



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Votre lieu - Votre référence*

*Quel lieu - Quelle référence*

## NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

## AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Thèse de maîtrise

**Kant et Nietzsche :  
filialion et opposition**

présentée par  
**Élaine Laroche**

supervisée par le professeur  
Jean Grondin

Département de Philosophie  
Université d'Ottawa

© Elaine Laroche, Ottawa, Canada, 1992



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Your file - Votre référence*

*Our file - Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

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

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

ISBN 0-315-85763-3

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

<b>Introduction</b>	page 1
<b>Chapitre I : Bilan des études sur notre sujet et situation de notre thèse</b>	
1. Les perspectives adoptées	page 5
1.1 La critique	page 5
1.2 La filiation théorique	page 14
1.3 La filiation pratique	page 21
1.4 Conclusion du bilan des recherches	page 24
2. La connaissance que Nietzsche avait de Kant	page 28
3. Le changement d'attitude de Nietzsche à l'égard de Kant	page 31
<b>Chapitre II : Nietzsche et la philosophie théorique de Kant : la filiation</b>	
1. Le perspectivisme	page 43
2. La connaissance : le résultat d'une falsification	page 46
3. La conception du sujet	page 50
3.1 La conception kantienne du sujet	page 53
3.2 Incohérence de la théorie kantienne du sujet	page 65
4. La conception de la raison	page 72
4.1 La conception kantienne de la raison	page 73
4.2 Nietzsche et la raison kantienne	page 78
<b>Chapitre III : Nietzsche et la philosophie pratique de Kant : la critique</b>	
1. La place de Kant dans la généalogie de la morale	page 89
1.1 Le dualisme de la morale kantienne	page 94
1.2 Le nihilisme kantien	page 100
<b>Conclusion</b>	page 103

## Introduction

Cette thèse se propose d'analyser la place occupée par Kant dans la philosophie de Nietzsche. Nous tenterons de montrer que s'il y a une importante filiation sur le plan théorique, elle débouche sur une opposition radicale au plan éthique. Nous avons cherché à présenter une interprétation qui fasse voir le bien-fondé de la critique nietzschéenne de Kant. La possibilité d'une telle interprétation a souvent été contestée par des commentateurs récents, qui ont presque toujours donné tort à Nietzsche. En effet, ils ont discrédité sa critique en prétendant, soit que Nietzsche a mésinterprété Kant, ne critiquant ainsi qu'une caricature de la philosophie kantienne (Kittmann et Ackermann) ; soit que Nietzsche a suivi la voie prise par Kant, reprenant les idées kantiennees mais les poussant si loin qu'il est retombé à un niveau pré-kantien, basculant dans une position pré-critique (Reboul et Kaulbach).

Selon nous, ces deux interprétations sont erronées. D'abord, s'il est exact de dire que Nietzsche part souvent des conceptions kantiennees et qu'il les pousse plus loin que ne l'a fait Kant, il est injuste d'affirmer que, ce faisant, Nietzsche opère un recul : il mène au contraire la *critique* à terme ; à la différence de Kant, il est implacablement conséquent et il assume pleinement les implications morales de ses prises de position théoriques. De plus, nous croyons que Nietzsche n'a pas fondamentalement mésinterprété Kant, qu'il avait au contraire une compréhension aigüe des enjeux et des visées de la philosophie kantienne. Aussi mettrons-nous en évidence la pertinence de sa critique, en nous référant constamment aux textes kantien, de façon à montrer, preuves à l'appui, la justesse des attaques de Nietzsche.

Notre premier chapitre présentera un bref bilan de l'état des recherches sur ces deux questions corrélatives. Nous y exposerons les différentes perspectives adoptées pour aborder la relation entre Kant et

Nietzsche (critique nietzschéenne de Kant, filiation théorique, filiation pratique), et résumerons brièvement les principales thèses soutenues selon chacune de ces perspectives. Ceci nous permettra de situer la position présentée dans ce mémoire et d'introduire les figures principales auxquelles nous ferons référence tout au long de l'ouvrage, soit pour nous en distancier, soit pour nous en rapprocher.

À cette première section feront suite quelques considérations sur la connaissance que Nietzsche a pu avoir de Kant, puisque ce thème est apparu essentiel à de nombreux commentateurs, qui fondent sur une présomption le jugement global qu'ils portent sur la critique nietzschéenne de Kant : Nietzsche n'aurait pas lu Kant, ou l'aurait très mal lu. Dans la troisième et dernière section de ce premier chapitre, nous expliquerons le changement d'attitude de Nietzsche à l'endroit de Kant. Nous considérerons alors les premières œuvres et exposerons les raisons de l'enthousiasme du jeune Nietzsche pour la philosophie kantienne. Suivra le chapitre central de ce travail, qui traitera de la filiation théorique entre les philosophies kantienne et nietzschéenne.

Dans ce second chapitre, nous mettrons en évidence la filiation théorique qui se dessine entre les deux philosophies. Pour ce faire, nous indiquerons comment l'accent mis par Kant sur le rôle actif de la subjectivité dans la connaissance que l'homme acquiert de la "réalité" prépare le perspectivisme radical affirmé par Nietzsche ; puis nous montrerons en quoi les conceptions kantienne et nietzschéenne du sujet et de la raison s'apparentent au point où l'on peut soutenir que c'est Kant qui, là aussi, a frayé la voie à Nietzsche. Bref, nous ferons voir en quoi Nietzsche aurait poussé jusqu'à ses conséquences ultimes ce qu'il y avait de latent dans les thèses kantienne.

Si nous étudions les rapports de filiation qui existent entre les philosophies théoriques de Kant et de Nietzsche, si nous mettons cette filiation en évidence par l'examen et la comparaison des conceptions kantienne et nietzschéenne de la connaissance, du sujet et de la raison, c'est pour, dans un second temps, mettre l'accent sur le divorce qui s'opère entre les deux penseurs lorsqu'ils passent de la philosophie théorique à la philosophie pratique. En somme, c'est pour faire voir où s'enracine la critique nietzschéenne de Kant que nous montrons comment, malgré des constats théoriques similaires, Kant et Nietzsche

font l'apologie d'éthiques radicalement opposées: tombant d'accord quand il s'agit de traiter du sujet et des divagations et limites de la raison humaine, ils conçoivent pourtant une *nature* et des fins humaines entièrement différentes. Or c'est ici que prend sens la critique que Nietzsche adresse à Kant; c'est donc à l'interprétation proprement nietzschéenne de la philosophie kantienne que sera consacrée le troisième chapitre de notre étude.

Pour bien comprendre cette critique, il nous faut l'enraciner dans la généalogie de la morale tracée par Nietzsche. C'est alors que nous serons à même d'indiquer la place occupée par Kant dans l'évolution de la morale de la faiblesse. Nous saisirons de plus comment, selon l'interprétation nietzschéenne, Kant met, d'une façon injustifiée, son travail de démystification (sa philosophie théorique) au service d'une morale égalitaire, au service de sa philosophie pratique qui contribue à affermir la morale des faibles. Nous comprendrons aussi pourquoi la philosophie théorique kantienne, qui avait inspiré Nietzsche dans sa jeunesse, perd de sa pertinence lorsqu'il met à jour sa finalité cachée, qui est de fonder la philosophie pratique, la morale.

Enfin, en exposant l'analyse nietzschéenne du " cas Kant ", nous expliquerons en quoi elle illustre une des plus importantes thèses soutenues par le philosophe de la volonté de puissance: celle selon laquelle toutes les spéculations prétendument théoriques et objectives sont secrètement dirigées et biaisées par des instincts et des visées d'ordre moral<sup>1</sup>; ou encore, celle selon laquelle le penseur parvient toujours à un point où il choisit de se duper, de s'arrêter, de ne pas voir la vérité<sup>2</sup>.

---

1. Voir *Par-delà Bien et Mal*, Préface.

2. « Mais au fond, " tout au fond " de nous, il existe quelque chose de rebelle à l'instruction, le granit d'un fatum spirituel, d'une réponse prédéterminée à un ensemble de questions prédéterminées... un penseur ne peut pas changer d'opinion, il peut seulement découvrir jusqu'au bout ce qui est " arrêté " en lui sur ce point. Nous trouvons de bonne heure certaines solutions à des problèmes, et ces solutions nous inspirent une foi solide, etc. (*Par-delà Bien et Mal*, # 231, voir aussi # 230 et #289) ».

## **Chapitre I**

### **Bilan**

**de l'état des recherches sur les rapports entre la philosophie de  
Kant et celle de Nietzsche,  
et situation de notre étude**

## **1. Les perspectives adoptées : critique et filiation**

Les rapports entre les philosophies de Nietzsche et de Kant peuvent être envisagés selon trois aspects : la critique nietzschéenne de Kant<sup>3</sup> ; la filiation, de Kant à Nietzsche, sur le plan théorique<sup>4</sup> ; la filiation sur le plan pratique<sup>5</sup>. Malheureusement, aucun de ceux qui se sont intéressés à ces rapports n'a su cerner la signification des trois points de vue, de façon à pouvoir brosser un portrait complet des relations. En conséquence, leur lecture nous laisse devant une mosaïque incomplète.

### **1.1 La critique de Kant**

La critique nietzschéenne de Kant a été analysée en détail par W. Etterich, O. Ackermann, O. Reboul et S. Kittmann. Naturellement, ceux qui s'y sont intéressés ont exposé et justifié leur opinion concernant la connaissance que Nietzsche avait de Kant, concernant, donc, la validité de sa critique. Nous traiterons toutefois isolément de cette question dans la section suivante. Pour l'instant, nous passerons en revue l'essentiel des différentes thèses portant sur l'appréciation nietzschéenne de Kant.

---

3. S. Kittmann, W. Etterich, O. Ackermann et O. Reboul.

4. G. Deleuze, K. Ansell-Pearson et F. Kaulbach.

5. V. Gerhardt, B. Bueb et H. Ottmann.

### Etterich

Dans son volume *Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriß, im Verhältnis zur kantischen Ethik betrachtet* (1914), Walter Etterich commence par diviser l'œuvre de Nietzsche en trois périodes, puis il examine, dans chacune de ces divisions, les similitudes et les oppositions entre l'éthique de Nietzsche et celle de Kant. D'après lui, Nietzsche se préoccupe de Kant dès 1866, et dès le début il refuse la forme impérative de l'éthique kantienne. La période où Nietzsche aurait été enthousiasmé par la philosophie kantienne n'aurait duré que le temps de la *Naissance de la tragédie*. Car dès les *Considérations intempestives*, Nietzsche se montrerait méfiant à l'endroit de la philosophie de Kant, craignant qu'elle n'amène ses adeptes à sombrer dans un scepticisme et un relativisme destructeurs.

Au cours de la période de jeunesse de Nietzsche, continue Etterich, on peut le rapprocher de Kant à cause de leur refus respectif de l'eudémonisme, et du fait qu'ils reconnaissaient tous deux la nécessité de la lutte et de la souffrance. Pendant la période intermédiaire, on décele une ressemblance dans le rejet d'une éthique à la Schopenhauer, qui fonde toutes les valeurs morales sur le sentiment de la pitié. À cette époque, toutefois, plusieurs divergences fondamentales font déjà surface. En effet, alors que selon Nietzsche chaque individu a le devoir de suivre, d'exercer et de valoriser ses inclinations propres ; pour Kant, puisque le Bien est universel, le devoir l'est aussi, ainsi chacun doit-il faire plier sa maxime au même impératif.

Aussi, bien que les deux auteurs prônent une auto-détermination morale de la part de l'individu, Nietzsche récuse, chez Kant, l'idée que tous les hommes auraient et devraient avoir le même fondement, la raison, pour se déterminer à la même loi morale. Nietzsche perçoit dans cette éthique un danger de nivellement pour les individus supérieurs.

Dans les écrits de la dernière période, la critique nietzschéenne de l'impératif catégorique deviendra encore plus acerbe, de même que la condamnation de la prétention à l'universalité de la morale : Nietzsche nie qu'une loi universelle puisse être déduite de la raison pure autonome. Ainsi, quoiqu'une ressemblance soit visible dans le fait que les deux penseurs considèrent l'autonomie de l'individu comme la source de toute véritable morale, nous retrouvons en réalité dans ce point commun la racine d'une opposition : pour Kant, les valeurs auxquelles se déterminent les individus autonomes doivent s'inspirer du même impératif, alors que pour Nietzsche chaque individu doit établir de nouvelles valeurs. Selon Etterich, l'opposition de Nietzsche à Kant sur le plan moral se résume en quelque sorte à une opposition politique : « des aristokratischen Ideals Nietzsches gegen den idealen Demokratismus der kantschen Ethik <sup>6</sup> ».

Etterich souligne néanmoins la similitude formelle des deux éthiques : le « Lebe so, daß du wünschen mußte, wieder zu leben ! » et le « ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden » sont, au moins formellement, semblables, en autant qu'ils donnent un critère formel,

---

6. *Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriß, im Verhältnis zur kantschen Ethik betrachtet*, p.38.

justement, pour déterminer les actes humains. De plus, Etterich mentionne que le rigorisme kantien, l'accent mis sur la nécessité d'une contrainte, exercée par l'impératif catégorique, pour marquer le caractère moral d'un acte, s'apparente à l'enseignement nietzschéen de la haine du laisser-aller.

En somme, l'étude d'Etterich présente à notre avis un excellent suivi de l'évolution de l'attitude de Nietzsche à l'endroit de Kant. L'auteur marque bien *et les similitudes et les oppositions* entre les deux philosophies au niveau de l'éthique. De plus, contrairement à beaucoup de commentateurs, il n'essaie pas de réduire Nietzsche à Kant (il ne suggère pas que tout ce qu'il y avait d'intéressant et de valable chez Nietzsche était déjà chez Kant) : il reconnaît les divergences fondamentales, sans discréditer la critique adressée à Kant. Son travail, en plus d'être éclairant, possède la rare qualité d'être honnête à l'égard des deux penseurs qu'il concerne.

### *Ackermann*

Otto Ackermann, dans son livre *Kant im Urteil Nietzsches* (1939), met en évidence la signification de la dispute de Nietzsche avec Kant. Il montre qu'au départ Nietzsche avait une attitude confiante à l'endroit de la philosophie kantienne, mais que la méfiance est apparue dès les *Considérations intempestives*. Selon Ackermann, la vraie philosophie de Nietzsche ne débiterait qu'avec *Humain trop humain*, puisque ce n'est qu'à ce moment que Nietzsche se serait affranchi de l'influence de Schopenhauer et de Kant (à travers Schopenhauer).

Pour Ackermann, un point essentiel de la critique nietzschéenne de Kant porte sur le postulat kantien de la liberté intelligible, qui s'inscrirait dans la lignée qui va du Christ à Schopenhauer, par laquelle on tente de conserver un droit à la morale, au détriment de la vie et de la nature. De plus, Kant chercherait, selon Nietzsche, à fonder rationnellement une croyance ; ainsi ne serait-il que l'avocat de ses convictions.

Une autre divergence essentielle vient de ce que Nietzsche refuse toute foi en un monde métaphysique qui serait en opposition avec le monde du devenir. Selon Nietzsche, le besoin d'une telle croyance ne fait que manifester la décadence et la dégénérescence de la force vitale. En bref, Nietzsche exècre Kant parce que Kant a rendu possible un nouveau chemin qui conduisait à l'ancien idéal, idéal de la décadence qui mène au nihilisme. Kant régénère l'idée que la morale est l'essence du monde et l'éternelle vérité.

Le jugement final d'Ackermann est que la critique nietzschéenne de Kant n'est pas fondée : Nietzsche connaissait trop peu Kant pour pouvoir le critiquer avec justesse.

### *Reboul*

Olivier Reboul, dans son livre *Nietzsche critique de Kant* (1974), souligne les oppositions entre les philosophies nietzschéenne et kantienne, théoriques autant que pratiques. Il procède en partant des apparentes similitudes entre les deux pensées, et montre qu'à chaque fois la similitude n'est que superficielle, et que nous avons, en fait, toujours affaire à des oppositions de fond. Pour Reboul, si l'on veut

retrouver Kant chez Nietzsche, si l'on veut voir dans la philosophie transcendante une annonce du perspectivisme (F. Kaulbach) et dans l'autonomie morale un prélude à la *Selbstüberwindung* (V. Gerhardt), il faut attribuer à Nietzsche ce qu'il n'a pas dit. Car en étant fidèles aux textes et aux auteurs, nous ne pouvons que constater une radicale opposition entre les deux philosophies, entre les deux conceptions de l'homme qui fondent ces philosophies.

Aussi, ce qui est signifiant pour Reboul n'est pas de tenter de repérer des ressemblances entre les deux pensées, mais de se pencher sur la critique que Nietzsche adresse à Kant, à savoir son manque de radicalité. Kant ne serait pas allé au bout de son entreprise critique ; il aurait « laissé hors de question ce qui fait justement le plus question : la vérité de la science et la valeur universelle de la morale commune ; (il aurait) restauré à partir de là le monde-vérité des métaphysiciens et du christianisme, où s'expriment en réalité la lâcheté envers le monde et le ressentiment de l'homme faible, malade, décadent : de l'homme moderne <sup>7</sup> ». Selon l'interprétation nietzschéenne, la philosophie kantienne mènerait tout droit au nihilisme, et Kant n'aurait su le contourner que par un dogmatisme éthique proprement hypocrite.

La polémique entre Kant et Nietzsche est, au dire de Reboul, plus qu'importante pour l'histoire des idées : on doit passer par elle pour penser aujourd'hui. Car c'est entre les deux auteurs que se jouent les options éthiques de notre monde moderne.

À la grandeur esthétique exaltée par Nietzsche répond une autre grandeur, éthique celle-là, qu'on ne peut méconnaître sans ruiner à jamais l'avenir humain : l'idée, peut-être absurde et folle, et qui constitue selon Kant le " fait de la raison ", que malgré tout ce qui le

---

7. *Nietzsche critique de Kant*, p. 154.

détermine, chacun reste responsable de sa destinée morale, que la valeur qui le qualifie dépend de lui et de lui seul<sup>8</sup>.

Reboul montre que la règle du vouloir de Nietzsche est un impératif de type kantien : quand on veut quelque chose, on doit se demander si l'on peut vouloir une infinité de fois ce que l'on veut. Toutefois, il souligne que cette analogie de forme ne fait que mieux ressortir les différences de contenu. Ainsi : « Le retour éternel est sans doute ce qu'il y a de plus anti-kantien chez Nietzsche ... il anéantit toute raison critique, toute responsabilité morale, tout progrès<sup>9</sup>. » La mort de Dieu telle que l'entend Nietzsche entraîne la mort de l'homme en tant que sujet, en tant que personne. En fin de compte, pour Reboul, l'hyper-critique de Nietzsche retombe au niveau du pré-critique :

Disons simplement qu'il n'est pas possible d'abolir les limites que Kant impose à la raison humaine sans tomber dans le dogmatisme, le mysticisme aveugle et finalement la négation de l'homme en tant que sujet autonome et responsable. C'est ce que j'ai tenté de montrer ici : on ne peut vivre pleinement avec les valeurs de Kant, on ne peut sans elles vivre en homme<sup>10</sup>.

Et un peu avant :

Ici encore, on pourrait retourner contre lui (Nietzsche) sa propre critique. Il reproche aux tenants de l'idéal ascétique, donc à Kant, d'avoir disqualifié le monde et l'homme au profit d'une transcendance : « Ils n'ont su aimer leur Dieu qu'en crucifiant l'homme ». Mais lui aussi, lui surtout crucifie l'homme, au nom d'un hypothétique surhomme qui n'est peut-être que le fantasme compensateur d'un pathétique amour déçu : « Ce fantôme qui marche devant toi, mon frère, il est plus beau que toi ; pourquoi ne lui donnes-tu pas ta chair et tes os ? Mais tu as peur et cours vers ton prochain<sup>11</sup>. »

Nietzsche critique de Kant, dit Reboul, c'est tout autre chose qu'une réfutation à la Hegel ou à la Scheler ou à la Schopenhauer ; car

---

8. Ibid, p. 161.

9. Ibid, p. 131.

10. Ibid, p. 164.

11. Ibid, p. 163.

Nietzsche ne parle pas de la même chose que Kant : il réfute les notions de vérité et d'objectivité. Nous avons à comprendre

une discussion qui met en danger tout ce qui rend la discussion possible : la logique, l'objectivité, la communication, l'égalité des esprits, l'abstraction des points de vue et des passions ; qui fait sauter tout ce que nous acceptons encore, avec Kant... grâce à Kant, comme évident ; qui remet en question non seulement notre idée de la science, de la métaphysique, de la morale, du droit, de la démocratie, mais notre idée même de l'homme <sup>12</sup>.

Notre idée de l'homme, voilà la question de fond du débat entre Kant et Nietzsche, c'est le problème du livre de Reboul, et Reboul opte pour l'homme de Kant.

*Kittmann*

Dans son livre *Kant und Nietzsche: Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral* (1984), Siegfried Kittmann cherche à montrer, par une étude comparative, que l'intérêt premier de Kant est d'élaborer une *théorie* du comportement, tandis que l'attention de Nietzsche porte avant tout sur la *pratique effective*. Nietzsche ne s'intéresserait pas à la possibilité de l'agir moral, comme le fait Kant, mais au *comment* de l'homme qui agit dans la réalité. C'est cette différence d'intérêt qui sera mise en évidence tout au long de l'ouvrage et qui servira de fil conducteur à l'analyse proposée.

Selon Kittmann, Kant voudrait libérer l'essence du comportement moral de tout trait empirique, alors que Nietzsche voudrait expliquer tous les comportements dits moraux à partir de pulsions et d'instincts naturels, donc amoraux. Kittmann fait ressortir cette divergence de

---

12. Ibid, p. 17.

fond, jugeant impératif de rappeler que nous avons à comparer, à mesurer, à juger, deux éthiques qui reposent sur des conceptions de la philosophie radicalement opposées. Ces conceptions viendraient de deux visions du monde, et elles se déploieraient et s'exprimeraient par des façons d'écrire (et de penser) très différentes. Ainsi aurions-nous à considérer, l'une en rapport avec l'autre, selon les mêmes critères, une pensée abstraite, logique et discursive, et une pensée métaphorique, contradictoire, au développement irrégulier (irrégularité qui s'accorde avec la vérité qu'exprime cette pensée).

L'auteur présente séparément la morale kantienne et la morale nietzschéenne. Dans un troisième temps, il compare les deux éthiques, met en évidence les oppositions irréductibles qu'il rencontre chez elles et brosse un tableau des ressemblances qu'elles comportent<sup>13</sup>. Dans sa comparaison, Kittmann suggère que Nietzsche aurait mésinterprété Kant, parce que ce dernier pense et écrit d'une façon logique, discursive et compliquée, étrangère à Nietzsche et qu'il ne pourrait saisir :

Daß Nietzsche Kant mißverstand bzw. mißverstehen mußte, liegt damit sicher neben den Gründen, die wir schon aufzeigten, auch an der unterschiedlichen Art und Weise wie Kant und Nietzsche denken<sup>14</sup>.

Kittmann tente de démontrer que Nietzsche n'a pas compris l'intention éthique de Kant. Il soutient aussi que s'il y a entre les deux philosophies, comme il s'est efforcé de le faire voir, le choix d'un

---

13. Il est important pour Kittmann de réaliser que, quoique les éthiques kantienne et nietzschéenne soient généralement considérées comme irrémédiablement divergentes (dans leurs principes et dans leurs visées), elles comportent nombre de similitudes dans les effets qu'elles recherchent, dans les buts qu'elles se proposent, dans le type d'attitude qu'elles souhaitent développer chez l'individu.

14. *Kant und Nietzsche: Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, p. 221. Il serait toutefois aisé de montrer que pour cette même raison, à savoir que Nietzsche écrit et pense d'une façon peu commune, Kittmann et plusieurs autres l'ont mésinterprété.

monde, d'une vision du monde et de l'homme, on peut fort bien interpréter la philosophie morale kantienne comme étant à sa façon " fidèle à la terre ". En effet, au dire de Kittmann, surtout à partir de l'optique de Nietzsche selon laquelle tout n'est qu'une question de perspective, on peut difficilement accorder moins de valeur " en soi " à l'obéissance à la raison pure qu'à l'acceptation résolue du destin. D'autant plus qu'il apparaît à Kittmann que l'obéissance à la raison pure s'avère moins torturante que la soumission impuissante et servile aux instincts, à la souffrance, au monde et à sa fatalité. De plus, et toujours selon la philosophie des perspectives et interprétations, on pourrait voir en Kant un penseur qui reste fidèle à la terre, en adoptant la raison normale, la raison de tout le monde, la raison commune.

## 1.2 La filiation théorique

Quelques commentateurs ont cherché à mettre en lumière la filiation, de Kant à Nietzsche, sur le plan théorique. Ils ont voulu montrer comment Nietzsche se serait engagé dans la voie kantienne, comment il aurait poussé jusqu'à leurs ultimes conséquences des idées présentes chez Kant. Gilles Deleuze, Keith J. Ansell-Pearson et Friedrich Kaulbach ont tenté de démontrer, chacun pour un thème particulier, en quoi la critique kantienne a été déterminante pour Nietzsche : pour développer sa propre idée critique (Deleuze), son perspectivisme radical (Kaulbach), son idée d'une métaphysique d'artistes (Ansell-Pearson).

*Deleuze*

Bien que le volume de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1956), ait été consacré à la philosophie de Nietzsche dans son ensemble, il y est longuement question des rapports entre la pensée théorique de Nietzsche et celle de Kant. Deleuze soutient, et démontre, que Nietzsche prolonge et mène à terme la critique kantienne. Selon lui, il est impératif de s'arrêter aux rapports entre les deux penseurs, puisqu'ils s'inscrivent dans la même lignée et que Nietzsche se définit le mieux en relation avec Kant. Le commentateur nous introduit donc à la philosophie de Nietzsche en la mettant en rapport avec la critique kantienne; sa façon de nous initier à la philosophie nietzschéenne des valeurs est de nous rappeler l'échec de la tentative critique de Kant.

On sait que « l'idée de la philosophie législatrice en tant que philosophie... vient compléter celle de la critique interne en tant que critique : [et que] à elles deux, elles forment l'apport principal du kantisme, son apport libérateur<sup>15</sup> »; aussi, on admettra aisément que Nietzsche reprend et développe les deux idées principales et innovatrices du kantisme. Ainsi, si Kant, bien qu'incontestablement son précurseur, n'est considéré par le philosophe de la volonté de puissance que comme un " ouvrier de la philosophie<sup>16</sup> ", c'est qu'il n'a pas su aller au bout de ses intuitions, pourtant géniales, et qu'il s'est toujours contenté de compromis.

Kant déclara l'individu autonome et législateur, mais en autant qu'il obéisse à l'une de ses facultés : la raison. Il ne se demanda jamais

---

15. *Nietzsche et la philosophie*, p. 105.

16. *Par-delà Bien et Mal*, # 211.

quelles étaient les instances qui parlaient par l'intermédiaire de cette faculté<sup>17</sup>. De plus, Kant fut bien le premier philosophe à avoir compris que la critique devait être totale, parce qu'elle ne doit rien épargner, et positive, « parce qu'elle ne restreint pas la puissance de la connaissance sans libérer d'autres puissances jusque-là négligées<sup>18</sup> ». Toutefois, il semble avoir « confondu la positivité de la critique avec une humble reconnaissance des droits du critiqué. On n'a jamais vu de critique totale plus conciliante, ni de critique plus respectueux<sup>19</sup> » : il avait envisagé sa critique comme devant porter sur les prétentions humaines à la connaissance, à la vérité, à la moralité. Mais, d'un point de vue nietzschéen, ce n'est pas en cela que consiste une véritable critique. Elle doit porter sur la connaissance elle-même, sur la vérité, sur la morale, autrement « la critique totale tourne en politique de compromis », comme le fait la critique kantienne.

D'ailleurs, dit Deleuze, l'échec de l'entreprise critique kantienne était prévisible, puisqu'elle était au départ mal engagée. En effet, comment croire que la raison pût se critiquer objectivement elle-même ? Et d'abord, comment croire qu'elle fût pure ? qu'elle pût être pure ? Car Kant, dans la *Critique de la raison pure*, conçoit une critique

---

17 . « L'entendement, la raison ont une longue histoire : ils forment les instances qui nous font encore obéir quand nous ne voulons plus obéir à personne. Quand nous cessons d'obéir à Dieu, à l'Etat, à nos parents, la raison survient qui nous persuade d'être encore dociles, parce qu'elle nous dit : c'est toi qui commandes. La raison représente nos esclavages et nos soumissions, comme autant de supériorités qui font de nous des êtres raisonnables. Sous le nom de Raison pratique, " Kant a inventé une raison tout exprès pour les cas où l'on n'a pas besoin de se soucier de la raison, c'est-à-dire quand c'est le besoin du cœur, la morale, le devoir qui parlent "... croit-on qu'en installant en nous le prêtre et le législateur, nous cessions d'être avant tout des fidèles et des sujets ? Ce législateur et ce prêtre exercent le ministère, la législation, la représentation des valeurs établies ; ils ne font qu'intérioriser les valeurs en cours. Le bon usage des facultés chez Kant coïncide étrangement avec ces valeurs établies : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion (*Nietzsche et la philosophie*, p. 106) ».

18. Ibid, p. 102.

19. Ibid, p. 102.

immanente, et c'est là que réside, selon lui, son génie<sup>20</sup>. Or ce qui pour certains apparaît être l'innovation kantienne par excellence, le fruit de son génie propre, n'est aux yeux de Nietzsche que la contradiction kantienne par excellence. Car il eût fallu à Kant une méthode qui lui permit de juger la raison du dedans, sans être pour autant juge d'elle-même. De plus :

Kant ne réalise pas son projet de critique immanente. La philosophie transcendantale découvre des conditions qui restent encore extérieures au conditionné. Les principes transcendants sont des principes de conditionnement, non pas de *genèse interne*<sup>21</sup>.

Ainsi est-ce Nietzsche qui demande et présente une *genèse* de la raison elle-même, une *genèse* de l'entendement et des catégories :

quelles sont les forces de la raison et de l'entendement ? Quelle est la volonté qui se cache et qui s'exprime dans la raison ? Qui se tient derrière la raison, dans la raison elle-même ? Avec la volonté de puissance et la méthode qui en découle, Nietzsche dispose d'une *genèse interne*<sup>22</sup>.

Tels étaient les éléments retenus par Deleuze pour mettre en évidence la filiation théorique entre Kant et Nietzsche. Nietzsche aurait repris deux idées centrales de la philosophie kantienne : celle de l'individu législateur et celle de la critique totale. Mais pour Deleuze, il n'y a pas chez Nietzsche une simple descendance kantienne : il y a aussi une forte rivalité. Nietzsche ne s'inscrit pas seulement dans la même lignée que Kant : il reprendrait délibérément, dans sa *Généalogie de la morale*, le projet kantien avorté. Nietzsche aurait tenté de transformer

---

20. Pour la première fois, selon Deleuze, la critique sera opérée par la raison elle-même, et non pas par quelque chose qui lui est extérieur : l'expérience ou le sentiment, par exemple. Et pour justifier ses propres égarements, la raison n'aura pas non plus recours à quelque chose d'extérieur : l'influence du corps, des sens, des passions. Les erreurs auxquelles la raison est sujette ont leur source dans la raison elle-même, et Kant de nous expliquer en quoi. Voir p. 104.

21. Ibid, p. 104.

22. Ibid, p.104.

radicalement le kantisme ; il aurait cherché à réinventer la critique kantienne « que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait » ; il se serait approprié le projet critique, le reprenant sur de toutes autres bases, à partir de nouveaux concepts.

Mais quand il s'agit de Nietzsche, nous devons... partir du fait suivant : la philosophie des valeurs, telle qu'il l'instaure et la conçoit, est la vraie réalisation de la critique, la seule manière de réaliser la critique totale, c'est-à-dire de faire de la philosophie à " coups de marteau ". La notion de valeur en effet implique un renversement critique... Le problème critique est : la valeur des valeurs, l'évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur *création* <sup>23</sup>.

La vraie critique serait donc la généalogie de la morale. Aussi, dans sa section 7 du chapitre III, qui s'intitule " Plan de la *Généalogie de la morale* ", Deleuze montre que l'organisation des trois dissertations de la *Généalogie de la morale* répond à la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*. Selon lui, Nietzsche, dans cette œuvre, aurait voulu refaire la *Critique de la raison pure* <sup>24</sup>.

Kant aurait manqué la critique, et c'est Nietzsche qui la reprendrait et la mènerait à terme, ayant découvert le principe actif qui seul permet d'engager une véritable critique, qui ne soit pas seulement dirigée contre le kantisme, avec lequel Nietzsche rivalise, mais contre la descendance kantienne à laquelle il s'oppose avec violence.

Une transformation radicale du kantisme, une réinvention de la critique que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait, une reprise du projet critique sur de nouvelles bases et avec de nouveaux concepts, voilà ce que Nietzsche semble avoir cherché (et avoir trouvé dans " l'éternel retour " et la " volonté de puissance ") <sup>25</sup>.

---

23. Ibid, p. 1.

24. À travers les trois dissertations, la première portant sur le ressentiment, la seconde sur la mauvaise conscience et la troisième sur l'idéal ascétique, nous rencontrons les différentes figures du triomphe des forces réactives (encore en action dans la pensée de Kant), ainsi que les formes successives du nihilisme. Le triomphe des forces réactives, qui repose sur une fiction, nous est présenté au moyen du paralogisme de l'âme (dissertation 1), de l'antinomie du monde et de la liberté (dissertation 2), de la mystification de l'idéal (dissertation 3). Voir pp. 99 et 100.

25. Ibid, p. 59.

Pour terminer, soulignons que l'étude de Deleuze est des plus pertinentes pour notre propos, et que nous lui sommes redevables de quelques idées de notre dernier chapitre.

### *Ansell-Pearson*

L'article d'Ansell-Pearson, *Nietzsche's overcoming of Kant and Metaphysics : from tragedy to nihilism* (1987), vise à montrer que l'influence de la pensée de Kant fut décisive sur Nietzsche, puisqu'elle l'amena à élaborer son concept d'une métaphysique d'artiste, concept crucial chez Nietzsche, et qui permet de dépasser l'aporie à laquelle mène la critique kantienne de la métaphysique. Selon Ansell-Pearson, le point de départ de la philosophie du jeune Nietzsche est la *Critique de la raison pure*. En effet, on sait que la question centrale de ses écrits de jeunesse porte sur la lutte entre l'art et la connaissance. Nietzsche se demande alors comment parvenir à dépasser le scepticisme universel dont est responsable la *Critique de la raison pure*, afin de cultiver une pensée tragique. On sait aussi que Nietzsche était à ce moment reconnaissant à Kant d'avoir souligné les limites de la science et d'avoir ainsi préparé le terrain où pourra naître une sagesse tragique à l'image de celle qu'ont connue les Grecs. Il n'en demeure pas moins, selon Ansell-Pearson, que Nietzsche faisait appel à Kant et aux intentions de sa *Critique* dans le but d'établir une philosophie radicalement non-kantienne.

Le commentateur souligne de plus que, puisque c'est la critique kantienne de la métaphysique qui a déterminé les paramètres et la

nature de la philosophie moderne occidentale, c'est à la lumière de cette dernière que devrait être étudié le projet philosophique fondamental de Nietzsche (dont le principe est la volonté de puissance et le but la transvaluation de toutes les valeurs). Aussi déplore-t-il, en début et en fin d'article, que l'on ait négligé d'étudier les relations entre les deux philosophies.

### *Kaulbach*

Comme l'indique le titre de son article, *Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wendung: Ein Beitrag zum Problem der Modernität* (1987), F. Kaulbach y démontre en quel sens Kant et Nietzsche marquent un tournant copernicien en philosophie. Suivant Kaulbach, le *fait* Copernic en science implique une nouvelle façon d'observer la nature, qui vient de la place nouvelle reconnue à l'homme dans le monde, dans le cosmos. En philosophie, donc, ce *fait* se manifeste par une nouvelle façon de penser, qui résulte de la reconnaissance du rôle actif exercé par le sujet qui *connaît* la nature. Cet événement qui, dans le développement de la pensée scientifique, mène à admettre que le mouvement des astres observé par l'homme résulte en réalité du mouvement de l'homme, Kant l'a transposé dans le monde de la pensée philosophique.

On sait comment Nietzsche s'inscrit dans cette voie, comment le sujet a, chez lui aussi, une part active (subjective) dans l'acquisition de la connaissance et de la vérité (qui n'est plus finalement qu'une perspective). Les conséquences des philosophies kantienne et nietzschéenne s'inscrivent donc dans un tournant copernicien en

philosophie, en ce sens que dans les deux cas l'homme se tient face à la nature et *décide* de ce qu'elle est (du fait qu'il la soumet aux règles de son entendement ou aux besoins de sa volonté ; du fait qu'il adopte une perspective ou une autre selon l'intérêt auquel il donne priorité).

Mais Kaulbach veut faire voir que Nietzsche opère un retournement par rapport au point de vue copernicien ; un retournement qui cacherait un détournement : pousser trop loin dans la voie kantienne, comme l'a fait Nietzsche, ramène finalement à un niveau pré-copernicien et enfonce davantage dans le nihilisme, nihilisme que Kant dépassait, si l'on en croit l'auteur de l'article.

### 1.3 La filiation pratique

On a voulu montrer qu'il y avait, au niveau de l'éthique aussi, une filiation entre Kant et Nietzsche. On a tenté de "nietzschéaniser" Kant (en mettant l'accent sur l'individu autonome kantien qui serait un prélude de l'individu souverain exalté par Nietzsche) ou de "kantianiser" Nietzsche (en montrant, par exemple, qu'il y a chez lui une morale implicite qui s'apparenterait à celle de Kant). Volker Gerhardt et Henning Ottmann ont risqué pareil effort. Nous n'allons pas présenter de longues remarques sur ces travaux : nous ne voyons pas comment soutenir (sans trahir Nietzsche ou Kant ou les deux) qu'il n'y a pas de divorce radical entre les deux auteurs sur le plan éthique. D'ailleurs notre propos est précisément de montrer comment la filiation théorique débouche sur un radical divorce éthique.

Ottmann (1987) et Gerhardt (1989)

Le but des travaux de ces auteurs n'est pas tant de montrer la filiation entre les philosophies pratiques de Kant et de Nietzsche, que de montrer que le prétendu immoralisme de Nietzsche est en réalité une morale qui s'inscrit directement dans la tradition occidentale. Ainsi Nietzsche ne représenterait pas une rupture, comme il le dit et comme il le croit, mais plutôt une continuation naturelle de la tradition éthique. Alors que pour Ottmann la morale nietzschéenne est d'abord débitrice des Stoïciens et de Spinoza, pour Gerhardt elle est d'abord redevable à Kant.

Gerhardt rapproche du sujet moral kantien l'idéal nietzschéen de l'individu souverain, idéal à la réalisation duquel doit tendre la culture. Cet individu volontaire, lucide, libre et responsable, qui se dicte à lui-même sa propre loi, s'apparenterait à l'idéal kantien et à l'idéal classique de l'individu moral :

Wenn der einzelne über den in jedem Befehl und Gehorsam steckenden Zwang hinauswachsen soll, wenn es ihm gelingen soll, auch das "Chaos" in sich selbst zu organisieren, um endlich Macht über sich zu gewinnen, dann geht dies nur über Maximen, die eine große Tradition ethischen Denkens hinter sich haben. Ursprung und Ziel moralischen Handelns ist also auch bei Nietzsche die Selbstbestimmung des selbständig gewordenen Individuums<sup>26</sup>.

---

26. *Die Moral des Immoralismus*, p. 446. Gerhardt semble oublier que l'individu autonome kantien obéit à la loi morale universelle dictée par la raison pure et que Nietzsche rejette avec force cette idée kantienne d'une morale universelle, qui entraîne le nivellement et l'uniformisation, et qui va précisément à l'encontre de l'avènement d'individus autonomes et souverains (dans le sens où l'entend Nietzsche). Aussi Ottmann s'avère plus conséquent, car il admet que Nietzsche rejette Kant avec raison, puisque selon l'interprétation nietzschéenne le sujet moral kantien n'est aucunement maître de lui-même et de ses vertus : il est le serf de la loi morale universelle par laquelle il se laisse tyranniser, de laquelle il détient ses concepts de Bien et de Mal (voir son étude *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 213). Pour Ottmann, l'éthique de Nietzsche ouvre sur un pluralisme des morales qu'aurait refusé Kant, où l'on accepte différents systèmes, en autant que chacun se définisse par rapport à soi et non pas en réaction à l'altérité.

Gerhardt soutient que l'idée selon laquelle Nietzsche détiendrait une philosophie originale, qui mènerait au dépassement de la morale et de la métaphysique, est davantage une croyance, un espoir qu'ont entretenu les épigones de Nietzsche, qu'un fait. Aussi s'efforce-t-il de montrer que Nietzsche est un métaphysicien et un moraliste. Pour lui, les appels nietzschéens à la probité, à la véracité, à la responsabilité et à l'indépendance, vertus morales traditionnelles, sont indéniablement des revendications de source morale. Ainsi, l'impulsion critique de Nietzsche, qui prend racine dans une volonté de probité et de véracité, répond à une exigence morale<sup>27</sup>.

Son article *Die Moral des Immoralismus*, vise à défendre la morale contre les attaques de Nietzsche, à montrer que la morale ne fut nullement affaiblie par la critique nietzschéenne, à faire voir que Nietzsche était lui-même moraliste. Gerhardt croit de plus que la critique nietzschéenne de la morale, bien utilisée, peut, parce qu'elle même moralisante, contribuer à purifier la morale, à la faire mieux comprendre. Aussi reprend-il les principales objections de Nietzsche contre la morale, pour y répondre et montrer comment, en réalité, ces

---

27. En réponse, rappelons que Nietzsche laisse clairement entendre qu'il utilise (consciemment) les vertus morales comme cheval de Troie pour amener la destruction de la morale. En effet, il montre que c'est la morale chrétienne (avec son éthique de véracité) qui a entraîné la destruction du dogme chrétien ; et que de la même façon, le christianisme doit maintenant aller à sa ruine en tant que morale. Ce sont les valeurs chrétiennes (de véracité) qui amènent (par Nietzsche lui-même) l'anéantissement de la morale chrétienne et de sa surestimation de la vérité. Nietzsche questionne la notion de vérité. Il montre que la volonté de vérité est une volonté de mort, puisque la vie nécessite le mensonge, l'apparence, le changement. Nietzsche est véridique, et la vérité qu'il met à jour est que la morale n'est rien d'autre qu'un mensonge et un masque, elle fait partie des artifices de la vie, qui est apparence, mensonge, destruction, violence. À partir de Nietzsche, à cause de sa véracité, croire en la morale comme en quelque chose de pur et de divin est devenu proprement impossible, à moins de retomber consciemment dans le mensonge. À ceux qui disent que Nietzsche est retombé à un niveau pré-kantien, on peut rétorquer qu'ils sont à un stade pré-nietzschéen. Pour la preuve que Nietzsche revendique les valeurs morales traditionnelles comme son cheval de Troie, voir *Généalogie de la morale*, III, # 27, et *Gai Savoir*, # 357 et 344.

objections sont fondées sur des exigences morales, et comment, si l'on parvient à remédier au mal qu'elles dénoncent, Nietzsche aura contribué à l'amendement de l'éthique.

### *Conclusion du bilan des recherches*

Nous avons introduit ce bilan en suggérant que chaque étude, en négligeant un ou l'autre des aspects des rapports entre les philosophies de Kant et de Nietzsche, nous laissait devant une mosaïque incomplète. Etterich, qui présente un examen exhaustif des rapports entre les philosophies pratiques, a laissé de côté les philosophies théoriques. Ackermann ne semble s'être intéressé à la critique nietzschéenne de Kant que pour discréditer cette critique en montrant qu'elle n'est pas fondée. Dans le cas de Reboul, son étude est des plus complètes, portant sur la philosophie pratique autant que théorique ; toutefois, la conclusion nous laisse insatisfaite, bien qu'il faille reconnaître que l'auteur demeure honnête en admettant que si, en dernière analyse, il opte pour l'"homme de Kant", c'est parce qu'il *préfère* les valeurs que sa philosophie promulgue, et non parce que Nietzsche aurait objectivement tort. Kittmann, qui se limite à l'examen des philosophies pratiques, adopte une approche similaire. Il compare les deux éthiques, tout en admettant qu'elles peuvent difficilement être comparées, puisqu'elles reposent sur des perceptions du monde et de l'homme qui sont très différentes. Elles s'enracinent dans deux points de vue dont les perspectives respectives permettent de condamner l'autre. Ainsi, si du point de vue nietzschéen Kant est un faible ; du point de vue kantien

Nietzsche bascule dans un dogmatisme prékantien. L'interprétation de Kittmann demeure débitrice de la pensée nietzschéenne, puisqu'elle admet que plusieurs interprétations sont possibles et valables, chacune à sa façon.

Les auteurs qui se sont penchés sur les philosophies théoriques ont tous trois des thèses qui, dans une plus ou moins large mesure, nous ont inspirée. Toutefois, ces études nous laissent insatisfaite puisqu'elles se restreignent à l'aspect théorique des philosophies, aspect qui est secondaire, au dire de Kant et de Nietzsche, puisqu'il est enraciné dans une exigence d'ordre pratique<sup>28</sup>.

Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est au niveau des tentatives qui ont été faites pour mettre en évidence une filiation au niveau de l'éthique que nous avons rencontré le plus de difficultés. Les thèses portent sur deux points : 1) il y aurait une morale implicite chez Nietzsche 2) l'individu autonome kantien annoncerait l'individu souverain nietzschéen. Voici les problèmes que nous posent de telles assertions.

1) Selon nous, il y a chez Nietzsche, bien entendu, une idée arrêtée du bon et du mauvais, une hiérarchie bien définie des valeurs ; si c'est cela que l'on entend par morale, alors Nietzsche présente incontestablement une morale. Toutefois, elle nous apparaît différente des morales traditionnelles en ce sens qu'elle ne prétend pas à l'objectivité (elle se sait interprétation<sup>29</sup>) ; elle admet la possibilité (et

---

28. En effet, on sait que Kant a voulu montrer l'unité de la raison pratique et de la raison théorique, alors que Nietzsche a voulu faire entendre que tout intérêt pour la connaissance théorique relevait d'une exigence d'ordre pratique. En ce sens, tel que l'a noté B. Bueb, la critique kantienne de la raison pratique et la critique nietzschéenne de la morale tendent vers une même fin.

29. Voir *Par-delà Bien et Mal*, # 22 et # 18.

va jusqu'à expliquer l'existence) d'autres morales, puisqu'elle est consciente du fait que tout n'est que question de perspective; et surtout, *elle prône qu'il n'y a pas de Bien ni de Mal*: l'homme étant volonté de puissance, toute morale ne peut être qu'une interprétation, une évaluation qui sert inconsciemment la volonté de puissance<sup>30</sup>.

2) Le deuxième point est lui aussi ambigu : que le *sujet* kantien annonce le sujet nietzschéen, cela nous apparaît incontestable; mais que le *sujet autonome* kantien soit considéré comme un présage de celui de Nietzsche, cela nous pose un sérieux problème. À notre avis, c'est précisément au niveau de l'autonomie du sujet, que Kant défend (autonomie qui repose sur la liberté), que Nietzsche s'éloigne de son prédécesseur<sup>31</sup>. Pour Kant le sujet est divisé: il est sensible *et* intelligible, et sa part intelligible doit se faire maître de sa part sensible. Ce faisant, l'individu se montre autonome, prouvant qu'il sait résister à la sensibilité. Or pour Nietzsche le sujet est "éclaté", il n'a pas de stabilité, il n'est qu'un amalgame fortuit d'instincts, de pulsions qui, étant toutes régies par la volonté de puissance, cherchent à se dominer les unes les autres<sup>32</sup>. L'individu, le sujet, est l'*effet* de ses pulsions<sup>33</sup>, de ses instincts et de leur hiérarchie: il n'est en rien leur maître. Ainsi, quand Nietzsche appelle l'individu à s'affranchir, il ne désire pas qu'il s'affranchisse de ses passions et inclinations (comme le veut Kant), ce qui est pour Nietzsche proprement impossible; il désire au contraire qu'il aille jusqu'au bout d'elles, sans honte, en s'affranchissant des préjugés moraux inhibants.

---

30. Voir *Par-delà Bien et Mal*, # 202, #108 et #23; *Généalogie de la morale*, I, # 17.

31. *Fragments posthumes*, tome XII, 7 [4].

32. Voir *Par-delà Bien et Mal*, # 16, # 17, # 18 et # 19.

33. *Par-delà Bien et Mal*, # 19.

Si Nietzsche, bien que prônant l'existence illusoire du sujet, de la volonté, de la liberté, ne cesse de faire appel à l'individu souverain, qu'il nomme parfois individu autonome, c'est pour inciter les " forts ", qui sauraient se démarquer de la masse, à affirmer leur individualité, à s'imposer aux autres, à ne pas avoir honte d'eux-mêmes, de leurs pulsions que l'on taxe de " méchantes " <sup>34</sup>. Pour ces raisons, il nous semble que c'est précisément au niveau de ce qu'ils entendent par " individu autonome " que Kant et Nietzsche sont différents. Pour Nietzsche, puisqu'il n'y a pas de moi, il ne peut y avoir de sujet autonome au sens où l'entend Kant : le moi étant l'effet des instincts qui l'animent, le sujet est tout sauf autonome.

Pour clore, notons que notre travail ne présente pas, lui non plus, une étude complète des rapports Kant—Nietzsche. Nous voulons seulement mettre l'accent sur quelques autres idées théoriques kantiennes qui annoncent celles de Nietzsche, et montrer que malgré la filiation théorique, il n'y a pas moins divorce radical au niveau de l'éthique. À ce niveau, celui de l'éthique, nous nous sommes restreinte à présenter la perspective nietzschéenne, soit la critique adressée à Kant ; aucune tentative ne sera faite pour défendre le point de vue kantien, nombre d'autres s'en étant chargés : Reboul, Kittmann, Kaulbach, et indirectement Ferry, Renault, etc.

---

34. Voir par exemple *Par-delà Bien et Mal*, # 203 et # 225.

## **2. La connaissance que Nietzsche avait de Kant**

Quoi qu'il en soit de la vérité ultime des interprétations présentées, il est intéressant de noter que de nombreux commentateurs se plaisent à souligner plusieurs signes qui laisseraient supposer que Nietzsche avait une piètre connaissance de Kant, et que cette mauvaise connaissance lui venait de lectures secondaires. Selon eux, jamais Nietzsche n'aurait lu les textes kantiens, et ce fait devrait diminuer le sérieux que l'on accordera à ses attaques contre Kant.

Siegfried Kittmann, par exemple, débute son exposition de la critique nietzschéenne de Kant en affirmant que Nietzsche ne connaissait pas suffisamment Kant pour pouvoir le critiquer justement : aucun volume de Kant n'ayant été trouvé dans la bibliothèque de Nietzsche, tout indique que Nietzsche n'a jamais lu Kant, qu'il ne le connut qu'à travers des interprétations, plus particulièrement celle de Schopenhauer. Comme nous l'avons vu, une des thèses de ce commentateur étant que Nietzsche n'aurait pas saisi les intentions profondes de la pensée kantienne, il utilise cet élément, soit la supposée méconnaissance qu'avait Nietzsche des textes kantiens, pour solidifier sa position.

Otto Ackermann soutient une position similaire à celle de Kittmann, concluant son étude en déclarant que Nietzsche n'était pas en position de mener à bien une remise en question de la philosophie kantienne. Le penseur de la volonté de puissance n'aurait pas saisi le sens véritable de la critique kantienne, parce qu'il ne connaissait le

philosophe de l'impératif catégorique qu'à travers Schopenhauer, qui le mésinterprète. Aussi, l'attaque nietzschéenne serait-elle exagérée. Notons que Vaihinger<sup>35</sup> et Baeulmer<sup>36</sup> partagent cette opinion, à savoir que Nietzsche n'aurait possédé qu'une connaissance superficielle de la philosophie kantienne.

Gilles Deleuze, K.-J. Ansell-Pearson et Olivier Reboul adoptent une position différente. Deleuze ne se prononce pas explicitement sur la question, mais il soutient que Nietzsche critique Kant avec justesse et reprend à son compte les éléments principaux de sa critique pour la mener à terme. Ansell-Pearson, pour sa part, assure que la *Critique* de Kant fut pour Nietzsche un événement décisif, puisque Nietzsche aurait développé son idée d'une *Artisten-Metaphysik*, une de ses idées fondamentales, au contact de la critique kantienne et pour éviter les apories auxquelles conduit cette dernière. Reboul, quant à lui, écarte d'emblée la question de savoir si Nietzsche avait une connaissance suffisamment détaillée de la pensée de Kant pour se permettre de le critiquer ; il considère que :

sa polémique, pour être très peu universitaire, n'en va pas moins au fond des choses. Dans la discussion comme dans le persiflage, il [Nietzsche] sait toujours dégager, mieux qu'aucun historien du kantisme, ce qui est en jeu<sup>37</sup>.

Ainsi, aux dires de Deleuze, Ansell-Pearson et Reboul, Nietzsche, en attaquant la morale du ressentiment, s'attaquerait directement à la morale kantienne et rejoindrait l'essence même de son contenu. La polémique Nietzsche—Kant ne reposerait donc pas sur un malentendu, une méconnaissance ou une mésinterprétation des intentions profondes

---

35. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*.

36. A. Baeulmer, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*.

37. Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, p. 16.

de Kant, comme le pensent les auteurs dont nous avons parlé en premier lieu. L'inverse serait plus juste : c'est des intentions profondes de Kant que Nietzsche se préoccupe, « avec une perception aigüe de l'enjeu qui le place bien au-dessus des historiens professionnels<sup>38</sup> ». Aussi affirmons-nous, à l'instar de Reboul, que même si Nietzsche n'avait pas lu les textes de Kant, cela ne changerait rien à la justesse de sa critique.

La seule question importante est de savoir si la critique nietzschéenne, quel qu'en soit le fondement *methodologique*, atteint Kant et l'atteint au cœur même de sa pensée : sa critique peut être juste sans être académique, et être exacte sans être exhaustive. Nous croyons que c'est la cas et nous tentons de le démontrer. De plus, nous croyons que Nietzsche a lu Kant, non pas au cours de la période dite de jeunesse, alors qu'il était sous l'ascendant de Schopenhauer, mais pendant la période intermédiaire (soit depuis *Aurore*). En effet, le dialogue avec Kant est à partir de ce moment trop présent, et il fait référence à des concepts trop précis de la philosophie kantienne, pour nous porter à soutenir que Nietzsche n'attaque qu'une caricature de cette philosophie<sup>39</sup>. Cependant, une telle suggestion, à savoir que Nietzsche s'est adonné à la lecture de Kant à partir de sa période intermédiaire, supposerait que l'on puisse déceler un changement dans l'appréciation que Nietzsche fait de Kant, et rendre compte de cette

---

38. *Ibid.*, p. 154.

39. Nous espérons que notre étude, plus particulièrement notre chapitre II, prouve cette assertion. D'ailleurs, il n'est peut-être pas inutile de noter que, lorsqu'il projetait de faire des études de philosophie, Nietzsche se proposait de faire sa thèse de doctorat sur un thème se rapportant à Kant, tel qu'en témoigne une lettre à Paul Deussen, qui date de l'année 1868. On sait que Nietzsche n'a jamais écrit sa thèse de Doctorat, ayant obtenu une chaire universitaire sans avoir à remplir cette exigence. Le passage est le suivant : « Wenn Du übrigens Ende dieses Jahres meine Doktordissertation bekommst, so wird Dir mehreres aufstossen, was diesen Punkt des Erkenntnißgrenzen erläutert. Mein Thema ist "der Begriff des Organischen seit Kant" halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich. Meine Vorarbeiten sind ziemlich fertig ».

transformation : c'est ce que nous tentons de faire dans la section suivante.

### **3. Le changement d'attitude de Nietzsche à l'endroit de Kant**

Il est bien connu que Nietzsche montrait un enthousiasme marqué à l'égard de la philosophie kantienne dans ses écrits de jeunesse, notamment dans la *Naissance de la tragédie*. Le revirement qui se fait peu à peu sentir dans les œuvres qui suivent, et qui culmine dans l'opposition radicale, fut interprété de diverses manières. Quant à nous, nous ne croyons pas que la pensée de Nietzsche ait changé sur le fond au cours de son évolution, ni que son retournement contre Kant, et contre Schopenhauer et Wagner, ne soit que l'expression du refus mesquin de reconnaître ce qu'il devait à ses maîtres. Nous croyons plutôt que la pensée de Nietzsche se déploie lentement et de façon continue, à partir d'un noyau qui, dès le départ, contient sous forme latente tout ce qui est à venir. De plus, loin de méconnaître ses dettes, Nietzsche avait l'habitude de reconnaître et de souligner la grandeur de ses adversaires, de même que la pertinence et la force de certaines de leurs thèses.

Ainsi, si Nietzsche n'avait pas vu, au moment où il écrivit la *Naissance de la tragédie*, que la conception kantienne de la vie et de la morale s'opposait à la sienne, c'est parce qu'il n'avait pas encore reconnu toutes les implications de sa conception tragique du monde, et parce qu'il connaissait mal le versant moral de la philosophie kantienne : ses allusions d'alors à la philosophie de Kant renvoyant toujours, et exclusivement, à la philosophie théorique.

Prenons par exemple ce passage de *La Naissance de la tragédie*, où Nietzsche, admirant le culte olympien, affirme :

L'homme qui, le cœur plein d'une autre religion, approche de ces olympiens pour leur demander l'élévation morale, voire la sainteté, la spiritualité désincarnée, le rayonnement de l'amour charitable, leur tournera bientôt le dos, dépité et déçu. Rien ici ne rappelle l'ascétisme, la spiritualité ou le *devoir* ; ce qui parle, c'est une existence luxuriante et même triomphante où le réel, bon ou mauvais, est divinisé<sup>40</sup>.

Une pareille phrase, juste avant l'éloge de Kant, nous incline à penser que Nietzsche ne s'intéressait à ce moment qu'à la philosophie théorique du grand Critique. Car qui a lu les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ou la *Critique de la raison pratique*, sait fort bien que l'on retrouve, dans la phrase citée, toutes les raisons de rejeter et de critiquer la morale kantienne, avec ses notions de devoir, d'impératif catégorique, de souverain Bien<sup>41</sup>. Ainsi la lecture de ce passage permet de suggérer que la philosophie du jeune Nietzsche contenait et exprimait déjà les raisons de rejeter et de critiquer Kant, même si dans cette œuvre Nietzsche ne parlait de lui que pour le louer, et ne semblait voir en sa philosophie qu'un apport positif. D'ailleurs, Nietzsche écrira lui-même, quelques années plus tard, que la question centrale de ce volume, *La Naissance de la tragédie*, était de regarder ce que signifiait la morale dans l'optique de la vie, et que :

C'est contre la morale que dans ce livre problématique s'était jadis tourné mon *instinct*, un *instinct* qui intercédait en faveur de la vie et s'inventa par principe une contre-doctrine et une contre-évaluation de la vie, purement artistique, anti-chrétienne<sup>42</sup>.

---

40. *Naissance de la tragédie*, p. 49, § 3. Les italiques ne sont pas dans l'original.

41. Sans parler de cette remarque sur l'ascétisme dont, selon le dernier Nietzsche, la philosophie de Kant fut l'incarnation moderne par excellence.

42. Post-face, *La Naissance de la tragédie*, p. 32. L'emploi du mot *instinct* paraît indiquer que pour Nietzsche lui-même, sa pensée n'était alors qu'à un stade embryonnaire : il savait, sans encore savoir le dire, ce que sa pensée ultérieure déploierait tout à fait.

Pour qui ne verrait pas que cette remarque générale vise Kant, Nietzsche précisera plus loin :

Comme je regrette à présent de n'avoir pas eu le courage (ou l'immodestie ?) de me permettre pour des intuitions et des audaces aussi personnelles un *langage* à tout point de vue également *personnel*, — d'avoir péniblement cherché à exprimer à coups de formules schopenhauriennes et kantienne des estimations insolites et neuves, et qui s'opposaient du tout au tout à l'esprit, comme au goût, de Kant et de Schopenhauer<sup>43</sup> !

Ainsi, si l'on y regarde bien, les raisons que Nietzsche aurait de s'opposer à Kant sont déjà présentes dans cette première œuvre. Et elles le sont non seulement dans la critique de la morale de type socratique, mais aussi dans la conception qu'expose Nietzsche de l'art et de son rôle, conception qui diffère fondamentalement de celle présentée par Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*. En effet, en considérant les différences rencontrées chez Kant et chez Nietzsche au niveau de leur conception du rôle de l'esthétique, nous voyons comment Kant subordonne cette dernière à la morale, alors que Nietzsche la met au-dessus de tout et dénonce précisément la tendance qui fait que, depuis Socrate, on attend de l'art qu'il nous élève moralement<sup>44</sup>.

En plus de cette subordination décadente de l'art à la morale, il est quelques autres points que Nietzsche attaque dans les procédés de

---

43. Ibid.

44. Ce pourquoi Nietzsche en veut tellement à Socrate, c'est pour avoir déconsidéré la tragédie, en enseignant que « tout, pour être beau, doit être rationnel ». Or il en est de même pour Kant. Ainsi, quand Nietzsche critique les esthéticiens de son époque et qu'il leur reproche de vouloir à tout prix interpréter l'art de façon morale, se montrant par là incapables d'émotion esthétique (*La Naissance de la tragédie*, § 22), il nous semble qu'à la lumière de certains passages de la *Critique de la faculté de juger* (par exemple, p. 250 et suivantes, § 42 : « De l'intérêt intellectuel pour le beau »), nous ne pouvons que ranger Kant dans cette catégorie d'esthéticiens insensibles. D'ailleurs, la dignité accordée par Nietzsche à l'art et à la tragédie ne leur serait jamais octroyée par Kant. L'anti-kantisme de Nietzsche se révèle donc pleinement dans des passages comme le suivant : « nous atteignons en tant qu'œuvres d'art notre plus haute dignité ; car l'existence et le monde ne sont éternellement justifiés que dans la mesure où ils sont un phénomène esthétique ».

Socrate (et d'Euripide), et qui sont significatifs, nous semble-t-il, pour montrer le peu d'importance qu'accordait alors Nietzsche au versant moral de la philosophie kantienne. D'abord, Nietzsche déplore amèrement le processus de " démocratisation " amorcé par Euripide :

Et c'est ainsi qu'Euripide... tire gloire de la façon dont il a représenté la vie et l'activité communes, connues de tous, quotidiennes et dont le premier venu peut être juge. Si la masse elle-même se mêle de philosophie, a appris à administrer ses terres et sa fortune, à faire des procès avec une extraordinaire intelligence, il affirme que le mérite en revient à lui seul et que tels sont les fruits de la sagesse qu'il a inoculée au peuple<sup>45</sup>.

On sait que dès la *Naissance de la tragédie* Nietzsche condamne cette tendance vers la démocratie ; tendance à laquelle Kant participe à sa manière, en élaborant pour les savants une philosophie qui les ramène au niveau du peuple, en montrant que ce qui est essentiel, ce qui confère vraiment de la dignité, est accessible à tous :

Mais est-ce là, dira-t-on, tout ce que fait la raison pure, quand elle s'ouvre des vues par-delà les limites de l'expérience ? Rien de plus que deux articles de foi ? Le sens commun aurait bien pu en faire autant, sans avoir besoin de consulter là-dessus les philosophes ! ... Mais exigez-vous donc qu'une connaissance qui intéresse tous les hommes soit au-dessus du sens commun et ne vous soit révélée que par les philosophes ? Votre reproche est même la meilleure confirmation de l'exactitude des assertions émises jusqu'ici, puisqu'il découvre ce qu'au début on aurait pu prévoir, je veux dire que la nature, dans ce qui intéresse tous les hommes sans distinction, ne peut être accusée de distribuer partialement ses dons, et que, par rapport aux fins essentielles de la nature humaine la plus haute philosophie ne peut pas conduire plus loin que ne le fait la direction qu'elle a confiée au sens commun<sup>46</sup>.

Ce n'est pourtant que quelques années plus tard que Nietzsche reconnaîtra ce qu'il appellera la " malice de Kant " :

Kant voulait prouver d'une manière qui saute aux yeux de " tout le monde ", que " tout le monde " avait raison : — c'était là la secrète

45. *La Naissance de la tragédie*, § 11, p.87.

46. *Critique de la raison pure*, p. 557. Voir aussi la préface, p. 25.

malice de cette âme. Il écrit contre les savants en faveur du préjugé populaire, mais pour des savants et non pour le peuple<sup>47</sup>.

Les attaques de Nietzsche contre Socrate et Euripide, «le poète du socratisme esthétique», devraient donc tout aussi bien être adressées à Kant. Comment comprendre qu'elles ne l'aient pas été? à moins qu'à cette époque les pendants moral et esthétique de la philosophie kantienne n'eussent été négligés par Nietzsche, qui portait alors toute son attention aux aspects théoriques de cette philosophie.

En somme, dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche critique Euripide et Socrate pour les mêmes raisons qu'il critiquera Kant, avec justesse croyons-nous, dans des œuvres subséquentes<sup>48</sup>. Nous suggérons donc que l'absence de critique explicite à l'endroit de Kant dans *La Naissance de la tragédie* permet de soutenir que Nietzsche n'avait pas eu accès à ses écrits à cette époque, et surtout qu'il accordait alors peu d'importance au versant moral de sa pensée; mais nous pensons qu'il avait lu Kant attentivement au moment où il lui adresse les critiques que nous détaillerons aux chapitres II et III. Pour l'instant, passons à l'examen de l'accord apparent de la philosophie du jeune Nietzsche avec celle du grand Critique.

#### *Les limites de la science*

Pour le jeune Nietzsche, la philosophie théorique kantienne contribue à préparer la renaissance tant désirée de la tragédie, puisqu'elle montre les limites de la science, cette science dont

---

47. *Gal Savoir*, #193.

48. La critique que Nietzsche adresse à Socrate et celle qu'il adresse à Kant comportent d'ailleurs de nombreux points communs. Nous le soulignons à quelques reprises dans cette thèse.

l'optimisme va à l'encontre de toute conception tragique du monde. En attaquant " l'adversaire le plus illustre de la conception tragique du monde ", soit la science, Kant rendrait possible la réalisation du rêve nietzschéen : la renaissance de la tragédie.

Dans l'optique nietzschéenne première et dernière<sup>49</sup>, la conception théorique du monde, issue de l'esprit scientifique, considère la nature comme intégralement connaissable et maîtrisable ; elle soutient que le savoir exerce une fonction salutaire, selon le vieil adage socratique : " On ne pêche que par ignorance ". Depuis Socrate, l'homme s'évertue à connaître la nature et le Bien, et ainsi à devenir moral. L'instinct de la connaissance prédomine sur tous les autres, et plus particulièrement sur les instincts vitaux plus physiques, qui sont de plus en plus méprisés. Ce que nous cherchons à connaître est le " monde vrai ", le " monde des idées " qui est derrière le monde des apparences dans lequel nous vivons : un monde rempli de passion, de mal, de vice, de mensonge. Naturellement, cette interprétation entraîne une dévalorisation de l'art : nous cherchons le monde réel derrière le monde apparent ; or il s'avère que l'art n'est que la copie (l'apparence) du monde apparent (qui n'est lui-même qu'apparence) : il n'a alors que peu de valeur, du fait qu'il n'atteint pas et ne peut pas atteindre l'essence immobile du monde. Mais ce qui est bien plus fondamental, c'est que dans cette optique, le monde apparent (le monde dans lequel nous vivons) et la vie qui y est possible ont bien peu de valeur : pour

---

49. Pour l'optique première, voir *Naissance de la tragédie*. Pour l'optique dernière, voir le *Gal Savoir* #344 ou la *Généalogie de la morale* III.

affirmer un monde véridique, on doit rejeter ce monde-ci, la vie qu'on y mène et leurs exigences <sup>50</sup>.

L'optimisme scientifique déploré par Nietzsche court pourtant à sa perte. L'ironie de l'histoire a fait qu'à vouloir et à chercher la vérité, on a fini par la découvrir ; or elle n'a pas le visage espéré. La vérité, c'est que la vérité ne conduit pas au Bien ; c'est qu'on se heurte toujours à l'incompréhensible ; c'est que le monde est fondamentalement et irrémédiablement injuste et douloureux, qu'il est essentiellement mensonger et immoral, rempli de meurtres, de destruction, de transformation. Or à ce point, l'art redevient nécessaire : pour glorifier l'apparence, pour faire naître l'illusion, pour soulager l'homme.

Si la tragédie ancienne a été dévoyée par l'instinct dialectique du savoir et par l'optimisme scientifique, on pourrait conclure de ce fait à un conflit éternel entre la conception théorique et la conception tragique du monde ; et l'on ne pourrait espérer une renaissance de la tragédie qu'au moment où l'esprit scientifique ayant atteint ses limites verrait ses prétentions à l'universalité anéanties par l'évidence de ces limites... J'entends ici sous le nom d'esprit scientifique la croyance d'après laquelle la nature est connaissable intégralement et le savoir exerce une action salutaire <sup>51</sup>.

Ce retour à une conception tragique du monde n'est rendu possible que parce que l'on a atteint les limites de la raison :

Il n'en reste pas moins que la science, éperonnée avec toute la vigueur de sa puissance d'illusion, se précipite sans cesse à ses limites, contre lesquelles vient se briser l'optimisme qui se cache dans l'essence de la logique. C'est que le cercle de la science porte à sa circonférence une infinité de points... l'homme noble et bien doué rencontre inmanquablement, avant le milieu de sa vie, tel ou tel point limite de la circonférence où il se fige, interdit, devant l'inexplicable. Et lorsque là, transi d'effroi, il découvre qu'à cette limite la logique s'enroule sur

---

50. • "Volonté de vérité" — elle pourrait être secrètement une volonté de mort. — Ainsi la question posée : Pourquoi la science ? ramène au problème moral : à quoi bon, somme toute, la morale ? Quand la vie, la nature, l'histoire sont "immorales" ? Sans nul doute, l'esprit véridique dans ce sens audacieux et dernier, tel que le présuppose la croyance en la science, affirme par là un autre monde que celui de la vie, de la nature, de l'histoire, et pour autant qu'il affirme cet "autre monde", eh bien, ne doit-il pas nier son contraire, ce monde-ci, notre monde (*Gai Savoir*, #344) ? •

51. *Naissance de la tragédie*, § 17, p. 114.

elle-même et finit par se mordre la queue — alors surgit une nouvelle forme de connaissance, la connaissance tragique, qui réclame, pour être supportable, le remède et la protection de l'art... nous verrons cette soif insatiable de connaissance... se retourner en résignation tragique et en besoin d'art, encore que, à un degré inférieur, cette même soif insatiable, doive nécessairement se révéler hostile à l'art et notamment à l'art tragique et dionysiaque <sup>52</sup>.

Souvenons-nous aussi que l'esprit de la philosophie allemande, jailli des mêmes sources, a pu, grâce à Kant et à Schopenhauer, détruire l'optimisme satisfait du socratisme scientifique en en démontrant les limites, et inaugurer par cette démonstration une façon infiniment plus profonde et plus grave d'envisager les problèmes de la morale et de l'art ; c'est ce que nous pouvons appeler une sagesse dionysiaque formulée en concepts <sup>53</sup>.

La renaissance de la pensée tragique suppose donc nécessairement une " critique de la raison ". Aussi, le retournement applaudi par Nietzsche fut rendu possible par Kant qui, avec sa philosophie théorique, a marqué les limites infranchissables de la raison. Ainsi Nietzsche, dès ses premiers écrits, remonte au philosophe de Königsberg pour justifier son propre effort. Car Kant est le premier à avoir montré les limites de la raison, du savoir théorique, de la possibilité de connaître le monde en soi et donc la vérité. Kant a montré que l'homme peut, bien sûr, déceler l'erreur qui concerne la forme, grâce au critère logique de la vérité, qui est l'accord d'une connaissance avec les lois formelles de l'entendement ; mais il ne peut aller plus loin et déceler l'erreur qui concerne le contenu : la vérité du contenu étant hors de sa portée <sup>54</sup>. Nietzsche reprendra donc cette idée kantienne :

Même à travers les formes pures de la sensibilité et de l'entendement, à travers le temps, l'espace et la causalité, nous n'obtenons rien qui ressemblerait à une vérité éternelle <sup>55</sup>.

Et encore :

---

52. *Naissance de la tragédie*, § 15.

53. *Naissance de la tragédie*, § 19, p. 131.

54. Cf. *Critique de la faculté de Juger*, p.31

55. *La Philosophie à l'époque des Grecs*, # 11, p. 250.

Quelques grands esprits ouverts aux vues générales ont su, avec une subtilité incroyable, employer les armes de la science pour démontrer la relativité de la connaissance et nier catégoriquement les prétentions de cette science à la valeur universelle et à des fins universelles. C'est cette démonstration qui a pour la première fois permis de reconnaître qu'il est illusoire de vouloir connaître, au moyen de la causalité, l'essence même des choses. Par un prodige de courage et de sagesse, Kant et Schopenhauer ont remporté la plus difficile des victoires ; ils ont triomphé de l'optimisme caché au cœur de la logique sur laquelle est fondée notre culture <sup>56</sup>.

Ce serait aujourd'hui, après Kant, faire preuve d'une ignorance effrontée que de fixer comme tâche à la philosophie, comme on le fait ici et là – de " saisir l'absolu par la conscience ", ou même, suivant la formule de Hegel, de dire : " l'absolu est déjà présent, sinon comment pourrait-on le rechercher ? " <sup>57</sup>.

L'effort critique de Kant rend possible une renaissance de la tragédie : il inaugure une nouvelle culture tragique où la science est remplacée par une sagesse clairvoyante sur la structure de l'univers et la douleur éternelle qui s'y trouve.

Nietzsche s'accorde donc avec Kant pour dire que la question du sens et de la valeur de la vie ne peut aucunement trouver réponse : en cette matière, le jugement théorique est illégitime <sup>58</sup>, le savoir rencontre une limite. Cette limite est fondamentale pour l'un et l'autre penseur, puisqu'elle préserve un champ où la pensée est libre de l'empire exercé par la science, c'est-à-dire que cette limite légitime une façon de penser autre que scientifique et théorique.

Pour Nietzsche, la région libérée par le scepticisme critique sera celle de l'art et de la pensée créatrice, alors que pour Kant elle était

---

56. *Naissance de la tragédie*, § 18, p. 123.

57. *La Philosophie à l'époque des Grecs*, # 11, p. 250.

58. *Crépuscule des Idoles*, "Le problème de Socrate", 2 : « Des jugements, des jugements de valeur sur la vie, pour ou contre la vie, ne peuvent en fin de compte jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils ne méritent d'être pris en considération que comme symptômes, car en soi, de tels jugements ne sont que sottises. Il faut se donner la peine de toucher du doigt, essayer de saisir cette surprenante finesse : la valeur de la vie ne saurait être évaluée ». Nietzsche refuse la science ou la raison, la morale ou la religion, en autant qu'elles s'attaquent à la vie, en autant qu'elles osent douter de la vie ou mettre la vie au service d'autre chose qu'elle-même.

celle de la foi religieuse et de la philosophie pratique. Mais à l'époque de la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche semblait négliger les implications du scepticisme kantien. Ainsi ne paraît-il pas encore réaliser qu'à ce point l'apparente belle entente entre Kant et lui était rompue : chacun prenant un chemin particulier lorsqu'il s'agit des implications du " scepticisme critique ". En effet, si Kant veut nous faire " désespérer de la vérité ", c'est pour orienter nos efforts vers un autre but qu'il juge plus important : le perfectionnement d'une bonne volonté. Selon lui, les recherches théoriques sont vaines et ne conduisent nullement aux résultats que l'on en escompte en métaphysique. Aussi vaut-il mieux nous en tenir aux " vérités de la raison pratique " et laisser tomber les vaines spéculations. Kant rappelle donc à l'homme la voix de la raison pratique et le devoir qu'elle lui dicte. Il adopte une perspective selon laquelle le but des comportements et des choix humains est de cultiver une bonne volonté, laquelle est la seule chose qui puisse être dite bonne pour elle-même. Quant à Nietzsche, il opte pour une toute autre voie ; il ne fonde pas, comme le fait Kant, le sens et la valeur des comportements sur leur adéquation à la loi morale dictée par la raison pure, parce que selon lui, l'idée d'un impératif catégorique universel détourne l'individu de sa voie propre :

Un mot, encore, contre Kant moraliste. Il faut qu'une vertu soit notre propre invention, notre recours, notre besoin le plus personnel : en tout autre sens, elle n'est qu'un danger. Ce qui n'est pas une condition de notre vie ne peut que lui nuire. Une vertu est nuisible si elle ne naît que d'un sentiment de respect pour le mot " vertu ", comme le voulait Kant. La " vertu ", le " devoir ", le " bien en soi ", le bien doté du caractère de l'impersonnalité et de l'universalité — ce ne sont là qu'élucubrations qui expriment le déclin, le dernier degré d'affaiblissement de la vie, la chinoiserie königsbergienne. C'est le contraire que commandent les lois les plus profondes de la conservation et du développement : que chacun invente sa propre vertu, son impératif catégorique bien à lui. Un peuple est perdu lorsqu'il confond son devoir avec l'idée du devoir en général. Rien qui mine plus profondément, plus intimement, que ce devoir " impersonnel ", ce sacrifice au Moloch de l'abstraction. — Comment a-t-

on pu ne pas sentir à quel point l'impératif catégorique de Kant met la vie en péril? ... C'est l'instinct théologique, et lui seul, qui a pris sa défense! — Une action à laquelle l'instinct de la vie nous contraint, trouve dans le plaisir qu'elle donne la preuve qu'elle est une action juste: et ce nihiliste aux entrailles dogmatiquement chrétiennes a fait du plaisir une objection ... Qu'est-ce qui détruit plus rapidement que de travailler, de penser, de sentir sans nécessité intérieure, sans un choix profondément personnel, sans plaisir, comme un automate mû par le "devoir"? C'est tout bonnement la recette de la décadence, et même de l'idiotie<sup>59</sup>.

Durant sa jeunesse, donc, l'accord serein que Nietzsche imagine entre Kant et lui repose sur une entente réelle quant aux pouvoirs de la raison, et une négligence des implications que Kant tirait de sa découverte. On le voit ici aussi, l'accord du jeune Nietzsche avec la philosophie kantienne ne peut s'expliquer que par une omission de son versant pratique<sup>60</sup>. Plus exactement, par une méconnaissance des conclusions que Kant tirait de ses prises de position théoriques qui, elles, sont appuyées par Nietzsche. C'est à partir d'*Aurore* que Nietzsche devient vraiment critique à l'endroit de Kant, plus précisément, à l'endroit des visées de la *Critique de la raison pure*; on peut donc supposer qu'à ce moment il le lisait sérieusement. Par la suite, jusqu'à la fin, Nietzsche ne cessera d'attaquer Kant, de montrer les inconséquences que comporte sa philosophie, de montrer la malhonnêteté foncière de ses tactiques. Le dialogue avec Kant ira en s'intensifiant, se faisant de plus en plus présent, sa constance étant particulièrement remarquable dans les *Fragments posthumes*, surtout dans ceux du tome XII (automne 1884-1885).

Nous allons examiner, dans le chapitre suivant, la filiation indéniable de Kant à Nietzsche sur le plan théorique, de façon à voir où éclate la discorde, où s'enracine la critique nietzschéenne de Kant.

---

59. *Antéchrist*, #11.

60. Il y a aussi, comme nous l'avons mentionné, qu'à cette époque la pensée de Nietzsche était encore embryonnaire.

## Chapitre II

### Nietzsche et la philosophie théorique de Kant :

## La filiation

### *Erreur des philosophes*

Le philosophe croit que la valeur de sa philosophie tient à l'ensemble, à la construction ; la postérité la trouve dans la pierre avec laquelle il a construit et avec laquelle, à partir de là, on construit encore souvent et mieux : en somme dans le fait que la construction peut être défaite et garde pourtant encore sa valeur de matériau <sup>61</sup>.

---

61. *Opinions et sentences mêlées*, # 201.

Si la critique nietzschéenne de Kant est en général bien connue, on néglige souvent la filiation des deux auteurs qui se révèlent, au niveau de leurs positions théoriques, assez près l'un de l'autre. L'accent mis par Kant sur le rôle actif de la subjectivité dans la connaissance prépare le perspectivisme radical de Nietzsche ; et les conceptions kantienne et nietzschéenne du sujet et de la raison s'apparentent de telle sorte que l'on pourrait soutenir que c'est Kant qui, sur ces points aussi, a frayé la voie à Nietzsche.

### 1. Le perspectivisme

Selon Friedrich Kaulbach, Kant et Nietzsche seraient des philosophes perspectivistes en ce sens qu'ils croient tous deux que la science, avec son langage théorique, n'a pas la capacité de saisir et d'exprimer la vérité de l'être. La science ne donne qu'une interprétation de l'être ; elle offre un point de vue, elle est une perspective. La philosophie de Kant serait donc un perspectivisme, bien que les mots *perspective* et *perspectivisme* ne se trouvent pas dans ses textes. Toujours selon Kaulbach, la chose désignée par ces mots y est omniprésente, et le perspectivisme de Kant devient évident pour peu que l'on s'arrête à la signification conférée à des mots tel que : *Hinsicht*, *Beziehung*, *Blickpunkt*, *Denkart*, *Gesichtspunkt*, etc <sup>62</sup>.

La conception perspectiviste de Kant a pour conséquence directe que l'on ne peut dorénavant revendiquer, à titre de vérité absolue, une

---

62. *Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wendung*, p. 357.

interprétation dogmatique prônant le déterminisme naturel ou l'existence de la liberté<sup>63</sup>. Chacune de ces interprétations, dialectiquement opposées, est considérée comme un point de vue relatif à l'intérêt de celui qui l'adopte. Elle s'avère ainsi une perspective, et c'est en tant que telle qu'on lui accorde validité et légitimité.

Pour Kant, la perspective du déterminisme est utile du moment où l'on veut prévoir et maîtriser la nature ; et l'autre perspective doit être adoptée lorsque, au niveau du comportement humain, on juge nécessaire de conserver une place aux idées de liberté et de responsabilité, afin de préserver les conditions de possibilité de l'action morale. En effet, dans sa philosophie pratique, l'intérêt premier et avoué de Kant est de défendre l'idée de la liberté, afin que l'homme puisse donner un sens à ses actes<sup>64</sup>. Ainsi, si Kant a d'abord adopté une perspective critique face au dogmatisme, celui de la liberté comme celui du déterminisme, c'est qu'il jugeait important de montrer que toute perspective reposait sur un choix, une priorité<sup>65</sup>. Ceci montré, il a voulu enseigner que la priorité légitime était celle qui servait la raison pratique<sup>66</sup>.

Le tournant opéré par Kant en philosophie se traduit dans le fait que la raison ne se laisse désormais plus aller à suivre ses tendances

---

63. On sait que tel est l'enjeu fondamental chez Kant : il ne pourra réintégrer les deux autres idées de la raison, Dieu et l'immortalité de l'âme, qu'à partir de son hypothétique liberté.

64. Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.196 et 203 ; *Critique de la raison pratique*, p. 181.

65. Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 149 ; *Critique de la raison pratique*, p. 136 ; *Critique de la raison pure*, p. 24.

66. Cf. *Critique de la raison pratique*, note en page 23, p. 39 et 164 à 166, et toute la section III du chapitre II du Livre deuxième, intitulée : « De la suprématie de la Raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative ».

naturelles, mais se rend pleinement compte du besoin de différentes perspectives, et effectue dorénavant un choix conscient parmi elles. Il est aisé de constater en quel sens Nietzsche s'est engagé dans la direction prise par Kant, et de voir que la pensée perspectiviste de Nietzsche révèle une certaine dépendance à l'égard du philosophe critique. Car si la pensée de Kant est perspectiviste en ce qu'elle fait prendre conscience de la validité de deux lectures de l'être, le perspectivisme sans limite de Nietzsche peut être envisagé comme une radicalisation de l'initiative kantienne, en ce sens qu'il légitime une infinité de lectures de l'être :

nous sommes aujourd'hui éloignés tout au moins de cette ridicule immodestie de décréter à partir de notre angle que seules seraient valables les perspectives à partir de cet angle. Le monde au contraire nous est redevenu infini une fois de plus : pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il renferme une infinité d'interprétations<sup>67</sup>.

Ainsi, la position philosophique nietzschéenne et ses implications sont rendues possibles par le tournant kantien, qui a mis l'accent sur la possibilité, voire la nécessité, d'adopter différents points de vue pour considérer une même chose. Mais alors que pour Kant le choix de la perspective était fait en fonction de l'intérêt auquel la raison nous porte à donner priorité (l'intérêt de la raison pratique qui est universel, ou l'intérêt de la raison spéculative qui est important mais doit être limité), pour Nietzsche il nous est imposé par ce que nous sommes, par notre organisme même. Ainsi est-il le symptôme (à interpréter par le généalogiste) d'une volonté différente chez chaque groupe ou chaque individu, et qui cherche toujours à s'imposer aux autres.

---

67. *Gal Savoir*, #374. Voir aussi *Par-delà Bien et Mal*, #38.

Au dire de Nietzsche, la pensée dépend des instincts. Ainsi le sujet de la pensée exprime-t-il ces instincts à son insu. La vérité à laquelle parviennent les sujets est l'expression incontrôlée de la hiérarchie de leurs instincts<sup>68</sup>. Ce sera donc des hiérarchies d'instincts que dépendront les hiérarchies de valeurs, qui varient d'une collectivité à l'autre, voire d'un individu à l'autre. Aussi, alors que pour Kant les instincts étaient perturbateurs de la pensée, ils étaient nuisibles et détournaient de l'essentiel ; pour Nietzsche ils doivent être reconnus non pas comme des forces qui feraient dévier la pensée, mais comme le moteur même de cette pensée, de toute pensée. Bien mieux, ils sont le fondement de la pensée, l'origine et de la forme et de la matière du jugement.

## 2. La connaissance

Il est aussi facile de déceler une filiation, de Kant à Nietzsche, au niveau de la conscience de la falsification (ou transformation) opérée sur le réel par l'homme qui connaît. En effet, comment ne pas faire le lien entre les affirmations de la *Déduction transcendantale*, où Kant présente l'homme comme le législateur de la nature, comme celui qui, en imposant les lois de son entendement au monde extérieur à lui, s'avère la source de la régularité qu'il rencontre ensuite dans la nature<sup>69</sup>, et les assertions de Nietzsche selon lesquelles la vérité ne serait qu'un mensonge universel et inévitable, « une sorte d'erreur fautive

---

68. Voir par exemple *Par-delà Bien et Mal*, # 6.

69. *Critique de la raison pure*, pp. 128,140,142 et la préface à la seconde édition pp. 17 et 19.

de laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourraient vivre<sup>70</sup>». Dans les citations suivantes, tirées d'œuvres de Nietzsche, on aperçoit bien la proximité des deux philosophies théoriques :

il ne faut user de la " cause " et de l' " effet ", que comme de purs concepts, c'est-à-dire comme des *fiction*s conventionnelles qui servent à désigner, à se mettre d'accord, nullement à expliquer quoi que ce soit. Dans l' " en soi " il n'y a nulle trace de " lien causal ", de " nécessité ", de " déterminisme psychologique " ; l' " effet " n'y suit pas la " cause ", aucune " loi " n'y règne. C'est nous seuls qui avons inventé comme autant de fictions la cause, la succession, la réciprocité, la relativité, l'obligation, le nombre, la loi, la liberté, la raison, la fin, etc.<sup>71</sup>

Les mouvements de notre esprit les plus solidement établis, notre gymnastique régulière par exemple dans les représentations de l'espace et du temps ou dans le besoin de " fondation " : cet *habitus* philosophique de l'esprit humain est notre véritable puissance ; si bien que dans beaucoup de choses de l'esprit, nous ne pouvons plus faire autrement, — c'est ce qu'on appelle nécessité psychologique. ... — et de croire que notre espace, notre temps, notre instinct de causalité sont quelque chose qui a un sens, même abstraction faite de l'homme, est finalement un enfantillage<sup>72</sup>.

Et encore :

la logique et la logique appliquée (comme la mathématique) sont partie des artifices de la puissance organisatrice, dominatrice, simplificatrice, réductrice qui s'appelle la vie, et elles sont donc quelque chose de pratique et d'utile, à savoir de favorable à la survie, mais sont, de ce fait, aussi éloignées que possible de quelque chose de " vrai " <sup>73</sup>.

Selon les deux philosophes, donc, l'homme n'a pas accès au monde réel : il ne perçoit le monde qu'à travers les catégories de son entendement, qui transforment et altèrent nécessairement la *réalité*<sup>74</sup>. Aussi, Nietzsche, qui prétend innover en remplaçant l'obéissance par le commandement, la contemplation par la transformation, ne ferait-il que pousser à ses conséquences ultimes la doctrine kantienne de l'esprit législateur.

70. *La Volonté de puissance*, II, p. 308.

71. *Par-delà Bien et Mal*, #21.

72. *Fragments posthumes*, tome XI, 34 [89].

73. *Ibid*, 6 [14].

74. Voir Kant *Critique de la raison pure*, préface pp. 19 et 21.

Si l'on en croit cette doctrine, en effet, le pouvoir qu'a l'esprit humain de lier *a priori* les phénomènes au moyen de ses formes et de ses catégories, qui sont subjectives tout en étant universelles, assure l'objectivité de la connaissance humaine. Ainsi, le perspectivisme de la connaissance affirmé par Nietzsche est déjà présent chez Kant à une différence près : l'universalité de la perspective, c'est-à-dire l'universalité des formes *a priori*, qui permettent une objectivité de la connaissance. En effet, Kant, dans son *Analytique transcendantale*, montre que l'homme soumet la nature aux règles de son entendement, que le sujet impose *a priori* des règles à la nature, rendant ainsi la connaissance possible, mais la limitant au domaine de l'expérience sensible (soit de l'expérience qui peut s'inscrire dans un cadre spatio-temporel). L'homme applique donc *a priori* son pouvoir à ce qu'il appelle *nature*, afin de se procurer une connaissance, une maîtrise (au moins intellectuelle) des choses. En affirmant cela, Kant se montre assez près de Nietzsche qui, avec sa théorie de la volonté de puissance, affirme que la connaissance est le résultat d'un processus de transformation, d'assimilation de ce qui nous est extérieur, que la saisie des choses telles qu'elles sont *en soi* est impossible, puisque l'homme est volonté de puissance, il transforme, comme Midas, tout ce qu'il touche en ce qu'il désire le plus.

Ainsi, quoi qu'en dise Nietzsche, c'est depuis Kant que l'on sait que :

il n'y a pas la moindre échappatoire, pas de tour ou de détour qui mène au monde réel ! Nous sommes dans notre toile comme des araignées, et quoi que nous y prenions, nous ne pouvons prendre que ce qui veut bien se laisser prendre dans *notre* toile<sup>75</sup>.

---

75. *Aurore*, #117.

*Dernier scepticisme* .— Que sont donc pour finir les vérités de l'homme? — Ce sont les irréfutables erreurs de l'homme <sup>76</sup>.

Il n'y a pas de doute, toutefois, Nietzsche veut aller plus loin que Kant. Alors que pour ce dernier la connaissance que l'homme a du monde, bien que perspectiviste, élève une prétention de validité universelle en dépit du point de vue subjectif dont elle émane, Nietzsche décrète que la connaissance est de caractère proprement illusoire. Il parlera d'un " mensonge nécessaire à la vie " : notre ébauche du monde et son apparente objectivité ne sont rien de plus qu'une construction de l'être qui rend sa vie possible.

Et nous sommes enclins par principe à affirmer que les jugements faux (et parmi eux les jugements synthétiques *a priori*) sont pour nous les plus indispensables, que l'homme ne pourrait pas vivre sans admettre les fictions de la logique, sans ramener la réalité à la mesure du monde purement imaginaire de l'inconditionné et de l'identique, sans fausser continuellement le monde en y introduisant la notion de nombre — au point que renoncer aux jugements faux, ce serait renoncer à la vie, nier la vie. Admettre que le non vrai est la condition de la vie, certes c'est résister dangereusement au sentiment qu'on a habituellement des valeurs, et une philosophie qui se permet cette audace se place déjà, de ce fait, au-delà du bien et du mal <sup>77</sup>.

Qu'une croyance, si nécessaire soit-elle à la survie d'un être, n'ait rien à voir avec la vérité, on le reconnaît même au fait, par exemple, que nous devons croire au temps et à l'espace et au mouvement <sup>78</sup>.

La confiance en la raison et ses catégories, dans la dialectique, soit l'appréciation de valeur de la logique ne prouve que l'utilité de celle-ci pour la vie, démontrée par l'expérience : non pas sa " vérité " <sup>79</sup>.

De plus, contrairement à Kant, l'interprétation perspectiviste du monde ne prend pas, pour Nietzsche, sa source dans la raison pure (qui a une certaine stabilité, voire une *nature* <sup>80</sup>), mais provient d'une source

---

76. *Çaï Savoir*, #265.

77. *Par-delà Bien et Mal*, #4. En somme, la pensée kantienne, à la différence de celle de Nietzsche, ne se place pas " au-delà du Bien et du Mal ".

78. *Fragments posthumes*, tome XII, 7 [63].

79. *Fragments posthumes*, tome XIII, 9 [38].

80. *Critique de la raison pure*, pp. 140-141 : « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons Nature, et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit. En effet, cette unité de la nature doit être une unité nécessaire, c'est-

plus fondamentale : la volonté de puissance. Selon Nietzsche nos catégories, nos formes du sens interne, nos concepts, notre raison, ne sont que des instruments au service d'un instinct (voire d'instincts opposés et variables). Ils n'assurent aucune objectivité : ils n'ont rien de transcendant. Nous falsifions les choses pour les assimiler, pour nous les rendre manipulables, en les schématisant, en les déformant, en les simplifiant :

La connaissance : ce qui rend possible l'expérience, par l'extraordinaire simplification des événements effectifs, tant du côté des forces qui y contribuent que de notre côté, de nous qui les façonnons : de telle sorte qu'il paraît y avoir des choses analogues et identiques. La connaissance est *falsification* de ce qui est polymorphe et non dénombrable, en le réduisant à l'identique, à l'analogue, au dénombrable. Donc la vie n'est possible que grâce à un tel appareil de falsification. La pensée est une métamorphose falsifiante, la sensation est une métamorphose falsifiante, la volonté est une métamorphose falsifiante : tous ces phénomènes recèlent la force d'assimilation laquelle présuppose une volonté de rendre une chose identique à nous<sup>81</sup>.

Ce rôle actif attribué à l'esprit apparaîtra dans les conceptions kantienne et nietzschéenne du sujet, avec les rapprochements et divergences déjà signalés entre les deux auteurs.

### 3. La conception du sujet

Le philosophe de la volonté de puissance se révèle, en ce qui a trait à sa conception du sujet, assez près de l'auteur de la *Critique de la raison pure* ; c'est d'ailleurs l'un des rares thèmes à propos desquels

---

à-dire certaine a priori de la liaison des phénomènes. Mais comment pourrions-nous mettre en avant a priori une unité synthétique, si les sources originales de connaissance de notre esprit ne contenaient pas a priori des principes subjectifs d'une telle unité, et si ces conditions subjectives n'étaient pas en même temps objectivement valables, étant les principes de la possibilité de reconnaître en général un objet dans l'expérience ».

81. *Fragments posthumes*, tome XI, 34 [252].

Nietzsche lui-même reconnaît, même dans ses œuvres tardives, sa dette envers Kant :

on déclarait : " je " est le déterminant, " pense " le prédicat. On a cherché, avec une admirable obstination, à savoir si on ne pouvait pas se dépêtrer de ce piège – si ce n'était pas l'inverse qui par exemple était vrai : " penser " le déterminant – et " je " le déterminé, *sous la forme d'une synthèse qui privilégierait la pensée*. Kant voulait au fond prouver qu'il était impossible de démontrer le sujet, non plus que l'objet, à partir du sujet. On voit poindre la possibilité d'une existence fictive du " sujet "... En veut-on une expression nouvelle quoique très provisoire, qu'on lise *la Naissance de la tragédie* <sup>82</sup>.

et ailleurs :

" pense " déterminant, " je " déterminé, " je " apparaissant alors comme une synthèse *constituée* par l'acte même de la pensée. Kant voulut prouver au fond qu'il était impossible de prouver le sujet à partir du sujet ... Il se peut par conséquent que sa pensée n'ait pas toujours été étrangère à l'idée que le sujet individuel, donc l'âme, possède une *existence illusoire* <sup>83</sup>.

Nietzsche se rallie donc à l'entreprise kantienne de mise en question de la croyance en l'existence d'un sujet métaphysique, quand il écrit :

Ce qui me sépare le plus radicalement des métaphysiciens, c'est que je ne leur concède pas que le " moi " est ce qui pense : bien plutôt je considère le *moi lui-même comme une construction de la pensée*, ... comme étant une *fiction régulatrice, grâce à laquelle une espèce de permanence, par conséquent de " cognoscibilité " se trouve implantée, imposée (hineingedichtet) dans un monde du devenir*. La croyance en la grammaire, dans le sujet et dans l'objet linguistique a jusqu'ici subjugué les métaphysiciens : j'enseigne comment abjurer cette croyance : La pensée commence à poser le moi ; mais on a cru jusqu'ici ... que je ne sais quel élément de certitude immédiate se trouvait contenu dans le " je pense " et que ce " moi " était la cause actuelle de la pensée, grâce à laquelle nous " comprenons " par analogie toutes les autres relations de causalité. Quelque habituelle et indispensable que puisse être par ailleurs cette fiction, cela ne prouve rien contre son *caractère d'invention poétique* : une chose peut être une nécessité vitale et être fausse malgré tout <sup>84</sup>.

Nous montrerons ci-dessous que pour Kant, en effet, la raison pure doit, afin de remplir sa fonction théorique, *poser un moi transcendantal* qui

82. Ibid, 40 [16]. Les italiques ne sont pas dans l'original.

83. *Par-delà Bien et Mal*, #54.

84. Nietzsche, *Fragments posthumes*, tome XI, 35 [35]. Voir aussi *Par-delà Bien et Mal*, #17. Les italiques ne sont pas dans l'original.

unifie et, afin de remplir sa fonction pratique, *supposer* un moi moral qui édicte sa loi.

L'interdépendance du moi transcendantal et de la raison nous amène à nous demander quels rapports les lient ; et en étudiant la conception kantienne du sujet, on pourrait d'abord croire que le moi du *je pense* est prioritaire et qu'en lui se trouve la source du besoin d'unifier qui définit la raison humaine. Ce serait alors grâce à cette dernière (et à l'entendement) que le moi unifierait et lierait le monde hors de lui, qu'il projetterait une régularité, qu'il se créerait un monde de ses jugements synthétiques *a priori*. De plus, par l'apparence transcendantale, cette même raison procurerait au moi un fondement plus solide que sa seule unité synthétique, en créant l'idée d'un moi substance, d'un "cosmos totalisé", d'un Dieu cause de tout ; libérant par là le moi de l'angoisse d'être la seule cause *vérifiable* d'unité<sup>85</sup>. Toutefois, à partir des écrits de Kant, il paraît possible d'aller encore plus loin et de soutenir, comme le fait Nietzsche, que déjà chez lui l'unité du *je pense* n'existe plus, qu'elle n'est pas un fondement, une "certitude immédiate", comme on l'a longtemps cru, mais s'avère une construction de la raison pure (de la pensée)<sup>86</sup>. Car il semble bien, en tout cas d'après la critique qu'il fait de la psychologie rationnelle, que Kant ait voulu montrer que le sujet, le "je" qui pense, ne peut absolument pas, en tant que sujet, avoir la connaissance, la certitude ou même l'intuition de son identité personnelle.

---

85. Cette position est déjà assez proche de celle de Nietzsche, qui franchirait un pas de plus en affirmant que le "moi" du "je pense" n'existe pas non plus, qu'il n'est qu'illusoire, posé (créé) par une poussée plus fondamentale : la volonté de puissance.

86. Nietzsche ne ferait alors qu'arracher la "pensée productrice d'illusions", la raison pure, dans la force universelle fondamentale qu'est la volonté de puissance.

De plus, dans la *Déduction transcendantale*, Kant présente l'aperception, le *je pense*, comme une fonction de l'entendement ; il faut alors, selon la hiérarchie des facultés, la considérer en tant que fonction subordonnée à la raison. Nous devons par suite supposer que c'est la raison qui, toujours sous la poussée du besoin d'unité qui la définit, pose un moi transcendantal qui lui sert à unifier et à régler le monde empirique, un moi qui répond donc, dans une certaine mesure, à son besoin d'unité ; de plus, elle produit des idées transcendantales qui lui font croire à une unité hors d'elle (dont une idée qui lui fait penser que le moi n'est pas posé par elle afin d'accomplir une fonction logique, mais existe comme substance avant elle). Afin d'asseoir cette thèse, à savoir que le sujet kantien est dépourvu d'unité réelle, et de voir où a lieu la coupure entre Kant et Nietzsche, nous présentons brièvement la conception kantienne du sujet.

### 3.1 La conception kantienne du sujet

#### *Le moi transcendantal*

*Le je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi<sup>87</sup>.

D'après la théorie kantienne du processus cognitif, pour que diverses représentations soient pensées comme étant *miennes*, elles doivent être rassemblées dans une conscience de soi, conscience que Kant nomme aperception pure. Cette aperception est le *moi identique* à

---

87. *Critique de la raison pure*, p. 110.

l'œuvre dans toutes mes représentations du simple fait qu'elles sont pensées. Elle est l'unité qui synthétise, c'est-à-dire unit les représentations en les rapportant à la conscience de soi du sujet pensant : « la pensée que les représentations données dans l'intuition sont miennes exprime donc que je les unis dans une conscience<sup>88</sup> ». L'aperception pure est la plus haute unité de l'entendement, elle sert de fondement *a priori* à tous ses concepts, de même que l'espace et le temps servaient de fondement aux intuitions de la sensibilité, rendant possibles ces intuitions. Ce *je réfléchissant* est le *je logique*, sujet de la pensée. Il est la condition suprême des représentations, de la connaissance des objets de l'expérience, de l'entendement<sup>89</sup>.

L'identité est ce qui caractérise le moi théorique, et cette identité réside dans l'activité de synthèse. Fonction logique indispensable, le moi transcendantal permet, d'une part, l'unification vers laquelle tend la raison humaine et, d'autre part, répond, dans une certaine mesure, au besoin d'unification de la raison.

*Connaissance de soi — conscience de soi — perception de soi*

Nous avons donc conscience de nous-même à travers la synthèse, ci-haut décrite, opérée par l'aperception pure, mais nous ne pouvons pas pour autant dire que nous nous connaissons par là. Car la connaissance s'élabore à un autre niveau. De fait, pour qu'il y ait connaissance, une synthèse doit s'effectuer entre les concepts purs de l'entendement (les catégories) et la forme pure du sens interne (le

---

88. *Critique de la raison pure*, p. 112.

89. Voir *Critique de la raison pure*, p. 115.

temps). Cette synthèse a lieu au niveau de l'imagination, qui est subordonnée à l'entendement. L'aperception pure, qui se situe au-dessus de l'imagination et qui est le véhicule des catégories, ne peut donc pas être l'objet d'une connaissance, puisqu'elle ne peut être l'objet d'une telle synthèse, ne pouvant pas être intuitionnée par le sens interne.

Toutefois, nous savons bien que l'homme, par le sens interne, à travers sa conscience du temps, se perçoit lui-même dans les diverses modifications intérieures de son esprit. Or comme cette perception de soi n'est pas une aperception pure (conscience de la réflexion), mais une aperception empirique (conscience du sens interne), elle n'apporte pas une connaissance de soi. Car se percevoir par le sens interne ne nous représente à nous-mêmes que comme phénomènes, et non tels que nous sommes *en soi*. Et comme nous venons de voir que se percevoir sans le sens interne ne nous donne qu'une conscience de nous et jamais une connaissance, *une connaissance de nous-mêmes tel que nous sommes en soi s'avère impossible*<sup>90</sup>.

#### *Du moi théorique au moi métaphysique : la psychologie rationnelle*

L'unité absolue du sujet pensant est l'une des trois idées de la raison<sup>91</sup>, à laquelle cette dernière est nécessairement conduite par un raisonnement dialectique, quoiqu'aucune connaissance de l'objet qui correspond à cette idée ne soit possible, comme nous venons de l'expliquer. La raison pure, dans sa sophistication, fait que du concept

---

90. Ce point est d'une importance capitale, puisque Kant se sert de cette impossibilité de se connaître soi-même pour asseoir l'hypothèse de la liberté du sujet, processus que Nietzsche critiquera.

91. Les deux autres étant la liberté et l'Idéal (Dieu).

transcendantal du sujet (le moi théorique) qui ne renferme aucun divers, nous concluons à l'unité absolue de ce sujet<sup>92</sup>. Cette idée, inévitablement pensée par la raison, nous porte à commettre quatre paralogismes, qui constituent la matière de la psychologie rationnelle, science qui croit pouvoir déterminer les caractéristiques du moi métaphysique. Or Kant démontre qu'il est illégitime de passer du moi théorique (dont la réalité est attestée par la nécessité d'explicitier les conditions de possibilité de la connaissance) au moi métaphysique, et que nous ne pouvons rien dire du moi métaphysique, *pas même qu'il existe* :

comment serait-il possible, au moyen de l'unité de la conscience, que nous ne connaissions que parce que nous en avons indispensablement besoin pour la possibilité de l'expérience (...) de sortir de l'expérience (de notre existence actuelle) et, par suite, d'étendre aussi notre connaissance à la nature de tous les êtres pensants en général par cette proposition empirique, mais indéterminée relativement à toute espèce d'intuition : je pense ?<sup>93</sup>

### *Les paralogismes*

Le "je pense", véhicule de tous les concepts, sert à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience. Exprimant la simple conscience de soi, ce concept est pur ; la psychologie rationnelle, donc, si elle est possible, devra tirer toute sa science de cette proposition *a priori* "je pense". Cette science résulterait de l'application des concepts purs de l'entendement (les catégories) au concept pur fondamental "je pense". De cette synthèse, on tirerait les caractéristiques du sujet suivantes : l'âme est substance et elle est

---

92. Ceci sera plus longuement expliqué dans la section sur la conception kantienne de la raison.

93. *Critique de la raison pure*, p. 305.

immatérielle (parce qu'objet du seul sens interne); elle est incorruptible (parce que simple quant à sa qualité); elle est une personne (parce qu'elle demeure identique à travers l'écoulement du temps); elle est spirituelle (à cause des trois caractéristiques précédentes), et immortelle (parce qu'elle a commerce avec le corps sans en faire partie, vu sa spiritualité, et qu'elle représente le principe de la vie de cette matière corporelle).

Pourtant, la science élaborée à partir de ces affirmations est trompeuse, parce que l'application des catégories au "je pense" est illégitime. Ce "je pense", «sujet transcendantal des pensées = x», ne nous est *connu* que par les pensées qui sont ses prédicats et que seul il rend possibles. Ainsi, puisqu'il nous faut «*a priori* attribuer nécessairement aux choses toutes les propriétés qui constituent les conditions sous lesquelles seules nous les pensons<sup>94</sup>», nous devons concéder qu'il existe un moi transcendantal. Toutefois, nous ne pouvons de lui rien dire de plus. Il est le sujet de la pensée et ne peut devenir objet de cette pensée, puisque d'une part il est la condition de toute connaissance, et que d'autre part il ne peut être intuitionné.

L'analyse de la conscience de moi-même ne me procure donc aucune utilité dans la pensée générale, par rapport à la connaissance de moi-même comme objet. Le développement logique de la pensée en général est pris à tort pour une détermination métaphysique de l'objet<sup>95</sup>.

Le moi dont on a conscience, le moi qui unifie, est «l'être-même, mais de cet être rien ne m'est donné par là pour la pensée<sup>96</sup>». Mon être, mon moi, ne peut donc être connu, car les catégories ne peuvent

---

94. *Critique de la raison pure*, p. 281.

95. *Critique de la raison pure*, p. 287.

96. *Critique de la raison pure*, p. 321.

s'y appliquer, puisqu'il est leur fondement, leur soutien et véhicule, et que sans la synthèse des catégories et d'une intuition aucune connaissance n'est possible. Aussi, Kant nous invite à tirer une leçon de cette impuissance du moi à se connaître, de ce refus de la raison à répondre à nos pressantes questions au sujet de nous-mêmes, de notre âme, de notre destination future : il ne faut pas chercher à se connaître soi-même par des spéculations infructueuses, qui conduisent à des débats et conflits sans issue. Nous devons plutôt nous appliquer au seul usage fécond de la raison et de ses idées (âme, liberté, Dieu), l'usage pratique, qui dirige notre conduite dans l'expérience *comme si* nous étions libres, *comme si* notre destinée était infinie et devait être évaluée par l'Être suprême<sup>97</sup>. La psychologie rationnelle ne peut être qu'une science normative, qui discipline la raison spéculative afin de laisser la priorité à la raison pratique<sup>98</sup>.

Toutefois, pour agir *comme si* nous étions libres, il nous faut supposer l'existence d'un moi moral. Ainsi, lors de la considération de la troisième antinomie, qui concerne la liberté et la nécessité, nous verrons que bien qu'il soit impossible d'attester l'existence d'un moi métaphysique, nous sommes selon Kant autorisés (voire obligés) à admettre celle d'un moi moral<sup>99</sup>.

---

97. D'où le verbe *supposer* mentionné plus haut, voir p. 52.

98. Comme nous l'avons vu, Nietzsche est reconnaissant à Kant d'avoir marqué les limites de la science, et d'avoir ainsi préservé un domaine de son empire. Toutefois, il refuse que Kant réserve ce domaine à la foi ; car pour lui, c'est à Dionysos que ce domaine doit revenir, c'est la renaissance de l'art tragique que doivent permettre et favoriser les limites imposées à la connaissance. Ainsi Nietzsche refuse les fins que vise la philosophie théorique kantienne.

99. Selon l'interprétation nietzschéenne, Kant recule lorsque le moi moral est mis en question : il est incapable de se porter " par-delà Bien et Mal ". Car s'il n'y a pas de moi moral, s'il n'y a pas de moi, comme l'affirme Nietzsche, il n'y a ni liberté, ni volonté (au sens traditionnel), ni responsabilité ; ainsi sommes-nous au-delà de la morale.

*De l'égarement de la raison spéculative à sa subordination à la raison  
pratique : le moi moral*

Si la première espèce de raisonnements dialectiques tendait vers l'unité absolue du sujet pensant, la seconde tend vers l'unité inconditionnée des conditions objectives dans le phénomène. Cette unité, Kant l'appelle aussi « cosmos totalisé ». Ce second type de raisonnements fait tomber la raison dans une antithétique naturelle ; mais ces égarements sont inévitables, puisqu'ils prennent source dans le conflit inhérent aux lois de la raison pure. Les quatre conflits rencontrés par la raison sont dénommés « antinomies ». Puisque la troisième antinomie apporte à nos propos des éclaircissements considérables, nous allons nous y attarder.

La thèse soutient qu'il est nécessaire, afin d'expliquer certains phénomènes du monde, d'admettre une causalité libre. Nous devons donc supposer qu'il existe une liberté transcendantale, c'est-à-dire une « faculté de commencer soi-même un état dont la causalité n'est pas subordonnée à son tour, suivant la loi de la nature, à une cause qui la détermine quant au temps<sup>100</sup> ». L'antithèse affirme à l'inverse qu'il n'y a pas de liberté et que tout arrive dans le monde suivant les lois de la nature. Quoique l'affirmation de la thèse soit attrayante, puisqu'en présentant à la raison une condition inconditionnée elle lui procure le repos que la raison cherche avec acharnement, l'antithèse offre l'avantage de permettre une unification de l'expérience, une prévision intégrale des événements. Car si la nature « accable l'entendement de la

---

100. *Critique de la raison pure*, p. 394.

difficulté de rechercher toujours plus haut l'origine des événements dans la série des causes, puisque la causalité y est toujours conditionnée.... elle promet en retour une unité d'expérience universelle et conforme à la loi <sup>101</sup> ». Tandis que la supposition de la liberté offre du repos à l'entendement, mais elle vient briser le fil conducteur des règles qui fondent une expérience pouvant être comprise de façon cohérente :

avec un pareil pouvoir de liberté, affranchi des lois, c'est à peine si on peut penser encore la nature, puisque les lois de cette nature seraient incessamment modifiées par l'influence de la liberté, et le jeu des phénomènes, qui serait uniforme et régulier d'après la simple nature, serait aussi troublé et rendu incohérent <sup>102</sup>.

Mais inversement, la supposition d'une nécessité universelle (l'antithèse), qui rend possible la science, détruit radicalement la possibilité de la moralité, qui suppose la liberté. La liberté du sujet et la nécessité naturelle semblent essentiellement inconciliables, et l'observation de la nature pourrait nous faire croire que tout obéit bien aux lois de la nécessité, même les décisions et actes de l'individu. Ainsi devrions-nous renoncer au chimérique concept de liberté et admettre que l'homme est entièrement déterminé par les lois naturelles (ou les forces naturelles, comme l'affirmera Nietzsche). Toutefois, nous avons appris que le moi qui nous est donné dans l'expérience n'est qu'un phénomène ; aussi s'avère-t-il, aux yeux de Kant, légitime de supposer que le moi tel qu'il est en soi, ce moi que nous ne pouvons pas connaître parce qu'il n'est pas susceptible d'être intuitionné, ne soit pas soumis à la nécessité naturelle, qu'il soit donc libre. Car ce moi nous demeure inconnu précisément parce qu'il est hors des formes de la

---

101. *Critique de la raison pure*, p. 349.

102. *Critique de la raison pure*, p. 353.

sensibilité, il est alors cohérent qu'il soit aussi hors de ses déterminations <sup>103</sup> :

L'homme qui ne connaît, d'ailleurs, la nature que par les sens, se connaît lui-même en outre par simple aperception et, à la vérité, en des actes et des déterminations internes qu'il ne peut pas attribuer à l'impression des sens, il est assurément pour lui-même, d'un côté phénomène, mais, de l'autre, au point de vue de certaines facultés, il est un objet simplement intelligible, puisque son action ne peut pas du tout être attribuée à la réceptivité de la sensibilité <sup>104</sup>.

Puisque le moi empirique, soumis à la nécessité naturelle, se révèle distinct du moi transcendantal, qui se situe hors de toute condition temporelle et dont l'existence ne peut être mise en doute, du simple fait que nous avons conscience de cette existence, nous pouvons, sans contradiction apparente, nous considérer à la fois comme soumis à la loi naturelle et libre à son égard. C'est donc la conscience du moi transcendantal qui attesterait notre caractère intelligible, ou qui du moins rendrait possible notre participation au monde intelligible qui échappe aux limites et lois du monde sensible.

Aussi, puisque les phénomènes ne sont pas les choses en soi, la nécessité et la liberté pourraient très bien agir en même temps :

l'effet peut donc être considéré, par rapport à sa cause intelligible comme libre et en même temps, par rapport aux phénomènes, comme une conséquence de ces phénomènes suivant la nécessité naturelle <sup>105</sup>.

---

103. Il n'y a pas de moi "en soi" selon Nietzsche, il n'y a que les phénomènes, et Kant n'a construit son *Esthétique transcendantale* que pour sauver l'hypothèse illusoire de la liberté : « la possibilité de concevoir la liberté repose sur l'*Esthétique transcendantale*. Si l'espace et le temps appartiennent aux choses en tant que telles, les phénomènes sont semblables aux choses en soi, il n'y a entre les deux aucune différence, il n'y a rien d'indépendant du temps, la liberté est absolument impossible. La liberté ne peut être pensée que comme propriété d'un être qui n'est pas soumis aux conditions du temps, et qui n'est donc ni phénomène, ni représentation, mais chose en soi (*Fragments posthumes*, tome XII, 7 [4]).

104. *Critique de la raison pure*, p. 401. Les italiques ne sont pas dans l'original. Nietzsche dénoncera ce saut dans le monde intelligible, que fait hâtivement Kant (voir *Fragments posthumes*, tome X, 26 [375]).

105. *Critique de la raison pure*, p. 397.

Ainsi, quoique la raison spéculative ne puisse prouver qu'il existe une liberté transcendantale, elle ne peut pas non plus écarter cette possibilité. Kant a donc réussi à montrer que l'existence de la liberté n'était pas complètement exclue par la règle inviolable selon laquelle tous les événements du monde sensible constituent un enchaînement suivant des lois universelles. Or cette idée transcendantale de la liberté est indispensable pour préserver (et fonder) le concept pratique de la liberté, concept dont la réalité objective est prouvée par le fait de la loi morale dont chacun a, selon Kant, l'expérience. C'est dans la *Critique de la raison pratique* que nous trouvons ces considérations sur la liberté et la loi morale.

#### *La liberté et la loi morale*

En établissant une distinction entre les phénomènes et les noumènes, la raison spéculative met *hors d'atteinte* le concept de la liberté en ce sens que celui-ci ne peut désormais être réfuté ni par un raisonnement ni par l'expérience. Néanmoins, la réalité objective de ce concept n'en est pas pour autant prouvée. La raison spéculative ne suffisant pas à cette tâche, il faut avoir recours à la raison pratique pour trancher ce nœud gordien.

S'il existe une raison pure pratique, et c'est ce que Kant veut démontrer en nous indiquant l'existence et l'universalité de la loi morale, alors le concept de la liberté est établi. De fait, la liberté et la loi morale renvoient réciproquement l'une à l'autre. Car être pratiquement libre c'est avoir le pouvoir de se soumettre à la loi morale

inconditionnée dictée par la raison pure, plutôt que de se laisser gouverner par les penchants de la sensibilité. Bien que nous ne puissions démontrer expérimentalement que la liberté existe, c'est immédiatement et nécessairement que nous prenons conscience de la loi morale dans l'expérience, et celle-ci nous mène directement au concept de liberté : « La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'autonomie de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la liberté <sup>106</sup> ».

La loi morale nous est, selon Kant, donnée comme un fait de la raison pure dont nous avons conscience *a priori* et qui est apodictiquement certain. Ainsi la raison pure pratique garantit à la raison spéculative, au moyen de la loi morale, « son concept problématique de la liberté, auquel elle attribue une réalité objective, qui, pour n'être que pratique, n'en est pas moins indubitable <sup>107</sup> ». Voilà donc la liberté établie : nous devons nous considérer comme des sujets moraux et *responsables* <sup>108</sup>.

### *L'homme comme citoyen de deux mondes*

la causalité inconditionnée, et la faculté qui la possède, la liberté, et avec celle-ci un être (moi-même) qui appartient au monde sensible, mais aussi au monde intelligible, ne sont plus simplement *pensés* d'une manière indéterminée et problématique (comme au moyen de la raison spéculative) mais déterminés relativement à la loi de la causalité et *assertoriquement connus*, et ainsi nous est donnée la réalité du monde intelligible, et ce, de façon déterminée *au point de vue pratique* ; et cette

---

106. *Critique de la raison pratique*, p. 57.

107. *Ibid.*, p. 77.

108. Nietzsche dira que c'est pour établir l'idée de **responsabilité**, donc celle de **culpabilité**, que l'on a instauré et cultivé la croyance en la liberté. À ce propos, voir *La Généalogie de la morale*, en particulier la seconde dissertation. Voir aussi *Crépuscule des idoles*, #19 : « Le christianisme est une métaphysique de bourreau : on a instauré la notion de liberté afin d'instaurer celle de la responsabilité, afin d'avoir des "coupables". Ainsi a-t-on dépouillé le devenir de son innocence ». Bien sûr, c'est le christianisme que Nietzsche vise ici, mais on sait que pour Nietzsche, Kant n'est qu'un "chrétien dissimulé".

détermination qui serait transcendante au point de vue théorique est immanente au premier point de vue <sup>109</sup>.

La troisième antinomie est enfin résolue puisque l'homme fait partie de deux mondes : sensible (celui des phénomènes) et intelligible (celui des noumènes). Comme membre du monde sensible, l'homme est soumis aux lois de la nature, donc à une causalité mécanique sur laquelle sa volonté n'a aucune emprise. Mais comme membre du monde intelligible, il est libre, apte à choisir d'une façon qui n'est pas exclusivement conditionnée par la sensibilité, puisqu'il est capable de résister aux inclinations sensibles. La possibilité qu'a l'homme de suivre la loi morale qui l'interpelle nécessairement lui confirme qu'il n'est pas entièrement soumis aux lois physiques, qu'il est possesseur d'une volonté autonome, laquelle choisit de se laisser ou non gouverner par les inclinations sensibles, de se soumettre ou non à la loi morale. Or c'est en se soumettant à cette loi que l'homme peut transcender ses inclinations, démontrant par là sa liberté et son appartenance au monde intelligible.

L'élévation vers le supra-sensible est possible parce qu'elle s'opère dans la conscience même du sujet. Ce pas ne peut être envisagé qu'en regard de la première idée dynamique, puisque dans ce cas il s'opère :

relativement à notre propre sujet, en tant qu'il se reconnaît lui-même, d'un côté déterminé, comme être intelligible (en vertu de la liberté), par la loi morale, et, d'un autre côté, agissant dans le monde sensible suivant cette détermination. Le concept de la liberté est le seul qui nous permette de ne pas chercher hors de nous-même l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible. Car c'est notre raison elle-même qui, par la loi pratique, suprême et inconditionnée, se connaît et connaît l'être qui a conscience de cette loi (notre propre personne) comme appartenant au monde de l'entendement, et détermine la façon dont il peut, en tant que tel, être actif. On

---

109. *Critique de la raison pratique*, p. 146. Les italiques ne sont pas dans l'original.

comprendra donc pourquoi, dans tout le pouvoir de la raison, il n'y a que le pouvoir pratique qui puisse nous transporter au-delà du monde sensible, et nous fournir des connaissances d'un ordre et d'une connexion supra-sensibles, lesquelles, à cause de cela même, ne peuvent cependant être étendues que jusqu'autant qu'il est nécessaire au point de vue pratique pur<sup>110</sup>.

### 3. 2 Incohérences de la théorie kantienne du sujet

L'homme, donc, aurait conscience de son appartenance au monde intelligible comme il a conscience de lui-même en tant que sujet transcendantal qui, dans sa fonction logique, demeure toujours identique. Néanmoins, Kant nous avait mis en garde de *ne pas prendre cette identité purement logique pour une détermination du sujet*; or c'est ce qu'il semble faire à présent. Car le philosophe qui a prouvé l'impossibilité de se servir du concept du moi transcendantal pour fonder une théorie du moi métaphysique<sup>111</sup>, se sert lui-même de ce concept pour fonder l'idée de son moi moral, pour asseoir sa théorie d'une distinction entre le monde intelligible et le monde sensible<sup>112</sup>. De toute évidence, nous faisons ici face à une incohérence. Toutefois, nous allons tenter de la considérer à partir de l'*a priori* kantien, donc de voir si l'inconséquence ne serait que superficielle.

---

110. Ibid, p. 147. Les italiques ne sont pas dans l'original.

111. « comment serait-il possible, au moyen de l'unité de la conscience, que nous ne connaissions que parce que nous en avons indispensablement besoin pour la possibilité de l'expérience... de sortir de l'expérience (de notre existence actuelle) et, par suite, d'étendre aussi notre connaissance à la nature de tous les êtres pensants en général par cette proposition empirique, mais indéterminée relativement à toute espèce d'intuition: je pense? (*Critique de la raison pure*, p. 305) ».

112. « L'homme qui ne connaît, d'ailleurs, la nature que par les sens, *se connaît lui-même* en outre par simple aperception et, à la vérité, en des actes et des déterminations internes qu'il ne peut pas attribuer à l'impression des sens, *il est assurément* pour lui-même, d'un côté phénomène, mais, de l'autre, au point de vue de certaines facultés, il est un objet simplement intelligible, puisque son action ne peut pas du tout être attribuée à la réceptivité de la sensibilité (*Critique de la raison pure*, p. 401) ». Les italiques ne sont pas dans l'original.

Reprenons le raisonnement de Kant. De même que le *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations sert à rendre compte d'un fait théorique, à savoir la connaissance, le moi moral servirait aussi à rendre compte d'un fait, d'un fait moral, à savoir la liberté. Il n'y aurait alors pas de contradiction : il s'agirait dans les deux cas d'un même principe permettant à chaque fois, et de la même manière, de rendre compte d'un fait (théorique ou moral). Il deviendrait alors compréhensible, et acceptable, que Kant, après avoir dénoncé la raison comme source des illusions dont nous sommes dupes, après avoir montré comment il est impossible pour la raison spéculative de se prononcer au sujet des pressantes questions métaphysiques qui l'assaillent, que Kant, donc, nous ramène à postuler à nouveau la réalité objective de l'un des objets correspondant aux idées de la raison (le moi moral comme sujet libre), puisque ce postulat répond non seulement à un besoin de la raison pratique, mais sert aussi et surtout à rendre compte de la liberté.

Par suite, en ce qui concerne les deux autres postulats, bien qu'il soit généralement illégitime de passer d'un besoin subjectif et contingent à la supposition de l'objet qui répond à ce besoin, ce passage serait légitime, selon Kant, dans le cas du besoin objectif et universel de la raison, parce que de même que la supposition du moi transcendantal et des catégories était nécessaire pour expliciter les conditions de possibilité de l'expérience, il est nécessaire de poser les postulats du souverain Bien (Dieu et l'immortalité de l'âme) puisqu'ils sont des conditions de possibilité de l'exercice de la liberté<sup>113</sup>, c'est-à-

---

113. *Critique de la raison pure*, p. 544, dernier paragraphe. Voir aussi : J. Grondin, *La Conclusion de la Critique de la raison pure*, p. 142-143.

dire qu'ils sont des conditions de l'efficacité de la raison pure dans sa détermination de la volonté. La subordination de la raison théorique à la raison pratique serait ainsi justifiée, non seulement par le fait que pour Kant tout intérêt est en dernière instance pratique, mais aussi par ce qu'il nous faut attribuer *a priori* « nécessairement aux choses toutes les propriétés qui constituent les conditions sous lesquelles seules nous les pensons <sup>114</sup> », si nous voulons expliciter les conditions de possibilité d'un fait, en l'occurrence de la liberté.

Ces explications n'en demeurent pas moins contestables, car la liberté elle-même est un postulat, tandis que l'expérience, elle, est bel et bien réelle. De fait, la connaissance existe ; Kant débute d'ailleurs sa *Critique de la raison pure* en prenant cette existence pour point de départ <sup>115</sup> : la connaissance scientifique est un fait que nous constatons et dont nous devons rendre compte ; or pour être véritablement science, la connaissance doit résulter de jugements synthétiques *a priori*, car ceux-ci sont les seuls jugements qui procurent une connaissance nouvelle apodictiquement certaine <sup>116</sup>. Nous devons donc rendre compte de l'existence des jugements synthétiques *a priori*, jugements d'abord rencontrés en mathématique et en physique, et voir par la suite si et comment ceux-ci seraient possibles en métaphysique.

Ainsi, c'est le fait de la science qui nous mène à admettre l'existence d'un "je pense", unité synthétique logique permettant de rendre compte de l'existence des jugements synthétiques *a priori* d'où procède la connaissance. Or dans le cas de l'existence d'un moi moral

---

114. *Critique de la raison pure*, p. 281.

115. Voir par exemple la *Critique de la raison pure*, Introduction à la seconde édition, p. 32.

116. Voir *Critique de la raison pure*, Préface p. 10-16, Introduction p. 40 ; p. 124.

qui permet de rendre compte de la liberté, nous avons affaire à quelque chose de différent. Car contrairement à la connaissance, la liberté n'est pas donnée dans l'expérience, elle n'est pas une évidence ; Kant est d'ailleurs le premier à le reconnaître<sup>117</sup>. La liberté est elle-même un postulat nécessaire à quelque autre fin, nécessaire pour rendre compte de l'effectivité de la raison pure, nécessaire pour rendre compte de l'existence de la loi morale, bref, nécessaire pour sauvegarder l'idée et donc la possibilité de la moralité.

Cette précarité du statut de la liberté diminue la crédibilité des deux autres postulats qui lui sont liés (l'immortalité de l'âme et Dieu), postulats indispensables pour la sauvegarde de l'idée du souverain Bien. Cela affaiblit aussi la *preuve* de l'existence d'un moi moral, puisque ce dernier n'est nécessaire que pour rendre compte du *fait* de la liberté. Si le *fait* est problématique, son corrélat l'est tout autant.

Le recours au moi transcendantal, pour fonder l'existence du moi moral, du sujet libre, s'avère donc problématique. Tout porte à croire que Kant transgresse ici ses propres règles. Car comme nous l'avons vu, après avoir minutieusement montré dans les *Paralogismes de la raison pure*, l'impossibilité de prouver l'unité absolue du sujet pensant à partir du *concept* du moi transcendantal, il se sert lui-même de ce *concept* pour établir l'existence d'un sujet moral libre de se laisser gouverner par les déterminations sensibles ou de se soumettre au commandement de la raison pure. Ce procédé se révèle pour le moins contestable, selon les règles que Kant a lui-même érigées dans sa *Dialectique transcendantale*.

---

117. Voir *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 196.

Il n'en reste pas moins que, comme nous l'avons vu, Kant fut le premier à suggérer que le moi ne pût avoir qu'une fonction régulatrice. C'est cette possibilité, mise en lumière par Kant, que Nietzsche poussera jusqu'à ses conséquences ultimes, en montrant toutes les implications du renoncement à la notion de sujet. Ainsi, ce que Nietzsche dénoncera (implicitement) chez Kant, c'est de ne pas avoir su admettre tout ce qui découlait, sur le plan moral, de ses prises de position théoriques (l'existence fictive de l'identité du sujet, le sujet observant comme source de la régularité rencontrée dans la nature, la raison comme essentiellement trompeuse); c'est d'avoir tenté, en Tartuffe de soi et des autres, de ramener les hommes, par de douteux chemins et malgré ses avancées théoriques, à l'arrière-garde de la morale traditionnelle, en admettant à nouveau l'existence des objets qui correspondent aux idées de la raison; et ce même après avoir pris conscience et exposé que la raison était une source intarissable d'illusions<sup>118</sup>.

Si Kant, sur le plan théorique, va jusqu'à soupçonner que le " moi " n'est qu'une fonction régulatrice, et s'il nie de plus la possibilité d'une connaissance métaphysique de l'âme; il est évident qu'il s'arrête lorsque le " moi moral " doit être mis en question. Il y a même un recul qui s'opère chez lui; il semble chercher à atténuer les effets de ses prises de position théoriques. Car une des conséquences (logique) que Nietzsche tire de sa conception du moi comme fiction régulatrice, est que le libre arbitre est lui aussi une fiction, que la volonté (telle

---

118. Nietzsche dira que Kant est le philosophe " des portes dérobées " (voir *Crépuscule des idoles*, " Ce qui manque aux Allemands ", # 16). Pour la dénonciation de la tartuferie proprement kantienne, voir *Fragments posthumes*, tome X, 27 [76], *Par-delà Bien et Mal*, # 5 et # 11.

qu'entendue traditionnellement, c'est-à-dire comme faculté de choisir, de se déterminer librement, de résister aux inclinations) n'existe pas<sup>119</sup>. L'homme étant volonté de puissance, il est une *force* qui va jusqu'au bout d'elle même, il est déterminé par ses pulsions, par ses instincts ; il n'est ni maître ni responsable de la valeur qui le qualifie. Or pour Kant cette idée est inacceptable (et dangereuse), puisque sans volonté il n'y a pas de liberté, et sans liberté il ne peut y avoir de moralité.

Kant dérogera donc à ses propres règles pour sauver le postulat du moi moral, de la liberté ; et sa dérogation ne se révèle acceptable que si on la considère en adhérant à l'*a priori* kantien le plus fondamental, celui qui précède, sous-tend et dirige toute la *Critique de la raison pure*. Seul cet *a priori* (cette conviction, dirait Nietzsche), qui suppose que l'intérêt pratique est l'intérêt suprême et qu'il doit conséquemment primer sur tout autre intérêt, justifie la subordination de toute autre cause à cette cause ultime qu'est la morale ; il justifie donc le processus, à première vue incohérent, de Kant<sup>120</sup>.

Puisque pour Kant l'intérêt moral prime sur tout autre intérêt, et que la croyance en un monde intelligible est nécessaire à la conservation d'un ordre moral, il veille à le conserver, au moins à titre de *consolation*, d'*impératif*, en identifiant l'intelligible au *devoir-être*

---

119. Pour la conception nietzschéenne de la volonté, conception qui va à l'encontre des conceptions traditionnelles (chrétienne, kantienne), voir *Gal Savoir*, # 310 ; *Par-delà Bien et Mal*, # 19 et # 36. Pour la généalogie de l'idée de liberté (au sens traditionnel), qui n'est pour Nietzsche qu'une fiction, voir *Généalogie de la morale*, I, # 13. Il est bien évident, et Nietzsche le reconnaît, que nous avons l'impression d'une volonté qui résiste ; mais pour Nietzsche, la résistance à une tendance n'est que l'effet d'une autre tendance, d'un autre instinct, plus fort ; ce n'est en rien l'effet d'une volonté libre dont le sujet serait maître.

120. L'intérêt pratique que défend Kant est l'intérêt moral tel qu'entendu par la religion, le christianisme, le *bon sens*. En catimini, Kant défend la morale de la faiblesse et du ressentiment, dira Nietzsche.

qu'il oppose au monde phénoménal, à la nature. Selon cette lecture, Nietzsche aura beau jeu de dire que :

Tous les philosophes, sauf quelques sceptiques, ignorent les exigences élémentaires de la probité intellectuelle. Ils prennent les " beaux sentiments " pour des arguments, la conviction pour un critère de vérité. Finalement, Kant, dans sa candeur " allemande ", est allé jusqu'à tenter de donner un aspect scientifique à cette forme de corruption, à ce manque de conscience de l'intellect, en l'appelant " raison pratique " : il a inventé une raison spéciale qui doit indiquer dans quel cas on n'a pas à se soucier de la raison, c'est-à-dire quand la morale, quand le " tu dois " se fait entendre <sup>121</sup>.

Nous vivons à une époque où il n'existe plus de conséquences physiques qui puissent démontrer un précepte moral : et la morale s'est réfugié dans l' " idéal " <sup>122</sup>.

pour faire une place à son " empire moral " il [Kant] se vit contraint de poser un monde indémontrable, un " au-delà " logique — c'est pour cela précisément qu'il avait besoin de sa *Critique de la raison pure* ! En d'autres termes : il n'en aurait pas eu besoin s'il n'avait existé pour lui une chose plus importante que tout : rendre le " domaine moral " invulnérable et même de préférence insaisissable à la raison. — Il ressentait en effet avec trop de force combien un ordre moral était menacé par la raison ! Car face à la nature et à l'histoire, face à l'immoralité foncière de la nature et de l'histoire, Kant était, comme le fut toujours tout bon Allemand, un pessimiste ; il croyait en la morale, non parce qu'elle est prouvée par la nature et l'histoire, mais en dépit du fait qu'elle est constamment contredite par la nature et l'histoire <sup>123</sup>.

En somme, c'est parce qu'il perçoit dans la raison (en tant qu'elle donne accès à la connaissance du monde déterminé causalement) une menace à l'idée d'un ordre moral du monde (idée qui repose sur l'hypothèse de la liberté qu'exclut la science) que Kant élabore sa philosophie critique <sup>124</sup>. Il veut harmoniser la morale et la vérité (ou la science). Il voudrait les identifier : la science doit veiller à préserver la morale <sup>125</sup>, elle doit la renforcer. Or c'est cela que Nietzsche dénoncera,

---

121. *Antéchrist*, # 12.

122. *Aurore*, # 10.

123. *Aurore*, Avant-propos, #3.

124. Voir notre section portant sur la troisième antinomie, celle de la liberté et du déterminisme, pp. 59 à 62.

125. De même que la métaphysique doit servir de rempart à la religion. Voir *Critique de la raison pure*, p. 567.

en plus de dénoncer la foi en la raison (en tant que portée à penser un monde supra-sensible) comme préjugé moral.

#### 4. La conception de la raison

Outre l'aperception pure (le " je " transcendantal), il est une autre faculté de l'homme, dont la fonction est pratique, qui demeure selon Kant toujours identique à elle-même à travers les fluctuations temporelles : la raison, qui « ne reconnaît aucune distinction de temps <sup>126</sup> ». Cette faculté permettrait bien une détermination supra-sensible de l'homme, là où l'aperception pure a échoué, car c'est elle qui assurerait le lien entre le monde sensible et le monde intelligible.

Nous allons étudier la conception kantienne de la raison, afin de mieux comprendre les critiques assidues que Nietzsche adresse aux philosophes qui croient naïvement que la raison est partie intégrante d'un monde intelligible :

Nous nous débarrasserons en dernier de notre plus ancien substrat métaphysique... de ce substrat qui s'est incarné dans la langue et les catégories grammaticales, et s'est rendu à tel point indispensable qu'il semblerait que nous perdriions la capacité de penser si nous renoncions à cette métaphysique. Les philosophes sont particulièrement inaptes à se libérer de la croyance que les concepts fondamentaux et les catégories de la raison appartiennent déjà, sans plus ample informé, au domaine des certitudes métaphysiques : depuis toujours ils croient précisément à la raison comme à une part du monde métaphysique lui-même. — chez eux, cette plus ancienne croyance éclate toujours comme un contrecoup surpuissant <sup>127</sup>.

Il est intéressant d'appliquer à Kant cette critique nietzschéenne des philosophes, puisque même en ancrant les illusions dont nous sommes dupes dans l'essence de la raison, Kant ne la considère pas moins comme faisant partie du monde intelligible. En effet, il nous présente la raison comme le " siège de l'apparence transcendantale ", il

---

<sup>126</sup>. *Critique de la raison pratique*, p. 138.

<sup>127</sup>. *Fragments posthumes*, tome XII, 6[13].

l'introduit d'emblée comme une source intarrissable d'erreurs et d'égarements, il affirme qu'elle est naturellement dialectique<sup>128</sup>, et ensuite il se laisse duper par elle, qui lui fait croire en une réalité intelligible dont l'homme ferait partie. Voyons cela de plus près.

#### 4.1 La conception kantienne de la raison

Source d'illusions lorsqu'elle s'écarte de sa destination, la raison est d'abord productrice d'unité dans l'ordre de la connaissance. De toute évidence, elle est une faculté problématique puisque, d'une part, elle semble assurer le travail rigoureux de l'entendement, et que, d'autre part, Kant lui impute les transgressions illégitimes de ce dernier qui, sous l'influence du pressant besoin d'unifier de la raison, applique ses catégories à un domaine qui se situe hors du champ de leur utilisation légitime : le domaine du supra-sensible. De plus, et peut-être précisément à cause de cette fonction étrange de la raison, celle-ci paraît assurer le lien entre le monde sensible et le monde intelligible pour l'homme qui prend part à ces deux mondes. Kant attribue deux usages à la raison, soit un usage logique (ou formel) et un usage pur (ou réel).

##### *L'usage logique*

Nous savons que, selon Kant, la connaissance s'élabore à travers trois facultés : la sensibilité, l'entendement et la raison. Ce qui est perçu par la sensibilité est, de ce fait, immédiatement soumis à ses formes *a priori* que sont l'espace et le temps. L'entendement se saisit ensuite de

---

128. Voir *Critique de la raison pure*, p. 254.

cette matière, préalablement schématisée par l'imagination qui lui est subordonnée, et opère son unification par ses catégories. Puis la raison unifie le tout à partir de ses idées.

De fait, par ses syllogismes la raison cherche à réaliser l'ultime unité; elle ramène à des principes suprêmes les règles de l'entendement. C'est donc en elle que s'achève la connaissance qui débute avec les sens, puisqu'elle « cherche à transporter l'unité synthétique, qui est pensée dans la catégorie, jusque dans l'absolument inconditionné <sup>129</sup> ». Cet usage formel de la raison, qui permet une connaissance progressive du monde empirique, n'est pas en soi problématique: il est naturel pour la raison de remonter incessamment la chaîne des conditionnés à la quête d'un inconditionné qui seul satisferait son désir et lui procurerait le repos. Mais de cette quête d'un inconditionné semble résulter son usage réel, qui consiste à *produire* un inconditionné, et qui s'avère aux yeux de Kant la source d'illusions.

#### *L'usage réel*

Au fondement de la série des conditionnés sur laquelle elle exerce sa fonction logique, la raison suppose un inconditionné. Cet inconditionné prend la forme d'une idée, qui parachève la chaîne des conditions, étant la source de tous les conditionnés rencontrés dans l'expérience. L'idée est toutefois au-delà de toute expérience: elle est *pensée* par la raison mais n'est nullement accessible ou susceptible d'être expérimentée. Elle ne sert qu'à donner la règle, nous orientant ainsi vers une unité systématique qui demeure néanmoins irréalisable.

---

129. *Critique de la raison pure*, p. 269.

Quoique nécessaires afin de déterminer l'usage de l'entendement dans l'expérience, et afin de servir de critère à cette expérience, Kant montre que les idées ne correspondent à rien d'effectif. Elles ne sont que des produits de la raison humaine, qui n'ont aucune valeur objective, mais que la raison pense inévitablement comme existant hors d'elle, parce que cette pensée lui est subjectivement nécessaire<sup>130</sup>.

### *L'apparence transcendantale*

La raison "divague", cela fait partie de sa nature. C'est une conséquence inévitable du processus par lequel elle accomplit sa fonction propre : unifier. La raison produit des idées, qui sont pour elle l'inconditionné à la source de tous les conditionnés rencontrés dans l'expérience, et elle pense ses idées objectives ; elle produit un idéal, qui lui sert à déterminer les objets de l'expérience, et elle le croit existant. Toute cette dialectique de la raison, Kant l'expose et l'explique dans la division *Dialectique transcendantale* de sa *Critique de la raison pure*.

Il y a trois types de raisonnements dialectiques. Le premier conduit à la croyance en un moi métaphysique : il tend à l'unité absolue du sujet pensant. Ce type de raisonnement résulte de paralogismes dont Kant a décelé les modalités. Le second type de raisonnements dialectiques tend à l'unité inconditionnée des conditions objectives dans les phénomènes, ce que Kant appelle "cosmos totalisé". Ce type

---

130. L'unité absolue du sujet pensant est un de ces inconditionnés naturellement pensés par la raison (les deux autres étant le "cosmos totalisé" et l'"idéal"). Nous avons vu comment cette pensée dérive de l'usage formel de la raison, puisqu'elle se fonde sur le concept du moi transcendantal qui est, au même titre que les jugements synthétiques a priori, une condition de l'expérience.

de raisonnement confronte la raison à quatre antinomies, dont la troisième fut examinée précédemment<sup>131</sup>. Ces antinomies ont trait à l'existence ou l'inexistence de la liberté, qui est la seconde idée de la raison pure. Quant au troisième type de raisonnement dialectique, il a trait à l'Idéal de la raison pure (soit Dieu), qui fournit le prototype servant à la détermination complète des objets de l'expérience.

Kant montre que la raison opère à partir de l'*idée* (d'un sujet absolu, de la liberté, de Dieu), mais qu'elle ne présuppose nullement l'existence d'un objet qui correspond à son *idée*, et qu'aucune preuve de l'existence d'un tel objet n'est possible. Il soupçonne à juste titre que les idées de la raison, en tant que productions subjectives, ne correspondent à rien d'effectif. Ainsi, quoiqu'il reconnaisse leur nécessité (pour déterminer l'usage de l'entendement dans l'expérience et pour servir de critère à cette expérience), il doute de leur valeur objective. Il admet que ces idées ne sont que les produits de la raison humaine, si bien que rien n'autorise à leur supposer un représentant réel.

L'illusion transcendantale mise à jour par Kant se révèle naturelle à la raison humaine. Elle résulte de la confusion de principes subjectifs avec des principes objectifs : nous prenons les conditions subjectives de notre mode de pensée pour des nécessités objectives ; nous prenons les idées que la structure interne de notre raison nous amène à penser, pour des réalités objectives. Bref, c'est la nature de notre raison qui nous porte à croire que ce qu'elle pense inévitablement existe hors d'elle, que ce qui lui est subjectivement nécessaire l'est en soi. Est-il besoin de souligner que cette position est très proche de celle de

---

131. Voir page 59.

Nietzsche ? Nous sommes le jouet d'une force productrice d'illusions, illusions qui nous sont d'une nécessité vitale.

Kant, donc, dépouille la raison de ses illusions rassurantes pour la confronter à son impuissance<sup>132</sup>. En effet, après avoir montré que la raison concevait inévitablement des idées, il démontre qu'elle ne peut pourtant jamais se satisfaire et se rassurer en prouvant l'existence des objets qui correspondent à ces idées. Tant que la raison est honnête avec elle-même, elle se voit vouée à demeurer insatisfaite. Grâce à Kant, la raison se connaît elle-même : elle sait qu'elle s'égare inévitablement, qu'elle est à la fois productrice et victime de l'illusion transcendante.

Mais l'illusion demeurera, dit Kant, elle renaîtra même après qu'on en aura pris conscience. Il est toutefois moins facile de nous laisser bernier et tranquiliser par une chimérique solution : depuis Kant, nous savons que nous ne pouvons pas savoir avec certitude (si Dieu existe, si l'âme est immortelle, si l'homme est libre). La raison est condamnée à rester sur le qui-vive ; convenablement éclairé, l'entendement humain est destiné à demeurer impuissant et inquiet : « La nécessité inconditionnée, qui nous est indispensable, comme dernier support de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine<sup>133</sup> ». Tout litige au sujet de l'existence de Dieu, de la liberté, de l'immortalité, s'avère inutile et d'emblée illégitime : Kant a prouvé que nous ne pouvons rationnellement prouver ni leur existence, ni leur inexistence<sup>134</sup>.

---

132. On comprend ici aisément l'enthousiasme du jeune Nietzsche pour la philosophie théorique kantienne : les conclusions de la *Dialectique transcendante* de Kant rejoignent les assertions de la *Naissance de la tragédie* (voir notre chapitre I, section trois : "Les limites de la science").

133. *Critique de la raison pure*, p. 436.

134. Nous nous en tenons ici à la *Critique de la raison pure*, car on sait que Kant lui-même tentera ailleurs d'asseoir ces certitudes.

#### 4.2 Nietzsche et la raison kantienne

Les conclusions ultimes de l'*Analytique* et de la *Dialectique transcendante* ont de quoi satisfaire un "perspectiviste" de la trempe de Nietzsche. Néanmoins, les vrais buts de Kant transparaissent à travers sa philosophie théorique, et si Nietzsche ne les a pas perçus dans sa jeunesse, il le fera plus tard et c'est à eux qu'il s'en prendra. Car Kant ne cherche pas la seule vérité ; il se révèle, aux yeux de Nietzsche, être un moraliste qui, constatant l'inévitable affaiblissement de la morale chrétienne, le scepticisme de plus en plus répandu, a tenté un ultime effort pour rétablir la vieille morale d'une façon qui, espérait-il, conviendrait aux exigences intellectuelles de son époque. Le temps était à la glorification de la raison, Kant a alors, très justement d'ailleurs, cru que la seule raison pouvait peut-être limiter les dommages entraînés par une trop grande confiance en elle.

Même Kant, si indigente qu'apparaisse son âme auprès de celle de Pascal, nourrit une arrière-pensée identique dans tous les mouvements de son esprit : détrôner l'intellect, décapiter le savoir — au profit de la foi chrétienne <sup>135</sup>.

La tendance des Allemands s'opposait aux lumières et à la révolution de la société. Le culte du sentiment fut érigé par eux à la place du culte de la raison. On tenta d'assujettir la connaissance en général à la domination du sentiment, et — pour parler avec Kant qui définissait ainsi sa tâche propre — "de rouvrir le chemin à la foi en assignant au savoir ses limites" <sup>136</sup>.

En effet, en mettant Dieu et les autres idées hors de la portée rationnelle, Kant ne cherchait pas à les éliminer, mais à astucieusement les « sauver »...

---

135. *Fragments posthumes*, tome IV, 7 [34].

136. *Aurore*, # 197.

La philosophie allemande est corrompue par le sang de théologien. La philosophie allemande n'est rien de plus qu'une théologie dissimulée. On crut qu'avec Kant s'amorçait une évolution en mieux, mais ce qu'il y avait d'instinct théologique dans l'âme du lettré allemand devina tout ce qui dès lors devenait possible... Une voie détournée s'ouvrait vers l'ancien idéal ; l'idée du " monde vrai ", l'idée de la morale, essence du monde (— les deux erreurs les plus malfaisantes qui soient) étaient à nouveau, grâce à un scepticisme retors et prudent, sinon prouvables, du moins impossibles à réfuter... La raison, les droits de la raison ne vont pas jusque là... Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien : Kant, tout comme Luther et Leibniz, fut une entrave de plus à la probité allemande, déjà mal assurée... 137

Ils [les Allemands] ont sur la conscience tous les grands crimes commis contre la culture depuis quatre siècles ! ... Et ce, toujours pour la même raison, à cause de leur *intime lâcheté devant la réalité, qui est aussi une lâcheté devant la vérité*, à cause de l'*insincérité* qui, chez eux, s'est faite instinct, à cause de leur " idéalisme "... Alors que, justement, par une prodigieuse audace et un héroïque effort sur soi-même, on allait enfin toucher à un mode de penser sincère, non équivoque, parfaitement scientifique, les allemands ont su à deux reprises *retrouver des voies détournées pour revenir à l'ancien " idéal ", à des compromis entre la vérité et l'" idéal "*— au fond de simples recettes *pour avoir le droit de rejeter la science, pour avoir le droit au mensonge*. Leibniz et Kant — ces deux grandes freins à la probité intellectuelle en Europe !— 138

Que voulait donc Kant ? Montrer, dans la *Critique de la raison pure*, qu'on ne peut aucunement exclure l'existence des objets correspondant aux idées de la raison, et laisser ainsi ces idées dans une position indéterminée et indéterminable par la raison théorique. Puis les sauver ailleurs, dans la *Critique de la raison pratique*, en évoquant leur nécessité en regard des fins pratiques (et suprêmes selon Kant) : la moralité.

Les prêtres plutôt que de poser un principe comme fondement de leurs mensonges, ont intercalé des notions de " Dieu ", " volonté divine ". Kant lui-même, avec son impératif catégorique, était sur la même voie : en cela sa raison s'est faite pratique. — Il y a des questions où l'homme n'est pas habilité à se prononcer sur le vrai et sur le faux ; toutes les questions capitales, tous les problèmes essentiels de valeur sont au-delà de la raison humaine ... Comprendre les limites de la raison, c'est cela et cela seulement qui est la vraie philosophie 139.

137. *Antéchrist*, #10.

138. *Ecce Homo*, " Le cas Wagner ", # 2. Les italiques ne sont pas dans l'original.

139. *Antéchrist*, # 55.

Si Kant affirme l'impossibilité de garantir, par la philosophie théorique, l'existence des objets qui correspondent aux idées de la raison, c'est pour mieux affermir la croyance en cette existence par des arguments pratiques. Il subordonne ainsi la philosophie théorique à la philosophie pratique, sous prétexte que le plus haut intérêt de l'humanité réside dans la morale. La suprématie de la morale sur tout autre intérêt est l'*a priori* de Kant, celui qui précède, sous-tend et dirige toute sa *Critique de la raison pure*, mais qui n'est pas présenté et justifié comme tel, sinon à la toute fin du volume. Ainsi Kant fait-il "comme si" le dilemme de la prééminence de la morale ne se présentait qu'en chemin, alors qu'au fond tout le chemin semble avoir été parcouru et orienté dans le seul but de sauver et de fonder cette morale.

Ils se donnèrent tous pour des gens qui se seraient haussés jusqu'à leurs opinions propres par l'exercice spontané d'une dialectique froide, pure et divinement sereine (...), alors qu'ils ne font que défendre, avec des arguments découverts après coup, quelque thèse arbitraire, quelque idée gratuite, une "intuition" quelconque, ou encore, le plus souvent, quelque vœu de leur cœur, qu'ils ont fait passer préalablement au crible de l'abstraction. Ce sont tous des avocats sans le savoir, et par surcroît des avocats de leurs préjugés, qu'ils baptisent "vérités"; ils sont très éloignés de ce courage de la conscience qui s'avoue ce qu'il en est, très éloignés de ce bon goût du courage qui donne à comprendre ce qu'il en est, soit pour prévenir un ami ou un ennemi, soit par générosité et pour se moquer de soi. La raide et vertueuse tartuferie avec laquelle le vieux Kant nous entraîne dans les méandres de la dialectique, pour nous amener, ou plutôt nous égarer, jusque devant son "impératif catégorique", ce spectacle nous fait sourire, nous qui sommes pourtant difficiles, et nous n'éprouvons pas un mince plaisir à démasquer les fines ruses des vieux moralistes et faiseurs de sermons <sup>140</sup>.

Quelles que soient donc les multiples fonctions que Kant attribue à la raison pure (productrice d'illusion, unificatrice, impérative), il ressort tout de même, selon lui, que c'est elle qui atteste notre appartenance à un monde intelligible, et qui du même coup assure le

---

140. *Par-delà Bien et Mal*, # 5.

lien et le passage entre les deux mondes. Quelles que soient les routes secondaires par lesquelles Kant tente de nous lier au monde intelligible, c'est la raison qui selon lui est la plus apte à faire ce lien ; car la raison prend part au monde intelligible puisqu'elle se situe hors des formes *a priori* de la sensibilité, plus particulièrement du temps : elle demeure toujours identique à elle-même ; elle est toujours déterminante et jamais déterminable ; elle tend toujours à nous faire penser les mêmes choses : les idées ; elle opère toujours la même fonction théorique : l'unification ; elle dicte toujours la même loi : la loi morale.

Mais si à partir de ces caractéristiques de la raison, Kant conclut à une appartenance de cette raison à une autre dimension, celle d'un monde intelligible, ce pas franchi par lui n'est pas évident pour Nietzsche. C'est d'ailleurs ici que Kant erre le plus à son avis :

Le vieux Kant constate l'existence de quelques instincts spirituels dont l'action s'exerce avant tout raisonnement et toute activité des sens : de même, plus tard, un instinct moral, à savoir celui d'obéir. Qu'un pont fût jeté ainsi vers " un autre monde ", c'était une conclusion hâtive, même s'il était établi que l'existence de l'homme est liée à ces instincts, leur " vérité " n'en serait pas mieux prouvée. Il s'agit ni plus ni moins de *notre monde* <sup>141</sup>.

La raison fonctionne donc peut-être de la façon décrite par Kant (elle produit des illusions), néanmoins elle s'avère pour Nietzsche d'origine toute autre que supra-sensible : la raison humaine est le résultat de processus organiques, elle est en quelque sorte l'instrument d'un instinct qui est tout, sauf rationnel. Ainsi, tout ce qui vient d'elle (le langage, les sciences) sert à entretenir une métaphysique qui la fait passer pour quelque chose de transcendant, mais sa véritable origine est tout autre :

---

141. *Fragments posthumes*, tome X, 26 [375].

Ce qui généralement est attribué à l'esprit me paraît constituer l'essence de l'organique : et dans les plus hautes fonctions de l'esprit, je ne trouve qu'une variété sublime de la fonction organique (assimilation, sélection, sécrétion, etc.). Mais l'opposition "organique" "inorganique" fait elle-même partie du monde des phénomènes !<sup>142</sup>

La raison, de même que les catégories de l'entendement, ne sont pas quelque chose d'origine transcendante, quelque chose d'universel d'où découlerait une connaissance objective, comme l'affirmait Kant ; selon Nietzsche, elles ont leur histoire, elles sont au service des pulsions et servent à falsifier le réel de façon à nous le rendre assimilable.

La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de la vie organique, et par conséquent ce qu'il y a de moins accompli et de plus fragile. ... [Or] on croit que c'est là le noyau de l'homme : ce qu'il y a de permanent, d'éternel, d'ultime, de plus originel ! On tient la conscience pour une quantité stable donnée ! On nie sa croissance, ses intermittences ! On la conçoit comme "unité de l'organisme" <sup>143</sup>.

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que la raison nous fut d'abord présentée, par Kant lui-même, comme une source d'illusions, en ceci précisément qu'elle nous porte à croire en un monde supra-sensible (en une âme immortelle, en une liberté, en un Dieu). Ainsi, Nietzsche ajouterait : puisque Kant succombe encore à l'illusion qu'il a lui-même mise à jour, c'est qu'elle est plus profondément enracinée que ne l'était celle de la substantialité et de la primauté du sujet (croyance à laquelle il sait presque renoncer). Nietzsche se montrerait plus avisé et conséquent en affirmant :

tenir ce monde, avec son espace, son temps, sa force et son mouvement, pour une fausse conclusion, ne serait-ce pas une raison d'apprendre enfin à se délier de toute pensée ? La pensée ne nous aurait-elle pas, jusqu'ici, joué le pire des tours ? et quelle garantie aurions-nous qu'elle ne continuera pas à faire ce qu'elle a toujours fait ? <sup>144</sup>

142. *Fragments posthumes*, tome X, 25 [356].

143. *Gai Savoir*, #11.

144. *Par-delà Bien et Mal*, 34.

Pour Nietzsche, la façon kantienne de ramener l'humanité à la morale par des chemins détournés est toutefois significative <sup>145</sup>. Elle est l'un des meilleurs exemples qu'il puisse trouver pour illustrer comment le mensonge à soi est une condition d'existence vitale, répondant à une nécessité psychologique.

L'hypocrisie sincère n'est pas la moins grave. Mieux que personne, Kant illustre le principe que toute philosophie naît d'une intention morale, intention qui n'est elle-même qu'un instinct, une forme inconsciente de la Volonté de Puissance <sup>146</sup>.

En effet, dans le cas de Kant le mensonge est évident ; il est presque présenté comme mensonge, donc consciemment choisi. Kant nous a appris, dans sa première *Critique*, qu'inévitablement quelque part nous sommes trompés, quelque part nous nous trompons : nous sommes dupes de nous-mêmes parce qu'une poussée naturelle nous incline toujours et nécessairement à nous duper. Ainsi, ce que Kant explique clairement, son exemple l'illustre on ne peut mieux. De fait, il a si bien su montrer comment nous succombons naturellement à l'illusion, qu'on se demande toujours comment il a pu lui-même, après nous avoir longuement mis en garde dans la *Dialectique transcendantale* de sa *Critique de la raison pure*, se laisser à nouveau emporter par la douce illusion de la réalité objective des idées de la raison pure.

---

145. « La raide et vertueuse tartuferie avec laquelle le vieux Kant nous entraîne dans les méandres de la dialectique, pour nous amener, ou plutôt nous égarer, jusque devant son "impératif catégorique" etc. (*Par-delà Bien et Mal*, # 5) ». Répétons que pour Nietzsche, Kant est le philosophe des "portes dérobées" (voir *Crépuscule des idoles*, "Ce qui manque aux Allemands", # 16).

146. « Ce que j'appelle mensonge, refuser de voir quelque chose que l'on voit, refuser de voir quelque chose comme on le voit : que le mensonge ait lieu devant témoins ou sans témoin ne fait rien à l'affaire. Le mensonge le plus courant est celui par lequel on se ment à soi-même (*Antéchrist*, #55) ».

En somme, semble dire Kant, il faut en dernière instance accepter lucidement d'entretenir nos illusions parce qu'elles nous sont indispensables. Kant ne les appelle alors plus "illusions" (comme dans la *Dialectique transcendantale*), mais "hypothèses nécessaires" (*notwendige Annahmen, Voraussetzungen*). Pourtant il s'agit bien des mêmes idées, dont la réalité objective nous avait été présentée comme illusoire. Ainsi nous trouvons-nous ici bien près de l'assertion nietzschéenne selon laquelle le mensonge à soi (*Lüge*) est une condition d'existence vitale, selon laquelle nous sommes le jouet d'une force productrice de fictions qui nous impose ses lois, lesquelles nous sont nécessaires et sont conséquemment indéracinables.

Les lois de la pensée comme résultat du développement organique — il faut admettre l'existence d'une force productrice de fictions et capable de poser ces lois — de même la transmission héréditaire et la perpétuation des fictions<sup>147</sup>.

Nous devons faire «comme si» parce qu'au fond nous ne pouvons pas faire autrement; même si nous soupçonnons qu'il n'en va pas ainsi, comme le laisse entendre Kant:

Le concept d'un monde intelligible n'est donc qu'un point de vue, que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, afin de se concevoir elle-même comme pratique<sup>148</sup>.

Quoique notre raison théorique nous ait montré que nous succombons toujours à des illusions, nous acceptons d'y succomber à nouveau, presque consciemment, parce que notre propre intérêt est en jeu et

147. *Fragments posthumes*, tome XI, 35 [50].

148. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 202. Les italiques ne sont pas dans l'original. Nietzsche dira à juste titre que: «Le véritable mensonge, le mensonge authentique, délibéré, "honnête" ... serait pour eux quelque chose de bien trop rigoureux, de bien trop fort; il exigerait, ce qu'on ne peut exiger d'eux, qu'ils ouvrent les yeux sur eux-mêmes, qu'ils soient capables de distinguer le "vrai" du "faux" en eux-mêmes. Seul le mensonge malhonnête leur convient...(*Généalogie de la morale*, III, # 19)».

nous pousse à succomber : « que nous importe la vérité quand il s'agit de nos jugements de valeur suprêmes – " il faut alors croire ceci et cela " disait Kant <sup>149</sup> ». Nietzsche nous dira donc qu' :

il est temps enfin de remplacer la question kantienne : " Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? " par cette autre question : " Pourquoi est-il nécessaire de croire en de tels jugements ? ", autrement dit de comprendre que la conservation d'êtres de notre espèce exige que nous y ajoutions foi. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, que ces jugements puissent être faux <sup>150</sup>.

Selon Nietzsche, Kant aurait laissé sa critique inachevée : il dénonce l'illusion transcendantale, la transformation d'une condition subjective en condition objective, sans expliquer *pourquoi* la raison transforme ainsi un besoin subjectif en supposée réalité objective. Sous la pression de quelle nécessité, par quel mécanisme faisons-nous, même après la *critique*, ce glissement de la condition subjective à la supposition de l'objet qui répond à cette condition ? Kant montre qu'il y a erreur, qu'il y a tendance vers l'erreur, mais il ne dit rien du *pourquoi* de la méprise <sup>151</sup>. Il ne répond pas à la question essentielle : « comment l'erreur est-elle possible ? » C'est Nietzsche qui répond à

149. Nietzsche, *Fragments posthumes*, tome X, 26 [75].

150. *Par delà Bien et Mal*, #11.

151. On peut appliquer à la façon kantienne d'expliquer l'illusion transcendantale la même critique que Nietzsche appliqua à la façon kantienne d'expliquer les jugements synthétiques *a priori* : « Mais réfléchissons, il est temps de le faire. Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? se demandait Kant ; et que répondit-il au fond ? *En vertu d'une faculté*. Non pas, hélas, en trois mots, mais si longuement, si gravement et avec une telle dépense de profondeur et de fioritures germaniques que l'on n'entendit pas la joyeuse *niaiserie allemande* qui se cache au fond de cette réponse. Au contraire, on s'extasia sur cette faculté nouvelle et l'allégresse fut à son comble lorsque Kant découvrit, par surcroît, une faculté morale dans l'homme, car en ce temps les Allemands étaient encore moraux et n'avaient aucune idée du " réalisme politique "... on vieillit, le rêve se dissipa. Vint un temps où l'on se frotta les yeux ; on se les frotte encore. On avait fait un rêve, et le vieux Kant tout le premier. " *En vertu d'une faculté*", avait-il dit, ou tout au moins pensé. Mais est-ce là une réponse ? Une explication ? N'est-ce pas plutôt répéter la question ? Pourquoi l'opium fait-il dormir ? " *En vertu d'une faculté* », par l'opération d'une *virtus dormitiva*, répond un médecin de Molière... Mais de telles réponses appartiennent à la comédie, et il est temps de remplacer la question kantienne : " Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? " par cette autre question : " Pourquoi est-il nécessaire de croire en de tels jugements ? " etc. (*Par-delà Bien et Mal*, # 11). »

cela en exposant, à partir du principe qu'est la volonté de puissance, la tendance humaine vers l'illusion, l'erreur, la duperie de soi.

De toute façon, l'échec de Kant était prévisible, en tout cas il l'était selon Nietzsche : c'est la raison qui critiquait la raison ; étant juge et partie, elle conclurait en faveur d'elle-même, en faveur de son propre intérêt. Après un moment de lucidité plus ou moins durable, elle tromperait à nouveau, puisque cette tendance appartient à son essence la plus intime. Il était naïf de la part de Kant de croire parvenir à une vérité objective par ce chemin biaisé.

comme nous ne le savons pas, une critique de la faculté de connaître est dépourvue de sens : comment l'outil pourrait-il se critiquer lui-même, s'il ne peut justement se servir que de soi pour faire cette critique ? Il ne peut même pas se définir lui-même <sup>152</sup>.

Un outil ne peut pas critiquer ses propres aptitudes : l'intellect ne peut pas déterminer lui-même ses limites, ni s'il est réussi ou raté <sup>153</sup>.

La critique doit être opérée autrement, à partir d'une autre instance que la raison pure, à partir d'un principe plus fondamental. La véritable critique, c'est Nietzsche qui l'accomplira, puisqu'il saura remonter en deçà de la raison, aux sources mêmes de la vie. La mise en question opérée par Kant, bien qu'utile, laisse intact les concepts qui posent le plus problème aux yeux de Nietzsche : le concept de raison et celui de vérité.

De fait, Kant dénonce bien l'illusion, celle des sens, de l'imagination, de la raison elle-même, qui nous fait croire en la possibilité d'un savoir métaphysique ; mais il ne se demande pas si « la valeur même de la raison n'est pas une illusion. Il veut fonder la " vraie " science, la " vraie " morale, la " vraie " religion, mais il ne met pas en

---

152. *Fragments posthumes*, tome XII, 2 [87].

153. *Ibid.*, 2 [132].

cause la vérité elle-même<sup>154</sup> », ce que fera Nietzsche en demandant : que signifie la volonté de vérité ? En réponse à Kant, donc, Nietzsche engagera une critique de la notion de vérité, une remise en question de la *divine* volonté de vérité. Ceci au moyen d'une critique de la raison conçue comme source de lois morales et d'une analyse généalogique des désordres de l'époque présente ; désordres qui résultent de la position d'un idéal abstrait et d'un sujet divisé.

D'où vient-il donc que, depuis Platon, tous les architectes philosophiques de l'Europe ont construit en vain ? Que tout ce qu'ils tenaient eux-mêmes sincèrement et sérieusement pour *aere perennis* menace de s'écrouler ou git déjà en ruine ? Oh, que de fausseté dans la réponse qu'aujourd'hui on tient toute prête pour cette question : « parce qu'ils ont négligé le présupposé, l'examen des fondements, une critique de la raison dans son ensemble » — cette fatale réponse de Kant qui, en vérité, ne nous a pas attirés, nous autres philosophes modernes, sur un terrain plus sûr ni moins trompeur ! (— et, question supplémentaire, n'était-ce pas un peu étrange d'exiger qu'un instrument critiquât sa propre justesse et sa propre compétence ? que l'Intellect lui-même « reconnut » sa valeur, sa force, ses limites ? et même, n'était-ce pas un peu absurde ?). La vraie réponse aurait plutôt été que tous les philosophes ont construit sous le charme de la morale, même Kant, — que leur dessein visait en apparence la certitude, la « vérité », mais en fait, de « majestueux édifices moraux »<sup>155</sup>.

154. Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, p. 20.

155. *Aurore*, Avant-propos, # 3.

## Chapitre III

### Nietzsche et la philosophie pratique de Kant :

#### La critique

Je taraudai la base, je commençai à examiner et à saper une vieille confiance sur laquelle nous autres philosophes nous avons coutume de construire depuis quelques millénaires comme sur le plus ferme terrain — et nous reconstruisions sans relâche bien que jusqu'à présent tous les édifices s'écroulassent : je commençai à saper notre *confiance en la morale* <sup>156</sup>.

---

156. *Aurore*, Avant-propos, # 2.

## 1. La place de Kant dans la généalogie de la morale

Chez un philosophe ... rien n'est impersonnel, et sa morale surtout témoigne rigoureusement de ce qu'il est, car elle révèle les plus profonds instincts de sa nature et la hiérarchie à laquelle ils obéissent <sup>157</sup>.

Il est temps de tenter de dire comment Nietzsche jugeait l'entreprise kantienne. Rappelons d'abord les éléments fondamentaux de la philosophie de Nietzsche. Il est bien connu que selon lui, tout est volonté de puissance, c'est-à-dire que toute force, nécessairement, va jusqu'au bout d'elle-même, s'assimilant tout ce qui se trouve sur son chemin. Nietzsche interprète le monde organique et inorganique à partir de cette vérité de fond. Dans cette optique, l'homme et tout ce qui le particularise (la raison, la parole, la morale, le rire), se présentent dorénavant sous un jour nouveau : les spécificités propres à l'homme n'expriment plus désormais son essence, mais sont réinterprétées de telle façon qu'elles se révèlent des instruments de la volonté de puissance.

Ainsi, la raison n'est pas une faculté d'origine supra-sensible, permettant de lier notre nature au monde intelligible (tel que l'a cru Kant et nombre d'autres avant lui) ; elle est un " instrument " au service de l'homme, qu'il a développé peu à peu et qu'il continue d'affiner. Elle sert d'abord à effectuer des opérations rudimentaires, permettant à l'homme de survivre et de devenir plus efficace. Elle lui permit ensuite de connaître un monde régi par des lois, de découvrir la régularité qui est dans la nature. Finalement, l'homme l'utilisa pour se construire un monde intelligible, complètement séparé du monde sensible, au moyen

---

157. *Par-delà Bien et Mal*, # 5. Voir aussi # 6.

duquel il se rassura ou se vengea en effigie, toujours afin d'obéir à la volonté de puissance qui l'anime.

Dans cette optique, les pensées qui sont celles d'un individu, sa façon d'évaluer la vie, les actes, les autres, ne sont pas normalisées par la raison pure, qui dicte sa loi et à laquelle on obéit plus ou moins exactement selon le degré de corruption qui nous atteint, selon l'écoute que l'on porte aux passions et instincts ; tout ce qu'il y a de conscient et de perceptible chez l'homme, tout ce qu'il pense et fait, n'est que l'effet d'instincts souterrains qui l'animent et le symptôme de leur hiérarchie. L'homme, par conséquent, sa façon d'être et d'agir, est le résultat plus ou moins réussi d'un mélange fortuit d'instincts, tous fonctions de la volonté de puissance. Il s'ensuit que les concepts de liberté et de responsabilité perdent leur sens habituel. On s'attendrait à ce qu'ils disparaissent complètement, mais Nietzsche continue de les utiliser, dans un sens toutefois propre à lui.

Ainsi, si l'homme est le résultat fortuit d'une volonté de puissance, riche ou pauvre, active ou réactive, il n'y a plus de place pour la liberté, entendue comme la faculté de décider de ses actes, de son être. C'est là une des raisons premières pour laquelle Nietzsche rejette la position que Kant présente à l'humanité :

Mais si la moralité, selon Kant, repose nécessairement sur la liberté, doit-elle avoir jamais existé ? L'illusion de la liberté ne suffit-elle pas ? Et lorsque cette illusion n'est plus possible, est-il absolument nécessaire de maintenir la moralité ? N'aurait-elle pas déjà joué son rôle <sup>158</sup> ?

Kant : l'homme est un être moral : par conséquent il est 1) libre 2) immortel 3) il y a une justice qui récompense et punit : Dieu. — Mais l'être moral est une imagination, donc : — <sup>159</sup>.

---

158. *Fragments posthumes*, tome IV, 6 [347].

159. *Fragments posthumes*, tome IV, 7[21].

Selon l'interprétation nietzschéenne, l'homme est réussi ou raté, fort ou faible, et il en est dans tous les cas irresponsable, car tous les actes qu'il pose sont déterminés par les instincts qui sont dominants chez lui, ce dont il n'est nullement responsable.

La complète irresponsabilité de l'homme à l'égard de ses actes et de son être est la goutte la plus amère que le chercheur doit avaler, lorsqu'il a été habitué à voir dans la responsabilité et le devoir les lettres de noblesse de l'humanité... plus le droit de louer et de blâmer, car il ne rime à rien de louer et de blâmer la nature et la nécessité... tel il est devant une plante, tel il doit être devant les actions des hommes, devant les siennes propres ... pas permis d'y trouver du mérite... Tout est nécessité... tout est innocence <sup>160</sup>.

De ce fait, le concept de volonté perd aussi son sens courant, quoique Nietzsche l'utilise à satiété. Puisque l'homme est gouverné par la volonté de puissance, il ne choisit nullement ce qu'il est, ni ce qu'il fait. Les actes qui paraissent chez lui les plus volontaires s'avèrent déterminés par ses instincts, ce dont il n'est pas maître.

Pour Nietzsche, la volonté, au sens traditionnel, n'est qu'une fiction ; car selon son interprétation, les actes que pose un individu ne viennent pas d'un choix personnel et réfléchi, mais d'une impossibilité de les empêcher, de les éviter, de se retenir. Si on en croit Nietzsche, l'homme ne choisit pas, il n'a pas à choisir, il ne peut choisir : il agit sous pulsion, instinctivement, mû par la volonté de puissance qui l'anime. Il crée, déploie, croit, impose <sup>161</sup>. S'il est honnête, libre fort, il le fait sans tenter de s'expliquer, de se justifier ; sinon, après-coup, il trouve un raisonnement logique qui aboutit à l'action qu'il a commise ou prévoit commettre de toute façon. La raison n'est qu'un instinct

---

160. *Humain trop humain*, # 107.

161. C'est en assimilant cet aspect important de la pensée de Nietzsche qu'est l'inexistence du moi, donc de la volonté autonome, que l'on se situe par-delà la morale, la pitié, la compassion.

secondaire qui sert la volonté de puissance ; et la morale ne devient, aux yeux de Nietzsche, qu'une façon de justifier, après-coup, son être, ses choix, ses convictions.

C'est pourquoi la morale sera pour Nietzsche le symptôme le plus patent de l'origine, noble ou vile, d'un individu, d'une race, d'un peuple : « Les jugements de valeur d'un homme trahissent quelque chose de la structure de son âme, ils montrent ce qu'il considère comme ses conditions de vie, sa nécessité propre <sup>162</sup> ». De là son intérêt pour la morale, pour l'histoire de la morale, pour la généalogie de la morale : « tout jugement sur la vie ne vaut que comme symptôme » ; « le moralisme des philosophes grecs à partir de Platon est déterminé par des causes pathologiques ».

Aussi, alors que Kant, un des derniers cas de la " pathologie philosophique ", s'est évertué à sauver la morale, Nietzsche se satisfait d'en tracer l'histoire. En fait, la morale est pour lui un problème ; elle pose le plus grave problème. Il s'agira donc de l'examiner dans ses plus subtiles nuances et métamorphoses, afin de déceler de quoi elle est le symptôme ou le signe, de quelle maladie elle a tenté d'être le remède. Nietzsche s'étonne toujours de voir comment on a pu, jusqu'à lui, négliger le problème qu'est la morale.

Par une étrange anomalie ce qui a toujours fait défaut à la " science moderne " c'est le problème même de la morale : on n'a jamais soupçonné qu'il y avait là quelque chose de problématique. Ce que les philosophes ont désigné du nom de " fondement de la morale ", et qu'ils se sont crus obligés de fournir, n'a jamais été... qu'une forme raffinée de la foi naïve dans la morale établie... une manière de nier que l'on eût le droit d'envisager cette morale comme un problème <sup>163</sup>.

---

162. *Par-delà Bien et Mal*, # 268.

163. *Par-delà Bien et Mal*, # 87.

C'est donc par cette histoire, cette généalogie de la morale, que se fait la critique nietzschéenne de Kant, cet apologiste d'une morale de la faiblesse.

On sait que selon l'optique nietzschéenne, la morale prédominante est celle que commande l'instinct grégaire, qui vise à ce que tous les hommes soient considérés égaux, afin que dans les faits aucun ne soit ou ne devienne supérieur. L'origine de cette morale remonte, selon Nietzsche, à Socrate, plébéien qui renversa l'évaluation aristocratique commune en Grèce Antique. Mais elle fut surtout répandue par le christianisme, " platonisme pour le peuple <sup>164</sup> ", qui proclama que tous les hommes, forts ou faibles, sages ou fous, étaient égaux devant Dieu : que ce qui conférait de la valeur à l'individu aux yeux de Dieu était accessible à tous.

Peu à peu, surtout sous l'influence de la science et de son idéal de vérité, la croyance dans le Dieu des Chrétiens s'est attiédie. La morale chrétienne ne cessa pas pour autant de se renforcer, de s'étendre, de dominer ; car elle subsiste et même prospère dans l'idéologie démocratique qui conserve tout d'elle, sauf son premier fondement : l'idée de Dieu. Or la philosophie pratique de Kant sert cette morale égalitaire, car Kant nie systématiquement qu'il y ait une hiérarchie entre les hommes en ce qui a trait à l'essentiel : la possibilité de se soumettre à l'impératif catégorique. Tous les hommes sont égaux et également dignes de respect en ce que, capables d'obéir à l'impératif catégorique qui nécessairement s'adresse à eux, ils ont part à un monde intelligible. D'où le jugement de Nietzsche :

---

164. *Par-delà Bien et Mal*, Préface.

Les morales de Kant et de Schopenhauer procèdent déjà, sans s'en rendre compte, d'un *canon moral* : l'égalité des hommes, et que ce qui est bon pour l'un doit aussi l'être pour l'autre. Mais c'est déjà la conséquence d'une morale, et peut-être d'une morale très douteuse <sup>165</sup>.

Ici prend sens une des critiques principales que Nietzsche adresse à Kant : chercher à affermir une morale universelle, donc uniformisante et débilite. Kant cautionne la morale du troupeau.

La " prospérité générale " n'est pas un idéal, pas une fin, pas une idée un tant soit peu praticable, mais seulement un vomitif ; que ce qui convient à l'un ne convient pas forcément à l'autre, que prêcher une morale pour tous c'est condamner l'homme supérieur, bref qu'il existe une hiérarchie entre les hommes, et donc aussi entre les morales <sup>166</sup>.

### 1.1 Le dualisme de la morale kantienne

Pour Nietzsche, la critique kantienne et la conception dualiste qui en résulte reflètent la décadence de l'époque moderne. En effet, l'idée d'une vérité inaccessible parce qu'extérieure au monde sensible, et l'idée d'un sujet divisé fait pour vivre dans deux mondes distincts, qui sont les résultats de la philosophie kantienne, ne servent qu'à dénigrer la vie terrestre et les instincts vitaux. De plus, la forme impérative de la pensée kantienne et la position d'un idéal de la raison (la liberté) qui s'oppose à l'expérience, reflètent la lutte contre la sensualité qui caractérise la tradition de la métaphysique occidentale de Platon à Kant. Cette lutte résulte d'une attitude de ressentiment à l'égard de la réalité effective, à l'égard de la vie ; elle entraîne la position d'un idéal abstrait qui amène à dévaloriser la réalité, la vie ; elle conduit tout droit au nihilisme.

---

165. Tome X, 25 [437].

166. *Par-delà Bien et Mal*, # 228.

On le sait, l'idéal ascétique et le nihilisme sont inséparables <sup>167</sup> : le premier mène inévitablement au second, car le second est intrinsèque au premier. Le point de départ de l'un et de l'autre est le refus de la réalité, un non adressé à la vie et à ses exigences essentielles. C'est ce refus que manifeste l'idéal ascétique (que Kant promulgue) : cet idéal est un oui à l'au-delà, donc un non à l'ici-bas ; et sa dernière forme doit être le nihilisme ; car ayant mis tous ses espoirs dans un autre monde, inévitablement l'homme réalise un jour l'inexistence de cet autre monde, et il ne reste alors rien que le monde réel depuis trop longtemps sous-estimé. À ce point, même ce monde réduit à être le seul, à n'être rien de plus que ce qu'il est, restera vécu et connu sous le mode de la nostalgie pour l'arrière-monde qui n'est plus : c'est là le règne du dernier homme.

Kant participe au mouvement nihiliste en nous détournant de ce monde pour porter notre attention vers un monde supra-sensible, vers le monde intelligible au-delà de ce monde, le seul dont nous ayons l'expérience indubitable. Nietzsche, au contraire, veut nous enraciner dans ce monde-ci, il veut que nous portions attention à la sagesse de Dionysos, qui proclame l'unité de l'homme avec ce qui l'environne. Quoique la critique de Kant ait donné le point de départ à la philosophie moderne, rendant ainsi possible la philosophie de Nietzsche, ce dernier considère que le point de vue de Kant doit être dépassé dans un ultime effort qui brisera définitivement le caractère dualiste de la métaphysique occidentale, métaphysique qui conduit au nihilisme et qui atteint son apogée avec Kant.

---

167. Voir *Généalogie de la morale*, troisième dissertation : "Que signifient les idéaux ascétiques?"

Pour ré-harmoniser l'homme et la vie terrestre, il faut renoncer à la conception d'un individu divisé qu'exige la morale : il faut renoncer à l'idée d'un individu qui doit lutter contre une partie de lui-même, contre ses instincts et tendances *naturelles*. Nietzsche refuse la notion d'un " arrière-monde ", d'un " monde vrai " en fonction duquel nous devrions orienter nos efforts ; car cette notion suppose que ce monde-ci pourrait être autrement ; elle abolit l'idée de nécessité, de fatalité, et suggère un dénigrement de ce monde, de cette réalité. Comme le dualisme repose sur la notion de vérité, pour anéantir le dualisme, il faut vider la notion de vérité. Aussi, par ces objections contre l'idée d'un monde vrai, Nietzsche critique la volonté de vérité, volonté qu'il présente comme le noyau de l'idéal ascétique qui est l'objet de la volonté de l'homme depuis deux millénaires. Cette volonté d'un autre monde, d'un monde vrai, d'un monde stable, trahit le rejet de ce monde-ci, et ce rejet subsiste et transparait dans la volonté de vérité qui dirige les efforts humains même après la " mort de Dieu ".

L'esprit critique en ce sens audacieux et dernier que présuppose la croyance en la science, *affirme par là même un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et pour autant qu'il affirme cet *autre monde*, eh bien, ne doit-il pas nier son contraire, ce monde-ci, *notre monde* ?... C'est encore et toujours sur une *croyance métaphysique* que repose notre croyance en la science, — nous qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous autres sans dieu et antimétaphysiciens, nous pulsions encore notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est *divine* ... Mais quoi, si cela même se discrédite de plus en plus, *si rien ne se révèle comme divin, sinon l'erreur, l'aveuglement, le mensonge* — *si Dieu même se révèle comme notre plus durable mensonge* ? — Ici, il convient de s'arrêter et de bien réfléchir. La science elle-même a désormais *besoin* d'une justification ... la volonté de vérité elle-même a besoin d'une justification. C'est là une lacune de toute philosophie — d'où vient cela ? Du fait que jusqu'ici l'idéal ascétique a *dominé* toutes les philosophies, du fait que la vérité était posée comme Être, comme Dieu, comme instance suprême, du fait que la vérité ne *devait* aucunement être un problème. Comprend-on ce " *devait* " ? Dès qu'est née la croyance dans le Dieu de l'idéal ascétique, *se pose un nouveau*

*problème* : celui de la valeur de la vérité. La volonté de vérité a besoin d'une critique — définissons ainsi la tâche qui est la nôtre, — nous devons une bonne fois, et de façon expérimentale, *mettre en question* la valeur de la vérité <sup>168</sup>.

La science, bien que fondamentalement athée <sup>169</sup>, est mue par l'idéal ascétique et conduit au nihilisme en poursuivant un idéal de vérité et de stabilité qui est contraire à la vie, laquelle intègre et nécessite le mensonge, le devenir et l'apparence. Tant que l'on croit à la vérité, tant que l'on cherche la vérité, on demeure des tenants de l'idéal ascétique; car on désire un monde autre, on tente d'atteindre à une objectivité que l'essence de la vie nous rend impossible. En fin de compte — et cela était clair dès la *Naissance de la tragédie* — il faut choisir : la raison (l'idéal) ou la vie, ce qui est vrai ou ce qui est. Lorsqu'on refuse de faire participer toutes nos passions et tous nos affects au processus de la connaissance, on châtre l'intellect. On nie la vie et ses exigences tant que l'on ne reconnaît pas qu'il n'y a de connaissance que perspectiviste, tant qu'on poursuit un idéal d'objectivité <sup>170</sup> :

ce renoncement à toute interprétation (à tout ce qui consiste à faire violence, arranger, abrégé, omettre, remplir, amplifier, fausser, et de façon générale à ce qui est le propre de toute interprétation) — tout cela, pris en bloc, est l'expression d'un ascétisme de la vertu, tout autant que peut l'être n'importe quelle négation de la sensualité (il ne s'agit au fond que d'un mode de cette négation). Mais ce qui y contraint, cette volonté absolue de vérité, c'est, qu'on ne s'y trompe pas, la *foi dans l'idéal ascétique lui-même*, quand bien même celui-ci ne serait que son impératif inconscient, — c'est la foi dans une valeur métaphysique, dans une valeur *en soi de la vérité* que seul cet idéal garantit et consacre (elle subsiste et dépérit avec lui) <sup>171</sup>.

---

168. *Gal Savoir*, # 344.

169. Elle a réfuté l'idée du créateur et celle de l'homme comme sens et sommet de la création. Voir *Généalogie de la morale*, III, # 24, #25, # 26, #27 (surtout #25).

170. L'idéal nietzschéen de lucidité s'enracine dans une volonté d'objectivité qui est nihiliste, il participe donc de l'idéal ascétique. Nietzsche en est parfaitement conscient : il veut servir de tremplin pour le dépassement du nihilisme, mais il ne prétend pas l'avoir dépassé : il représente le point culminant, le point d'achèvement où advient l'auto-destruction, l'auto-dépassement.

171. *Généalogie de la morale*, III, # 24.

L'art, encore à l'époque de la *Généalogie de la morale*, semble offrir la seule solution pour en finir avec l'idéal ascétique et le nihilisme qu'il parvient à résoudre momentanément. Car on sait que l'idéal ascétique a servi à résoudre le problème du sens de la souffrance et à ainsi repousser le nihilisme <sup>172</sup>.

Il est absolument impossible de se cacher ce qui s'exprime en vérité dans ce vouloir [c'est-à-dire la volonté de vérité], qui tient de l'idéal ascétique sa direction : cette haine de l'humain, plus encore de l'animalité, plus encore de la matérialité, cette horreur des sens, de la raison même, cette peur du bonheur et de la beauté, ce désir d'échapper à l'apparence, au changement, au devenir, à la mort, à tout projet, au désir même — tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une aversion de la vie, une révolte contre les conditions fondamentales de la vie, mais cela est et demeure une *volonté* !... Et pour répéter à la fin ce que j'ai dit au début : l'homme aime mieux vouloir le néant que de ne rien vouloir... <sup>173</sup>.

À la place de la critique kantienne de la métaphysique dogmatique, Nietzsche appelle à une réévaluation de toutes les valeurs, de la valeur de la vie en particulier. Cette réévaluation diffère des critiques de Kant en ce sens qu'elle vise un dépassement complet de la métaphysique *et* de la morale, alors que la critique kantienne était très conciliante à leur égard.

C'est ainsi que le christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa propre morale ; c'est ainsi que le christianisme doit maintenant aller à sa ruine aussi en tant que morale, — nous sommes au seuil de cet événement. Ayant tiré conclusion sur conclusion, la véracité chrétienne finira par tirer la conclusion suprême, la conclusion contre elle-même ; cela arrivera quand elle posera la question : " que signifie la volonté de vérité " ? ... Et nous voici revenus à mon problème... quel sens aurait toute notre vie, si ce n'est celui-ci, que la volonté de vérité a pris en nous conscience d'elle-même en tant que problème... Point de doute, à partir du moment où la volonté de vérité devient conscient d'elle-même, la morale s'écroule <sup>174</sup>.

---

172. *Généalogie de la morale*, III, # 16.

173. *Généalogie de la morale*, III, # 28.

174. *Généalogie de la morale*, III, # 27.

Il faut reconquérir une seconde innocence au moyen d'un athéisme agressif, puisque le non que l'homme s'est dit à lui-même, à sa nature, à ses instincts, va de pair avec un oui à Dieu, à un autre monde. Il faut renoncer à cette "mauvaise conscience" en renonçant à Dieu, et dorénavant « marier avec la mauvaise conscience tous les penchants *contre nature*, toutes les aspirations à l'au-delà, toutes les aspirations contraires aux sens, aux instincts, à la nature, à l'animalité... tous les idéaux hostiles à la vie, qui calomnient le monde <sup>175</sup> ». Dire oui à la vie c'est dire oui au mensonge : car la volonté de vérité est une volonté de mort, le mensonge étant nécessaire à la vie :

La conclusion générale de tous les moralistes est que l'homme est méchant. Or l'amélioration que lui procure la morale est extérieure « le "bon" est essentiellement décoration ou faiblesse... Les religions et philosophies sont le résultat de cet appétit de beauté... C'est cette forme la plus extrême de la négation du monde que j'ai cherchée. « Tout est souffrance », tout est mensonge, dans tout ce qui paraît "bon". Et au lieu de dire « tout est souffrance » j'ai dit : tout est faire souffrir, meurtre, même chez l'homme meilleur.  
 « Tout n'est qu'apparence » — tout est mensonge  
 « Tout est souffrance » — tout est faire mal, tuer, détruire, être injuste  
 La vie elle-même est un *contraire* de la "vérité" et de la "bonté" — égo  
 Dire oui à la vie — cela même signifie dire oui au mensonge. — Donc on ne peut vivre qu'avec une façon absolument immorale de penser. À partir de celle-ci on peut alors à nouveau supporter la morale et l'intention d'embellissement. — Mais c'en est fini de l'innocence du mensonge <sup>176</sup> !

D'ailleurs la vérité, cette vérité, est pour Nietzsche dangereuse. En cela aussi il s'oppose aux idéalistes, donc à Kant. Car Nietzsche a montré que l'erreur, l'apparence, l'illusion, valaient mieux que la vérité : elles sont des nécessités vitales. Alors que les idéalistes croient naïvement que ce qui contribue au bonheur ou à la vertu est, de ce fait, vrai, et ils croient que la vérité est le socle sur lequel s'élèvera la statue de la morale.

175. *Généalogie de la morale*, II, # 24.

176. *Fragments posthumes*, tome X, 25 [101].

Personne n'admettra aisément qu'une philosophie est vraie pour la simple raison qu'elle rend heureux ou vertueux ; personne, à l'exception peut-être des excellents " idéalistes " qui s'échauffent en faveur du bien, du vrai, du beau et font nager pêle-mêle, dans le marécage de leur pensée, toutes sortes de visées triviales et bien intentionnées. Le bonheur et la vertu ne sont pas des arguments.... Une thèse pourrait être vraie même si elle était nuisible et dangereuse au suprême degré ; il se pourrait même que l'existence fût ainsi faite qu'on ne pût que périr de la connaître entièrement <sup>177</sup>

C'est la crainte profonde et soupçonneuse de tomber dans un pessimisme incurable qui a contraint des millénaires entiers à s'enfermer dans une interprétation religieuse de l'existence : la crainte de cet instinct qui pressent qu'il pourrait posséder *trop tôt* la vérité, avant que l'homme soit devenu assez fort, assez artiste...etc. <sup>178</sup>

## 1.2 Le nihilisme kantien

Qu'est-ce qu'une croyance ? Comment se forme-t-elle ? Chaque croyance est un *tenir-pour-vrai*.

L'extrême forme du nihilisme serait : que *chaque* croyance, chaque tenir-pour-vrai est nécessairement fausse : *parce qu'un MONDE VRAI n'existe absolument pas*. Donc : une *illusion de perspective* dont l'origine réside en nous-mêmes (pour autant que nous avons *besoin* continuellement d'un monde étroit, abrégé simplifié). — que c'est UNE MESURE DE FORCE, du degré où nous pouvons nous avouer à nous-mêmes l'*apparence*, la nécessité du mensonge, sans en périr.

*Dans ce sens le nihilisme, en tant que NÉGATION d'un monde véritable, d'un être, pourrait être une manière divine de penser* <sup>179</sup>.

Ce passage indique comment la philosophie kantienne engage dans le nihilisme moderne sans l'assumer. C'est Kant qui démontre que le " monde vrai " est à jamais hors de notre portée. C'est lui qui révèle que nos articles de foi ne sont et ne peuvent être que des croyances, des *tenir-pour-vrai*. C'est lui qui montre que la raison pure est essentiellement dialectique, que les idées qu'elle produit sont des illusions dont nous avons besoin, qui nous sont nécessaires. C'est lui qui enseigne que nous simplifions, abrégeons le monde, selon le cadre des

---

177. Ibid, 39.

178. Ibid, 59. Le perspectivisme sans limite dont Nietzsche est l'apôtre n'est possible (vivable) que pour les plus grandes civilisations et les plus grands hommes. En cela aussi il s'oppose à Kant, qui défend ou tente de fonder une morale vivable pour tous.

179. *Fragments posthumes*, tome XIII, 9 [41].

catégories de notre entendement. Par ailleurs, nous avons aussi vu que Kant ne sait pas assumer ces prises de position théoriques et nous ramène au mensonge, à l'illusion, sans avouer le mensonge, l'illusion (en les présentant comme des " hypothèses nécessaires "). Il déclare le monde vrai inaccessible, mais lui octroie néanmoins la valeur suprême, dévaluant le monde des phénomènes, l'ici-bas, dévaluant la vie <sup>180</sup>.

Diviser le monde en monde " vrai " et monde " apparent ", soit à la manière du christianisme, soit à la manière de Kant (qui n'est en fin de compte qu'un chrétien dissimulé), cela ne peut venir que d'une suggestion de la décadence, qu'être le symptôme d'une vie déclinante ... Le fait que l'artiste place l'apparence plus haut que la réalité ne prouve rien contre cette thèse. Car ici, l'" apparence " signifie encore la réalité répétée, mais triée, renforcée, corrigée... L'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit " oui " précisément à tout ce qui est problématique et terrible, il est dionysien..<sup>181</sup>

À la limite, la pensée nietzschéenne est elle aussi nihiliste, en ce sens qu'elle reconnaît qu'il n'y a rien derrière le " monde des apparences " et que Dieu et la vérité ne sont que néants, conséquemment que les raisons pour lesquelles les hommes vivent sont sans fondement et dérisoires. Mais le nihilisme de Nietzsche est divin, dionysien, symptôme d'un être fort, puisqu'il admet et assume qu'il n'y a rien d'autre que la vie, puisqu'il nie définitivement l'existence d'un monde véridique et avoue la nécessité du mensonge, de la croyance en une fausseté, puisqu'il dit oui à la vie, à son *non-sens*, à tout ce qu'elle comporte d'injustice, de souffrance et de violence. Par opposition, encore une fois, le nihilisme kantien est un nihilisme pour faibles, pour les êtres incapables d'assumer la vie telle qu'elle est, pour ceux qui ont besoin de fuir dans l'idéal. En lui culmine la décadence dont l'ironique mort de Socrate a été, selon Nietzsche, le premier moment :

---

180. Voir *généalogie de la morale*, III, # 25.

181. *Crépuscule des idoles*, La « raison » dans la philosophie, #6.

L'a-t-il lui-même encore compris, lui, le plus rusé de tous ceux qui s'abusèrent eux-mêmes ? Se l'est-il avoué à l'ultime instant, dans la *sagesse* de son courage à mourir ?... Socrate *voulait* mourir : — ce n'est pas Athènes, c'est *lui-même* qui s'est tendu la coupe de cigüe, il a forcé Athènes à la lui tendre... Socrate n'est pas médecin, s'est-il murmuré à lui-même : la mort seule est médecin... Socrate, lui, n'a fait qu'être longtemps malade... » 182

### Conclusion

Notre méthode a été de marquer la filiation théorique entre Kant et Nietzsche pour mieux faire voir le fossé qui les sépare sur le plan de l'éthique. Nous avons voulu montrer en quoi certaines thèses de Kant *appelaient* les conséquences que Nietzsche en a tirées. En effet, supposer que le sujet, le moi transcendantal, est une fiction régulatrice posée par la pensée, implique que le moi est justement *sujet* de la pensée, qu'il est gouverné, voire créé par elle ; qu'il n'est donc nullement maître, libre ou autonome : il est un *effet* et pas une *cause*. Ainsi conclut Nietzsche. Aussi, constater que la raison confond inévitablement les conditions subjectives de son mode de penser avec des conditions objectives amène à se demander : « Mais pourquoi en est-il ainsi ? pourquoi sommes-nous sujets à l'illusion ? ». Or c'est Nietzsche qui répond véritablement à cette question, car Kant se contente d'affirmer que telle est la *nature* de la raison. Nietzsche, lui, explique la tendance humaine à l'illusion, à la falsification : l'homme étant volonté de puissance, nécessairement, il transforme et falsifie tout à sa convenance, pour se prouver sa puissance ou pour se protéger<sup>183</sup>.

Kant n'a pas tiré toutes les conséquences qu'impliquaient sa conception du sujet ; c'est qu'il n'était pas sans pressentir les périls qu'entraînait l'aveu de l'inexistence du sujet et de l'autonomie : l'aveu du déterminisme naturel éteint la possibilité de la moralité. Or Kant *voulait* sauver cette possibilité. Du point de vue nietzschéen, on l'a vu,

---

183. *Par-delà Bien et Mal*, #230.

Kant est un faible, Nietzsche seul étant prêt à assumer les conséquences de sa dangereuse vérité. Puisqu'il n'y a pas de véritable moralité qui soit possible, ce n'est pas la peine de s'illusionner ; il faut aller jusqu'au bout de notre nature, être de pures volontés de puissance ! Plus besoin de se mentir, plus besoin de se masquer. Et peu importe les conséquences : l'individu n'étant rien, n'ayant aucune valeur propre, n'étant qu'une fortuite manifestation de l'infinie volonté de puissance.

Mais si Nietzsche veut que l'individu s'affranchisse des préjugés moraux qu'il dit inhibants, s'il veut si fortement que l'on renonce à nos illusions au sujet de la liberté, de l'autonomie, de la responsabilité, c'est que dans une certaine mesure, comme le supposait probablement Kant, ces illusions sont efficaces pour modérer certaines pulsions destructrices, elles sont tout au moins efficaces pour les détourner. Nietzsche admet cela et c'est là que s'enracine un des paradoxes que récite sa philosophie : l'homme est volonté de puissance, mais il semble être une volonté de puissance qui se laisse affaiblir, qui se laisse détourner. De ce point de vue, on peut supposer que Kant fut aussi clairvoyant que Nietzsche au sujet de la nature humaine, mais qu'il désirait pour l'homme autre chose que ce que Nietzsche voulait, son idée de la grandeur étant différente. Peut-être Kant désirait-il justement détourner, temporiser, limiter les dégâts.

Le jugement de Nietzsche sur Kant n'est donc pas sans appel, et puisqu'en<sup>3</sup> dépit de la parenté théorique, il y a à notre avis un abîme entre les options éthiques et politiques de Kant et de Nietzsche ; après démonstration de la filiation théorique et de la séparation éthique, l'idéal eût été de confronter les deux auteurs sur ce dernier plan, en s'attardant à leur idée respective de l'autonomie, de la responsabilité,

du rôle de la religion, des notions de pitié, de dignité et de respect. Il eût fallu exposer clairement le point de vue nietzschéen et le point de vue kantien, plutôt que de nous restreindre à la perspective nietzschéenne, comme nous l'avons fait. Toutefois, dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, nous devons nous limiter; et puisque le point de vue kantien avait fréquemment été défendu, nous avons pris le parti de Nietzsche. En conclusion, mentionnons donc que la résolution du débat Kant—Nietzsche, si résolution il y a, demandera que l'on atteigne un troisième lieu, qui ne soit ni celui du philosophe de Königsberg ni celui du philosophe de Sils-Maria, mais qui ouvre un horizon plus large encore, et qui réponde à l'une des exigences premières des deux penseurs : l'individu doit penser pour et par lui-même.

## Bibliographie

### Œuvres de Nietzsche

*Œuvres complètes*, tomes I à XIV des « Œuvres philosophiques complètes », Paris, NRF, Éditions Gallimard, 1971 à 1982.

### Œuvres de Kant

*Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.

*Critique de la raison pratique*, Paris, Éditions Gallimard (Folio), 1985.

*Critique de la faculté de juger*, Paris, Éditions Gallimard (Folio), 1985.

*Fondements de la métaphysique des mœurs*, Poitiers, Éditions Delagrave, 1978.

*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

### Articles

ALLISON, H. E., « Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason », 1982, *Kant-Studien*, 73.Jahrgang, Heft 3, pp. 271 à 290.

ANSELL-PEARSON, Keith J., « Nietzsche's Overcoming of Kant's Metaphysics : from Tragedy to Nihilism », 1987, *Nietzsche-Studien*, pp. 310 à 339.

BALDACCHINO, L., « Kant's Theory of Self-Consciousness », 1980, *Kant-Studien*, 71.Jahrgang, Heft 4, pp. 393 à 405.

GERHARDT, Volker, « Die Moral des Immoralismus : Nietzsches Beitrag zur einer Grundlegung der Ethik », 1989, *Krisis der Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 417 à 447.

GERHARDT, Volker, « Die Perspektive des Perspektivismus », 1989, *Nietzsche-Studien*, Band 18, pp. 260 à 281.

GRONDIN, Jean., « La conclusion de la Critique de la raison pure », 1990, *Kant-Studien*, 81.Jahrgang, Heft 2, pp.129 à 144.

HECKMANN, H.-D., « Kant und die Ich-Metaphysik », 1985, *Kant-Studien*, 76.Jahrgang, Heft 2, pp. 385 à 404.

KAULBACH, Friedrich, « Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wendung : ein Betrag zum Problem der Modernität », 1987, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Juli-September, pp. 349 à 372.

MENDUS, S., « Kant's Doctrine of the Self », 1984, *Kant-Studien*, 75.Jahrgang, Heft 1, pp. 53 à 64.

### Volumes

ACKERMANN, Otto, *Kant im Urteil Nietzsche*, Tübingen, 1939.

BUEB, Bernhard, *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1970.

CLARK, Maude-Marie, *Nietzsche on Truth and Philosophie*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaire de France, 1956.

DELEUZE, Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaire de France, 1953.

ETTERICH, Walter, *Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriß, im Verhältnis zur kantschen Ethik betrachtet*. Dortmund, 1914.

GRANIER, Jean, *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, tomes I et II, Paris, Editions NRF Gallimard, 1971.

JASPERS, Karl, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.

KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New-York, Vintage Books Edition, 1968.

KITTMANN, Siegfried, *Kant und Nietzsche : Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, Frankfurt am Main, Europäische Hochschulschriften, PETER LANG, 1984.

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

OTTMANN, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, pp. 203 à 215.

REBOUL, Olivier, *Nietzsche critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.