



---

Volume 51, Number 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400905ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400905ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this review

Joós, E. (1995). Review of [SCHOBINGER, Jean-Pierre, *Miszellen zu Nietzsche*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 205–208.  
<https://doi.org/10.7202/400905ar>

d'opinions au sujet de sa philosophie, ou que pour Pascal, elle se réduit à peu près à l'histoire des études pascaliennes. Mais, quelle que soit la difficulté de tout début, il faut se réjouir de cette nouvelle option qui tente de donner ses titres à un point de vue très intéressant en histoire de la philosophie, en envisageant la puissance d'une oeuvre, plutôt que la manière dont on peut la noyer dans une tradition.

Les articles sont dus à une pléiade internationale d'historiens de la philosophie, qui y ont mis leur savoir et leur jugement. C'est dire qu'ils ont tous leur mérite propre et qu'il n'est pas question d'en faire la critique ni globale, ni détaillée ici. Qu'on me permette de m'attacher seulement, de manière arbitraire, à l'un d'entre eux : l'excellent exposé de la philosophie de Spinoza par Wolfgang Bartuschat. Tout en tenant compte de l'effort important de la critique spinoziste récente, notamment en France, l'auteur expose la pensée de Spinoza dans une interprétation mûrie et marquée par sa propre réflexion. Il suit pour l'essentiel l'*Éthique*, qu'il complète ensuite, notamment pour la théorie de la religion et la philosophie politique, par les autres oeuvres. Il envisage de manière très conséquente toute l'*Éthique*, comme le dévoilement systématique d'un chemin vers la sagesse, à la fois béatitude et science parfaite, et il ordonne le reste de l'oeuvre à cette intention. Son interprétation lui permet de donner, entre autres, une réponse à deux grandes difficultés qu'on a souvent vues dans le spinozisme : celle du passage de l'infini au fini et celle du paradoxe d'un déterminisme total dans le cadre d'une philosophie morale. Selon W. Bartuschat, il convient de distinguer rigoureusement le monde des essences de celui des existences, même si le second reste dans la dépendance du premier. Le déterminisme ne vaut que pour le monde des essences, tandis que l'existence temporelle demeure contingente, en tant que le lieu du cheminement humain vers l'éternité. Il n'y a donc pas lieu dans le spinozisme de déduire le détail du monde de la finitude à partir de l'infini, mais, par la connaissance des essences qui s'expriment dans les existences, de rejoindre l'éternité présente en nous. Et ce n'est pas en tant qu'agents moraux dans notre existence temporelle, que nous sommes absolument déterminés, mais en tant qu'essences, là où nous rejoignons le lieu où la liberté s'identifie au déterminisme. Il s'ensuit aussi une conception originale de la pensée politique spinoziste.

C'est donc une interprétation séduisante que propose cet article. Et en un sens, elle est en même temps représentative d'une idée directrice de la critique spinoziste contemporaine : à savoir, justement, celle de l'importance de distinguer entre essence et existence dans les modes. C'est cette distinction qu'on retrouve à la base de travaux aussi importants et dominants que divers à d'autres égards, de Gueroult, de G. Deleuze ou d'A. Matheron. Et la thèse de W. Bartuschat montre à quel point elle peut aboutir à renverser des idées reçues sur le spinozisme. Il se pourrait cependant aussi qu'il faille garder plutôt le déterminisme avec ses conséquences pour la conception du monde de la vie, et atténuer la distinction entre les essences et les existences, ainsi que je le pense et l'ai soutenu ailleurs.

Mais ce n'est pas le lieu d'entrer dans de telles discussions. Il s'agissait uniquement de montrer qu'un ouvrage tel que le nouvel *Überweg* sur le xvii<sup>e</sup> siècle, à côté de toutes les informations objectives qu'il apporte, peut nourrir aussi directement les débats actuels sur les philosophes de cette période.

Gilbert Boss  
Université Laval

Jean-Pierre SCHOBINGER, *Miszellen zu Nietzsche*. Basel, Schwabe Verlag, 1992.

Littéralement, le titre veut dire : notes éparses (ou fragments) de Nietzsche. Mais pour mieux comprendre le titre, il faut lire la table des matières. Le deuxième titre dit tout : *Die Unausgeschöpf-*

*barkeit des Sagens* – les significations, ou les sens, inépuisables du conte. Ou encore : la richesse des contes. L'auteur entreprend – sous ce prétexte – une réinterprétation des aphorismes les plus connus de Nietzsche. Ainsi, nous retrouvons *Der tolle Mensch* – L'insensé – de *Fröhliche Wissenschaft* – *Gaya Scientia*, et ceux de *Zarathustra*.

Comme toute interprétation suit une méthode quelconque, il serait bon de savoir en quoi celle de l'auteur diffère de celle de tous les autres interprètes. Cette connaissance nous aiderait à prévoir ce que nous pouvons attendre de ce nouveau livre sur Nietzsche. Dans l'Avant-Propos, l'auteur précise son but : un essai d'interprétation opérationnelle (*Versuche von operationalen Auslegungen*, p. 11). Il nous en donne tout de suite un exemple : l'épigraphe de *Fröhliche Wissenschaft* de 1887. Puis, il explique ce qu'il entend faire : la lecture opérationnelle consiste à relever toutes les possibilités d'interprétation là où elle voit des rôles qui correspondent en général à ce genre de texte, et elle indique comment une telle épigraphe pourrait être perçue (p. 13).

L'auteur devrait également indiquer comment il entend utiliser la notion de « possibilité », car ce n'est pas suffisant de dire qu'il verrait « des rôles qui correspondent en général » au genre de texte qu'il est en train d'expliquer. Faut-il lui rappeler qu'il y a deux sortes de possibilité : la possibilité théorique, et la possibilité réelle. Dans les sciences exactes et les « sciences naturelles et expérimentales », la « possibilité théorique » peut se réaliser, peut devenir une « possibilité réelle ». Par contre, dans le domaine existentiel, il n'y a pas de possibilité théorique, seulement des possibilités réelles. Il n'y a pas une telle chose que « théoriquement » tout aurait pu arriver différemment. Après la réalisation d'un événement, et les textes appartiennent à cette catégorie, il n'y a plus d'autres possibilités que les implications d'un fait accompli. Ce fait accompli est le produit du jeu de la liberté humaine et de sa confrontation avec d'autres libertés ou des situations inscrutables, imprévues, donc théoriquement non nécessaires. Bref, dans le domaine existentiel, il n'y a pas de possibilité « théorique ». Et plus encore, bien que cela semble bizarre, dans le domaine existentiel n'est réel que ce qui est déjà réalisé. Tout autre « possible » est pure spéculation et, en tant qu'interprétation, c'est l'arbitraire.

C'est l'influence des sciences exactes et des sciences naturelles qui explique l'apparition de cette confusion dans les sciences humaines.

N'est-ce pas dommage que de nos jours « les chercheurs » aient plus de prestige que les « penseurs » ! Pourtant, suffit-il de gratter le fond des tiroirs – même les tiroirs de Nietzsche – pour trouver la vérité ?

Si nous acceptons que l'interprétation ne doit pas chercher le sens de ce qui est, c'est-à-dire la seule possibilité réelle, nous nous enfonçons dans la rhétorique creuse des possibles. Le réel, ce qui *est*, ce qui est *dit*, a des implications existentielles que seule la pensée peut percevoir.

L'auteur de cette étude ne semble pas se soumettre à cette exigence.

Nous interprétons un texte, un événement, parce que nous concevons le *sens* comme une réalité, réalité spirituelle qui exprime l'intention de l'auteur ou l'intention de l'histoire, des événements humains. Si nous ne croyons pas qu'un « sens traîne » – comme le dit Merleau-Ponty – dans nos actions, à quoi bon lire le récit du passé ou les oeuvres d'art qui racontent également une « histoire vraie » dans un monde qu'elles créent pour cette raison, c'est-à-dire, pour dire la vérité.

On oublie souvent que c'est la réalité qui mesure nos interprétations. Dans le cas d'un auteur comme Nietzsche, cette réalité est l'oeuvre tout entière, prise dans son ensemble, donc l'intention principale qui la traverse et qui commande aux parties de se conformer à cette idée maîtresse. Chez Nietzsche, cette idée maîtresse est la transvaluation de toutes les valeurs (*die Umwertung aller Werte*). Une telle entreprise ne tolère pas les digressions. Mais « la lecture fonctionnelle » de

notre auteur encourage les digressions. C'est ce qui se révèle déjà dans l'Avant-Propos quand l'auteur donne, pour illustrer sa méthode, l'exemple des épigraphes des deux éditions du *Gai Savoir* qu'il traite ensuite dans la deuxième partie de son livre.

Si ses remarques ne sont pas bouleversantes, ce qui suit est tout simplement banal : les épigraphes – dit-il – ont une vie indépendante, mais lorsqu'elles sont incorporées au texte, leur signification change. Puis il cherche, en utilisant sa lecture fonctionnelle, les raisons pour lesquelles Nietzsche a trouvé nécessaire de préférer l'une ou l'autre. Il va même plus loin ; il fouille dans les textes inédits pour trouver quel sens ces textes pourraient avoir dans l'oeuvre de Nietzsche – ce qui est, en soi, raisonnable. Mais tous les textes, même les textes de Nietzsche, ne sont pas également importants, et les épigraphes qu'il cite appartiennent à cette catégorie. En ce cas, le « possible » peut être très extensible – très « théorique », bref invraisemblable.

Il y a toutefois des textes dont la portée est telle qu'ils déterminent la marche de la pensée de Nietzsche, telle est l'histoire de *L'insensé – der tolle Mensch*. C'est ici que nous pouvons illustrer le danger d'une « lecture fonctionnelle » et le recours aux possibles « théoriques ».

L'auteur aborde le texte de *L'insensé* dans son dernier chapitre. La présentation du texte même est plutôt une paraphrase, donc nous ne la résumons pas.

Selon notre thèse, il ne nous reste qu'une seule possibilité d'interpréter un texte, notamment la possibilité réelle, c'est-à-dire le texte qui est sous nos yeux. Il est vrai que ce n'est pas une tâche facile. Peut-être, cela explique-t-il pourquoi certains commentateurs pratiquent l'herméneutique à l'aide de la psychologie ou de la psychanalyse. Ces sciences fournissent des critères qui permettraient – dans un cas quelconque – d'attribuer un sens aux phénomènes que les textes relatent.

Mais la question est : avons-nous le droit d'imposer, par exemple à Nietzsche, des intentions qui, croyons-nous, « ressortissent » « théoriquement », donc nécessairement, à une situation sans aucunement tenir compte de la liberté humaine – inscrutable, énigmatique, donc imprévue ? Le réel est l'ultime possibilité, l'unique et l'imprévisible – tel l'éternel retour du même.

C'est à ce point que nous rencontrons l'intellectualisme stérile des chercheurs qui fouillent le fond des tiroirs. Notre auteur fait un rapprochement « fonctionnel » qu'il est difficile d'accepter. Il nous dit que les idées de l'insensé prédisent « l'éternel retour du même ». En un sens, il a raison ; Dieu est mort, donc il n'y a plus d'ordre, de progrès. Mais le désordre ne suggère pas « nécessairement » l'éternel retour du même. Le désordre peut engendrer l'absurde, comme c'est le cas chez Sartre (par exemple, *Le mur*). La possibilité réelle, existentielle, ne ressort que des textes, y compris des textes de Zarathustra. « L'ancien dieu est mort », c'est vrai, mais le choix qui en résulte n'est pas impliqué dans cette déclaration. « Que savez-vous *a priori* du caractère de l'existence – se demande Nietzsche – pour pouvoir décider que la méfiance absolue présente plus d'avantages que l'absolue confiance » (*Le gai savoir*, n° 344) ? L'éternel retour du même n'est pas l'absurde, il n'est pas une *des possibilités*, il est la seule réalité – c'est la conviction de Nietzsche – que lui-même aimerait pourtant fuir. La raison d'une acceptation de la vie même dans des conditions aussi terribles que l'éternel retour du même se précise seulement après coup. La science, avec ses connaissances *a priori*, est impuissante envers l'existence. « Vouloir la vérité » ne signifie pas – dit encore Nietzsche – vouloir ne pas se laisser tromper, « mais – et il n'y a pas d'autres choix – “vouloir ne pas tromper les autres ni soi-même”, ce qui nous ramène dans le domaine moral » (*ibid.*). L'éternel retour du même donne non seulement les conditions spécifiques, mais les difficultés ultimes, choisies par Nietzsche, pour faire face à une existence sans Dieu. C'est cette idée terrible, menaçante, qui rend l'acceptation de l'existence si difficile, et c'est elle qui donne aussi

la valeur morale. « *Ich will nichts umsonst, am wenigsten das Leben* – Je ne veux rien gratis, surtout pas la vie » (*Zarathustra*, « Des vieilles et des nouvelles tables »).

Ernest Joós  
*Université Concordia*

Pierre GISEL, dir., **Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch**. Genève, Labor et Fides, 1992, 430 pages.

La parution récente ou prochaine en traduction française de textes du philosophe, théologien, sociologue et historien Ernst Troeltsch permet enfin au lecteur francophone de se faire une idée plus précise de cette oeuvre importante. Comment expliquer cet intérêt nouveau ? Le présent ouvrage apporte à cette question des réponses variées et nuancées. Il rassemble les contributions d'un congrès interdisciplinaire et interculturel (y ont pris part des germanophones et des francophones, dont des Québécois) tenu à Lausanne en 1990. Malgré certaines inégalités, inévitables dans ce genre de publication, l'ouvrage présente ces seize études fort précises, souvent érudites, qui permettront à coup sûr une entrée dans l'oeuvre de Troeltsch, tout en ne remplaçant pas sa lecture.

Les approches sont variées mais relèvent toutes d'une problématique commune, qui fut celle même de Troeltsch. Toutes, en effet, se rapportent de quelque manière à la question des rapports entre vérité et histoire, à ce que Troeltsch a appelé « l'historicisme et ses problèmes ». L'historicisation radicale de tous les jugements qu'il est possible de porter sur l'histoire a entraîné dans sa tourmente, depuis le siècle dernier, celui-là même qui les prononce : il n'est plus de point de vue détaché, de promontoire stable duquel on puisse observer le cours des choses et leur assigner un sens fixe. Mais si les jugements absolus sont révoqués, cela ne porte-t-il pas un coup fatal à la matrice même de toute notre civilisation, le christianisme ? C'est le souci d'un croyant et d'un théologien qui s'exprime là : en prenant l'histoire au mot, n'en est-ce pas fini de toute affirmation d'un absolu ? Ce problème du rapport entre théologie et histoire est souligné par le titre du présent recueil et en constitue un des leitmotifs. Thème aujourd'hui rebattu, et qui ne justifierait pas à lui seul l'intérêt nouveau pour Troeltsch. Or justement, ce que Troeltsch nous permet et ce qui lui rend tout son à propos, c'est la reformulation des rapports de l'absolu et du relatif dans les termes d'une problématique de la *vérité*. En des temps de crise des certitudes – et à cet égard Troeltsch est notre contemporain –, le retour à une réflexion sur la production tout uniment transcendante et intersubjective des jugements historiques est le geste de ceux qui, soucieux avant tout de vérité, veulent en réexaminer les bases sans nier d'emblée qu'il y en ait de fissurées ou de chancelantes. Loin d'interdire tout jugement de valeur, la relativisation historique des points de vue permet seule de tenir compte du sujet qui s'investit dans son énoncé en une expérience du vrai à partager et à faire.

Le présent ouvrage s'ouvre sur une excellente étude de H. Ruddies, significativement intitulée « La vérité au courant de l'histoire », qui reprend en raccourci toute la problématique troeltschienne et sert de guide aux textes suivants, plus spécialisés. Plus loin, la contribution de T. Rendtorff reprend ce même propos avec le même brio, en insistant toutefois davantage sur l'idée de personnalité, qui selon Troeltsch constitue l'apport historique spécifique de la culture chrétienne (un point de vue remis récemment à l'honneur par Louis Dumont). W. Gräßl reprend lui aussi ce thème en l'amplifiant. À cet ensemble d'études se rattache aussi celle de K. Nowak, qui situe dans son contexte la problématique historiciste formulée par Troeltsch.