encore le principe de surpassement de soi dont on parlait. Si l'homme est une flèche, c'est qu'il est en mouvement de surpassement de soi-même vers un autre état de lui-même. S'il est un pont, c'est qu'il doit être surpassé. Ceci est l'équivalent de l'homme libre sartrien qui considère son être actuel comme un état à dépasser par son projet. Gorz dit ainsi: "L'homme libre sartrien qui s'assume *est* le surhomme nietzschéen!"²¹⁰ Le surhomme est celui qui incarne le principe de la volonté de puissance, qui respecte sa propre nature: homme authentique? Certes.

L'authenticité n'implique pas seulement la reconnaissance, l'acceptation et la promotion de sa propre nature, volonté de puissance chez l'un, être-libre chez l'autre. Elle implique aussi la prise en charge de son rôle qui est, chez Nietzsche comme chez Sartre, un rôle de créateur. Au niveau de la conception de l'homme comme être créateur nous retrouvons une grande convergence de points de vue. Tous deux voient une certaine ambivalence chez l'homme: créature *et* créateur chez Nietzsche, être-en-situation *et* être-libre chez Sartre: même opposition recevant une appellation différente de l'un à l'autre. L'homme-créature est cet être-en-situation et le créateur est cet être-

²⁰⁸ Schacht, R., "On Self-becoming: Nietzsche and Nehama's Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, 1992, 21, pp. 272-273.

²⁰⁹ Joisten, K., *op. cit.*, p. 126.

²¹⁰ Gorz, A., *op. cit.*, p. 105.

libre. Il s'agit de la différence entre l'être actuel de l'homme et sa potentialité, potentialité qu'il *est*, comme je l'ai déjà expliqué, de par sa structure. L'homme est créateur car, dès qu'il entre en contact avec le monde, il le crée, l'interprète. Mais plus encore: sa structure même de l'*Über* fait de lui un créateur, pas seulement du monde, mais aussi de soi-même. Créateur et fondement du sens du monde, il sera également, chez Nietzsche comme chez Sartre, créateur de valeurs. Chez Nietzsche, c'est au niveau de la création que la liberté surgit, comme nous le fait voir cette citation de Z: "Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich."²¹¹ On obtient ici l'équation volonté = création = liberté qui se retrouve chez Sartre sous la forme liberté = création. Il s'agit ici d'un point de divergence. En effet, chez Nietzsche, la volonté est création et c'est de cette volonté-crédation qui s'exerce que découle la liberté. Chez Sartre par contre, la liberté est ce qui permet la création. On revient donc à notre point de divergence énoncé plus haut à propos du principe de surpassement: chez Nietzsche, la volonté est fondamentale alors que chez Sartre, c'est la liberté.

Nous avons vu que ce rôle de créateur de valeurs entraînait à sa suite une entière responsabilité. Mais la responsabilité a d'autres sources également. Chez Sartre, on pourrait dire que le fait que l'on soit conscient de tout, position amenée par son rejet de l'inconscient et ses positions fondamentales sur la conscience, fait en sorte que l'on est entièrement responsable de nos actes et de nous-mêmes. Nietzsche pour sa part, même s'il ne parle pas directement d'inconscient, reconnaît cet élément et lui accorde une grande part de responsabilité. Mais ceci ne déresponsabilise pas l'homme, comme certains veulent bien le croire. On pourrait dire que chez Nietzsche, la responsabilité est présentée comme étant à *acquérir*: l'homme *doit* cesser de rejeter la responsabilité sur un ordre autre que le sien, un ordre supérieur, transcendant, et doit assumer celle-ci. Est-ce bien différent chez Sartre? Il dit lui aussi qu'il faut se rendre compte de notre entière responsabilité et l'accepter. Ceci ne se fait pas tout seul car plusieurs empruntent la voie de la mauvaise foi. Par ailleurs, le rejet de la conception de l'ego au profit d'une "âme multiple", que l'on retrouve chez nos deux auteurs, aura pour conséquence une remise en doute de la responsabilité humaine dans l'action chez Nietzsche: "Das "Ich" [...] ist ja nur eine begriffliche Synthesis— also giebt es gar kein Handeln aus "Egoismus"'"²¹² Mais est-ce que ce rejet ne sert pas qu'à rejeter la morale traditionnelle avec ses notions de faute et de mauvaise conscience? Caws nous dit: "It is nevertheless quite compatible with the absence of strict determination and of transcendent value that

²¹¹ Z "Von alten und neuen Tafeln" §16.

²¹² N, KSA 12, 1[87], p. 32.

men should be held responsible for the consequences of their actions— that is to say, nothing prevents other men from taking this attitude towards the agent. And the agent, if not in bad faith, will hold himself responsible, since his actions make him what he is and authenticity consists precisely in appropriating without subterfuge what one is, to the extent that one can *be* anything, i.e., in the mode of the for-itself.”²¹³ Si ceci s’applique directement à Sartre, on peut également l’appliquer à Nietzsche qui présente sensiblement le même idéal d’authenticité.

Frigeri note une divergence au point de vue de l’anthropologie de Nietzsche à Sartre: “Il contrasto tra Nietzsche e Sartre è più che evidente, in quanto, nel primo caso, si ha «liberazione dall’Io», mentre nel secondo «liberazione dell’Io».”²¹⁴ Nous ne croyons pas que cette divergence soutienne l’examen. En effet, la “libération du soi” comme auto-libération chez Sartre ne nous ramène aucunement à la conception traditionnelle du soi dont se serait libéré Nietzsche. Tous deux proposent une nouvelle image de l’homme, comme l’exprime bien Fischer: “Sartres Vorstellung entspricht jener Nietzsches insoweit es sich um das neue Selbstbildnis des Menschen handelt, um seine Elemente und ihren Beziehungen unter- und miteinander, und insoweit die Schlußfolgerung in Betracht kommt, die auf Grund dieses Selbstbildnisses erstellt wird.”²¹⁵

Qu’est-ce à dire? Ne retrouvons-nous donc que des points de convergence? Il semblerait, en effet, que quoique leurs conceptions fondamentales semblent très éloignées à prime abord, qu’elles soient très proches en fait. N’oublions pas, toutefois, que si les développements sont très proches, la source de ceux-ci est différente de l’un à l’autre. Mais il y a un autre point où surgit une divergence majeure: au niveau de l’éternel retour. Nous avons vu très tôt dans le travail, au chapitre 2, que Sartre s’élève contre l’éternel retour: selon lui, ce principe constitue une négation de l’histoire de même qu’un nihilisme absolu: la valuation de tout éliminant toute discrimination et, par suite, entraînant la dévalorisation de tout²¹⁶. De plus, Sartre est sensible à la tension entre volonté de puissance et éternel retour entendu comme principe physique. Nous avons vu que l’éternel retour doit être considéré comme une hypothèse d’ordre éthique. Est-ce que cela serait plus acceptable pour Sartre? Non car le “tout vouloir” impliqué

²¹³ Caws, P., *op. cit.*, p. 113.

²¹⁴ Frigeri, P.-R., *art. cit.*, p. 440.

²¹⁵ Fischer, K. R., *op. cit.*, p. 16.

²¹⁶ La discrimination étant principe nécessaire à toute valuation.

par l'éternel retour nous fait sombrer dans l'indétermination éthique selon Sartre et ce, indépendamment du fait que ce soit un principe physique ou hypothétique.

Si nous repensons à ce que nous avons vu de l'éternel retour en tant que réponse à la question du sens, nous découvrons alors une certaine convergence. Nous avons vu qu'il était possible d'interpréter l'éternel retour comme étant une justification de la vie: la vie est justifiée parce qu'elle revient éternellement, parce qu'elle a déjà existé, ce qui est à son tour justifié en tant que jeu de l'Un originel avec lui-même qui représente la création esthétique²¹⁷. Nous avons alors dit que cette *Weltanschauung* pourrait amener l'homme à se concevoir comme étant purement contingent, jouet de l'Un originel. Chez Sartre, on retrouve également cette idée de contingence. L'homme, sa présence dans cette situation, ce corps, etc... est absolument contingent. Il dit même que "L'essentiel c'est la contingence". Mais ceci est amené par tout autre chose que l'éternel retour. S'ils sont d'accord au point de vue de la contingence, ils ne le sont pas sur ses causes, et ne le seront pas nécessairement sur les manières de justifier cette existence contingente²¹⁸. Comme ceci relève de la question du sens, nous en réservons la discussion pour plus tard.

Après la mort de Dieu et le rejet de tout transcendant, l'homme est posé comme fondement absolu, comme attributeur de sens, créateur du monde et de lui-même, créateur de ses valeurs et, donc, de sa morale. Ce "retournement" a nécessairement des conséquences majeures. Nous en avons déjà indiqué quelques-unes. Il est temps de se tourner vers l'examen du nihilisme, de la question du sens et de l'éthique chez Nietzsche et Sartre.

²¹⁷ Cf. section 4.1.2. Cette thèse est celle de Goedert.

²¹⁸ Disons pour le moment avec Knee: "Sartre veut sans cesse expliciter les fondements de cette expérience de la fatalité, mais il reste bien éloigné de l'*amor fati* de Nietzsche." (Knee, P., *op. cit.*, p. 73).

CHAPITRE 5: LE NIHILISME.

Au chapitre 3, nous avons adopté une définition de travail du nihilisme: le nihilisme est un phénomène circonstantiel et intentionnel. Circonstantiel parce que toujours actif dans un domaine, une période historique et une culture précises. Intentionnel parce qu'il gagne et modifie son sens lorsqu'on considère ce qui est visé. Nous avons distingué trois niveaux de nihilisme: extrême, radical et modéré¹. Dans notre discussion du nihilisme chez Nietzsche et chez Sartre, nous tenterons d'établir à quel type de nihilisme nous avons affaire. La tâche sera plus complexe en ce qui concerne Nietzsche car celui-ci était théoricien du nihilisme en plus de présenter une philosophie à caractère nihiliste. Sartre, lui, ne s'est que peu intéressé au phénomène et n'a donc pas théorisé à son propos. Cet intérêt inégal que nos auteurs portent à ce phénomène fera en sorte que le présent chapitre sera peu équilibré. Nous devons en effet prendre le temps de bien différencier le nihilisme que Nietzsche diagnostique et le nihilisme que lui-même propose comme remède au premier.

5.1. NIETZSCHE ET LE NIHILISME.

“Das Verlangen nach *Zerstörung*, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort “dionysisch”), aber es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören *muss*, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt [...]”²

Cette citation exprime bien ce que Penzo souligne, soit que “Il nichilismo di Nietzsche e invece molto diverso.”³ Il y a, en effet, chez lui, présence de différents types de nihilisme. D'un côté, le nihilisme qu'il diagnostique et analyse fait de lui un théoricien du phénomène, et non un nihiliste. De l'autre côté, le nihilisme qu'il appelle et encense, le nihilisme complet apporté comme remède au nihilisme incomplet de la tradition métaphysico-religieuse, est celui qui fait de Nietzsche un nihiliste. Il est donc bien important d'établir clairement les différences entre nihilisme complet et nihilisme incomplet. Suite à cet examen, nous analyserons aussi l'athéisme de Nietzsche en tant que manifestation du nihilisme.

¹ Cf. chapitre 3, section 3.2.2.

² *FW* §370.

³ Penzo, G., *op. cit.*, p. 21.

5.1.1. DIAGNOSTIC: NIHILISME INCOMPLET DE LA TRADITION.

“Wenn man das Schwergewicht des Lebens *nicht* in's Leben, sondern in's “Jenseits” verlegt— in's *Nichts*—, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen. Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte, [...]”⁴

“[...] dass man mit dem “jenseits” *das Leben tödtet*... Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloss...”⁵

Nous avons amorcé, au chapitre 3, une présentation du nihilisme diagnostiqué par Nietzsche, soit le nihilisme incomplet de la tradition métaphysico-religieuse, forme de nihilisme que “Nietzsche appelle [...] l'entreprise de nier la vie, de déprécier l'existence; [...]”⁶ C'est ce nihilisme qui reconnaît la valeur de néant à la vie mettant en jeu l'homme du ressentiment. Héber-Suffrin parle de “dévalorisation du monde au nom d'un arrière-monde” comme étant l'action du nihilisme de la tradition⁷. Deleuze explique: “[Nietzsche] fait du nihilisme le présupposé de toute métaphysique, non pas l'expression d'une métaphysique particulière: il n'y a pas de *métaphysique* qui ne juge et déprécie l'existence au nom d'une [sic] monde *supra-sensible*.”⁸ Il n'empêche que son analyse du nihilisme passe bien par une métaphysique particulière: celle du christianisme et du platonisme. Voyons d'abord sa critique de la tradition métaphysique.

Déjà dans *Die Geburt der Tragödie*, il entreprend la critique de la métaphysique platonicienne en présentant l'opposition Socrate/Appollon-Dionysos, Socrate contre l'âme tragique. Nous avons vu au chapitre 2, section 2.2.1., que Nietzsche rejette le platonisme ainsi que toute la tradition métaphysique qui en découle⁹. Récapitulons brièvement les raisons pour lesquelles il la rejette.

⁴ A §43.

⁵ A §58.

⁶ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 39.

⁷ cf. Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 121.

⁸ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 40.

⁹ Rappelons-nous cette citation, déjà donnée en 2.2.1.: “[...] die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, *eigenen* Ursprung haben,— [...] Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im “Ding an sich”— da muss ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo”— diese Art zu urtheilen macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen; [...]” (*JGB* §2) qui indique que c'est toute la tradition métaphysique qui est en cause et pas seulement le platonisme.

Premièrement, cette métaphysique instaure une division illusoire entre monde sensible et monde intelligible. Ce dernier est le monde de la vérité, de l'être, de la réalité, alors que le monde sensible n'est plus que monde d'apparence et d'illusion. L'être étant placé au fondement de cette métaphysique, et l'être étant statique et immuable, les valeurs qui en sont dérivées sont inappropriées à l'homme car elles ne s'érigent pas à partir du mouvement et du dynamisme qui caractérisent la vie, le monde sensible. La métaphysique traditionnelle ne rend pas compte du caractère réel du monde et de la vie et, pour cette raison, elle est nihiliste. En effet, la conception de l'être et de la réalité qu'elle propose va tout à fait à l'encontre de la conception nietzschéenne de la vie et du monde comme volonté de puissance. La vie est volonté de puissance et, en tant que telle, elle veut continuellement se surpasser, aucun état ne la satisfait, chaque état atteint n'est qu'une pause avant le prochain dépassement. Avec une telle conception, le rejet de la métaphysique traditionnelle est inévitable.

Mais il y a une autre raison de la rejeter. Par la scission entre monde intelligible et monde sensible, toute valeur est retirée à ce qui ne relève pas de l'intelligible. Chez l'homme, ceci a des conséquences graves. Tout son être instinctuel, la partie sensible de son être, est dénigré. Ce qui a de la valeur en l'homme, c'est sa partie intelligible, sa raison. Or, nous l'avons vu, l'homme de Nietzsche est un être multiple, à plusieurs facettes qui ont toutes de la valeur. L'idéal de Nietzsche, le surhomme, est un homme qui vit et s'affirme comme être entier. Pas question chez lui de renier une quelconque partie de son être au profit d'une autre. La position de la métaphysique traditionnelle est donc inacceptable de ce point de vue également.

Nous avons dit en 2.2.1. qu' "Ainsi toute la tradition métaphysique qui habite la philosophie depuis Platon en est une de négation du monde du devenir au profit d'un "arrière-monde" de la vérité, de l'être et du Bien en soi. Cette érection d'un arrière-monde amène la dévalorisation de l'homme en tant qu'être instinctuel." Il y a donc, dans la tradition métaphysique, un double nihilisme, négation du monde et négation de l'homme.

Allant de pair avec la critique de la métaphysique, la critique du christianisme est, chez Nietzsche, assez virulente. C'est que, selon lui "[...] Christentum ist Platonismus für's "Volk"— [...]"¹⁰ On peut donc lui adresser les mêmes reproches qu'au platonisme. "Der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden:— In Banden falscher Werthe

¹⁰ JGB, "Vorrede".

und Wahn-Worte! Ach dass Einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste!"¹¹ s'exclame Zarathoustra. C'est ainsi en effet que l'on pourrait résumer la critique nietzschéenne à l'endroit du christianisme: il asservi l'homme à une *Weltanschauung* illusoire. Voyons la description qu'en fait Nietzsche dans *Der Antichrist*:

"Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthum mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre *Ursachen* ("Gott", "Seele", "Ich", "Geist", "der freie Wille"— oder auch "der unfreie"): lauter imaginäre *Wirkungen* ("Sünde", "Erlösung", "Gnade", "Strafe", "Vergebung der Sünde"). Ein Verkehr zwischen imaginäre *Wesen* ("Gott" "Geister" "Seelen"); eine imaginäre *Naturwissenschaft* (anthropocentrisch); völliger Mangel des Begriffs der natürlichen Ursachen; eine imaginäre *Psychologie* (lauter Selbst-Missverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle, zum Beispiel der Zustände des nervus sympathicus mit Hülfe der Zeichensprache religiös-moralischer Idiosynkrasie,— "Reue", "Gewissensbiss", "Versuchung des Teufels", "die Nähe Gottes"); eine imaginäre *Teleologie* ("das Reich Gottes", "das jüngste Gericht", "das ewige Leben").— Diese reine *Fiktions-Welt* unterscheidet sich dadurch sehr zu ihren Ungunsten von der Traumwelt, dass letztere die Wirklichkeit *wiederspiegelt*, während sie die Wirklichkeit fälscht, entwerthet, verneint. Nachdem erst der Begriff "Natur" als Gegenbegriff zu "Gott" erfunden war, musste "natürlich" das Wort sein für "verwerflich",— jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im *Hass* gegen das Natürliche (— die Wirklichkeit!—), sie ist der Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen... *Aber damit ist Alles erklärt*. Wer allein hat Gründe sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein... Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die *Ursache* jener fiktiven Moral und Religion: ein solches Übergewicht giebt aber die *Formel* ab für *décadence*..."¹²

L'utilisation répétitive de l'adjectif "*imaginäre*" montre bien que Nietzsche retrouve dans le christianisme ce qu'il avait découvert dans la métaphysique: le monde-fiction. La scission monde sensible/monde intelligible est reprise par le christianisme et même renforcée: c'est la foi, et non pas la raison, qui découvre le monde intelligible comme fondement. Si la raison ne découvre pas Dieu, elle doit se plier à la foi qui, elle, le trouvera. Dans le christianisme, la foi est supérieure à la raison. Plus: "Der Glaube, wie ihn das erste Christenthum verlangt [...] auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht,— einer zähen langlebigen wurmhaften Vernunft, die nicht mit Einem Male und Einem Streiche todtzumachen ist. Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes,

¹¹ Z, "Von den Priestern".

¹² A §15.

aller Selbstgewissheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbstverstümmelung.”¹³

Dans cette *Weltanschauung*, l'idéal ascétique est exacerbé. La totale abnégation de soi pour se fondre en Dieu, le dénigrement de tout l'être instinctuel et sensible et, selon le christianisme, pécheur de l'homme, constituent l'idéal ascétique. L'ascète doit privilégier la partie intelligible et spirituelle de son être pour éviter le péché et ainsi atteindre le royaume des cieux. Parce que la vie sur terre et en ce “bas monde” n'ont pas de valeur et ne représentent que malheur et péché, l'ascète doit s'en détourner. La “vie après la vie” étant qualitativement meilleure que la vie sur terre, il faut tourner son être vers cette vie éternelle et agir de façon à ce que la vie auprès de Dieu nous soit accordée pour l'éternité.

On voit bien que le christianisme reprend la même scission entre sensible et intelligible, dévaluant le sensible au profit de l'intelligible. L'homme doit réprimer son être instinctuel mais, nous dit Nietzsche, “Das Christenthum gab dem Eros Gift zu trinken:— er starb zwar nicht daran, aber entartete zum Laster.”¹⁴ Ainsi, toute pulsion mène au vice, est elle-même vice, péché. Si l'idéal chrétien demande une vie propre de tout péché, l'homme peut-il y réussir? Nietzsche répond: “Im neuen Testament ist der Kanon der Tugend, des erfüllten Gesetzes aufgestellt: aber so, dass es der Kanon der unmöglichen Tugend ist:[...]”¹⁵ La conception nietzschéenne de l'homme fait en sorte qu'il est impossible à l'homme de réaliser les exigences chrétiennes: l'instinct est trop fondamental chez l'homme pour que soit possible sa répression. “Zur Verachtung des Irdischen hat man euren Geist überredet, aber nicht eure Eingeweide: *die* aber sind das Stärkste an euch!”¹⁶ de proclamer Zarathoustra.

Avant de passer à la critique de la moralité, nous voulons apporter quelques précisions. Premièrement, Nietzsche ne pose aucune adéquation entre le christianisme de l'Église et la doctrine de Jésus, personnage ambigu qui le rend perplexe. Le titre de l'ouvrage s'attaquant au christianisme avec le plus de virulence indique ceci: *Der Antichrist* signifie littéralement “anti-chrétien”. Il aurait fallu avoir “Der Antichristus” pour parler d' “anti-Christ”. D'ailleurs, Nietzsche prend soin de nous avertir que sa cible est le

¹³ JGB § 46.

¹⁴ JGB §168.

¹⁵ M §87.

¹⁶ Z, “Von der unbefleckten Erkenntniss”.

christianisme: le sous-titre définitif de *Der Antichrist* est "Fluch auf das Christenthum".

Sa cible est le christianisme, celui de l'Église, celui de Paul:

"Der "frohen Botschaft" folgte auf dem Fuss die *allerschlimmste*: die des Paulus. Im Paulus verkörpert sich der Gegensatz Typus zum "frohen Botschafter", das Genie im Hass, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. Was hat dieser Dysangelist Alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an sein Kreuz. Das Leben, das Beispiel, die Lehre, der Tod, der Sinn und das Recht des ganzen Evangeliums— Nichts war mehr vorhanden, als dieser Falschmünzer aus Hass begriff, was allein er brauchen konnte. [...] er strick das Gestern, das Vorgestern des Christenthums einfach durch, *er erfand sich eine Geschichte des erstern Christenthums.*"¹⁷

Ailleurs il ajoutera encore: "Das Wort schon "Christenthum" ist ein Missverständniss—, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das "Evangelium" starb am Kreuz."¹⁸

Dans son *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*, Goedert avance la thèse selon laquelle le titre d' "Antichrist" que Nietzsche s'attribue ("[...] ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der *Antichrist*..."¹⁹) provient des *Parerga et Paralipomena* de Schopenhauer dont il cite le passage suivant: "Admettre que le monde a seulement une signification physique et pas de signification morale, c'est là l'erreur la plus grande, la plus pernicieuse, la plus fondamentale, c'est la véritable *perversité* de la mentalité et, au fond, il s'agit là certainement aussi de ce dont, selon la foi, l'Antichrist représente la personnification."²⁰ Plus loin, Goedert signale, à propos des descriptions que Nietzsche fait du christianisme, que "Sans nul doute, cette conception de l'existence humaine ainsi que de l'Être en général diffère considérablement du christianisme. Il est clair, en outre, qu'à la vie, telle que la conçoit Schopenhauer, on est tenté d'opposer un refus. La réaction de Nietzsche est donc bien compréhensible. On peut seulement déplorer que, s'en tenant à Schopenhauer, il n'ait pas fait de distinction entre une telle conception et l'enseignement chrétien."²¹

Nous croyons que le fait que le rejet du christianisme soit lié au rejet de Schopenhauer est indéniable. Mais nous croyons qu'il est exagéré de dire qu'il y a une parfaite

¹⁷ A §42.

¹⁸ A §39.

¹⁹ EH "Warum ich so gute Bücher schreibe" §2. Aussi dans une lettre à Malvida von Meysenburg du 3/4 avril 1883 dit-il: "Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache *hat* einen: ich bin... der Antichrist." (KSB 6, p. 357)

²⁰ Schopenhauer, A., *Parerga et Paralipomena* II §109, p. 214. Cité dans Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 12.

²¹ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 33

adéquation entre les deux: nous pensons plutôt que la critique du christianisme découle du rejet de Schopenhauer. Quant à la dénomination “Antichrist”, nous estimons aussi que de la traduire *exclusivement* par “Anti-Schopenhauer” est exagéré, surtout en considérant la citation de Schopenhauer donnée plus haut. En effet, si l’Antéchrist est celui qui admet que le monde a *seulement* une signification physique, nous ne pouvons imaginer que Nietzsche adhère à ceci entièrement, sauf s’il s’agit pour lui seulement de se poser comme “Anti-Schopenhauer” et, ce faisant, d’adopter ce que Schopenhauer lui-même désigne comme étant son opposant. L’ironie nietzschéenne rend possible cette hypothèse. Mais nous demeurons quelque peu sceptique du fait de l’adoption tardive de cette dénomination par Nietzsche. Goedert revient sur ce point dans sa conclusion et appuie sa thèse avec ce passage de “Versuch einer Selbstkritik”, écrit en 1886: “Hier kündigt sich [dans *GT* que ce texte accompagne], vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus “jenseits von Gut und Böse” an, hier kommt jene “Perversität der gesinnung” zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern, [...] Gegen die Moral also kehrt sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine reine artistische, eine *antichristliche*.”²²

Dans sa conclusion, Goedert insiste sur le fait que ce n’est pas le véritable christianisme qui est attaqué par Nietzsche: “[...] nous avons pu signaler souvent le caractère partial, unilatéral, de la critique nietzschéenne du christianisme.”²³ Plus tôt, il avait souligné comment certaines vertus nietzschéennes ressemblent aux vertus chrétiennes, par exemple: la prodigieuse vertu de Zarathoustra qui ressemble au véritable amour chrétien. Il soulève aussi l’analyse que fait St-Thomas du “Aime ton prochain comme toi-même”. St-Thomas en conclut que l’on doit s’aimer plus soi-même car l’amour de soi-même est le modèle et le modèle, l’amour de soi, doit être meilleur que la copie, l’amour du prochain. Cette analyse, pense Goedert, ne saurait déplaire à Nietzsche. Mais même si tout cela est vrai, il n’empêche que les principes fondamentaux du christianisme sont à l’opposé de ceux de Nietzsche. Si sa critique de la morale chrétienne est injustifiée, comme le pense Goedert, celle de la métaphysique et des fondements de cette morale l’est certainement. Goedert avoue dans ce sens que “[...] faire de Nietzsche une sorte de chrétien malgré lui ou un chrétien qui s’ignore [...] Une telle interprétation est viciée

²² *GT* “Versuch einer Selbstkritik” §5. Notons ici l’utilisation de l’adjectif “antichristlich” qui confirme ce que nous disions plus haut.

²³ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 407.

dès le départ parce qu'elle est contraire aux options fondamentales de la pensée nietzschéenne. [...] en ce qui concerne les points essentiels de son approche des valeurs, Nietzsche s'est tellement éloigné du christianisme qu'il serait faux et injuste de vouloir l'y annexer de quelque façon que ce soit."²⁴

Étant le produit de la double tradition de la métaphysique traditionnelle et du christianisme, la "moralité des moeurs" n'échappe pas à la critique nietzschéenne. L'outil de sa critique sera ici la généalogie qui est "[...] pour Nietzsche, l'instrument d'une description critique, négatrice et affirmatrice, et d'une évaluation de la culture platonicienne-chrétienne, l'enjeu principal de sa philosophie."²⁵ Que révèle l'analyse généalogique? Que la morale est reliée à la puissance de ceux qui l'érigent. Dans *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche nous dit qu'à l'origine, les nobles, les forts, s'attribuèrent le qualificatif "bon", prenant en compte leur force et leur puissance. Ils attribuèrent le qualificatif "mauvais" à la plèbe, aux faibles. Mais survint alors le soulèvement de cette plèbe, des esclaves, soulèvement qui entraîna un premier renversement des valeurs. Voyons la description que Nietzsche en donne:

"Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert. [...] Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem "Ausserhalb", zu einem "Anders", zu einem "Nicht-selbst": und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks— diese *nothwendige* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber— gehört eben zum *Ressentiment*: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren,— ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion. Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Werthungsweise der Fall: sie agirt und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sagen,— ihr negativer Begriff "niedrig" "gemein" "schlecht" ist nur ein nachgebornes blasses Contrastbild im Verhältniss zu ihrem positiven, durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundgebriff [...]"²⁶

La morale est donc fruit d'une volonté de puissance active et positive chez le noble mais fruit d'une volonté de puissance s'exerçant sur le mode du ressentiment chez le faible. Action chez le premier, elle est réaction chez le second, instinct de vengeance envers la force du noble. Cette morale produite par la révolte des esclaves est celle de la tradition

²⁴ *ibid.*, p. 408.

²⁵ Blondel, E., *art. cit.*, p. 717.

²⁶ *GM* I §10.

métaphysico-religieuse. Elle place la vertu dans un autre monde, dans une vie qui nie toute valeur à l'homme ici-bas, au monde ici-bas, à la vie ici-bas.

Nietzsche rejette cette morale parce qu'elle est destructrice de tout ce qui est humain. Cette morale implique un dédain et un désir de répression, voire de suppression, de l'homme en tant qu'être charnel et instinctuel ainsi que de tout ce qui est matériel, sensible, de ce monde. Ce rejet total du monde sensible, soit de ce qui constitue au moins la moitié de notre vie, est inadmissible. C'est ce rejet intolérable qui mène l'homme au déchirement puisqu'il doit constamment répondre aux demandes irréalisables de la morale, tenter de réaliser la "vertu impossible". Cette morale qui place l'homme dans un état de péché continu et originel (parce que, de par sa nature, l'homme sera toujours pécheur) est donc totalement inappropriée pour l'homme. Cette morale est nihiliste et la tradition métaphysico-religieuse dont elle est le fruit l'est tout autant. Elles sont nihilistes parce qu'elles nient la réalité, la vie et l'homme comme volonté de puissance, parce qu'elles nient la valeur de ce monde au profit d'un illusoire arrière-monde.

Au chapitre 3, section 3.2.1., nous avons présenté, de façon très concise, le nihilisme tel que défini par Nietzsche. Nous avons vu alors que, du point de vue nietzschéen, le nihilisme est un phénomène complexe. Nous pouvons distinguer deux types de nihilisme: le nihilisme incomplet, celui de la tradition métaphysico-religieuse, et le nihilisme complet, celui de Nietzsche, celui qui remédiera au premier. "*Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das "Warum?" was bedeutet Nihilism?— daß die obersten Werthe sich entwerthen. Er ist zweideutig [...]*"²⁷ de dire Nietzsche. Il décrit ensuite le nihilisme passif et le nihilisme actif.

Que dit encore Nietzsche du nihilisme proprement dit? La consultation du *Nachlass* de 1885 à 1889 s'avère ici très utile. Le nihilisme est "Die Gefahr der Gefahren: Alles hat keinen Sinn."²⁸ "Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?— Ausgangspunkt: [...] in einer ganz bestimmten Ausdeutung, in der christlich-moralischen steckt der Nihilismus."²⁹ et encore: "[...] die nihilistische Consequenz (der Glaube an die Werthlosigkeit) als Folge der moralischen Werthschätzung."³⁰ Bien, mais que crois le nihiliste? Qu'est ce qui fait un nihiliste?

²⁷ N, KSA 12, 9[35], p. 350.

²⁸ N, KSA 12, 2[100], p. 110.

²⁹ N, KSA 12, 2[127], p. 125.

³⁰ N, KSA 12, 7[8], p. 292.

“Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte *nicht* sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des “Umsonst” ist das Nihilisten-Pathos— [...]”³¹ Mais plus encore: “Es dämmert der Gegensatz der Welt, die wir verehren, und der Welt, die wir leben, die wir— sind. Es bleibt übrig, entweder unsere Verehrungen abzuschaffen oder uns selbst. Letzteres ist der Nihilismus.”³²

D’après la critique nietzschéenne du christianisme, de la métaphysique et de la moralité des moeurs, et en considérant ces énoncés sur le nihilisme, on voit bien pourquoi et comment cette tradition est nihiliste. Valorisation d’un autre monde que le nôtre, d’un “anti-monde”; la négation de soi-même comme exigence, des éléments constitutifs du nihilisme *et* de la tradition métaphysico-religieuse. Deleuze explique: “Dans le mot nihilisme, *nihil* ne signifie pas le non-être, mais d’abord une valeur de néant. La vie prend une valeur de néant pour autant qu’on la nie, la déprécie [...] La vie tout entière devient donc irréelle, elle est représentée comme apparence, elle prend dans son ensemble une valeur de néant.”³³ Kouba donne l’explication suivante: “Die moralische Auslegung reißt uns auf diese Weise aus der Welt heraus und macht uns innerlich abhängig von der einzigen und absoluten Quelle des Sinnes: und gerade das ist nach Nietzsches Ansicht der tatsächliche (wenn auch verborgene) Grund des Nihilismus.”³⁴

Nous avons mentionné que le nihilisme est un phénomène complexe selon Nietzsche. Le texte suivant illustre cette complexité en même temps qu’il montre l’évolution du nihilisme:

“Kritik des Nihilismus.— Der nihilismus als psychologischer Zustand wird eintreten müssen erstens wenn wir einen “Sinn” in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist [...] Also die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus [...] Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt zweitens ein, wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehn und unter allem Geschehn angesetzt hat [...] Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine dritte und letzte Form. Diese zwei Einsichten gegeben, daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf, wie in einem Element höchsten Werthes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurtheilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt. [...] so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in

³¹ N, KSA 12, 9[60], p. 366.

³² N, KSA 12, 2[131], 129.

³³ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 169.

³⁴ Kouba, P., “Die Metamorphosen des Nihilismus”, *Mesotes*, 1992, 4, pp. 363-364.

sich schließt,— welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt giebt man die Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichwege zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten— aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will...”³⁵

Cette définition que Nietzsche donne du nihilisme comme état psychologique est comprise dans la définition qu’en donne Héber-Suffrin. En fait, elle est la matière des trois premiers sens qu’Héber-Suffrin donne au nihilisme chez Nietzsche. Revoyons la liste des quatre sens que Nietzsche donne au nihilisme selon Héber-Suffrin: “1. Dévalorisation du monde au nom d’un arrière-monde. 2. Dépréciation et de l’arrière-monde et de ce monde. 3. Tentative pour agir, sans croire à une justification dernière de l’action dans un autre monde, en remplaçant le fondement divin des valeurs par un fondement humain, mais sans rien changer à ces valeurs elles-mêmes. 4. Volonté de déclin, de révolte, de destruction des anciennes tables, inhérente à la volonté de construction de nouvelles tables.”³⁶ Les trois premiers sens représentent le nihilisme incomplet, celui que Nietzsche attaque, alors que le quatrième sens représente celui que Nietzsche encense et entend exercer, le nihilisme complet.

La dernière étape du nihilisme incomplet est le “Alles umsonst”, le “Gefahr der Gefahren”. Nietzsche dit: “Der Nihilismus erscheint jetzt nicht weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen “Sinn” im Übel, ja im Dasein mißtrauisch geworden ist. *Eine* Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei.”³⁷ Kouba explique que “Nihilismus bedeutet das Zerreißen des Glaubensbandes zu einer Absolut übergeordneten Instanz [...]”³⁸ et il a bien raison. Chez Nietzsche, la route vers la reconstruction, vers le nihilisme complet de l’*Umwerthung aller Werthe*, passe par l’annonce de la mort de Dieu. Avant de passer au nihilisme complet, voyons donc ce qu’il en est de l’athéisme chez Nietzsche.

5.1.2. ATHEISME: LA MORT DE DIEU.

“Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereigniss: er versteht sich bei mir aus Instinkt.”³⁹

“Die *Entdeckung* der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt,

³⁵ N, KSA 13, 11[99], pp. 46-48.

³⁶ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 121.

³⁷ N, KSA 12, 5[71], p. 212.

³⁸ Kouba, P., *art. cit.*, p. 362.

³⁹ EH “Warum ich so klug bin” §1.

ist eine force majeure, ein Schicksal,— er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt *vor* ihn, man lebt *nach* ihm... Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am Höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch Etwas in den Händen hat.”⁴⁰

Nous avons vu, à la section précédente, le nihilisme que Nietzsche découvre dans la tradition métaphysico-religieuse. Il veut apporter un remède à cette situation aliénante. Il veut amener un nouvel ordre. “Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, *muss ein Heiligthum zerbrochen werden*: das ist das Gesetz— [...]”⁴¹ La première étape est donc l’attaque vis-à-vis le représentant suprême de l’ordre que Nietzsche entend détruire. Zarathoustra souligne que “[...] was fällt, das soll man auch noch stossen!”⁴² Si ceci s’adresse aux vieilles tables de valeurs nihilistes, on peut l’appliquer tout de même à l’annonce de la mort de Dieu. L’ordre traditionnel est en train de s’effondrer, constat amené par la critique, il faut donc le pousser. C’est dans ce cadre que s’inscrit l’annonce du *tolle Mensch*. Pourquoi annoncer l’événement si c’est déjà chose faite?

“Das grösste neuere Ereigniss,— dass “Gott todt ist”, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist— beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. [...] das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon *angelangt* heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat— und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: [...] Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: [...]”⁴³

L’annonce de la mort de Dieu n’a donc pas pour but de provoquer l’événement puisqu’il est déjà accompli. Malgré tout, l’annonce est nécessaire car “[...] so wie die Art des Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt.— Und wir— wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!”⁴⁴ De quelles cavernes s’agit-il ici? Nous croyons que “Höhlen” réfère probablement aux églises, aux lieux de cultes. Mais nous considérons qu’il est aussi permis de penser qu’il y a une référence ironique à l’allégorie de la caverne de Platon. Dans cette allégorie, les hommes enchaînés dans la caverne croient que les ombres qu’ils voient sur le mur sont la réalité alors qu’en fait, ce ne sont que des images des

⁴⁰ EH “Warum ich ein Schicksal bin” §8.

⁴¹ GM II §24.

⁴² Z “Von alten und neuen Tafeln” §20.

⁴³ FW §343. Notons que cet aphorisme ouvre le cinquième livre de FW, ajouté lors de la seconde édition de 1887.

⁴⁴ FW §108.

objets réels situés hors de la caverne, de pâles copies. Nietzsche reprendrait cette image pour montrer que la notion de Dieu est une illusion au même titre que les ombres de l'allégorie. "On montrera son ombre", c'est-à-dire qu'on maintiendra l'illusion, on tournera encore le dos à la réalité et on maintiendra encore les hommes enchaînés devant une vérité qui n'est qu'illusion. Doit-on attacher la même signification à "Schatten" dans: "Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIIT ZARATHUSTRA."⁴⁵ Il semblerait qu'une telle interprétation soit permise car la déclaration de la mort de Dieu signifie bien la fin d'une erreur, d'une illusion, d'une ombre. Et elle signifie aussi l'avènement de l'humanité.

Citons la célèbre et très belle annonce de la mort de Dieu de *Die fröhliche Wissenschaft*:

"*Der tolle Mensch.*— Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: "Ich suche Gott! Ich suche Gott!"— da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert?— so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. "Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet*,— ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung?— auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet,— wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That,— und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!—"⁴⁶

⁴⁵ *GD* "Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde", souligné par nous.

⁴⁶ *FW* §125.

Quelle est la signification ainsi que la portée de tout ceci? D'abord, il est clair que "Das Christenthum ist ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge. Bricht man aus ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus, so zerbricht man damit auch das Ganze: man hat nichts Nothwendiges mehr zwischen den Fingern."⁴⁷ Mais est-ce bien seulement le Dieu chrétien qui est en cause? Penzo croit que oui. Il dit: "Morte di Dio non significa morte dil divino ma solo superamento della concezione del Dio del mondo occidentale cristiano. Così, a mio avviso, nel nichilismo di Nietzsche, considerato come problema, viene posta la premessa filosofica di fondo per una nuova concezione del divino, del sacro."⁴⁸ Roth est d'accord avec ceci puisqu'il dit: "[...] Nietzsche's a-theism negates a moralistic form of God in order to affirm a revitalized concept of God."⁴⁹

Mais quelles sont les raisons pour lesquelles Dieu est rejeté? Nous l'avons vu, parce que l'ordre qu'il soutient est nihiliste, négateur de la vie et de l'homme. Nietzsche dit "Wenn Gott existirt hängt Alles von seinem Willen ab und ich bin nichts ausser seinem Willen. Wenn er *nicht* existirt, so hängt Alles von mir ab, und ich muss meine Unabhängigkeit beweisen—"⁵⁰ Stambaugh pousse encore plus loin le poids que Dieu exerce sur l'homme: "God's pity has the effect of paralyzing man— there is a parallel here to Sartre's *le regard*, the look— who becomes incapable of action [...] For man, whom Nietzsche defines as the still undetermined animal is the animal who *knows* he is being observed and pitied. In order to act and reach a new dimension in which he can absolutely affirm life, man must kill God."⁵¹ En fait, la grande objection à l'existence de Dieu selon Nietzsche c'est le fait que sa grandeur soit aussi écrasante pour l'homme. Cette affirmation d'un personnage de Sartre illustre bien ceci et pourrait bien sortir tout droit du corpus nietzschéen: "Si Dieu existe, l'homme est néant; si l'homme existe..."⁵²

⁴⁷ GD "Streifzüge eines Unzeitgemässen" §5.

⁴⁸ Penzo, G., *op. cit.*, p. 42.

⁴⁹ Roth, R. A., *art. cit.*, p. 23.

⁵⁰ N, KSA 13, 11[334], pp. 143-144, "Die Logik des Atheismus". il dira plus loin, "Ich suche seit drei Jahren das Attribut meiner Göttlichkeit: und ich habe es gefunden— die *Unabhängigkeit*." (N, KSA 13, 11[336], p. 145.

⁵¹ Stambaugh, J., "Thoughts on Pity and Revenge", *Nietzsche-Studien*, 1972, 1, p. 32. On peut dresser le parallèle avec Sartre en considérant la pièce *Le diable et le bon Dieu*, particulièrement le 10ème tableau où Goetz s'exclame, après avoir appris que Dieu n'existe pas: "Plus de Ciel, plus d'Enfer, rien que la Terre." (*Di*, p. 221) et plus loin: "Dieu est mort. Nous n'avons plus de témoin, je suis seul à voir tes cheveux et ton front. Comme tu es *vraie* depuis qu'il n'est plus." (*Di*, p. 224). Nous reviendrons sur ceci lors de notre discussion de l'athéisme sartrien.

⁵² *Di*, pp. 220-221.

Dieu est rejeté parce qu'il est un transcendant, parce que sous son ordre, les valeurs sont objectives, au-delà de l'homme, parce que l'ordre qu'il soutient est aliénant. Mais si tout Dieu implique transcendance, objectivité des valeurs et au-delà de l'homme, ce ne sera pas seulement le Dieu chrétien qui sera rejeté mais bien toute forme de déité. Heidegger a donc en un certain sens raison lorsqu'il dit que la région de l'étant anciennement occupée par Dieu peut rester vide⁵³. Non seulement *peut*-il rester vide, mais il *doit* le rester. La destitution du Dieu chrétien ne se fait pas au profit d'un autre dieu⁵⁴. "[...] la mort de Dieu c'est, d'abord, la mort de l'au-delà, la suppression de la croyance en un autre monde."⁵⁵ mais ceci ne constitue pas une fin. Il s'agirait bien plutôt d'un commencement, d'une ouverture. "Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure grösste Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der grosse Mittag, nun erst wird der höhere Mensch— Herr! [...] Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir,— dass der Übermensch lebe."⁵⁶ La mort de Dieu ouvre donc de nouveaux horizons à l'homme. Ces nouveaux horizons comprennent le dépassement de l'homme vers le surhomme. "Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch. Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille."⁵⁷ Comme l'explique Héber-Suffrin, "[...] Dieu est mort, il faut suspendre ailleurs les valeurs morales. Mais cet ailleurs c'est l'homme lui-même."⁵⁸ et "[...] après la mort de Dieu, s'il ne prend pas la voie du surhomme, l'homme— dernier homme— va sombrer dans la pire dérélition: l'absence totale de toute morale."⁵⁹

⁵³ Heidegger, M., *Holzwege*. Nous ne sommes toutefois pas d'accord lorsqu'il affirme plus avant qu'un autre lieu lui correspondant métaphysiquement s'ouvre: celui du surhomme. En effet, dans ce texte, Heidegger pose le surhomme comme étant la nouvelle déité du système nietzschéen. Il semblerait, selon lui, que le surhomme occupe un lieu métaphysiquement équivalent à celui occupé par Dieu. Or Nietzsche ne pose pas le surhomme comme un transcendant mais bien comme l'idéal de ce que l'homme pourra devenir une fois Dieu mort. En fait, la mort de Dieu est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse devenir, ou tenter de devenir, un surhomme. Le surhomme est donc un idéal posé au-delà de l'homme mais est bien loin d'être l'équivalent de Dieu. Le lecteur pourra se référer à notre mémoire pour une discussion détaillée de l'analyse heideggerienne. Cf. *Nietzsche et Heidegger sur le nihilisme. Essai d'interprétation de l'éthique nietzschéenne*, Montréal, Université de Montréal, Faculté des Études Supérieures, 1995. Nous reviendrons à l'idéal éthique que représente la figure du surhomme lors de notre analyse de l'éthique nietzschéenne.

⁵⁴ On pourrait même aller plus loin et dire que cette région de l'étant ne doit pas rester vide, mais plus: disparaître simplement car, si elle demeure, il reste la possibilité, voire la tentation, qu'on la réinvestisse un jour.

⁵⁵ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 38.

⁵⁶ Z "Vom höheren Menschen" §2.

⁵⁷ Z "Von den glückseligen Inseln".

⁵⁸ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 41.

⁵⁹ *ibid.*, p. 71.

Ce que signale Héber-Suffrin est le grand danger de l'athéisme, danger et problème dont Nietzsche était bien conscient. Kaufmann souligne que "[...] while he was keenly aware of the sense in which the existence of God might diminish the value of man, he was no less aware of, if not altogether overwhelmed by, the manner in which the nonexistence of God would threaten human life with a complete loss of significance."⁶⁰ et encore: "To escape nihilism— which seems involved both in asserting the existence of God and thus robbing *this* world of ultimate significance, and also in denying God and thus robbing *everything* of meaning and value— that is Nietzsche's greatest and most persistent problem."⁶¹ Comme le dit Sartre, "L'existentialiste, [...], pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible;[...] tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent, l'homme est délaissé,[...] l'homme est libre, l'homme est liberté."⁶²

La mort de Dieu signifie donc à la fois danger et ouverture de possibilités. Nietzsche dit: "Atheismus und eine Art *zweiter Unschuld* gehören zu einander.—"⁶³ Friedman donne l'explication suivante: "The specifically atheistic quality of Nietzsche's existentialism, as of Sartre's, lies in the belief that man not only *ought* to recover his alienated freedom and create new values for himself, but that he has no option but to do so. [...] The death of God is not a theological statement. It is a historical one. It designates a change in the human relationship to the transcendent. The important part of it is not that man no longer believes in the existence of God, but that the transcendent is now without effective power in guiding his life, in giving him a base for value decisions. [...] This proclamation of "the death of God" implies [...] the absence of an image of man in response to which one can grope one's way toward authentic personal existence."⁶⁴ Voyons donc comment Nietzsche compte vaincre les dangers de l'athéisme et comment il veut atteindre une reconstruction par le nihilisme complet qu'il propose.

⁶⁰ Kaufmann, W., *Nietzsche*, p. 101.

⁶¹ *ibid.*, p. 102. On voit poindre ici la raison pour laquelle, après l'exercice du nihilisme, la question du sens doit être traitée: le *Sinngeschehen*, Dieu, est rejeté, il est nécessaire de lui trouver un remplaçant. Celui-ci sera l'homme.

⁶² *EH*, pp. 35-37. Nous reviendrons plus en détails sur ceci.

⁶³ *GM* II §20.

⁶⁴ Friedman, M., *art. cit.*, p. 247. Nous reviendrons sur ceci avec l'athéisme sartrien et son affirmation que "même si Dieu existait, ça ne changerait rien".

5.1.3. REMEDE: LE NIHILISME COMPLET DE NIETZSCHE.

“Wir verneinen und müssen verneinen, weil Etwas in uns leben und sich bejahen *will*, Etwas, das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen!”⁶⁵

“[...] was ist heute Nihilismus, wenn er nicht das ist?... Wir sind *des Menschen* müde...”⁶⁶

“Le créateur des valeurs n’est pas séparable d’un destructeur, d’un criminel et d’un critique: critique des valeurs établies, critique des valeurs réactives, critique de la bassesse.”⁶⁷ Et c’est bien la tâche que s’assigne Nietzsche: créer. Sa philosophie est essentiellement créative, positive et affirmatrice. Bernstein explique: “[...] Nietzsche’s entire philosophy emphasized creativity and emphasized, as well, what he took to be the interdependence of creation and destruction [...] it is perhaps reasonable to stress creative innovation as most characteristic of his total position.”⁶⁸ Bernstein fait référence ici à ce que Nietzsche dit dans *Z*: “Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. [...] Und mag doch Alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen— kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!”⁶⁹

Nous avons vu comment la tradition métaphysico-religieuse se constitue en nihilisme. Sous son joug, l’homme ne peut être lui-même, ne peut changer et inventer les valeurs, ne peut être un créateur (de lui-même, du monde, de la morale). Tout lui est imposé par le transcendant et, de plus, ce qui lui est imposé est aliénant parce que contre-nature. D’où la nécessité de s’attaquer à cet ordre. Pourquoi se débarrasser de la morale et, implicitement, de toute la tradition métaphysico-religieuse? Nietzsche est très clair: “**Meine Einsicht:** alle die Kräfte und Triebe, vermöge deren es Leben und Wachsthum giebt, sind mit dem *Banne der Moral* belegt: Moral als Instinkt der Verneinung des Lebens. Man muß die Moral vernichten, um das Leben zu befreien.”⁷⁰

Il faut donc combattre la tradition métaphysico-religieuse et le nihilisme dont elle est la source. Mais, “[...] die Versuche, dem *Nihilismus* zu entgehn, ohne jede Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem.”⁷¹ “Und wollt ihr ernstlich “*das Jenseits*” loswerden: ich fürchte, es giebt kein anderes Mittel, ihr

⁶⁵ *FW* §307.

⁶⁶ *GM I* §12.

⁶⁷ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 99.

⁶⁸ Bernstein, J. A., *op. cit.*, p. 119.

⁶⁹ *Z* “Von der Selbst-Ueberwindung”.

⁷⁰ *N*, *KSA 12*, 7[6], p. 274, “Die Guten und die Verbesserer”.

⁷¹ *N*, *KSA 12*, 10[42], p. 476.

müßt euch erst zu *meinem* "Jenseits" [par-delà Bien et Mal] entschließen."⁷² Mais il faut encore plus, il faut renverser toutes les conceptions fondamentales de la tradition métaphysico-religieuse: "Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein "Ding an sich" giebt— dies ist selbst ein Nihilism, und zwar der Extremste."⁷³ Il s'agit certes d'un nihilisme extrême⁷⁴ mais "[...] jede Art Pessimismus und Nihilismus in der Hand des Stärksten nur ein Hammer und Werkzeug mehr wird, mit dem man sich ein neues Paar Flügel zusetzt."⁷⁵

Nietzsche s'attaque donc directement à la tradition métaphysico-religieuse et, ainsi, son "immoralisme" vise particulièrement la morale chrétienne: "Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort *Immoralist* in sich schliesst. Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die *Wohlwollenden*, *Wohltätigen*; ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist,— die *décadence-Moral* handgreiflicher geredet, die christliche Moral."⁷⁶ Puisqu'il est si spécifique, on pourrait remettre en question les résultats qu'il escompte, soit que le nihilisme qu'il propose fera table rase et permettra une reconstruction sur des bases nouvelles. McIntyre par exemple identifie plusieurs traditions morales dont nous sommes les héritiers⁷⁷. Si vraiment il y a une telle diversité de morales et de systèmes de valeurs qui forment, ensemble, la tradition morale, comment le nihilisme nietzschéen s'exerçant à l'endroit de la morale chrétienne peut-il faire table rase? La morale chrétienne, selon McIntyre, n'est qu'une morale parmi d'autres, qu'un élément parmi d'autres de la tradition morale. Pourquoi Nietzsche soutient-il que son nihilisme détruit toute moralité? Ignore-t-il cette diversité? Nous dirions plutôt que la raison pour laquelle il soutient cette position est que, selon lui, toutes ces morales sont reliées et toutes sous-tendues par le même nihilisme incomplet qu'il découvre dans la morale chrétienne. Reprenons ce que Deleuze disait à propos de la métaphysique: "[Nietzsche] fait du nihilisme le présupposé de toute métaphysique, non pas l'expression d'une métaphysique particulière: il n'y a pas de *métaphysique* qui ne juge et ne déprécie l'existence au nom d'une [sic] monde *supra-sensible*."⁷⁸ Puisque

⁷² N, KSA 12, 5[6], p. 186.

⁷³ N, KSA 12, 9[35], p. 351.

⁷⁴ Dans le sens nietzschéen de nihilisme complet et non dans le sens que nous en avons donné au chapitre 3.

⁷⁵ N, KSA 12, 2[101], p. 111.

⁷⁶ EH "Warum ich ein Schicksal bin" §4.

⁷⁷ Cf. McIntyre, A., "Modern Moral Philosophy" in *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971 (1967), p. 266.

⁷⁸ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 40.

la métaphysique est le fondement sur lequel s'érige la morale, si toute métaphysique est nihiliste, toute morale s'élevant sur une métaphysique est nihiliste. Pour Nietzsche, toute morale traditionnelle étant ainsi le fruit d'une métaphysique, toute morale est donc nihiliste. Ce qu'il dit de la morale chrétienne vaut donc pour toute la tradition morale occidentale.

Avant de conclure sur le nihilisme nietzschéen, nous désirons établir à quel type de nihilisme nous avons affaire. Nietzsche qualifie son nihilisme de complet et d'extrême ("der Extremste"). Mais qu'en est-il selon la définition que nous avons proposée en 3.2.2.? D'abord, au point de vue ontologique, nous avons affaire à un nihilisme modéré. Nous avons vu que Nietzsche rejette les positions fondamentales de la tradition métaphysico-religieuse. Ceci inclut le rejet de la position ontologique qui place l'être à la source de l'existence. Nous avons vu, au chapitre précédent, que Nietzsche conçoit la vie comme volonté de puissance où les êtres veulent se surpasser. Chez lui, il y a donc jeu de l'être et du devenir, de l'être et du néant, ce qui caractérise le nihilisme modéré en ontologie. Nietzsche rejette également la position anthropologique de la tradition métaphysico-religieuse. D'abord, il rejette celle qui pose que l'homme a une essence déterminée par le transcendant. Nietzsche qui pose que l'homme se fait, que "l'existence précède l'essence", qu'il n'est pas déterminé, est donc un nihiliste radical de ce point de vue. Mais contre la deuxième position anthropologique qui pose que la raison est la marque distinctive de l'homme, Nietzsche présente un nihilisme modéré qui pose que l'homme est un être complexe, composé de raison et de pulsions et que chaque partie de son être est d'égale valeur⁷⁹. Au point de vue éthique, contre la position de la tradition métaphysico-religieuse qui pose des valeurs transcendantes et absolues, Nietzsche propose un nihilisme modéré où l'homme créateur de valeurs fondera l'éthique dans l'homme et dans ce monde, un nihilisme qui entraînera une relativisation du Bien, qui ira "par-delà Bien et Mal". La nouvelle éthique sera immanente et humaniste⁸⁰. Enfin, au point de vue de la théorie de l'action, Nietzsche présente un nihilisme modéré qui pose que l'homme fait usage de sa raison *et* de ses instincts pour la délibération pratique, bref que c'est en tant qu'être "réuni en lui-même" que l'homme agit et non, comme le pose la tradition métaphysico-religieuse, en tant

⁷⁹ Cf. chapitre 4, section 4.1.3.

⁸⁰ Nous souhaiterions toutefois considérer cette conclusion comme provisoire car nous n'avons pas encore discuté de l'éthique nietzschéenne proprement dit mais seulement des intentions de Nietzsche à ce propos. Berkowitz souligne que "Propelled by a combination of credulity and enthusiasm, the new orthodoxy equates Nietzsche's wishes and promises with their fulfillment." (Berkowitz, P., *op. cit.*, p. 5) Gardons-nous d'un tel faux pas. Nous reviendrons donc sur la question du nihilisme éthique nietzschéen après notre analyse de son éthique.

qu'être de raison, la raison étant la seule partie de l'homme ayant une quelconque valeur du point de vue moral.

5.2. SARTRE ET LE NIHILISME.

“J’ai toujours été constructeur et *La nausée* et *Le mur* n’ont donné de moi qu’une image fausse, parce que j’étais obligé d’abord de détruire.”⁸¹

Cette inscription du 2 décembre 1939 à son carnet est à la fois juste et surprenante. Juste parce que la pensée de Sartre est effectivement constructive. Surprenante parce que Sartre déclare devoir passer par une étape de destruction qui est assez difficilement discernable chez lui, et ce même dans les textes qu’il mentionne lui-même. C’est que même si Sartre parle amplement de néant et en fait le fondement de sa pensée, un élément essentiel, cela ne fait pas de lui un théoricien du nihilisme. En fait, contrairement à Nietzsche, Sartre ne s’intéresse pas au phénomène⁸² même s’il se trouve à être, par ses positions philosophiques, un nihiliste. On pourrait peut-être parler, chez Sartre, d’un nihilisme de fait, ou nihilisme passif⁸³, comparativement à un nihilisme “militant”, nihilisme actif, tel qu’on l’a vu chez Nietzsche. Peut-être cette passivité est-elle attribuable au fait que le travail de critique et d’attaque contre l’ancien système est déjà accompli. Chez Sartre, on retrouve le constat de l’écroulement de la tradition ainsi que l’adoption du projet de reconstruction. Sartre serait donc l’ “héritier consentant” d’un mouvement de nihilisme actif s’étant produit avant lui. En tant que tel, il est inutile pour lui d’élaborer une critique, voire une attaque, à l’endroit de la tradition métaphysico-religieuse puisque celle-ci a déjà son compte, d’où la manière presque distraite dont il en fait quelquefois la critique, comme en passant. Voyons de quoi il en retourne avant de nous tourner vers l’athéisme et le nihilisme de la philosophie sartrienne.

⁸¹ *Carnets*, pp. 106-107.

⁸² Le 29 septembre 1939, il demande à Simone de Beauvoir de lui faire parvenir *La révolution du nihilisme* de Hermann Raushning (qu’il appellera *La dictature du nihilisme* de Hermann Rauchning (sans “s”) lorsqu’il le lui redemande le 20 décembre de la même année). On ne sait s’il a reçu le livre et, s’il l’a lu, ce qu’il en a pensé. Cet intérêt pour le livre de Rauschning est la seule manifestation que nous connaissons, chez Sartre, d’un intérêt pour le phénomène du nihilisme.

⁸³ Nous employons les termes “nihilisme passif” et “nihilisme actif” dans un autre sens que Nietzsche.

5.2.1. NIHILISME: CONSTAT DE FAIT.

“[...] C’est seulement à présent qu’on va tirer les conséquences de la perte de la foi.”⁸⁴

Cette affirmation du 23 avril 1940 annonce ce que nous disions plus haut, soit que, chez Sartre, il y a constat plutôt qu’attaque. L’ordre est déjà écroulé. “Ce silence du transcendant, joint à la permanence du besoin religieux chez l’homme moderne, voilà la grande affaire, aujourd’hui comme hier.”⁸⁵ Kneer remarque avec justesse que “S’il s’attarde tant sur ce XIX^{ème} siècle dominé par la mort de Dieu, c’est-à-dire simultanément par le silence du Transcendant et par la permanence du besoin religieux, c’est que sa propre démarche morale y a ses racines [...]”⁸⁶ il explique encore que “En effet, la pensée de Foucault se base sur un diagnostic inspiré par Nietzsche sur la maladie du monde moderne, c’est-à-dire sur un nihilisme que Foucault veut assumer dans toutes ses incidences en annonçant la mort de l’homme à partir de celle de Dieu. Mais ce qu’on néglige trop souvent en parlant de Sartre, c’est que sa pensée a, pour une part, et surtout dans ses premières oeuvres littéraires, une inspiration similaire. La différence est que le nihilisme n’est pas pris en charge comme tel par Sartre. Sa position de départ (la critique de toute morale qui cherche, par le mensonge, à fuir la contingence) ne reste à l’oeuvre ensuite que sous la forme de la dénégation: elle est toujours présente mais est refusée dans ses conséquences.”⁸⁷ Voyons en quoi tient sa “critique” vis-à-vis la tradition.

Dans le “Carnet midy”, classé écrit de jeunesse, Sartre note les réflexions suivantes: “Les notions morales n’empêchent pas l’homme d’agir. Ses passions sont là pour le forcer à faire ce que la morale défend. Mais les notions morales empêchent l’homme de penser. On ne s’interdit pas une mauvaise action mais une mauvaise pensée. Elles sont comme des princes absolus mais à rebours qui laisseraient toute liberté d’action mais supprimeraient la liberté de penser.”⁸⁸ Dans *L’être et le néant*, Sartre entreprend ses analyses en disant “Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait “l’illusion des arrière-mondes” et si nous ne croyons plus à l’être-de-dérrière-l’apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, [...]”⁸⁹ Il indique donc,

⁸⁴ *Lettres II*, p. 180. Nous pouvons dire qu’il s’agit de la foi en Dieu mais aussi de toute la tradition métaphysico-religieuse dont il est ici question.

⁸⁵ *Sit I*, p. 142.

⁸⁶ Kneer, P., *op. cit.*, p. 64.

⁸⁷ *ibid.*, p. 139.

⁸⁸ *ÉJ*, p. 463. À ceci, Contat et Rybalka notent: “Sartre semble reprendre ici des idées de Nietzsche.”(*ÉJ*, p. 552).

⁸⁹ *EN*, p. 12.

quoique de manière implicite, que le rejet de l'ordre traditionnel constitue une libération, est quelque chose de positif. Ici il s'agit d'ontologie et de la division monde sensible/monde intelligible qui place la réalité dans le suprasensible. Ceci n'est pas acceptable et le rejet de cette position rend à l'être du phénomène sa pleine valeur.⁹⁰

Dans ses *Cahiers pour une morale*, Sartre travaille à l'élaboration d'une nouvelle morale. Dans le plan qu'il esquisse, il annonce qu'il soumettra la moralité présente à l'analyse de son immoralité dûe à l'objectivité des valeurs et à l'analyse de l'objectivité comme oppression (deux reproches adressés à la morale traditionnelle par Nietzsche, comme nous l'avons vu). Il dit: "L'idéal n'est pas de contempler ce qui est *fait* mais de *vivre*. Toute morale qui mutile la vie est suspecte. De même que l'*εποχή* phénoménologique selon Husserl n'ôte pas une nuance du monde, de même l'*εποχή* morale ne doit pas ôter une nuance de la vie humaine... Il ne s'agit aucunement d'être un sage mais *un homme* et il faut que cet homme soit l'essentiel parce qu'il n'y a rien de plus important pour les hommes que d'être des hommes."⁹¹ Il indiquera clairement que la morale traditionnelle est suspecte puisqu'elle ne répond pas à ce qu'exige Sartre. Par ailleurs, il remarque aussi que la morale traditionnelle est analytique puisqu'elle ne considère que le "que-faire" face à une situation précise. De plus, elle considère l'acte selon son intention, non selon son contexte et sa dimension objective. Le résultat est que la morale envisage l'acte comme cas particulier. Ceci est un problème car "[...] si la vie humaine concrète est une entreprise au milieu de l'Histoire, c'est au niveau de l'entreprise et pour la totalité de l'entreprise que la morale doit intervenir."⁹²

Selon Sartre, nous l'avons vu, l'homme manifeste son humanité de trois façons: "[...] affirmation, action, création, [ces trois directions] n'en font qu'une. L'homme est créateur. L'aliénation lui masque son caractère de créateur."⁹³ De quelle aliénation s'agit-il? En fait, il s'agit simplement de la tradition métaphysico-religieuse qui place l'homme sous le règne d'un monde objectif de valeurs, sous le règne de Dieu. Aliénation aussi parce que: "*Heinrich*: Qu'important les raisons s'il est établi qu'on ne peut faire que le Mal. *Goetz*: Est-ce établi? *Heinrich*: Oui, bouffon, c'est établi. *Goetz*: Par qui? *Heinrich*: Par Dieu lui-même. Dieu a voulu que le Bien fût impossible sur terre."⁹⁴ Aliénation donc à cause de ce "*Kanon der unmöglichen Tugend*"⁹⁵ Mais

⁹⁰ On voit comment Sartre est proche de Nietzsche! Cf. 5.1.1.

⁹¹ *CM*, p. 96.

⁹² *CM*, p. 52.

⁹³ *CM*, p. 524.

⁹⁴ *Di*, p. 97.

⁹⁵ *M* §87.

encore, Sartre exprime son accord avec Nietzsche au point de vue de l'aliénation causée par la tradition de manière directe lorsqu'il dit: "Comme écrit Nietzsche: "Personne n'hésite à se sacrifier aux idées de "Dieu" de "Patrie" de "liberté"... toute l'Histoire n'est faite que de la fumée qui environne ce genre de sacrifices" (*Volonté de puissance*, 127). Naturellement, il s'ensuit presque toujours une aliénation, c'est-à-dire que le but, dès qu'il est collectif, devient l'essentiel et la personne l'inessentiel."⁹⁶ Puisque l'homme est, selon Sartre, essentiel, il faut rejeter toute position qui lui dénie cette caractéristique.

Nous voyons bien que la critique sartrienne de la tradition s'effectue sur les bases d'un constat de l'effondrement effectif de celle-ci et que le ton de sa critique est bien loin du ton pressant et virulent de celle de Nietzsche. Nous voyons par contre que les raisons pour lesquelles il rejette la tradition, ou plutôt en accepte le rejet, sont essentiellement les mêmes que celles de Nietzsche, la principale étant que la tradition métaphysico-religieuse est aliénante et négatrice de l'homme. Chez Sartre aussi, le rejet de la tradition s'accompagne du rejet de l'existence de Dieu. Voyons donc maintenant la teneur de son athéisme.

5.2.2. ATHEISME.

"[...] le ciel est un trou. Je me demande même où Dieu loge."⁹⁷

"Si Dieu existe, l'homme est néant; si l'homme existe..."⁹⁸

Sartre donne deux versions différentes de l'origine de l'athéisme chez lui. Dans ses carnets, il raconte qu' "Il n'y avait point de place pour Dieu à côté de moi, j'étais si perpétuellement la source de moi-même que je ne voyais pas ce que serait venu faire un tout-puissant dans cette histoire. Par la suite, la lamentable pauvreté de la pensée religieuse acheva de me fortifier dans l'athéisme."⁹⁹ Dans *Les mots*, plusieurs années plus tard, Sartre nous dit qu'enfant, "Confiance et désolation faisaient de mon âme un terrain de choix pour y semer le ciel [...]"¹⁰⁰ Il explique comment son milieu familial particulier l'a conduit à l'incroyance et conclut: "Je viens de raconter l'histoire d'une vocation manquée: j'avais besoin de Dieu, on me le donna, je le reçus sans comprendre que je le cherchais. Faute de prendre racine en mon coeur, il a végété en moi quelque

⁹⁶ *CM*, p. 177.

⁹⁷ *Di*, p. 176.

⁹⁸ *Di*, p. 221.

⁹⁹ *Carnets*, p. 394.

¹⁰⁰ *Mots*, p. 84.

temps, puis il est mort. Aujourd'hui quand on me parle de Lui, je dis avec l'amusement sans regret d'un vieux beau qui rencontre une ancienne belle: "Il y a cinquante ans, sans ce malentendu, sans cette méprise, sans l'accident qui nous sépara, il aurait pu y avoir quelque chose entre nous.""¹⁰¹ Pourtant, à la fin du même livre, il rapporte plutôt que "Un matin, en 1917, à La Rochelle, j'attendais des camarades qui devaient m'accompagner au lycée; ils tardaient, bientôt je ne sus plus qu'inventer pour me distraire et je décidai de penser au Tout-puissant. À l'instant il dégringola dans l'azur et disparut sans donner d'explication: il n'existe pas, me dis-je avec un étonnement de politesse et je crus l'affaire réglée. D'une certaine manière elle l'était puisque jamais, depuis, je n'ai eu la moindre intention de le ressusciter."¹⁰²

Quoiqu'il en soit des origines floues de l'athéisme chez Sartre, on peut aisément montrer comment, d'un point de vue philosophique, l'athéisme découle des positions que Sartre a adoptées. Une première raison pour rejeter l'existence de Dieu, selon Sartre, c'est que celui-ci est une invention de l'homme: "Le monde est évidemment absurde et tout pour nous s'achève à la mort. C'est parce qu'ils ont peur de cette existence gratuite, c'est pour s'assurer une récompense dans l'au-delà que les hommes ont inventé un Dieu."¹⁰³ et encore: "Tous les hommes ont besoin d'un témoin. Sans doute nécessité sociologique. Les uns inventent alors Dieu [...]"¹⁰⁴ D'où chez Sartre, la définition de Dieu comme regard. Dieu est le regard absolu, le créateur de l'homme et de l'être, lui seul donne sens au monde et à l'homme. Qu'en est-il de ce Dieu-regard? "Mais Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite."¹⁰⁵ Or cet autrui nous regarde, nous perçoit et, nous l'avons vu, "Mon être pour-autrui est une chute à travers le vide absolu vers l'objectivité. [...] cette chute est *aliénation* [...]"¹⁰⁶ On retrouve donc chez Sartre comme chez Nietzsche la fonction aliénante de Dieu, du transcendant. Simone de Beauvoir demande à Sartre, dans leurs entretiens de 1974: "Vous pensez que la première des désaliénations de l'homme c'est d'abord de ne pas croire en Dieu. J.-P. S.— Absolument. S. de B.— C'est de ne prendre que l'homme comme mesure et comme avenir de l'homme. J.-P. S.— Dieu est une image préfabriquée de l'homme, l'homme multiplié par l'infini, et, en face de laquelle l'homme devrait travailler pour le satisfaire. Il s'agit donc toujours d'un rapport à soi, d'un rapport à soi absurde, mais

¹⁰¹ *Mots*, p. 88.

¹⁰² *Mots*, pp. 209-210.

¹⁰³ *Écrits*, p. 145. Comparons avec: "[...] denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!" (Z, "Von den Dichtern").

¹⁰⁴ *ÉJ*, p. 454.

¹⁰⁵ *EN*, p. 312.

¹⁰⁶ *EN*, p. 321.

immense et exigeant. C'est ce rapport-là qu'il faut supprimer, parce que ce n'est pas le vrai rapport à soi. Le vrai rapport à soi c'est à ce que nous sommes et non pas à ce soi que nous avons construit vaguement semblable à nous."¹⁰⁷ Rapport illusoire de l'homme avec un transcendant, c'est le sens de la relation de l'homme avec Dieu, Dieu qu'il a lui-même inventé. Ce rapport implique "[...] la passion de l'homme [qui] est de se sacrifier perpétuellement pour que Dieu existe. Sacrifice inutile et ruineux."¹⁰⁸ L'homme n'est rien devant ce transcendant. "L'homme n'est qu'une pauvre chose lorsqu'on croit en Dieu: il faut le perdre pour qu'il surgisse de ses ruines."¹⁰⁹ On voit bien que, Sartre étant profondément humaniste, on doit rejeter cette figure aliénante et écrasante.

Quelles sont les conséquences de la mort de Dieu? "Je me demandais à chaque minute ce que je pouvais *être* aux yeux de Dieu. À présent je connais la réponse: rien. Dieu ne me voit pas, Dieu ne m'entend pas, Dieu ne me connaît pas. Tu vois ce vide au-dessus de nos têtes? C'est Dieu."¹¹⁰ déclare Goetz dans *Le diable et le bon Dieu*. "Mais si Dieu disparaît, les *choses vues* disparaissent avec lui [...]"¹¹¹ En effet, Goetz s'exclame: "Dieu est mort. Nous n'avons plus de témoin, je suis seul à voir tes cheveux et ton front. Comme tu es *vraie* depuis qu'il n'est plus."¹¹² La mort de Dieu constitue une libération à plusieurs points de vue: plus de témoin mais aussi plus d' "illusion d'un arrière-monde": "Dieu n'existe pas. [...] je nous délivre. Plus de Ciel, plus d'Enfer: rien que la Terre."¹¹³ "*L'absence de Dieu* n'est plus la fermeture: c'est l'ouverture de l'infini."¹¹⁴ ouverture de l'infini des possibles de l'homme désaliéné, de l'homme libéré, de l'homme libre. Mais si l'homme devient libre grâce à la mort de Dieu, l'athéisme est beaucoup plus lourd de conséquences qu'il n'y paraît de prime abord. Dieu était celui qui donnait sens au monde, "Ainsi l'homme se trouve hériter de la mission du Dieu mort: tirer l'Être de son effondrement perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit. Mission infinie."¹¹⁵

Mais il y a plus encore. Dieu n'est pas seulement témoin absolu et donateur de sens mais il est aussi le créateur des valeurs. Sartre fait même l'adéquation suivante: "[le]

¹⁰⁷ *Ent*, pp. 558-559. Souligné par nous.

¹⁰⁸ *Écrits*, p. 150.

¹⁰⁹ *Écrits*, p. 237. Souligné par nous.

¹¹⁰ *Di*, pp. 220-221.

¹¹¹ *CM*, p. 510.

¹¹² *Di*, p. 224.

¹¹³ *Di*, p. 221.

¹¹⁴ *CM*, p. 40.

¹¹⁵ *CM*, p. 510.

principe du Bien et du Mal qui est Dieu, [...]”¹¹⁶ Gorz interprète en disant qu’il s’agit d’une “[...] catastrophe métaphysique: “le ciel est vide”, “rien n’a de sens”, rien ne vaut et donc “tout se vaut”. ”¹¹⁷ Anderson nous dit à ce propos que “The ethical thought of Jean-Paul Sartre is a response to this challenge from Dostoevsky [si Dieu n’existe pas tout est permis], a challenge to construct a viable moral position in the face of the death of God and the absence of any objective moral values.”¹¹⁸ Le principal de l’argumentation sartrienne sur ce point se trouve dans *L’existentialisme est un humanisme* où il dit “[...] si j’ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu’un pour inventer les valeurs.”¹¹⁹ Ce “il faut bien” exprime la nécessité où l’homme est placé une fois Dieu mort. Il exprime aussi le malaise ainsi créé et expliqué de la façon suivante par Sartre: “L’existentialiste, au contraire, pense qu’il est très gênant que Dieu n’existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu’il n’y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; [...]”¹²⁰ Il ajoute encore: “Si, d’autre part, Dieu n’existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite.”¹²¹ Comment est construit l’argument de Sartre? Nous pouvons le reconstruire de la façon suivante:

Si Dieu existe → il y a un ordre de valeurs objectif

Si Dieu n’existe pas → il n’y a pas d’ordre de valeurs objectif

Or cet argument, quoiqu’il semble convaincant, est fallacieux¹²². Il peut en effet y avoir un ordre de valeurs objectif malgré la non-existence de Dieu. Un platonicien, par exemple, n’a pas besoin de Dieu pour valider son ordre de valeurs *a priori*.

¹¹⁶ *Ent*, pp. 557-558.

¹¹⁷ Gorz, A., *op. cit.*, p. 87.

¹¹⁸ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 3.

¹¹⁹ *EH*, p. 89.

¹²⁰ *EH*, pp. 35-36.

¹²¹ *EH*, p. 37.

¹²² La structure logique de cet argument est la suivante:

$$x \rightarrow y$$

$$\neg x \rightarrow \neg y$$

Un exemple serait: s’il pleut, les rues seront mouillées. Il ne pleut pas, les rues ne sont pas mouillées. Mais les rues peuvent être mouillées pour d’autres raisons.

Sartre présente le même type de faux raisonnement un peu plus tôt dans le texte lorsqu’il argumente en disant que puisque Dieu n’existe pas, l’homme n’a pas d’essence (cf. *EH*, pp. 21-22) Nous avons vu au chapitre 4 les raisons pour lesquelles Sartre considère que l’homme n’a pas d’essence. Cette position est donc fondée chez Sartre, malgré le faux raisonnement de *EH*. C’est aussi le cas de la position qui dit qu’il n’y a pas d’ordre de valeurs objectif. L’argument présent est fallacieux, mais d’autres positions supportent cette thèse.

Rappelons-nous ce que nous avons vu des positions ontologiques de Sartre. Ce sont les positions qu'il adopte à ce niveau qui supportent la thèse de l'absence de valeurs a priori. Comment? Parce qu'il n'y a pas de transcendant. Pour Sartre, "il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain". Il n'y a donc pas de place ni pour Dieu, ni pour un transcendant. "Dieu n'existe pas" est l'équivalent chez lui de "le transcendant n'existe pas": "rien que la Terre" s'exclame Goetz. Il n'y a donc pas d'ordre de valeurs transcendant et objectif auquel l'homme devrait se soumettre, parce qu'il n'y a aucun transcendant¹²³. On voit à quel point l'athéisme comme absence de transcendant est lourd de conséquences. Si Dieu n'existe pas, qu'il n'y a pas d'ordre de valeurs préétabli, et donc que tout est permis, "[...] par conséquent l'homme est délaissé [...] Il ne trouve d'abord pas d'excuses [...]"¹²⁴ L'homme est entièrement responsable, Mais il y a plus. L'homme n'a pas d'essence, puisque l'existence précède l'essence. "[...] autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté."¹²⁵ et puisque l'homme est créateur de valeurs, aucun ordre a priori n'existant, "[...] nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses."¹²⁶ Résumons avec le schéma suivant:

$$\left(\begin{array}{c} \left(\begin{array}{c} \text{pas de transcendant} \\ = \\ \text{pas de Dieu} \end{array} \right) \rightarrow \left(\begin{array}{l} \text{pas d'essence} \rightarrow \text{pas de déterminisme} \rightarrow \text{liberté absolue} \\ \text{pas de valeurs a priori} \rightarrow \text{homme créateur de valeurs} \end{array} \right) \end{array} \right) \rightarrow \text{responsabilité absolue}$$

¹²³ Dans *La nausée*, il expose le ridicule, voire le non-sens, relié au fait de suivre un ordre extérieur, un ordre transcendant, en nous présentant le personnage de l'autodidacte. Roquentin fait la connaissance de celui-ci à la bibliothèque. L'autodidacte s'instruit en lisant chaque livre de la bibliothèque selon le rang alphabétique du nom de son auteur. Il lit les oeuvres de tous les auteurs dont le nom commence par "A", par "B", etc... sans considération pour le contenu ou pour l'intérêt qu'il pourrait avoir dans ces livres. "Il est passé brutalement de l'étude des coléoptères à celle de la théorie des quanta, d'un ouvrage sur Tamerlan à un pamphlet catholique contre le darwinisme: pas un instant il ne s'est déconcerté. Il a tout lu; [...]"(N, p. 52) Il lit donc les livres à la suite, respectant l'ordre alphabétique des auteurs. L'autodidacte se soumet ainsi à un ordre qu'il n'a pas créé ni choisi. Il s'est fait l'esclave d'un ordre créé par quelqu'un d'autre et, ce faisant, renie sa liberté. Roquentin s'exclame: "Quelle volonté ne lui faut-il pas pour réaliser lentement, obstinément un plan de si vaste envergure?"(N, p. 52) Dans cette exclamation et malgré l' "espèce d'admiration" que Roquentin dit éprouver pour l'autodidacte, on sent très bien poindre l'ironie. En fait, cette stratégie de l'autodidacte, cette soumission, n'est pas une stratégie valable. "Derrière lui, devant lui, il y a un univers. Et le jour approche où il se dira, en fermant le dernier volume du dernier rayon d'extrême gauche: "Et maintenant?"(N, p. 52) L'ordre auquel se soumet l'autodidacte est donc illusoire, il le laissera en plan, à se demander "Et maintenant?".

¹²⁴ EH, p. 36.

¹²⁵ EH, pp. 36-37.

¹²⁶ EH, p. 37.

Anderson résume de la façon suivante: “[...] since God is dead, as are all objective values, man is completely dependent on the freedom of men if he is to attain meaning and value for his existence.”¹²⁷

L’athéisme sartrien qui équivaut à un rejet de tout transcendant a donc des conséquences très graves. Considérant ceci, l’affirmation que Sartre fait en conclusion de *EH* vient comme un choc: “[...] même si Dieu existait, ça ne changerait rien; [...]”¹²⁸ On peut d’abord l’interpréter comme voulant dire que Dieu étant un transcendant et le transcendant étant hors de portée pour l’homme, il est égal que Dieu existe ou pas. Rappelons-nous en effet ce que nous avons vu au chapitre 4. L’homme, dès qu’il surgit dans le monde, perçoit le monde et l’interprète, le modifie, le crée autre: “il n’y a pas d’autre univers, qu’un univers humain”. Peut-être Dieu existe-t-il et soutient-il le monde, sa création, à la manière du Dieu d’Aristote. Si c’est le cas, il est dans un monde radicalement inaccessible à l’homme. Peut-être est-il actif après la mort, dans un certain au-delà, mais ce qui importe à l’homme c’est la vie ici, maintenant, dans l’immanence. Considérant le fait que Dieu habite le monde objectif, qu’il est lui-même un transcendant au-delà du monde de l’homme, et que l’homme a à vivre et agir dans ce monde-ci, cet en-deça et ce monde immanent et subjectif, le fait qu’un être quelconque habite un au-delà quelconque qui n’a rien à voir avec lui n’a donc aucune incidence sur lui. On peut aussi dire que le fait que Dieu existe, si on admet ceci, ne change rien à la situation dans laquelle se trouve l’homme. Même si Dieu existe et qu’il a créé le monde et qu’il observe maintenant sa création, cela ne change rien car le monde qu’il a créé est tel, de même que l’homme est tel et donc sa situation dans le monde. Que Dieu existe et ait créé cette situation ne change rien à la situation elle-même. Cela ne change rien non plus au fait que l’homme doive tout faire pour s’accomplir dans *cette* situation et qu’il soit entièrement responsable de ce qu’il en fait. Sartre dit, suite à son affirmation-choc: “[...] nous pensons que le problème n’est pas celui de son existence [Dieu]; il faut que l’homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l’existence de Dieu.”¹²⁹

On pourrait par contre objecter que si Dieu existe et ne se contente pas d’observer le monde qu’il a créé, mais qu’il pose en plus des exigences éthiques, des codes de

¹²⁷ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 89. Anderson soutient plus avant que le désir de l’homme d’avoir une vie justifiée implique qu’il souhaite avoir de la valeur aux yeux des autres, valuation que les autres doivent faire *librement*. Ce qui fait en sorte que l’homme doit promouvoir la liberté de tous pour obtenir justification de son existence. Nous reviendrons sur ceci plus tard.

¹²⁸ *EH*, p. 95.

¹²⁹ *EH*, p. 95.

conduite et incite l'homme à détourner son intérêt de sa vie présente à une vie meilleure dans l'au-delà, alors oui, cela change quelque chose que Dieu existe. On pourrait parler ici d'un problème non pas du fait de l'existence de Dieu mais bien de la croyance que Dieu existe, croyance pouvant être erronée sans toutefois modifier ses effets. Encore une fois nous pouvons dire que "même si Dieu existait, ça ne changerait rien". Nous ne pourrions pas dire par contre que "même si l'on croit à l'existence de Dieu, ça ne change rien" car cette croyance modifie l'attitude de l'homme. Dans ce sens, l'interprétation de Nielsen¹³⁰ dans "Ethics without Religion" nous semble problématique. Nielsen soutient que la morale est tout à fait indépendante de la religion et qu'elle se soutient objectivement sans avoir besoin de support divin. Selon lui, le croyant comme l'athéiste, atteint à un certain point de sa réflexion éthique le moment où il doit décider de ce qu'il veut devenir. Même si Dieu existe, ça ne change rien à ce processus. Nous pensons par contre que le fait de croire à l'existence de Dieu influencera nécessairement le choix qui sera alors posé.

On pourrait dire que Sartre fait le postulat de la non-existence de Dieu tout comme Kant fait le postulat de l'existence de Dieu. On pourrait également dire que Sartre n'a pas besoin d'être athée au sens strict du terme. Un théisme qui affirmerait que Dieu existe mais n'a aucune incidence sur le monde humain serait acceptable¹³¹. Mais il est clair que le théisme traditionnel ne peut être acceptable puisqu'il implique une intervention du divin dans la vie de l'homme.

5.2.3. NIHILISME SARTRIEN.

"[je veux] recommencer à construire: finir mon roman — écrire une philosophie du néant."¹³²

"Sartre dagegen ging Schritt für Schritt und Jahr für Jahr über den ursprünglichen Nihilismus Roquentins und Mathieus hinaus. Faszinierend zu beobachten wie dieser Denker sich unermüdlich darum bemüht, Wege in die Zukunft zu legen [...]"¹³³

Le nihilisme sartrien n'est donc qu'une étape vers une reconstruction. Étape nécessaire pour permettre l'élaboration de la pensée existentialiste. Mais comment peut-on

¹³⁰ Nielsen, K., *art. cit.*, p. 30.

¹³¹ Il est difficile d'imaginer un tel théisme mais il est aussi difficile d'imaginer que l'homme, selon ce que nous avons dit plus haut des effets de la croyance, ne modifierait pas sa propre attitude même face à un Dieu "non-interventionniste".

¹³² *Carnets*, p. 383. Entrée du 10 mars 1940. Le roman dont il s'agit est le premier tome des *Chemins de la liberté*.

¹³³ Zehm, G. A., *art. cit.*, p. 480.

caractériser le nihilisme de Sartre? S'agit-il de nihilisme extrême, radical ou modéré? Gardant la définition que nous en avons proposé au chapitre 3 en tête, nous allons maintenant établir à quel type de nihilisme on a affaire chez Sartre. Notons d'abord le fait suivant: alors que Nietzsche présentait lui-même sa pensée comme étant un nihilisme, Sartre lui ne considère pas sa philosophie comme telle. Nous souhaitons aussi insister sur le fait que ce n'est pas parce qu'il parle et théorise sur le néant qu'il est un nihiliste. Ce sont les positions qu'il adopte vis-à-vis celui-ci et qui impliquent un rejet des positions traditionnelles qui font de lui un nihiliste.

Qu'en est-il en ontologie? Anderson propose l'interprétation suivante: "It is precisely this that is his major concern, an ontological monism that would nullify individually distinct consciousnesses. And it is to reject this that he stresses the negative relation between consciousnesses."¹³⁴ Cette relation négative est la relation conflictuelle créée par la structure particulière du pour-autrui qui *n'est pas* le pour-soi. Le néant, nous l'avons vu au chapitre 4, a une fonction essentielle. Au point de vue de l'homme, cela va jusqu'à être condition de liberté: "[...] le seul être qui peut être dit libre, c'est l'être qui néantit son être."¹³⁵ Nous avons vu que le néant apparaît à l'origine avec l'apparition de la conscience. Mais attention, même si Sartre dit que "[...] ce que l'être sera s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il *n'est pas*."¹³⁶, cela ne signifie pas pour autant que le néant soit ce qui est, que le néant soit déterminant de l'existant. Certes, "[...] une nouvelle composante du réel vient de nous apparaître: le non-être."¹³⁷ mais n'oublions pas que:

"L'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. C'est ce que nous exprimions en disant que le *néant hante l'être*. Cela signifie que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace du néant. Mais au contraire le néant *qui n'est pas* ne saurait avoir qu'une existence empruntée: c'est de l'être qu'il prend son être; son néant d'être ne se rencontre que dans ses limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant: *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être*."¹³⁸

¹³⁴ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 71.

¹³⁵ *EN*, p. 627.

¹³⁶ *EN*, p. 40.

¹³⁷ *EN*, p. 40.

¹³⁸ *EN*, p. 51.

Au point de vue de ce qui est, nous pouvons donc dire qu'être et néant sont les deux composantes essentielles du réel: même si l'être est condition logique de l'être du néant, le néant "hante l'être". Il n'a pas d'existence par lui-même mais aussitôt que l'être est, le néant l'accompagne. Au point de vue ontologique, on retrouve donc chez Sartre un nihilisme modéré, selon la définition de 3.2.2.

Au point de vue anthropologique, nous avons d'une part, un nihilisme radical et, d'autre part, un nihilisme modéré. En effet, si on considère la position anthropologique traditionnelle qui dit que l'homme a une essence déterminée par le transcendant, Sartre, avec sa formule "l'existence précède l'essence", se pose en nihiliste radical. Nous avons vu en effet que, pour lui, il n'existe aucune essence de l'homme, aucune "nature de l'homme", l'homme se fait et n'est pas tout déterminé, tout fait d'avance. Par ailleurs, son rejet du transcendant que nous avons vu aux sections précédentes implique le rejet de la position anthropologique traditionnelle: il ne peut y avoir d'essence déterminée par le transcendant et de nature transcendante puisqu'il n'existe *aucun* transcendant. La deuxième version de la position anthropologique, la *Vernunftanthropologie*, stipule que la raison est la marque distinctive de l'homme. L'importance ainsi que le rôle fondamental que Sartre accorde à la conscience n'est pas l'équivalent de cette position. En effet, Sartre ne considère pas que la raison est ce qui fait l'homme mais plutôt que l'homme se caractérise par le tout de son être: raison, émotions, pulsions, instincts. De ce point de vue il représente donc un nihilisme anthropologique modéré.

Qu'en est-il au niveau éthique? Fahrenbach propose l'interprétation suivante: "Sartre hat die ethische Problemstellung— nach Nietzsches Moralkritik— zweifellos in der radikalsten Weise angesetzt, indem er sie gleichsam aus dem Nichts aufzubauen sucht. Er übernimmt Nietzsches Entwertung der christlichen Jenseitswerte, und er versteht die nihilistische Situation— daß es keinen höchsten Wert- und Sinnbestand mehr gibt— über ihren geschichtlichen Aspekt hinaus als die Grundsituation der menschlichen Existenz (in ihrer nichtenden Freiheit). [...] Nach Sartre existiert der Mensch wesentlich in "nihilistischer Situation", sofern es für ihn als Freiheit kein vorgegebenes und unproblematisches Wert- und Sinnreich geben kann, weil es Wert und Sinn nur für und durch die menschliche Existenz "gibt"."¹³⁹ Fahrenbach croit donc que, chez Sartre, nihilisme ontologique et nihilisme éthique sont étroitement liés. Il pense que le néant est la base d'un nihilisme *radical* en éthique. il explique que de faire de la liberté la situation

¹³⁹ Fahrenbach, H., *op. cit.*, p. 159.

originelle de l'existence humaine, "Das ist für ihn die Basis des radikalen Nihilismus. Diese Freiheit ist ursprünglich "wesenslos", sie ist Nichtung jeder vorgängigen Wesensbestimmtheit und zugleich Ursprung von Wesensbestimmung, sodaß nur aus dem "Nichts der Freiheit" die ethische Dimension der Existenz eröffnet werden kann."¹⁴⁰ L'homme est donc dans une situation nihiliste, pas celle causée par la tradition métaphysico-religieuse, mais celle qui est en son coeur: son propre être-libre. La tradition apportait des "vorgegebene und unproblematische Wert- und Sinnreiches" et fondait l'éthique sur celui-ci. Parce que celle-ci n'y est plus, l'homme est laissé à lui-même, à son être-libre, à son être-néant. Fahrenbach conclut qu'un tel fondement de l'éthique est un nihilisme radical.

Anderson semble aller dans le même sens lorsqu'il dit: "Any number of critics have claimed that this subjectivistic position radically undermines the possibility of an ethics. [...] In fact, he says [Bernstein dans *Praxis and Action*], the logical consequences of Sartre's ontological position are "not only despair, but nihilism in the coldly technical sense"; for "there never is nor can be any basic reason or justification for one value... rather than another." [p. 152] Whether this is technically nihilism or not, it certainly seems to be the death of any ethics other than the most relativistic kind."¹⁴¹ Mais tout au long de son ouvrage, il travaillera à démontrer qu'en fait il existe bien un fondement aux valeurs. Il reprendra les développements de Simone de Beauvoir dans *Pyrrhus et Cinéas* et *Pour une morale de l'ambiguïté* pour montrer que la liberté comme valeur fondamentale fait en sorte que la liberté de tous est voulue et qu'ainsi les valeurs amenant la promotion de la liberté se trouvent fondées et ce, sans être relatives à une subjectivité.

Le nihilisme passe par l'athéisme, soit par le rejet de toute transcendance, de tout absolu. Mais peut-on dire qu'il est nihiliste en éthique puisqu'il dit: "[...] j'ai gardé dans le domaine moral une seule chose de l'existence de Dieu, c'est le Bien et le Mal comme des absolus. [...] je considère si vous voulez que la morale et l'activité morale de l'homme, c'est comme un absolu dans le relatif. [...] Essentiellement le Bien c'est ce qui sert la liberté humaine, ce qui lui permet de poser des objets qu'elle a réalisés, et le Mal c'est ce qui dessert la liberté humaine, c'est ce qui présente l'homme comme n'étant pas libre [...]"¹⁴² Sartre semble donc dire, d'une part, que les notions de Bien et

¹⁴⁰ *ibid.*, pp. 159-160.

¹⁴¹ Anderson, T. C., *Foundation*, pp. 21-22.

¹⁴² *Ent*, pp. 551-552.

de mal (fondement des jugements moraux) sont des absolus mais, d'autre part, que ces absolus ont eux-mêmes un fondement dans le relatif: l'homme en situation dans le monde. Peut-on véritablement parler d'absolus? Ces absolus ont leur fondement dans le relatif et, de plus, sont eux-mêmes relatifs, quant à leur définition, à une valeur plus fondamentale, la liberté. La liberté est le véritable absolu duquel dépendent Bien et Mal. Nous croyons qu'une distinction entre la structure et le contenu du Bien et du Mal s'avère ici utile et dissout le problème. Ce que Sartre maintient, c'est la structure du Bien et du Mal, il ne veut pas d'un amoralisme où tout est éthiquement indifférencié. Par contre, le contenu, la nature du Bien et du Mal change avec le nouveau fondement qu'il leur donne: non plus un fondement transcendant, mais un fondement humain. L'homme est fondement de la morale. Il est liberté et établit donc le Bien et le Mal en rapport à ce qu'il est. Bien et mal sont des absolus par leur structure mais leur nature est relative à la liberté fondatrice. Ils sont des absolus mais pas des transcendants et n'ont pas leur source dans la transcendance. C'est en ceci que tient le nihilisme éthique de Sartre, dépendant de son athéisme: en un rejet du fondement transcendant des valeurs, du Bien et du Mal. Il est clair qu'il s'agit d'un nihilisme modéré puisqu'il maintient Bien et Mal et leur aspect formel d'absoluité tout en leur donnant un nouveau fondement, ce qui correspond bien à la définition que nous avons proposée du nihilisme éthique modéré.¹⁴³

Enfin, au point de vue de la théorie de l'action, nous avons vu comment Sartre rejette le rationalisme traditionnel. Ses positions anthropologiques montrent bien que l'homme est une nature complexe. La position de la tradition métaphysico-religieuse qui veut que l'homme ne suive que sa raison dans la délibération pratique est donc inacceptable pour lui. Il posera plutôt que l'homme agit sous l'impulsion de son être et qu'il est même tellement difficile d'identifier avec certitude les motifs de l'action qu'il est aussi difficile d'en déterminer la source. On doit donc dire que c'est l'homme dans toute sa complexité qui décide de l'action. Au niveau de la théorie de l'action, nous retrouvons donc également un nihilisme modéré chez Sartre.

¹⁴³ Comme dans le cas du nihilisme éthique nietzschéen, nous souhaitons considérer cette conclusion comme étant sujette à révision suite à notre examen de l'éthique sartrienne.

5.3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES.

Sartre dit "J'ai toujours été constructeur et *La nausée* et *Le mur* n'ont donné de moi qu'une image fausse, parce que j'étais obligé d'abord de détruire."¹⁴⁴ Ne croirait-on pas entendre Nietzsche nous dire: "Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heiligthum zerbrochen werden [...]"¹⁴⁵? Mais nous avons vu que même si Sartre affirme ceci, nous ne retrouvons pas chez lui l'équivalent de la "machine de guerre" nietzschéenne! Nous avons parlé de Sartre comme d'un "héritier consentant" d'un nihilisme actif et militant s'étant produit avant lui. Nous avons également parlé du nihilisme comme constat de fait chez Sartre: l'ordre traditionnel n'est plus, il faut reconstruire. Il reprend donc ce nihilisme comme point de départ. Même s'il ne théorise pas sur le phénomène et même s'il ne sent aucun besoin de "pousser" la tradition métaphysico-religieuse dans sa chute ("[...] was fällt, das soll man auch noch stossen!"¹⁴⁶), Sartre fait quelques remarques à son endroit. Ces remarques nous permettent de conclure à une grande convergence de la "critique" sartrienne à la critique nietzschéenne. Il est contre "l'illusion des arrière-mondes" et souhaite rendre au monde immanent toute sa valeur et toute sa réalité. Il rejette ainsi toute transcendance au niveau ontologique mais aussi au niveau éthique. La transcendance des valeurs de la tradition est donc aliénante pour l'homme, un "*Kanon der unmöglichen Tugend*"¹⁴⁷. Les raisons pour lesquelles Sartre rejette, ou mieux: endosse le rejet de la tradition, sont les mêmes que celles présentées par Nietzsche.

Nous retrouvons également une grande convergence au niveau de l'athéisme. D'abord, Sartre est d'accord avec Nietzsche pour dire que Dieu est une invention de l'homme, créé pour rassurer l'homme, pour lui donner justification de son existence. Mais ce Dieu-témoin est aliénation pour l'homme, chez Nietzsche comme chez Sartre. La mort de Dieu signifie donc, chez l'un comme chez l'autre, une libération pour l'homme mais aussi la prise en charge par l'homme des tâches autrefois accomplies par le divin: l'attribution de sens ainsi que la création et le fondement des valeurs. Sartre dit: "Ainsi l'homme se trouve hériter de la mission du Dieu mort: tirer l'Être de son effondrement

¹⁴⁴ *Carnets*, pp. 106-107. Souligné par nous.

¹⁴⁵ *GM* II §24.

¹⁴⁶ *Z* "Von alten und neuen Tafeln" §20.

¹⁴⁷ *M* §87. Dans son analyse de la pièce *Les mouches*, Kaufmann dit "Sowohl Sartres bewußt schockierende Haltung gegenüber dem Tod als einem wesentlich natürlichen Vorgang als auch seine Haltung gegenüber Schuldgefühlen sind tief antichristlich und nietzscheanisch." (Kaufmann, W., "Nietzsches Einfluß", p. 286).

perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit."¹⁴⁸ "Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir,— dass der Übermensch lebe."¹⁴⁹, le *Übermensch*: homme complet, homme affirmatif (de lui-même et de la vie), homme-créateur, homme-libre, homme authentique.

La mort de Dieu, équivalant à la mort de tout transcendant, est donc à la fois libération et responsabilisation de l'homme. N'ayant plus ce témoin absolu, l'homme cesse d'être aliéné mais, en même temps, il se trouve investi d'une responsabilité absolue. La mort de Dieu n'est donc pas à prendre à la légère, "[...] il est très gênant que Dieu n'existe pas, [...]"¹⁵⁰ "Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?" demande le *toller Mensch*, et plus loin: "Ist nicht die Grösse dieser That zu Gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?"¹⁵¹ Il est tout aussi gênant pour Nietzsche que Dieu soit mort, les conséquences en sont très graves pour l'homme.

Il y a peut-être une divergence au niveau de l'athéisme si l'on considère l'affirmation de Sartre qui dit que "même si Dieu existait, ça ne changerait rien". Pour Nietzsche, il est, semble-t-il, tout à fait indispensable que la croyance en Dieu, qui survit même à la mort de celui-ci, soit éliminée. Voyons ce que Joisten dit à ce sujet: "Auch besagt die Formel— etwa im Vorgriff auf Sartres postulatorischen Atheismus— *nicht*, daß es Gott nicht geben darf, um den Menschen durch seinen Glauben an Gott nicht in seiner Freiheit und in seinen Möglichkeiten zu begrenzen. [...] Vielmehr bedeutet *positiv* gesehen der Tod Gottes für Nietzsche die Feststellung der *Wirkungslosigkeit* Gottes. [...] Einerseits vermag Gott auf den Menschen keine Wirkung mehr ausüben und andererseits gilt, daß sich der Mensch nun nicht mehr für Gott interessiert und ihn nicht mehr auf sich wirken läßt."¹⁵² donc, "même si Dieu existait, ça ne changerait rien"!

La critique de la tradition ainsi que l'athéisme sont donc très proches parents chez Nietzsche et Sartre. Qu'en est-il du nihilisme de leur propre philosophie? D'abord tous

¹⁴⁸ *CM*, p. 510.

¹⁴⁹ *Z* "Vom höheren Menschen" §2.

¹⁵⁰ *EH*, p. 35.

¹⁵¹ *FW* §125. À propos de la mort de Dieu, Fischer note que chez Nietzsche, au contraire de Sartre, l'homme est clairement identifié comme étant le responsable de la mort de Dieu: "Aber im *Zarathustra* wird voll zur Kenntnis genommen, daß es der Mensch selber war, der das geschaffen hat, was ihn so lange unterdrückte." (Fischer, K. R., *op. cit.*, p. 16).

¹⁵² Joisten, K., *op. cit.*, p. 63.

deux posent que le nihilisme est une étape nécessaire à la reconstruction. Leur philosophie constructive doit donc s'ériger sur un fond de nihilisme. Mais ce nihilisme est-il de même nature? Au point de vue ontologique, tous deux présentent un nihilisme modéré. Chez Nietzsche, le jeu de l'être et du néant, de l'être et du devenir, amené par la volonté de puissance, comme caractérisation de ce qui est relève d'un nihilisme modéré. Chez Sartre, l'être et le néant sont posés comme étant les composantes essentielles de ce qui est: nihilisme modéré donc. Au point de vue anthropologique, nous avons vu que tous deux sont d'accord pour nier une quelconque essence de l'homme et pour dire que l'ensemble de l'homme, raison, émotions, instincts, est ce qui caractérise l'homme. Ces positions correspondent à un nihilisme radical d'une part et à un nihilisme modéré d'autre part. Au point de vue éthique, nous avons vu que tous deux rejettent la morale traditionnelle ainsi que tout fondement transcendant des valeurs. Ils feront de l'homme le créateur des valeurs, leur donnant ainsi un fondement humain et immanent qui amène une relativisation des notions de Bien et de Mal quant à leur contenu. Enfin, nous retrouvons également un nihilisme modéré au niveau de la théorie de l'action chez Nietzsche et Sartre. Tous deux posent en effet que l'agent moral est beaucoup plus qu'une raison et que la délibération pratique fait intervenir tout l'être de l'homme, dans toute sa complexité.

Suite à cette revue, nous nous apercevons que la convergence de Nietzsche à Sartre au point de vue du nihilisme est très grande. Est-ce seulement parce que Sartre reprend à son compte le rejet de la tradition qui avait été exercé avant lui? Nous ne croyons pas. Il aurait pu, comme l'ont fait bien d'autres, choisir une autre voie. Le nihilisme de sa propre pensée est donc choisi par lui et non pas le fruit nécessaire de la montée du nihilisme jusqu'à lui. Ne commettons pas non plus l'erreur de dire que Sartre a repris de Nietzsche non seulement le rejet de la tradition et l'athéisme mais aussi le nihilisme propre à sa pensée. Même s'ils se rejoignent quant au type de nihilisme qu'ils exercent, les positions fondamentales qui les amènent à ce nihilisme diffèrent, comme nous avons pu le constater. Il est intéressant en tout cas de noter ce point de départ commun pour la reconstruction. Reste à voir comment celle-ci s'établit et si nous retrouverons le même degré de convergence à ce niveau. Voyons donc comment s'amorce la reconstruction avec le traitement de la quête de sens.

CHAPITRE 6: LA QUETE DE SENS.

Nous avons vu au chapitre précédent comment chaque auteur critique et rejette la tradition métaphysico-religieuse. Nous avons aussi vu que ce rejet avait de graves conséquences. L'une d'elles, et certainement la plus sérieuse, est l'absence d'une instance pouvant fournir la réponse à la question du sens et, par suite, l'absence de réponse. Nous avons également vu que leur nihilisme équivaut à un rejet de toute transcendance. Alors que la réponse à la question du sens était traditionnellement fondée dans le transcendant, il faudra maintenant lui trouver un autre fondement. Nietzsche et Sartre sont conscients du problème ainsi posé et tenteront d'y apporter une solution. Ils tenteront de déterminer premièrement si il y a un sens. Ayant déterminé que oui, ils en identifieront l'attributeur ainsi que le sens comme tel. Voyons d'abord comment Nietzsche traite la question.

6.1. NIETZSCHE ET LA QUETE DE SENS.

“Ein Wozu? ein *neues* “Wozu?”— das ist es, was die Menschheit nöthig hat...”¹

“Die “Sinnlosigkeit des Geschehens”: der Glaube daran ist die Folge einer Einsicht in die Falschheit der bisherigen Interpretationen, eine Verallgemeinerung der Muthlosigkeit und Schwäche— kein *nothwendiger* Glaube.”²

Nous voyons que Nietzsche est tout à fait conscient de l'importance d'une réponse à la question du sens. Les origines de la resurgence de la question sont aussi claires pour lui: l'effondrement de l'ordre traditionnel. “Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen und ihren “Sinn” wie eine Falschmünzerei verurtheilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die *Schopenhauerische* Frage zu uns: *hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?*”³ Nietzsche identifie clairement le nihilisme comme étant le responsable de la perte de sens et de la nécessité de poser la question du sens et de tenter d'y répondre. Le problème est bien réel pour Nietzsche.

Deleuze nous dit: “Et pourtant, entre l'idéologie chrétienne et la pensée tragique, il y a bien un problème commun: celui du sens de l'existence. “L'existence a-t-elle un sens?”

¹ N, KSA 12, 10[17], p. 463.

² N, KSA 12, 2[109], p. 114.

³ FW §357.

est, selon Nietzsche, la plus haute question de la philosophie, la plus empirique et même la plus “expérimentale”, parce qu’elle pose à la fois le problème de l’interprétation et de l’évaluation.”⁴ Plus haute question de la philosophie chez Nietzsche certes, mais Gerhardt va encore plus loin: “Die Frage mit der Nietzsche alle Fragen der Philosophie auf radikal moderne Weise freilegt, ist die *Frage nach dem Sinn*. Er ist der erste, der die seit Kant in der Luft, seit Schopenhauer und Kierkegaard bereits auf der Zunge liegende Formel vom “Sinn des Lebens” wörtlich verwendet. [...] Auf diese Formel stößt Nietzsche durch seine, wie er ausdrücklich betont, durch und durch “moderne” Frage: “Was ist das Leben überhaupt werth?” (PhTZ 1; 1, 809)”⁵ Que dire alors d’une affirmation telle que “Unheimlich ist das menschliche Sein und immer noch ohne Sinn: [...] Wozu lebt dieser? Wozu stirbt jener? Niemand kann es wissen, denn es giebt kein Wozu darin.”⁶ Cette affirmation vient d’ailleurs en contradiction avec d’autres de Nietzsche où il critique sévèrement cette position⁷. De même, il semble assez critique de la nécessité qu’éprouve l’homme d’obtenir une réponse sur le sens de la vie. Tout l’aphorisme 1 de *Die fröhliche Wissenschaft* formule cette critique. D’abord, Nietzsche dit que “Damit Das, was nothwendig und immer, von sich aus und ohne allen Zweck geschieht, von jetzt an auf einen Zweck hin gethan erscheine und dem Menschen als Vernunft und letztes Gebot einleuchte,— dazu tritt der ethische Lehrer auf, als der Lehrer vom Zweck des Daseins; dazu erfindet er ein zweites und anderes Dasein und hebt mittelst seiner neuen Mechanik dieses alte gemeine Dasein aus seinen alten gemeinen Angeln.”⁸ Pourquoi avons-nous besoin d’un tel *ethischen Lehrer*? C’est que l’homme s’est transformé et est devenu un “animal fantastique”: “[...] der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne eine periodisches Zutrauen zu dem Leben! Ohne Glauben an die *Vernunft im Leben*! Und immer wieder wird von Zeit zu Zeit das menschliche Geschlecht decretiren: “es giebt Etwas, über das absolut nicht mehr gelacht werden darf!””⁹

Qu’est-ce à dire? La vie a-t-elle ou non un sens? Est-il absurde de lui en donner un ou doit-on le faire? Dans ces remarques préliminaires se dessine et s’annonce toute la

⁴ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 21.

⁵ Gerhardt, V., “Nietzsches Frage”, p. 351.

⁶ N, KSA 10, 5[28], p. 225.

⁷ Comme dans le passage suivant: “Wozu leben? Alles ist eitel! Leben— das ist Stroh drehen; Leben— das ist sich verbrennen und doch nicht warm werden.” Solch alterthümliches Geschwätz gilt immer noch als “Weisheit”; dass es aber alt ist und dumpfig riecht, darum wird es besser geehrt.”(Z “Von alten und neuen Tafeln” §13)

⁸ FW §1.

⁹ FW §1.

complexité de la question du sens chez Nietzsche. Pour Nietzsche, il y a à la fois absurdité et sens: a priori il n'y a pas de sens mais "[...] man muß alles Dasein rechtfertigen [...]", le critère pour ceci étant "[...] das rechtfertigende Princip ist ein solches, aus dem sich das Leben *erklärt*..."¹⁰ La première réponse que Nietzsche offrira est une justification par l'art. Voyons en quoi elle tient.

6.1.1. LA REPONSE DE *DIE GEBURT DER TRAGÖDIE*.

"Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das groß Stimulans zum Leben..."¹¹

"Bezieht sich der Affekt des Künstlers auf die Kunst selbst? Oder nicht vielmehr auf das Leben? auf eine *Wünschbarkeit des Lebens*?"¹²

Dans *Die Geburt der Tragödie*, nous retrouvons la première réponse de Nietzsche à la question du sens: "[...]— denn nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt *gerechtfertigt*.—" ¹³ Cette remarque, glissée comme en passant dans sa discussion de l'art et de la création est lourde de sens et a une très grande portée. Elle est beaucoup plus qu'une simple remarque puisque Nietzsche maintient cette idée et la réaffirme à plusieurs reprises. Elle n'est pas non plus une première réponse qui sera rejetée au profit d'une autre, nous en voulons pour preuve la citation donnée plus haut du *Nachlaß*, datant de 1888. D'ailleurs, cette réaffirmation ne se retrouve pas seulement dans ses notes posthumes mais aussi dans *Götzen-Dämmerung* par exemple. Dans son "Versuch einer Selbstkritik" de 1886, Nietzsche fait de sa remarque l'idée fondamentale de *GT*. Il dit: "[...] im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als aesthetisches Phänomen das Dasein der Welt *gerechtfertigt* ist."¹⁴ D'abord on remarque tout de suite une différence d'une formule à l'autre. On passe de "das Dasein und die Welt" (*GT* §5, 1872) à "das Dasein der Welt" (*GT* "Versuch einer Selbstkritik" §5, 1886). Que signifie cette différence? Avons-nous ici une indication d'une évolution de la pensée de Nietzsche? Est-ce qu'en 1886, après avoir formulé sa théorie de l'éternel retour, seul le monde physique est justifié? Une telle interprétation irait à l'encontre de ce que Nietzsche dit par ailleurs sur la justification de l'être de l'homme et que nous verrons un peu plus tard.

¹⁰ N, KSA 12, 9[13], p. 344.

¹¹ N, KSA 13, 11[415], p. 194.

¹² N, KSA 12, 9[119], p. 405.

¹³ *GT* §5.

¹⁴ *GT* "Versuch einer Selbstkritik" §5.

Peut-être devons-nous voir cette différence comme étant une indication de ce qui est la clé de la réponse. Voyons ce qu'il dit à la suite de la citation que nous avons donnée de "Versuch einer Selbstkritik": "In der That, das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen,— einen "Gott", wenn man will, aber gewiss nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der *Noth* der Fülle und *Ueberfülle*, vom *Leiden* der in ihm gedrängten Gegensätze löst. Die Welt, in jedem Augenblicke die *erreichte* Erlösung Gottes, als die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichen, Widerspruchreichsten, der nur im *Scheine* sich zu erlösen weiss: [...]"¹⁵ Si on rapproche ceci de ce qu'il dit en *GT* §5 à propos du *Ur-Einen*, on obtient la clé de l'énigme. Voyons l'interprétation qu'en donne Goedert dans son *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*.

Goedert dit: "À présent nous pouvons comprendre Nietzsche lorsqu'il prétend que c'est seulement en tant que phénomène esthétique que le monde et l'existence sont justifiés. Cela veut dire justement que le monde reçoit son sens et sa valeur du fait qu'il est l'oeuvre d'une tendance artistique originelle qui aspire à la transfiguration et à la rédemption. Sa valeur est fonction du degré de satisfaction qu'il permet à l'Un originel d'obtenir."¹⁶ Goedert avance ceci en considérant que Nietzsche adopte la conception héraclitéenne de la lutte des contraires présente dans le jeu du Feu, de l'Un originel avec lui-même, créant et détruisant. Nietzsche adopte-t-il la théorie héraclitéenne? "Das was er schaute, die *Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit*, muß von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem größten Schauspiel den Vorhang aufgezogen."¹⁷ Ceci fait dire à Goedert que, selon Nietzsche, "Le monde est un jeu joué par l'Un originel."¹⁸ Il ajoute que "Toute activité artistique humaine est d'une façon ou de l'autre le symbole du processus originel."¹⁹ On pourrait donc dire qu'au point de vue ontologique, le monde est justifié en tant que créé (phénomène esthétique) par l'Un originel selon un besoin, une nécessité contenue en lui-même, création qui soulage sa souffrance due à la lutte des contraires. Mais ceci justifie-t-il l'existence humaine? Si on considère qu'il doit y avoir correspondance d'un niveau à l'autre, alors on peut dire que l'homme qui "imite" l'Un originel et crée sa vie et le

¹⁵ *GT* "Versuch einer Selbstkritik" §5.

¹⁶ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 51.

¹⁷ *PhTZ* §8.

¹⁸ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 51.

¹⁹ *ibid.*, p. 52.

monde en les choisissant devient pareil à l'Un originel, devient créateur et justifie ainsi, donne sens à sa vie et à son monde. En fait, l'homme mû par la volonté de puissance, principe de surpassement, est assez semblable à l'Un originel et son mouvement tels que décrits plus haut par Nietzsche. On pourrait donc dire que non seulement "toute activité artistique humaine est symbole du processus originel" comme le dit Goedert, mais que l'homme et toute activité humaine est symbole de l'Un originel et de son activité. Il faut pour cela que l'homme se pose comme être de volonté de puissance et comme créateur.

Avant de poursuivre, nous désirons clarifier un point. S'agit-il ici de création artistique seulement, ne s'agit-il que d'art ou bien doit-on prendre la création dont il est question dans un sens plus large? Quelques passages peuvent donner à penser que Nietzsche parle de création artistique au sens strict. Ainsi *GT* §7: "Ihn rettet die Kunst, und durch die Kunst rettet ihn sich— das Leben."²⁰ ou bien ce passage de *GD*: "Die Kunst ist das grosse Stimulans zum Leben: wie könnte man sie als zwecklos, als ziellos, als l'art pour l'art verstehn?"²¹ ou encore ce texte de *FW*:

"Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*. Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, dass wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, *über* uns lachen oder *über* uns weinen; wir müssen den *Helden* und ebenso den *Narren* entdecken, der in unserer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können!"²²

Dans ces extraits, il est question de "Kunst" et non de création, "Schaffen". Est-il permis de dire que Nietzsche parle en fait de création au sens large? Nous croyons que oui et même qu'il est nécessaire de l'interpréter ainsi. Prenons la phrase de *GT*, "nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt". Qu'entendre par "phénomène esthétique"? Faut-il le considérer, au sens strict, comme objet d'art, nature transformée par un acte artistique, une manipulation quelconque manifestant une intention quelconque? Il y a certes un peu de cela chez Nietzsche. Comme Goedert le remarque bien, "Pour Nietzsche, au contraire [de Schopenhauer], l'art a pour fonction de faire approuver et assumer à l'homme la vie sous tous ses aspects, y compris les plus atroces et les plus horribles."²³ Mais Nietzsche dit aussi "Erleben ist ein

²⁰ *GT* §7.

²¹ *GD* "Streifzüge eines Unzeitgemässen" §24.

²² *FW* §107.

²³ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 55.

Erdichten”²⁴ et n’avons nous pas vu que “Es giebt nur ein perspektivistisches Sehen, nur ein perspektivistisches “Erkennen””²⁵? L’homme interprète le monde aussitôt qu’il est en contact avec lui, l’interprète et le crée et donc le monde est toujours objet d’une certaine création. Mais cette création doit-elle être artistique? Pas nécessairement. Même que la “création du monde”, fruit du contact originel de l’homme avec le monde est une création mais pas une création artistique. il s’agit certes d’une transformation du monde mais pas au même titre que la transformation amenée par une oeuvre d’art. D’ailleurs, Nietzsche ne dit pas que la vie et le monde sont justifiés en tant que “Kunstwerke” mais en tant que “aesthetisches Phänomen”. Ce choix de dénomination n’est certainement pas innocent et nous mène à choisir le sens plus large de création.

Quelles sont les conséquences de cette réponse à la question du sens? “Eine Beurteilung des Lebens aus der Sicht der Moral kommt nicht einmal mehr in Frage, sondern die Moral wird umgekehrt bewertet als ein Produkt des Lebens.”²⁶ mais surtout comme un produit de la création de l’homme, de ses évaluations. Nietzsche dit: “Nur aesthetisch giebt es eine Rechtfertigung der Welt. Gründlicher Verdacht gegen die Moral (sie gehört mit in die Erscheinungswelt).”²⁷ Il faut soupçonner et remettre en question la morale car elle est le fruit d’une création et non un absolu, une réalité objective. Mais encore, Nietzsche parle d’une autre conséquence morale de sa réponse à la question du sens: “Gegen die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine reine artistische, eine antichristliche.”²⁸

Mais cette réponse à la question du sens est-elle conséquente avec les conceptions fondamentales de Nietzsche? Nous avons déjà vu qu’elle s’accorde avec la volonté de puissance et la notion d’homme créateur et évaluateur, mais qu’en est-il de l’éternel retour? Nietzsche pose lui-même un rapprochement entre le sujet de *GT* et l’éternel retour dans *Ecce homo*: “Die Bejahung des vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Ja-sagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs “Sein”— darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandeste anerkennen, was bisher gedacht

²⁴ *M* §119.

²⁵ *GM* III §12.

²⁶ Goedert, G., *Nietzsche der überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Amsterdam, Rodopi, 1988, p. 26.

²⁷ *N*, *KSA* 12, 2[110], p. 116.

²⁸ *GT* “versuch einer Selbstkritik” §5.

worden ist. Die Lehre von der “ewige Wiederkunft”, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge— diese Lehre Zarathustras *könnte zuletzt* auch schon von Heraklit gelehrt worden sein.”²⁹ Rappelons-nous cette thèse de Goedert que nous avons adoptée, soit que le monde et l’existence sont justifiés en tant que fruit du jeu de l’Un originel. Nous avons vu en 4.1.2. que, toujours selon l’interprétation de Goedert, il y a en effet un lien d’importance avec l’éternel retour: la vie est justifiée par l’éternel retour. Mais n’est-ce pas un problème? La vie est justifiée en tant qu’elle a déjà existé mais qu’est-ce qui justifie qu’elle ait déjà existé? Le jeu de l’Un originel est ce qui justifie ce cercle. Tout semble donc très conséquent chez Nietzsche: la thèse de l’Un originel s’accorde avec toutes les conceptions fondamentales de Nietzsche. Mais est-ce bien aussi simple? L’examen de l’éternel retour en tant que réponse à la question du sens révèle un autre niveau de complexité.

6.1.2. L’ÉTERNEL RETOUR: OPTIMISME OU PESSIMISME?

“[...] diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, die Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat,— wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? [...] *Diese Welt ist der Wille zur Macht— und nichts außerdem!*”³⁰

La thèse de l’éternel retour est ambivalente. Nous avons vu au chapitre 4 que les interprétations varient selon que l’on tient l’éternel retour comme étant une théorie physique ou une hypothèse. On sait que Nietzsche cherchait à fonder son hypothèse du côté des sciences exactes et ce, surtout dans le *Nachlaß*. C’est sans doute ce qui l’amène à dire: “Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne eine Finale ins Nichts: “die ewige Wiederkehr”. [...] Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.”³¹ Qu’est-ce à dire? L’éternel retour justifie-t-il la vie et le monde comme nous l’avons vu plus haut ou bien est-il l’expression de l’absurdité du monde et de l’existence? Clayton a-t-il raison lorsqu’il affirme “When willed categorically as our own will, this dreadful doctrine of eternal recurrence was thought by Nietzsche to become a basis for redemption, for spiritual as well as for physical rebirth. Indeed this doctrine was held to proffer the only firm basis for hope after the

²⁹ EH “Die Geburt der Tragödie” §3.

³⁰ N, KSA 11, 38[12], p. 611.

³¹ N, KSA 12, 5[71], p. 213.

death of all our gods.”³² Et Gorz lorsqu’il dit “Pour Nietzsche, cette foi en un sens indéchiffrable du *fatum* va devenir l’instrument du “salut”. Ce que lui fournit le mythe de l’éternel retour, d’une Nature énergétique, d’un cyclisme grâce auquel chaque instant est sauvé comme le moment nécessaire d’un tout transcendant et immuable, c’est le moyen de *penser* la contingence en termes de nécessité et de donner un sens caché à ce qui n’en a pas.”³³

En quel sens l’éternel retour exprime-t-il l’absurdité du monde et de l’existence? Nous avons vu que c’est par l’absence de finalité impliquée par cette thèse. Le monde de l’éternel retour n’a pas de finalité, de but, il reviendra toujours, sans fin, absurde. Ce monde sans but est aussi caractérisé par le concept nietzschéen de *Unschuld des Werdens*. Comment Nietzsche le définit-il? “Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine *causa prima* zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als “Geist” eine Einheit ist, *dies erst ist die grosse Befreiung*,— damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt...”³⁴ Personne n’est responsable du monde, il n’a pas de cause ni non plus de but. Il précise davantage dans l’aphorisme “Hüten wir uns!”:

“Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort “Maschine” eine viel zu hohe Ehre an. [...] Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wir alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen. [...] Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es giebt nur Nothwendigkeiten: da ist Keiner, der befiehlt, Keiner, der gehorcht, Keiner, der übertritt. Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort “Zufall” einen Sinn.”³⁵

S’agit-il d’un concept tardif chez Nietzsche? Non puisqu’on en trouve déjà les traces dans la “*Heraklit-Rezeption*” de *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* de 1873. Dans cet écrit, Nietzsche adopte déjà cette notion d’innocence du devenir, fruit

³² Clayton, J. P., “Zarathustra and the Stages on Life’s Way: a Nietzschean Riposte to Kierkegaard?”, *Nietzsche-Studien*, 1985, 14, p. 182.

³³ Gorz, A., op. cit., p. 246.

³⁴ *GD* “Die vier grossen Irrthümer” §8.

³⁵ *FW* §109. Ce “Unschuld des Werdens” est aussi exprimé dans ce passage de *Menschliches, Allzumenschliches*: “Abgesehen von aller Theologie und ihrer Bekämpfung liegt es auf der Hand, dass die Welt nicht gut und nicht böse, geschweige denn die beste oder die schlechteste ist, und dass diese Begriffe “gut” und “böse” nur in Bezug auf Menschen Sinn haben, ja vielleicht selbst hier, in der Weise, wie sie gewöhnlich gebraucht werden, nicht berechtigt sind: der schimpfenden und verherrlichenden Weltbetrachtung müssen wir uns in jedem Falle entschlagen.” (*MaM* I §28).

du jeu de l'Un originel avec lui-même. Ce jeu est une nécessité mais "Nietzsche voit la liberté dans l'acceptation de la nécessité universelle. Il s'agirait d'une acceptation active, dans laquelle le moi transforme la simple connaissance des mécanismes de la nature que comporte son être en un acte créateur qui en est à la fois l'affirmation et la justification."³⁶ En effet, il dit "Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar "unfrei"— wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine essentia nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat."³⁷

L'homme et le monde sont donc nécessité mais cela ne signifie pas qu'ils ont un but. Nietzsche insiste:

"*Niemand* ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist *nicht* die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, [...] es ist absurd, sein Wesen in irgend einen Zweck hin *abwälzen* zu wollen. Wir haben den Begriff "Zweck" erfunden: in der Realität *fehlt der Zweck*... Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen,— es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen..."³⁸

Ce qui est en jeu ici est l'absolu contingence de l'homme dans un monde nécessaire et déterminé³⁹. "Notwendigkeit bedeutet für Nietzsche also nicht einen, sei es positiven, sei es negativen Zweckzusammenhang, der zwangsläufig abläuft und in goldene oder eherne Fesseln schlägt, sondern die Realität selbst, frei von Zweckmäßigkeit Gesichtspunkten aufgefaßt."⁴⁰ mais il est possible de "récupérer" cette nécessité par l'*amor fati*.

"Schild der Nothwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
— das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Sein's
ewig bin ich dein Ja
denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!——"⁴¹

³⁶ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 246.

³⁷ *PhTZ* §7.

³⁸ *GD* "Die vier grossen Irrthümer" §8.

³⁹ Nous retrouverons ceci chez Sartre.

⁴⁰ Wisser, R., "Nietzsche Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes", *Nietzsche-Studien*, 1972, 1, p. 170.

⁴¹ *DD* "Ruhm und Ewigkeit" 4.

Le moyen de récupérer cette nécessité est de l'affirmer, de l'accepter, de l'aimer: *amor fati*. C'est le seul échappatoire possible. Rappelons-nous ce passage de *Also sprach Zarathustra*: "[...] — wolltet ihr jemals Ein mal Zwei Mal, spracht ihr jemals "du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!" so wolltet ihr *Alles* zurück!— Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelte, verliebt, oh so *liebtet* ihr die Welt,—[...]"⁴² Kaufmann dit que "The doctrine [of eternal recurrence] means that all events are repeated endlessly, that there is no plan nor goal to give meaning to history or life, and that we are mere puppets in an absolutely senseless play."⁴³ Mais la clé se trouve dans le fait que l'homme qui perçoit le monde, crée le monde, en fait son oeuvre. Dans une *Weltanschauung* qui dirait "tout revient éternellement", on attribue ce sens "circulaire" au monde, de plus, on ne fait pas que reconnaître ce fait et l'accepter mais on crée le monde comme étant un monde de l'éternel retour.

Kaufmann remarque: "Beginning with *The Birth of Tragedy*, Nietzsche had inquired how life might be "justified". His first answer, proposed several times in his first book, had been: "Only as an aesthetic phenomenon is the world justified". [...] August 1881 [...] the thought came to Nietzsche that the man who perfects himself and transfigures his *physis* achieves that happiness toward which all men grope, and feels a supreme joy which obviates any concern with the "justification" of the world: he affirms it forward, backward, and "in all eternity". "Not merely bear what is necessary, still less conceal it... but *love* it." (EH II 10)."⁴⁴ L'éternel retour doit être fait nôtre par un acte de volonté qui dit "denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!" Zarathoustra explique: "[...]— als Dichter, Räthselrather und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und Alles, das *war*—, schaffend zu erlösen. Das vergangne am Menschen zu erlösen und alles "Es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: "Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen—"⁴⁵ C'est la raison pour laquelle l'éternel retour en tant que réponse à la question du sens peut être une réponse pessimiste ou optimiste. Le faible qui ne peut accepter cette perspective est écrasé et périt par cette pensée. Le fort par contre, celui qui accepte et aime l'éternel retour, s'en trouve fortifié. Goedert souligne que "Nietzsches Lebensbejahung kommt einer Kosmodizee— oder Theodizee— gleich. Diese hat ihre Anfänge in der "Geburt der Tragödie" sowie in der frühen Heraklit-Rezeption. Sie kommt in "Also sprach Zarathustra" zur Entfaltung, besonders in

⁴² Z "Das Nachtwandler-Lied" §10.

⁴³ Kaufmann, W., *Nietzsche*, p. 327.

⁴⁴ *ibid.*, pp. 323-324.

⁴⁵ Z "Von alten und neuen Tafeln" §3.

Zarathustras Ja-sagen und Segnen. Den höchsten Ausdruck findet sie in der Lehre von der Ewigen Wiederkunft.”⁴⁶ En effet, “If one could wish to live his life over and over again, exactly as it is with its sufferings *and* its joys, this would be a true affirmation of life. This would be a kind of “existential” life affirmation, a willingness or even the desire to live through everything again [...]”⁴⁷

Après cet examen des réponses offertes dans *GT* et par l'éternel retour, la vie et le monde sont justifiés en tant que phénomène esthétique et l'*amor fati*, on doit se tourner vers la réponse particulière de *Also sprach Zarathustra*.

6.1.3. LA REPONSE DE *ALSO SPRACH ZARATHUSTRA*.

“— Zarathustra bestimmt einmal, mit Strenge, seine Aufgabe— es ist auch die meine—, dass man sich über den *Sinn* nicht vergreifen kann: er ist *jasagend* bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Verangenen.”⁴⁸

“Der Sinn deines Lebens sei, das Dasein zu rechtfertigen—[...]”⁴⁹

Dans *Also sprach Zarathustra*, dont “Die Grundconception des Werks [ist] der Ewigen-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann— [...]”⁵⁰, Nietzsche revient à un examen du sens de l'existence humaine. Il avait déjà considéré ce problème précis de la question du sens dans *Schopenhauer als Erzieher* où il avait dit “Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein, er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: “Sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt!” [...] Und wie trost- und sinnlos kann ohne diese Befreiung das Leben werden!”⁵¹ Voyons ce que propose Nietzsche dans *Also sprach Zarathustra*.

Le prologue est déjà riche en informations. D'abord, Zarathustra annonce son désir de retourner parmi les hommes (“Vorrede” §1), ensuite il rencontre l'ermite en conclusion de quoi il affirme la mort de Dieu (“Vorrede” §2) et, déjà au troisième texte, nous obtenons une réponse à la question du sens⁵²: “Seht, ich lehre euch den

⁴⁶ Goedert, G., “Nietzsche's tragischer Pessimismus” (texte photocopié), pp. 5-6.

⁴⁷ Stambaugh, J., *art. cit.*, p. 31.

⁴⁸ *EH* “Also sprach Zarathustra” §8.

⁴⁹ *N*, *KSA* 10, 4[199], p. 167.

⁵⁰ *EH* “Also sprach Zarathustra” §1.

⁵¹ *SE*, *UB* III §1.

⁵² Ce cheminement illustre ce que nous avons maintenu dans le travail, soit que suite à la mort de Dieu, au nihilisme, une nouvelle réponse doit être donnée à la question de sens.

Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!”⁵³ On peut interpréter ceci de la façon suivante: on pourrait prétendre que le sens de la terre est la volonté de puissance, ce qui interprète et évalue. Mais l’homme aussi est ce qui interprète et évalue. “Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!” serait un impératif pour l’homme de faire équivaloir sa volonté de puissance avec celle du monde, en quel cas il devient un surhomme. Le surhomme symbolise l’homme qui est devenu l’expression de la volonté de puissance affirmatrice, créatrice de valeurs et de sens. Il représente, en quelque sorte, l’homme en qui s’est accompli la réunion entre le microcosme qu’il est et le macrocosme dans lequel il vit. Une autre possibilité est que le surhomme comme “sens de la terre” est le nouveau sens attribué à l’homme après la chute du transcendant. Sous l’ordre traditionnel, le sens de l’homme était d’homme petit, moral, fragmenté, faible. La disparition de cet ordre qui amène la souveraineté de la volonté de puissance en mettant tout le poids dans l’immanence, fait en sorte que la volonté de puissance est source de toute attribution de sens et l’interprétation qu’elle offre de l’homme est maintenant celle du surhomme.⁵⁴

Quoique d’un certain intérêt, ces interprétations n’épuisent pas la signification de ce “Der Übermensch ist der Sinn der Erde”. Haase indique que “Nach dem Tode Gottes, der bisher den Grund für einen Sinn abgab, mußte eine neue Sinnstiftung stattfinden, eine, die “an der Zukunft beuen” will, statt “sich in’s Jenseits [zu] flüchten”[KGW VII 27[74]] “Der Übermensch ist der Sinn der Erde”, so fährt Zarathustra fort [Za I, Vorrede 3]. Das Wort “Erde” schließt im Gegensatz zu “Welt” die sogenannte “wahre Welt”, die Hinterwelt aus. “Der Übermensch sei der Sinn der Erde” bedeutet: überwindet den gegenwärtigen Menschen, diesen “Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und Gespenst”, werdet Leib, Leib *und* Seele””⁵⁵ Volker Gerhardt va dans le même sens que Haase dans son “Nietzsches Frage nach dem Sinn”. Il dit: “Er [Nietzsche] möchte vom ganzen Menschen und damit vor allem von dessen Lust- und Leiderfahrung ausgehen. In seiner Verschärfung der Sinnfrage will er den Menschen tatsächlich als *lebendige Einheit* in den Blick bekommen und erfassen, wie sich der Mensch in seiner leib- seelischen Totalität zu seinem Dasein verhält. [...] Er möchte also nicht — nach Art der vorkritischen Metaphysik— über den Menschen und seine Welt hinaus. Aber er

⁵³ Z “Vorrede” §3.

⁵⁴ Nous avons présenté ces deux interprétations dans notre *Nietzsche et Heidegger sur le nihilisme. Essai d’interprétation de l’éthique nietzschéenne*, Université de Montréal, F.E.S., 1995.

⁵⁵ Haase, M.-L., “Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlaß* 1882-1885”, *Nietzsche-Studien*, 1984, 12, p. 235.

möchte tiefer in ihn hinein.”⁵⁶ Gerhardt oublie-t-il ce que Nietzsche dit dans *Schopenhauer als Erzieher*: “[...] denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir [...]”⁵⁷? En fait, s’il s’agit bien d’une élévation de l’homme, il ne s’agit pas d’une élévation par la transcendance mais bien par l’*immanence*. Voyons ce que Gerhardt ajoute: “Theoretisch wie praktisch möchte er alles erfassen, was zum menschlichen Leben gehört, insbesondere das, was in der Philosophie vor ihm zu kurz gekommen ist: nämlich den *Leib* und die *Triebe*, die Sinne und das Gefühl und mit ihnen die Phantasmagorie der sogenannten *Wirklichkeit*. [...] Die Beschränkung auf diese *unsere* Welt ist unaufhebbar. Denn sie ist schon alles, was überhaupt Sinn haben kann. Aller Sinn liegt in der Welt, weil er ganz und gar dem Menschen als sinnlichem und nur insofern sinnschaffendem und sinnverstehenden Lebewesen zugehört.”⁵⁸ Il insiste sur l’individualisme radical de la réponse à la question du sens chez Nietzsche en disant: “Wenn es überhaupt einen Sinn geben soll, dann kommt er vom *Einzelnen* und bleibt bei ihm. Der Sinn des Daseins wird damit anschließend dem Individuum aufgebürdet.”⁵⁹ Nous sommes bien d’accord avec cette interprétation de Gerhardt. Non seulement le sens est-il immanent, mais il est relatif à chaque individu, à chaque créateur si on veut. Caractéristique commune: le sens n’est pas transcendant et est posé par un être réuni en lui-même, ce qui est un impératif nietzschéen. Nietzsche insiste et plaide: “Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!”⁶⁰ Le sens est à trouver dans l’immanence et l’attributeur est l’homme-créateur. Rappelons-nous ce que Friedman en dit: “There is no meaning of the earth simply waiting to be discovered. It must be created by you yourself, by the striving upward of your will to power.”⁶¹

Nietzsche est clair en ce qui concerne la nature de l’attributeur de sens. “Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten,— er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich “Mensch”, das ist: der Schätzende. Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die

⁵⁶ Gerhardt, V., “Nietzsches Frage”, p. 355. Nous retrouverons ce même mouvement dans l’humanisme sartrien.

⁵⁷ *SE, UB III* §1.

⁵⁸ Gerhardt, V., “Nietzsche Frage”, p. 356.

⁵⁹ *ibid.*, p. 357.

⁶⁰ *Z “Vorrede”* §3.

⁶¹ Friedman, M., *art. cit.* p. 250. De quoi il conclut, avec justesse, que Nietzsche, comme Sartre, juge que l’existence précède l’essence.

Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!”⁶² Et qui est ce *Schaffende*? “— Das aber ist Der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre Zukunft: Dieser erst *schafft* es, *dass* Etwas gut und böse ist.”⁶³ Le créateur est bien celui qui donne sens, un sens humain? “Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück— ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn!”⁶⁴ Mais ceci demeure à accomplir, les formulations l’indiquent déjà. Nietzsche précise: “Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde.”⁶⁵

Nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre pourquoi Nietzsche déclara dans la Préface (“Vorrede” §4): “Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde. [...] Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.”⁶⁶ En effet, l’homme n’est pas ce qu’il peut être, il ne s’est pas élevé, il n’est pas devenu surhomme et c’est la raison pour laquelle il n’est pas un but. Mais si l’homme lui-même n’est pas un but, il n’empêche que sa vie a un sens: “Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.”⁶⁷ Kaufmann remarque que “In the third *Meditation* he had inquired as to how the individual might be able to give meaning to his life, lest his “existence” remain “a thoughtless accident”. His answer had been, in effect, that you should realize your own true self; and the question had then arisen how you can know this true self. [...] An aphorism in *The Gay Science* suggests the connection between this ideal self over us and the overman.”⁶⁸ Et en effet, l’homme, animé par la volonté de puissance créatrice, veut se surpasser, tend à s’élever, à devenir littéralement un *sur*-homme. Reconsidérons le texte de “Vorrede” §7. Juste avant le texte cité plus haut, Nietzsche dit: “Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn: [...]”⁶⁹ Comment passe-t-on de “Dasein ohne Sinn” à “Sinn ihres Seins”? L’être de l’homme a-t-il un sens alors que son existence n’en a pas? Nous croyons que tout s’éclaire si on apporte la distinction entre *Sinn* = sens et *Sinn* = direction, orientation. Nous dirions

⁶² Z “Von tausend und Einem Ziele”.

⁶³ Z “Von alten und neuen Tafeln” §2.

⁶⁴ Z “Von der schenkenden Tugend” §2.

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ Z “Vorrede” §4.

⁶⁷ Z “Vorrede” §7.

⁶⁸ Kaufmann, W., *Nietzsche*, p. 308.

⁶⁹ Z “Vorrede” §7.

alors que nous avons: la vie de l'homme est absurde (*ohne Sinn* = sans sens) et l'être de l'homme s'oriente vers le surhomme (son sens en tant que direction est le surhomme). Cette interprétation est supportée par ailleurs lorsque Nietzsche dit: "Die Menschheit muß ihr Ziel über sich hinaus legen aber nicht in eine falsche x-Welt, sondern in ihre eigene *Fortsetzung*."⁷⁰ dans ce qu'elle peut produire, soit une élévation d'elle-même. Le sens de l'homme, sa justification, se trouve fondé dans son être même de volonté de puissance: on pourrait définir l'*Übermensch* comme l'homme qui se fait constamment *über-sich-selbst*, littéralement un "über-Mensch", un homme en qui la *Selbstüberwindung* de la volonté de puissance créatrice est à l'oeuvre. Comme le dit Friedman: "The Superman is no fixed goal: it is the direction of movement that comes into being when our will to power creates new values."⁷¹

Ainsi la vie de l'homme se trouve-t-elle justifiée: par son effort, son orientation vers le surhomme, par son être-créditeur, quand l'homme se donne le *praktisches Ziel* que Nietzsche décrit: "Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in *Einer Person* zu werden: [...]"⁷² Disons avec Giesz que "Das Sinnlose in der "Welt" oder im "Leben" ist auch überwunden, wenn der Mensch einen Sinn, der nach Zarathustra allemal ein Menschen-Sinn ist, in ihm zu finden vermag [...]. Wer jedoch weder Sinn, noch Sinnlosigkeit kennt, ist noch nicht einmal Mensch geworden: denn dieser nennt sich "Mensch", d.h. nach Nietzsches Etymologie "der Schätzende"."⁷³ Remarquons aussi qu'en fait Nietzsche aussi s'oriente vers un au-delà seulement celui-ci n'est pas un transcendant, un *Hinterweltler*, mais bien un au-delà immanent et un au-delà du maintenant, mais l'espoir ne se trouve aucunement dans un autre monde que le monde humain.

6.1.3.1. "ON THE MEANING OF LIFE" DE MORITZ SCHLICK ET LA REPONSE DE ALSO SPRACH ZARATHUSTRA.

Dans son essai "On the Meaning of Life", Moritz Schlick examine *Also sprach Zarathustra* et s'appuie sur ce texte pour développer sa propre réponse. Il dit: "For he [Nietzsche dans Z] saw that life has no meaning, so long as it stands wholly under the domination of purposes: [il cite "Vor Sonnen-Aufgang" à ce propos] In truth, we shall

⁷⁰ N, KSA 10, 4[180], p. 164.

⁷¹ Friedman, M., *art. cit.*, p. 250.

⁷² N, KSA 10, 16[11], p. 501.

⁷³ Giesz, L., *op. cit.*, p. 42.

never find an ultimate meaning in existence, if we view it only under the aspect of purpose.”⁷⁴ Il remet conséquemment en question l'idée que le surhomme soit le sens de la vie humaine: “Did he [Nietzsche] not also find the meaning of human existence in the fact that it is creating something above itself, that it is bringing forth the superman, and thus a higher being than man himself? If the doctrine had to be taken in this fashion, it would represent a contradiction of the Nietzschean viewpoint outlined earlier, and we should obviously have fallen into the same old error of transposing the meaning of existence out of itself and into the future. [...] No, it is a serious though common misunderstanding of the idea of development, if we seek its meaning merely at the end, in the goal. It must lie, rather, in the process of self-development as such, in the proceeding, occurrence or activity itself; development does not lead to a final goal, but is itself the goal.”⁷⁵ Nous croyons que Schlick a entièrement raison et qu'il a mis le doigt sur une distinction importante. Rappelons-nous en effet ce que nous avons dit de la volonté de puissance et du surhomme au chapitre 4. Nous avons vu que la volonté de puissance est perpétuel dépassement, qu'aucun état atteint n'est un état final échappant au principe de dépassement. Le surhomme, incarnation de la volonté de puissance, n'est donc pas le produit d'un développement, d'une élévation, mais est lui-même développement, élévation, surpassement de soi-même. Schlick a donc raison de dire que le développement est lui-même le but et la justification de l'existence.

De quelle manière Schlick élabore-t-il sa propre réponse? Selon lui, la vie a un sens quand on agit pour le plaisir de l'acte lui-même. De ceci il déduit que le sens de la vie est la jeunesse (youth) puisque seul l'enfant est capable d'un tel agir innocent. Ceci revient à l'exhortation de Zarathoustra qui nous demande de redevenir enfant, “Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste bewegung, ein heiliges Ja-sagen.”⁷⁶ Le jeu de l'enfant est création pure sans regard pour les lois, les normes, les connaissances, son acte s'accomplit pour le seul plaisir de son accomplissement⁷⁷. Le sens de la vie selon Schlick est donc la jeunesse (youth).

⁷⁴ Schlick, M., “On the Meaning of Life”, in Schlick, M., *Philosophical Papers*, vol. II (1925-1936), Henk, L. Mulder and B.F.B. van de Welde-Schlick (ed.), London, D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 113.

⁷⁵ *ibid.*, pp. 127-128.

⁷⁶ Z “Von den drei Verwandlungen”.

⁷⁷ Notons que dans la Bible il est aussi dit que seuls les enfants atteindront le royaume de Dieu. Est-ce que Nietzsche veut dire que la vie a un sens quand on est innocent comme l'enfant? Le parallèle avec la Bible amène les questions suivantes: Nietzsche est-il sérieux? (Z comme parodie de la Bible) ou Nietzsche y croit-il? (référence par ailleurs à Héraclite et au devenir qui est comme un enfant). Z est certes une parodie dans un certain sens. Mais d'un autre côté, Nietzsche le considère comme étant un cinquième évangile, comme un livre sacré dans lequel il expose les révélations qu'il a eues (entre autres

6.1.4. LA CREATION COMME CLE DE LA REPONSE A LA QUESTION DU SENS.

“Unsere “neue Welt”: wir müssen erkennen, bis zu welchem *Grade* wir die Schöpfer unserer Werthgefühle sind,— also “Sinn” in die Geschichte legen können...”⁷⁸

“Für eine *dionysische* Aufgabe gehört die Härte des Hammers, die *Lust selbst am Vernichten* in entscheidender Weise zu den Vorbedingungen. Der Imperativ “werdet hart!”, die unterste Gewissheit darüber, *dass alle Schaffenden hart sind*, ist das eigentliche Abzeichen einer dionysischen Natur.—”⁷⁹

À la question “la vie a-t-elle un sens selon Nietzsche?” nous pouvons maintenant répondre que oui. Gerhardt a bien raison lorsqu’il dit “Die melancholische Sentenz: “Alles hat keinen Sinn” hält Nietzsche für ganz und gar verfehlt.”⁸⁰ D’abord, il est impossible que le monde n’ait pas de sens par le fait même que l’homme l’interprète toujours, étant évaluateur et interprète. Deleuze dit: “Vivre est évaluer. Il n’y a pas de vérité du monde pensée, ni de réalité du monde sensible, tout est évaluation, même et surtout le sensible et le réel.”⁸¹ Magnus offre l’idée suivante: “For Nietzsche knowledge is a (re)constructed text; the world is the lost original.”⁸² Salaquarda explique, fort judicieusement que “Eben weil eine Erkenntnis der Welt nicht möglich ist, *muß* die Wissenschaftliche Erkenntnis durch den Entwurf eines Sinnhorizonts ergänzt werden.”⁸³ Tout ceci indique que le monde nous est inaccessible mais qu’étant du monde, nous devons lui donner sens, ce que nous faisons de par notre être même. Mais Berkowitz est d’un avis différent. Il dit: “In fact, Nietzsche’s account of the genesis and death of tragedy crucially relies on the opinion that the fundamental truth about humankind and the world is discovered, not made. [...] And Nietzsche’s clear answer is that art is better suited, and hence wiser than philosophy— or the dominant understanding of philosophy.”⁸⁴ Cette affirmation de Berkowitz nous étonne. Nous avons vu que Nietzsche pose l’homme comme évaluateur, créateur, qu’il parle d’un *Menschen-Sinn*. Comment peut-on dire alors que le sens du monde est découvert plutôt que créé?

celle de l’éternel retour). Peut-être qu’après avoir rejeté les vieilles croyances du christianisme ressent-il le besoin d’établir de nouvelles croyances avec les nouvelles tables. Z est-il alors une nouvelle prophétie remplaçant l’ancienne? Zarathoustra est-il le nouveau St-Jean-Baptiste annonçant la venue d’une nouvelle rédemption?

⁷⁸ N, KSA 12, 6[25], p. 243.

⁷⁹ EH “Also sprach Zarathustra” §8.

⁸⁰ Gerhardt, V., “Nietzsches Frage”, p. 357.

⁸¹ Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 211-212.

⁸² Magnus, B., *op. cit.*, p. 27. Ce que Magnus dit ici nous rappelle ce que nous avons dit à propos de la *Lesbarkeit der Welt* au chapitre 3.

⁸³ Salaquarda, J., *art. cit.*, p. 33.

⁸⁴ Berkowitz, P. *op. cit.*, pp. 44-45.

Il y a plusieurs niveaux de sens et c'est ce qui peut porter à confusion. Le monde qui nous est inaccessible est absurde, c'est-à-dire dépourvu de but, d'orientation. Mais le monde que nous interprétons est, lui, sensé. Nous avons en effet vu les notions d'éternel retour et d'*Unschuld des Werdens* qui nous donnent un monde insensé. Bien sûr, nous pouvons ajouter que le monde *sans* l'homme n'a pas de sens car c'est l'homme qui est attributeur de sens⁸⁵. Mais nous ne retrouvons nulle part l'affirmation que le monde est injustifié. En ce qui concerne l'homme et l'existence humaine, Nietzsche dira qu'il est absurde s'il demeure tel qu'il est, aliéné, homme fragmenté. Par contre, l'homme-volonté de puissance, celui se surpassant continuellement, se recréant toujours, a une existence pleine de sens: justifiée de par son mouvement même de création. La vie a un sens si elle cherche à atteindre la surhumanité (sens = orientation) donc si elle est dynamique, créatrice. L'homme doit devenir un surhomme et personne autre que lui-même ne lui permettra d'atteindre ceci. L'homme doit donc se transformer en vue de devenir un surhomme, il doit *se créer surhomme*. L'homme-phénomène-esthétique est justifié, donc l'homme qui se crée surhomme est justifié.⁸⁶

Cette création du monde et du surhomme est chose individuelle. Dans ce sens, on pourrait dire que le sens de la vie, la réponse à la question du sens, n'est pas déterminable quant au contenu puisque ce contenu sera déterminé par chacun. Ce serait donc au niveau de la structure seulement qu'il offrirait une réponse. En rejetant l'ordre traditionnel qui accordait le sens et la justification en bloc, on se retrouve avec un vide qui doit se remplir individuellement. Mais une telle réponse radicalement individuelle amène de sérieux problèmes au point de vue de l'éthique. S'il y a individualisme au niveau de l'attribution de sens, comment dépasser l'individualisme au niveau éthique (qui entraîne le relativisme à sa suite)? L'éthique, en tant qu'ensemble de prescriptions morales, en tant qu'ensemble de règles de conduite, ne semble pas possible dans un monde où chaque individu se crée soi-même dans le monde qu'il s'est créé, un monde qu'on pourrait qualifier de schizophrène. Même l'éthique qui ne serait qu'un ensemble de principes et de valeurs nécessite un certain lieu de validation qui dépasse l'individu. En fait, cela a à voir avec l'état psychologique plus qu'autre chose. Il ne s'agit pas *vraiment* de créer mais plutôt de *se poser comme créateur*, ce qui est tout à fait différent.

⁸⁵ Nous retrouverons la même chose chez Sartre.

⁸⁶ Le surhomme peut-il être défini? On ne peut définir, dans le sens de donner une description de l'*être-de*, ce qui est en devenir constant. En ce sens, le surhomme ne serait pas un idéal moral dans le sens traditionnel puisqu'il ne représente pas un état à atteindre mais plutôt l'absence d'état fixe, la *Selbstüberwindung*. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

On peut ainsi transformer une insatisfaction vis-à-vis ce qui est, un sentiment de désengagement et de non-responsabilité, en une satisfaction personnelle face à ce qui est en tant qu'oeuvre dans laquelle on est engagé et de laquelle on est absolument responsable!⁸⁷ Et d'ailleurs, il faut faire attention si on veut interpréter la réponse à la question du sens comme étant une attribution de sens radicalement individuelle car Nietzsche dit: "Einer hat immer Unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit.— Einer kann sich nicht beweisen: aber zweie kann man bereits nicht widerlegen."⁸⁸

On pourrait dire que puisque l'attribution de sens est individuelle, il faudrait qu'un individu qui se crée chrétien avec un monde chrétien et des valeurs chrétiennes soit tout aussi acceptable et justifié qu'un autre. Est-ce le cas? Un indice en est la position ambivalente de Nietzsche vis-à-vis Jésus, le seul véritable chrétien selon lui. En fait, Nietzsche admire Jésus. Goedert explique: "[...] si Nietzsche a porté sur l'enseignement et la personne de Jésus un jugement plus favorable que sur le "christianisme" dans son expression historique, c'est essentiellement parce qu'il estime que Jésus a été exempt de ressentiment."⁸⁹ À propos de l'acceptation du chrétien, Goedert a une thèse assez particulière. Il dit d'abord que "[...] la théodicée dionysienne de Nietzsche renferme aussi la légitimation de l'existence d'une philosophie, comme celle de Schopenhauer,— et alors, bien entendu, aussi de l'existence du christianisme."⁹⁰ Sorte de nécessité logique car en acceptant ce qui est, ce qui sera et ce qui fût, on accepte le tout, y compris le christianisme. Le christianisme reçoit ainsi sa justification par l'éternel retour. L'autre argument que Goedert présente nous semble moins efficace: "Le oui et le non se complètent et se justifient réciproquement: l'affirmation de la vie et aussi du christianisme, n'est possible que grâce à la lutte contre les valeurs chrétiennes: car la légitimation de la lutte contient aussi la justification de l'adversaire sans lequel la lutte n'aurait pas lieu."⁹¹ Il nous semble qu'on peut remettre en cause l'acceptation du christianisme comme choix de l'individu. Que le christianisme soit justifié d'exister par le cycle de l'éternel retour, soit. Mais le christianisme comme choix individuel, comme réponse à la question du sens, ne peut être acceptable. Ce qu'il implique d'abnégation de soi, de glorification du transcendant, etc... enfin, toutes les raisons pour lesquelles la *Weltanschauung* chrétienne est rejetée par Nietzsche la

⁸⁷ Dans un certain sens, donc, l'homme doit vouloir être Dieu. Ceci est, selon Sartre, le désir et le projet fondamental du pour-soi. Mais chez lui, c'est en tant que désir de devenir en-soi que le pour-soi désire être Dieu.

⁸⁸ *FW* §260.

⁸⁹ Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 267.

⁹⁰ *ibid.*, p. 370.

⁹¹ *ibid.*, p. 373.

disqualifient comme réponse acceptable à la question du sens. D'ailleurs, le simple fait que l'homme soit identifié comme étant l'attributeur de sens élimine d'emblée le christianisme.

Donc la clé de la réponse à la question du sens est la création. L'homme est l'attributeur de sens et "nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*": tout se trouve ainsi résumé. Création de soi, de sa vie, du monde *et* du sens de tout cela, voilà le rôle de l'homme. Et ce faisant, il "imite" l'Un originel qui accomplit ce rôle sur un plan "cosmique". L'homme doit devenir "Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender)" en une seule personne! Il doit donc créer, se reconnaître comme créant et aimer cet état de choses. Il doit devenir surhomme, incarnation de la volonté de puissance créatrice et affirmatrice.⁹²

6.2. SARTRE ET LA QUETE DE SENS.

"La conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c'est que l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. Nous prenons le mot de "responsabilité" en son sens banal de "conscience (d')être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet". En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'*il y ait* un monde; et, puisqu'il est aussi celui qui *se fait être*, quelle que soit donc la situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable, il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur [...] Cette responsabilité absolue n'est pas acceptation d'ailleurs: elle est simple revendication logique des conséquences de notre liberté."⁹³

⁹² Dans son *Nietzsche critique*, Goedert dit que "L'approbation de la vie est plus vive chez Zarathoustra que chez Nietzsche lui-même. [...] L'oeuvre de Nietzsche renferme la lutte impitoyable contre le pessimisme de Schopenhauer, contre le christianisme conçu comme une religion nihiliste, contre la morale et la métaphysique, bref, contre toute la tradition occidentale. Cette polémique est indispensable à la déffinition [sic] d'un idéal nouveau. [...] Il se sent lui-même encore trop marqué par le "présent avarié qui doute de lui-même" [GM §24], dans lequel il vit et où il importe avant tout de se délivrer du fardeau de l'ancien idéal. C'est pourquoi il est obligé d'être davantage celui qui lutte que celui qui bénit." (Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 371) Comment, si cela est le cas, peut-il même envisager une reconstruction telle qu'il la conçoit? "L'affirmation dionysienne de la vie [deuxième étape de la construction, la première étant le nihilisme] ne recule pas devant les formes et manifestations vitales que, par ailleurs, Nietzsche rejette et combat parce qu'il voit en elles des phénomènes de "décadence"." (Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 372) Il est clair que, pour Goedert, Nietzsche ne devrait porter aucune attaque contre aucun élément de la vie si vraiment il en accepte et approuve le retour éternel. Mais nous demeurons sceptique: comment peut-il concevoir une telle affirmation s'il en est lui-même incapable?

⁹³ EN, p. 612.

Chez Sartre, le traitement de la question du sens est particulier et oscille entre pessimisme et optimisme. D'une part, il déclarera que le monde et l'existence sont absurdes et, d'autre part, il dira qu'il est possible de leur trouver un sens. Il est par ailleurs intéressant de noter que le pessimisme sartrien est surtout exprimé dans ses oeuvres littéraires alors que son optimisme se retrouve surtout dans ses oeuvres philosophiques. Nous verrons que, comme Nietzsche, cette ambiguïté se résout grâce à la distinction entre *Sinn* = orientation et *Sinn* = sens. Mais d'abord, nous voudrions montrer comment les conceptions fondamentales de Sartre font en sorte que, pour lui, un monde et une existence insensés sont impossibles. Nous nous tournerons ensuite vers la réponse particulière de *La nausée* et celle des *Cahiers pour une morale*. Nous montrerons ensuite comment la création est à la clé de la réponse à la question du sens.

6.2.1. ONTOLOGIE, EPISTEMOLOGIE ET QUETE DE SENS.

"Mais l'ontologie et la psychanalyse existentielle [...] doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*. C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le monde existe."⁹⁴

Nous avons vu au chapitre 4 comment Sartre conçoit le monde, l'homme ainsi que leurs rapports. Le monde est déjà là et l'homme, la conscience, surgit dans le monde. Dans ce surgissement, la conscience s'apprend comme étant conscience de quelque chose qu'elle n'est pas. Nous avons vu que le monde est l'être alors que la conscience est le néant. Nous avons alors dit que la conscience se trouvait donc, de nécessité, en situation et que cette situation était absolument déterminée. Nous avons également souligné que le monde dans lequel la conscience est plongée est hors de notre portée: dépourvu de valeur et de sens mais aussi indifférent à l'homme, ce qui est la source de la contingence de l'homme. Mais nous avons vu que ceci n'est pas tout à fait exact et que sans l'homme qui le perçoit et l'interprète, le monde existe mais "[...] yet the world is not independently of its being known— what *is* is just its being-as-known."⁹⁵ Sartre pense donc qu'il n'y a qu'un univers humain, donc un univers pourvu de significations. Ceci est fondé dans le rapport originel de la conscience avec le monde.

Dans *L'être et le néant*, Sartre dit: "L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle." et à la question

⁹⁴ EN, p. 691.

⁹⁵ Caws, P., *op. cit.*, p. 94.

“Pourquoi est-ce qu’il y a de l’être?” il répond: “Il y a” de l’être parce que le pour-soi est tel qu’il y ait de l’être.” Il poursuit: “Mais, si les questions sur l’origine de l’être ou sur l’origine du monde sont dépourvues de sens ou reçoivent une réponse dans le secteur même de l’ontologie, il n’en est pas de même pour l’origine du pour-soi. [...] À cette question, l’ontologie ne saurait répondre, [...] Tout au plus peut-elle faire remarquer que le néant qui *est été* par l’en-soi n’est pas un simple vide dépourvu de signification. Le sens du néant de la néantisation, c’est d’être été pour fonder l’être.”⁹⁶

Donc la conscience, l’homme, a pour justification le fait qu’il est attributeur du sens de l’être. Justifiant et sauvant l’être de l’absurdité, l’homme se sauve et se justifie lui-même. Rizk explique: “En effet, il n’y a de silence éternel que parce que Dieu n’est pas, et que le monde n’est pas déjà vu et dévoilé par lui. Il appartient à chaque homme, dans et par sa contingence, de répondre à ce silence, qui n’est autre qu’appel de l’être-en-soi au pour-soi, afin qu’il ne le laisse pas sombrer dans la nuit de l’indifférentiation...”⁹⁷ Et ceci est bien la tâche de l’homme selon Sartre. Hasenhüttl précise: “Vom Ursprung her ist also festzuhalten, daß der Mensch in der Welt a priori keinen Sinn hat. Die Welt als An-sich ist primär *sinnindifferent*, vom Menschen her gesehen daher absurd. Der Mensch selbst ist durch und durch konkret und in seiner *Existenz* nicht zu rechtfertigen. Der Sinn liegt allein im Bereich des Für-sich, insofern dies Vollzug der freien Sinngabe oder Sinnschöpfung ist.”⁹⁸ Alors que ceci est, selon nous, le fondement d’un optimisme de la réponse à la question du sens, Kirsner n’est pas d’accord. En effet, il dit: “Sartre’s worldview is essentially pessimistic. The world is an unfriendly viscosity bereft of meaning. Confronted with a godless world, human beings who are themselves defined as absence have an abiding sense of futility. We are not defined by what we are and will, but by what we do. There is no inner core of being.”⁹⁹ Et il ajoute: “There is no ground in his philosophy for an optimistic option to emerge.”¹⁰⁰ Cette interprétation de Kirsner est très surprenante. En effet, il considère que l’absence d’essence élimine toute option optimiste et n’entraîne que le pessimisme alors que Sartre insiste à plusieurs reprises sur la libération ainsi que l’ouverture de possibilités que constitue cette absence d’essence. Nous verrons dans ce qui suit que le fait que

⁹⁶ EN, pp. 683-684.

⁹⁷ Rizk, H., “Sartre: éléments pour une théorie de l’action. De *L’Être et le néant* aux *Cahiers pour une morale*”, *Études sartriennes*, 1993, p. 145.

⁹⁸ Hasenhüttl, G., “Der ethische Neuansatz. Sartres philosophische Anliegen” in Hasenhüttl, G., *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre*, Graz, Styria, 1972, p. 155.

⁹⁹ Kirsner, D., “Sartre and the Collective Neurosis of our Time”, *Yale French Studies*, “Sartre after Sartre”, 1985, 68, p. 212.

¹⁰⁰ *ibid.*, pp. 223-224.

l'homme se fait, se crée par ses actes, est justement la base de l'optimisme sartrien. Nous verrons également que le fait que le monde soit absurde et que l'homme soit contingent, source de pessimisme, peut être récupéré et transformé en monde sensé et en existence justifiée.

6.2.2. LA REPONSE DE LA NAUSEE.

"Le monde est évidemment absurde et tout pour nous s'achève à la mort. C'est parce qu'ils ont peur de cette existence gratuite, c'est pour s'assurer une récompense dans l'au-delà que les hommes ont inventé un Dieu."¹⁰¹

"C'est le flot qui vous emporte, c'est la vie; on ne peut pas juger, ni comprendre, il n'y a qu'à se laisser aller."¹⁰²

"Mais il viendrait bien un moment où le livre serait écrit, serait derrière moi et je pense qu'un peu de sa clarté tomberait sur mon passé. Alors peut-être que je pourrais, à travers lui, me rappeler ma vie sans répugnance."¹⁰³

La nausée (1938), roman philosophique de Sartre, nous présente un personnage, Antoine Roquentin, aux prises avec ce qu'on pourrait appeler communément une "crise existentielle". Roquentin éprouve l'effondrement de toute sa conception du monde et de lui-même devant sa "prise de conscience", sa saisie de l'existence. Ce bouleversement est si fort et ce qu'il découvre si horrible que Roquentin souffre de la nausée. Qu'est-ce que la nausée? "C'est donc ça la Nausée: cette aveuglante évidence? Me suis-je creusé la tête! En ai-je écrit! Maintenant je sais: J'existe— le monde existe— et je sais que le monde existe. C'est tout. [...] C'est depuis ce fameux jour où je voulais faire des ricochets. J'allais lancer ce galet, je l'ai regardé et c'est alors que tout a commencé: j'ai senti qu'il *existait*. Et puis après ça, il y a eu d'autres Nausées; de temps en temps les objets se mettent à vous exister dans la main."¹⁰⁴ On pourrait dire que si Roquentin souffre de la nausée, c'est qu'il a un regard trop lucide sur le monde, qu'il voit la véritable nature des choses. "[...] à l'ordinaire l'existence se cache. Elle est là autour de nous, en nous, elle est *nous*, on ne peut pas dire deux mots sans parler d'elle et, finalement, on ne la touche pas. [...] Même quand je regardais les choses, j'étais à cent lieues de songer qu'elles existaient: elles m'apparaissaient comme un décor. [...] Et puis voilà: tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour: l'existence s'était soudain dévoilée."¹⁰⁵

¹⁰¹ *Écrits*, p. 145.

¹⁰² *Mur*, p. 140.

¹⁰³ *N*, p. 250.

¹⁰⁴ *N*, p. 175.

¹⁰⁵ *N*, pp. 181-182.

Mais pourquoi sa découverte est-elle si horrible? D'abord le monde est qualifié de "gros être absurde" et "C'est bien ça qui m'irritait: bien sûr il n'y avait *aucune raison* pour qu'elle existât, cette larve coulante [le monde]. *Mais il n'était pas possible* qu'elle n'existât pas."¹⁰⁶ Le monde, dans toute son absurdité, est donc nécessaire. Absurde le monde de l'existence parce qu'il résiste à la raison, comme le découvre Roquentin devant la racine d'un arbre: "Mais devant cette grosse patte rugueuse, ni l'ignorance ni le savoir n'avaient d'importance: le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence. Un cercle n'est pas absurde, il s'explique très bien par la rotation d'un segment de droite autour d'une de ses extrémités. Mais aussi un cercle n'existe pas. Cette racine, au contraire, existait dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer."¹⁰⁷

Ce que Sartre décrit ici, le monde de l'existence, laisse entrevoir un autre monde, un monde de raison qui, lui, ne serait pas absurde: "Dans un autre monde, les cercles, les airs de musique gardent leurs lignes pures et rigides. Mais l'existence est un fléchissement."¹⁰⁸ Sartre croit-il en un tel monde? Voici une autre raison de l'horreur de Roquentin: "Maintenant, je savais: les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent—et *derrière elles...* il n'y a rien."¹⁰⁹

Mais l'absurdité du monde n'est pas l'essentiel de la découverte de Roquentin. Il se découvre aussi comme étant une existence parmi d'autres, plongé dans l'existant du monde. Ceci amène sa découverte de l'égale valeur de tous les existants, y compris lui-même. Cet "aplanissement" signifie la perte, pour Roquentin, de la croyance en son importance individuelle, en la nécessité de son existence. Cela signifie même la perte de son "je": "À présent, quand je dis "je", ça me semble creux. [...] Tout ce qui reste de réel, en moi, c'est de l'existence qui se sent exister."¹¹⁰ Roquentin découvre donc qu'il n'est pas un être nécessaire. "[...] je n'avais pas le droit d'exister. J'étais apparu par hasard, j'existais comme une pierre, une plante, un microbe. Ma vie poussait au petit bonheur et dans tous les sens."¹¹¹ et "[...] il n'y a rien, rien, aucune raison

¹⁰⁶ *N*, p. 191.

¹⁰⁷ *N*, p. 184. Quel est le sens de la dernière phrase? Est-ce que le fait que quelque chose ne puisse être expliqué est un critère de l'existence? Pour exister, il faut être inexplicable?

¹⁰⁸ *N*, p. 182.

¹⁰⁹ *N*, p. 140.

¹¹⁰ *N*, p. 239.

¹¹¹ *N*, p. 125.

d'exister."¹¹² Est-ce que cette constatation ne touche que Roquentin? "Nous étions un tas d'existants gênés, embarrassés de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là, ni les uns ni les autres, chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait de trop par rapport aux autres. [...] j'étais de trop pour l'éternité."¹¹³ Donc Roquentin découvre qu'il n'est pas un être dont la présence ou l'existence est nécessaire, significative et justifiée mais qu'il est, comme tout homme et tout existant, seulement là. "Tout est gratuit": lui-même, les autres, le monde, gratuit et injustifié. C'est le monde absurde de la contingence. "Et voici le sens de son existence [de la conscience]: c'est qu'elle est conscience d'être de trop."¹¹⁴ Nous pouvons donc dire que:

"L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence: [...]"¹¹⁵

Non seulement il ne peut l'expliquer, mais il n'existe tout simplement pas, ni non plus un quelconque arrière-monde. Mais malgré cela, il y a une certaine nécessité de la contingence. "Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre. Je me laissai aller en arrière et je fermai les paupières. Mais les images aussitôt alertées, bondirent et vinrent remplir d'existences mes yeux clos: l'existence est un plein que l'homme ne peut quitter."¹¹⁶ L'homme ne peut donc échapper à ce fait, à cette situation: il est contingent de nécessité!

Le monde de la contingence est donc nécessairement tel qu'il est. Mais il y a encore une autre nécessité: "[...] j'aperçois l'enchaînement rigoureux des circonstances. J'ai traversé les mers, j'ai laissé des villes derrière moi et j'ai remonté des fleuves ou bien je me suis enfoncé dans des forêts, et j'allais toujours vers d'autres villes. [...] jamais je ne pouvais revenir en arrière, pas plus qu'un disque ne peut tourner à rebours. Et tout cela me menait où? À cette minute-ci [...]"¹¹⁷ Ce déterminisme est exprimé aussi un peu plus loin: "Vers cette mort, qui sera peut-être aussi la mienne, je suis entraîné sans retour. Chaque instant ne paraît que pour amener ceux qui suivent."¹¹⁸ Étonnamment,

¹¹² N, p. 161.

¹¹³ N, p. 183.

¹¹⁴ N, p. 239.

¹¹⁵ N, p. 187.

¹¹⁶ N, p. 190.

¹¹⁷ N, p. 43.

¹¹⁸ N, p. 62.

Sartre semble s'approcher beaucoup de Nietzsche et du déterminisme de l'éternel retour à ce niveau. En effet, il fait dire à Roquentin: "En suivant des yeux ce point d'or [une aventure], je pense que j'accepterais— même si j'avais failli mourir, perdre une fortune, un ami— de revivre tout, dans les mêmes circonstances., de bout en bout."¹¹⁹ Si cela ressemble bien à l'acceptation du déterminisme de l'amor fati impliqué par l'éternel retour, Sartre nous prévient tout de suite de poser une telle interprétation en concluant: "Mais une aventure ne se recommence ni ne se prolonge."¹²⁰

Mais que faire dans un tel monde? Se laisser emporter? Il semblerait que Roquentin adopte cette solution: il dit en effet qu'il se laissera exister. Il ne veut rien entreprendre: "Je sais très bien que je ne veux rien faire: faire quelque chose c'est créer de l'existence— et il y a bien assez d'existence comme ça."¹²¹ Ceci semble plutôt négatif et pessimiste. Mais on pourrait toujours argumenter que l'abandon même de Roquentin à l'absurdité de l'existence n'est pas une réaction négative mais, en fait, la seule réaction positive possible. Puisque tout est contingent, tout est gratuit, puisque le monde est un "gros existant absurde", la seule façon de l'accepter et de l'affirmer, donc la seule réaction positive possible, serait de se plier à cette réalité, de s'y couler et de se laisser porter par l'existence. Bien sûr, une telle vie serait absurde, mais comment affirmer l'absurdité autrement qu'en choisissant une vie absurde? Choisir de faire quelque chose, de poser des actes créateurs et significatifs, serait une négation, un rejet de l'absurdité du monde, donc une réaction négative. Il nous semble toutefois qu'il s'agit de la voie facile et que celle-ci n'est pas acceptable quoiqu'elle semble conséquente.

Mais le choix de Roquentin n'est-il *que* négatif et fataliste? S'abandonne-t-il entièrement à l'absurdité du monde? Avons-nous la réponse définitive à la question du sens? Que la vie est absurde et qu'on ne peut en aucune façon la justifier? Non, la réponse de *La nausée* est, en fait, optimiste: il s'agit d'une justification de soi, du monde, de l'existence par l'art. À plusieurs reprises dans le roman, Roquentin écoute une chanson. Qu'advient-il lorsqu'il écoute? "Ce qui vient d'arriver, c'est que la Nausée a disparu. Quand la voix s'est élevée, dans le silence, j'ai senti mon corps se durcir et la Nausée s'est évanouie."¹²² Ainsi le monde se trouve justifié par l'art. Il ne s'agit pas de trouver des justifications *dans* l'art: "Dire qu'il y a des imbéciles pour puiser des

¹¹⁹ *N*, p. 63.

¹²⁰ *N*, p. 63.

¹²¹ *N*, p. 243.

¹²² *N*, p. 41.

consolations dans les beaux-arts.”¹²³ L'expérience de l'art en tant que spectateur ne justifie aucunement l'existence ou le monde. Non, en fait, il s'agit de trouver justification *par* l'art, d'être soi-même acteur, créateur. Roquentin s'exclame: “J'ai tant de bonheur quand une Négrresse chante: quels sommets n'atteindrais-je point si ma *propre vie* faisait la matière de la mélodie.”¹²⁴ Et c'est bien la réponse à la question de sens de *La nausée* qu'on retrouve ici: le monde et l'existence sont absurdes, nous sommes contingents et tout est gratuit *mais* par l'art, la création artistique, nous pouvons justifier notre existence. “Elle chante. En voilà deux qui sont sauvés: le Juif [auteur de la chanson] et la Négrresse. [...] La Négrresse chante. Alors on peut justifier son existence?”¹²⁵ Oui.

Mais qu'est-ce qui justifie l'existence? L'acte même de création ou plutôt les “résultats” de la création? Que dit Roquentin? “Ils [le Juif et la Négrresse] se sont peut-être cru perdus jusqu'au bout, noyés dans l'existence. [...] Ils sont un peu pour moi comme des morts, un peu comme des héros de roman; ils se sont lavés du péché d'exister. Pas complètement, bien sûr, mais tout autant qu'un homme peut faire.”¹²⁶ Il semblerait donc que le créateur soit justifié par la postérité, par les spectateurs qu'il aura. Roquentin se dit qu'il pourrait écrire un livre, “Mais pas un livre d'histoire: l'histoire, ça parle de ce qui a existé— jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant.”¹²⁷ Donc il voudrait écrire “Un livre. Un roman. Et il y aurait des gens qui liraient ce roman et qui diraient: “C'est Antoine Roquentin qui l'a écrit, c'était un type roux qui traînait dans les cafés”, et ils penseraient à ma vie comme je pense à celle de cette Négrresse: comme à quelque chose de précieux et d'à moitié légendaire.”¹²⁸ Mais il y a ici une ambiguïté car n'a-t-il pas dit à la page précédente que “jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant”? Ainsi la création artistique en elle-même serait source de justification et non la perception qu'en aurait une quelconque postérité.

Justification de l'existence par l'art, telle est donc la réponse de *La nausée*. Mais cette réponse ne se retrouve pas seulement dans ce roman philosophique mais aussi dans *Qu'est-ce que la littérature?*. Dans ce texte, il dira par exemple que “[...] c'est bien le but final de l'art: récupérer ce monde-ci en le donnant à voir tel qu'il est, mais comme

¹²³ *N*, p. 244.

¹²⁴ *N*, p. 63.

¹²⁵ *N*, p. 249.

¹²⁶ *N*, p. 249.

¹²⁷ *N*, p. 249.

¹²⁸ *N*, p. 250.

s'il avait sa source dans la liberté humaine."¹²⁹ Il dira aussi que "[...] l'homme est *aussi* valeur et que les questions qu'il se pose sont toujours morales. Surtout qu'elle [la littérature] montre en lui l'inventeur. [...] L'homme est à inventer chaque jour."¹³⁰ Anderson explique avec justesse que "*What Is Literature?* proposes that in the creation of the aesthetic object man's existence is not in vain but meaningful, even joyful."¹³¹ Ceci s'applique également à ce que propose *La nausée*. La réponse de *La nausée* à la question du sens est donc, en fin de compte et malgré son pessimisme apparent, un optimisme.

6.2.3. LA REPONSE DES CAHIERS POUR UNE MORALE.

"[...] rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence; j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse."¹³²

"Si Dieu n'existe pas, nous avons seuls à décider du sens de l'Être. Mais précisément parce que "faire qu'il y ait de l'Être" ou "donner un sens à l'Être" sont une seule et même chose, ce n'est pas dans la contemplation que l'Être se dévoilera pourvu de sens: c'est dans l'effort pour que l'homme ait un sens, c'est-à-dire dans l'action. Agir c'est poser que le but est réalisable, c'est-à-dire qu'il sera inscrit dans le monde. Donc supporté par l'Être. Agir c'est poser que l'Être a un sens: à travers l'instrumentalité de l'action, l'Être se dévoile comme pourvu de sens. Si l'action réussit, le sens est inscrit. Et fondamentalement on agit *pour* que l'Être ait un sens."¹³³

Dans ses *Cahiers pour une morale*, en plus de ses recherches pour l'élaboration d'une éthique, Sartre traite de la question du sens ainsi que de la réponse à lui apporter. Il note, à propos du projet et de son lien avec la liberté que le projet apparaît avec l'homme et la liberté. Le surgissement originel est celui de questions et non pas de buts puisque l'existence et la liberté de l'homme sont "mise en question". Le problème c'est que "Les réponses ne sont pas données. Il n'y a pas du tout de réponse: il faut non les trouver mais les inventer et les vouloir."¹³⁴

¹²⁹ *QL*, p. 106.

¹³⁰ *QL*, p. 313. On peut aisément remplacer "littérature" par "création artistique" sans trahir la pensée de Sartre car il dit dans ses carnets qu' "Il faut capter le sens au moyen d'une chose captante qui est la phrase esthétique, objet créé par moi et existant par soi seul." (*Carnets*, p. 306).

¹³¹ Anderson, T. C., "Sartre's Early Ethics and the Ontology of *Being and Nothingness*" (ci-après "Sartre's Early"), in Aronson, R. et van den Hoven, A. (ed.), *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 185.

¹³² *EN*, p. 75.

¹³³ *CM*, p. 502.

¹³⁴ *CM*, p. 464. Souligné par nous. On semble ici très près de Nietzsche!

Dans les *CM*, Sartre reprend l'idée que l'homme en tant que tel est injustifié. L'homme est contingent, il est là sans cause ni raison. "L'homme n'importe qu'à l'homme. Qu'il y ait des hommes ou non, l'Être en soi ne s'en porte pas plus mal."¹³⁵ Puisqu'il est projet, l'homme crée la justification des systèmes, mais non de lui-même, par son action. Puisqu'il est injustifié, il faut vouloir l'homme, "Non pas le découvrir, mais l'inventer."¹³⁶ dira Sartre. Puisque l'homme est créateur, inventeur de lui-même, Sartre ajoute "L'homme est source de tout bien et de tout mal et se juge au nom du bien et du mal qu'il crée. Donc *a priori* ni bon ni mauvais."¹³⁷ mais aussi *a priori* in-sensé, injustifié. Malgré cette contingence absolue de l'homme et son manque de toute qualification *a priori*, l'homme doit être l'essentiel, dit Sartre, "[...] parce qu'il n'y a rien de plus important pour les hommes que d'être des hommes [l'homme] est absolu en tant qu'il décide et agit."¹³⁸

Que dit-il des rapports de l'homme au monde dans lequel il est plongé? "C'est la condition même de la réalité humaine de surgir au milieu d'un donné qui se dévoile en tant que passivité donnée comme désordre [le monde, le corps, la vie] et qu'elle mettra en ordre dans l'unité d'un projet."¹³⁹ Cet acte de mise en ordre du monde est création et *est* l'homme. C'est un mouvement originel de l'homme: aussitôt qu'il est dans le monde il s'active à créer le monde. Sartre reprend dans les *CM* cette description du "il y a" qu'il avait déjà élaborée dans *EN*: L'être est et l'homme qui est dedans constate "il y a" de l'être. Par son "il y a", l'homme confère l'existence à l'être mais aussi son sens. Mais, "[...] ce n'est pas dans la contemplation que l'Être se dévoilera pourvu de sens: c'est dans l'effort pour que l'homme ait un sens, c'est-à-dire dans l'action. [...] Agir c'est poser que l'Être a un sens: [...]"¹⁴⁰ Et ceci est une tâche pour l'homme, un devoir. Sartre le mentionne à plusieurs reprises: "L'homme est l'être qui a à être pour donner un sens à l'Être. [...] son existence établit un rapport indéterminé de *l'être* au *sens* (ontico-ontologique) et, derechef, c'est pour l'homme que ce rapport existe, donc pour l'homme que l'Être peut n'avoir pas de sens. [...] L'homme est donc l'être qui, en se mettant en question dans son être, met en question pour lui le sens de l'Être."¹⁴¹ et

¹³⁵ *CM*, p. 23.

¹³⁶ *CM*, p. 23.

¹³⁷ *CM*, p. 23.

¹³⁸ *CM*, p. 96.

¹³⁹ *CM*, p. 445. Cette notion de monde-désordre rappelle le monde dionysiaque de Nietzsche. L'homme ordonne par son projet qui est désir-volonté-liberté. Peut-on l'équivaloir avec la volonté de puissance? L'homme exerçant sa volonté de puissance sur le monde, l'homme qui projette le sens dans le monde par sa volonté de puissance? Nous y reviendrons.

¹⁴⁰ *CM*, p. 502.

¹⁴¹ *CM*, p. 464. Souligné par nous.

encore dans le passage suivant: "Ainsi l'homme se trouve hériter de la mission du Dieu mort: tirer l'Être de son effondrement perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit."¹⁴²

Ainsi l'homme doit donner sens à l'être et il ne le fera qu'en agissant, donc en créant. La création a lieu dans le monde dans lequel l'homme est jeté. Quelle est-elle au juste? "En créant, l'homme *se* crée. Mais cela ne signifie point qu'il imprime dans la dimension de l'Être un moi déjà existant; bien au contraire c'est de ce qu'il crée qu'il apprend ce qu'il est."¹⁴³ Comment? En créant le monde, la conscience apprend le monde, "[...] si elle est manquée de l'Être du monde, le Monde ou Totalité de l'Être se dévoile à elle comme manquant d'elle, d'une certaine façon."¹⁴⁴ Qu'en est-il au juste de la relation conscience-monde, lorsque la conscience s'approprie ce dernier par ses actions? "Car, considérée du point de vue de l'Être en effet il *n'est rien arrivé*. Mais considérée du point de vue de l'homme il est arrivé ceci: c'est que l'Être a prêté son être à un projet."¹⁴⁵ et encore: "Qu'est-ce qui est neuf? C'est une *signification*. Et qu'est-ce qu'une signification? C'est une idée réalisée dans l'Être. Or une idée (ou projet ou action, c'est ici équivalent) est par soi dépassement d'être vers un futur, [...]"¹⁴⁶ Donc la conscience ne s' "imprime" pas dans le monde mais modifie le monde *pour elle* en utilisant l'Être pour son projet. Ce monde modifié, en retour, apprend à la conscience ce qu'elle est. Puisque le monde-pour-la-conscience se modifie constamment sous les actions de la conscience, on pourrait dire que cette "création continue" correspond à une création continue de la conscience, de l'homme. Nous pouvons donc dire que par son action dans le monde, la conscience crée le monde et elle-même. Elle donne par là-même un sens à l'Être et accomplit son devoir-être, soit sa mission de remplacer Dieu comme attributeur de sens.

Mais en agissant et en se créant, l'homme se donne-t-il également un sens? Dans l'appendice I, "Bien et subjectivité" (écrit en décembre 1945), nous pouvons trouver une indication de réponse à cette question. Sartre y analyse l'acte comme étant foncièrement choix d'un Bien à réaliser. "Tout acte en effet suppose un décollement et un recul de l'agent par rapport au réel et une appréciation valorisante de ce qui est au nom de ce qui doit être."¹⁴⁷ De plus, la subjectivité agissante "[...] trouve son sens hors

¹⁴² CM, p. 510.

¹⁴³ CM, p. 543.

¹⁴⁴ CM, p. 549.

¹⁴⁵ CM, p. 558.

¹⁴⁶ CM, p. 559.

¹⁴⁷ CM, p. 574.

d'elle dans ce bien qui *n'est* jamais et qu'elle réalise perpétuellement. Elle se choisit en choisissant le Bien et ne peut faire qu'en se choisissant elle ne choisisse le Bien qui la définit."¹⁴⁸ Ceci semble indiquer que, par son action, la conscience donne un sens non seulement à l'être mais également à elle-même. Mais Sartre ajoute: "[...] la personne est inséparable du Bien qu'elle a choisi. Elle est l'agent de ce Bien. Ôtez-lui ce Bien, elle n'est plus rien du tout [...] Mais elle ne tient pas à son Bien pour se conserver: plutôt c'est en se projetant vers le Bien qu'elle se fait et se conserve. Ainsi la personne est-elle le pont entre l'être et le devoir-être. Mais comme telle, elle est nécessairement injustifiable."¹⁴⁹ La conscience, en créant le monde par son action, donne un sens à l'être et le sauve de l'absurdité, du non-sens, en lui attribuant un sens et en le justifiant. La justification de l'être tient en ceci qu'il prête son être au projet de la conscience. Créant le monde, la conscience se crée en retour. Donnant un sens à l'être, elle s'en donne un également mais, étrangement, elle ne s'en trouve pas justifiée pour autant. Il semblerait que l'homme soit justifié par son action créatrice de sens. Peut-être demeure-t-il injustifiable parce que "L'homme n'importe qu'à l'homme"? D'un autre côté, Sartre dit "La poésie [dans son sens grec] sauve l'échec en tant que tel, persuade à l'homme qu'il y a un absolu. Cet absolu c'est l'homme."¹⁵⁰

Sartre fait intervenir l'Autre pour donner une certaine justification. Il dit: "L'Autre, par la reconnaissance active de l'instrumentalité du monde (c'est-à-dire en s'en servant), brise le cycle de l'immanence: je suis nécessaire comme fondement de l'instrumentalité du monde qui est nécessaire à l'Autre. Et très exactement je deviens l'instrumentalité du monde. Je suis fondement de mon être dans le monde en tant que l'Autre le saisit comme étant-pour-lui."¹⁵¹ Ma présence est donc rendue nécessaire par l'utilisation du monde par l'Autre, je suis donc justifié. De plus, "[...] si [l'Autre] me fait exister comme liberté existant aussi comme *Être-objet*, s'il fait exister comme moment autonome et thématise cette contingence que je dépasse perpétuellement, il enrichit le monde et moi-même, il *donne un sens* à mon existence *en plus* du sens subjectif que je lui donne moi-même, [...]"¹⁵² L'Autre me donne donc un sens, il complète le sens que je m'étais donné et par lui je suis justifié. Mais si Sartre semble dire que l'on est justifié que par l'Autre, ceci n'est pas exact. Considérons le passage suivant:

¹⁴⁸ CM, p. 574.

¹⁴⁹ CM, p. 577. Souligné par nous. Ceci ressemble fort à ce que nous avons dit à propos de l' "homme-corde tendue" vers le surhomme. Nous y reviendrons.

¹⁵⁰ CM, p. 46.

¹⁵¹ CM, p. 556.

¹⁵² CM, p. 515.

“C’est moi, que rien ne justifie, qui me justifie dans l’intériorité. Absolu subjectif de justification, pure contingence vu du dehors. Je ne pourrai jamais persuader les Autres de ma nécessité objective, et du coup elle n’aura jamais lieu; mais enserré dans la pure gratuité, mon accord avec moi-même me confère la nécessité subjective. Nous arrivons donc au type d’intuition qui dévoilera l’existence authentique: une contingence absolue qui n’a que soi pour se justifier par assomption et qui ne peut s’assumer qu’à l’intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l’intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d’autres dans sa subjectivité (nous verrons qu’il peut y avoir justification par d’autres de l’entreprise comme objet s’ils la réassument) et qui ne se justifie qu’en risquant de se perdre. Mais qui du coup se constitue dans le risque et dans l’angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie*. Je n’ai aucun droit à vouloir ce que je veux et ce que je veux ne me confère aucun droit, mais je suis justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux.”¹⁵³

En fin de compte, je suis l’attributeur de sens à tous les niveaux. L’Autre ajoute son interprétation mais celle-ci n’est pas nécessaire à ma justification. Sartre explique plus avant:

“Je disais plus haut: je n’ai aucun droit à vouloir ce que je veux mais je suis justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux. C’est ce qu’il faut appliquer ici. Une contingence absolue n’a que soi pour se justifier mais du coup elle se confère l’absolue justification dans la contingence. Ainsi lorsque par le regard réflexif je m’approuve de dévoiler cet être et je me veux le dévoilant, alors parce que je dévoile cet être je m’atteins comme un absolu et en m’atteignant comme absolu je confère à ce dévoilement ici et maintenant un caractère absolu. Alors la roche ou la mer est *de ce point de vue* pour un Absolu; son être est justifié du seul fait que je justifie le mien,... Le Pour-soi est Dieu en ceci que s’il décide que l’Être a un sens, l’Être aura *pour le Pour-soi* un sens.”¹⁵⁴

Dans les *Cahiers pour une morale*, nous retrouvons donc les mêmes conclusions que dans *La nausée*: l’homme est seul attributeur de sens; a priori rien n’est sensé mais pour le pour-soi qui crée son monde et lui-même, tout a un sens; par son action qui est création, l’homme justifie son existence. L’évolution de *La nausée* aux *Cahiers* se situe au niveau de la création: elle n’est plus seulement esthétique mais acte, projet de l’homme, relation de l’homme au monde. Mais ce changement n’empêche pas que la création demeure la clé de la réponse à la question du sens.

¹⁵³ CM, p. 498. Ceci ressemble fort à la volonté de puissance qui “récupère” l’être par son acte de volonté.

¹⁵⁴ CM, p. 501.

6.2.3.1. LA REPONSE DEVELOPPEE PAR SIMONE DE BEAUVOIR.

Environ à la même époque que les *Cahiers pour une morale*, Simone de Beauvoir s'attaqua elle aussi à l'élaboration d'une éthique sur les bases des théories de Sartre dans *EN*. Le résultat de ses travaux se trouve dans *Pyrrhus et Cinéas* (1944) et *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947). Alain Renaut considère même la publication de ce dernier comme une des raisons possibles de l'abandon des *Cahiers pour une morale* par Sartre¹⁵⁵. Dans ses ouvrages, Simone de Beauvoir aborde aussi la question du sens. Voyons ce qu'il en est.

Dans *Pyrrhus et Cinéas*, la réponse à la question du sens présente l'Autre à la clé de l'attribution de sens. Elle reprend les positions sartriennes, soulignant que "[...] le conseil de Candide est superflu: c'est toujours *mon* jardin que je cultiverai, m'y voilà enfermé jusqu'à la mort puisque ce jardin devient mien du moment que je le cultive."¹⁵⁶ Elle dit aussi que "Chaque homme décide de la place qu'il occupe dans le monde; mais il faut qu'il en occupe une, il ne peut jamais s'en retirer."¹⁵⁷ et encore: "[...] il lui semble au contraire qu'aucun coin du monde ne lui a été réservé: il est de trop partout."¹⁵⁸ de Beauvoir réaffirme donc l'absolue contingence de l'homme dont Sartre a parlée dans *La nausée*, par exemple. Mais de Beauvoir n'adopte par la solution de la justification par l'art mais plutôt celle de la justification par autrui¹⁵⁹. En effet, elle dit: "Un homme ne trouve sa place sur terre qu'en devenant pour les autres hommes un objet donné; [...]"¹⁶⁰ Selon elle, "Un homme seul au monde serait paralysé par la vision manifeste de la vanité de tous ses buts; il ne pourrait sans doute pas supporter de vivre. Mais l'homme n'est pas seul au monde."¹⁶¹ L'Autre est donc celui qui me justifie, me donne sens. Mais, "Je ne peux en appeler concrètement qu'à des hommes qui existent pour moi; et ils n'existent pour moi que si j'ai créé des liens avec eux, si j'ai fait d'eux mon prochain; [...]"¹⁶² Mon prochain n'est tel que si je respecte la liberté d'autrui. Ce respect "[...] est la condition première du succès de mon effort."¹⁶³

¹⁵⁵ Cf. Renaut, A., *art. cit.*, p. 206.

¹⁵⁶ *PC*, p. 248.

¹⁵⁷ *PC*, p. 263.

¹⁵⁸ *PC*, p. 280.

¹⁵⁹ Nous avons vu que Sartre aborde cette justification en parlant de "postérité spectatrice" mais nous avons éliminé ce recours à l'Autre à cause de ce que Sartre dit lui-même ailleurs dans le roman, soit qu'un existant ne peut jamais en justifier un autre. Mais l'approche de Simone de Beauvoir et son recours à l'Autre est tout à fait différent, comme nous le constaterons.

¹⁶⁰ *PC*, p. 282.

¹⁶¹ *PC*, p. 302.

¹⁶² *PC*, p. 354.

¹⁶³ *PC*, p. 358.

Anderson explique: "I must assist *all* men in becoming my peers so as to attain the maximum justification possible." [...] she writes. [...] We have here the most complete argument offered by these existentialists to support their view that man should choose the freedom of others as well as his own. To sum it up— since God is dead, as are all objective values, man is completely dependent on the freedom of men if he is to attain meaning and value for his existence. Man fundamentally desires a justified existence and the knowledge that it is justified, and this means he wants to be freely and positively valued by all men, whom he wants to be his peers. Consistency demands, therefore, that man both value the freedom of all men and aid them in becoming his equals."¹⁶⁴ Selon de Beauvoir donc, j'ai besoin d'autrui pour justifier *mon* existence et j'ai besoin qu'il soit libre pour le faire. La liberté étant nécessaire pour la justification de l'existence, elle est promue au rang de valeur fondamentale de l'éthique beauvoirienne (sartrienne).

Pour une morale de l'ambiguïté propose une réponse différente. Elle dit d'abord, reprenant *Pyrrhus et Cinéas*, qu' "On ne peut pas dire d'abord que notre destinée terrestre *a* ou *n'a* pas d'importance car il dépend de nous de lui en donner une."¹⁶⁵ Dans cet ouvrage, de Beauvoir insistera sur l'aspect individualiste de la réponse à la question du sens, sans toutefois renier la position de *PC*, à savoir que c'est par les autres que nous sommes justifiés. L'aspect individualiste ressort par exemple dans le passage suivant: "Le nihiliste a raison de penser que le monde ne *possède* aucune justification et que lui-même n'est rien; mais il oublie qu'il lui appartient de justifier le monde et de se faire exister valablement."¹⁶⁶ L'individualisme est encore plus manifeste dans le prochain passage où, en plus, elle semble s'approcher des positions nietzschéennes: "La vie s'emploie à la fois à se perpétuer et à se dépasser; si elle ne fait que se maintenir, vivre c'est seulement ne pas mourir, et l'existence humaine ne se distingue pas d'une végétation absurde; une vie ne se justifie que si son effort pour se perpétuer est intégré dans son dépassement, et si ce dépassement n'a d'autres limites que celles que le sujet s'assigne lui-même."¹⁶⁷ Or cette description ressemble bien à l'homme-volonté de puissance qui donne sens à son existence par le perpétuel dépassement de lui-même. Mais, de Beauvoir n'interprétant pas la volonté de puissance comme nous, elle rejette tout rapprochement avec Nietzsche.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 89.

¹⁶⁵ *MA*, p. 22.

¹⁶⁶ *MA*, p. 82.

¹⁶⁷ *MA*, p. 120.

¹⁶⁸ Elle dit: "Selon cette interprétation [celle provenant de ceux qui assimilent "l'existentialisme à un solipsisme qui exalterait, comme Nietzsche, la seule volonté de puissance"], aussi répandue

de Beauvoir dit qu' "Il ne faut pas confondre la notion d'ambiguïté et celle d'absurdité. Déclarer l'existence absurde, c'est nier qu'elle puisse se donner un sens; dire qu'elle est ambiguë, c'est poser que le sens n'en est jamais fixé, qu'il doit sans cesse se conquérir."¹⁶⁹ Et c'est bien l'homme qui est l'attributeur de sens: "Une telle morale est-elle ou non un individualisme?" demande-t-elle. "Oui, si l'on entend par là qu'elle accorde à l'individu une valeur absolue et qu'elle ne reconnaît qu'à lui seul le pouvoir de fonder son existence. [...] Mais elle n'est pas un solipsisme, puisque l'individu ne se définit que par sa relation au monde et aux autres individus, il n'existe qu'en se transcendant et sa liberté ne peut s'accomplir qu'à travers la liberté d'autrui."¹⁷⁰ Chaque individu est l'artisan de sa vie et justifie son existence en ce sens que même son recours à autrui a son fondement dans son respect de la liberté d'autrui. Donc l'individu permet la justification de son existence en promouvant la liberté d'autrui sans qui la justification serait impossible. de Beauvoir conclut: "[...]il appartient à chacun de réaliser son existence comme un absolu."¹⁷¹

6.2.4. LA CREATION COMME CLE DE LA REPONSE A LA QUESTION DU SENS.

"C'est ainsi, précisément, que le pour-soi se saisit dans l'angoisse, c'est-à-dire comme un être qui n'est fondement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui."¹⁷²

"[Oreste s'adressant à Jupiter:] mille chemins [...] conduisent vers toi, mais je ne peux suivre que mon chemin. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin."¹⁷³

"Il ne s'agit pas de savoir si l'Histoire a un sens et si nous daignons y participer, mais, du moment que nous sommes dedans jusqu'aux cheveux, d'essayer de lui donner le sens qui nous paraît le meilleur."¹⁷⁴

qu'erronnée, l'individu, se connaissant et se choisissant comme créateur de ses propres valeurs, chercherait à les imposer à autrui; il en résulterait un conflit des volontés adverses, enfermées dans leur solitude." (MA, p. 103) C'est son principal reproche à l'endroit de Nietzsche, soit de n'avoir pu dépasser l'individu. Or "L'homme ne peut trouver que dans l'existence des autres hommes une justification de sa propre existence." (MA, pp. 103-104). Du point de vue de la critique de Nietzsche, nous dirions que de Beauvoir voit plus juste que Sartre. Le problème qu'elle identifie chez Nietzsche est en effet un problème majeur chez lui: y a-t-il dépassement de l'individu ou enlèvement dans le solipsisme?

¹⁶⁹ MA, p. 186.

¹⁷⁰ MA, p. 225.

¹⁷¹ MA, p. 229.

¹⁷² EN, p. 642.

¹⁷³ Mou, p. 113.

¹⁷⁴ Sit IV, p. 125.

La justification de l'existence par l'art de *La nausée* nous permet de conclure que la création est la clé de la réponse sartrienne à la question du sens. Mais les développements de la pensée de Sartre jusqu'aux *Cahiers pour une morale* font en sorte que cette première réponse se voit étendue pour inclure beaucoup plus que la création artistique mais bien la création du monde et de soi-même. Voyons ce qu'il en est de cette création.

Anderson explique: "It is not that human beings choose to be creators of the world, rather we are such in our "original ontological structure", Sartre says. Insofar as we are condemned to be free, just so are we "condemned to create". [...] In truth human reality itself wants its world and Being to have a foundation and justification. For if they have none, neither ultimately does man himself because he is fundamentally a being-in-the-world, ontologically grounded in Being. Thus human reality gives itself the task or destiny to create the world and justify and found it by giving it *sens*, for doing so is essential to its own self-justification."¹⁷⁵ Nous avons en effet montré comment, selon Sartre, nous sommes, dès notre arrivée dans le monde, créateurs, façonneurs. Sartre dira que l'homme est là dans le monde et que le propre de son existence c'est l'action. L'oeuvre de l'homme est donc d'une importance capitale. "L'homme est en situation dans son oeuvre comme dans un Destin."¹⁷⁶ nous dit Sartre. Pourquoi? C'est qu'il est inévitable que l'homme crée parce qu'il est action et que "Toute action est création. Création du monde, de moi-même et de l'homme [...] L'action est humanisation créatrice d'éléments inhumains donc appropriation par l'homme d'un secteur du monde [...] L'homme se crée par l'intermédiaire de son action sur le monde."¹⁷⁷ Mais de quelle création du monde parle-t-on?

"Nous cependant nous "sommes au monde". C'est-à-dire que l'être-en-soi nous est *donné*. Pourtant notre problème est le même. Il s'agit de créer le monde qui existe déjà. Cela signifie que le monde doit m'apparaître comme issu jusque dans son être d'une liberté qui est ma liberté."¹⁷⁸ Il ne s'agit donc aucunement de création *ex nihilo* mais bien, à partir d'un donné, de construire non pas *le* monde mais *notre* monde. *Le* monde n'a pas de sens, est absurde, mais *notre* monde est sensé et justifié en tant qu'il est notre création. "Le sens du monde, c'est à la fois la découverte du monde comme

¹⁷⁵ Anderson, T. C., "Authenticity, Conversion and the City of Ends in Sartre's *Notebooks for an Ethics*" (ci-après "Authenticity"), in Silverman, H. J. (ed.), *Writing the Politics of Difference*, Albany, SUNY press, 1991, p. 103.

¹⁷⁶ *CM*, p. 115.

¹⁷⁷ *CM*, p. 129.

¹⁷⁸ *CM*, pp. 457-458. Souligné par nous.

donné, déjà là, comme un ensemble d'ustensiles où je découvre ma place, ma fonction, mes valeurs; et c'est mon rapport *intentionnel* au monde, où je me saisis moi-même comme origine absolue et comme donateur de sens dans la solitude et l'angoisse."¹⁷⁹ explique Knee. Ce rapport intentionnel est encore plus que ce que Knee décrit ici. Sartre dit, dans *L'être et le néant*, "L'intention étant choix de la fin et le monde se révélant à travers nos conduites, c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie. La fin, éclairant le monde, est un état *du* monde à obtenir et non encore existant."¹⁸⁰

Le fameux désir d'être Dieu n'équivaut pas à devenir un Dieu créant ex nihilo: "Inventant l'Être à partir de l'Être et revenant sur l'Être pour esquisser l'être à la surface de l'Être, je suis exactement dans la situation du créateur."¹⁸¹ *Je* ne crée pas ex nihilo mais *je* dois faire avec ce qui est donné. Il y a donc déterminisme et liberté tout à la fois. Il poursuit ses explications ainsi: "Affirmer, c'est donc, par l'anticipation inventée et vérifiable et par le retour vérifiant à l'Être, *assumer* le monde *comme si* on l'avait créé, en prendre son parti, prendre le parti de l'Être (parti pris des choses), se faire responsable du monde comme s'il était notre création. Et, en effet, on le tire de la nuit de l'Être pour lui donner une nouvelle dimension d'être."¹⁸² Töllner explique ainsi le désir d'être Dieu: "Es wird zwar davon gesprochen, daß der Mensch zu Gott werde, dies bedeutet hier aber nur, daß er über den Sinn des Seins entscheidet."¹⁸³ Grene insiste sur un point important: la nécessité d'affirmer l'absurdité du monde. Elle dit: "[...] yet out of the mere givenness of situation it is we ourselves who shape ourselves and our world. And in this shaping we succeed or fail. To succeed is not to escape compulsion but to transcend it— to give it significance and meaning by our own projection of the absurdly given past into a directed future. [...] such imposition of meaning on the meaningless, is possible only through the very recognition of meaninglessness— of the nothingness that underlies our lives."¹⁸⁴

¹⁷⁹ Knee, P., *op. cit.*, p. 9.

¹⁸⁰ *EN*, p. 557.

¹⁸¹ *VE*, p. 61.

¹⁸² *VE*, p. 63. Notons la proximité de Sartre à Nietzsche avec cette idée de faire comme si on était effectivement créateur. Il exprime sensiblement la même chose dans ce passage des *Séquestrés d'Altona*: "Frantz: [...] La guerre était mon destin et je l'ai voulue de toute mon âme. J'agissais, enfin! Je réinventais les ordres, j'étais d'accord avec moi." (*Séq.*, p. 182).

¹⁸³ Töllner, U., *op. cit.*, p. 268. Anderson explique le désir d'être Dieu d'une autre manière: "[...] the point is that men do seem to have a basic desire to justify their existence, to remove it from contingency, and do strive in various ways to do so. This is one dimension of what Sartre designates as the desire to be God. There is another equally important dimension. Along with his desire for justification, man also desires to *give himself* this justification, Sartre claims." (Anderson, T. C., *Foundation*, p. 18).

¹⁸⁴ Grene, M., *art. cit.*, p. 266.

Si le monde tel quel n'a pas de sens, Sartre dit aussi que "la vie n'a pas de sens, à priori."¹⁸⁵ ainsi "L'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme."¹⁸⁶ Dans les *CM*, il définit même la création comme n'étant "[...] pas création de l'Être par moi mais de moi dans l'Être."¹⁸⁷ Jopling explique: "We alone can create the *meaning* of the ensemble of factual conditions that root us in a particular situation: We are, in Sartre's words, the beings who transform our being into meaning, and through whom meaning comes into the world."¹⁸⁸ Nous l'avons vu, Sartre insiste et nous l'avons répété, le monde, l'existence, l'homme, rien n'a de sens a priori. Sens et justification entrent en jeu avec l'homme, sa création, son action. Anderson explique ainsi: "It is true that man does not intrinsically have a meaning or "use"; he is not by nature useful for some objective *a priori* value—for man alone causes all meaning and value. And this is precisely the significant point. The purpose, the "use", the meaning of a man's life is exactly what he freely chooses it to be. [...] It is up to man himself to give meaning and use to his life."¹⁸⁹ Comment s'y prendra-t-il selon Anderson? "To be sure, any value man chooses to center his life around will give his life some meaning and justification. But man can best be "right", he can best justify his life, by choosing freedom as his ultimate value. Such a choice is best because it is most consistent with the way things are and most consistent logically."¹⁹⁰

Ainsi, on le voit, la clé de la réponse à la question du sens chez Sartre est bien la création: l'homme par son acte créateur se constitue en attributeur de sens. Par son interprétation du monde, il rend sensé ce qui est a priori absurde. Par son projet, il se transforme et se crée lui-même et justifie son existence. Accomplissant tout ceci, il remplit bien sa tâche de donner sens à l'être. Nous sommes partis d'une justification par l'art avec *La nausée* pour finir avec une notion de création beaucoup plus étendue dans les *Cahiers pour une morale* et autres textes de cette période. Sartre note: "Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons pas décider a priori de ce qu'il y a à faire. [...]"

¹⁸⁵ *EH*, p. 89.

¹⁸⁶ *EH*, p. 38.

¹⁸⁷ *CM*, p. 560.

¹⁸⁸ Jopling, D. A., "Sartre's Moral Psychology", in Howells, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 114.

¹⁸⁹ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 33.

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 47. Sur ceci Anderson remarque avec justesse que "[...] the argument for freedom, [...] is based, not so much on the fact that man is free as on the belief that men desire to attain a meaningful or justified existence." (*ibid.*, p. 50).

L'homme se fait; il n'est pas tout fait d'abord, il se fait en choisissant sa morale."¹⁹¹ et il se donne sens en choisissant, en agissant, en se créant.

Pour conclure et pour régler la question de l'optimisme ou du pessimisme de la réponse sartrienne à la question due sens, nous laissons parler Sartre:

"L'homme ne peut vouloir que s'il a d'abord compris qu'il ne peut compter sur rien d'autre que sur lui-même, qu'il est seul, délaissé sur la terre au milieu de ses responsabilités infinies, sans aide ni secours, sans autre but que celui qu'il se donnera à lui-même, sans autre destin que celui qu'il se forgera sur cette terre. Cette certitude, cette connaissance intuitive de sa situation, voilà ce que nous nommons désespoir; ce n'est pas un bel égarement romantique, on le voit, mais la conscience sèche et lucide de la condition humaine. *De même que l'angoisse ne se distingue pas du sens des responsabilités, le désespoir ne fait qu'un avec la volonté; avec le désespoir commence le véritable optimisme*: celui de l'homme qui n'attend rien, qui sait qu'il n'a aucun droit et que rien ne lui est dû, qui se réjouit de compter sur soi seul et d'agir seul pour le bien de tous."¹⁹²

6.3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES.

La conception courante des réponses de Nietzsche et Sartre à la question du sens est exprimée par exemple par Frigeri lorsqu'il dit: "E'palese che la conclusione nietzscheana contrasta con la conclusione dell'esistenzialismo contemporaneo, in quanto secondo l'una [celle de Nietzsche] risulta possibile il superamento dell'angoscia, mentre per l'altra [celle de Sartre] no."¹⁹³ Selon Feil, par contre, il est "[...] zweifelhaft ob er [Nietzsche] ein Pessimismus oder Optimismus vertritt." et dans le cas de Sartre nous aurions une "negative Wendung der Sinnfrage."¹⁹⁴ Or, suite à nos présentations et analyses des diverses réponses à la question du sens, nous avons conclu à un optimisme chez l'un comme chez l'autre. En effet, selon les définitions que nous avons données du pessimisme et de l'optimisme en 3.3.2., il est clair que leurs positions sont optimistes. Nous avons alors vu qu'une position est pessimiste si 1- elle dit qu'il existe un sens mais qu'il nous est impossible de le découvrir ou 2- si elle pose qu'il n'y a pas de sens. Est optimiste toute position qui pose qu'il existe un sens et que l'on est en mesure de le découvrir, et ceci est le cas chez Nietzsche et chez Sartre.

¹⁹¹ EH, pp. 77-78.

¹⁹² Écrits, pp. 656-657. Souligné par nous.

¹⁹³ Frigeri, P.-R., *art. cit.*, p. 434.

¹⁹⁴ Feil, E., "Zum Sinn der Sinnfrage", *Stimmen der Zeit* (Freiburg), 1977, 195, pp. 9-10.

Premièrement, tous deux diront que le monde comme tel est absurde, n'a pas de sens. Les raisons pour lesquelles ils maintiennent cette position sont toutefois différentes de l'un à l'autre. Les notions de jeu de l'Un originel avec soi-même, même à titre d'hypothèse, sont complètement étrangères à Sartre. De même l'hypothèse de l'éternel retour qui est explicitement rejetée par Sartre. Qu'en est-il de la notion dérivée d'*Unschuld des Werdens*? Fahrenbach voit en celle-ci un point de divergence majeur: "Sartre steht in der Konsequenz von Nietzsches Kritik des christlichen Tradition und denkt doch in anderer Richtung und letztlich gegen Nietzsche indem er nicht die "Unschuld des Werdens", sondern die "absolute Verantwortlichkeit" der Freiheit will."¹⁹⁵ Mais s'agit-il véritablement d'une opposition? Nous avons vu que le *Unschuld des Werdens* ne s'adresse pas à l'homme dans son devenir, ses choix et ses actions. Il s'agit plutôt d'une formule concernant le monde, l'univers et, indirectement, l'homme comme élément de cet univers. Le *absolute Verantwortlichkeit* de Sartre, pour sa part, est vraiment au niveau de l'individu, au niveau éthique. Nietzsche ne plaide aucunement en faveur d'un homme irresponsable¹⁹⁶, rejetant même ce type d'homme dans *Also sprach Zarathustra*.

En fait, nous dirions que, chez chaque penseur, on retrouve une combinaison des deux. Chacun considère le monde et son devenir comme étant un phénomène, un ordre de choses auquel l'homme n'a pas accès. Dans un certain sens, ce phénomène est *unschuldig* parce qu'il s'agit simplement d'une mécanique sans pensées, sans jugement, sans but: irresponsable. Mais, l'homme intervenant, une pensée entre en jeu, amenant nécessairement des jugements. Les jugements de valeur apposés par l'homme font en sorte que les termes "bon" et "mauvais" sont attachés au monde et à son déroulement: il n'est plus *unschuldig*. Mais ceci est le fait de l'homme et de son interprétation et ne constitue pas une caractéristique du monde. On pourrait aussi parler de cela chez Sartre même que chez lui, et particulièrement dans *La nausée*, c'est l'indifférence du monde de la matière pour l'homme qui est le plus déroutant, ou en tout cas la découverte de cet état de choses. Donc le *Unschuld des Werdens* se retrouve chez nos deux penseurs. Le *absolute Verantwortlichkeit* tout autant quoiqu'il n'ait peut-être pas le même accent de l'un à l'autre. De quelle responsabilité s'agit-il? Il s'agit pour

¹⁹⁵ Fahrenbach, H., *op. cit.*, p. 135. Par ailleurs, Taureck dans son *Ethikkrise - Krisenethik. Analysen, Texte, Modelle*, Hamburg, Rowohlt, Rowohlts Enzyklopädie, 1992, semble lui aussi poser cette différence entre Nietzsche et Sartre: déterminisme VS liberté. Cf. p. 69.

¹⁹⁶ Deleuze semble croire le contraire. En effet, il parle de "L'irresponsabilité, le plus noble et le plus beau secret de Nietzsche." (Deleuze, G., *op. cit.*, p. 25) et dit que "Le produit de la culture n'est pas l'homme qui obéit à la loi, mais l'individu souverain et législateur qui se définit par la puissance sur soi-même, sur le destin, sur la loi: le libre, le léger, l'irresponsable." (*ibid.*, p. 157).

l'homme de voir, reconnaître et accepter le fait qu'il est créateur du monde, de lui-même et de sa vie puisque c'est lui qui est attributeur de sens. Il est donc responsable de tout, y compris de l'existence du monde puisque c'est par sa présence et son appréhension du monde qu'il fait en sorte que celui-ci acquiert la réalité. Nietzsche, au contraire de Sartre, discute peu de la responsabilité de l'homme et c'est surtout ce qu'il dit de l'homme comme "animal interprétatif" qui permet de conclure ainsi. Nous voyons donc que la divergence qu'établit Fahrenbach n'est pas fondée.

Nous avons dit que tous deux sont d'accord pour dire qu'a priori il n'y a pas de sens et que c'est l'homme qui est l'attributeur de sens, par sa saisie interprétative du monde, par son acte de création. La première réponse à la question du sens chez Nietzsche et Sartre est une justification par l'art. Mais la réponse de *La nausée* est-elle l'équivalent de celle de *Die Geburt der Tragödie*? Nous avons dit que la création dont il est question dans *GT* est plus englobante que la seule création artistique et implique déjà un lien avec les conceptions fondamentales nietzschéennes. Dans *La nausée* par contre, il semble qu'on en reste au niveau esthétique seulement. De plus, la justification par l'art que propose Sartre implique un certain recours à la postérité qui, quoique douteux, permet la justification de l'existence du créateur. Or tout appel à la postérité ou à autrui est absent de la proposition nietzschéenne. Pour lui il est clair que c'est l'acte même de création qui est justificateur parce qu'ainsi s'exprime l'être véritable de l'homme. Sartre passera aussi à cette notion dans les ouvrages suivant *La nausée* et adoptera une notion de création plus englobante.

Nous avons dit que Nietzsche et Sartre sont d'accord à dire que l'homme est contingent et que le monde est nécessaire et déterminé. La solution de Nietzsche face à ce déterminisme: *amor fati*., "[...] ewig bin ich dein Ja denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!——"¹⁹⁷ Or Sartre semble bien proche de cette notion lorsqu'il dit: "Il faut aimer avoir pu ne pas être; être *de trop*, etc... Par là seulement du *neuf* peut venir au monde. Mieux: par là seulement il peut y avoir un monde."¹⁹⁸ Mais Kneer pense que l'*amor fati* n'est pas une option valable pour Sartre. Il explique: "Il s'agit d'être libre *et* déterminé, de vouloir *et* de subir son destin. [...] L'un et l'autre sans doute, pour Sartre, car vouloir *tout*, comme *tout* refuser, c'est jouer perdant, c'est en fin de compte ne plus rien vouloir, ne plus rien refuser et s'en tenir à une négation purement

¹⁹⁷ *DD* "Ruhm und Ewigkeit" 4.

¹⁹⁸ *CM*, p. 509.

symbolique et sans prise sur le monde.”¹⁹⁹ Knee reprend donc l’argument sartrien contre l’éternel retour: tout vouloir est l’équivalent de ne poser aucune discrimination, sans discrimination plus de valeurs, rien ne vaut. Knee explique plus avant: “Poésie-fatalité et poésie-volonté, cette quête impossible exprime bien l’aspiration profonde de l’entreprise nietzschéenne d’unir en un même élan tragique l’*amor fati* et la création de soi. Se vouloir tel que l’on est, affirmer ce qui est nécessaire consiste, aux yeux de Sartre, à vouloir récupérer l’enchaînement des déterminations qui semble régler nos actes pour l’anticiper, le court-circuiter. C’est tenter de devenir ce qui n’a pas de dimension de facticité pour se recréer intégralement: être à la fois totalement ce qu’on est, plénitude, en-soi; et être son propre dépassement, fondement nécessaire de soi-même, conscience de soi, pour-soi. C’est en somme, par l’acte même de le tuer, vouloir être Dieu. Par-delà la poésie de l’échec, ce désir de récupérer son existence atteint sa limite extrême dans l’aspiration à être cause de soi en se *prenant pour Dieu*, en voulant réaliser effectivement la passion ontologique fondamentale (et “inutile”) que décrit Sartre dans *L’être et le néant*.”²⁰⁰ Hors de question donc que Sartre adopte l’*amor fati*. Mais cette interprétation de l’*amor fati* est-elle juste? Nous ne le croyons pas. Nous avons vu que chez Nietzsche, il s’agit de se poser comme créateur mais certainement pas comme *causa sui*²⁰¹. Il s’agit de transformer non pas l’être de l’homme mais son attitude face au réel. Et nous avons vu que cette notion de “faire comme si” n’est pas étrangère à Sartre²⁰². Par ailleurs, Sartre semble d’accord avec la notion d’homme injustifiable en tant que tel mais justifié en tant qu’être voulant se surpasser, en tant qu’ “homme-corde tendue”.

Un point de divergence surgit au niveau de l’instance qui fait de l’homme un créateur. Chez Nietzsche, l’homme ordonne le monde et lui donne sens par sa volonté de puissance qu’il projette dans le monde. Chez Sartre, c’est la liberté qui est à la source de l’attribution de sens. Tout de même, en certains endroits, Sartre semble très près des positions nietzschéennes²⁰³. Nous avons déjà noté cette divergence au niveau des conceptions fondamentales et il semble bien que nous pouvons la qualifier de divergence fondamentale puisqu’elle reviendra encore quand nous discuterons de l’éthique.

¹⁹⁹ Knee, P., *op. cit.*, p. 74.

²⁰⁰ *ibid.*, p. 75.

²⁰¹ cf. 6.1.4.

²⁰² cf. 6.2.4., VE, p. 63.

²⁰³ comme dans CM p. 498. De même Simone de Beauvoir avec MA, p. 120.

Résumons. Tous deux présentent un optimisme au niveau de la réponse à la question du sens. Tous deux posent que l'homme est seul attributeur de sens. Le monde est absurde mais l'homme lui donnera sens. De plus le monde impose un certain déterminisme à l'homme. Chez Nietzsche, l'*amor fati* y remédie alors que chez Sartre, un acte tout semblable de volonté de réappropriation remplit ce rôle. L'homme attribue le sens et justifie son existence par la création: création de lui-même, du monde, de sa vie. La réponse à la question du sens demeure radicalement individualiste chez Nietzsche alors que chez Sartre on assiste à une ouverture, voire un appel à autrui. Nous verrons que cette différence se retrouvera au niveau de l'éthique.

CHAPITRE 7: ETHIQUE.

Nous avons vu au chapitre 5 comment Nietzsche et Sartre rejettent la tradition métaphysico-religieuse et surtout la morale s'y rattachant. Ayant exercé un tel nihilisme, il leur était nécessaire de tenter d'apporter une réponse à la question du sens. Nous avons vu au chapitre 6 comment ils apportent une réponse tout à fait indépendante du transcendant, fondée dans l'homme qui est identifié par tous deux comme étant attributeur de sens. Leur prochaine tâche est de tenter d'établir une éthique sur ce fondement humain, donc sans recours à aucun transcendant ou aucun absolu. Dans le présent chapitre nous présenterons la position de chacun en éthique et nous verrons que celles-ci ne vont pas sans problèmes, un des problèmes majeurs étant la praticabilité de leur éthique.

7.1. ÉTHIQUE NIETZSCHEENNE.

“Im Grunde sind mir alle jene Moralen zuwider, welche sagen: “Thue diess nicht! Entsage! Ueberwinde dich!”— ich bin dagegen jenen Moralen gut, welche mich antreiben, Etwas zu thun und wieder zu thun und von früh bis Abend, und Nachts davon zu träumen, und an gar Nichts zu denken als: diess *gut* zu thun, so gut als es eben *mir* allein möglich ist! [...] überhaupt vorwärts, nicht seitwärts, rückwärts, abwärts. [...] ich mag alle negativen Tugenden nicht,— Tugenden, deren Wesen das Verneinen und Sichversagen selber ist.”¹

Nietzsche rejette toute morale traditionnelle fondée dans le transcendant et présentant un idéal de nature transcendante. Il rejette également les valeurs issues de cette morale. Nous avons vu au chapitre 5 les raisons pour lesquelles il les rejette, la principale étant que l'homme et la vie sont niés par une telle morale. Nietzsche voudra donc une morale et un idéal moral qui respectent, affirment et promeuvent la vie. Cette morale et cet idéal seront érigés sur les bases des conceptions fondamentales de Nietzsche telles que nous les avons vues au chapitre 4.

Nietzsche n'a pas écrit une éthique proprement dit et ce qu'il a à dire à ce propos n'est pas circonscrit dans un ouvrage particulier mais traverse l'ensemble de son oeuvre. Ceci rend donc difficile la tâche de reconstruire l'“éthique” nietzschéenne. Bien sûr, les

¹ FW §304.

propos parfois contradictoires de Nietzsche ne facilitent pas la tâche ni non plus certaines positions telle la hiérarchie des valeurs qui est bien difficile à accorder avec l'humanisme de l'éthique de Nietzsche. Ce sont probablement ces difficultés qui font en sorte que plusieurs interprétations divergentes se retrouvent dans la littérature secondaire. Ainsi Leiter: "It is true, moreover, that Nietzsche does not offer a normative ethical theory in the way that Kant or Sidgwick or any representative of the tradition does. [...] A different question is whether he offers an ethical theory more akin to ancient ones— say, a type of virtue ethics, as some recent writers have suggested."² Danto va dans une autre direction, affirmant que "[...] he held the basically sane if perhaps dull view that the passions and drives of men be disciplined and guided by reason, that our lives be Apollinian and Dionysiac at once, in that balance of force and form which, after all, had been recommended from the beginning of moral philosophy. Language aside, then Nietzsche hardly deviated from the tradition which goes back at least to Socrates."³ Bernstein souligne pour sa part que "[...] an imperative that is to be morally meaningful cannot have the hopeless ambiguity that the synthesis of "Caesar and Christ" must possess for anyone who strives to embody it and seeks to choose his course of action accordingly."⁴ soulignant ainsi l'ambiguïté latente des propositions éthiques nietzschéennes. On le voit déjà avec ces trois citations, l'éthique de Nietzsche est complexe et parfois ambiguë. Nous tenterons d'éclaircir la question en discutant de l'idéal éthique qu'est le surhomme, des principes et valeurs que Nietzsche propose et enfin de l'humanisme de l'éthique nietzschéenne.

7.1.1. LE SURHOMME: IDEAL ETHIQUE.

"[...] das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug *unmenschlich* erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren lebhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt— und mit dem trotzdem, vielleicht *der grosse Ernst* erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie *beginnt*..."⁵

Notons d'abord le contexte dans lequel apparaît cette figure ambiguë qu'est le surhomme. C'est dans *Also sprach Zarathustra* que fait son entrée le surhomme, figure

² Leiter, B., "Nietzsche and the Morality Critics", *Ethics*, January 1997, p. 261.

³ Danto, A. C., "Moralities", in *Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, New York, Columbia University Press, 1980 (1965), p. 149.

⁴ Bernstein, J. A., *op. cit.*, p. 52.

⁵ FW §382.

annoncée par Zarathoustra. En effet, celui-ci annonce la venue d'un être nouveau, supérieur, il annonce, dans "Von der Erlösung", "jener Zukunft, die ich schaue"⁶. Mais que comprendre du surhomme? Bien sûr, le langage poétique de Z n'aide pas beaucoup à clarifier la pensée de Nietzsche à son sujet. Nietzsche remarque d'ailleurs lui-même que l'on a mal compris ce qu'il entend par surhomme: "[Übermensch] ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als "idealistischer" Typus einer höheren Art Mensch, halb "Heiliger", halb "Genie"... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt; selbst der von mir so boshaft abgelebte "Heroen-Cultus" jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle's, ist darin wiedererkannt worden."⁷ Nietzsche nous prévient donc lui-même des voies d'interprétation à éviter⁸. De plus, Nietzsche est très clair: le surhomme n'a jamais existé: "Niemals noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich Beide, den grössten und den kleinsten Menschen:— Allzuähnlich sind sie noch einander. Wahrlich, auch den Grössten fand ich— allzumenschlich!"⁹ Quand il parle de César Borgia, Genghis Khan et autres, il ne les considère donc pas comme de véritables surhommes, comme certains ont pu le croire. Notons d'ailleurs que lorsqu'il parle de ceux-ci il leur adjoint un autre personnage pour tenter d'illustrer ce que serait le surhomme. C'est d'ailleurs ainsi qu'on obtient la fameuse formule du "César au coeur de Christ". Que signifie ceci? La grande réunion entre nature sensible et nature spirituelle. Réunion suprême qui se fait sans heurts et sans concession d'aucune partie en faveur de l'autre. Gerhardt dit ainsi: "'Herr sein" ist das Ziel, "Herr" zunächst und vor allem über sich selbst. Die Dividuation des Individuums ist vorausgesetzt. Sie muß handelnd stets überwunden werden, aber sie entsteht immer wieder neu."¹⁰ et plus loin: "[...] in der Person werden die in Zweifel und Selbstreflexion auseinandertretenden Elemente des Individuums zu einem tätigen Moment vereinigt. [...] Man macht, wie Nietzsche treffend sagt, eine Person *aus sich*."¹¹ Et, en effet, Nietzsche exprime ce désir de maîtrise à plusieurs reprises, par exemple: "Wir haben uns über unser Dasein vor uns selbst zu verantworten; folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner

⁶ Z "Von der Erlösung".

⁷ EH "Warum ich so gute Bücher schreibe" §1.

⁸ Notons aussi que ce commentaire de Nietzsche défait d'avance toute tentative d'association de sa pensée avec l'interprétation nazie de l'*Übermensch*.

⁹ Z "Von den Priestern".

¹⁰ Gerhardt, V., "Selbstbegründung", p. 43.

¹¹ *ibid.*, pp. 43-44.

dieses Daseins abgeben und nicht zulassen, dass unsere Existenz einer Gedankenlosen Zufälligkeit gleiche."¹²

On le voit, le surhomme est bien un idéal à atteindre pour l'homme. Mais Nietzsche ne dit-il pas le contraire? Ne dit-il pas qu'on s'est trompé en faisant du surhomme un ""idealistischer" Typus einer höheren Art Mensch, halb "Heiliger", halb "Genie"..."¹³? Ce que Nietzsche rejette comme idéal c'est celui qui fait du surhomme un homme supérieur. Mais il faut comprendre l'idéal du surhomme d'une autre manière: le surhomme est le symbole de l'homme de la nouvelle éthique nietzschéenne, soit celui qui reconnaît la vie et se reconnaît comme volonté de puissance et celui qui accepte et affirme l'hypothèse de l'éternel retour. Cet homme est donc tout autre que l'homme. Ce n'est pas d'une élévation de l'homme qu'il s'agit avec le surhomme mais bien d'une transfiguration radicale. Cette métamorphose est décrite avec puissance dans "Vom Gesicht und Räthsel":

"Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlaffen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund— da biss sie sich fest.

Meine Hand riss die Schlange und riss:— umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: "Beiss zu! Beiss zu!

Den Kopf ab! Beiss zu!"— so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir.— [...]

Und wer ist, der einst noch kommen muss?

Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? *Wer* ist der mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?

— Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange—; und sprang empor.—

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch,— ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte*! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er* lachte!

Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen das keines Menschen Lachen war,—[...]"¹⁴

L'interprétation commune de ce passage veut que le pâtre soit étouffé par le nihilisme et l'esprit de pesanteur, représentés ici par le serpent. Une autre, moins commune,

¹² UB III, SE §1.

¹³ EH "Warum ich so gute Bücher schreibe" §1.

¹⁴ Z "Vom Gesicht und Räthsel" §2.

présente le serpent comme étant le temps: le temps qui passe, la mort. Mais le serpent de Zarathoustra est annonciateur de l'éternel retour. N'est-ce pas lui qui s'attaque ainsi au pâtre? Nous croyons qu'un parallèle est utile avec l'aphorisme "Das grösste Schwergewicht" de *FW* où Nietzsche présente deux réactions possibles devant l'éternel retour: "sich niederwerfen und mit den Zähnen knirschen" ou bien accueillir l'annonce du démon en disant: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!". On peut donc mourir étouffé, périr de l'hypothèse de l'éternel retour comme on peut en triompher, comme le pâtre du serpent. Si on accepte et affirme l'éternel retour, on est transformé, comme le pâtre par sa victoire sur le serpent, en "Verwandelter", "nicht mehr Mensch". Ainsi Héber-Suffrin a bien raison lorsqu'il dit: "Le surhomme est celui qui a bien conscience que le plus infime de ses comportements devra se répéter éternellement, que donc la moindre de ses décisions engage une éternité. [...] Le surhomme c'est celui qui ne fait que ce qui mérite d'être répété une infinité de fois, de durer une éternité."¹⁵ Mais il est plus encore.

Nous avons dit que le surhomme est aussi symbole de l'homme qui se reconnaît comme être de volonté de puissance. Nous avons vu au chapitre 4 que Nietzsche considère que l'homme est mû par la volonté de puissance, principe de surpassement qui est aussi le cœur de la vie. Joisten parle de "Die Struktur des ÜBER, die als Grundstruktur auch menschliche Struktur ist, gibt den Menschen die Möglichkeit, durch ihn hindurch Höheres hervorzubringen."¹⁶ Cette structure, présente chez l'homme, ne fait pas de lui un surhomme d'emblée. L'homme est toujours mû par une volonté de puissance mais ce qui fait la différence, c'est la qualité de la volonté de puissance à l'oeuvre. Le surhomme sera mû par une volonté de puissance active, créatrice, affirmatrice. Deleuze explique: "Entre le surhomme et l'homme supérieur la différence est de nature, dans l'instance qui les produit respectivement, [...]"¹⁷ l'instance dont il est ici question est la qualité de la volonté de puissance. Deleuze conclut: "L'élément de l'affirmation, voilà l'élément du surhumain. L'élément de l'affirmation, voilà ce qui manque à l'homme même et surtout à l'homme supérieur."¹⁸

Le surhomme est donc l'être qui affirme l'éternel retour, l'être mû par une volonté de puissance affirmatrice et créatrice, l'être réuni en lui-même. Qu'est le surhomme pour l'homme? "So fremd seid ihr dem Grossen mit eurer Seele, dass euch der Übermensch

¹⁵ Héber-Suffrin, P., *op. cit.*, p. 96.

¹⁶ Joisten, K., *op. cit.*, p. 72.

¹⁷ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 194.

¹⁸ *ibid.*, p. 196.

furchtbar sein würde in seiner Güte! Und ihr Weisen und Wissenden, ihr würdet vor dem Sonnenbrande der Weisheit flüchten, in dem der Übermensch mit Lust seine Nacktheit badet! Ihr höchsten Menschen, denen mein Auge begegnete! das ist mein Zweifel an euch und mein heimliches Lachen: ich rathe, ihr würdet meinen Übermenschen— Teufel heissen!"¹⁹ Bien sûr car le surhomme est le symbole de l'homme de la nouvelle morale de la réévaluation des valeurs, de la transmutation des valeurs, de l'*Umwerthung aller Werthe*. Les hommes supérieurs, toujours aux prises avec le dualisme de la métaphysique traditionnelle et sa morale, n'ayant pas remplacé les valeurs, qualifieraient le surhomme de "diable" selon leur échelle de valeurs. Sa "bonté" est une tout autre bonté que celle de la morale traditionnelle.

"Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft[...]"²⁰ dit Zarathoustra. Ailleurs il dit encore: : "*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?"²¹ et encore: "Der mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch,— ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: [...]"²² Si l'homme n'est pas un but, le surhomme n'en est pas un non plus selon Goldschmidt: "Le surhumain n'est pas une fatalité future, une sorte de finalité, de but vers lequel certains hommes élus seraient appelés: mais il est actuellement effort futur, surpassement continu par lequel l'homme doit se surmonter sans cesse et radicalement récuser— dans le même acte— le carcan des lois, des obligations [...]"²³ Le surhomme symbolise donc l'idéal que l'homme doit atteindre. Spénlé parle d'émulation. Selon lui, l'image même de cet être affirmateur envers et contre tout, féroce et joyeux, doit procurer l'émulation nécessaire au progrès de l'homme vers une nouvelle morale. Il dit: "S'il veut échapper au nihilisme, il faut donc que, d'une façon ou de l'autre, l'homme se sente *rattaché à quelque chose qui à la fois le suppose et le dépasse*."²⁴ ce quelque chose étant le

¹⁹ Z "Von der Menschen-Klugheit".

²⁰ Z "Von der Erlösung".

²¹ Z "Vorrede" §3.

²² Z "Vorrede" §4.

²³ Goldschmidt, G.-A., "Commentaires" in Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1983, p. 471.

²⁴ Spénlé, J.-E., *Nietzsche et le problème européen*, Paris, Librairie Armand Colin, 1943, p. 205. Par ailleurs, Spénlé propose de considérer le surhomme comme étant une question posée à l'homme, question qui irait ainsi: est-il possible pour l'homme de se libérer du dualisme de la tradition métaphysico-religieuse et de sa morale pour se tourner vers une morale plus élevée et digne de lui en tant qu'être de volonté de puissance. La question se résumerait en "L'homme veut-il vivre ou périr?" Mais si l'idéal ascétique était inaccessible, que dire de l'idéal nietzschéen, le surhomme? S'il est l'idéal

surhomme. Kaufmann parle lui aussi du surhomme comme d'un idéal: "The highest type, to Nietzsche's mind, is the passionate man who is the master of his passions, able to employ them creatively without having to resort to asceticism for fear that his passions might conquer him. [...] The overman [...] the image and incarnation of the accomplishment of man's striving [...] placing perfection [...] before man as an object of will and purpose: here is what man should make of himself."²⁵ Voyons ce que dit Schacht: "Higher men are such creators [of value], they are 'higher' by virtue of their creativity, not owing to their exceptional vitality and strength alone. And the *Übermensch*, who is the 'meaning of the earth', is the personification of creativity."²⁶ Les hommes doivent donc tenter d'approcher le plus possible de cette personnification.

Nous croyons que le surhomme est le symbole de l'homme de la nouvelle éthique de la réévaluation des valeurs. Il est créateur de ses propres valeurs et, étant lui-même un être affirmateur de la vie, les valeurs qu'il choisit sont des valeurs qui respectent et promeuvent la vie. Cet idéal est-il réalisable? Il n'est pas un *état* à atteindre puisqu'il est lui-même quelque chose de dynamique, qu'il est la représentation de la structure du *Über*. L'homme qui cesse de vivre sous les illusions de la tradition métaphysico-religieuse et qui se pose comme créateur, comme être de volonté de puissance affirmative et créatrice est en voie de devenir un surhomme. Nous disons "en voie de devenir" et non "devient" parce que nous croyons que Deleuze a un peu raison lorsqu'il dit qu'il manque l'élément de l'affirmation à l'homme supérieur pour être un surhomme. Nous voudrions toutefois préciser. L'homme qui s'engage sur la voie du surhomme est affirmatif et accepte la vie. Mais s'agit-il d'un *amor fati* absolu dans la joie? En fait c'est l'état d'âme qui accompagne l'affirmation qui fait la différence entre "l'homme en voie de devenir surhomme" et le surhomme, seul capable de produire "ein Lachen, das keines Menschen Lachen war"²⁷. Mais l'homme doit tendre vers cet idéal qui est un idéal d'authenticité et d'harmonie avec soi-même et avec son monde dont il se reconnaît le créateur.

d'une morale plus exigeante, comme le pense Spengler, il doit donc être tout aussi, voire encore plus, inaccessible!

²⁵ Kaufmann, W., "How Nietzsche revolutionized Ethics" in Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism*, New York, Books for Libraries Press, 1971 (1959), p. 217.

²⁶ Schacht, R., *op. cit.*, p. 373.

²⁷ Z "Vom Gesicht und Räthsel" §2.

7.1.2. PRINCIPE FONDAMENTAL ET VALEURS.

"Euer Geist und eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder: und aller Dinge Werth werde neu von euch gesetzt!

Darum sollt ihr Kämpfende sein! Darum sollt ihr Schaffende sein!"²⁸

"Mitleid soll Sünde für dich sein!

Nur ein Gebot gilt dir: sei rein!"²⁹

"Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs,—

[...] Ganz hart ist allein das Edelste.

Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: *werdet hart!*—"³⁰

"Formel meines Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel..."³¹

Ainsi, nous l'avons déjà dit, l'homme "[ist] selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens."³², "[...] der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst, als das "abschätzende Thier an sich".³³ L'homme est attributeur de sens et de valeurs. Si l'homme est fondement des valeurs, ne courrons-nous pas le risque de sombrer dans l'individualisme et le relativisme? Schacht explique: "[...] he contends that there is no objective standard of value definable independently of their actual fundamental character by reference to which they can be evaluated."³⁴ Y a-t-il oui ou non un standard, un point de référence objectif pour les valeurs? Ou bien est-ce que tout se situe au niveau subjectif de l'individu?

Gerhardt croit que "Wenn es weiterhin Sinn haben soll, von moralischen Gesetzen zu sprechen, so können dies nur "*individuelle Gesetze*" sein."³⁵ donc, "Für dieses sich mit seinem Schicksal als einzigartig begreifende Subjekt gilt das individuelle Gesetz— wie Kants kategorischer Imperativ— mit unbedingter Notwendigkeit."³⁶ Kaufmann parle plutôt d'un impératif hypothétique et Salasquarda d'un impératif existentiel. Ce dernier dit en effet que "Nietzsche ermäßigt das Sollen nicht, sondern er verstärkt es sogar; seine Imperative sind nicht weniger kategorisch als die Kants, aber sie gelten nicht jedem "abhängigen Vernunftswesen" als solchem, sondern es sind "existenzielle Imperative". [...] Die existenzielle Imperative, so können wir jetzt sagen, nehmen den

²⁸ Z "Von der schenkenden Tugend" §2.

²⁹ FW "Scherz, List und Rache" §63.

³⁰ Z, "Von alten und neuen Tafeln" §29.

³¹ GD "Sprüche und Pfeile" §44.

³² FW §301.

³³ GM II §8. Le verbe est au passé mais on est justifié de prendre cette déclaration comme étant l'expression de la nature de l'homme selon Nietzsche.

³⁴ Schacht, R., *op. cit.*, p. 346.

³⁵ Gerhardt, V., "Genealogische Ethik", p. 304.

³⁶ *ibid.*, p. 308.

Menschen, wie er hier und jetzt ist, in die Pflicht, der zu werden, der er seinem wahren Selbst nach ist."³⁷ Selon Salaquarda, ces impératifs sont tout aussi catégoriques que ceux de Kant parce qu'ils sont fondés en l'homme lui-même. Il s'agit, en quelque sorte, d'une obligation interne de se correspondre, d'être ce que l'on peut être, obligation exigeante. Que dit Kaufmann? "Nietzsche's prescriptions are, in Kant's language, hypothetical imperatives and do not involve any absolute obligation." Kaufmann penchera plutôt pour un relativisme des valeurs. Nietzsche maintient d'ailleurs que "Gutes und Böses, das unvergänglich wäre— das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden."³⁸

Et pourtant Nietzsche est clair, il y a un standard de référence pour le bien et le mal. D'abord il insiste, "Dieser [der Schaffende] erst *schafft* es, *dass* Etwas gut und böse ist."³⁹ Sur la base de quoi est-il créateur? Sur la base d'une volonté de puissance affirmatrice et créatrice qui l'anime. Cette même volonté de puissance est son point de référence pour décider du bien et du mal. Ceci est clairement énoncé dans *Der Antichrist*:

"Was ist gut?— Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.

Was ist schlecht?— Alles, was aus der Schwäche stammt.

Was ist Glück?— Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.

Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)"⁴⁰

On pourrait donc dire que le principe fondamental de l'éthique nietzschéenne est: "est bon tout ce qui affirme, crée, augmente la vie ("puissance" étant entendu comme "force de la vie") et est mauvais tout ce qui nie, diminue et détruit la vie (destruction dont le seul but est de détruire et non de reconstruire)". On pourrait déduire de ce principe premier la règle morale suivante: "agis de telle sorte que tu affirmes, crées et augmentes la vie et toi-même en tant qu'occurrence de cette vie". Cette morale est-elle naturaliste comme le prétend Fahrenbach? Il dit en effet que Nietzsche accomplit la naturalisation

³⁷ Salaquarda, J., *art. cit.*, p. 43.

³⁸ Z "Von der Selbst-Ueberwindung". Cette relativité des notions de bien et de mal semble ici le fruit du jeu de l'Un originel avec lui-même ou en tout cas son proche parent. Il poursuit en effet en disant: "Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.—" (Z "Von der Selbst-Ueberwindung")

³⁹ Z "Von alten und neuen Tafeln" §2.

⁴⁰ A §2.

des valeurs qu'il acconçait⁴¹. Qu'est le naturalisme en matière de morale? Nietzsche explique: "Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede *gesunde* Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht,— irgend ein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von "Soll" und "Soll nicht" erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit bei Seite geschafft."⁴² Selon la définition qu'en donne Nietzsche, sa propre morale est donc bien une morale naturaliste. Schacht va encore plus loin et dit que "Nietzsche's 'naturalization of morality' thus involves the incorporation of moral theory into philosophical anthropology, in the context of which it loses its autonomy but acquires legitimacy."⁴³ On peut, en effet, parler d'une "anthropologisation" de la morale dans le sens où l'homme est lui aussi volonté de puissance. Schacht conclut que "[...] the key to the enhancement and justification of life is the ascendance of the latter element over the former ["creator" over "creature"] [...] Self-overcoming, self-mastery, self-cultivation, and self-direction in the employment of one's powers along with the '*loftiness* of soul' they make possible, characterize both his higher type of human being and his higher type of morality."⁴⁴

Voyons l'interprétation que fait Schatzki. Il remarque d'abord que "Nietzsche agreed with the Existentialists that the grounding of traditional moral values was growing moribund [...] but Nietzsche did not agree that an intractable groundlessness results from this dissolution."⁴⁵ En effet, Nietzsche n'accepte pas l'absence de fondement des valeurs ou l'amoralisme, nous l'avons vu avec sa critique du dernier homme. Lui-même propose un nouveau fondement. Schatzki poursuit: "Nietzsche is indeed a foundationalist. But his foundation and normative discourse are untraditional."⁴⁶, non traditionnel parce que fondé sur la volonté de puissance qui est l'essence même de la vie. Schatzki conclut que "[...] although Nietzsche proffered new, or at least untraditional, values, he adduced a highly classical form of justification for them. He thus failed to provide a new form of grounding, which is what we hoped most to discover in his ideas."⁴⁷ Il semble donc partager l'avis de Danto, à savoir que Nietzsche s'inscrit dans la tradition morale. Alors que Danto considère le contenu autant que la forme de la morale nietzschéenne comme étant traditionnels, Schatzki reconnaît une

⁴¹ Cf. Fahrenbach, H., *op. cit.*, p. 48.

⁴² *GD "Moral als Widenatur"* §4.

⁴³ Schacht, R., *op. cit.*, p. 464.

⁴⁴ *ibid.*, p. 472.

⁴⁵ Schatzki, T. R., "Nietzsche's *Wesenethik*", *Nietzsche-Studien*, 1991, 20, pp. 70-71.

⁴⁶ *ibid.*, p. 79.

⁴⁷ *ibid.*, p. 85.

certaine nouveauté au contenu. Pour notre part, nous croyons que le fondement de l'éthique nietzschéenne est totalement nouveau et non-traditionnel en ceci qu'il est radicalement immanent. La volonté de puissance ne relève aucunement du transcendant. Or, en tant que principe sur lequel se fonde la morale, il est tout nouveau puisqu'il relève à la fois du monde *et* de l'individu⁴⁸. Le fondement de l'éthique chez Nietzsche réunit l'individu/microcosme à son monde/macrocosme et fait en sorte que la morale respecte la structure ontologique la plus profonde au même titre qu'elle respecte la structure anthropologique. L'éthique de Nietzsche est donc conséquente avec son nihilisme en fondant la morale sur un principe immanent. Cette morale ne rejette aucun aspect de la vie et est donc entièrement affirmatrice. Notons que Schatzki a bien raison de souligner que Nietzsche ne rejette pas tout fondement de la morale comme certains ont pu le croire mais est bel et bien un "foundationalist".

Nous souhaitons maintenant nous tourner vers l'interprétation de Berkowitz. Il note d'abord que: "The opinion that conventional morality is groundless is one of the grounds of Nietzsche's ethics of creativity."⁴⁹ Cette éthique de la créativité s'apparente, selon lui, au socratisme: "Indeed, the account of the highest human activity that Nietzsche offers in *Zarathustra* and *Beyond Good and Evil* can be understood in terms of a formula: right making based upon right knowing."⁵⁰ Berkowitz s'appuie sur l'aphorisme "Hoch die Physik", §335 de *Die fröhliche Wissenschaft*. Nietzsche y dit:

"Wir aber wollen *Die werden, die wir sind*, — die Neuen, die einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden! Und dazu müssen wir die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt werden: wir müssen *Physiker* sein, um, in jenem Sinne, *Schöpfer* sein zu können,— während, bisher alle Werthschätzungen und Ideale auf *Unkenntniss* der Physik oder im *Widerspruch* mit ihr aufgebaut waren. Und darum: Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr *zwingt*,— unsre Redlichkeit!"⁵¹

L'idée du "bien faire" fondé sur le "bien connaître" est clairement exprimée dans ce passage. Berkowitz dit aussi que "Like the moral law according to Kant, virtue according to Nietzsche must be self-given."⁵² Nietzsche parle en effet des "Sich-selber-Gesetzgebenden" que nous devons devenir. Selon Berkowitz, "[Nietzsche] firmly

⁴⁸ Ce qui différencie sa morale des morales immanentes proposées par exemple par Hobbes, Hume, Shaftesbury, etc...

⁴⁹ Berkowitz, P., *op. cit.*, p. 17.

⁵⁰ *ibid.*, p. 14.

⁵¹ *FW* §335.

⁵² Berkowitz, P., *op. cit.*, p. 106.

grounds self-creation (organizing the chaos within) in self-knowledge (grasping one's real needs). Yet the knowledge of one's real needs does not come easily or naturally. Self-knowledge and hence self-creation depend—apparently everywhere and always—on specific virtues, prominent among which are honesty and strength and truthfulness of character."⁵³ Mais Nietzsche offre-t-il la recette pour atteindre cette création de soi? "[...] Nietzsche's Zarathustra does spell out a new ethics. This ethics does not consist of rules of right conduct but is a specific form of life to which those who would be creators must conform."⁵⁴ Berkowitz identifie toutefois certaines vertus du créateur: l'honnêteté, la force et la sincérité comme il a été cité plus haut mais aussi la justice et la liberté. À propos de la justice il explique que "Justice in the sense of seeing the world unfalsified, without prejudice, is, according to Nietzsche's account, a moral and intellectual virtue that combines courage and good conscience."⁵⁵ Ajoutons donc le courage et la bonne conscience à la liste des vertus. Et il dit, à propos de la liberté chez Nietzsche que "[...] his new ethics should be seen as a radicalization of the characteristically modern doctrine according to which the good is equated with freedom and freedom is understood in terms of living under laws that one makes for or gives to oneself."⁵⁶ Plus loin il ajoute: "He interprets freedom, at least at the peak of his reflections, as the most comprehensive form of creation, that is, making the world in which you live by mastering the most exalted and intractable forms of necessity—time and eternity."⁵⁷ soit par la connaissance du monde comme monde de l'éternel retour⁵⁸. Berkowitz résume ce qu'il entend par l'éthique nietzschéenne de la créativité dans le passage suivant: "The ethics of creativity is based on the metaphysical knowledge that God is dead. This means that all moral values, religious beliefs, and philosophical doctrines, all conceptions of good and bad, have in fact been created by human beings. Zarathustra might have concluded that nothing is true, everything is permitted. Instead he discovers an ethics of creativity that views most everything as worthless and only one thing as needful. That one thing, the highest and sole worthy goal of a good life, is the absolute liberation and the supreme empowerment of the creative will. Absolute freedom and supreme power are achieved in the highest type, a being who conquers his

⁵³ *ibid.*, p. 40.

⁵⁴ *ibid.*, p. 149.

⁵⁵ *ibid.*, p. 87. La liste que Volker Gerhardt propose s'approche de celle de Berkowitz. Selon lui, les vertus du *freie Geist* sont: probité, authenticité, courage, vaillance, justice, sagesse tragique, pitié, responsabilité et prétention à la liberté. Cf. Gerhardt, V., "Genealogische Ethik", pp. 309-310.

⁵⁶ Berkowitz, P., *op. cit.*, pp. 149-150. Ceci s'apparente à la notion sartrienne de liberté ainsi qu'au rôle que joue celle-ci en éthique. Nous y reviendrons.

⁵⁷ *ibid.*, p. 267.

⁵⁸ Nous verrons un peu plus loin la critique que fait Berkowitz de l'éternel retour.

own world by making his will a law unto itself."⁵⁹ Mais Berkowitz se questionne et remarque que "But if all values are created, the decisive question becomes why creativity and self-sanctification are deemed valuable and good."⁶⁰ À cette remarque de Berkowitz on peut répondre à l'aide de la notion d'impératif existentiel avancée par Salaquarda et qui fait en sorte que l'homme doit se correspondre et être ce qu'il est ("Wir wollen Die werden, die wir sind"!). Nous avons dit que cet impératif exprime une nécessité interne à l'homme et comme l'homme est fondamentalement volonté de puissance, structure du "Über", créateur donc, il sera créateur. La créativité est donc jugée bonne parce que fruit de la nature même de l'homme mais aussi du monde.

Résumons avant de poursuivre. Nous avons d'abord établi que l'homme est créateur de valeurs. nous avons aussi parlé d'un impératif existentiel de la morale nietzschéenne. Salaquarda, avec qui nous sommes d'accord, dit que l'impératif de devenir ce que l'on est est tout aussi voire plus catégorique encore que celui de Kant. Kaufmann pose toutefois la question du fondement de l'obligation. Ne la trouvant pas, il parlera d'un impératif hypothétique. L'obligation en est une de correspondance à soi, c'est donc une nécessité interne. Et quel est le principe, le standard de référence pour le bien et le mal? La volonté de puissance. Nous avons donc formulé le principe fondamental de la façon suivante: "est bon tout ce qui affirme, crée, augmente la vie et est mauvais tout ce qui nie, diminue et détruit la vie" duquel principe on obtient la règle morale: "agis de telle sorte que tu affirmes, crées et augmentes la vie et toi-même en tant qu'occurrence de cette vie". Cette morale est, nous l'avons vu, naturaliste et on peut avec Schacht la qualifier d' "anthropologisante". Nous avons aussi souligné le fait que Nietzsche est "fondationaliste" en matière de morale et que même si son contenu est très différent de ceux des morales traditionnelles, sa structure est bien traditionnelle. Avec Berkowitz nous avons vu en quoi la morale de Nietzsche est une éthique de la créativité impliquant un certain socratisme.

Avant de nous tourner vers l'éternel retour et son rôle dans l'éthique, il est important de régler la question du relativisme de l'éthique nietzschéenne. L'interprétation du relativisme absolu de l'éthique nietzschéenne repose sur des énoncés tels que: "*Beschränken* wir uns also auf die Reinigung unserer Meinungen und Werthschätzungen und auf die *Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*: [...] In Hinsicht auf das ganze moralische Geschwätz der Einen über die Andern ist der Ekel an der

⁵⁹ Berkowitz, P., *op. cit.*, p. 208.

⁶⁰ *ibid.*, p. 160.

Zeit!"⁶¹ Mais ne pourrait-on pas dire que ce relativisme "absolu" est tout de même compatible avec le principe fondamental de la volonté de puissance? Chaque homme est un être de volonté de puissance et chacun a la nécessité interne de devenir ce qu'il est. La voie: l'adoption de la règle morale "agis de telle sorte que tu affirmes et augmentes la vie et toi-même en tant qu'occurrence de cette vie." Cette voie lui permet de devenir ce qu'il est individuellement tout en respectant le principe fondamental et objectif de la volonté de puissance. Cette voie individuelle, subjective et "relative" aboutit donc dans l'objectivité du standard de la volonté de puissance. Les sentences nietzschéennes ont plus souvent qu'autrement mené à une interprétation négative de son éthique. Un exemple est la critique de Simone de Beauvoir. Nous avons vu au chapitre 6.2.3.1. qu'elle reprochait principalement l'exaltation du pouvoir individuel chez Nietzsche. Elle dit: "[...] l'individu, se connaissant et se choisissant comme créateur de ses propres valeurs, chercherait à les imposer à autrui; il en résulterait un conflit des volontés adverses, enfermées dans leur solitude."⁶² Une telle interprétation s'appuie sur les affirmations nietzschéennes telles *FW* § 335 que nous avons citée ou encore celle-ci, qui parle en termes d'individu seulement: "Gut ist, was unsere Macht fördert: böse das Gegenteil. Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. "Was wir thun, thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren."⁶³ Mais Nietzsche ne rejette pas autrui comme le pense de Beauvoir. L'aphorisme intitulé "Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht" de *Morgenröthe* rend bien évident que Nietzsche ne rejette pas les devoirs envers les autres et donc qu'il ne prône pas un individualisme radical méprisant les autres. Bien sûr, la discussion qu'il y fait des rapports de puissance entre les hommes semble bien politique mais il n'empêche qu'il y reconnaît l'existence des droits et devoirs. Quand Nietzsche appelle à l'individualisme, il ne s'agit donc pas d'un individualisme radical. Zarathoustra dit: ""Das— ist nun *mein* Weg,— wo ist der eure?" so antwortete ich Denen, welche mich "nach dem Wege" fragten. *Den* Weg nämlich— den giebt es nicht!"⁶⁴ Chacun doit adopter sa voie et devenir ce qu'il est. Par là seulement il rejoint le standard "objectif" de la volonté de puissance. Par ailleurs Nietzsche reconnaît un certain nombre de vertus qui, une fois adoptées, permettent d'atteindre l'idéal de correspondance à soi-même: probité, justice, authenticité, courage, responsabilité, liberté, force et savoir tragique soit la connaissance de la réalité du monde comme monde de l'éternel retour.

⁶¹ *FW* §335.

⁶² *MA*, p. 103.

⁶³ *KSA* 12 7[4], "Die Metaphysiker", p. 261.

⁶⁴ *Z* "Vom Geist der Schwere" §2.

7.1.2.1. L'ÉTERNEL RETOUR COMME PRINCIPE MORAL.

"[...] die Frage bei Allem und Jedem "willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!"⁶⁵

Nous avons vu en 4.1.2. comment on peut interpréter l'éternel retour. Pour notre part, nous proposons de le tenir comme étant une expérience de pensée au service de l'éthique. Nous avons vu que la formulation même de l'aphorisme §341 de *FW* permet de dire que l'éternel retour est une hypothèse. Nous avons également vu que Deleuze déduit une règle pratique de cet aphorisme: "[...] à titre de pensée, il donne une règle pratique à la volonté [...] comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique: *Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour.*"⁶⁶ Cette interprétation s'accorde bien avec cet autre aphorisme de Nietzsche intitulé "Gefährlichster Gesichtspunct" où il dit: "Was ich jetzt thue oder lasse, ist *für alles Kommende* so wichtig, als das grösste Ereigniss der Vergangenheit: in dieser ungeheuren Perspective der Wirkung sind alle Handlungen gleich gross und klein."⁶⁷ Mais Kaufmann n'est pas du tout d'accord avec Deleuze. Il interprète l'aphorisme "Das grösste Schwergewicht" comme étant l'expression d'un idéal: "It is easy to see how this aphorism gave rise to the misapprehension that the recurrence represents an analogy to Kant's Categorical Imperative. This passage was taken to show that the doctrine was intended to require man to ask himself constantly: "Do you want this once more and innumerable times more?" That, however, is not the meaning of Nietzsche's conception of "the greatest stress". As ever, he is not concerned with particular actions but with the individual's state of being."⁶⁸ Cette expérience de pensée aurait donc pour but de transformer l'individu, de modifier son attitude et non pas de servir d'outil de décision ponctuel dans la délibération pratique. Voyons ce qu'en dit Magnus qui qualifie l'éternel retour d'impératif existentiel: "In place of a fixed categorical imperative, Nietzsche's eternal recurrence asserts what I have called an existential imperative: [...] While rejecting rigid normative criteria in ethics, Nietzsche affirms a psychological dimension. That which possesses value is that which can be willed unto eternity. [...] Whether or not life is worthy of infinite repetition becomes Nietzsche's principle of selection and redemption. [...] The doctrine of eternal recurrence may function as a normative principle in a certain sense, but surely

⁶⁵ *FW* §341.

⁶⁶ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 77.

⁶⁷ *FW* §233.

⁶⁸ Kaufmann, W., *Nietzsche*, pp. 324-325.

not a Kantian imperative. [...] Nietzsche's eternal recurrence doctrine contains no normative criteria at all when applied to acts, beyond the individual's judgment that deems them *infinitely* worthwhile [...]"⁶⁹ Magnus est donc d'accord avec Kaufmann à dire que l'éternel retour a un effet sur l'attitude de l'individu. La conscience de l'individu qui accepte l'hypothèse de l'éternel retour est transformée. Cet individu est affirmateur de par le fait qu'il est capable de penser l'hypothèse du retour éternel de toutes choses. Non seulement le pense-t-il mais il l'accepte comme possibilité. Cette acceptation est, selon Nietzsche, la plus haute affirmation de la vie telle qu'elle est. En tant que plus haute affirmation de la vie, l'acceptation de l'éternel retour rejoint donc la règle morale qui dit "agis de telle sorte que tu affirmes, crées et augmentes la vie". L'acte même d'accepter l'hypothèse de l'éternel retour est un acte moralement bon dans cette perspective.

Pourquoi doit-on rejeter l'interprétation qui veut que l'hypothèse de l'éternel retour fournisse une règle de détermination des actes telle que décrite par Deleuze? Il nous semble que cette règle n'est pas contraire à celle de la volonté de puissance et ne nuit pas non plus à la formation de l'attitude affirmatrice. Au contraire, le fait de choisir un acte parce qu'il est jugé bon et que son retour est jugé souhaitable ou acceptable renforce la conscience du retour éternel et son acceptation. Il ne faut donc pas éliminer cette règle morale. Il faut par contre donner raison à Kaufmann en partie et ne pas en faire un impératif catégorique parce que cet impératif n'est pas premier, c'est celui de la volonté de puissance qui est premier. De toute façon, dit Magnus, "[...] even if the doctrine of eternal recurrence were true, its impact would be no greater than its being false. For the fact remains that we choose *once* and once only, whether what we choose *once* recurs or not. *The problem is choosing, not choosing for eternity.*"⁷⁰ Le premier guide du choix doit donc être en considération de l'affirmation de la vie d'abord et en considération de son possible retour éternel ensuite. Mais comme ce retour éternel n'est qu'une hypothèse, il s'agit de faire "comme si". Le recours à l'éternel retour et à sa règle pratique pourrait être vu comme une validation d'un choix déjà fait grâce à la règle pratique fondamentale de la volonté de puissance: n'est acceptable pour l'éternité que ce qui est affirmatif et créatif.

Berkowitz pense toutefois que "Zarathustra's invention, embrace and abandonment of the eternal return reflect a massive subterranean structural weakness in his ethics of

⁶⁹ Magnus, B., *op. cit.*, p. 139.

⁷⁰ *ibid.*, p. 191.

creativity."⁷¹ Magnus reconnaît ce problème lui aussi qui est, au fond, le problème de la liberté dans un monde de l'éternel retour. Magnus dit: "Yet Nietzsche's doctrine of eternal recurrence, unlike Kant's ethics, seems to imply a strict determinism if it is construed literally. [...] the immediate experience of my own freedom is, at bottom, an illusion. if the shock of eternal recurrence is to liberate our creative powers, then the insistence upon the eternal recurrence of *the same* announces the vanity and futility of all striving."⁷² En effet, à quoi bon choisir et agir puisque non seulement tout reviendra (ce qui accorderait une valeur immense à mon choix actuel) mais tout revient *déjà* et *moi-même* et *mon* choix présent n'est que le retour d'un choix déjà fait. *Je* suis absolument déterminé par le retour éternel⁷³. Balmer propose la solution suivante: "Die einzige Möglichkeit, Freiheit zu erlangen, liegt darin, das zu wollen, was notwendig ist. Dieses Notwendige ist für jeden Menschen etwas anderes. Freiheit ist demzufolge nur in Willen zur Selbstantwortlichkeit gegeben."⁷⁴ Balmer s'appuie sur un texte de *Götzen-Dämmerung* intitulé "Mein Begriff der Freiheit". Que dit Nietzsche? "Denn was ist Freiheit? Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Dass man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Dass man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. [...] wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und *nicht* hat, das man *will*, das man *erobert*..."⁷⁵ Il y a donc liberté chez Nietzsche. Comment concilier ceci avec le déterminisme de l'éternel retour? Si l'éternel retour est considéré uniquement comme une hypothèse et une expérience de pensée, il ne nuit en aucune façon à la liberté et à l'éthique de la créativité qui nécessite cette liberté. Nous croyons avec Clark que "[Nietzsche] defends the doctrines of eternal

⁷¹ Berkowitz, P., *op. cit.*, p. 176.

⁷² Magnus, B., *op. cit.*, pp. 139-140.

⁷³ Goedert va encore plus loin en disant que indépendamment du déterminisme de l'éternel retour, "Il n'existe pas de "volonté libre" qui nous permettrait de choisir entre le bien et le mal. Notre agir est déterminé physiologiquement et psychologiquement; c'est pourquoi le sentiment de culpabilité et le châtiement sont autant de non-sens. Ce qui importe, c'est de connaître les instincts de chaque individu, car c'est en eux que se manifeste la nécessité universelle." (Goedert, G., *Nietzsche critique*, p. 137) Wiser va lui aussi dans ce sens. il dit: "Nietzsche lehrt nicht die Willkür. Er will gerade auf den Notwendigkeitscharakter im Willen aufmerksam machen. [...] Nietzsches Lehre von der Unverantwortlichkeit bringt also nicht die Willkür ins Spiel, lehrt gerade nicht die billige Beliebigkeit, sondern weist auf die Notwendigkeit des Handelns hin, auf die Determination des Willens, auf die Gebundenheit und Unfreiheit des Willens." (Wiser, R., *art. cit.*, p. 156) Même si nous croyons qu'il y a un certain déterminisme tel que décrit par Goedert, nous ne croyons pas qu'il ait la portée que celui-ci lui donne et nous ne sommes pas d'accord avec l'éradication de la volonté libre qui en découle. Il y a liberté chez Nietzsche.

⁷⁴ Balmer, H. P., *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, München, Verlag Karl Alber, Symposium 55, 1977, p. 108.

⁷⁵ *GD* "Streifzüge eines Unzeitgemässen" §38. Nous verrons plus loin comment cette définition nietzschéenne de la liberté est proche de celle de Sartre.

recurrence and will to power not on the ground of their truth, but rather on the grounds that they offer a new ideal, the needed alternative to the ascetic ideal."⁷⁶ et encore: "We can avoid thus making Nietzsche's doctrine ultimately dependent on cosmological support if we interpret his doctrine of eternal recurrence as the ideal of affirming eternal recurrence."⁷⁷ ce qui est le but visé par Nietzsche. Bernstein va un peu dans le même sens que Clark, parlant d'une "affirmation de l'affirmation" au niveau de la liberté: "[...] man recognizes his absolute freedom and recognizes simultaneously, that concrete goals exist for the sake of power and the *feeling* of self-manifestation of power. this means that he affirms his abstract ability to affirm more than he affirms the concrete goals of freedom. The affirmation of affirmation has a distinct advantage over concrete affirmations as a principle of life. The individual is removed from dependence on continual success. Moreover, it both permits diversity of goal according to the diversity of individuals and, equally important, it permits diversity for the same individual who, in essence, affirms not a particular condition, but his capacity to make the most of *any* condition. The strong man is he who is less dependent upon favorable circumstances to make something worthwhile out of life."⁷⁸

Nous voyons donc que la liberté est un élément essentiel de l'éthique nietzschéenne. L'éternel retour, compris comme hypothèse, n'exclut pas la liberté. L'éternel retour fournit aussi une règle pratique pouvant servir de validation pour un choix fait selon la règle pratique fondamentale de la volonté de puissance. Concluons avec Magnus en disant: "To impress the quality of eternity upon the finite may, in fact, proclaim a new humanism; but it is an existential humanism [...]"⁷⁹

7.1.3. ÉTHIQUE HUMANISTE.

"[...] vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfliesst*."⁸⁰

"Aber wir wollen auch gar nicht in's Himmelreich: Männer sind wir worden,— *so wollen wir das Erdenreich*."⁸¹

⁷⁶ Clark, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 24.

⁷⁷ *ibid.*, p. 252.

⁷⁸ Bernstein, J. A., *op. cit.*, p. 61.

⁷⁹ Magnus, B., *op. cit.*, p. 192.

⁸⁰ FW §285.

⁸¹ Z "Das Eselsfest" §2.

Comment l'éthique nietzschéenne se constitue-t-elle en éthique humaniste? D'abord rappelons ce que nous avons dit d'une telle éthique au chapitre 4. André Clair dit que dans le cadre d'une éthique humaniste: "[...] l'homme est seul avec soi et face à soi; étant principe et fin de toutes ses actions, il est le créateur éthique de ses normes et valeurs."⁸² Nous avons défini l'humanisme comme étant "une doctrine qui prend l'homme comme valeur fondamentale en ayant confiance en ses capacités d'auto-détermination; de plus, l'humanisme implique un désintéressement pour l'autre monde (monde suprasensible quelconque) et concentre ses intérêts sur la vie humaine en ce monde". Nous avons aussi vu que l'éthique humaniste rejette toute justification ou prescription provenant d'un ordre autre qu'humain car l'homme est fondement de l'éthique.

L'éthique nietzschéenne est-elle humaniste? Nous avons vu que Magnus le pense de même que Schacht qui parle d'un "higher type of human being" dans le cadre d'un "higher type of morality".⁸³ Une caractéristique de l'éthique nietzschéenne est son rejet absolu de toute transcendance, donc de tout lieu transcendant de validation des évaluations morales et rejet de toutes prescriptions imposées à l'homme du dehors. Ceci est une des caractéristiques propre à une éthique humaniste. L'homme est posé comme étant le créateur de valeurs, celui qui fait les évaluations morales. Ceci est la caractéristique principale de l'éthique humaniste. Une conséquence de ceci est l'impossibilité d'instaurer une morale absolue. En effet, il s'instaure un certain relativisme moral puisque l'homme pose les valeurs individuellement. Mais est-ce bien vrai? Nous avons vu que l'homme qui crée les valeurs et fait des évaluations morales, l'homme authentique il va sans dire, le fait selon le principe fondamental de la volonté de puissance. La morale n'est donc pas purement relative puisqu'elle a un tel principe fondamental. Elle est relative et indéterminée jusqu'à un certain point parce que le principe fondamental lui-même, la volonté de puissance, est dépassement et surpassement continuels de soi-même. Mais ce principe fondamental, ce lieu de validation de la morale demeure radicalement immanent. Nous pouvons ici remettre en question l'humanisme de l'éthique nietzschéenne puisque, en bout de ligne, l'homme n'est pas fondement de la morale. Il s'agirait d'une éthique "immanentiste", d'une morale naturelle⁸⁴ et non d'une éthique humaniste. Revoyons ce que Clair dit. Dans une

⁸² Clair, A., *op. cit.*, p. 341.

⁸³ Cf. Magnus, B., *op. cit.*, p. 192 et Schacht, R., *op. cit.*, p. 472.

⁸⁴ Le "retour à la nature" nietzschéen se veut un retour à l'immoralité naturelle, mais surtout un respect de la vie et de l'homme comme volonté de puissance. Cf. *GD "Streifzüge eines Unzeitgemässen"* §48.

éthique humaniste, l'homme est "[...] le créateur éthique de ses normes et valeurs"⁸⁵ Et c'est bien le cas chez Nietzsche: l'homme *est* le créateur de sens et le créateur de valeurs. Bien sûr, il a pour guide un principe fondamental qui n'est pas l'homme mais cela n'empêche pas que l'homme est le créateur éthique. De plus, le principe fondamental implique une affirmation et un respect de l'homme en tant qu'occurrence particulière de la volonté de puissance. Kurtz dit: "In its original Socratic sense, ethical inquiry meant the development of practical wisdom. If humanistic ethics is to mean anything, then it must not only clarify our basic moral concepts, but also provide some normative guidance for the moral life."⁸⁶ ce que fait l'éthique nietzschéenne. Ajoutons que l'exigence de la nouvelle morale nietzschéenne est aussi humaniste: le dépassement de la fragmentation de l'homme par une réunion en lui-même de son être représenté par le surhomme qui se trouve donc être un idéal éthique humaniste. Edwards dit du surhomme, en tant qu'il est le symbole de l'homme nouveau de la nouvelle moralité, qu'il est "[...] the apex of "humanism", in the sense that he represents an absolutely unfettered pursuit of human interests to the exclusion of all others [...] But the will to power the Overman knows is *human* will to power. The "complex form" of life that self-consciously posits values for human beings is *human* life. Thus the impetus of his action inevitably inclines toward human interests as paramount."⁸⁷ Le surhomme est donc une figure éthique humaniste: il représente l'homme créateur de valeurs animé par une volonté de puissance créatrice et affirmative qui veut affirmer et créer la vie et l'homme, qui est donc un homme authentique.

Il semblerait donc que nous avons bel et bien à faire à une éthique humaniste chez Nietzsche. Mais il y a chez lui tout un aspect de ses réflexions sur la morale et sur la réévaluation des valeurs qui fait ici problème: la hiérarchie des valeurs. Il dit par exemple: "Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen,— aber nicht, über sie hinausgreifen: die Führer der Heerde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die Raubthiere "usw."⁸⁸ Si de tels propos ne se retrouvaient que dans le *Nachlaß*, on pourrait plus facilement les écarter mais on en retrouve de tout semblables dans *Jenseits von Gut und Böse* par exemple. Il dit d'abord que "Man muss die Moralen zwingen,

⁸⁵ Clair, A., *op. cit.*, p. 341.

⁸⁶ Kurtz, P., "What is Humanism?", p. 14.

⁸⁷ Edwards, J. C., *op. cit.*, p. 30.

⁸⁸ KSA 12 7[6] "Die Guten und die Verbesserer", p. 281.

sich zu allererst vor der *Rangordnung* zu beugen, [...]"⁸⁹ Mais attention car Nietzsche cite ici ce qu'il appelle un "moralistischer Pedant und Kleinigkeitskrämer". Voyons plus loin. Il dit: "[...] dass, was dem Andern billig sein kann, dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt."⁹⁰ Mais il faut faire bien attention ici. De quoi Nietzsche parle-t-il? De la situation passée et actuelle ou de la situation future qui suivra la réévaluation des valeurs? Si ces textes se trouvaient dans *Zur Genealogie der Moral*, aucune confusion ne serait possible, on verrait tout de suite qu'il s'agit d'affirmations sur des faits historiques. Les trouvant dans *Jenseits von Gut und Böse*, la confusion est facile et l'interprétation qui veut que Nietzsche prône une morale des maîtres et une morale des esclaves est vite adoptée.

Mais la neuvième partie intitulée "Was ist vornehm?", constitue véritablement un prélude à *Zur Genealogie der Moral* et Nietzsche y fait une recherche et un examen à caractère historique. Il l'indique d'ailleurs lui-même: "Bei einer Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralen, welche bisher auf Erden geherrscht haben oder noch herrschen, fand ich gewisse Züge regelmässig mit einander wiederkehrend und aneinander geknüpft: bis sich mir endlich *zwei* Grundtypen verriethen, und ein Grundunterschied herausprang. Es giebt *Herren-Moral* und *Sklaven-Moral*; [...]"⁹¹ Il existe une telle division (*Es giebt*) et Nietzsche par sa critique de la tradition morale et son nihilisme éthique rejette ceci. Cette division entre morale des maîtres et morale des esclaves n'aura plus sa place suite à la réévaluation des valeurs. Il n'empêche que face à ces deux morales, Nietzsche a quelques préférences. La morale des maîtres reçoit plus de respect de sa part que celle des esclaves parce que "Der vornehmen Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat."⁹² parce que "Die vornehme Art Mensch [...] ist *wertheschaffend*. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte: [...]"⁹³ Mais attention, l'homme noble ou

⁸⁹ *JGB* §221.

⁹⁰ *JGB* §228.

⁹¹ *JGB* §260.

⁹² *JGB* §260.

⁹³ *JGB* §260.

aristocratique est loin d'être l'homme de la réévaluation symbolisé par le surhomme. Rappelons-nous seulement cette affirmation de Zarathoustra: "Niemand noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich Beide, den grössten und den kleinsten Menschen:— Allzuähnlich sind sie noch einander. Wahrlich, auch den Grössten fand ich— allzumenschlich!"⁹⁴

"*"Herr sein" ist das Ziel,*" souligne Gerhardt, "*"Herr zunächst und vor allem über sich selbst.*"⁹⁵ La morale des maîtres dont il est question chez Nietzsche est donc une morale des maîtres de soi. Une morale de créateurs de valeurs et de soi-même, une morale humaniste. Djuric conclut, à propos de l'homme de la nouvelle morale nietzschéenne: "Obwohl er von der Transcendenz überhaupt nichts wissen will, sondern ausschließlich mit den Interessen des irdischen Lebens erfüllt ist, ist der Nietzschesche "schöpferische Mensch" die Verkörperung der Moralischen Autonomie, tief vom Gefühl von Pflicht und Verantwortung durchdrungen, er ist die "reifste Frucht" der gesamten bisherigen moralischen Entwicklung des Menschen-geschlechts. [...] Auf eine Art, die sehr Stark an die Kantische Auffassung vom "Moralischen Gesetz in mir" erinnert, vielleicht sogar unter dem unmittelbaren Einfluß gewisser Formulierungen Kant, hat Nietzsche derart seiner streng immoralistischen Forderung nachträglich eine auffallend moralistische Prägung gegeben."⁹⁶

7.2. ÉTHIQUE SARTRIENNE.

"Ne vous attendez pas à une morale pleine d'espérance. Les hommes sont ignobles. Il faut les aimer pour ce qu'ils pourraient être, non pour ce qu'ils sont. Esquisse d'une morale *tough*."⁹⁷

"La morale, voilà, en effet, quelle est ma préoccupation dominante, et elle le fut toujours."⁹⁸

Chez Sartre on retrouve le même rejet de l'ordre métaphysico-religieux traditionnel et de la morale que chez Nietzsche. Ce rejet entraîne la nécessité de forger une nouvelle morale. Sartre se donne cette tâche en conclusion de *L'être et le néant*. Dans la section intitulée "Perspectives morales", il dit: "L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. [...] Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui

⁹⁴ Z "Von den Priestern".

⁹⁵ Gerhardt, V., "Selbstbegründung", p. 43. Souligné par nous.

⁹⁶ Djuric, M., "Das nihilistische Gedankenexperiment mit dem Handeln", *Nietzsche-Studien*, 1980, 9, pp. 172-173. Nous verrons dans ce qui suit comment ceci est proche de l'éthique sartrienne.

⁹⁷ CM p. 15.

⁹⁸ *Écrits* p. 108.

prendra ses responsabilités en face d'une *réalité humaine en situation*. [...] la psychanalyse existentielle est une *description morale*, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains; [...]"⁹⁹ Mais l'ontologie et la psychanalyse existentielle ne suffisent pas à elles seules pour formuler une éthique, elles ne fournissent que les bases. De ces bases surgissent des questions et "Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage."¹⁰⁰ Malheureusement, ce projet fût abandonné par Sartre et aucun "traité" d'éthique n'a suivi *L'être et le néant* dans le corpus sartrien. Mais le commentateur n'est tout de même pas laissé à lui-même. Nous avons les notes posthumes réunies dans les *Cahiers pour une morale*, différentes remarques sur l'éthique dans divers textes de Sartre, quelques développements intéressants dans *L'existentialisme est un humanisme*, ainsi que les travaux de Simone de Beauvoir qui, comme le dit Alain Renaut, répondent directement au projet de *EN* et qui pourraient bien être une des causes de l'abandon des *CM* par Sartre. Notre tâche n'est donc pas plus facile que dans le cas de Nietzsche où il fallait, là aussi, faire face à l'absence de "traité" proprement dit.

Cette absence de traité ne signifie toutefois pas absence d'éthique chez Sartre. Frondizi signale que "Although, for whatever reason, Sartre has not written an ethics, an ethical theory is implicit in his doctrine of man, as he admits in the final section of *Being and Nothingness*."¹⁰¹ Donc, même s'il n'avait plus rien dit à propos de l'éthique suite à *L'être et le néant*, nous aurions le matériel nécessaire pour en élaborer une¹⁰². Mais la situation n'est pas si dramatique et Sartre a écrit sur l'éthique. Écrits posthumes et notes de bas de page sont ses principaux moyens d'expression en ce domaine, mais Taureck exagère lorsqu'il dit que "Sartre liebt und pflegt eine Fußnotenphilosophie zu ethischen Themen [...]"¹⁰³ "Le problème de l'éthique est devant l'existentialisme. Sans ce problème, la liberté absolue ne serait qu'une chimère."¹⁰⁴ Sartre pose et tente de

⁹⁹ *EN* p. 690.

¹⁰⁰ *EN* p. 692.

¹⁰¹ Frondizi, R., "Sartre's Early Ethics: a Critique" in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, p. 373.

¹⁰² C'est un avis que partage Töllner dans sa thèse où il démontre, contre les détracteurs de Sartre, que l'ontologie sartrienne n'exclut pas l'éthique mais la fonde. Cf. Töllner, U., *op. cit.*

¹⁰³ Taureck, B. H. F., "Ethik jenseits von Moral: Sartre, Lévi-Strauss, Baudrillard", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1991, 7, p. 1213.

¹⁰⁴ Philonenko, A., *art. cit.*, p. 154.

résoudre le problème. Simont dit ainsi: "If ethics exists for Sartre, it is an ethic of freedom and liberation."¹⁰⁵ Voyons ce qu'il en est.

7.2.1. PRINCIPE FONDAMENTAL ET VALEURS.

"Mais l'ontologie et la psychanalyse existentielle [...] doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*. C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le monde existe."¹⁰⁶

"Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre."¹⁰⁷

Au fondement de l'éthique sartrienne se retrouve la notion fondamentale de l'homme comme être de liberté. Nous avons vu au chapitre 4.2.2. ce qu'il en était. Quelle est l'incidence de ceci au niveau éthique? "Sartre's ethical views, in his existentialist period, rests on his concept of freedom."¹⁰⁸ nous dit Caws avec raison: le principe fondamental de l'éthique sartrienne repose bien sur cette liberté.

Qu'est la liberté? D'abord Sartre l'identifie comme fondement car "[...] par elle le monde existe; si elle s'anéantit, l'Être s'ouvre sur le Néant."¹⁰⁹ Mais nous avons vu plus tôt que l'homme est fondement du monde. Ceci est toujours vrai mais, demande Sartre, "Qu'est-ce qui *manque* à l'homme? D'être son propre fondement. Par quoi et dans quoi ce manque apparaît-il? Dans et par la liberté. Car la liberté est précisément le fondement."¹¹⁰ Donc au fondement du monde se trouve l'homme qui est, lui-même, liberté au fondement de son être. En fait, "[...] ou bien l'homme est entièrement déterminé (ce qui est inadmissible, en particulier parce qu'une conscience déterminée, c'est-à-dire motivée en extériorité, devient pure extériorité elle-même et cesse d'être conscience) ou bien l'homme est entièrement libre."¹¹¹ Liberté absolue donc chez

¹⁰⁵ Simont, J., "Sartrean Ethics", p. 179.

¹⁰⁶ EN, p. 691.

¹⁰⁷ EH, p. 37.

¹⁰⁸ Caws, P., *op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁹ CM, p. 501.

¹¹⁰ CM, p. 455.

¹¹¹ EN, p. 497. Plus tard, Sartre abandonnera cette notion de liberté absolue. Il dira, dans "Sartre par Sartre": "Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté: ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son

Sartre. "Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d'atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels."¹¹² poursuit-il. "Être libre, c'est *être-libre-pour-faire* et c'est *être-libre-dans-le-monde*."¹¹³ Sartre parlera d'un "[...] paradoxe de la liberté: il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté."¹¹⁴ Sartre explique plus avant sa fameuse formule "je suis condamné à être libre" en disant qu'elle signifie qu' "Ainsi suis-je sans repos: toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte, de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus."¹¹⁵ Anderson aurait donc raison lorsqu'il dit: "In the final analysis, I believe that the freedom Sartre so emphasizes here, a freedom which he designates as absolute, total, and infinite because it transcends and escapes one's facticity, no matter how repressive, and because it can confer all kinds of different meanings on that facticity, even if it can not change it, is only a freedom of consciousness."¹¹⁶

Comment se manifeste cette liberté? Parlant de l'avenir et du projet, Sartre explique: "En réalité, il y a une pluralité de structures de l'avenir. L'avenir c'est le projet de ma liberté dans la mesure où ce projet esquisse un chemin dans un monde déjà docile. Mais c'est aussi sous ce projet la possibilité permanente pour ma liberté d'être autre par rapport à ce projet (de changer)."¹¹⁷ Sartre discute de certaines limitations possibles de la liberté dans les *Cahiers pour une morale*. D'abord il dit que "[...] ni le corps ni la situation ne peuvent servir de *limite* à l'exercice de la liberté; en tous les cas il y a ou peut y avoir utilisation exhaustive des moyens du bord. L'homme est libre s'il peut

conditionnement: [...]"(*Sit IX*, pp. 101-102). Il analyse ce changement dans ses entretiens de 1974 avec Simone de Beauvoir de la façon suivante: "[...] *L'Être et le néant* est un ouvrage sur la liberté. À ce moment-là, je croyais, comme les vieux stoïciens, qu'on est toujours libre, même dans une circonstance extrêmement fâcheuse qui peut déboucher sur la mort. [...] je suis passé de l'idée stoïcienne qu'on est libre toujours [...] à l'idée postérieure qu'il y a des circonstances où la liberté est enchaînée. Ces circonstances viennent de la liberté d'autrui. Autrement dit, une liberté est enchaînée par une autre liberté ou par d'autres libertés, ce que j'ai toujours pensé."(*Ent*, p. 453). Si, en effet, il l'a toujours pensé, comme nous le verrons dans ce qui suit, il n'a pas toujours reconnu les restrictions de la liberté qui s'en suivent nécessairement.

¹¹² *EN*, p. 498.

¹¹³ *EN*, p. 564.

¹¹⁴ *EN*, p. 546.

¹¹⁵ *CM*, p. 449.

¹¹⁶ Anderson, T. C., *Sartre's two*, p. 24.

¹¹⁷ *CM*, pp. 431-432.

dire: j'ai fait ce que j'ai pu."¹¹⁸ et encore: "La mort est la limite mais aussi un facteur constituant de la liberté. Il y a liberté s'il y a choix entre des possibles. Et choix irrémédiable. Autrement dit s'il est entendu que tous les possibles *ne seront pas réalisés*."¹¹⁹

Ainsi la liberté sartrienne est une structure fondamentale de l'être humain: l'homme est liberté et toute manifestation de sa part dans le monde par son projet est l'expression de sa liberté à l'oeuvre. De plus, dans cette période, Sartre croit que cette liberté est absolue. Frondizi offre la définition suivante de la liberté sartrienne: "The word 'freedom' has in Sartre's writings at least three different meanings. It means (1) a fact: man is condemned to be free; (2) a goal: one should liberate himself and the rest of humanity; (3) a criterion: choice must be free if it is to engender moral values and to imply moral responsibility. [...] It is easy to understand why man should be free in Sartre's ontology. Man has no essence or nature, as we have seen; he is made by his own choices, decisions, and actions. If such choices were not free, he would not be making himself but would instead be made from the outside. Stated in this general way, the position carries a strong force of conviction; but closer examination reveals some flaws."¹²⁰ À ce moment-ci, deux choses doivent retenir notre attention: la liberté comme but et comme critère. Quant aux vices de structure de la liberté sartrienne annoncés par Frondizi, nous y reviendrons plus tard.

Le second sens dégagé par Frondizi annonce un bémol à l'idée de liberté absolue. En effet, si la liberté est absolue et que chaque homme est liberté, alors chaque homme est libre de faire tout ce qu'il veut. Or il n'est aucunement question d'une telle licence chez Sartre. Dans *L'être et le néant* il reconnaît déjà la liberté d'autrui et les limites qu'elle impose: "C'est cette objectivation aliénante de ma situation qui est la limite constante et spécifique de ma situation, tout comme l'objectivation de mon être-pour-soi en être-pour-autrui est la limite de mon être. Et c'est précisément ces deux limites caractéristiques qui représentent les bornes de ma liberté. [...] Ainsi, sur quelque plan que nous nous placions, les seules limites qu'une liberté rencontre, elle les trouve dans la liberté."¹²¹ Mais les relations avec autrui, voire son existence même, est cause d'aliénation dans *L'être et le néant*. Si c'est le cas, il faudrait chercher à se débarrasser de la cause de l'aliénation. Mais la solution de Sartre est tout autre.

¹¹⁸ CM, p. 331.

¹¹⁹ CM, pp. 338-339.

¹²⁰ Frondizi, R., *art. cit.*, p. 382.

¹²¹ EN, pp. 582-583.

Ici se rejoignent liberté et responsabilité. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre pose que puisque l'existence précède l'essence, nous sommes entièrement responsables de ce que nous sommes, pas seulement comme individu mais de l'homme, donc de tous les hommes. Comment? C'est que, selon Sartre, en se choisissant, l'homme choisit tous les hommes. Il explique: "Il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être."¹²² Tout choix engage donc une responsabilité entière car le choix pose une valeur jugée bonne pour tous car mon choix engage tous les hommes. Voyons ce qu'en dit Anderson: "Note that Sartre is not just saying (in a somewhat Kantian vein) that when I choose a value I, at least implicitly, affirm that all men in a situation similar to mine in all relevant features should also choose this value. He is asserting much more. He is claiming that when I choose to become a certain type of person I propose as valuable an ideal (image) of what man should *be*, not simply what he should *choose*. When I choose my freedom, therefore, I am not thereby simply saying that all men should choose their freedom, I am proclaiming that all men should *be* free. I am implicitly asserting that freedom is good for all. The suggestion is that it would be inconsistent to assert this and then not will the freedom of all."¹²³ Ce développement sur la liberté fait dire à Caws que "The unexpected thing about the moral doctrine of this period, however, is his insistence that the individual in determining his own morality at the same time determines everyone else's as well."¹²⁴ Mais Anderson précise que "[...] Sartre's statement that when I choose a value "for all men" is true only in the case of my primary value, and then only when my choice is based upon what I consider to be of value for me as a man, not as a unique individual."¹²⁵

Nous sommes tout à fait d'accord avec l'interprétation de Anderson et ce qu'en dit Stone: "Thomas C. Anderson notes correctly that the first argument is not Kantian in

¹²² *EH*, p. 25.

¹²³ Anderson, T.C., *Foundation*, p. 79. Anderson explique ceci d'une autre manière dans un autre texte: "I do not believe he [Sartre] is correct in maintaining that every time I choose something as good or valuable for *me* (or what I ought to be), I in effect choose it as good or valuable for *everyone* (or what everyone ought to be). [...] I submit, then, that only if the good or value I choose for myself is rooted in what I believe to be good or valuable for me insofar as I am a human being can it be claimed that when I choose, I, at least implicitly, create an image (ideal) of what man should be." (Anderson, T.C., "The Obligation to Will the Freedom of Other, According to Jean-Paul Sartre" (ci-après "Obligation"), in Dallery, A. B. et C. E. Scott (ed.), *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 65.

¹²⁴ Caws, P., *op. cit.*, p. 119.

¹²⁵ Anderson, T.C., *Foundation*, p. 80.

character. [...] In choosing freedom, I do not universalize a maxim, Anderson points out, because I do not say that others should also choose freedom in circumstances similar to my own. Rather, I create "an image of man such as [I] believe he ought to be." Thus I am not saying that all men should *choose* freedom, but that all men should *be* free."¹²⁶ Mais qu'est-ce qui fait que la liberté d'autrui *doit* être choisie? Dans *EH*, Sartre dit simplement que "Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre."¹²⁷ Mais, nous dit Anderson, "Both [Sartre et de Beauvoir] are fully aware that the fact that man is free, as well as the more basic fact that he seeks a meaningful existence, does not logically require him to value, either that existence or his freedom."¹²⁸ Réponse de Anderson à ce sujet: "[...] since human freedom is in fact the source of all value, "strict consistency" requires that that freedom be chosen by the individual as his or her primary value."¹²⁹ Cet argument se trouve dans les *Cahiers pour une morale*. C'est au passage suivant qu'Anderson se réfère pour l'analyse qu'il offre et que nous verrons tout de suite après: "Mais si au contraire il [l'Autre] me fait exister comme liberté existant aussi comme *Être-objet*, s'il fait exister comme moment autonome et thématisé cette contingence que je dépasse perpétuellement, il enrichit le monde et moi-même, il *donne un sens* à mon existence *en plus* du sens subjectif que je lui donne moi-même, il met au jour le *pathétique* de la condition humaine, pathétique que je ne puis saisir moi-même puisque je suis perpétuellement la négation par l'action de ce pathétique."¹³⁰ Anderson interprète ceci de la façon suivante: "[...] by choosing to help others' freedoms I thereby will that Being be disclosed and given meaning from multiple perspectives. Because each freedom is in its own unique way a creative source of the world, to aid others' freedoms is in effect to will the maximum creation of meaning. [...] Though Sartre does not actually say so, I presume that he would agree that my desire for justification is a desire for as much meaning as possible for my life; that is, for as much positive approbation by as many free subjects as possible. If this is the case, then it follows that I should value the free creativity of others from which comes their valuation of me and my world. [...] if I value their freedom and creativity rather than ignore or oppress it, it is far more likely that they will reciprocate with a favorable

¹²⁶ Stone, R.V., "Freedom as a Universal Notion in Sartre's Ethical Theory", *Revue Internationale de Philosophie*, 1985, 39ème année, nos. 152-153, pp. 143-144. De quoi il conclut: "Sartre's moral agent is more like an artist than he is like a legislator." (*ibid.*, p. 144).

¹²⁷ *EH*, p. 83.

¹²⁸ Anderson, T.C., *Foundation*, p. 63.

¹²⁹ Anderson, T. C. "Sartre's Early", p. 189.

¹³⁰ *CM*, p. 515.

valuation of me and mine. Most important, Sartre suggests that I want a meaning and justification that comes from those who *freely* choose to affirm me."¹³¹ La nécessité où se trouve l'homme de créer le monde, donc de donner une réponse à la question du sens, entraîne l'institution de la liberté comme valeur fondamentale comme ce par quoi cette création de sens est possible. Elle est valeur aussi chez l'Autre car la participation de celui-ci au processus augmente et multiplie le sens.

Dans cette même veine de justification et d'attribution de sens qui fondent la nécessité de promouvoir la liberté d'autrui se trouve l'argument de Simone de Beauvoir dans *Pyrrhus et Cinéas*. Séparément de l'argument "logique", elle propose l'argument suivant. Elle souligne d'abord que "Un homme seul au monde serait paralysé par la vision manifeste de la vanité de tous ses buts; il ne pourrait sans doute pas supporter de vivre. Mais l'homme n'est pas seul au monde."¹³² L'homme a donc besoin du regard et de l'évaluation d'autrui, il a besoin de l'interprétation d'autrui. De Beauvoir précise: "Je ne peux en appeler concrètement qu'à des hommes qui existent pour moi; et ils n'existent pour moi que si j'ai créé des liens avec eux, si j'ai fait d'eux mon prochain."¹³³ et plus loin: "Le respect de la liberté d'autrui n'est pas une règle abstraite: il est la condition première du succès de mon effort. Je peux seulement en appeler à la liberté d'autrui, non la contraindre; [...]"¹³⁴ Je cite au long la conclusion de son argument qu'une paraphrase ne ferait qu'obscurcir:

"Pour que nos appels ne se perdent pas dans le vide, il faut près de moi des hommes prêts à m'entendre; il faut que les hommes soient mes pairs. Je ne saurais, moi, revenir en arrière, car le mouvement de ma transcendance me porte sans cesse en avant; et je ne peux marcher vers l'avenir seul; je me perdrais dans un désert où tous mes pas seraient indifférents. Il me faut donc m'efforcer de créer pour les hommes des situations telles qu'ils puissent accompagner et dépasser ma transcendance; j'ai besoin que leur liberté soit disponible pour se servir de moi et me conserver en me dépassant. Je demande pour les hommes la santé, le savoir, le bien-être, le loisir, afin que leur liberté ne se consume pas à combattre la maladie, l'ignorance, la misère. Ainsi, il faut que l'homme s'engage dans deux directions convergentes: il fonde des objets où il trouve le reflet figé de sa transcendance; il se transcende par un mouvement en avant qui est sa liberté même; et à chaque pas, il s'efforce de tirer les hommes à soi."¹³⁵

¹³¹ Anderson, T. C., "Authenticity", p. 109.

¹³² PC, p. 302.

¹³³ PC, p. 354.

¹³⁴ PC, p. 358.

¹³⁵ PC, pp. 360-361.

L'argument "logique" ainsi que l'argument relié à la réponse à la question du sens semblent établir en effet la nécessité de la reconnaissance et de la promotion de la liberté d'autrui. Anderson souligne: "[...] the reason I should choose my freedom is because it is the source of all my values. But this reason, this fact, is indeed part of the universal human condition for Sartre; each person's freedom is the source of all of his or her values."¹³⁶ Mais est-ce bien aussi nécessaire de reconnaître et promouvoir sa liberté propre ainsi que celle des autres? Tout d'abord Anderson remarque fort justement que "[...] the meaning of the term *recognition* is far from clear. Just as with "willing" or "valuing", freedom can have various meanings, so "recognizing" someone as free admits of a variety of meanings."¹³⁷ On peut simplement en reconnaître l'existence passivement, à titre de fait particulier à chaque individu, valant pour chaque individu. On peut également la reconnaître négativement comme limite à notre propre liberté et comme quelque chose à contraindre ou à détruire. Ou encore on peut la reconnaître comme élément essentiel à nos projets et à notre quête de sens. Reconnaître la liberté d'autrui n'est donc pas garant de sa promotion. Qu'il nous soit permis à nouveau de citer une autre analyse très juste d'Anderson:

"Since human reality is fundamentally a being-in-the-world ontologically grounded in being it can have meaning ultimately only if the world and being have meaning. Thus though the *Cahiers* proposes two somewhat different primary goals for the ethics it sets forth, creativity seems to be basically a means, while human reality, or human reality as free, is its ultimate end. [...] creation must be justified, given an *absolute* foundation. But man is precisely such a foundation, for he is the absolute—that is to say, irreducible and only—source of all justification in the universe. [...] thus Sartre argues that freedom should be valued above all else, for only then will it and its creations receive an ultimate (absolute) meaning and justification."¹³⁸

Donc la liberté de chacun a une valeur absolue car elle est source de signification. On rejoint ici ce que nous avons dit un peu plus haut. Anderson explique la raison pour laquelle on doit également accorder de la valeur à la liberté d'autrui: "If both the others and I undergo conversion, reject the God project [devenir cause et fondement de soi], and choose our mutual freedoms as our goal, our objectification of each other is not oppressive, nor a source of conflict, but a positive enhancement of our existence. We can cooperatively work together, adopting each other's free projects in intersubjective relationships which Sartre here calls "authentic love". Relationships of this kind constitute the city of ends or reign of freedom which is the ultimate goal of his

¹³⁶ Anderson, T. C., "Obligation", p. 65.

¹³⁷ *ibid.*, p. 70.

¹³⁸ Anderson, T. C., "Sartre's Early", p. 191.

morality."¹³⁹ Mais Anderson remet en question immédiatement cette conversion menant au règne de la liberté.

Anderson remarque que "As all values are creations of human freedom for Sartre, no one's freedom has any intrinsic value. If I freely choose to will only my own freedom, it will thereby possess a value that no one else's has. To be sure, Sartre would call me inauthentic, but then authenticity itself has value for me only if I choose it to. The question remains, even if rephrased, why should I choose to be authentic?"¹⁴⁰ Il n'y a pas de réponse à cette question chez Sartre pas plus qu'à cette autre: "Even if one can eliminate human conflict and oppression, and the degrading forms of objectivity, even if one can unite with other subjects and will their freedom, why according to Sartre, should he do so? What, if any, moral obligation requires me to respect and will the freedom of others rather than seek to dominate and destroy it?"¹⁴¹ Ceci est certainement un problème si on considère seulement les arguments de *EH*. Il nous semble toutefois que les arguments des *CM* et de Simone de Beauvoir sont assez forts pour répondre à cette dernière question d'Anderson. En fait, ce qu'Anderson remet ici en question n'est pas la liberté selon Sartre mais plutôt la "conversion à la liberté" nécessaire à l'éthique.

Malgré les remises en question que l'on peut en faire et les critiques, souvent fondées, qui peuvent être menées, il n'empêche que Sartre soutient la notion de liberté que nous avons présentée. Liberté absolue? "In the first place, an absolute, unrestricted freedom destroys the very meaning of moral values and norms, just as an absolute truth destroys freedom. If there is an absolute truth and man knows it, he has only one way to go, namely to follow the truth. In the same way, if there is an absolute, unrestricted freedom, there can be no moral value, law or norm, not even an autonomous and self-imposed one, because any such law would be a limitation to man's freedom."¹⁴² Mais nous avons vu que Sartre reconnaît des limites à la liberté. Nous avons vu qu'il explique la "condamnation à la liberté" comme étant le fait que l'on soit obligés d'assumer ce dont on n'est pas responsable. "Totalelement déterminé et totalelement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus."¹⁴³ La liberté est donc limitée par la situation et ses multiples facettes mais aussi par la liberté d'autrui qu'il faut également assumer et

¹³⁹ *ibid.*, p. 196.

¹⁴⁰ Anderson, T. C., "Authenticity", pp. 107-108.

¹⁴¹ Anderson, T. C., "Sartre's Early", pp. 197-198.

¹⁴² Frondizi, R., *art. cit.*, p. 386.

¹⁴³ *CM*, p. 449

vouloir. Elle est quand même liberté absolue parce qu'elle est fait premier de l'homme. Pour qu'il y ait action, choix, projet, il faut qu'il y ait une liberté à l'oeuvre. Elle est aussi absolue parce qu'elle est source d'interprétation et d'attribution de sens. Parce qu'elle est tout ceci, la liberté est la valeur fondamentale. On pourrait énoncer le principe de l'éthique sartrienne comme suit: "Agis de telle sorte que tu respectes et promeuves la liberté en toi et chez autrui".

Avant de passer aux notions de bien et de mal et aux valeurs, nous souhaitons revenir sur la notion de responsabilité. Nous avons parlé plus haut de ce que Sartre en dit dans *EH*. On retrouve des affirmations similaires dans *L'être et le néant*. Sartre ouvre le chapitre "Liberté et responsabilité" en disant qu'il souhaite comprendre l'incidence sur l'homme de sa notion de liberté. Il dit: "La conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c'est que l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être."¹⁴⁴ Responsable parce que tout exercice de liberté entraîne un choix de valeur qui engage tous les hommes mais aussi "[...] en son sens banal de «conscience (d')être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet». En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde; [...]"¹⁴⁵ Il y a donc deux volets à la responsabilité: vis-à-vis soi et vis-à-vis l'autre. Et on peut parler véritablement de "condamnation à la responsabilité" comme le signale Hasenhüttl: "Ja, er ist zur verantwortung verurteilt, weil er auf nichts Vorgegebenes, auf keine Natur und keinen Gott rekurrieren kann."¹⁴⁶ Sartre poursuit en disant: "Cette responsabilité absolue n'est pas acceptation d'ailleurs: elle est simple revendication logique des conséquences de notre liberté."¹⁴⁷ Mais Sartre semble aller bien loin sur cette voie de la responsabilité absolue. En effet, il va jusqu'à dire que "Ainsi, totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à *ma* situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger."¹⁴⁸ Il semble que cette responsabilité soit par trop absolue à moins que Colombel n'ait raison lorsqu'elle dit: "Cette éthique repose sur la

¹⁴⁴ *EN*, p. 612.

¹⁴⁵ *ibid.*

¹⁴⁶ Hasenhüttl, G., *art. cit.*, p. 158.

¹⁴⁷ *EN*, p. 612.

¹⁴⁸ *EN*, p. 614.

responsabilité de la pensée: je dois pouvoir réaffirmer ce que j'exprime, selon cette interprétation que Deleuze donne de "la volonté de puissance" à propos de Nietzsche."¹⁴⁹ C'est que, selon elle, "[...] la responsabilité requiert le lien de la pensée et de l'action: ce lien fonde, nous l'avons vu, l'*éthique de l'engagement* qui est la prise de conscience qu'en tout état de cause, nous sommes embarqués [...]"¹⁵⁰ Il s'agirait donc surtout de se rendre conscient de la portée que peuvent avoir nos choix et gestes. Sartre semble en effet aller dans cette direction en disant: "Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'*être* jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même."¹⁵¹ Mais s'agit-il ici de la description d'un fait? La phrase qui suit indique plutôt que c'est la description d'un idéal. En effet, il ajoute: "Mais [...] la plupart du temps, nous fuyons l'angoisse dans la mauvaise foi."¹⁵² L'idéal décrit est celui de l'authenticité et, en effet, face à l'alternative d'être authentique ou inauthentique, c'est plus souvent le second qui est adopté. Nous reviendrons sur l'authenticité un peu plus tard.

7.2.2. BIEN ET VALEURS.

"[...] je voudrais faire une morale où le Mal fasse partie intégrante du bien. Connais-tu cette phrase de Kafka: «Le bien est parfois désolant!» Le goût intermittent du «Crapuleux», une morale qui ne le sauverait pas serait une triste mystification."¹⁵³

Nous avons énoncé le principe de l'éthique sartrienne de la façon suivante; "Agis de telle sorte que tu respectes et promeuves la liberté". Une autre formulation pourrait être: "Est bon tout ce qui respecte et promeut la liberté et est mauvais tout ce qui la nie et la détruit". Sartre formule: "Essentiellement le Bien c'est ce qui sert la liberté humaine, ce qui lui permet de poser des objets qu'elle a réalisés, et le mal c'est ce qui dessert la liberté humaine, c'est ce qui présente l'homme comme n'étant pas libre [...]"¹⁵⁴ Qu'en est-il au juste des notions de bien et de mal chez Sartre? Dans une lettre de 1940 à Simone de Beauvoir il dit: "[...] si l'on est libre, on est libre de choisir non seulement

¹⁴⁹ Colombel, J., *op. cit.*, vol. II, p. 727.

¹⁵⁰ *ibid.*, p. 730.

¹⁵¹ *EN*, p. 615.

¹⁵² *ibid.*

¹⁵³ *Lettres II*, p. 346, le 16.8.49 à Simone Jolivet.

¹⁵⁴ *Ent*, p. 552.

ses actes mais son Bien, quoique, par ailleurs (Kafka, Kierkegaard) le Bien ne soit pas arbitraire et quoiqu'on soit toujours coupable en le choisissant."¹⁵⁵

Dans l'appendice "Bien et subjectivité" des *CM*, écrit en 1945, Sartre pose un lien entre le Bien et la subjectivité qu'il réitérera dans *EH*. Il dit: "Le Bien ne peut être conçu en dehors d'une subjectivité agissante et pourtant il est l'au-delà de cette subjectivité. Subjectif en ce qu'il doit toujours émaner d'une subjectivité et ne jamais s'imposer à elle du dehors, il est objectif en ce qu'il est, dans son essence universelle, rigoureusement indépendant de cette subjectivité. Et, réciproquement, un acte quel qu'il soit suppose originellement un choix du Bien. [...] Ainsi l'homme doit-il être considéré comme l'être par quoi le Bien vient au monde. Non pas en tant que la conscience peut être contemplative mais en tant que la réalité humaine est projet."¹⁵⁶ Il soutiendra la même chose dans *L'existentialisme est un humanisme*. Il dit: "Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons car nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, [...]"¹⁵⁷ Que signifie cette affirmation pour le moins surprenante? On pourrait l'expliquer en considérant la nature de l'homme. Sartre dit que l'homme est le créateur de valeurs. Il n'y a aucun ordre de valeurs préexistant, aucun Bien objectif. Comment définir le mal si nous n'avons pas de définition du bien? C'est d'ailleurs la même chose avec le néant: il est besoin de l'être pour le définir. Le mal est donc parasite du bien de la même façon que le néant l'est de l'être. Nous avons besoin d'une notion du bien d'abord. L'homme choisit donc le bien, d'abord et avant tout. Mais Sartre affirme beaucoup plus. Il ne parle pas du choix originel mais bien du choix en général. Qu'est-ce à dire? Sartre croit-il en une certaine bonté originelle de l'homme qui ferait en sorte que l'homme choisit toujours le bien? Ou bien est-ce plutôt qu'en tant qu'être de raison l'homme choisit nécessairement le bien? Ou encore, comme le suggère Royle, "For Sartre, as for Socrates, what I want is, for me, good; and what I don't want is bad. How, then, could I want the bad?"¹⁵⁸ Sartre ne croit pas en une quelconque bonté fondamentale de l'homme mais il croit en la raison. On pourrait donc dire que l'homme, mis face à une décision, choisira ce qui est bien pour lui, s'il utilise sa raison. Mais l'affirmation de Sartre est aussi le résultat d'un développement logique: quand l'homme choisit, il pose

¹⁵⁵ *Lettres II*, p. 264.

¹⁵⁶ *CM*, pp. 573-574.

¹⁵⁷ *EH*, p. 25.

¹⁵⁸ Royle, P., "Sartre on Evil", in Aronson, R. et van den hoven, A. (ed.), *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University press, 1991, p. 203.

que quelque chose a de la valeur et quelque chose qui a de la valeur est quelque chose qui est bien, donc l'homme choisit toujours le bien.

Sartre semble donc dire que l'homme est créateur de valeurs et qu'il est celui qui pose le bien et le mal. Dans *St-Genet comédien et martyr*, il note, sur les liens entre bien et mal que:

"Ou la morale est une faribole ou c'est une fatalité concrète qui réalise la synthèse du Bien et du Mal. Car le Bien sans le Mal c'est l'Être parméniéen, c'est-à-dire la Morale, et le mal sans le Bien, c'est le Non-Être pur. À cette synthèse objective correspond comme synthèse subjective la récupération de la liberté négative et de son intégration dans la liberté absolue ou liberté proprement dite on comprendra, j'espère, qu'il ne s'agit nullement d'un «au-delà» nietzschéen du Bien et du mal mais plutôt d'une «Aufhebung» hégélienne. La séparation abstraite de ces deux concepts exprime simplement l'aliénation de l'homme. Reste que cette synthèse, dans la situation historique, n'est pas réalisable. Ainsi toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd'hui* contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le «problème» moral naît de ce que la morale est *pour nous* tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable impossibilité."¹⁵⁹

La synthèse du bien et du mal dont il est question ici est un projet qui tiendra longtemps à coeur à Sartre. Plus tard, dans sa période marxiste, il dira encore: "[...] je maintiens que le but ne doit pas être de supprimer le Mal mais de le conserver dans le Bien."¹⁶⁰ Mais dans ses entretiens de 1974, il ne parle plus de synthèse du bien et du mal. Il en parle plutôt comme des absolus: "Oui, j'ai gardé dans le domaine moral une seule chose de l'existence de Dieu, c'est le Bien et le Mal comme des absolus. [...] Je considère si vous voulez que la morale et l'activité morale de l'homme, c'est comme un absolu dans le relatif. Il y a le relatif, qui est d'ailleurs non pas tout l'homme, mais qui est l'homme dans le monde avec ses problèmes à l'intérieur du monde. Et puis il y a l'absolu qui est la décision qu'il prend touchant d'autres hommes à propos de ces problèmes, qui est donc un absolu qui naît de lui dans la mesure où les problèmes qu'il se pose sont relatifs. Je considère donc l'absolu comme un produit du relatif."¹⁶¹ Il semblerait, à prime abord, que Sartre parle bien de Bien et Mal comme des absolus, ce qui entraîne la critique suivante de Taureck: "Indem er an einer absoluten Wertung von Gut/Böse festhält, muß er einen mehrfachen Preis zahlen. Erstens: Diese Wertung schließt ein,

¹⁵⁹ *St-G*, p. 177. Remarquons qu'il s'agit d'une note de bas de page. Remarquons également que l'«au-delà» nietzschéen est compris par Sartre comme étant un amoralisme impliquant une license absolue. Or nous avons vu qu'il n'en est rien!

¹⁶⁰ *Sit IV*, pp. 21-22.

¹⁶¹ *Ent*, pp. 551-552.

daß es sich um objektive moralische Tatsachen handelt, für die es bei Sartre aber keinen Raum gibt. Zweitens: Inhaltlich ergeben diese Werte die Paradoxie der Verpflichtung zur Auflösung aller Pflichten in der Wahrnehmung meiner Freiheit. Drittens: Gut und Böse werden zu Prädikaten nicht der Norm in Beziehung auf Einhaltung bzw. Verstoß, sondern sie werden zu Prädikaten des Handelnden noch vor der Einführung normativer Bestimmungen. Das ist eine schwere ethische Kategorienverwechslung."¹⁶² Mais si nous assistons à un cas grave de confusion selon Taureck, c'est parce que Taureck comprend mal l'absoluité dont il est question. La critique de Taureck est juste seulement si Bien et Mal sont des absolus objectifs fixés dans l'en-soi. Mais ce n'est pas le cas. Sartre le signale lui-même en disant: "[...] il faut justement se débarrasser en tout du principe du bien et du mal qui est Dieu, et il faut essayer de repenser, reconstituer un monde délivré de toutes les notions divines se présentant comme une immensité d'en-soi."¹⁶³ L'alternative est décrite par Bowman et Stone de la façon suivante: "So Goetz [personnage principal de *Le diable et le bon Dieu*] confronts the impasse of alienated morality: either God— "Good" and "Evil"— does exist and the human is forever *impossible*, or God — "Good" and "Evil"— does not exist and there is a possibility of *making* the human."¹⁶⁴ Enfin, que signifie cet "absolu dans le relatif"? Sartre nous met pourtant sur la voie. Il dit que l'absolu est la décision que l'homme, relatif, dans une situation relative, prend. Le relatif dont il est question ici est bien la contingence: contingence de la vie de l'homme, de sa situation, etc... Parce que l'homme, quand il choisit, choisit le Bien, ce Bien devient un absolu comme les actes passés et comme l'ensemble d'une vie. La clé de l'absoluité du bien se situe bien à ce niveau: je choisis. Ce faisant, je choisis un Bien, fruit du relatif que je suis. Ce Bien, en s'inscrivant comme chose passée, devient absolu parce que [...] le Passé est un Pour-soi ressaisi et noyé par l'En-soi."¹⁶⁵ Tout acte, donc tout choix et tout bien, devient passé et donc devient absolu par "Le passage au passé [...] qui est modification d'être."¹⁶⁶ Choissant le Bien, je choisis en même temps le Mal qui en est parasite. Bien et mal sont donc des absolus produits du relatif. Hasenhüttl a donc raison lorsqu'il dit: "Sartres Ethik will also keine Abkehr vom Guten, will nicht eine Hinordnung zum Bösen, sondern die Entdeckung der menschlichen *Wahrheit* im *Relativen*."¹⁶⁷ Notons d'ailleurs la responsabilité qui est ainsi impliquée dans le choix. Nous avons déjà dit

¹⁶² Taureck, B. H. F., *Ethikkrise - Krisenethik. Analysen, Texte, Modelle*, Hamburg, Rowohlt, Rowohlts Enzyklopädie, 1992, p. 153.

¹⁶³ *Ent*, pp. 557-558.

¹⁶⁴ Bowman, E. et R. V. Stone, "Making", p. 119.

¹⁶⁵ *EN*, p. 159.

¹⁶⁶ *ibid.*

¹⁶⁷ Hasenhüttl, G., *art. cit.*, p. 165.

qu'elle était absolue puisqu'elle engageait tous les hommes mais nous voyons ici qu'il y a une autre raison pour la responsabilité d'être absolue: l'élévation au rang d'absolu du bien posé par le choix.

Depuis un moment déjà nous discutons de la valeur sans en donner la définition que Sartre lui donne. Dans *L'être et le néant*, Sartre consacre une section à la définition de la valeur. Il dit: "La valeur, en effet, est affectée de ce double caractère, [...] d'être inconditionnellement et de n'être pas. En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire de n'être pas être. Ainsi l'être de la valeur en tant que valeur, c'est d'être ce qui n'a pas d'être."¹⁶⁸ La valeur est donc, dira Sartre, insaisissable. Il ajoute que "[...] la réalité humaine est ce pourquoi la valeur arrive dans le monde. Or, la valeur a pour sens d'être ce vers quoi un être dépasse son être: tout acte valorisé est arrachement à son être vers..."¹⁶⁹ C'est donc quelque chose qui dépasse l'homme et, quoique l'homme soit celui qui fait arriver la valeur, Sartre dit que "La valeur dans son surgissement originel n'est point posée par le pour-soi: elle lui est consubstantielle— au point qu'il n'y a point de conscience qui ne soit hantée par sa valeur et que la réalité-humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur. Si la valeur hante le pour-soi sans être posée par lui, c'est qu'elle n'est pas l'objet d'une thèse: [...]"¹⁷⁰ Comment peut-elle être consubstantielle? C'est qu'elle est "posée" par le choix et le choix étant originel— nous sommes condamnés à choisir tout autant qu'à être libre— la valeur est donc elle aussi originelle. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre explique que la valeur vaut parce qu'elle doit être. Elle est nécessairement liée au devoir-être, donc à ce qui n'est pas. Il définit ainsi: "La valeur n'est pas exigence d'être, ni droit d'être: elle est d'un type différent, encore qu'elle soit prétention à l'Être. Elle est indication optimiste et dépassement de tous les dépassements [...] je puis seulement réaliser ma fin dans la perspective que cette réalisation sera le fondement du surgissement de la valeur comme absolu. Ainsi la valeur est marginale, elle est toujours ce qui ne peut être visé directement mais ce qui donne son sens à la fin que je me propose directement; elle n'est pas la fin, elle est le fondement de la fin."¹⁷¹ Mais il me semble que la valeur ainsi conçue donne un aperçu plutôt pessimiste de la morale: la valeur ne sera jamais atteinte. La vertu est impossible puisqu'on ne peut que tendre vers la valeur. Dans *St-Genet comédien et martyr*, où il considère d'ailleurs la morale comme étant impossible, il dit:

¹⁶⁸ *EN*, p. 131.

¹⁶⁹ *EN*, p. 132.

¹⁷⁰ *EN*, p. 133.

¹⁷¹ *CM*, pp. 259-260.

"L'objet propre de la liberté c'est la valeur. Il importe peu qu'on la considère comme un idéal irréalisable ou comme l'être de ce qui est au delà de l'être: de toute manière, elle est ce qui doit être, elle n'est jamais ce qui est. Ainsi s'oppose-t-elle au fait comme le non-être à l'être: [...]"¹⁷² Mais malgré cette impossible atteinte, Sartre croit quand même à la positivité de la valeur: "[...] il se trouve que la valeur exige des actes, donc des réalisations: il ne suffit pas d'aimer le Bien, encore faut-il le faire."¹⁷³ Mais est-ce la valeur qui pose cette exigence? Il semblerait plutôt, à la lumière de ce que nous avons dit du choix, de la liberté et du projet que c'est la liberté qui est exigence d'action. La valeur est aussi positive d'un autre point de vue. Töllner remarque que "Wenn der Wert von den freien Handlungen des Für-sich gesetzt wird, so bedeutet dies, daß es in der Wertheorie Sartres keine negativen Werte geben kann."¹⁷⁴ Il souligne également que "Ich schaffe nicht dadurch einen Wert, indem ich darüber nachdenke, was ich für gut oder schlecht halte. Ein Wert ist nie 'l'objet d'une thèse' (EN, S. 138). Sondern indem ich handle, wähle ich meine Werte, wähle dieses oder jenes als wertvoll."¹⁷⁵ Töllner souligne donc le caractère spontané des valeurs ainsi que leur entière positivité. Il souligne également que cette notion sartrienne de valeur est subjectiviste: "[il y a chez Sartre] einen Subjektivismus in dem Sinne, daß es absolut wahre Erkenntnis gültiger Werte und Normen nicht geben kann. Was P als richtig und falsch ansieht, hängt von seinem Entwurf ab."¹⁷⁶

Nous savons maintenant comment Sartre conçoit la valeur. Mais qu'en est-il des valeurs de la morale sartrienne? Nous avons vu que la liberté est principe fondamental et nous avons dit que "est bon ce qui respecte et promeut la liberté et est mauvais tout ce qui la nie et la détruit." Relativement à ce principe, de Beauvoir a donné une petite liste de valeurs: santé, savoir, bien-être et loisir "[...] afin que leur [celle des hommes] liberté ne se consume pas à combattre la maladie, l'ignorance, la misère."¹⁷⁷ Mais ceci semble bien insuffisant. Sartre dit: "Si les valeurs sont vagues, et si elles sont toujours trop vastes pour le cas précis et concret que nous considérons, il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts."¹⁷⁸ C'est que "Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire; il n'y a pas de signe dans le monde." Nous sommes donc laissés à nous-mêmes pour ce qui est du choix des valeurs ainsi qu'il le souligne: "[...] ma

¹⁷² *St-G*, pp. 344-345.

¹⁷³ *St-G*, p. 345.

¹⁷⁴ Töllner, U., *op. cit.*, p. 338.

¹⁷⁵ *ibid.*, p. 308.

¹⁷⁶ *ibid.*, p. 79.

¹⁷⁷ *PC*, p. 361.

¹⁷⁸ *EH*, p. 43.

liberté est l'unique fondement des valeurs et que *rien*, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable."¹⁷⁹ À l'objection qu'on lui fait que les valeurs existentialistes ne sont pas sérieuses puisque choisies il répond: "[...] je suis bien fâché qu'il en soit ainsi; mais si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs. [...] dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci: la vie n'a pas de sens a priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissiez."¹⁸⁰

Anderson remarque que "No doubt more explanation of ethical rules and more guidance as to their application can be offered than these existentialists [Sartre, de Beauvoir] do. There is the danger of going too far in this direction, however. The danger is that of casuistry, of forgetting that moral decisions are ultimately the prudential judgment of the situated, free individual. After all, as de Beauvoir says, "Ethics does not furnish recipes." [...] However, to make freedom the *primary* value in morality, as Sartre and de Beauvoir do, and to consider everything else as morally good insofar as it promotes freedom are highly unusual."¹⁸¹ Comment cette éthique de la liberté est-elle également une éthique de création? Colombel remarque que les *Cahiers pour une morale* particulièrement "[...] dévoilent une morale placée, comme l'art, sous le signe de la création."¹⁸² et encore: "On ne dira jamais assez l'importance que Sartre accorde à la création:— En morale où sont créés les actes et les valeurs sur fond de liberté; [...]"¹⁸³ Ainsi la morale est création. Nous avons vu que l'homme, expression de la liberté, pose des choix et pose ainsi des valeurs. Ce faisant, il se crée et crée le monde, le sens du monde, avec les valeurs qui surgissent avec ses choix. Anderson explique les liens entre morale et création de la façon suivante: "Just as the artist and spectator freely create an imaginary realm with meaning and purpose, so every human freely creates the phenomenal universe with its structure and values. Just as the goal of artistic creation in "What is Literature?" is the recovery of the universe by seeing it as issuing from freedom, so the authentic individual in *Notebooks* wills her freedom to be the foundation of the world."¹⁸⁴ L'éthique sartrienne de la liberté est donc également

¹⁷⁹ *EN*, p. 74.

¹⁸⁰ *EH*, pp. 89-90.

¹⁸¹ Anderson, T. C., *Foundation*, p. 137.

¹⁸² Colombel, J., *op. cit.*, vol. I, p. 18.

¹⁸³ *ibid.*, vol. I, p. 294.

¹⁸⁴ Anderson, T. C., *Sartre's Two*, pp. 57-58.

éthique de la création. "Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que dans les deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons pas décider a priori de ce qu'il y a à faire."¹⁸⁵

7.2.3. L'IDEAL D'AUTHENTICITE

"Mais l'être vers quoi la réalité humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant: il est au coeur d'elle-même, il n'est qu'elle même comme totalité."¹⁸⁶

Cette éthique particulière de Sartre, éthique de la liberté et de la création, va présenter un idéal particulier. En effet, étant donné l'absence de valeurs précises, il est impossible de décrire un idéal de vertu. L'idéal éthique sartrien se rapportera donc à son principe fondamental de liberté.

Récapitulons d'abord. Quels sont les buts visés, ou qui doivent être visés, par le projet de l'homme? "L'homme authentique ne perd donc jamais de vue les buts de la condition humaine. Il est pur choix de ses buts absolus. Ces buts sont: sauver le monde (en faisant qu'il y ait de l'être), faire de la liberté le fondement du monde, reprendre à son compte la création et faire que l'origine du monde soit l'absolu de la liberté se reprenant elle-même."¹⁸⁷ Ces buts absolus peuvent être compris comme représentant le devoir-être de l'homme. L'homme doit être authentique et en choisissant ces buts comme guides de son projet, il est authentique. Mais Sartre parle d'un "vertige existentiel" à propos du projet: "[...] le projet apparaît à la réflexion dans son absolue gratuité. Mais comme la réflexion le *veut*, le voilà récupéré. Seulement il est récupéré comme absolu et totalité sans cesser d'être gratuit. C'est ce double aspect simultané du projet humain, gratuit en son coeur et consacré par la reprise réflexive, qui en fait l'*existence authentique*."¹⁸⁸ On retrouve donc ici le choix originel qui se situe dans l'irréfléchi et qui est récupéré par la réflexion. Le choix originel est choix de moi-même et choix de mon projet. Ce qui entre en jeu ici c'est la volonté. Face à ce qui est donné à la conscience réflexive comme s'étant produit dans l'irréfléchi, la volonté qui veut ce choix originel sauve le choix et mène à l'existence authentique. La volonté a donc un rôle fondamental à jouer et le couple liberté-volonté est capital pour faire d'une existence une existence authentique. Que dit Sartre de la volonté? Il a déjà présenté

¹⁸⁵ *EH*, p. 77.

¹⁸⁶ *EN*, p. 128.

¹⁸⁷ *CM*, pp. 463-464.

¹⁸⁸ *CM*, p. 497.

celle-ci comme étant ce qui récupère le choix originel. L'homme affirme son être créateur par un acte de volonté. Par cet acte de volonté, il atteint l'authenticité. "Vouloir être, c'est précisément être en question dans son être, faire éclairer ce que je suis (sur le mode de ne pas être [être]) par ce que je ne suis pas (sur le mode d'avoir à l'être [devoir-être]). Ainsi l'authenticité verra plutôt la volonté comme une mise en question au cœur de l'existant que comme cette lame rigide qu'on se plaît à définir."¹⁸⁹ Cet acte de volonté n'est donc pas unique et absolu mais, comme la création continue du monde et de l'homme, toujours renouvelé puisqu'il accompagne la marche de l'homme vers son devoir-être. La volonté apparaît donc comme structure essentielle.

Simone de Beauvoir parle ainsi de l'idéal d'authenticité de Sartre: "Sa nouvelle morale, basée sur la notion d'authenticité, et qu'il s'efforçait de mettre en pratique exigeait que l'homme «assumât» sa «situation»; et la seule manière de le faire c'était de la dépasser en s'engageant dans une action: [...]"¹⁹⁰ Il s'agit certes pour l'homme d'assumer sa situation et donc lui-même tel qu'il est. Nous l'avons vu au chapitre 4.2.2., l'homme authentique est celui qui est parfaitement conscient de sa liberté et du fait qu'il est le créateur de valeurs et qui accepte la responsabilité qui en découle. Grene définit: "In Sartre, [...] genuine existence is conceived of as free, not in facing death so much as in facing the meaningless ground of its own transcendence; that is, the fact that the values by which I live depend not on divine fiat or metaphysical necessity but on myself alone."¹⁹¹ Cet aspect est primordial: l'homme doit être conscient de son être et l'assumer. Il est liberté, projet, action, choix, création (de soi, du monde, des valeurs). Anderson explique de façon magistrale:

"Just as the artist feels essential to the world she creates, so the authentic person, by willing her creation of a meaningful world, ceases to be a totally unjustified contingent existent living in a pointless universe. With joy she sees her existence as having a task or purpose, for it is the foundation of, and thus essential to, that meaning-filled world. Of course, even the authentic human being remains at bottom contingent, unnecessary, and nonessential, as does, therefore, the phenomenal world she creates. [...] No human can cause herself or her world to be necessary. No human can create a meaning and justification for the world that would make it exist by right rather than by chance. In a word, no human can be God. However, this should pose no insurmountable problem, for after all human beings are the only source of meaning in Sartre's universe, and a thoroughly human meaning can be given to one's creation. The authentic person recognizes and wills to do precisely this. [...] The authentic person gives her life meaning

¹⁸⁹ *CM*, p. 494.

¹⁹⁰ *FA*, p. 494.

¹⁹¹ Grene, M., *art. cit.*, p. 266. On aura reconnu ici une référence à la position de Heidegger. Nous avons déjà vu cette affirmation de Grene en 4.2.2.

(sens) and value by accepting and affirming herself as the free creator of a meaningful world."¹⁹²

Après ces explications, l'idéal d'authenticité est clairement établi. Il semblerait par ailleurs que ce soit un idéal possible à atteindre. Il suffit pour l'homme de prendre cette voie. Mais Jeanson n'est pas d'accord. Alors que Sartre est sceptique et souligne que plus souvent qu'autrement l'homme emprunte la voie de la mauvaise foi, Jeanson dit que: "C'est dire que l'authenticité ne pourra être tenue pour un *état* accessible à l'homme, un plan où il parviendrait à s'installer. Nul n'en a jamais fini avec soi-même."¹⁹³ Désaccord? En fait, c'est plutôt un autre aspect de l'idéal d'authenticité que révèle ici Jeanson. Il perçoit en effet le choix de l'authenticité comme le choix de tendre vers l'authenticité soit l'adoption du projet d'être authentique. L'homme doit donc tendre vers l'authenticité de tout son être mais, étant ce qu'il est, il ne réussira pas à l'atteindre. Nous croyons par contre qu'il est possible d'atteindre l'idéal si le choix qui en est fait est véritable et honnête. L'idéal de Sartre est donc positif et impose à l'homme de respecter sa propre nature: se faire libre et créateur.

7.2.4. ÉTHIQUE HUMANISTE.

"il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine."¹⁹⁴

Il n'est pas difficile d'établir l'humanisme de l'éthique de Sartre d'abord parce qu'il déclare lui-même l'humanisme de sa pensée et ensuite parce que rien dans sa théorie ne va à l'encontre d'une telle interprétation¹⁹⁵. Il définit l'humanisme existentialiste de la façon suivante: "[...] l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au coeur, au centre de ce dépassement."¹⁹⁶ Donc l'élan vers le dépassement de soi-même, qui peut être compris comme réalisation de la liberté constitutive de l'homme, qui est l'idéal de l'éthique sartrienne, est ce qui fait son humanisme. Il ajoute: "Humanisme, parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même, et que c'est dans le

¹⁹² Anderson, T. C., *Sartre's Two*, p. 58.

¹⁹³ Jeanson, F., *op. cit.*, p. 285.

¹⁹⁴ *EH*, p. 93.

¹⁹⁵ Comme c'est le cas chez Nietzsche comme nous l'avons vu au chapitre 7.1.3.

¹⁹⁶ *EH*, pp. 92-93.

délaissement qu'il décidera de lui-même; [...]"¹⁹⁷ Législateur mais aussi plus encore: créateur de soi, du monde et ainsi attributeur de sens. Or tout ceci correspond à la définition de l'humanisme et de l'éthique humaniste que nous avons donnée au chapitre 3. Nous avons alors vu les définitions proposées par Kurtz, Clair et autres. Celle d'André Clair de l'éthique humaniste nous intéresse particulièrement puisqu'il dit que l'homme de l'éthique humaniste est "[...] principe et fin de toutes ses actions, il est le créateur éthique de ses normes et valeurs."¹⁹⁸ Cette définition à elle seule suffit pour établir l'humanisme de l'éthique sartrienne, éthique de la liberté et de la création.

Mais Howells a tout de même raison de souligner que: "[...] *man* certainly remains Sartre's major preoccupation insofar as he wishes to affirm "the true humanism of man" [...] But this does not make Sartre a humanist in the traditional sense."¹⁹⁹ Quel serait ce sens traditionnel? Sartre l'identifie lui-même et dit: "Par humanisme on peut entendre une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure."²⁰⁰ Il décrète aussitôt que ce type d'humanisme est absurde et que "[...] l'existentialiste ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire."²⁰¹ Anderson n'est pas tout à fait d'accord avec Howells. Il dit: "It is interesting to note, as I have on occasion, that in some respects Sartrean ethics is quite traditional [...] it is teleological in character for it judges the morality of men and actions in terms of a goal. It also proposes an ideal common to the entire Western humanistic moral tradition, the fulfillment of man's basic needs and potentialities."²⁰²

Une des critiques que l'on peut faire à l'endroit de l'éthique sartrienne, et que Sartre a lui-même faite, c'est qu'elle est trop individualiste. Anderson souligne que "At the time it was written he believed that morality was primarily a personal matter."²⁰³ Quoiqu'il en soit d'un certain degré d'individualisme de son éthique, nous avons vu qu'il ne s'agissait aucunement d'un solipsisme puisque la reconnaissance et l'affirmation de la liberté d'autrui sont des exigences de cette éthique. Anderson explique: "Furthermore, as we have seen, theirs [Sartre et de Beauvoir] is not a morality that advocates total relativism or license, for it proposes a common value for all men to follow— freedom. [...] It is, perhaps, a severe and difficult ethics, for it demands that man accept

¹⁹⁷ *EH*, pp. 93-94.

¹⁹⁸ Clair, A., *op. cit.*, p. 341.

¹⁹⁹ Howells, C., *art. cit.*, p. 341.

²⁰⁰ *EH*, p. 90.

²⁰¹ *EH*, p. 92.

²⁰² Anderson, T. C., *Foundation*, p. 140.

²⁰³ Anderson, T. C., *ibid.*, p. 9

responsibility for being the only creator of meaning in a sterile universe. Yet it is not nihilistic, for it does not claim that human existence must forever remain without value; nor pessimistic since it says that life will be as meaningful as man himself makes it."²⁰⁴ Dans un autre texte, il spécifie que "It is not anarchistic nor radically individualistic, for it requires each person to promote the freedom of all."²⁰⁵

Mais cette éthique sera plus tard rejetée par Sartre. La jugeant trop idéaliste et trop individualiste, il la laissera au profit d'une morale plus politique. La morale de la liberté se transformera en morale de la libération. Anderson juge que "[...] in a number of important respects Sartre's realistic ethics is a significant improvement over his idealistic version, primarily because the second ethics is based on a more concrete, richer, and more thorough understanding of human reality and its relation to other human beings and to the world."²⁰⁶ Mais l'objet de notre étude étant la première éthique de Sartre, nous n'irons pas plus avant à propos de la seconde et laisserons son examen en suspens.

7.3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES AU POINT DE VUE DE L'ETHIQUE.

Que pouvons-nous dire au terme de notre examen des éthiques nietzschéenne et sartrienne? L'éloignement que nous avions prévu s'est-il concrétisé²⁰⁷? Frondizi a-t-il raison lorsqu'il dit de Sartre que: "One of his more important affinities with Nietzsche is to be found here, in a concern for breaking through established morality and developing each person's morality by the full exercise of imagination and courage."²⁰⁸

Il semblerait que l'éloignement prévu ne se produise pas, à tout le moins au niveau de l'éthique. Tous deux rejettent la morale traditionnelle à fondement transcendant, nous l'avons vu. La difficulté d'une éthique refusant tout transcendant c'est de trouver à fonder les valeurs. Leur solution est celle de ce que nous appelons la "morale naturelle immanente": au lieu que les valeurs soient fondées dans un ordre transcendant sensé accorder au monde immanent sa réalité et sa vérité par une quelconque correspondance

²⁰⁴ Anderson, T. C., *ibid.*, p. 139.

²⁰⁵ Anderson, T. C., *Sartre's Two*, p. 82.

²⁰⁶ Anderson, T. C., *ibid.*, p. 160.

²⁰⁷ Cf. 6.3.

²⁰⁸ Frondizi, R., *art. cit.*, p. 373.

au monde idéal, on fonde les valeurs directement dans l'ordre du monde naturel, immanent, qui a sa propre réalité et sa propre vérité. La morale naturelle est donc celle qui respecte l'ordre du monde, celle qui correspond par ses valeurs à l'ordre ontologique. Toute la difficulté se situe donc au niveau de la détermination de cette structure ontologique du monde ainsi que des positions anthropologiques qui y sont reliées²⁰⁹. L'éthique sans fondement transcendant risque de sombrer dans le relativisme. La fonder ontologiquement élimine ce risque mais il semble qu'on effectue un glissement du relativisme de l'éthique à l'ontologie. En effet, si l'on considère que l'individu, dans sa perception du monde, interprète le monde, toute conception ontologique peut être remise en doute et accusée d'être toute relative à la perception particulière de l'individu qui l'a formulée. Fonder ontologiquement l'éthique n'élimine pas le relativisme mais est tout de même une solution au niveau éthique²¹⁰.

Or Nietzsche et Sartre présentent tous deux une telle morale naturelle. Nietzsche donne la volonté de puissance comme structure ontologique fondamentale. L'homme est aussi, fondamentalement, volonté de puissance. Le principe fondamental de son éthique est donc: "est bon tout ce qui affirme, crée, augmente la vie ("puissance" étant entendu comme "force de la vie") et est mauvais tout ce qui nie, diminue et détruit la vie"²¹¹. En ce qui concerne Sartre, son principe fondamental de la liberté devient fondement de l'éthique²¹². Le principe fondamental s'énonce: "est bon tout ce qui respecte, promeut la liberté et est mauvais tout ce qui la nie et la détruit." Donc si le contenu de leur éthique diffère, leur structure est la même: une morale fondée ontologiquement.

Dans son *Existenzphilosophie und Ethik*, Fahrenbach parle d'une réduction anthropologique de l'idéalité éthique au niveau de la réalité humaine au XIX^e siècle avec Feuerbach, Marx et Nietzsche. Ce processus, "[...] indem die Ethik in eine Randstellung gerät und in ihren Grundlagen aufgelöst zu werden scheint."²¹³ Cette

²⁰⁹ Rappelons-nous des liens que nous avons établis entre ces disciplines et l'éthique au chapitre 3.

²¹⁰ Par ailleurs, il est possible de contrecarrer un relativisme pur au niveau ontologique en passant par une validation scientifique des positions ontologiques. Mais ceci étant fort loin de notre propos, nous n'investiguerons pas la question.

²¹¹ Nietzsche a-t-il repoussé le problème du relativisme au niveau de l'ontologie? Voilà l'intelligence de sa proposition: le principe structurel du monde est lui-même perspective, relatif et non fixe. La volonté de puissance étant elle-même mouvement, dépassement perpétuel, elle appelle donc le perspectivisme et le relativisme. Dans l'univers nietzschéen, toute évaluation et toute connaissance est toujours à recommencer.

²¹² Notons que la liberté est structure fondamentale de l'homme, anthropologique et non ontologique. Mais Sartre dit lui-même que, fondamentalement, *L'être et le néant* est un ouvrage sur la liberté. On peut donc parler de la liberté comme structure ontologique.

²¹³ Fahrenbach, H., *op. cit.*, p. 184.

réduction anthropologique de l'idéal éthique n'est pas au niveau de l'idéal comme contenu parce que le contenu a toujours eu un caractère anthropologique, mais au niveau des fondements de l'idéal, de ce sur quoi il repose. Auparavant, il reposait sur un ordre transcendant et qualitativement supérieur à l'homme. Suite à la réduction anthropologique, l'idéal repose en la nature humaine, en l'immanence. Mais on peut alors demander comment il peut être posé comme idéal à atteindre étant situé en l'homme. Il s'agit de faire la différence entre l'être actuel et l'être potentiel de l'homme. L'homme est tel et il doit atteindre sa pleine potentialité, actualiser son être potentiel. Nous avons vu que c'est ce dont il s'agit avec le surhomme nietzschéen et avec l'homme authentique sartrien. Il s'agit, chez chacun, de "devenir ce que l'on est" et, chez tous deux, cet idéal demeure idéal. Il s'agit d'un élan toujours maintenu, d'un surpassement de soi, d'un travail sur soi toujours à faire. Peut-on équivaloir le surhomme à l'homme authentique? Tous deux sont des idéaux représentant l'homme créateur de valeurs, l'homme attributeur de sens, l'homme incarnation du principe fondamental, l'homme en harmonie avec son monde, l'homme radicalement immanent et, de surcroît, l'homme radicalement conscient de sa situation, l'homme qui, en pleine lucidité, accepte, affirme et existe ce qu'il est. Même l'*amor fati* qui semble si particulier au surhomme nietzschéen se retrouve dans l'idéal sartrien: "Il faut aimer avoir pu ne pas être; être *de trop*, etc..."²¹⁴ Mais, malgré cette parenté toute proche, rappelons que ce qui anime le surhomme, la volonté de puissance, n'est pas la liberté dont l'homme authentique sartrien est l'incarnation.

Colombel remarque que "Les *Cahiers pour une morale* [...] montrent surtout l'aspect *affirmatif* et conquérant de la morale de Sartre. C'est une *morale de créateur*— et en cela on peut la rapprocher de celle de Nietzsche—[...]"²¹⁵ Mais nous l'avons vu, il y a plus encore comme facteur de rapprochement. Voyons ce que dit Kneer:

"Chez lui [Nietzsche] plus que chez tout autre, le projet éthique s'appuie sur la qualité interne des actes, le sens du vouloir qui y est à l'oeuvre. [...] Ainsi le critère de validité d'une valeur résiderait dans la forme de l'activité qui s'en réclame— le critère nietzschéen étant celui du style comme dépassement affirmateur, oui à la Vie dans son intégralité, et le critère sartrien étant l'authenticité comme engagement lucide de la liberté. L'impulsion première des deux approches consiste en leur recherche d'une sorte d'éthique de la créativité. Ce qui est nécessaire c'est un travail sur soi dont le seul critère est le dépassement de soi, une reprise symbolique de la liberté en situation dans un jeu qui, comme chez Nietzsche, n'exclut pas un certain sérieux [...] il s'agit de valoriser un dépassement de soi qui ne s'aliène pas, une liberté qui ne se perd jamais dans autre chose que sa

²¹⁴ CM, p. 509.

²¹⁵ Colombel, J., *op. cit.*, II, p. 739.

propre expression. La reconnaissance lucide par l'homme de sa condition se traduit par une action qui est un mouvement perpétuel, une acceptation toujours réaffirmée de sa non-coïncidence avec soi. La seule valeur est celle que porte chaque acte, et elle se dépasse et se refuse en se réalisant. Il s'agit pour l'homme de vouloir cette ambiguïté qui le caractérise, non plus d'être mais de se vouloir "passion inutile", de vouloir à la fois et dans le même mouvement son désir d'être et son impossibilité à le réaliser, de vouloir ce paradoxe, de se vouloir paradoxe."²¹⁶

Cette description de Kneer de l'idéal d'authenticité sartrien est bien près d'une description du surhomme. On peut donc dire qu'au niveau de l'idéal éthique, Nietzsche et Sartre sont à nouveau très proches. La différence marquée est au niveau du principe fondamental: volonté de puissance chez l'un, liberté chez l'autre.

Mais qu'en est-il au juste de cette différence? Revoyons ce que Berkowitz dit de la liberté chez Nietzsche: "[...] his new ethics should be seen as a radicalization of the characteristically modern doctrine according to which the good is equated with freedom and freedom is understood in terms of living under laws that one makes for or gives to oneself."²¹⁷ Même si Berkowitz ne parle pas de liberté sartrienne, ce que nous en avons dit permet de l'équivaloir à cette doctrine moderne de la liberté dont parle Berkowitz. Cela équivaut par ailleurs à la notion nietzschéenne de liberté. Nous avons également vu que Nietzsche conçoit la liberté "[...] als Etwas, das man hat und nicht hat, das man *will*, das man *erobert*..."²¹⁸ C'est quelque chose en l'homme mais que l'homme doit assumer et vouloir, comme chez Sartre. L'explication suivante de Caws permet de bien voir comment liberté sartrienne et volonté de puissance nietzschéenne sont plus près l'une de l'autre qu'elles ne le semblent à prime abord. Il dit: "What Sartre calls 'original freedom' is therefore, nothing other than the presuppositionless and undetermined upsurge of the for-itself in every moment of my life. Hence it cannot be represented as a prelude to action in the sense of something going temporally before—rather it constitutes the foundation for action, whether voluntary or passionate."²¹⁹ La liberté sartrienne est mouvement premier tout comme la volonté de puissance, elle est originelle et fondatrice. Nous ne souhaitons toutefois pas écarter du revers de la main les nombreuses objections de Sartre vis-à-vis la volonté de puissance et poser une équivalence entre sa notion de liberté et la volonté de puissance, même interprétée tout

²¹⁶ Kneer, P., *op. cit.*, pp. 30-31.

²¹⁷ Berkowitz, P., *op. cit.*, pp. 149-150.

²¹⁸ *GD* "Streifzüge eines Unzeitgemässen" §38.

²¹⁹ Caws, P., *op. cit.*, p. 115.

différemment que lui-même ne le fait. Nous souhaitons seulement noter les similarités qui se présentent entre elles, similarités indéniables par ailleurs.

Nous n'avons pas discuté de la thèse de Kaufmann quant à l'éthique nietzschéenne de la pièce *Les mouches*. Kaufmann croit que cette pièce de Sartre est la mise en scène de l'éthique nietzschéenne. Il dit: "Surely the ethic of *Les mouches* is far more individualistic, less Kantian, and in one word Nietzschean. Nor do we find the ethic of *Les mouches* in *L'être et le néant* or *Huis clos*, which were finished the same year. We find it only in *Les mouches* and in the writings of Nietzsche."²²⁰ Or, nous ne considérons pas que cette pièce présente un nietzschéisme aussi flagrant que Kaufmann le dit. Si elle en présente un, c'est au même degré que ce qu'on peut retrouver ailleurs dans les écrits de la première période de Sartre. Kaufmann a tort à notre avis lorsqu'il dit qu'on retrouve cette éthique *uniquement* chez Nietzsche et dans cette pièce. Il a également tort lorsqu'il dit: "Aber *Die Fliegen* stehen im Widerspruch nicht nur mit der marxistischen Philosophie Sartres in seinen Fünfzigern, weniger als zwanzig Jahre nach Abfassung dieses Stücks, sondern auch mit der berühmten Vorlesung "L'existencialisme [sic] est un humanisme", die er 1946, nur drei Jahre nach den *Fliegen* hielt."²²¹ Nous avons vu en effet que l'éthique de *EH* a de grandes affinités avec celle de Nietzsche, tout comme elle est en accord avec les textes de la première période.

Les remarques de Kaufmann soulèvent, étonamment peut-être, un autre point de divergence de l'éthique de Nietzsche à celle de Sartre: l'individualisme de la première face aux considérations plus sociales de la seconde. Citons Taureck à ce propos:

"An dieser Stelle aber trennen sich zugleich die Wege. Ein Weg besagt, daß der Freiheitsvollzug des einzelnen eine restlose Vereinzelung und damit Verschiedenheit zu den Vollzügen der anderen besagt. Ein zweiter Weg soll darin bestehen, keinen Vollzug des Authentischen eine Auszeichnung vor anderen Vorzügen zu geben. Der erste Weg führt zur Entfesselung des Eigenen als Egoismus des Besitzes (Stirner) oder der Macht (Nietzsche). Der zweite Weg soll zu einer Gesellschaft von gleichermaßen freien Authentizitätsvollzügen führen (Sartre). [...] Sartres praktische Philosophie besitzt gegenüber Stirner und Nietzsche nicht nur den Vorteil, daß sich Sartre der Fragwürdigkeit des ersten Wegs intuitiv bewußt ist und ihn (ohne direkten Bezug auf Stirner und Nietzsche "Schuftigkeit" nennt, [...]"²²²

²²⁰ Kaufmann, W., "Nietzsche between", p. 70.

²²¹ Kaufmann, W., "Nietzsche Einfluß", p. 288.

²²² Taureck, B. H. F., *Ethikkrisis*, pp. 156-157.

En effet, l'éthique de Sartre propose une porte de sortie de l'individualisme, une ouverture sur l'autre qui est totalement absente chez Nietzsche. Cela constitue d'ailleurs la grande faiblesse de l'éthique nietzschéenne.

Ainsi, nous nous attendions à de grandes divergences au niveau éthique et nous nous retrouvons, en fin de compte, avec une grande convergence, pas seulement structurelle mais également au niveau du contenu. La divergence fondamentale de la volonté de puissance à la liberté se révèle moins tranchée qu'elle ne paraissait tout d'abord. Les divergences de contenu (énoncé du principe fondamental et valeurs qui en sont dérivées) se rejoignent et se transforment en convergence lorsqu'on prend en considération l'humanisme de chaque éthique. Donc, au niveau de l'éthique, si leur contenu diffère leur structure est la même. Dans chacune, il s'agit pour l'individu de créer sa propre morale en accord avec sa nature fondamentale. Tous deux présentent donc une éthique de la création qui a pour idéal l'avènement de l'homme dans sa pleine potentialité.

CHAPITRE 8: CONCLUSION.

La tâche que s'assignait ce travail était assez grande et il est nécessaire de revenir sur les conclusions qui ont été atteintes en cours de route.

Il était d'abord nécessaire de considérer les objections courantes qui sont soulevées face à un projet de comparaison des philosophies de Nietzsche et de Sartre. Nous avons donc soumis à l'examen trois objections majeures dans le chapitre 2. Nous avons alors vu qu'aucune de ces objections ne tient. La première, formulée par les commentateurs de l'oeuvre de Sartre, dit qu'on ne peut faire une comparaison et tenter de trouver une quelconque influence de Nietzsche sur Sartre étant donné les commentaires négatifs de Sartre à l'endroit de Nietzsche. Or nous avons vu qu'au contraire, les commentaires sartriens invitent à mener une recherche comme la nôtre car ils démontrent l'intérêt marqué de Sartre pour Nietzsche. La seconde objection soutenait que chaque philosophe avait un point de départ opposé à celui de l'autre pour l'élaboration de sa pensée et que, nécessairement, leurs philosophies s'en trouvaient incompatibles. Or l'examen attentif révèle qu'une critique du rationalisme est présente chez tous deux de même qu'une éclatement du sujet assez éloigné du cartésianisme. La troisième objection qui touchait aux conséquences politiques de chaque philosophie peut elle aussi être rejetée car nous avons vu que le "fascisme" nietzschéen est plus justement appelé "protofascisme" et que sa pensée, comme le dit Taureck, est "größer als Faschismus". Quant au marxisme de Sartre, il n'est pas un développement nécessaire de sa pensée et étant un développement tardif, il est possible de traiter l'essence de sa philosophie sans en prendre considération.

Les objections majeures à notre entreprise étant écartées, nous avons alors jeté les bases conceptuelles de notre travail comparatif et analytique des chapitres 4, 5, 6 et 7. Le chapitre 3 a donc servi à établir ce qu'est l'existentialisme, à définir le nihilisme ainsi que la question du sens et la façon dont elle peut être traitée. Nous avons aussi considéré l'éthique et ses liens avec la méta-éthique, l'ontologie et l'anthropologie. L'humanisme et l'éthique humaniste ont également été présentés. En conclusion de ce chapitre, nous avons établi que nihilisme, question du sens et éthique sont étroitement liés. En effet, la réponse à la question de sens offrant les bases pour l'élaboration d'une éthique, le nihilisme qui rejette la *Weltanschauung* établie entraîne nécessairement une

ressurgence de la question du sens. La nouvelle réponse offerte à celle-ci servira alors de base à l'élaboration d'une nouvelle éthique.

Le chapitre 4 a mis en place les notions fondamentales des philosophies de Nietzsche et Sartre. Nous avons d'abord vu la volonté de puissance, l'éternel retour et le point de vue anthropologique nietzschéens et comment sa pensée est un existentialisme. La relation conscience-monde et le point de vue anthropologique sartrien ont ensuite été présentés, ainsi que l'existentialisme sartrien, rappel de ce qui en avait été dit au chapitre 3. il s'agissait simplement d'établir les concepts qui entreraient en jeu au point de vue du nihilisme, de la question du sens et de l'éthique. Mais, déjà à ce niveau, on peut établir des convergences de Nietzsche à Sartre de même que le point de divergence majeur qui entraînera tous les autres: chez Nietzsche, la volonté de puissance est fondamentale alors que chez Sartre, c'est la liberté. Malgré cela, il y a convergence au niveau de la notion de surpassement, d'authenticité et d'homme-créateur. Nous avons aussi souligné le point de divergence majeur que constitue l'éternel retour, notion que rejette Sartre.

Dans le chapitre 5 nous avons examiné le nihilisme et l'athéisme de chacun. Cette analyse nous a permis d'établir qu'alors qu'il y a une espèce de "nihilisme militant" chez Nietzsche, Sartre se présente plutôt comme un héritier d'un nihilisme s'étant exercé avant lui, héritier consentant disons-le bien. Malgré cela, on a pu établir une grande convergence des critiques nietzschéenne et sartrienne face à la tradition. L'athéisme se présente chez tous deux comme libération et responsabilisation de l'homme. Convergence également quant au type de nihilisme que l'on retrouve dans leurs philosophies respectives: le nihilisme est une étape nécessaire à la reconstruction et il est nihilisme modéré en ontologie, radical en anthropologie, modéré en *Vernunftanthropologie*, modéré en éthique et au niveau de la théorie de l'action. Le point de départ pour la reconstruction s'avère donc très proche parent de l'un à l'autre, tous deux présentant le même nihilisme.

Le chapitre 6 et l'analyse de la réponse à la question du sens par Nietzsche et Sartre nous a permis de conclure que tous deux présentent un optimisme. Tous deux diront que le monde comme tel est absurde, in-sensé, mais que l'homme est en mesure de le rendre sensé car l'homme est l'attributeur de sens. La première réponse de chacun à la question du sens est une justification par l'art mais celle-ci n'est pas tout à fait de même nature de l'un à l'autre. Celle de Nietzsche est plus englobante que celle de Sartre et

pose que l'acte même de création est justificateur. La seconde réponse de Sartre adoptera cette position. Tous deux posent que le monde est un déterminisme et qu'il faut se l'approprier par l'*amor fati* chez l'un, par un acte de volonté chez l'autre. La clé de la réponse à la question du sens chez tous deux est la création: de soi, du monde, de la vie. Grande convergence donc au niveau de la question du sens, accompagnée de deux légères divergences: premièrement, l'homme est créateur par sa volonté de puissance chez Nietzsche alors que c'est la liberté qui le fait créateur chez Sartre et, deuxièmement, alors que la réponse de Nietzsche est radicalement individualiste, celle de Sartre ouvre sur autrui. Ces deux divergences se retrouvent au niveau éthique.

L'éthique nietzschéenne et l'éthique sartrienne ont fait l'objet du chapitre 7. Après avoir examiné l'idéal éthique de chacun ainsi que le principe fondamental et les valeurs propres à chacun, nous avons pu établir que tous deux présentent ce que nous avons appelé une "morale naturelle" où les valeurs sont fondées dans l'ordre du monde naturel immanent, donc une éthique sans fondement transcendant. Nietzsche qui pose la volonté de puissance comme structure ontologique fondamentale pose donc un principe éthique qui respecte et promeut celle-ci. Chez Sartre, le principe fondamental de la liberté devient fondement de l'éthique. Si le contenu de leur éthique diffère comme nous l'avions prévu, leur structure s'avère donc être la même. Il y a également convergence au niveau de l'idéal éthique: le surhomme qui cherche à réaliser son être potentiel est le même que l'homme authentique sartrien. Rappelons toutefois cette différence fondamentale que le surhomme est animé par la volonté de puissance alors que l'homme authentique est mû par la liberté. Autre point de divergence: l'absence d'ouverture à l'autre chez Nietzsche qui est d'ailleurs la grande faiblesse de son éthique face à celle de Sartre qui propose une telle ouverture. Malgré tout, tous deux présentent une morale de créateur et une morale humaniste dont l'idéal est "deviens ce que tu es".

Nous avons donc montré que loin d'être opposées l'une à l'autre, les philosophies de Nietzsche et Sartre se rejoignent à plus d'un point de vue. Ils auraient pu exercer un même nihilisme et proposer une reconstruction tout à fait différente de l'une à l'autre. Au contraire, non seulement présentent-ils un même nihilisme mais encore proposent-ils une même réponse optimiste à la question du sens qui pose l'homme comme attributeur de sens et pose une justification par la création ainsi qu'une éthique humaniste posant l'homme comme étant créateur de ses propres valeurs ainsi qu'un principe fondamental respectant les structures ontologiques fondamentales. Nous pouvons dire, au terme de cette recherche, que nous avons établi en quoi les

philosophies de Nietzsche et Sartre sont près ou éloignées l'une de l'autre en ce qui concerne les trois points que nous avons établis comme étant interreliés: nihilisme, question du sens et éthique.

Toutefois, le présent travail n'épuise en aucune façon le travail comparatif qui peut être fait de Nietzsche à Sartre. Bien des points peuvent encore être soumis à l'examen. Si une comparaison de leur épistémologie, de leur esthétique ou de leur politique peut être intéressante, nous croyons qu'il serait d'abord important de tenter de résoudre le problème de la divergence entre leurs principes fondamentaux: volonté de puissance chez l'un, liberté chez l'autre. Nous avons vu cette divergence fondamentale ressurgir au niveau de la question du sens et au niveau de l'éthique. Étant donné le nombre et l'importance des convergences que l'on retrouve par ailleurs et malgré cette divergence, on est en droit de remettre en question celle-ci et de se demander si, au bout du compte, nous n'avons pas à faire à un même principe fondamental recevant une appellation différente de l'un à l'autre. Nous avons amorcé cette remise en question en 7.3. mais nous ne pouvons considérer le problème comme étant réglé. Notre sentiment est que cette divergence n'en est pas réellement une mais ceci devrait faire l'objet d'une autre étude.

Un autre problème qui mériterait une attention que ne peut malheureusement pas lui accorder le présent travail est celui de la praticabilité et de la valeur d'une éthique humaniste telle celles de Nietzsche et Sartre. Une telle éthique peut-elle agir à titre de guide pratique d'action ou n'est-elle que verbiage? En fait, c'est tout le problème d'un fondement immanent des valeurs et du relativisme latent d'une telle éthique. Est-ce qu'une telle éthique constitue une alternative valable et *viable* à la morale traditionnelle transcendante et aliénante? Il serait donc hautement intéressant d'investiguer la question de savoir si l'éthique existentialiste humaniste telle que présentée par Nietzsche et Sartre est une solution possible à la crise des valeurs contemporaine, fruit de l'écroulement de la morale traditionnelle occidentale d'inspiration platonicienne-chrétienne.

Nous pensons en tout cas, avec le présent travail, avoir remédié à deux manques que nous avons identifiés en introduction. D'une part le manque de clarté définitionnelle des notions de nihilisme et de question du sens et l'illustration des liens étroits les unissant avec l'éthique. D'autre part, le manque de littérature proposant une comparaison sérieuse entre les philosophies de Nietzsche et Sartre. Bien sûr, la découverte et la publication de la fameuse étude sur Nietzsche de Sartre amènerait une

révision du présent travail. Mais étant donné l'état du corpus actuel, nous pouvons conclure à une très grande parenté de Nietzsche à Sartre, que ce dernier le veuille ou non.

"Le nihilisme est-il un humanisme?" Telle a été notre question. Suite à ce que nous avons vu chez Nietzsche et Sartre, il semblerait que la réponse soit affirmative. Le nihilisme est un humanisme puisque lui seul permet l'avènement de l'homme. Le parcours emprunté par nos penseurs révèle que l'humanisme a besoin du nihilisme pour voir son projet se réaliser. L'homme n'est à l'agonie, pour reprendre l'expression de Gabriel Marcel, que s'il s'accroche à cet ordre métaphysico-religieux qui signifie sa ruine, même si cet ordre est lui-même menacé par l'effondrement. Suivons donc la prescription nietzschéenne et poussons ce qui est en train de tomber pour faire table rase et fournir ainsi le terrain propice à l'érection d'un nouvel ordre dans lequel l'homme pourra vivre en toute intégrité. Les demi-mesures ne suffisent pas et ne font que maintenir l'homme dans cet état agonisant. L'homme-liberté, l'homme-volonté de puissance, celui qui de par son être même exige de se surpasser lui-même, a besoin d'une telle libération. L'humanisme authentique est donc, d'abord et avant tout, un nihilisme.

Nihilisme pur? Il va sans dire qu'une reconstruction doit suivre le nihilisme. C'est probablement la tâche la plus ardue. En effet, remplacer le Dieu mort n'est pas chose facile. Devenir attributeur de sens engage l'homme comme jamais dans son monde et dans sa vie. Acceptera-t-il le défi? Préférera-t-il la vie de l'ermite qui se berce d'illusions? Ira-t-il jusqu'à se boucher les oreilles pour ne pas entendre les cris du *toller Mensch* ou encore pour éviter que les paroles du démon quant au non-sens de l'existence ne s'insinuent dans son esprit? Nietzsche et Sartre sont parfaitement conscients de la grande tentation que constitue la vie du dernier homme nietzschéen et de l'homme de mauvaise foi sartrien. Ils brossent le portrait de la vie qui s'ouvre à celui qui choisit d'assumer son être mais il demeure que le choix existentiel, qui est à la clé de tout, est du ressort de l'individu et que rien ne l'engage sur une voie plutôt qu'une autre.

Nietzsche et Sartre ont bien montré que le nihilisme n'est pas un cul de sac. Au contraire, ils démontrent que le nihilisme est ce par quoi de nouvelles voies s'ouvrent à l'homme. Seulement, ces voies sont pleines d'ambiguïté, pour reprendre la dénomination choisie par de Beauvoir, et exigent que celui qui les emprunte ait une

force et une détermination exceptionnelle qu'il peut seulement trouver suite à l'acceptation et à l'affirmation de son être et de la vie. Il est donc besoin d'un oui éternel. Mais pour y arriver, nous avons vu qu'il faut d'abord savoir et pouvoir dire non.

BIBLIOGRAPHIE:

NIETZSCHE:

- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-1977.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975-1984.
- Nietzsche, F., *Werke*, in drei Bänden, Herausgegeben von Karl Schlechta, München, Carl Hanser, 1973.

SARTRE:

- Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*, édition établie par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983.
- Sartre, J.-P., *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - Mars 1940*, édition établie par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983.
- Sartre, J.-P., *Les chemins de la liberté. I- L'âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945.
- Sartre, J.-P., *Les chemins de la liberté. II- Le sursis*, Paris, Gallimard, 1945.
- Sartre, J.-P., *Les chemins de la liberté. III- La mort dans l'âme*, Paris, Gallimard, 1949.
- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de Méthode)*, tome 1- Théorie des ensembles pratiques, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Idées, 1960.

- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique II*, édition établie par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1985.
- Sartre, J.-P., *Le diable et le bon dieu*, Paris, Gallimard, 1951.
- Sartre, J.-P., *Écrits de jeunesse*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris, Gallimard, 1990.
- Sartre, J.-P., *L'engrenage*, Paris, Gallimard, 1996.
- Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965.
- Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1943.
- Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, coll. Pensées, 1964.
- Sartre, J.-P., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.
- Sartre, J.-P., *Lettres au Castor et à quelques autres*, édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, volume 1- 1926-1939, Paris, Gallimard, 1983.
- Sartre, J.-P., *Lettres au Castor et à quelques autres*, édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, volume 2- 1940-1963, Paris, Gallimard, 1983.
- Sartre, J.-P., *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.
- Sartre, J.-P., *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, édition établie par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1986.
- Sartre, J.-P., *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964.
- Sartre, J.-P., *Le mur*, Paris, Gallimard, 1939.

- Sartre, J.-P., *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
- Sartre, J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.
- Sartre, J.-P., *Saint-Genet comédien et martyr, Oeuvres complètes de Jean Genet*, Paris, Gallimard, 1952.
- Sartre, J.-P., *Les séquestrés d'Altona*, Paris, Gallimard, 1960.
- Sartre, J.-P., *Situations*, tomes I à X (1947-1976), Paris, Gallimard.
- Sartre, J.-P., *Théâtre. Les mouches — Huis clos — Morts sans sépultures — La putain respectueuse*, Paris, Gallimard, 1947.
- Sartre, J.-P., *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction et notes Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1972.
- Sartre, J.-P., *Vérité et existence*, texte établi et annoté par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1989.

LITTERATURE SECONDAIRE:

OUVRAGES:

- Abel, G., *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 15, Berlin, Walter de Gruyter, 1984.
- Adloff, J.-G., *Sartre. Index du corpus philosophique I. L'être et le néant*, Critique de la raison dialectique, Paris, Klincksieck, 1981.
- Anderson, T. C., *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Lawrence, The Regents Press of Kansas, 1979.

- Anderson, T. C., *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago and LaSalle (Illinois), Open Court, 1993.
- Assoun, P.-L., *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1980.
- Balmer, H. P., *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, München, Verlag Karl Alber, Symposion 55, 1977.
- Baroni, C., *Nietzsche éducateur: de l'homme au surhomme*, Paris, Bucket/Chastel, 1961.
- Berkowitz, P., *Nietzsche: the Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Bernstein, J. A., *Nietzsche's Moral Philosophy*, London and Toronto, Associated University Presses, 1987.
- Bollnow, O. F., *Existenzphilosophie*, 6. Auflage, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1964 (1955).
- Bollnow, O. F., *Französischer Existenzialismus*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965.
- Boudot, P., *Nietzsche et les écrivains français. 1930 à 1960*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. 10/18, 1970.
- Callot, E. *Doctrines et figures humanistes*, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1963.
- Camus, A., *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais, 1951.
- Casey, J., *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Caws, P., *Sartre*, London, Routledge & Kegan Paul, coll. The Arguments of the Philosophers, 1979.

- Clair, A., *Éthique et humanisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. "Recherches Morales" Synthèses, 1989.
- Clark, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Colombel, J., *Sartre*, tome 1: "Un homme en situations", Paris, Le Livre de Poche, coll. Textes et débats, 1985.
- Colombel, J., *Sartre*, tome 2: "Une oeuvre aux mille têtes", Paris, Le Livre de Poche, coll. Textes et débats, 1985.
- Contat, M. et Rybalka, M. (éd.), *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970.
- Contat, M. et Rybalka, M. (éd.), *Sartre. Bibliographie (1980-1992)*, avec coll. Y. Cloutier, L. Piccioni et D. Calvot, Paris, CNRS Éditions, Bowling Green (Ohio), Philosophy Documentation Center Bowling Green State University, 1993.
- de Beauvoir, S., *La cérémonie des adieux* (Suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*) Paris, Gallimard, 1981.
- de Beauvoir, S., *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.
- de Beauvoir, S., *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963.
- de Beauvoir, S., *Pour une morale de l'ambiguïté* (suivi de *Pyrrhus et Cinéas*), Paris, Gallimard, 1947 (1944 pour *Pyrrhus et Cinéas*).
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.
- Dumont, F., *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, P.U.F., Sociologie d'aujourd'hui, coll. dirigée par G. Balandier, 1981.
- Edwards, J.-C., *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, Tampa, University of South Florida Press, 1990.

- Fahrenbach, H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen Band XXX, 1970.
- Fischer, K. R., *Nietzsche und das Zwanzigste Jahrhundert. Existenzialismus. Nationalsozialismus. Psychoanalyse. Wiener Kreis*, Wien, Klagenfurter Beiträge zur Philosophie, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1986.
- Gabel, G. U., *Friedrich Nietzsche. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften (1900-1980)*, Köln, Edition Gemini, 1985.
- Gabel, G. U., *Sartre. A Comprehensive Bibliography of International Theses and Dissertations (1950-1985)*, Köln, Edition Gemini, 1992.
- Gerhardt, V., *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Phillip Reclam, 1988.
- Gerhardt, V., *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 34, Berlin, Walter de Gruyter, 1996.
- Giesz, L., *Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1950.
- Goedert, G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris, Beauchesne, 1977.
- Goedert, G., *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Amsterdam, Rodopi, 1988.
- Gorz, A., *Fondements pour une morale*, Paris, Éditions Galilée, 1977.
- Gouhier, H., *L'anti-humanisme au XVIIIème siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

- Guzzoni, A. (Hrsg.), *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt am Main, Hain, 1979.
- Hanfling, O., *The Quest for Meaning*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1987.
- Harman, G., Thomson, J. J., *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.
- Harman, G., *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press, 1977.
- Héber-Suffrin, P., *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, P.U.F., coll. Philosophies, 1988.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1954.
- Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- Hergemöller, B.-U., *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.
- Hofer, H., *Existenz und Nihilismus bei Nietzsche und drei verwandten Denkern (F.H. Jacobi, Sartre und Heidegger)*, Diss. Bern, 1953.
- Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre* (suivi de *Un quidam nommé Sartre*), lettre-préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Seuil, 1965.
- Joisten, K., *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- Kaufmann, W., *The Faith of a Heretic*, New York, Doubleday & Company, 1961.
- Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 3rd edition, New York, Vintage Books, 1968.

- Keller, W., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, München, Francke, 1971.
- Knee, P., *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993.
- Knight, A. H. J., *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche*, New York, Russell & Russell, 1967 (1933).
- Kurtz, P. (ed.), *The Humanist Alternative: Some Definitions of Humanism*, New York, Prometheus Books, 1973.
- Kurtz, P., *Moral Problems in Contemporary Society. Essays in Humanistic Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969.
- Landmann, M., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, 4. Auflage.
- Lapointe, F. H., et C. Lapointe, *Jean-Paul Sartre and his Critics. An International Bibliography (1938-1980)*, Annotated and revised 2nd edition, Bowling Green (Ohio), Philosophy Documentation Center Bowling Green State University, 1981.
- Lévesque, C., *Dissonance; Nietzsche à la limite du langage*, Lasalle, Éditions Hurtubise H.M.H., 1988.
- Lévesque, C., *L'étrangeté du texte: essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB éditeur, 1976.
- Louette, J.-F., *Sartre contra Nietzsche* (Les Mouches, Huis Clos, Les Mots), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.
- Magnus, B., *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- Martin, G. T., *From Nietzsche to Wittgenstein. The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*, New York, Peter Lang, 1989.

- McIntyre, A., *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971 (1967).
- McIntyre, A., *After Virtue, A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.
- Montinari, M., "*La volonté de puissance*" *n'existe pas*, texte établi et postfacé par P. D'Iorio, Paris, Éditions de l'Éclat, 1996.
- Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 17, Berlin, Walter de Gruyter, 1987.
- Penzo, G., *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, 2. edizione riveduta, Città Nuova Editrice, 1984.
- Pinto, L., *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995.
- Rauh, H. D., *Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche*, München, Fink, 1990.
- Reichert, H. W. et Schlechta, K. (ed.), *International Nietzsche Bibliography*, revised and expanded edition, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1968.
- Sauter, G., *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München, Kaiser, 1982.
- Schacht, R., *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Schmidt, Rüdiger, >>Ein Text ohne Ende für den Denkenden<< *Studien zu Nietzsche*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1989.
- Schutte, O., *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

- Solomon, R. C., *From Rationalism to Existentialism. The Existentialists and their Nineteenth-Century Backgrounds*, New York, Harper & Row Publishers, 1972.
- Spenlé, J.-E., *Nietzsche et le problème européen*, Paris, Librairie Armand Colin, 1943.
- Taureck, B. H. F., *Ethikkrise - Krisenethik. Analysen, Texte, Modelle*, Hamburg, Rowohlt, Rowohlts Enzyklopädie, 1992.
- Taureck, B. H. F., *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*, Hamburg, Junius, 1989.
- Taylor, C., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Töllner, U., *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von L'Être et le néant*, Frankfurt am Main, Peter Lang, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Band 499, 1996.
- Vattimo, G., *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trad. et intro. J. R. Snyder, Baltimore, The John Hopkins University Press, coll. Parallax: Re-visions of Culture and Society, 1988.
- Warnock, M., *Existentialism*, London, Oxford University Press, 1970.
- Welte, B., *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Wood, D., *Philosophy at the Limit*, London, Unwin/Hyman, 1990.

ARTICLES:

- Abelson, R. et Nielsen K., "History of Ethics", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, The MacMillan Co. & the Free Press, 1967, pp. 81-117.
- Anderson, T. C., "Authenticity, Conversion, and the City of Ends in Sartre's *Notebooks for an Ethics*", in Silverman, H. J. (ed.), *Writing the Politics of Difference*, Albany, SUNY Press, 1991, pp. 99-110.
- Anderson, T. C., "Is a Sartrean Ethics Possible?", *Philosophy Today*, 1970, 14, 2, pp. 116-140.
- Anderson, T. C., "The Obligation to Will the Freedom of Others, According to Jean-Paul Sartre", in Dallery, Arleen B. et Charles E. Scott (ed.), *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1989, pp. 63-74.
- Anderson, T. C., "Sartre's Early Ethics and the Ontology of *Being and Nothingness*", in Aronson, R., et van den Hoven, A. (ed.), *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, pp. 183-201.
- Assoun, P.-L., "Crise du sujet et modernité philosophique: Marx, Nietzsche, Freud", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 731-738.
- Aubenque, P., "Onto-logique", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'Univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 5-16.
- Auroux, S., "Éthique", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, Paris, P.U.F., 1990, pp. 870-872.
- Baier, K., "Meaning and Morals", in Kurtz, P. (ed.), *Moral Problems in Contemporary Society. Essays in Humanistic Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969, pp. 33-47.

- Bannour, W., "Le nihilisme", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'Univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 207-213.

- Bataille, G., "Discussion sur le péché", avec "Extrait des thèses fondamentales" par P. Klossowski et "Contestation" de R. P. Daniélou et la discussion [à laquelle ont pris part entre autres: Sartre, Camus, de Beauvoir, Klossowski, Merleau-Ponty, etc...], *Dieu vivant*, 1945, pp. 83-133.

- Behler, E., "Nietzsche in the Twentieth Century", in Magnus, B. and Higgins, K. M. (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 281-322.

- Bell, Linda A., "Love and Perfect Coïncidence in a Sartrean Ethics", in Silverman, H. J. (ed.), *Writing the Politics of Difference*, Albany, SUNY Press, 1991, pp. 89-97.

- Blondel, E., "La question de la généalogie" in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 715-720.

- Bochënski, J. M., "Über den Sinn des Lebens" (1980), in Bochënski, J. M., *Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie*, Aussätze ausgewählt, eingeleitet, und herausgegeben von Darius Gabler, Freiburg, Herder, 1987, pp. 21-38.

- Brandt, R. B., "Ethical Relativism", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, The MacMillan Co. & The Free Press, 1967, pp. 75-78.

- Burgelin, C., "Lire Sartre aujourd'hui", in Burgelin, C. (éd.), *Lectures de Sartre*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 7-14.

- Clayton, J. P., "Zarathustra and the Stages on Life's Way: a Nietzschean Riposte to Kierkegaard?", *Nietzsche-Studien*, 1985, 14, pp. 179-200.

- Cousineau, R. H., "The Question and Quest of Human Existence", in Cousineau, R. H., *Zarathustra and the Ethical Ideal. Timely Meditations on Philosophy*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1991, pp. 19-37.

- Couture, J., "Méta-éthique", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 165-171.
- Danto, A. C., "Morality" in *Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, New York, Columbia University Press, 1980 (1965), pp. 130-161.
- D'Iorio, P., "Cosmologie de l'éternel retour", *Nietzsche-Studien*, 1995, 24, pp. 62-123.
- Djurić, M., "Das nihilistische Gedankenexperiment mit dem Handeln", *Nietzsche-Studien*, 1980, 9, pp. 142-173.
- Edwards, P., "Atheism", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, New York, The MacMillan Co. & The Free Press, 1967, pp. 174-189.
- Edwards, P., "Meaning and Value of Life", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, New York, The MacMillan Co. & The Free Press, 1967, pp. 467-477.
- Feil, E., "Zum Sinn der Sinnfrage", *Stimmen der Zeit* (Freiburg), 1977, 195, pp. 3-16.
- Fleischer, M., "Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende", *Nietzsche-Studien*, 1991, 20, pp. 1-47.
- Føllesdal, D., "Sartre on Freedom", in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 392-407.
- Folscheid, D., "Athéisme", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire I*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 178-181.
- Fretz, L., "Le concept d'individualité", trad. T. Bonsaerts, *Obliques*, no. spécial 18-19, dir. M. Sicard, pp. 221-234.

- Friedman, M., "The Atheist Existentialist: Nietzsche and Sartre", in *To Deny our Nothingness. Contemporary Images of Man*, New York, Delacorte Press, 1967, pp. 243-261.
- Frigeri, P.-R., "Nietzsche e Sartre", *Cenobio*, 1958, VII, pp. 432-441.
- Frondizi, R., "Sartre's early Ethics: a Critique", in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 371-391.
- Gaède, E., "À propos d' 'Ainsi parlait Zarathoustra': petite contribution à une ungestalt-théorie", in Janicaud, D. (éd.), *Nouvelles lectures de Nietzsche*, Lausanne, L'Âge d'homme, Cahiers, no. 1, 1985, pp. 28-36.
- Gerhardt, V., "Genealogische Ethik", in Pieper, A. (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Band 1, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 1992, pp. 284-313.
- Gerhardt, V., "Nietzsches Frage nach dem Sinn", *Mesotes*, 1992, 4, pp. 351-361.
- Gerhardt, V., "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität", *Nietzsche-Studien*, 1992, 21, pp. 28-49
- Giesz, L., "Nietzsche. Die große Gesundheit", in Giesz, L., *Philosophische Spaziergänge. Zwölf vorsichtige Antworten auf die Frage, wie man sich im Leben denn einzurichten hätte*, Stuttgart, J.B. Metzlehrsche Verlagsbuchhandlung, 1990, pp. 86-102.
- Goedert, G., "Nietzsches tragischer Pessimismus als Grundlinie seines Philosophierens" (texte photocopié).
- Goedert, G., "'Zarathustra': Höhepunkt der Lebensbejahung" (texte photocopié).
- Goldschmidt, G.-A., "Commentaires", in Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1983, pp. 467-497.

- Grene, Marjorie, "Authenticity: an Existential Virtue", *Ethics*, 1951/52, 62, 4, pp. 266-274.
- Haar, M., "La critique nietzschéenne de la subjectivité", *Nietzsche-Studien*, 1983, 12, pp. 80-110.
- Haase, M.-L., "Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885", *Nietzsche-Studien*, 1984, 13, pp. 228-244.
- Hasenhüttl, G., "Der ethische Neuansatz. Sartres philosophische Anliegen" et „Zusammenfassung: Welcher Gott ist also für Sartre tot?", in Hasenhüttl, G., *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre*, Graz, Styria, 1972, pp. 150-176.
- Hatzenberger, A., "Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger", *Philosophiques*, printemps 1998, XXV, 1, pp. 63-71.
- Hepburn, R. W., "Questions about the Meaning of Life", in *Religious Studies*, April 1966, I, 2, pp. 125-140.
- Hillebrand, B., "Literarische Aspekte des Nihilismus", *Nietzsche-Studien*, 1984, 13, pp. 80-100.
- Homann, U., "Für und wider Friedrich Nietzsche. Neue Bücher über den immer noch aktuellen Philosophen", *Philosophischer Literaturanzeiger*, Januar-März 1997, 50, 1, pp. 91-101.
- Howells, C., "Conclusion: Sartre and the Deconstruction of the Subject", in Howells, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 318-352.
- Jacob, A., "Éthique (Différence entre morale et -)", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, Paris, P.U.F., 1990, pp. 874-875.

- Jager, B., "Sartre's Anthropology: a Philosophical Reflection on *La nausée*", in Schilpp, P.A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 477-494.

- Jopling, D. A., "Sartre's Moral Psychology", in Howells, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 103-139.

- Kahn, B., "Ontologie", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 2, Paris, P.U.F., 1990, pp.1804-1805.

- Kaufmann, J. N., "Être et devoir", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 192-197.

- Kaufmann, W., "How Nietzsche revolutionized Ethics", in Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism*, New York, Books for Libraries Press, 1971 (1959, 1960), pp. 207-217.

- Kaufmann, W., "Nietzsche between Homer and Sartre. Five Treatments of the Orestes Story", *Revue Internationale de Philosophie* (Bruxelles), 1964, XVIII, 67, pp.50-73.

- Kaufmann, W., "Nietzsches Einfluß auf *Die Fliegen*", in Kaufmann, W., *Tragödie und Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980, pp. 284-289.

- Kirsner, D., "Sartre and the Collective Neurosis of our Time", *Yale French Studies*, "Sartre after Sartre", 1985, 68, pp. 206-225.

- Kobusch, Th., "Nichts und Nihilismus", in Ritter, J., Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 829-836.

- Köhler, Th. W., "'Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz" und Lebenssinn. Überlegungen zur Sinnfrage im Anschluss an einen Vorschlag H. Lübkes", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1988, 33, pp.57-82.

- Köhler, Th. W., "Die Sinnfrage in Wissenspsychologischer Perspektive", *Jahrbuch der Universität Salzburg 1981-1983*, 1984, pp. 9-22.
- Köster, P., "Das Fest des Denkens. Ein polemisches Motto Heideggers und seine ursprüngliche Bedeutung in Nietzsches Philosophie", *Nietzsche-Studien*, 1975, 4, pp. 227-262.
- Kouba, P., "Die Metamorphosen des Nihilismus", *Mesotes*, 1992, 4, pp. 362-372.
- Kuhn, E., "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs", *Nietzsche-Studien*, 1984, 13, pp. 253-278.
- Landolt, S., "Nietzsches Metaphysik-Skizze: „Der Wille zur Macht“", *Kriterion*, 1994, 8, pp. 21-42.
- Laruelle, F., "Marges et limites de la métaphysique", in Jacob, A. (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 71-80
- Lavrin, J., "A Note on Nietzsche and Dostoyevsky", in Lavrin, J., *Nietzsche: a Biographical Introduction*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971, pp. 128-138.
- Leiter, B., "Morality in the Pejorative Sense: on the Logic of Nietzsche's Critique of Morality", *The British Journal for the History of Philosophy*, 1995, 3, 1, pp. 113-145.
- Leiter, B., "Nietzsche and the Morality Critics", *Ethics*, Jan. 97, pp. 250-285.
- Loehmker, L. E., "Pessimism and Optimism", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York, The MacMillan Company & The Free Press, 1967, pp. 114-121.
- Margreiter, R., "Nietzsches ontologische Erfahrung", *Nietzsche-Studien*, 1985, 14, pp. 35-68.
- Marmande, F., "Sartre et Bataille: le pas de deux", in Burgelin, C. (éd.), *Lectures de Sartre*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 255-262.

- McBride, J., "Nietzsches Existential Ethic", *Philosophical Studies* (Dublin), 1984, 30, pp. 73-82

- McIntyre, A., "Modern moral Philosophy", in McIntyre, A., *A short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Routledge & Kegan Paul, third edition, 1978 (first published 1967), pp. 249-269.

- McIntyre, A., "Ontology", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, New York, The MacMillan Co. & the Free Press, 1967, pp. 542-543.

- Meckel, M., "Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede vom Gott im „Zarathustra“", *Nietzsche-Studien*, 1980, 9, pp. 174-208.

- Molner, D., "The Influence of Montaigne on Nietzsche: a raison d'être in the sun", *Nietzsche-Studien*, 1993, 22, pp. 80-93.

- Müller-Lauter, W., "Nihilismus: der Nihilismus-Begriff in West- und Mitteleuropa", in Ritter, J., Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 846-853.

- Neudeck, R., "Jean-Paul Sartre. Man muß für sich selbst und für die anderen leben" [interview], *Merkur*, 1979, 12, pp. 1208-1222.

- Neumann, H., "Superman or Last Man? Nietzsche's Interpretation of Athens and Jerusalem.", in *Nietzsche-Studien*, 1986, 5, pp. 1-28.

- Nielsen, K., "Ethics without Religion", in Kurtz, P. (ed.), *Moral Problems in Contemporary Society. Essays in Humanistic Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969, pp. 17-32.

- Nielsen, K., "Problems of Ethics", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, The MacMillan Co. & the Free Press, 1967, pp. 117-134.

- Ôkôchi, R., "Nietzsches Amor Fati im Lichte von Karma des Buddhismus", *Nietzsche-Studien*, 1972, 1, pp. 36-94.
- Pappé, H. O., "Philosophical Anthropology", in Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New York, The MacMillan Co. & The Free Press, 1967, pp. 159-166.
- Paumen, J., "La pensée nietzschéenne du dépassement", *Revue internationale de philosophie*, 1964, 1, 67, pp. 119-137.
- Pereboom, D., "La mort de Dieu dans la philosophie moderne", *Dialogue*, mars 1976, XV, 1, pp. 92-112.
- Perkins, R., "How the Ape becomes a Superman", *Nietzsche-Studien*, 1986, 15, pp. 180-183.
- Philonenko, A., "Liberté et mauvaise foi chez Sartre", *Revue de métaphysique et de morale*, Avril-Juin 1981, 86, 2, pp. 145-163.
- Renaut, A., "L'éthique impossible", in Renaut, A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 1993, pp. 153-233.
- Ricoeur, P., "Réflexions sur "Le diable et le bon dieu"", *Esprit*, Nov. 1951, 184, pp. 711-719.
- Riedel, M., "Nihilismus", in Brunner, Conze, und Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4, Stuttgart, Klett-cotta, 1978, pp. 371-411.
- Rizk, H., "Sartre: éléments pour une théorie de l'action. De *L'Être et le néant* aux *Cahiers pour une morale*", *Études sartriennes*, 1993, pp. 137-146.
- Roth, R. A., "Nietzsche's use of atheism", *International Philosophical Quarterly*, march 1991, XXXI, 1, Issue no. 121, pp. 51-64.

- Royle, P., "Sartre on Evil", in Aronson, R., et van den Hoven, A. (ed.), *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, pp. 202-210.

- Rybalka, Pucciani, Gruenheck, "An interview with Jean-Paul Sartre" on May 12 & 19 1975, in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 5-51.

- Salaquarda, J., "Das wahre Selbst über dir. Überlegungen zu Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches", in Biser, E. (Hg.), *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1982, pp. 24-51.

- Sartre J.-P., et Sicard, M., "Entretien. L'écriture et la publication", *Obliques*, numéro spécial 18-19, pp. 9-29.

- Sartre, J.-P., et Lévy, B., "L'espoir maintenant", *Le Nouvel Observateur*, I- 10 mars 1980, no. 800, pp. 18-19, 56-60; II- 17 mars 1980, no. 801, pp. 52-58; III- 24 mars 1980, no. 802, pp. 55-60.

- Scanzio, F., "Table analytique pour les *Cahiers pour une morale*", *Études sartriennes*, 1993, 5, pp. 147-155.

- Schacht, R., "On "Existentialism", *Existenz-Philosophy and Philosophical Anthropology*", *American Philosophical Quarterly*, 1974, 11, pp. 291-305.

- Schacht, R., "On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, 1992, 21, pp. 266-280.

- Schaeffler, R., "Sinn", in Krings, Baumgartner und Wild (Hrsg.), *Handbuch, philosophischer Grundbegriffe*, Band 5, München, Kösel Verlag, 1974, pp. 1325-1341.

- Schatzki, T.R., "Nietzsche's *Wesenethik*", *Nietzsche-Studien*, 1991, 20, pp. 68-87.

- Schlick, M., "On the Meaning of Life", in Schlick, M., *Philosophical Papers. vol. II (1925-1936)*, Henk L. Mulder and B.F.B. van de Velde-Schlick (ed.), London, D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 112-129.

- Schmid, W., "Das Dasein - Ein Kunstwerk. Zum Verhältnis von Kunst und Lebenskunst bei Nietzsche", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1991, 39. Jg., 6, pp. 650-660.
- Schmidinger, H., "Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1993, XXXVIII, pp. 93-106.
- Schmidinger, H., "Über die Entstehung der Frage nach dem Sinn des Lebens" (texte photocopié).
- Schmidinger, H., "Über die Entstehung der Sinnfrage", *Jahrbuch der Universität Salzburg*, 1993-1995, pp. 11-33.
- Schober, A., "Nietzsche: le surhumain et l'androgynie", in Janicaud, D. (éd.), *Nouvelles lectures de Nietzsche*, Lausanne, L'âge d'homme, Cahiers, no.1, 1985, pp. 130-137.
- Seel, G., "Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?", in König, T. (Hrsg.), *Sartre. Ein Kongreß*, Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, 9-12 Juli 1987, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt's Enzyklopädie, 1988, pp. 276-293.
- Serra, M., "Nietzsche und die französischen Rechten 1930-1945", *Nietzsche-Studien*, 1984, 13, pp. 617-623.
- Simont, J., "Autour des conférences de Sartre à Cornell", *Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales*, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1987, pp. 35-54.
- Simont, J., "Morale esthétique, morale militante: au-delà de la <<faribole>>?", *Revue philosophique de Louvain*, 1989, 87, pp. 23-58.
- Simont, J., "Sartrean Ethics", Howells, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 178-210.

- Stambaugh, J., "Thoughts on Pity and Revenge", *Nietzsche-Studien*, 1972, 1, pp. 27-35.
- Stewart, J., "Existentialism", in Chadwick, R. (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. II, San Diego, Academic Press, 1998, pp. 203-218.
- Stone, R. V., Bowman, E., "Éthique dialectique. Un premier regard aux notes de la conférence de Rome 1964", trad. P. Verstraeten, *Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales*, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1987, pp. 9-33.
- Stone, R. V., Bowman, E., "'Making the Human" in Sartre's Unpublished Dialectical Ethics", in Silverman, H. J. (ed.), *Writing the Politics of Difference*, Albany, SUNY Press, 1991, pp. 111-122.
- Stone, R. V., Bowman, E., "Sartre's Morality and History: a First Look at the Notes for the Unpublished 1965 Cornell Lectures", in Aronson, R. et van den Hoven, A. (e.d.), *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, pp. 53-82.
- Stone, R.V., "Freedom as a Universal Notion in Sartre's Ethical Theory", *Revue Internationale de Philosophie*, 1985, 39e année, no. 152-153, pp. 137-148.
- Stone, R.V., "Sartre on Bad Faith and Authenticity", in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 246-256.
- Strindberg, F., "Quick spricht mit Jean-Paul Sartre" [interview], *Quick*, 31 mars 1962, pp. 26-32.
- Taureck, B. H. F., "Ethik jenseits von Moral: Sartre, Lévinas, Baudrillard", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1991, nr. 7, pp. 1212-1230.
- Thody, P. R. W., "Sartre and the Concept of Moral Action: the Example of his Novels and Plays", in Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Illinois), Open Court, The Library of Living Philosophers vol. XVI, 1981, pp. 422-437.

- Venturelli, A., "Aspekte und Probleme der frühen Nietzsche-Rezeption in Frankreich: Charles Andler und Lucien Herr", *Nietzsche-Studien*, 1995, 24, pp. 261-270.
- Wein, H., "Nietzsche ohne Zarathustra. Die Entkitschung Nietzsches: der kritische Aufklärer", *Nietzsche-Studien*, 1972, 1, pp. 359-379.
- Wissler, R., "Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes", *Nietzsche-Studien*, 1972, 1, pp. 147-172.
- Wohlgenannt, R., "Ist die Frage nach dem Sinn des Lebens sinnvoll?", in Morscher, E., Neumaier, O., und Zecha, G. (Hrsg.), *Philosophie als Wissenschaft / Essays in Scientific Philosophy*, Bad Reichenhall, Comes Verlag, 1981, pp. 423-428.
- Zehm, G. A., "Über den Nihilismus bei Brecht, Sartre und Camus", *Frankfurter Hefte*, 1962, XVII, 7, pp. 474-482.