

Nietzsche et la religion ou problèmes de modernité

Par Yves LEDURE, membre titulaire

On pourrait facilement croire qu'avec Nietzsche, en ce qui concerne la question de religion en général et celle du christianisme en particulier, la réponse est définitivement donnée. N'a-t-il pas proclamé, haut et fort, que Dieu était mort ? Pourquoi alors s'intéresser à ce qui n'est pas, ou plus précisément à ce qui n'est plus ?

Or Nietzsche, malgré cette virulente proclamation, continue à s'intéresser au problème. Tout au long de son œuvre, il est en débat, pour ne pas dire en combat avec la question de Dieu et de la religion. On pourrait, d'une certaine façon, mutatis mutandis dire de Nietzsche ce que Sartre affirmait de l'athée du début du XX^e siècle, à savoir "un maniaque de Dieu qui voyait partout Son absence et qui ne pouvait ouvrir la bouche sans prononcer Son nom, bref un monsieur qui avait des convictions religieuses"(1). Nietzsche avait effectivement des convictions religieuses comme le répétera Lou Andréas-Salomé qui sera une des premières à proposer une interprétation de l'œuvre de Nietzsche de son vivant puisqu'en 1894 elle publie *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Elle verra, en effet, dans l'affirmation de la vie, centrale dans la pensée de Nietzsche, une dimension spécifiquement religieuse. À ses yeux, affirmer la suprématie de la vie après avoir proclamé la mort de Dieu devient l'attitude fondatrice de l'esprit libre dans sa quête d'une exigence suprême. Cette grande aventurière de l'esprit au XIX^e siècle fréquentera Nietzsche, Rilke et Freud et pourra, de ce fait, proposer des comparatifs intéressants. Du reste, la plupart des titres des ouvrages de Nietzsche traduisent une connotation religieuse. Comme "*Ainsi parlait Zarathoustra*", réplique littérale du "*Ainsi parlait Dieu*" biblique, une œuvre complexe qui se veut être quelque chose comme un nouvel évangile. Le 14 février 1883, il écrit, en effet, à l'éditeur Schmeitzner à propos de cet ouvrage(2), qui vient d'être édité: "c'est un poème ou un *cinquième Évangile* ou quelque chose qui n'a pas encore de nom". Quant aux 3 dernières œuvres de Nietzsche, leurs titres soulignent particulièrement les préoccupations

1. Sartre. Les Mots. Paris. Gallimard, 1964 col. Folio, p. 85

2. En fait, en 1883 ne paraissent que les 2 premiers livres de "*Ainsi parlait Zarathoustra*". Le 3^e livre paraîtra en 1884 et le 4^e en 1885.

religieuses de l'auteur. "L'Antéchrist" 1888 (publié en 1895) – "Ecce homo" 1888 (publié après la mort de Nietzsche en 1908) – "Crépuscule des idoles ou comment on philosophe à coup de marteau !" (1889).

Dieu et la question de l'existence

Rien qu'à s'en tenir à cette nomenclature, on peut dire que l'œuvre de Nietzsche trouve sinon son centre, du moins un point de gravité dans le questionnement religieux et particulièrement dans son débat avec le christianisme, religion de sa jeunesse. En la matière, l'interprétation de Lou Andréas-Salomé est particulièrement intéressante quand elle écrit : « En fait, une véritable étude de Nietzsche ne saurait être, pour l'essentiel, qu'une étude de *psychologie religieuse*, et c'est seulement dans la mesure où ce domaine de l'esprit a déjà été exploré qu'il est possible de jeter quelques clartés sur le sens profond de son œuvre, de ses souffrances et de son autobéatification... La possibilité de trouver un succédané « pour le dieu mort » à travers les formes les plus diverses de la divinisation de soi-même : telle est l'histoire de son esprit, de son œuvre, de sa maladie. C'est l'histoire de la « séquelle de l'instinct religieux » chez le penseur, instinct qui demeure très puissant, même après l'effondrement du dieu auquel il s'adressait »(3).

Dans cette logique, il n'est pas faux de prétendre que l'œuvre de Nietzsche traduit et exprime ce débat intérieur : comment remplacer le vide créé par le dieu mort pour ne pas tomber dans un nihilisme désespérant que Nietzsche, par ailleurs, dénonce avec vigueur et dont on peut se demander si l'énigmatique silence – qui n'est pas démence - des dernières années de sa vie n'en est pas le tragique ouvrage ?

Il n'est donc pas possible d'interpréter la proclamation de la mort de Dieu comme l'expression d'un problème définitivement résolu. Tout au contraire. Avec la mort de Dieu commence le questionnement à propos de la transcendance et donc du sens de l'existence. Car on n'en finit jamais avec Dieu et avec la question qu'il pose à l'existence humaine. L'interrogation à propos de Dieu ne se réduit pas à la question de son existence ou de sa non-existence. Le vrai problème porte sur les conséquences anthropologiques de son existence ou de sa non-existence, sur le destin de l'homme. Nietzsche le déclare explicitement dans cette remarque que l'on trouve dans *Ecce homo* "La seule excuse de Dieu c'est qu'il n'existe pas... Moi-même j'ai dit quelque part : Quelle fut jusqu'à présent

3. Lou Andréas-Salomé, *Ma vie*, p. 80 cité par Dorian Astor, *Lou Andréas-Salomé*, Paris, Gallimard, Folio biographie, 2008, p.116 La rencontre Nietzsche-Lou Andréas-Salomé a quelque chose hautement symbolique, en la matière, puisqu'ils se voient pour la première fois en avril 1882 à l'intérieur même de la basilique Saint-Pierre de Rome, en présence de Paul Rée qui faute d'avoir eu un poste universitaire, mourra en 1901 en Haute Engadine comme médecin des pauvres.

la vraie grande objection contre l'existence ? *Dieu...*"(4). En somme aux yeux de Nietzsche, Dieu n'est pas la réponse adéquate aux questions que l'homme se pose. Lier la question du destin de l'homme au problème de Dieu c'est faire fausse route. Car d'une façon ou d'une autre, on s'interdit de penser par soi-même dans la mesure où Dieu serait une réponse qui ferme définitivement le questionnement humain. Voilà pourquoi plutôt que de parler d'athéisme à propos de Nietzsche, - ce qui postulerait que la question est définitivement réglée - je préfère utiliser une formule qui, du reste, est de lui et qui exprime mieux tout son cheminement "un adversaire du christianisme de *rigueur*"(5). Qui dit adversaire sous-tend l'existence d'un débat contradictoire. En ce sens Dieu n'est ni absent ni mort, mais bien la pierre d'achoppement sur laquelle bute la question de l'existence. Il est inhérent au questionnement de l'homme sur lui-même, sans en être la solution préalable... De ce point de vue, le problème de Dieu reste pour Nietzsche, un débat, voire un combat, un polémos au sens où Héraclite dira que ce polémos, ce combat est le père de toute chose, en somme la source de toute production. C'est donc de ce polémos, de ce débat que les choses adviennent à la pensée de l'homme. Car le penser de l'homme se nourrit de la question de Dieu. Dieu combat, polémos par excellence de l'homme avec lui-même ! Dans ce polémos à propos de Dieu, l'homme advient à lui-même. Dieu, instance de clarification avec soi-même, procès de reconnaissance de soi. Tant que l'homme vit, il est affronté à ce régulateur de soi, à ce marqueur d'identité.

Dieu, marqueur d'identité

Si Nietzsche problématise la question de Dieu, c'est donc pour quelque chose d'essentiel. Son combat en la matière est décisif comme il le reconnaît lui-même "Je n'attaque que les choses qui sont devenues victorieuses ; si cela est nécessaire, j'attends jusqu'à ce qu'elles le soient devenues... L'attaque est pour moi une preuve de bienveillance et, le cas échéant, de reconnaissance. Je rends hommage, je distingue en unissant mon nom à une cause"(6).

La polémique de Nietzsche n'a rien d'accessoire. Elle n'est ni l'expression d'un mépris ni la traduction d'une simple négation ou encore la marque d'une indifférence comme on le constate souvent au XIX^e siècle. On pourrait citer ici Feuerbach ou Marx. Chez Nietzsche ce débat contradictoire appartient à son œuvre, il s'inscrit dans sa dynamique même. S'il est vrai, comme il le reconnaît

4. *Ecce homo*. Pourquoi je suis si malin § 3. Les œuvres de Nietzsche ici citées renvoient à l'édition critique de Colli et Montinari, parue chez Gallimard.

5. *Ecce homo*. Pourquoi je suis si sage. § 7. L'expression "de rigueur" est en français dans le texte. Parler « d'athée de rigueur » comme le fait Paul Valadier dans son ouvrage « *Nietzsche l'athée de rigueur* » (DDB1975), me semble être une formulation trop forte qui ne rend pas suffisamment compte du questionnement ouvert que laisse supposer l'expression nietzschéenne « d'adversaire de rigueur ».

6. *Ecce homo*. Idem.

lui-même, que toute grande philosophie est "la confession de soi de son auteur"(7), une sorte de mémoire de soi, alors on peut admettre que chez Nietzsche la question religieuse est inhérente à sa réflexion, elle en dessine peut-être même la dynamique la plus profonde, le fil d'Ariane qui circule dans toute l'œuvre. Et j'en veux encore pour preuve, les derniers billets que Nietzsche enverra en janvier 1889, juste avant de sombrer dans le grand silence d'une raison qui est allé à l'extrême limite de ses possibilités. Il signera ces brefs billets indifféremment "Dionysos" ou "le Crucifié"(8), comme s'il avait perdu le fil de sa propre identité, confondue, homologuée à celle de deux divinités opposées.

D'une certaine façon, on peut dire que l'essentiel du débat de Nietzsche avec lui-même, avec son *Fatum*, va consister à démêler ce fil d'Ariane où se croisent et s'entremêlent des divinités opposées. Dans son dernier livre, *Ecce homo*, qui est l'ouvrage dans lequel il cherche à "dire ici qui je suis" (préface) il ne peut y parvenir qu'en se profilant comme antifiure du Christ. *Ecce homo*, voilà l'homme. Mais est-ce celui que Ponce Pilate présente à la foule de Jérusalem ou est-ce l'auteur de *l'Antéchrist* qui n'en finit pas de chercher son identité? Cette sorte d'identification-répulsion "Dionysos-Crucifié" ne peut qu'être ambiguë, voire contradictoire. Elle ne résout rien. Et pour preuve, en fin d'ouvrage, à la toute dernière ligne, Nietzsche se reprend comme s'il avait un doute sur son argumentation. Et de se demander: "m'a-t-on compris?" Question qui ne reçoit d'autre réponse que la redite d'une opposition frontale. "*Dionysos contre (gegen) le Crucifié...*". Se pourrait-il que ce "gegen", cette brutale adversité soit l'ultime aveu nietzschéen de son combat inachevé pour donner sens à son existence? Car, en définitive, c'est de cela qu'il est question dans l'identification-répulsion « Dionysos-Crucifié ». Quelle typologie anthropologique donne le plus de dynamique à l'existence humaine: l'ivresse dionysiaque, orgiastique de toutes les pulsions vitales ou la nécessaire sacralisation d'une existence défaillante qui appelle rédemption et renoncement? le type tragique d'existence qu'incarne Dionysos qui acquiesce à toutes les contradictions, les absurdités pour en jouir au mieux ou le type religieux chrétien qui en appelle au rédempteur pour les dépasser dans la figure du Messie souffrant? Le débat porte sur le statut de la souffrance et du mal dans l'existence. L'homme que Nietzsche appelle "fort" y trouve les moyens de son exaltation, car il "acquiesce même à la souffrance la plus âpre: il est assez fort, plein, divinisant pour cela". Par contre le chrétien en appelle au rédempteur parce qu'il doute des capacités de l'existence à se dépasser elle-même(9). Deux types, deux façons d'envisager l'existence, deux chemins de sa réalisation! Mais comment choisir?

7. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 6.

8. Fr Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, éd. Karl Schlechta, III, p. 1350 – Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*. Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000 p.729-731.

9. Nietzsche. *Fragments posthumes XIV*, 1888-1889, Paris, Gallimard, 1977, p. 63.

Peut-on vraiment trancher? Rien n'est moins sûr. Et je serai tenté d'évoquer ici les 12 dernières années de la vie de Nietzsche, totalement silencieuses, pour illustrer symboliquement le dilemme insoluble. Car la vie est à la fois et tout autant jouissance et souffrance. Ce que Schopenhauer exprimait dans une formule lapidaire: *Leben ist leiden, vivre c'est souffrir!* Autrement dit, l'incisante critique que Nietzsche adresse au christianisme ne se réduit ni à une négation ni à un refus du divin. Elle vise plutôt à déplacer la question pour lui trouver un nouveau positionnement. Nietzsche inscrit sa problématique moins dans la clarté du logos que dans les méandres de l'existence, moins dans la lumière d'une rationalité explicative que dans les incertitudes et hésitations d'une vitalité qui croise et additionne jouissance et souffrance. En somme, Dieu au cœur des impossibles équilibres existentiels! C'est à ce glissement, à ce renouvellement qu'invite, me semble-t-il, la réflexion de Nietzsche.

La mort de Dieu comme déconstruction herméneutique

La mort de Dieu, aussi tonitruante qu'en soit la proclamation, ne peut pas se comprendre comme l'expression d'un athéisme satisfait. Car si mort de Dieu il y a, précise Nietzsche, son ombre continue à planer sur le destin de l'homme « Dieu est mort, écrit Nietzsche; mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera son ombre. Et quant à nous autres – il nous faut vaincre son ombre aussi »(10). La mort de Dieu n'est donc pas une disparition, un effacement dans la conscience des hommes, comme le croyait le positivisme du XIX^e siècle et leurs successeurs. Pour Nietzsche, la mort de Dieu représente "l'action la plus grandiose" de l'histoire, un "événement énorme"(11) dans lequel l'homme moderne, qu'il le veuille ou non, est engagé. Car il s'agit d'un meurtre perpétré par les hommes qui s'en trouvent, bon gré, mal gré, redevables au niveau de l'histoire. On peut dire que sur ce point Nietzsche s'inscrit dans l'histoire chrétienne, même s'il le fait à distance critique, pourrait-on dire. Comme Hegel, il reprend l'événement de la mort de Dieu en Croix qui n'en finit pas de marquer l'histoire de l'humanité. Associer Dieu à mort est contradictoire dans la mesure où le divin se caractérise essentiellement par le fait d'être immortel. En la matière, il reste définitivement l'autrement de l'humain. Et pourtant cet inédit de la mort de Dieu n'en finit pas d'interpeller les hommes. En ce sens précise Nietzsche, toujours dans le même paragraphe du *Gai Savoir*, l'événement est toujours "en chemin"(12),

10. *Le Gai Savoir*, § 108.

11. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 125.

12. Ce "en chemin" vers l'homme, vers un chacun pour se mettre à l'écoute de l'essentiel renvoie à la vocation d'Abraham en Genèse 12. Une voix invite Abraham à quitter son pays, l'espace rassurant et connu de son environnement et lui dit : va vers toi. Ce qui montre bien que le véritable questionnement religieux, loin d'être "aliénation", loin de nous rendre étranger à nous-même, est une invitation à une mise en face de soi.

il circule dans l'histoire pour atteindre les oreilles des hommes qui ne veulent pas "entendre" le paradoxe d'un Dieu confronté à la mort, signe suprême que ce Dieu relève, non du concept mais du registre de l'existence où mort et vie se croisent inexorablement. Sur ce point, le Dieu chrétien témoigne d'une plus grande proximité avec l'homme puisque, à travers le sort de Jésus de Nazareth, il partage d'une certaine façon le destin de finitude de tout vivant.

Mais l'important est probablement ailleurs. La contradiction de prétendre que Dieu est mort n'est que le symbole d'une autre apostrophe, tout aussi contradictoire, et à ce titre refusée, à savoir que, en fait, c'est l'homme qui par nature est mortel. L'impossibilité de comprendre le divin transcendant en termes de mortel n'est que l'envers de l'impossible acceptation par l'homme vivant de sa finitude. En ce sens on peut dire que la finitude comme fondamental de l'existentialité humaine est et sera toujours « en chemin », jamais réellement arrivée aux oreilles d'un vivant. Elle n'arrive vraiment que dans l'événement même de la mort. Voilà pourquoi elle demeure le talon d'Achille indépassable de l'homme. Nous trouvons ici, de mon point de vue, une des impasses de la modernité qui, depuis Nietzsche, affirme haut et fort la vie comme instance de jouissance et n'accepte pas d'y intégrer ses limites et ses impasses. Comment faire de la jouissance le but de la vie quand la finitude en interdit à jamais la totale réalisation ? Décidément l'homme doit toujours rester sur ses gardes, car rien ne peut le satisfaire, l'accomplir !

La mort de Dieu ne se raconte donc pas à la manière de ceux que Nietzsche appelle les "libres penseurs" et avec lesquels il ne veut rien avoir à faire. Les athées classiques en effet affirment que le Dieu auquel ont cru pendant des millénaires les hommes, a disparu de leur horizon au même titre que les légendes et croyances du passé. Or pour Nietzsche la mort de Dieu reste un événement du présent qui conditionne, ici et maintenant, l'existence de l'homme. La mort de Dieu concerne au premier chef l'homme en tant qu'elle brouille l'horizon de son existence qui en perd ses fondements et ses références, ses certitudes et ses espérances.

Le paragraphe 125 du *Gai Savoir*, ouvrage qui date de 1882, est la première grande annonce et révélation de la mort de Dieu. Je voudrais ici dégager quelques grandes articulations de ce texte important. Remarquons de suite que l'annonce de la mort de Dieu parvient aux oreilles de "l'homme insensé". Il y a bien quelque chose d'insensé et d'inédit à associer Dieu et la mort, comme nous l'avons dit. Il faudra donc sortir des cadres habituels de la logique, de la cohérence rationnelle pour prendre la mesure de l'événement. L'insensé allume sa lanterne en plein jour et se met, en vain, à la recherche de Dieu. Or le Dieu nietzschéen n'est plus celui de la métaphysique, celui qui structure l'univers dans son acte même de création. Ce Dieu que je dirais classique dans la mesure où il est principe et source de tout, s'effondre dans la proclamation nietzschéenne. Prendre la mesure de cette mort qui déstructure le cadre logique et sémantique de l'existence, c'est se trouver affronter "à la grandeur d'un acte trop grand pour nous". Comme si la mort de Dieu n'était pas, ne pouvait pas être à la

mesure de l'homme ! C'est l'acte par excellence qui ne se pense pas puisqu'il dé-fait tout l'ordonnement du monde qui permettait à l'homme d'y trouver place et sens. Avec la mort de Dieu s'opère la déconstruction dont parlait Derrida, qui rend le monde inhabitable pour l'homme. Dans cette déconstruction l'homme perd ses limites, ses repères, sa géographie.

On trouve dans le paragraphe 125 du *Gai Savoir* une page très significative qui égrène les effets dévastateurs de cette déconstruction herméneutique, une page qui multiplie les questions que pose à l'homme la mort de Dieu et qui en fait un être seul dans l'univers vide. Ce qui souligne parfaitement que la mort de Dieu est davantage une interrogation radicale pour l'homme que l'affirmation triomphale d'une victoire de la culture moderne sur la religion comme trop de contemporains le pensent ! Nietzsche décrit dans cette page le désarroi de cet homme que plaignait déjà le poète Jean-Paul quand il écrivait : "Dieu est mort ! le ciel est vide... Pleurez ! enfants, vous n'avez plus de père !" (13). Il faut citer en entier cette page de Nietzsche pour en percevoir le tragique.

L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. "Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine ? - les dieux aussi se putréfient ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui essuiera ce sang de nos mains ? Quelle eau lustrale pourra jamais nous purifier ? Quelles solennités, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faudrait-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande – et quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ! » Ici l'homme insensé se tut et considéra à nouveau ses auditeurs : eux aussi

13. On peut trouver cette citation en exergue du poème de Gérard de Nerval : "*Le Christ aux Oliviers*". Ce dernier précise que dans ces immensités désertes "nul esprit n'existe" ..

se taisaient et le regardaient sans comprendre. Enfin il jeta sa lanterne au sol si bien qu'elle se brisa et s'éteignit. "J'arrive trop tôt, dit-il ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage – il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes ».

Nietzsche contre Socrate

On mesure à quel point la réflexion de Nietzsche se distingue de l'athéisme classique du XIX^e siècle, de celui d'un Feuerbach ou d'un Marx pour qui la négation de Dieu était la condition de l'avènement de l'homme. Voilà pourquoi Nietzsche affirme explicitement qu'il ne veut rien avoir à faire avec ces libres penseurs, "une espèce d'esprits très étroits, captifs, enchaînés, qui veulent à peu près le contraire de ce qui est dans nos intentions et dans nos instincts"(14). Car à ses yeux, la mort de Dieu met l'homme en question. On ne remplace pas Dieu par l'homme. La mort de Dieu déconstruit l'univers de l'homme, elle détruit le monde avec ses différentes herméneutiques, y compris celle de la science. L'athéisme classique prétend changer d'absolu, en mettant l'homme à la place de Dieu. Or, pour Nietzsche, - et comment lui donner tort sur ce point – l'homme ne peut être, devenir le référent universel. C'est donc le régime même de la transcendance qui doit être aboli. Sa disparition permet, aux yeux de Nietzsche, de donner libre cours à la dynamique vitale qui appelle une logique du sensible, de l'affect, de l'instinctif, totalement à rebours d'un processus de transcendance. Une dynamique vitale affrontée à sa propre finitude, à ce fatum que Nietzsche appelle à aimer faute de pouvoir le dépasser existentiellement. L'*amor fati*, ultime formule de Nietzsche pour convaincre d'adhérer à la vie, exprime le désespoir et l'impuissance de l'homme, désormais seul face à un destin, lésé de sa transcendance et, de ce fait, en chemin de néant.

Levinas après Heidegger verra dans ce renversement le moment crucial de l'histoire de la philosophie occidentale. À ses yeux, le rapport au transcendant est le prisme à partir duquel se donnent à lire et à interpréter l'histoire et l'évolution de la culture d'Occident. Nous serions ici en présence d'une sorte de sésame qui livre la clef pour franchir les passages de sens et de signification quand il écrit : « Et ce n'est pas par hasard que l'histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance »(15). et l'avènement du nihilisme, faut-il ajouter, de mon point de vue. En parlant ici de nihilisme, je ne songe pas à une simple opinion ou à un courant philosophique parmi d'autres. Il s'agit, en l'occurrence, de quelque chose de plus radical, ce que Heidegger appellera un « mouvement historial »(16) qui a tracé la dynamique de toute l'histoire occidentale, à savoir, une herméneutique métaphysique. Cette dyna-

14. Nietzsche. *Par delà le bien et le mal*, § 44.

15. Levinas. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1992, p.95.

16. Martin Heidegger. *Chemins quine mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1992, p.180.

mique postule que toute évaluation de l'agir humain doit se faire au nom et en référence à une instance suprasensible. Toute l'histoire de la philosophie occidentale coïncide avec cette subordination du sensible à un référent suprasensible que nous appelons transcendance. Ainsi Platon, dans le *Phédon*, nous explique que la tâche, la sagesse de la philosophie consiste à séparer l'âme du corps pour permettre à cette dernière de fonctionner « elle-même selon elle-même » (84 c) c'est-à-dire selon la logique de sa nature spirituelle apparentée au divin, et non sous l'influence du corporel, du sensible. C'est ce processus herméneutique que Nietzsche, à travers la mort de Dieu, dénonce comme un immense leurre. Car le suprasensible n'est rien à ses yeux, sinon la mascarade d'une impuissance.

Aux yeux de Nietzsche, et en cela il est rejoint par l'essentiel de la philosophie et de la culture modernes, la problématique métaphysique engendre un « vide herméneutique » qui crée le nihilisme. Le rejet de toute transcendance ne permet plus d'en appeler une instance supérieure de référence stable pour évaluer le sensible. Ce qui rend hypothétique tout principe d'évaluation autre que celui, arbitraire, de chaque individualité, qu'elle soit collective ou personnelle. La question qui se pose ici et dont il importe de prendre toute la mesure, est de savoir comment combler ce « vide herméneutique ». On peut encore radicaliser la question en se demandant si l'ordre du sensible, pour prendre sens a besoin d'une sorte de « tuteur herméneutique » extérieur à lui-même ou s'il se suffit à lui-même pour donner sens et signification à son exercice? Je pense que cette question est une des interrogations majeures que la philosophie contemporaine ne pourra pas ne pas se poser. Probablement faudra-t-il, pour ce faire, revenir au point de départ de tout questionnement et se demander ce que peut le corps avant de s'interroger sur son positionnement cosmique. Car c'est du corps que l'homme reçoit ce qui en fait un vivant. Revenir à l'initial du vivant c'est se demander quels sont les possibilités, les avènements d'une corporéité avec ses difficiles entrelacs conscience inconscience tout autant que – ce qu'on oublie trop facilement une modernité qui se veut libérant – ses limites et ses impasses. Car, par définition, le corps est commencement et achèvement !

Que peut le corps ?

Si l'on veut bien suivre cette réflexion, on admettra alors que la mort de Dieu s'inscrit comme l'envers du socratisme qui voyait dans la rationalité la valeur spécifique de l'humain. Pour Nietzsche, au contraire, c'est la vitalité, la corporéité qui donnent à l'homme ses ressorts spécifiques. Il faut donc inverser le platonisme – et le christianisme est un platonisme pour le peuple affirmait Nietzsche – pour donner à la dynamique vitale son espace et ses conditions d'épanouissement, à savoir la puissance, la force et non les principes moraux du bien et du mal. La mort de Dieu devient ainsi la porte d'entrée d'une nouvelle histoire de l'humanité, "une histoire plus haute que, jusqu'ici, ne fut jamais une histoire". Elle met en œuvre un nouveau paradigme, à savoir la vie, le corps. La mort de Dieu ne s'achève pas dans une négation, un refus, une absence. Elle

appelle une restructuration herméneutique, une recomposition qui fait de la force vitale, ce que Nietzsche appellera la volonté de puissance, le référent par excellence. La nouvelle histoire de l'humanité qu'entrevoit Nietzsche, serait celle qui permet à la dynamique vitale de s'épanouir selon sa propre logique, sans référence à des critères éthiques. Ce que Nietzsche appellera "Par-delà le bien et le mal" qui est, selon son expression "le prélude à une philosophie de l'avenir"(17). Mais pour que cette nouvelle histoire advienne, le Dieu transcendant doit disparaître. Car ce référent universel impose une régulation éthique qui entrave la sélection de la vie, comme la dynamique de force de la vitalité. On peut trouver ici une racine qui explique le rejet nietzschéen du christianisme, compris par lui et réduit à une vision morale de l'univers.

A la fin de sa vie, Nietzsche va s'enorgueillir d'avoir été celui qui a "découvert", au sens de démasquer, l'essence du christianisme, à savoir sa prétention à une régulation morale de l'existence, ce qui est le crime "par excellence contre la vie". Cette contribution qu'il s'attribue, en fait, dit-il, un "être à part de tout le reste de l'humanité". Et d'ajouter dans une sorte de délire visionnaire dont nous mesurons aujourd'hui les premières conséquences : "*La mise à nu* de la morale chrétienne, voilà un événement historique sans précédent, une véritable « catastrophe ». Celui qui fait la lumière sur la morale est une *force majeure*, un *fatum* – il brise l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit avant lui, ou après lui... que celui qui comprend *ce qui* a été détruit regarde s'il lui reste encore quelque chose dans les mains !"(18)

Etonnante confession par son délire tragique. Mais par ailleurs, son style proche des paraboles évangéliques en fait une page de l'histoire universelle qui se raconte sous toutes les latitudes. Elle montre que la mort de Dieu ou la fin de toute transcendance, tant au plan existentiel que culturel, reste un défi que la modernité doit affronter. La mort de Dieu ne fait pas que déconstruire l'univers métaphysique hérité de la culture grecque. Elle instaure un brouillage général des codes de pensée comme des références éthiques, ce qui laisse le voyageur d'existence que nous sommes, sans repères, sans jalons. De ce point de vue, l'idée de la mort de Dieu apparaît comme une "pensée nomade" qui efface toute cartographie géographique, toute instance de valorisation, ce qui oblige chacun à se donner ses instruments de voyage, son plan de marche. Tâche immense qui peut être l'apanage des grands hommes ! Mais peut-elle être le lot commun, comme se le demandait déjà Schopenhauer à propos du travail philosophique comme tel ? L'avenir nous le dira... Mais une exigence s'impose à nous, quoi qu'il en soit : ou nous faisons de la mort de Dieu une entreprise de dépassement et de refondation ou nous sombrons dans un nihilisme suicidaire. Nietzsche nous mettait déjà le défi entre les mains. "Si nous ne faisons de la *mort de Dieu*,

17. Nietzsche. Lettre à Peter Gast du 27-03-1886.

18. Nietzsche, *Ecce homo Pourquoi je suis une fatalité*, § 7-8.

écrivait-il en 1882, un grandiose *renoncement* et une perpétuelle *victoire sur nous-mêmes* nous aurons à en *supporter la perte*"(19).

Il serait, pour le moins, téméraire de croire que la mort ou la négation de Dieu, ou plus banalement, l'indifférence par rapport à ce problème règle une fois pour toutes la question du rapport de l'homme à sa finitude, et donc à la transcendance qui n'en est que l'ombre portée. Car, comme l'écrit une philosophe espagnole, Maria Zambrano, dans "*L'homme et le divin*" (Paris, José Corti, p. 149). " Il y a des "choses" dont l'homme ne se libère pas quand elles ont disparu, moins encore quand c'est l'homme lui-même qui a réussi à les faire disparaître". Ce sont les choses de la vie "dont le rapport que nous avons avec elles n'est pas affecté, même si nous les nions. Par exemple, ajoute Maria Zambrano, ce qui se cache dans le mot, presque imprononçable aujourd'hui, de Dieu".

19. Nietzsche. *Fragments posthumes*. 1881-1882 – 12 (229).