

PAOLO D'IORIO

LA SUPERSTITION DES PHILOSOPHES CRITIQUES

Nietzsche et Afrikan Spir

Von den Sinnen her kommt erst alle
Glaubwürdigkeit, alles gute Gewis-
sen, aller Augenschein der Wahrheit.
JGB 134

La philosophie d'Afrikan Spir,¹ même si l'auteur n'est que rarement cité, est constamment présente dans les réflexions gnoséologiques qui traversent tout entier le parcours de la philosophie nietzschéenne, de 1872 à 1888.

En particulier, on peut mettre en évidence quatre moments où, dans les textes nietzschéens, l'influence de la philosophie de Spir se manifeste le plus clairement.

En 1869, Spir publie sa *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, que Nietzsche se procure peu après.² La lecture de cette œuvre laisse ses traces dans les fragments posthumes de cette période et, probablement, influence aussi la rédaction du texte, bref mais important, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, dans lequel Nietzsche s'oppose nettement à Spir et énonce pour la première fois son scepticisme quant à la valeur de vérité des concepts. En 1873, Spir réélabore son volume de 1869 jusqu'à en faire son œuvre fondamentale: *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung*

¹ Afrikân Aleksândrovic Spir, (Elisavetgrad (Ukraine) 15 novembre 1837, Genève, 26 mars 1890). Il étudie à Leipzig, Tübingen et Stuttgart, puis s'établit en Suisse. En 1873 il publie son œuvre fondamentale: *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Cet ouvrage fut publié en quatre éditions, avec une traduction en français de la troisième édition (A. Spir: *Pensée et Réalité, Essai d'une réforme de la philosophie critique*, Lille: Tallandier 1896), suivi par d'autres volumes sur des sujets théorétiques et moraux, écrits en allemand et en français et réunis par l'auteur dans: *Gesammelte Schriften*, 4 vol., Leipzig 1883-85 (réédités avec une note biographique de la fille de l'auteur dans: *Gesammelte Werke*, 2 vol., Leipzig 1908).

² A. Spir: *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Leipzig: Förster & Findel 1869, pp. 346 (abrégé par la suite par FG). La lecture de cette œuvre est attestée par le contenu du cahier P I 20, été 1872-début 1873 (cf. K. Schlechta et A. Anders: *Friedrich Nietzsche, Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart: Frommann 1962, p. 119).

der *kritischen Philosophie*, à laquelle Nietzsche s'intéresse immédiatement et qu'il emprunte à la bibliothèque de Bâle.³ On trouve une première référence à ce texte dans la dernière version de l'écrit posthume *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), où Spir est cité dans le contexte d'une discussion sur l'idéalité du temps.

La seconde édition (remaniée) de *Denken und Wirklichkeit* est publiée en 1877 et Nietzsche, qui se trouve à Sorrente, prie son éditeur de la lui envoyer.⁴ En cette période, Nietzsche utilise surtout la définition spirienne de métaphysique comme « inconditionné » ainsi que les observations sur le rapport entre monde nouménal et monde phénoménal. L'œuvre de Spir participe aussi à la gestation de *Menschliches, Allzumenschliches* et il est possible d'en retrouver l'influence en certains points cruciaux où Nietzsche essaie de naturaliser la critique transcendantale en la remplaçant par une histoire de la genèse de la pensée.

Pendant l'été 1881, à Sils Maria, alors que naît dans son esprit la pensée de l'éternel retour de l'identique, Nietzsche s'occupe à nouveau de l'origine et de la justification de la connaissance. Très vite, il ressentit la nécessité de revenir sur les pages de *Denken und Wirklichkeit*.⁵ Prenant comme référent polémique la doctrine spirienne du concept d'inconditionné, Nietzsche approfondit la réflexion sur la structure de l'apparence et dépasse cette « antinomie fondamentale » qui manifeste, selon Spir, l'échec inévitable de toute tentative d'expliquer le monde.

Pendant les années 1880, le langage de Spir est devenu une partie intégrante des méditations gnoséologiques nietzschéennes et, dans les cahiers posthumes, nous retrouvons de continuelles références à des concepts et des formules spiriennes. Mais, pendant l'été 1885, toujours à Sils Maria, la confrontation avec le texte de Spir (que Nietzsche lit en même temps que *Die wirkliche und die scheinbare Welt* de Gustav Teichmüller)⁶ se fait encore

³ A. Spir: *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: Findel 1873, 2 vol., pp. 469, 257 (par la suite abrégé par DW 1873); cf. Max Oehler: *Nietzsches Bibliothek*, Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942, p. 51 sq.: appendice 2: « Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel 1869–1879 entliehenen Bücher ».

⁴ A. Spir: *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: Findel 1877, 2 vol., pp. 386, 292 (par la suite abrégé par DW); cf. la carte postale envoyée de Sorrente à Ernst Schmeitzner du 2 février 1877. L'exemplaire de Nietzsche que nous avons pu consulter à la *Zentralbibliothek der deutschen Klassik* de Weimar, est riche en expressions soulignées, traits en marge et annotations, qui prouvent l'intérêt de Nietzsche pour cette œuvre. Malheureusement plusieurs annotations ne sont pas déchiffrables car, après la reliure commandée par l'ex *Nietzsche-Archiv*, le format des pages de la plupart des volumes a été réduit, causant la perte totale ou partielle des mots écrits par Nietzsche dans la marge.

⁵ Cf. la lettre à Overbeck du 20/21 août 1881.

⁶ G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt, Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau:

plus étroite. Nietzsche est en train de mettre au point le projet d'un système philosophique consacré à la volonté de puissance comme nouvelle interprétation de tout devenir. Parallèlement il travaille à une réélaboration de *Menschliches*, *Allzumenschliches*, en utilisant et en méditant à nouveau le contenu de M III 1, cahier dans lequel étaient transcrites les réflexions gnoséologiques de l'été 1881.⁷

C'est dans cette ferveur théorétique qu'il faut replacer la discussion sur la possibilité d'atteindre des certitudes immédiates. Selon Nietzsche, ni le témoignage de la conscience (comme le soutenait Spir en reprenant le *cogito, ergo sum* cartésien), ni l'intuition intellectuelle (proposée par Teichmüller) n'y peuvent donner accès. Les principes *a priori* et la légitimité d'une extension ontologique des lois logiques sont, une fois de plus, les cibles de la critique nietzschéenne. Encore une fois, la critique transcendantale est dépassée par une enquête génétique sur l'origine des concepts, mais, en même temps, Nietzsche essaie de révéler les préjugés et les idiosyncrasies qui se cachent derrière la volonté de maintenir la scission entre monde phénoménal et monde nouménal. L'idiosyncrasie pour le changement, pour le devenir, pour le témoignage des sens, la prédilection pour les vérités logiques et les concepts contradictoires (tels que « monde vrai », « être », « inconditionné », « connaissance absolue »), constituent, selon Nietzsche, la forme spécifique de superstition des philosophes critiques, dont la philosophie de Spir est l'exemple le plus conséquent.⁸

1. La réalité du changement: 1873

Après avoir enflammé la corporation des philologues par la publication de *Die Geburt der Tragödie* et avant de concevoir le projet des *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, apparaît dans la pensée nietzschéenne un cours souterrain de

Koebner 1882, pp. 357. Le texte de cet auteur, qui apparaît plusieurs fois dans le *Nachlaß* nietzschéen, ne se trouve pas dans la bibliothèque posthume de Nietzsche, car les deux livres philosophiques de Teichmüller (*Die wirkliche und die scheinbare Welt* et *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*) appartenaient à Overbeck, et sont probablement conservés (avec les remarques de Nietzsche — s'il y en a —) dans le *Nachlaß* d'Overbeck à Bâle. Cf. les lettres à Overbeck du 2 juillet 1885 et du 12 novembre 1885.

⁷ Par exemple, le fragment KGW VII 36[15] de 1885 dérive des fragments KGW V 11[292, 345] de 1881; le fragment KGW VII 36[23] de 1885 dérive des fragments KGW V 11[150, 281] de 1881; le fragment KGW VII 35[53] de 1885 dérive du fragment KGW V 11[70] de 1881... et ainsi de suite. Cf. aussi le fragment KGW VII 42[3] de 1885, qui résume les *metaphysica* de cette période comme première partie de *Menschliches*, *Allzumenschliches*. Les œuvres de Nietzsche sont citées selon les conventions utilisées dans l'édition critique allemande.

⁸ Cf. le fragment KGW VII 34[28] de 1884. *Der Aberglaube der kritischen Philosophen* est, dans le fragment KGW VII 44[1] de 1885, un chapitre d'un des nombreux plans pour *Der Wille zur Macht*.

réflexions théoriques. Ces réflexions reprennent en partie des remarques philosophiques de la période de Leipzig et contrastent avec l'activité métaphysique, esthétique et propagandiste d'homme public que Nietzsche menait aux côtés de Wagner en faveur de la cause de Bayreuth.

Cette activité philosophique « secrète » — dont on retrouve les traces parmi les fragments posthumes qui vont de l'été 1872 au printemps 1873 et surtout dans l'important cahier P I 20 — se présente comme une réflexion sceptique sur les fondements et les différentes formes possibles de philosophie. Elle prendra forme dans les deux écrits posthumes rédigés en avril (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) et pendant l'été 1873 (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*).⁹ A ce processus d'élaboration théorique participent aussi la *Forschung nach der Gewissheit* et *Denken und Wirklichkeit* de Afrikan Spir.

1. Alors que K. Schlechta et A. Anders considéraient comme fondamentale l'influence de Spir,⁹ Anthonie Meijers, dans un article très intéressant, nous indique la source principale de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* dans l'œuvre de Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst*.¹⁰ Cela nous permet de mieux comprendre le rôle que Spir a joué à l'intérieur du laboratoire théorique nietzschéen.

Selon Gerber, le langage et les catégories de la raison naissent, non pas de processus logiques, mais de la création artistique de figures de rhétorique comme les métonymies, les métaphores et les synecdoques. Dans le fragment posthume KGW III 19[242], Nietzsche applique ces mêmes réflexions aux jugements synthétiques — considérés par la philosophie critique et par Spir en particulier comme sources de la connaissance — en les interprétant comme un cas particulier de métonymie dans laquelle l'essence et les effets d'une chose sont confondus.

⁹ « Nietzsche erhält also durch Spir eine ins Einzelne gehende klare Darstellung einschlägiger erkenntnistheoretischer Probleme. Auf dieser genaueren Kenntnis der Grundsituation scheint mir einmal Nietzsches neuer Standpunkt in bezug auf die Naturwissenschaften in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* zu beruhen. Zum anderen scheint sie mir die Ursache zu sein, daß Nietzsche in dieser Abhandlung seine Wahrheitsfrage primär am Problem der Sprache entwickelt. » (K. Schlechta et A. Anders, *op. cit.*, p. 121).

¹⁰ Anthonie Meijers, « Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche », *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), p. 367—390. Malheureusement, l'analyse méticuleuse et bien fondée de A. Meijers s'arrête aux leçons sur la rhétorique et à *Über Wahrheit und Lüge*, alors que, d'après nous, les fragments posthumes de cette période (par exemple KGW III 19[66, 67, 135, 204, 209, 210, 215—217, 224, 226—229, 236, 242, 249]) nous paraissent également reliés à la philosophie du langage de Gerber. De plus, il serait intéressant de procéder à une recherche systématique de l'influence de Gerber sur tout le *corpus* de l'œuvre de Nietzsche, comme le souhaite d'ailleurs A. Meijers à la fin de son article (p. 390).

Spir, *Forschung nach der Gewissheit*, p. 13

Nietzsche, KGW III 19[242], 1872–73

Nun treffen wir aber unzweifelhaft sehr viele Dinge an, deren Wesen durch den Satz « A ist A », nicht ausgedrückt werden kann. Welche Vorstellung würde z. B. Jemand von dem Wesen eines Bleistifts bekommen, wenn man ihm nur gesagt hätte: Der Bleistift ist der Bleistift? Offenbar keine. Um den Bleistift zu beschreiben, müsste man sich ungefähr so ausdrücken: Der Bleistift ist ein ausgedehntes Ding, länglich, dünn, cylinderförmig, gefärbt, hart, schwer, u. s. w. Hier sehen wir also in einer Einheit (dem Bleistift) eine ganze Menge Eigenschaften enthalten, einbezogen, welche alle von einander verschieden sind.

Die Einheit des Verschiedenen nennt man nun überhaupt eine *Synthesis*, und die Sätze, in denen das Wesen einer solchen Einheit ausgedrückt wird, nennt man *synthetische* Sätze oder Urtheile. Die allgemeine Formel der synthetischen Sätze, der allgemeine Ausdruck einer Synthese ist der Satz: « A ist B ».

Das Wesen der Definition: der Bleistift ist ein länglicher usw. Körper. A ist B. Das was länglich ist, ist hier zugleich bunt. Die Eigenschaften enthalten nur Relationen. [...]

Der Begriff « Bleistift » wird verwechselt mit dem « Ding » Bleistift. Das « ist » im synthetischen Urtheil ist falsch, es enthält eine Übertragung, zwei verschiedene Sphären werden nebeneinander gestellt, zwischen denen nie eine Gleichung stattfinden kann.¹¹

A partir de l'union du divers dans le jugement synthétique, Spir déduisait le caractère non authentique du monde phénoménal, dominé par l'union contradictoire du divers. Il entreprenait alors la prospection d'un domaine dans lequel se manifeste la pureté de la réalité véritable, caractérisée par l'identité avec elle-même.¹²

Au contraire, Nietzsche, utilisant pour la philosophie transcendente l'analyse de Gerber, ouvre une discussion critique sur la structure du langage et sur les limites et la légitimité de la conceptualisation. Le jugement synthétique n'est pas, selon Nietzsche, l'origine de la connaissance (Kant), ni la démonstration du caractère illusoire du monde phénoménal (Spir): il s'agit d'une fausse définition de la chose à partir de la somme de ses propriétés.

¹¹ V. aussi KGW III 19[215], 1872–73, dans lequel on reconnaît plus clairement l'influence de Gerber: « Ein Prädikat ist verwechselt mit einer Summe von Prädikaten (Definition). [...] Alle rhetorischen Figuren (d. h. das Wesen der Sprache) sind logische Fehlschlüsse. Damit fängt die Vernunft an! ».

¹² « Es ist klar, dass die Wirklichkeit, welche ein Geschehen ist, mit dem Begriffe der Realität nicht übereinstimmt, weil eben alles Geschehen etwas Widersprechendes ist und dem Begriffe nach ist Realität = Identität mit sich. In dem Umstande, dass alles Widersprechende als ein Geschehen auftritt, haben wir eine eclatante thatsächliche Bestätigung der apriorischen Einsicht. » (Spir, FG p. 15).

Dans les années 1880, Nietzsche démasque les différentes formes par lesquelles se matérialise l'erreur qu'il avait déjà dénoncée dans ces notes de jeunesse: l'échange du concept de *l'objet* avec *la cause* de ses propriétés.¹³ Ces réflexions aboutissent au fameux exemple de l'éclair. Quand je dis: «l'éclair éclaire», j'ai considéré le fait d'éclairer une fois comme activité et une fois comme sujet. Croire au sujet signifie donc redoubler le «faire» en «faire faire», c'est-à-dire considérer le même événement d'abord comme cause et ensuite comme effet de celle-ci: séparer l'éclair de son éclat et considérer ce dernier comme production d'un sujet appelé «éclair». Comme si, une fois l'agent privé de la faculté de faire, il continuait cepencant d'exister, comme si derrière la force il y avait un substrat indifférent, auquel serait permis de manifester, ou de ne pas manifester cette force. Mais ce substrat n'est qu'une invention, une supposition primitive et fautive incorporée dans le langage.¹⁴

2. Dans l'œuvre posthume *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Nietzsche considère les philosophes préplatoniciens comme un répertoire de modèles de pensée¹⁵ et tresse, implicitement, le récit du développement de la philosophie préplatonicienne avec une critique des principales positions théoriques de ses contemporains.

Par exemple, la figure d'Anaximandre reçoit les caractères du pessimisme schopenhauerien, les philosophies d'Héraclite et Démocrite font présager de les développements futurs de la pensée nietzschéenne et l'interprétation de Parménide est obtenue à travers une confrontation complexe avec la philosophie de Spir.¹⁶

Convaincu qu'un «unique principe bien démontré a plus de valeur en philosophie que dix systèmes entiers», Spir considérerait la recherche de la certitude comme le devoir principal de la philosophie.¹⁷ Selon Nietzsche «la

¹³ Il est intéressant de comparer à ce sujet KGW III 19[236], 1872–73: «Wir produziren als Träger der Eigenschaften Wesen und Abstraktionen als Ursachen dieser Eigenschaften.» avec les formulations de 1885–86: «Wenn das Ding (wirkt), so heißt das: wir fassen alle übrigen Eigenschaften, die sonst noch hier vorhanden sind und momentan latent sind, als Ursache, daß jetzt eine einzelne Eigenschaft hervortritt: d. h. wir nehmen die Summe seiner Eigenschaften — x als Ursache der Eigenschaft x: was doch ganz dumm und verrückt ist!» (KGW VIII 2[87], 1885–86).

¹⁴ En ce qui concerne ces formulations de la maturité cf. KGW VIII 2[83, 84, 139], 7[1] de 1885–1886 et, dans un autre contexte: GM I, 13.

¹⁵ «Die Originalanschauungen dieser Philosophen sind die höchsten und reinsten, die je erreicht wurden. Die Männer selbst sind förmliche Incarnationen der Philosophie und ihrer verschiedenen Formen» (KGW III 14[28], 1871–72).

¹⁶ Dans l'une des nombreuses ébauches préparatoires, Nietzsche avait pensé utiliser aussi certaines indications de Spir pour caractériser Anaximandre; cf. KGW III 26[1], 1873 qui renvoie à la page 431 du premier tome de *Denken und Wirklichkeit* — et non pas à la page 276 comme le soutiennent Schlechta et Anders (*op. cit.* p. 94).

¹⁷ Trad. de Spir, FG, p. III. L'œuvre commençait par ces mots: «Das Ziel, welches ich mir bei meinen Untersuchungen vorgesteckt, war, wie der Titel besagt, die Gewissheit.» Cf. aussi DW 1873 I, p. 27.

terrible énergie de cette aspiration à la certitude, en une époque extrêmement mobile et fantastique, qui pensait mythiquement», est également surprenante dans Parménide.¹⁸

En second lieu, Spir et Parménide affectent la même fonction au *principe d'identité*, qu'ils considèrent non seulement comme un principe logique et analytique, mais comme un principe synthétique faisant fonction de discriminant ontologique. D'après Spir, c'est seulement dans le cas où la réalité se présente constamment identique à elle-même, que le principe «chaque chose est égale à elle-même» pourrait être considéré comme une simple tautologie; mais «le concept du réel ou de l'effectif d'un côté et celui de l'identique à soi de l'autre ne sont pas le même concept, mais deux concepts différents. En conséquence, le principe d'identité, qui exprime un lien entre ces deux concepts, n'est pas un principe analytique, mais un principe *synthétique*.» En tant que principe synthétique, le principe d'identité nous révèle la véritable essence des choses, nous dit que seulement ce qui est identique à soi est doué d'une vraie réalité et que, par conséquent, tout le contenu de notre expérience, dans laquelle se manifeste une union du divers, ne peut pas être réel.¹⁹

De la même façon, le Parménide de Nietzsche croit en la portée ontologique du principe d'identité jusqu'à dissoudre complètement la réalité du monde de l'expérience. Lorsque — après avoir découvert dans la tautologie $A = A$ l'unique forme de connaissance en laquelle on peut avoir une confiance absolue et après en avoir fait la clé pour découvrir le secret du monde — Parménide tourne à nouveau son regard vers le monde du devenir, se met en colère en voyant que toutes les perceptions des sens ne nous fournissent que tromperies, «et leur tromperie principale consiste précisément à nous faire croire que même ce qui n'est pas existe, c'est-à-dire que le devenir aussi a un être.» (Trad. de *Philosophie im trag. Zeitalter*, 10, KSA 1, p. 843).

Un troisième point de rencontre entre Spir et le Parménide de Nietzsche se trouve dans la preuve du caractère *a priori* des lois logiques (c'est-à-dire du principe d'identité et de non contradiction) à partir du *non-accord* avec le témoignage des sens. Selon Spir, le profond désaccord entre le concept d'objet, tel qu'il est exprimé par les lois logiques, et la composition empirique des objets renvoie nécessairement à un côté de la réalité au-delà du domaine des sens: «l'expérience même, n'étant pas en accord avec les lois logiques, témoigne de la validité objective de ces dernières.»²⁰

¹⁸ Trad. de *Philosophie im trag. Zeitalter*, 11, KSA I, p. 845. Cf. aussi le fragment préparatoire KGW III 23[12] de l'hiver 1872-73.

¹⁹ Trad. de Spir, DW 1873 I, p. 195; cf. aussi p. 336.

²⁰ Trad. de Spir, DW 1873 I, p. 235. Ce concept sera exprimé de façon plus incisive dans la seconde édition (cf. DW I, p. 232; les expressions soulignées correspondent à celles qui se trouvent dans l'exemplaire de Nietzsche): «Das wirkliche Kriterium des apriorischen Ur-

Selon Parménide, la vraie réalité est celle de l'être sphéroïdal, unique, immobile, limitée, indivisible, fini, soustrait à la naissance et à la mort, qui coïncide et s'identifie avec les impératifs de la pensée: « C'est exactement cela qui, en effet, nous garantit qu'elle n'a pas été déduite par les sens » (Trad. de *Philosophie im trag. Zeitalter*, 12, KSA 1, p. 850).

Cependant, il est intéressant de remarquer l'usage ambivalent ut que fait Nietzsche de la philosophie de Spir car, dans *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, elle sert à caractériser la figure de Parménide et en même temps à réfuter sa philosophie. La position générale de la philosophie spirienne se trouve aux antipodes de la justification du devenir auquel tend continuellement la philosophie de Nietzsche, mais souvent, comme nous aurons lieu de le remarquer par la suite, Nietzsche usera de la pénétrante force logico-argumentative contenue dans certains passages du livre de Spir pour démontrer d'autres types de conceptions plus spécifiquement métaphysiques.

Voyons, par exemple, de quelle manière Nietzsche utilise, pour réfuter la doctrine parménidienne du caractère illusoire du mouvement (et la notion kantienne et schopenhauerienne d'idéalité transcendante de l'espace et du temps), le paragraphe « Sur l'essence du changement » tiré de *Denken und Wirklichkeit*.²¹

En parlant de la force des arguments parméniens contre le mouvement, Nietzsche faisait dire à Parménide:

« [E]s kann keine Zeit, keine Bewegung, keinen Raum geben, denn diese alle können wir uns nur unendlich denken, und zwar einmal unendlich groß, sodann unendlich theilbar, alles Unendliche aber hat kein Sein, existirt nicht », was Niemand bezweifelt, der den Sinn des Wortes Sein streng faßt, und der die Existenz von etwas Widerspruchsvollem, z. B. von einer absoluten Unendlichkeit für unmöglich hält. (*Philosophie im trag. Zeitalter*, 12, KSA 1, p. 856)

Dans cette affirmation du Parménide de Nietzsche, on retrouve les traces d'une page de Schopenhauer qui démontre l'impossibilité de l'existence de séries infinies — temporelles, spatiales ou causales — en dehors de la représentation du sujet. Si la série causale nous apparaît infinie, disait Schopenhauer,

sprungs einer allgemeinen Einsicht besteht darin, dass dieselbe nicht bloss denknothwendig und an sich gewiss ist, sondern auch dass deren Gründe oder Elemente factisch und nachweisbar in keiner Erfahrung enthalten sind, dass sie mit empirischen Daten nicht übereinstimmen [Dans la marge de ce paragraphe trois traits dans l'exemplaire de Nietzsche]. [...] Ich habe bewiesen, dass in den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs eben dieser Begriff von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge ausgedrückt ist, welcher nie aus Erfahrung stammen konnte, weil die Data der Erfahrung mit ihm sämtlich nicht übereinstimmen, aber gerade durch diese Nichtübereinstimmung seine objective Gültigkeit verbürgen » [deux traits sur le côté de ce paragraphe à partir de « weil die Data »].

²¹ Cf. Spir, DW 1873 I, p. 261 sq., et Nietzsche: *Philosophie im trag. Zeitalter* 15, KSA 1, p. 857 sq.

cela ne dépend pas de la conformation des choses en elles-mêmes (puisque une chose existante ne pourrait jamais être infinie)²², mais dépend de la structure cognitive du sujet, qui voit comme illimité et en mouvement ce qui, en réalité, est immobile et intemporel.

Le fait que l'infini ne peut pas exister en soi, mais seulement dans une série de représentation successives, portait Schopenhauer à reconnaître l'idéalité transcendante du phénomène par une voie différente — mais convergente — de celle suivie par Kant. Comparons les textes de Kant et Schopenhauer, en commençant par celui de Kant:

Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch [...]. Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transzendente Idealität derselben sagen wollten.²³

Schopenhauer:

S. 506; V, 534, will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile [d. h. aus dem Nachweis der Unhaltbarkeit sowohl der These als auch der Antithese der ersten kosmologischen Antinomie] die transzendente Idealität der Erscheinung beweisen und hebt an: «Ist die Welt ein an sich existirendes Ganzes, so ist sie entweder endlich oder unendlich.» — Dies ist aber falsch: ein an sich existirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich seyn. — Vielmehr ließe sich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaßen schließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; so kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorstellung gegebenes Ganzes seyn: denn ein solches setzt immer bestimmte Grenzen, so wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regressus voraus. Daher muß die vorausgesetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und diese durch die Erkenntnißweise des Subjekts bestimmt seyn, also die Welt wie sie erkannt wird, nur in der Vorstellung des Subjekts daseyn.²⁴

²² A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, Leipzig: Brockhaus 1938, premier tome, p. 591, 593: «Dem Begriff einer unendlichen Reihe widerspricht zweifellos, daß sie als Ganze gegeben sei», «man versteht sich selbst falsch, wenn man glaubt, ein Unendliches welcher Art auch immer, wie ein existierendes, objektiv, von regressus unabhängiges, vorliegendes *quid* zu denken». Aristote, auquel se réfère Schopenhauer, avait déjà démontré qu'un infini, quelle que soit sa nature, ne peut pas être pensé *actu*, mais seulement *potentia*. (cf. *Physique* III, § 5, 204 a 22 et III, § 6, 206 a 13).

²³ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 534—535.

²⁴ A. Schopenhauer, *op. cit.*, I, p. 594. Mais il faut remarquer que l'argumentation de Schopenhauer ne peut être valable que pour l'espace, et sûrement *pas pour le temps*: le temps ne peut pas être considéré *existant et infini* sinon au prix d'une contradiction, car il s'agit d'une dimension de la réalité qui ne peut jamais être donnée dans sa totalité par une seule intuition. Dans sa maturité, Nietzsche pensera le monde limité en ce qui concerne l'espace (un espace qui coïncide avec la quantité de force), mais continuellement assujéti à un changement appelé « temps » ou « temporalité » (cf. par exemple KGW VII 35[55], 1885: «*Zeitlos*»

Cependant, continuait Nietzsche dans *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, il est possible de faire au moins une objection aux éléates (et du même coup à l'idéalité transcendantale kantienne et schopenhauerienne du phénomène) en faisant remarquer que tout autant que les impressions des sens, la pensée aussi est en mouvement, un mouvement de concept à concept. Comment interpréter ce fait acquis? Ou bien nous soutenons que le mouvement de la pensée témoigne de la réalité du changement en général, ou bien nous soutenons que le monde intérieur et notre pensée ne sont, eux aussi, qu'une illusion qui n'existe pas, tout comme le monde extérieur. Mais selon cette seconde hypothèse nous ne pouvons pas condamner les sens au nom de la raison, car la raison est affectée par les mêmes paradoxes que ceux auxquels est soumis le monde sensible. Dans les deux cas, la négation parménidienne du mouvement est reconduite à l'absurde.

Mais Parménide, selon Nietzsche — qui fait intervenir en ce point Spir, en insérant dans le texte de *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* une longue citation tirée de *Denken und Wirklichkeit* — aurait pu sortir de cette impasse en utilisant la réponse que Kant avait donnée à une objection semblable: notre pensée ne se meut pas, et celle qui nous paraît une succession de représentations n'est que la représentation d'une succession: « Je puis bien dire que nos représentations sont successives, mais cela veut dire seulement que nous en avons conscience comme dans une suite de temps, c'est-à-dire d'après la forme du sens interne. Le temps n'est pas pour cela quelque chose en soi ni même une détermination objectivement inhérente des choses. » Donc, d'après Nietzsche, on devrait distinguer la pensée pure — placée dans une dimension intemporelle — de la conscience de cette pensée, qui en serait la traduction en termes de l'apparence, c'est-à-dire de la succession, de la pluralité, du mouvement.²⁵

A cette fine objection, les adversaires des éléates répondent comme Spir répondait à Kant, c'est-à-dire en soutenant que la succession que nous rencontrons dans nos représentations ne peut pas être une pure apparence. En effet: (1) la succession des représentations ne peut pas être identifiée avec la représentation de leur succession et cette dernière ne peut pas être possible si nous n'affirmons pas l'existence de la première, et donc l'existence d'un mouvement réel de notre pensée (cf. DW 1873 I, p. 264); (2) la critique de la

abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Vertheilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht still stehn. « Veränderung » gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit: womit aber nur die Notwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird »).

²⁵ Trad. de Spir, DW 1873 I, p. 264, qui cite I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 54, remarque; cités par Nietzsche dans *Philosophie im trag. Zeitalter*, 12, KSA 1, p. 857; cf. aussi KGW III 23[12] de l'hiver 1872—73.

raison a comme fondement le fait que les représentations sont comme elles nous apparaissent, sans quoi toute enquête transcendante perdrait sa valeur objective: ainsi, si les représentations nous apparaissent en mouvement, elles doivent l'être réellement (cf. DW 1873 I, p. 256, remarque).

Ici se termine la citation que Nietzsche fait de Spir et le lecteur pourrait croire que Nietzsche et Spir sont d'accord pour refuser l'idéalité du temps kantienne au nom d'une philosophie du devenir. En réalité, Spir continuait en donnant raison à l'intention kantienne de nier la réalité du temps, car le temps est une « pure abstraction tirée de la succession réelle et ne peut pas être imaginé sans elle », en précisant seulement que ceci ne signifie pas contester la réalité de la succession dans le monde phénoménal.²⁶

Essayons de mieux formuler la position de Spir en suivant son raisonnement. Comme nous l'avons vu, la validité des concepts *a priori*, et principalement du concept de l'inconditionné, se déduit selon Spir de leur désaccord avec l'expérience. Un des témoignages les plus explicites du *désaccord* entre le monde de l'expérience et le concept d'essence unique et inconditionnée des choses, est précisément le fait que l'expérience est un pur devenir, une alternance d'être et non-être, soumise au mouvement, au changement, ayant un caractère transitoire.²⁷ La conscience du caractère illusoire du monde de l'expérience, qui fut affirmée énergiquement par certains penseurs de l'antiquité (la philosophie du Veda, le bouddhisme et la philosophie éléatique) se manifeste, à l'époque moderne, dans la doctrine kantienne de l'idéalité du temps. Mais, selon Spir, la doctrine de Kant — d'après laquelle la succession n'est que la forme de perception de la réalité du sujet connaissant — « n'est ni vraie, ni conséquente »: il est impossible de traiter le temps comme l'espace et de le considérer comme une pure forme subjective, car la réalité des idées ne peut pas être mise en question et les idées sont évidemment soumises au mouvement.²⁸

²⁶ « Wenn Kant die Zeit nicht für etwas Wirkliches gelten lassen wollte, so hatte er vollständig Recht. Denn die Zeit ist eine blosser Abstraction aus den realen Successionen und kann ohne dieselben (d. h. als leere Zeit) gar nicht vorgestellt werden. Aber die Realität der gegebenen Successionen selbst zu bestreiten, war ein gar wunderliches Unternehmen » (Spir, DW 1873 I, p. 265 remarque, italique ajouté).

²⁷ « Aber wie die Erfahrung aller Zeiten — mit Ausnahme etwa von Heraclit und Hegel — lehrt, widerstrebt es ganz dem menschlichen Geist, zu glauben, dass das Nichtsein, die Negation irgend einen Antheil an dem wahren, eigenen Wesen der Dinge habe. Nur das Beständige, Beharrliche ist wahrhaft und wirklich [...]. Daher war von jeher im Bewusstsein der Menschen der Wechsel ein Merkmal und fast ein Synonym der Unwahrheit » (Spir, DW 1873 I, p. 262). Cf. aussi le chapitre intitulé « Beweis, dass die Veränderung nicht zu dem eigenen Wesen der Dinge gehört » dans Spir, DW 1873 I, p. 279 sq.

²⁸ Spir, DW 1873 I, p. 263 sq. Outre l'idéalité du temps, dans le texte de Spir, on trouve aussi une réfutation de l'*apriorité* du temps. On peut comparer à ce sujet l'Esthétique transcendante de Kant (B 46) avec Spir, DW I, p. 13, 6 et 18, cité par Nietzsche dans KGW VII 35[56], 1885.

Au modèle dualiste kantien et schopenhauerien, Spir oppose un modèle à trois niveaux. Outre la chose en soi, dont l'existence se situe dans une dimension authentique, non contradictoire et intemporelle, outre les choses telles que nous les voyons, qui n'existent que dans la représentation du sujet, il y a aussi un autre niveau ontologique intermédiaire, dont les objets existent réellement, mais non pas en tant que choses en soi. Ils existent de façon inauthentique et contradictoire. C'est à ce niveau qu'appartiennent le sujet connaissant et ses représentations.

D'après Kant et Schopenhauer, le temps n'est pas une chose qui existe en soi, ou qui est inhérente aux choses comme une détermination objective. Il est seulement la condition formelle *a priori* des phénomènes. D'après Spir, au contraire, le changement qui caractérise le monde phénoménal a une existence objective et constitue une forme de réalité. Toutefois il s'agit d'une réalité qui contient des éléments étrangers à la vraie essence des choses — elle est assujettie au changement, à l'union du divers, à la fausseté (*Unwahrheit*), au mal²⁹ — et qui, *en raison de cela*, et non seulement à cause de la perception du sujet, se manifeste en tant que phénomène. Voilà ce qu'écrivit Spir dans le chapitre intitulé *le phénomène et l'apparence*, et que Nietzsche paraphrase (sans toutefois se l'approprier) dans le cahier P I 20.

Spir, DW 1873 I, S. 377

Wenn also die empirische Erkenntniss in ihrem Grundwesen selbst dennoch etwas Unwahres enthält, wenn die empirischen Gegenstände dennoch als blosser Erscheinungen, Phänomene, gefasst werden müssen, so liegt hier das Element der Unwahrheit in den *empirischen Gegenständen selbst* und nicht bloss in der Erkenntniss derselben.

Nietzsche, KGW III 19[240], 1872—73

Die Welt ist Erscheinung — aber nicht wir allein sind Ursache, daß sie erscheint. Noch von einer anderen Seite her ist sie unreal.

Au contraire, Nietzsche assume comme donnée essentielle et comme principe fondamental la réalité du changement, sans pour autant priver de valeur le monde de l'expérience. La philosophie nietzschéenne des années suivantes tentera de résoudre la séparation entre nouménal et phénoménal, en démontrant que le monde nouménal (accessible seulement par la pensée pure), et non pas le monde phénoménal, est une contradiction, née d'une illusion de la raison. Déjà dans ses leçons sur les philosophes préplatoniciens, Nietzsche utilise Spir contre la doctrine kantienne et schopenhauerienne de

²⁹ Cf. les considérations récapitulatives à la fin du premier tome, p. 452 sq., commentées *infra* p. 279.

l'idéalité transcendante du temps, mais il est encore bien loin de le suivre sur le chemin du refus du monde sensible en tant que soumis au mouvement. Les personnages qui fascinent le plus Nietzsche en cette période sont Héraclite et Démocrite, tous deux reliés à la réalité du temps et du changement et à l'affirmation du monde du devenir gouverné par la loi et par le jeu: « Mit Heraklit stimmt der unbedingte Glaube an die Bewegung: dass jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze: dass der Streit der Vater der Dinge sei. »³⁰ Le texte sur *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* est incomplet, mais la série de cours universitaires sur les *Philosophes préplatoniciens* continuait avec Leucippe et Démocrite auxquels étaient attribuées les opinions des adversaires des éléates et auxquels était confiée la défense de la réalité du mouvement avec la même argumentation qu'utilisait Spir contre Kant: la réalité du mouvement de la pensée.³¹

Le système de Démocrite est jugé par Nietzsche comme le plus conséquent de tous les systèmes de l'antiquité, une expression du dépassement de la phase mythique de la pensée grecque, promis à l'avenir le plus fécond. Il s'agit d'un système matérialiste dans lequel domine une rigoureuse nécessité, dans lequel le cours de la nature n'est jamais interrompu par des interventions surnaturelles et qui représente donc une hypothèse directement utilisable par la science. En outre, le système de Démocrite est l'expression d'une grande pensée, qui a la force de ramener le monde ordonné et finaliste, peuplé d'innombrables qualités, à une force infime, avec une hardiesse que Nietzsche compare à la célèbre phrase de Kant dans la *Naturgeschichte des Himmels*: « Donnez-moi seulement de la matière, je vous en ferai un monde ». ³²

A la fin du paragraphe sur Démocrite, Nietzsche rappelle cependant les contradictions sur lesquelles échoppe la doctrine matérialiste lorsque, en allant du plus simple état de la matière au plus compliqué, à la sensation, elle s'aperçoit que cette dernière devait être déjà pré-supposée dès le début de la recherche. En effet, la représentation de la matière, que le matérialisme prend comme fondement, n'est pas une donnée, mais le produit complexe de notre appareil cognitif.

³⁰ Leçons sur *Die vorplatonischen Philosophen*, (dans GOA, vol. XIX, p. 208). Cf. la lettre à Rohde du 9 décembre 1868: « Pour ma part l'image de Démocrite me plaît beaucoup » et KGW III 23[17] de 1872-73, dans lequel Démocrite est défini comme « l'homme le plus libre ».

³¹ « Die Ausgangspunkte des Demokrit und Leukipp sind die Sätze der Eleaten. Nur geht Demokrit aus von der Realität der Bewegung, und zwar weil das Denken eine Bewegung ist. Dies ist in der That der Angriffspunkt: « Es giebt eine Bewegung: denn ich denke: und das Denken hat Realität » (v. *Die vorplatonischen Philosophen*, p. 205). Cf. aussi KGW III 23[39] de 1872-73 (fragment préparatoire des cours, où l'on peut lire, parmi les hypothèses fondamentales attribuées à Démocrite: « Il y a mouvement, donc espace vide, donc non-être. La pensée est mouvement. »)

³² Trad. de *Die vorplatonischen Philosophen*, p. 208.

Es ist eine ungeheure *petitio principii*: plötzlich zeigt sich das letzte Glied als der Ausgangspunkt, an dem schon das erste Glied der Kette hing. — Man hat deshalb den Materialisten mit dem Freiherrn von Münchhausen verglichen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne überhängenden Zopfe empor in die Höhe zieht. Die Absurdität besteht darin, dass er vom Objektiven ausgeht: während in Wahrheit alles Objektive durch das erkennende Subjekt in mannigfacher Weise bedingt ist, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt.³³

Mais, bien loin de s'arrêter à cette critique, Nietzsche en conclut que, même si le matérialisme ne représente pas la vérité définitive sur les choses, c'est tout de même « une hypothèse valable de vérité relative », une hypothèse qui concerne notre monde, à la construction duquel nous sommes constamment occupés.

2. *Le conditionné et l'inconditionné: 1877*

Aber damit wird Heraklit ewig
Recht behalten,
dass das Sein eine leere Fiktion ist.
Die « scheinbare » Welt ist die ein-
zige:
die « wahre Welt » ist nur hinzu-
gelogen ...
GD, « Vernunft », 2

1. La philosophie de Spir se meut à partir d'une analyse des rapports entre la vraie essence des choses, l'inconditionné et le monde du devenir, le conditionné.

Toutefois, une *science de l'inconditionné* ne peut être que l'apanage exclusif d'une philosophie dogmatique, c'est-à-dire d'une philosophie qui ne se soucie pas d'abord de rechercher la nature, les lois et les limites de notre faculté cognitive. En effet, la philosophie critique, dont le livre de Spir entend être une réforme, aboutit à la démonstration de l'impossibilité de la métaphysique en tant que science de l'inconditionné. Néanmoins, si d'un côté Spir exprime parfois de l'intolérance face aux hypothèses métaphysiques, qui tentent de

³³ *Op. cit.*, p. 213. La citation est prise à la lettre de *Die Welt als Wille und Vorstellung* d'Arthur Schopenhauer (cf. tome I, § 7, p. 32–33) et ce renvoi, quoiqu'il n'ait pas été explicité par Nietzsche, démontre le caractère toujours contemporain de ces réflexions sur la Grèce.

déduire le concept de l'inconditionné à partir des caractères du conditionné³⁴, de l'autre il ne renonce pas à la possibilité d'une science du *concept de l'inconditionné*, nécessaire pour atteindre un niveau supérieur de considération de la réalité (cf. DW I, p. 2 et 4).

Selon Spir, l'inconditionné, qui coïncide substantiellement avec la chose en soi et avec l'absolu, est ce qui possède en soi la raison de son existence, alors que toutes les choses que le sujet connaît dans le monde de l'expérience sont conditionnées en tant que soumises aux structures qui rendent l'expérience possible. Le conditionné, par sa nature même, ne peut pas exister sans l'inconditionné, le devenir ne peut pas exister sans l'être. Mais — et ceci est le pivot de la philosophie de Spir — le rapport entre conditionné et inconditionné ne peut pas être de nature *causale*.

En appliquant ce simple principe logique (à savoir que l'inconditionné ne peut pas conditionner), on arrive à l'impossibilité de concevoir la métaphysique comme explication du monde. Il n'est plus possible d'interpréter la nature à partir du phénoménal pour atteindre l'absolu, car l'apparence ne peut pas être la manifestation de l'essence.

Und was nun gar die metaphysische Erklärung der Dinge, die Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten betrifft, so haben wir in derselben den Ur- und Grundirrtum erkannt, welcher der ganzen Entwicklung des philosophischen Denkens eine falsche (die dogmatische) Richtung gegeben hat. Das Suchen nach der metaphysischen Erklärung der Dinge ist gleich dem Suchen nach der Quadratur des Cirkels, dem *perpetuum mobile* und der Verwandlung der Stoffe.³⁵

Nietzsche estime la lutte de Spir contre cette supposition fondamentale de la philosophie métaphysique, et se sert des observations de celui-ci pour les opposer au concept de métaphysique comme déchiffrement de l'expérience, tel que l'énonce Schopenhauer dans les « *Ergänzungen* ».

Schopenhauer écrivait que, après Kant, la possibilité d'une métaphysique dogmatique avait disparu, laissant toutefois la possibilité d'une métaphysique immanente, une science de l'expérience en général, fondée sur l'expérience, qui se configure en tant que déchiffrement du phénomène et parle des choses en soi seulement dans leur relation à ce dernier. L'expérience dans son ensemble apparaît à Schopenhauer comme une écriture occulte que la philo-

³⁴ Cf. ces deux paragraphes de l'introduction, qui dans l'exemplaire de Nietzsche sont marqués par deux traits dans la marge: «Man will nun schlechterdings nicht begreifen, dass das Aufstellen von Hypothesen über dasjenige, was jenseits aller Erfahrung liegt, ein vollkommen müssiges Geschäft ist» (Spir, DW I, p. 2); «Ich muss gestehen, dass ich die metaphysische Richtung in der Philosophie für eine Art geistiger Krankheit halte, welche nicht durch Argumente zu beseitigen ist» (Spir, DW I, p. 4).

³⁵ Spir, DW II, p. 290. Le trait dans la marge correspond à celui qui se trouve dans l'exemplaire de Nietzsche.

sophie a le devoir de déchiffrer en proposant des hypothèses explicatives dont la validité s'obtient à partir du degré de cohérence qu'elles introduisent dans les phénomènes: « Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist, so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. »³⁶

Naturellement, pour une telle conception de la métaphysique, il faut présupposer que l'expérience est une manifestation de la chose en soi.

Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse *a priori* bloß in Bezug auf diese gelten: aber ich füge hinzu, daß sie, gerade als Erscheinung, die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich (op. cit., p. 204).

Spir se réfère à ce passage pour faire remarquer l'inconcevable ingénuité de Schopenhauer qui, cédant à la supposition fondamentale de tout métaphysicien, essaie de remonter du conditionné à l'inconditionné.³⁷ Mais, pour Spir, l'inconditionné ne peut conditionner et donc, dans l'expérience, ce n'est pas la chose en soi qui se manifeste, mais le phénomène qui apparaît à lui-même.

Durch unsere Untersuchungen werden wir also zu dem Satze geführt, welcher Herbart (*All. Met.* I, p. 285) so ungereimt zu sein schien, nämlich dass die *Erscheinung sich selber erscheint*. Wem könnte sie sonst erscheinen, wenn nicht sich selber?

Sie zerfällt eben in zwei Factoren, das Subject und das Object der Erkenntnis, welche nur in ihrer gegenseitigen Relation bestehen können.

Aber gerade dieses Zerfallen und diese Relativität ist dem Dinge oder dem Realen an sich fremd. Dasselbe kann also in keinem Sinne weder als Subject noch als Object des Erkennens gefasst und aus dessen Wesen kann die Beschaffenheit des Erkennbaren nicht abgeleitet werden. Es ist eine ungreifliche Naivetät, wenn Schopenhauer (*W. a. W. u. V.* II, p. 204) meint, dass die « die *Manifestation* desjenigen sei, was erscheint, des Dinges an sich », und es daher zum Ziele der Metaphysik macht, das Ding an sich aus der Erscheinung herauszudeuten.

Man nennt die empirischen Objecte zwar mit Recht Phänomene, Erscheinungen, aber nicht deshalb, weil *in* denselben ein Noumenon erschiene, sondern weil *sie selbst uns* erscheinen, während das Noumenon es nicht thut.³⁸

³⁶ Cf. Arthur Schopenhauer: *Die Welt ...*, tome II, pp. 202—5.

³⁷ « Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker ist, daß das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte; sie mache es daher zu ihrer Hauptaufgabe, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten » (Spir, DW I, S. 293; dans son exemplaire de *Denken und Wirklichkeit*, Nietzsche marque ce paragraphe par un trait dans la marge).

³⁸ Spir, DW I, p. 311. Les traits dans la marge correspondent à ceux que Nietzsche a apposés dans son exemplaire de *Denken und Wirklichkeit*; de plus, à côté du dernier alinéa, Nietzsche a écrit « gut ». En ce qui concerne le rapport du monde avec l'inconditionné cf. aussi le chapitre homonyme, Spir, DW I, p. 279 sq.

Nietzsche utilise contre la métaphysique de Schopenhauer ces observations de Spir, mais, dans un fragment de 1877 et dans un important aphorisme de *Menschliches, Allzumenschliches*, il invite à un dépassement de la science de l'inconditionné et de la science du concept de l'inconditionné au nom d'une histoire de la genèse de la pensée.

Während Schopenhauer von der Welt der Erscheinung aussagt, dass sie in ihren Schriftzügen das Wesen des Dinges an sich zu erkennen gebe, haben strengere Logiker jeden Zusammenhang zwischen dem Unbedingten, der metaphysischen Welt und der uns bekannten Welt geleugnet: so dass in der Erscheinung eben durchaus nicht das Ding an sich erschiene (KGW III 23[125], 1877).

Von beiden Seiten ist aber die Möglichkeit übersehen, dass jenes Gemälde — Das, was jetzt uns Menschen Leben und Erfahrung heisst — allmählich geworden ist, ja noch völlig im Werden ist und deshalb nicht als feste Grösse betrachtet werden soll, von welcher aus man einen Schluss über den Urheber (den zureichenden Grund) machen oder auch nur ablehnen dürfte. Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschwelgt haben, ist diese Welt allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll geworden, sie hat Farbe bekommen, — aber wir sind die Coloristen gewesen: der menschliche Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrhümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. Spät, sehr spät — besinnt er sich: und jetzt scheinen ihm die Welt der Erfahrung und das Ding an sich so ausserordentlich verschieden und getrennt, dass er den Schluss von jener auf dieses ablehnt [...]. Mit all diesen Auffassungen wird der stetige und mühsame Process der Wissenschaft, welcher zuletzt einmal in einer Entstehungsgeschichte des Denkens seinen höchsten Triumph feiert, in entscheidender Weise fertig werden, dessen Resultat vielleicht auf diesen Satz hinauslaufen dürfte: Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesamelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden — als Schatz: denn der Werth unseres Menschenthums ruht darauf (MA 16).

Avec le ton posé et noble qui caractérise le *pathos* de *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche ruine la tradition métaphysique tout entière, non pas au nom d'une philosophie « plus profonde », qui saurait mieux se placer à l'écoute de l'être, mais par la volonté de faire une *histoire naturelle* des processus cognitifs, en indiquant dans l'histoire de la genèse de la pensée l'origine et la solution des problèmes métaphysiques.

De la sorte, Nietzsche définit clairement l'horizon vers lequel se meut sa philosophie dans les années suivantes et tire une première conclusion importante: la perception du monde est possible grâce à une série d'« habitudes de

la sensation » héritées. Certaines remontent à la préhistoire de l'humanité ou même à la naissance des premiers êtres organiques; d'autres sont récentes et caractérisent une forme particulière de culture. La réflexion théorique de Nietzsche parviendra à un constructivisme radical, dont il explorera les conséquences sur la façon de percevoir et de sentir le monde. Il s'engagera dans une analyse des différents niveaux catégoriels, de leur résistance au changement, dénoncera les erreurs incorporées dans la langue et dans les structures de la raison et enfin cherchera à élaborer des philosophèmes plus aptes à exprimer le caractère interprétatif du devenir et à valoriser le caractère transitoire d'un monde dans lequel il n'existe point d'essences ou de structures ontologiques soustraites au devenir.

Dans ces réflexions, l'ambivalence de l'attitude de Nietzsche face à la philosophie de Spir réapparaît. Non seulement l'analyse transcendantale de Spir facilite la réfutation de la philosophie dogmatique, mais elle fournit aussi à Nietzsche une discussion approfondie de concepts fondamentaux comme inconditionné, substance, lois logiques, qu'il considère effectivement comme opérants, au sein de notre processus cognitif, même s'il les pense, non pas comme des vérités éternelles et *a priori*, mais comme des erreurs qui sont nées au cours de l'histoire de la pensée; elles sont grossièrement tirées de l'expérience en des époques primitives du développement des êtres organiques. Une de ces erreurs originelles est la croyance en l'inconditionné, une autre est celle que Spir appelait « loi de la substance », dont Nietzsche, dans l'aphorisme 18 de *Menschliches, Allzumenschliches*, nous indique la genèse.

Grundfragen der Metaphysik. — Wenn einmal die Entstehungsgeschichte des Denkens geschrieben ist, so wird auch der folgende Satz eines ausgezeichneten Logikers von einem neuen Lichte erhellt dastehen: « Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen ».

Naturellement le « *ausgezeichnete Logiker* » est Spir, qui consacrait certains chapitres de son œuvre à l'exposition de la « vraie théorie de notre connaissance des corps ». Le noyau de cette théorie est précisément l'action de la loi de la substance, une loi intérieure du sujet connaissant, dérivée du concept de l'inconditionné, et qui permet au sujet d'ordonner le chaos indistinct des sensations dans un monde d'objets placés dans l'espace.³⁹

³⁹ Nietzsche, dans MA 18, cite Spir, DW II, p. 177; mais, pour avoir un développement plus exhaustif de la loi de la substance, cf. Spir, DW I, p. 120 sq. et p. 192; DW II, p. 87 et p. 68—9: « Die Erkenntniss der Sinnesempfindungen als einer Welt von Substanzen ist nicht möglich, ohne ein ursprüngliches Gesetz des Subjects, ohne die innere Nothwendigkeit des Denkens, jeden Gegenstand an sich, seinem eignen Wesen nach als einen unbedingten, als eine Substanz aufzufassen ».

Nietzsche ne met pas en discussion l'existence de cette loi, mais il en conteste le caractère inné et « aprioriste » (« cette loi, qui est appelée ici < originaire >, est aussi devenue »), en la considérant comme un héritage de l'évolution et une condition d'existence des êtres organiques. De la période des organismes inférieurs, l'homme aurait hérité la croyance qu'il existe des choses identiques, substances inconditionnées, actions isolées de tout autre événement, c'est-à-dire actes d'une volonté libre; et la philosophie métaphysique ne serait qu'une réflexion inépuisée et inconsciente sur ces erreurs originelles: « Insofern aber alle Metaphysik sich vornehmlich mit Substanz und Freiheit des Willens abgegeben hat, so darf man sie als die Wissenschaft bezeichnen, welche von den Grundirrhümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten » (MA 18).

La métaphysique en tant que science de l'inconditionné est dépourvue de sens, la métaphysique en tant que science du concept de l'inconditionné peut fournir un matériel utile pour l'histoire de la genèse de la pensée, à condition de ne pas substantialiser les concepts et de comprendre que « inconditionné », « substance » etc. sont des inventions qui ont permis l'évolution et la survie des êtres organiques.

2. Dans *Menschliches, Allzumenschliches*, on trouve une autre référence importante à Spir à l'intérieur d'une critique des nostalgies religieuses dans la musique, l'art figuratif, la philosophie, la critique historique et même la logique.

Dans une remarque qui clôt le chapitre consacré au rapport entre phénomène et apparence — juste après le passage cité ci-dessus, dans lequel était confirmée l'impossibilité d'arriver à l'inconditionné par le déchiffrement du phénomène — Spir émettait l'audacieuse affirmation selon laquelle c'est à la sphère de la poésie, de la moralité, de la religiosité, et non pas à celle de la connaissance, qu'il est permis de se mettre en contact avec l'essence du monde, vraie, authentique et inconditionnée. Art, morale et religion, selon Spir, nous font toucher à l'en-soi, « comme s'il existait un savoir particulier qui échapperait à ceux qui apprennent quelque chose. »⁴⁰

Zwar gibt es wohl Übergriffe oder Andeutungen des Dinges an sich, d. h. des wahren, höheren Wesens der Dinge in der Welt der Erfahrung, aber dieselben sind nicht physischer, sondern ästhetischer und moralischer Natur. Solcher Art ist in der äusseren Welt die Schönheit und in der inneren Welt die Poesie, die Moralität und die Religiosität. Diese sind nicht das Product eines Wirkens des Dinges an sich, des Noumenon, sondern die Folge des Umstandes, dass die Welt der Erfahrung mit dem Noumenon oder dem Unbedingten nach einer Seite ihres Wesens verwandt ist, an der höheren Natur der Dinge inneren Antheil hat, von der erhabenen einen Substanz

⁴⁰ Trad. de *Also sprach Zarathustra*, II, « Von den Dichtern », KSA 4, 164.

etwas in sich trägt, weil sie eben doch Erscheinung derselben ist. In diesem Verhältniss ist jedoch nichts Physisches enthalten, nichts von dem Zwang, mit welchem eine Ursache ihre Wirkung nach sich zieht. Dieses Verhältniss ist supraphysischer Natur und cröfnet das Reich der Freiheit.⁴¹

Nietzsche critique ces positions dans certains aphorismes importants du premier volume de *Menschliches, Allzumenschliches*, dans lequel, citant *Über den Ursprung der moralischen Empfindungen* de Paul Rée, il soutient que « l'homme moral n'est pas plus proche du monde moral (métaphysique) que l'homme physique » (Trad. de MA 37). Il affirme en outre que « avec la religion, l'art et la morale nous ne touchons pas à l'essence du monde en soi; nous sommes dans le domaine de la représentation, aucune intuition (Ahnung) ne peut nous porter au-delà » (Trad. de MA 10), et que ce n'est que par la science que l'homme se rapproche de la véritable essence du monde et de sa connaissance, même s'« il croit le faire mieux par ses religions et ses arts » (Trad. de MA 29).

En particulier dans un aphorisme consacré aux nostalgies religieuses et qui met en cause Schopenhauer, Wagner, Renan et D. F. Strauß, Nietzsche se réfère explicitement à Spir lorsqu'il écrit:

Die Wissenschaftliche Philosophie muss sehr auf der Hut sein, nicht auf Grund jenes [religiösen] Bedürfnisses — eines gewordenen und folglich auch vergänglichen Bedürfnisses — Irrthümer einzuschmuggeln: selbst Logiker [dans la dernière version du manuscrit, Nietzsche avait écrit: « Logiker wie Spir »] sprechen von « Ahnungen » der Wahrheit in Moral und Kunst (zum Beispiel von der Ahnung, « dass das Wesen der Dinge Eins ist »): was ihnen doch verboten sein sollte (MA 131).

La critique que Nietzsche fait subir à ces théorisations intuitionnistes est sévère. Entre les vérités scientifiques et les présages de vérité qui se trouvent dans l'art, dans la morale, dans la religion, il existe une profonde différence méthodologique. Le pressentiment n'est pas une forme de connaissance, ce n'est que la nécessité de croire qu'une chose peut être vraie: « La faim ne démontre pas qu'il y a une nourriture propre à l'apaiser, mais elle désire la nourriture. » Si Spir considère que le but de la philosophie est d'atteindre la certitude, Nietzsche lui réplique que: « l'intuition (die Ahnung) ne nous fait pas avancer sur le terrain de la certitude » (Trad. de MA 131).

⁴¹ Spir, DW I, p. 312 remarque. Nietzsche, dans son exemplaire, a tracé un trait et un point d'exclamation à côté de ces mots. Ce concept avait déjà exprimé par Spir dans la *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit* (p. 338).

3. *L'antinomie fondamentale: 1881*

Parménides hat gesagt « man denkt nicht, was nicht ist »
 — wir sind am anderen Ende und sagen « was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein ».
 KGW VIII 14[148]

1. A la fin du premier volume de *Denken und Wirklichkeit*, Spir tire les conclusions de sa recherche, en méditant à nouveau sur le rapport entre conditionné et inconditionné et en explicitant l'issue problématique de sa philosophie.

Le phénomène, comme nous l'avons déjà dit, n'ayant pas une existence propre, a besoin du noumène; mais l'inconditionné, par définition, ne peut être considéré comme raison suffisante du phénomène. On aboutit ainsi à une *antinomie*, qui sanctionne l'échec non seulement de la métaphysique, mais aussi de toute philosophie qui voudrait expliquer l'essence du monde. Spir écrit:

Soll das Bedingte überhaupt, als solches eine Bedingung haben, so muss diese nothwendig unbedingt sein. Dass nun das Bedingte als solches keine Bedingung haben kann, dass das Unbedingte nie als eine Bedingung oder Ursache und eine Ursache oder Bedingung nie als unbedingt gedacht werden kann, darin besteht die fundamentale Antinomie.⁴²

En d'autres termes, si les choses de l'expérience n'ont pas un être propre et si l'« être vraiment propre » des choses ne peut pas être considéré comme leur raison suffisante, comment expliquer l'existence du monde sensible? « Être conditionné » signifie contenir des éléments qui n'appartiennent pas à la nature vraiment propre des choses. Mais d'où viennent « les éléments de la réalité donnée qui sont étrangers à la nature véritable des choses »? L'antinomie est insoluble. La même raison qui rend nécessaire une explication du monde prouve, selon Spir, que cette explication est impossible.

Spir, DW I, p. 379—80

Diejenigen Elemente in der gegebenen Wirklichkeit nämlich, welche dem wahren Wesen der Dinge oder des Wirklichen fremd sind, können selbstverständlich aus diesem nicht herkommen. Als fremde müssen sie zu ihm *hinzugekommen* sein. Da

Nietzsche, KGW V 11[329], 1881

Die Antinomie: « die Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche dem wahren Wesen der Dinge fremd sind, können aus diesem nicht herkommen, müssen also hinzugekommen sein

⁴² Spir, DW I, p. 378. Dans l'exemplaire de Nietzsche, on trouve aussi trois traits à côté des deux dernières lignes, à partir de: « Ursache oder ».

Spir, DW I, p. 379—80

es aber ausser dem Wirklichen nichts gibt, woraus etwas stammen oder kommen könnte, so ist es folglich schlechthin unmöglich zu begreifen, woher die *fremden* Elemente kommen. Hier ist also die in dem Wesen des Bedingten liegende Antinomie gleichsam mit Händen zu greifen. These und Antithese haben darin einen und denselben gemeinsamen Grund. Eben weil die bedingte gegebene Beschaffenheit des Wirklichen seinem ursprünglichen Wesen fremd ist, muss sie eine auswärtige Bedingung haben. Aber gerade weil sie dem Wirklichen überhaupt an sich fremd ist, kann sie keine auswärtige noch sonstige Bedingung haben, weil es ausserhalb des Wirklichen eben nichts gibt. Derselbe Grund also, welcher eine Erklärung der Welt nöthig macht, zeigt auch, dass eine Erklärung derselben nicht möglich ist.

Nietzsche, KGW V 11[329], 1881

— aber woher? da es außer dem wahren Wesen nichts gibt

— folglich ist eine Erklärung der Welt ebenso nöthig als unmöglich».

Nietzsche, pendant l'été 1881, à Sils Maria, revient sur l'antinomie de Spir — expression d'une façon de concevoir la philosophie fondée sur les concepts intemporels de la raison pure et qui utilise ces derniers pour juger (et condamner) le devenir. Il la résout en inversant la position traditionnelle du problème. Ce n'est pas le monde sensible qui nous trompe et qui est réfuté par les lois de la logique. Au contraire, ce sont les lois de la pensée (dernier produit de plusieurs erreurs assimilées et consolidées) qui nous conduisent à une série de contradictions dans l'analyse de la réalité, c'est-à-dire du monde du devenir.

En effet, la solution de Nietzsche au problème du rapport entre la pensée et la réalité est conduite au nom d'une philosophie qui attribue la vraie réalité au *devenir*: l'esprit humain, sa logique, sa raison sont «devenus». Nos sensations nous confirment la réalité du changement, et si, par la suite, la raison interprète faussement le matériel sensoriel et croit en la permanence, la substance, l'identité etc., si elle multiplie sans nécessité les entités, nous ne pouvons qu'invoquer le rasoir d'Occam et affiner notre raison, sans être autorisés pour autant à mépriser nos sens «trompeurs»⁴³.

⁴³ Cf. la dernière formulation récapitulative du *Götzen-Dämmerung*: «[Die Sinne] lügen überhaupt nicht. Was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein; zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer ... Die «Vernunft» ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht ...» (GD, «Die «Vernunft» in der Philosophie», 2).

Ainsi, pour décrire le rapport entre pensée et réalité et résoudre l'antinomie de Spir, Nietzsche propose au lieu de la déduction logique, une sorte d'*épistémologie évolutive*. En effet, voici la suite du fragment qui contient l'extrait de Spir:

Dies löse ich so: das wahre Wesen der Dinge ist eine Erdichtung des vorstellenden Seins, ohne welche es nicht vorzustellen vermag. Jene Elemente in der gegebenen Wirklichkeit, welche diesem erdichteten «wahren Wesen» fremd sind, sind die Eigenschaften des Seins, sind nicht hinzugekommen. Aber auch das vorstellende Sein, dessen Existenz an den irrtümlichen Glauben gebunden ist, muß entstanden sein, wenn anders jene Eigenschaften (die des Wechsels, der Relativität) dem esse zu eigen sind: zugleich muß Vorstellen und Glauben an das Selbstidentische und Beharrende entstanden sein. — ich meine, daß schon alles Organische das Vorstellen voraussetzt (KGW V 11[329], 1881).

Mais, selon Spir, le monde empirique ne peut pas posséder de réalité propre car il est affecté par quatre caractéristiques qui ne peuvent appartenir à la vraie réalité des choses: (1) le changement, (2) la relativité de l'union du divers selon certaines lois, (3) la fausseté qui se trouve dans la connaissance de la réalité, (4) le mal et l'imperfection des choses empiriques (cf. DW I, p. 381).

Nous avons déjà parlé abondamment du mouvement (cf. en particulier p. 267 et la remarque 27). En ce qui concerne le deuxième point, Spir affirme que la pluralité et l'union conditionnée du divers selon certaines lois, bien qu'elles ne soient pas contradictoires, ne sont pas inconditionnées et ne peuvent donc pas appartenir à l'essence des choses⁴⁴.

Sur la fausseté induite par la structure de la connaissance et sur le mal, voici ce qu'écrit Spir avec la paraphrase et le commentaire que Nietzsche en a faits sur le cahier M III 1.

Spir, DW I, p. 382

Was die *Unwahrheit* in der Erkenntnis betrifft, so ist gezeigt worden, dass die Erkenntnis überhaupt, welche ein Zerfallen der Wirklichkeit in ein Subject und ein Object voraussetzt, dem wahren Wesen derselben, d. h. dem Realen an sich fremd ist. Auch habe ich mehrmals darauf hingewiesen, dass wenn die Erkenntnis zum eigenen Wesen der Dinge gehörte, eine Unwahrheit in derselben schlechterdings nicht möglich sein würde. Dass das Vorhandensein der Unwahrheit aus dem eignen, wahren Wesen der Dinge nicht abgeleitet werden kann, das wird Jedermann ohne Weiteres einsehen.⁴⁵

Nietzsche, KGW V, 11[321], 1881

Die Unwahrheit muß aus dem «eigenen wahren Wesen» der Dinge ableitbar sein: das Zerfallen in Subject und Object muß dem wirklichen Sachverhalt entsprechen. Nicht die Erkenntnis gehörte zum Wesen der Dinge, sondern der Irrthum. Der Glaube an das Unbedingte muß ableitbar aus dem Wesen, dem esse, aus dem allgemeinen Bedingtheit sein!

⁴⁴ Cf. le chapitre: «Das Reale ist an sich eins» (Spir, DW I, p. 295 sq.).

⁴⁵ Spir renvoie à un passage contenu dans le chapitre «Das Verhältniss der Welt zu dem Unbedingten» (DW I, p. 292).

Spir, DW I, p. 382

Was nun endlich das *Übel* und die *Unvollkommenheit* anbetrifft, so ist jeder Versuch, dieselben aus der eignen, normalen Natur der Dinge abzuleiten, geradezu eine Thorheit. Denn Schmerz und Übel tragen, wie ich oben gezeigt habe, in sich selber unmittelbar das Zeugniß, dass sie nicht zu dem eignen Wesen der Dinge gehören, eine Anomalie ausmachen, etwas sind, das nicht sein sollte, das sich selbst verleugnet und verurtheilt.

Nietzsche, KGW V, 11[321], 1881

Das Übel und der Schmerz gehören zu dem, was wirklich ist: aber nicht als dauernde Eigenschaften des esse. Denn Übel und Schmerz sind nur Folgen des Vorstellens, und daß das Vorstellen eine ewige und allgemeine Eigenschaft alles Seins ist, ob es überhaupt dauernde Eigenschaften geben kann, ob nicht das Werden alles Gleiche und Bleibende ausschließt, außer in der Form des Irrthums und Scheins, während das Vorstellen selber ein Vorgang ohne Gleiches und Dauerndes ist? — Ist der Irrthum entstanden als Eigenschaft des Seins? Irren ist dann ein fortwährendes Werden und Wechseln?

La structure de la réalité élaborée par Nietzsche dans ces notes est complètement opposée à celle de *Denken und Wirklichkeit* qui semble même lui servir de modèle négatif. Si, selon Spir, la vraie essence des choses est inconditionnée, immobile, immuable, unique, parfaite et étrangère au procès de représentation et à l'erreur, et si le monde de l'expérience est produit par une (inexplicable) intervention d'éléments étrangers, par contre l'*esse* dont parle Nietzsche dans les fragments posthumes de 1881, l'être qui se représente les choses, est l'exact contraire. Il est conditionné, en changement, il a l'erreur comme condition d'existence, car pour vivre il a besoin d'inventer un monde de substances et de choses identiques, un monde d'essences immuables. Ce que Spir appelait «eigene wahre Wesen der Dinge» est, d'après Nietzsche, le monde *inventé* par l'être qui se représente les choses, par celui que Spir considérait comme un élément étranger à la vraie essence des choses et qui, pour Nietzsche, est, au contraire, la forme la plus générale de la réalité.

C'est un Nietzsche très fortement lié au texte de Spir qui écrit les fragments posthumes 11[162, 324, 325, 330], dans lesquels est conçue la théorie de l'être qui a des représentations comme caractère général de la réalité, une théorie qui portera à l'idée ultérieure de la volonté de puissance comme principe ontologique.

Spir base toute son œuvre sur la certitude immédiate qu'on obtient à partir des données de la connaissance, et sur le concept de l'inconditionné comme loi fondamentale de la pensée.⁴⁶ La théorie de l'être qui se représente

⁴⁶ «Die in dem vorliegenden Werke gebotene Anschauung der Dinge hat also zum Ausgangspunkt und zur Grundlage die zweifache unmittelbare Gewissheit, welche einerseits die Thatsachen des Bewusstseins selbst und andererseits das Grundgesetz des Denkens bieten» (Spir, DW I, p. 31).

les choses dans les fragments posthumes de 1881 se développe à partir de ces deux points fondamentaux du système spirien.

En ce qui concerne les *données de la connaissance*, Spir distingue l'existence de la représentation de l'existence du contenu représenté et, se référant au *cogito* cartésien, il en donne l'interprétation suivante:

Der Descartes'sche Satz *Cogito, ergo sum* muss, allgemein und präcis ausgedrückt, so lauten: Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist als *blosse Thatsache des Bewusstseins* unmittelbar gewiss. [...]

Zweifelhaft ist es, ob diesem Inhalt irgend etwas ausser uns irgendwie entspricht, aber der gegebene Inhalt des Bewusstseins selbst steht ausser allem Zweifel.

In dem Inhalte unseres Bewusstseins haben wir also alle und jeder unmittelbare Gewissheit *factischer Natur*.⁴⁷

La certitude tirée du contenu de la conscience permet à Spir de fonder la réalité du monde du phénomène, ce niveau ontologique intermédiaire, possédant une forme inauthentique de réalité, mais différant de la pure apparence. Au contraire, en 1881, Nietzsche — qui, en 1885, discutera en détail le type de certitude qu'il est possible d'obtenir à partir du *cogito* cartésien — considère le *processus de représentation* comme notre seule forme de réalité certaine (quoique non immédiatement certaine).

Grundgewissheit.

«Ich stelle vor, also giebt es ein Sein» *cogito ergo est*. — Daß ich dieses Vorstellende Sein bin, daß Vorstellen eine Thätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebenso wenig alles was ich vorstelle. — Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein.

Das vorstellende Sein ist gewiß, ja unsere einzige Gewissheit: was es vorstellt und wie es vorstellen muß, ist das Problem. Daß das Sein vorstellt, ist kein Problem, es ist eben die Thatsache: ob es ein anderes als ein vorstellendes Sein überhaupt giebt, ob nicht Vorstellen zur Eigenschaft des Seins gehört, ist ein Problem (KGW V 11[330], 1881).

Le concept de l'inconditionné, second pilier du système de Spir, fournit une certitude de nature logique, qui guide la perception de le sujet a du monde.

Der Grund der Gewissheit in dem Schliessen aus empirischen Daten ist die ursprüngliche Gewissheit, dass, trotzdem sich immer Neues unseren Sinnen darbietet und trotz aller Veränderungen, welche in dem Wahrgenommenen vor sich gehen, doch den Erscheinungen Etwas zu Grunde liegt, das stets unverändert oder *dasselbe* bleibt; dass bei allem Wechsel im Einzelnen sich die Natur doch im Allgemeinen [...] stets gleich bleibt, und dass es also in der Natur wirklich *identische Fälle* gibt. Diese ursprüngliche Gewissheit identischer Fälle ist eine allgemeine Einsicht a priori, welche allen Inductio-

⁴⁷ Spir, DW I, p. 27–28. Le trait sur le côté correspond à celui de l'exemplaire de Nietzsche.

nen selbst Sicherheit und damit wissenschaftlichen Werth und Charakter verleihen kann.⁴⁸

Si la pensée dans sa fonction n'était déterminée que par les lois logiques, il n'y aurait jamais de fausseté dans la connaissance. A l'inverse, si la pensée était soumise uniquement aux lois physiques de l'association des idées, la vérité ne serait qu'un pur hasard, et nous n'aurions aucun moyen de l'établir avec certitude. Donc, le critère de la vérité dans le monde empirique ne peut dériver que de l'action des lois logiques innées dans le sujet (le principe d'identité, la loi de la substance), appliquées aux perceptions immédiatement certaines dans notre conscience, déjà unies selon les lois physiques de l'association des idées (cf. DW I, p. 107).

Au contraire, selon Nietzsche, les principes logiques ne mènent pas vers la vérité, mais sont des erreurs originaires qui ont permis la naissance d'une forme de connaissance. Reconnaître progressivement les limites de cette connaissance nous permet d'obtenir une représentation moins déformée du réel: « Sans la supposition d'un genre de l'être opposé à la réalité véritable, nous n'aurions rien d'après quoi il se pût mesurer, comparer et reproduire: la connaissance présuppose l'erreur. » (Trad. de KGW V 11[325], 1881).

Toute connaissance est nécessairement fautive, car elle se développe sur une base d'erreurs originaires, sur la croyance au sujet, à la stabilité de l'objet, à l'existence de choses identiques ou d'événements reproductibles; d'autre part, sans cette falsification, la connaissance n'aurait pas pu naître. Le processus de la représentation est construit sur l'erreur, mais permet d'établir des gradations d'erreurs et donc des gradations de vérité. Alors que Spir se demandait d'où venaient les éléments étrangers à la réalité véritable qui se manifestent dans le phénomène et comment l'erreur était possible, Nietzsche écrivait: « La question n'est pas de savoir comment l'erreur est possible, mais: comment un genre de vérité est-il seulement possible en dépit de la fausseté fondamentale dans la connaissance? »⁴⁹

En décrivant exactement le processus de la représentation, qui selon Nietzsche est la seule forme d'être qui nous soit accessible, nous obtenons les prédicats de l'être en général et nous réalisons que le processus de représentation ne peut subsister que par la méconnaissance radicale de la structure de l'être. En effet le caractère principal de l'être qui se représente les choses est le changement. Ce n'est pas seulement la succession des images et des pensées dans le miroir de la conscience qui est continuellement en

⁴⁸ Spir, DW I, p. 102. Les traits sur le côté et les expressions soulignées correspondent à ceux de l'exemplaire de Nietzsche.

⁴⁹ Trad. de KGW V 11[325], 1881. « Wie ist Unwahrheit möglich? » est le titre du premier paragraphe de la première partie, livre I, chap. III, de *Denken und Wirklichkeit* (Spir, DW I, p. 81).

mouvement: le miroir même est plongé dans l'histoire; il se modifie selon les images qu'il reflète, il s'accroît, s'assombrit, il ne reste jamais identique à lui-même. Toutefois, le processus de représentation ne peut avoir lieu que si l'on croit à l'existence d'un sujet identique à lui-même et d'un objet substantiel doué de qualités durables: « Bref, ce que la pensée saisit en tant que le réel, qu'il lui faut saisir, peut bien être le contraire de l'existant » (Trad. de KGW V 11[330], 1881).

4. *Certitudes immédiates et principes a priori: 1885*

Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängnis des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben, während man sie hatte, um Herr zu werden über die Realität, um auf eine kluge Weise die Realität mißzuverstehen ...
KGW VIII 14[153]

Du 16 juillet au 26 septembre 1885, Nietzsche séjourne une fois de plus à Sils Maria et s'occupe à nouveau de problèmes gnoséologiques. Son interlocuteur privilégié est toujours Spir, auquel s'adjoignent Gustav Teichmüller (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*) et, probablement, Maximilian Drossbach (*Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*).⁵⁰ Pendant cette période, Nietzsche relit aussi le cahier qui contenait les réflexions gnoséologiques de l'été 1881 (M III 1).

9161. Les fragments posthumes de l'été 1885 sont traversés par une discussion approfondie sur le degré de certitude immédiate qu'il est possible de tirer du *cogito* cartésien.⁵¹

⁵⁰ Sur la lecture de *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* (Halle 1884) et sur l'utilisation de Drossbach dans les fragments posthumes de la période avril – juillet 1885, on peut se reporter à l'intéressant article de Rüdiger W. Schmidt (« Nietzsche's Drossbach-Lektüre », *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 465–477). Il est fort probable que Nietzsche avait déjà lu, pendant l'été 1881, un article de Drossbach intitulé « Eine Untersuchung über die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen und die Unwahrnehmbarkeit der Wesen » (*Philosophische Monatshefte*, 11 (1875), pp. 403–419, 433–452, réédité ensuite en appendice dans le volume de 1884), car, dans la lettre du 20/21 août 1881, Nietzsche avait demandé à Overbeck de lui envoyer la onzième année des *Philosophische Monatshefte*.

⁵¹ Pour une première analyse de la critique nietzschéenne du *cogito* cartésien, on peut consulter l'article de Karl-Heinz Dickopp: « Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller » (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24 (Januar – März 1970),

Spir distinguait deux types de certitude: une certitude immédiate et une certitude médiante. La première, naturellement, doit être prise comme base pour la seconde et donc comme source de la connaissance en général. C'est la gloire éternelle de Descartes d'avoir, le premier, indiqué à la philosophie le chemin de la certitude immédiate et d'en avoir déterminé la source dans le témoignage de la conscience.⁵² Mais la tentative cartésienne, que Spir valorise et interprète comme nous l'avons vu ci-dessus (v. p. 280), doit être intégrée de façon que soit permise, non seulement 1) la certitude de l'existence de chaque contenu de la conscience, mais 2) aussi la certitude de l'existence des objets auxquels celui-ci se rapporte, et 3) la certitude des rapports généraux entre ces objets.

La nature particulière de l'idée permet, selon Spir, le passage de l'intérieur de la conscience au monde empirique, étant donné que l'idée est une image de la conscience qui s'accompagne de la *foi* dans l'existence des objets représentés.⁵³ Par contre, le passage de l'objet particulier aux rapports généraux entre les objets est possible grâce à des principes logiques qui constituent la source de la certitude rationnelle et dont nous parlerons par la suite.

Occupons-nous maintenant de la discussion sur le *cogito* cartésien dans les œuvres de Spir et de Nietzsche.

pp. 50–71), qui a le mérite de reconstruire et de comparer les deux moments (été 1881 et été 1885) et les deux interlocuteurs (Spir et Teichmüller) avec lesquels Nietzsche dialogue. C'est pourquoi l'analyse de Dickopp est sans doute plus soignée que celle de Funke (G. Funke: «*cogito ergo sum*», *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, p. 171) ou que celle de Heidegger (M. Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. II, p. 181). Toutefois la critique à Spir et Teichmüller est vue par Dickopp uniquement en relation au développement de la «*métaphysique*» de la volonté de puissance et cela, à notre avis, ne tient pas suffisamment compte de l'ambition nietzschéenne de dépasser la métaphysique à travers une histoire génétique de la pensée.

⁵² «Das unmittelbar Gewisse ist also die Quelle aller Gewissheit überhaupt. Die erste Aufgabe der Philosophie besteht folglich darin, das unmittelbar Gewisse aufzusuchen». «Es war eine ewig ruhmvolle That Descartes', dass er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, welche diesen Namen verdient, müsse mit dem Anfang, d. h. mit dem unmittelbar Gewissen anfangen, und dass er mit richtiger Intuition in dem Inhalte unseres Bewusstseins selbst das unmittelbar Gewisse factischer Natur entdeckt hat» (Spir, DW I, pp. 26, 28). On trouve dans l'exemplaire de Nietzsche un trait à côté de ce dernier alinéa.

⁵³ Cf. Spir, DW I, p. 45; V. aussi p. 47: «Es gibt daher kein anderes Princip oder Fundament der Gewissheit als die Kraft der den Vorstellungen selbst innewohnenden Affirmation. Nie kann unseren Vorstellungen der Glaube und dessen Gewissheit von Aussen, von den Gegenständen kommen» (Spir, DW I, p. 47). L'idée que le jugement est caractérisé par la foi dans l'existence des objets a été reprise plusieurs fois par Nietzsche, cf. par exemple: MA 18, KGW VII 26[65], 1884; 40[15], 1885; KGW VIII 7[4], 1887; KSA 12, p. 264.

Spir, DW I, p. 26—27

Bekanntlich hat Descartes zuerst mit dem in dieser Frage nöthigen Nachdruck ausgesprochen, dass das Denken oder das Bewusstsein sich selber unmittelbar gewiss sei. Das Dasein des Denkens selbst, so argumentirte er, kann weder geleugnet noch bezweifelt werden;

denn diese Leugnung oder dieser Zweifel sind eben selbst Zustände des Denkens oder des Bewusstseins, ihr eigenes Vorhandensein beweist also das, was sie in Abrede stellen, und benimmt ihnen folglich jede Bedeutung.⁵⁴

Nietzsche, KGW VII 40[24], 1885

Man soll die Naivität des C<artesianus> nicht verschönern und zurechtrücken, wie es z. B. Spir thut.

«Das Bewußtsein ist sich selber unmittelbar gewiß: Das Dasein des Denkens kann nicht geleugnet, noch bezweifelt werden, denn diese Leugnung oder dieser Zweifel sind eben selbst Zustände des Denkens oder des Bewusstseins, ihr eigenes Vorhandensein beweist also das, was sie in Abrede stellen, es benimmt ihnen folglich jede Bedeutung.» Spir I, 26. «Es wird gedacht», ergo giebt es etwas, nämlich «Denken». War das der Sinn des Cartesius? Teichmüller p. 5 und 40 stehen Stellen. «Etwas das sich selber unmittelbar gewiß ist» ist Unsinn.

Dans ce passage, Spir réinterprète le *cogito* cartésien comme certitude immédiate de l'existence d'un contenu de la conscience, d'une pensée. En premier lieu, Nietzsche contesta que tel ait été le sens dans lequel Descartes avait utilisé le célèbre argument. En réalité, Descartes voulait aboutir à la démonstration de l'existence d'une *res cogitans*, comme le rapelle Nietzsche: «NB. «Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes» — darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus — aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über «Einbildung» hinweg zu einer Substanz, welche denkt und sich einbildet» (KGW VII 40[22], 1885).

Sur cette interprétation de Descartes, Nietzsche renvoie au livre de Teichmüller, qui cite l'objection de Gassendi à Descartes, selon laquelle la validité du *cogito, ergo sum* dépend de la phrase plus générale «*Tout ce qui pense existe*» (et, certainement on ne peut pas faire le contraire, c'est-à-dire essayer de démontrer le cas général en partant du cas particulier, comme le disait Descartes dans sa réponse à Gassendi)⁵⁵; de plus Teichmüller remarquait, toujours au sujet des objections faites à Descartes par ses contemporains, qu'il faut déjà savoir ce qu'est l'existence avant de pouvoir déduire du *cogito, l'ergo sum*.⁵⁶ Descartes avait répondu, sur le deuxième point, que personne ne

⁵⁴ Le trait sur le côté correspond à celui de l'exemplaire de Nietzsche.

⁵⁵ Cf. G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, cit., p. 40.

⁵⁶ Cf. G. Teichmüller, *op. cit.*, p. 5: «Cartesius fing glänzend damit an, Alles für zweifelhaft zu erklären und von vorn zu untersuchen, als wenn noch nichts feststände. Allein kaum hatte er das Problem gestellt, so folgerte er schon wieder, dass ich, der Zweifelnde, bin, als wenn er schon wüsste, was das Sein wäre, und es so ohne Weiteres prädiciren könnte»; pp. 40—41: «Des Cartes war in der Lage, in welcher sich die meisten Philosophierenden befunden haben, nämlich wegen des langen Gebrauchs des Wortes «Existenz» zu meinen, er wüsste schon, was das sei «Existiren» und brauchte von diesem Begriffe keine Rechenschaft zu geben.»

peut être idiot au point de devoir apprendre ce qu'est l'existence, avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existe. Selon Teichmüller, on peut déduire de cette réponse « que Descartes n'a jamais justifié ce concept, qu'il l'a toujours utilisé comme si chacun l'avait dans sa conscience » et, en conclusion, que « Descartes n'avait guère de concept de l'être » (pp. 5—6).

En effet, la recherche de Teichmüller excluait de la *Topik der Idee des Seins* différentes approches à la problématique ontologique, que l'on privilégiait auparavant. Le concept de l'être, selon Teichmüller, ne peut se trouver dans les intuitions ou dans les soi-disant objets, ni dans les activités de l'âme ou de la conscience et, « puisque personne ne voudrait considérer les pures sensations du soi-disant sens intérieur, ni la conscience de soi immédiate et particulière, comme le lieu logique du concept de l'être, il ne nous reste que l'intuition intellectuelle (c'est-à-dire le domaine des idées) qui est traduite en concepts par la dialectique » (p. 32).

L'intuition intellectuelle, caractérisée par une vision immédiate du réel (« *was man mit einem Blicke des Geistes sieht, das ist auch intuitiv erkannt* »), est le seul lieu apte à accueillir la problématique ontologique et à ouvrir une recherche qui conduit à l'*auto-conscience* en tant que lieu de manifestation et seule source du concept d'être.⁵⁷

Nietzsche renchérit sur les critiques que Teichmüller adressait à Descartes, en avançant que, non seulement il faut savoir déjà ce qu'est l'être pour déduire le *cogito* du *sum*, mais aussi qu'il faut savoir ce qu'est penser et ce qu'est savoir; il faut, en outre, avoir foi dans la logique, dans l'*ergo*, et dans le fait que ce que nous percevons est un *esse* et non pas un *fieri*. Le doute cartésien se dresse donc sur une série de certitudes, et le *cogito*, en tous cas, peut être au plus une certitude médiatae.⁵⁸

⁵⁷ G. Teichmüller, *op. cit.*, p. 36 et p. 73: « In dem Selbstbewusstsein haben wir die einzige Quelle unseres Begriffs vom Sein [...]. Wir schliessen auf das Sein aller andern Dinge; unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und grade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es giebt keine andere Quelle der Erkenntniss für diesen Begriff ».

⁵⁸ Cf. KGW VII 40[23], 1885, mais surtout l'aphorisme 16 de *Jenseits von Gut und Böse*. Nous complétons la citation commencée ci-dessus, au sujet de la comparaison avec les textes de Spir et Teichmüller; voici la partie finale de KGW VII 40[24]: « Es giebt keine unmittelbaren Gewissheiten: cogito, ergo sum setzt voraus, daß man weiß, was <denken> ist und zweitens was <sein> ist: es wäre also, wenn das est (sum) wahr wäre, eine Gewissheit auf Grund zweier richtiger Urtheile, hinzugerechnet die Gewissheit, daß man ein Recht überhaupt zum Schlusse, zum ergo hat — also jedenfalls keine unmittelbare Gewissheit. Nämlich: in cogito steckt nicht nur irgend ein Vorgang, welcher einfach anerkannt wird — dies ist Unsinn! —, sondern ein Urtheil, daß es der und der Vorgang ist, und wer z. B. nicht zwischen denken fühlen und wollen zu unterscheiden wüßte, könnte den Vorgang gar nicht constatiren. Und in sum oder est steckt immer noch eine solche begriffliche Ungenauigkeit, daß noch nicht einmal damit fit oder <es wird> abgelehnt ist. <Es geschieht da etwas> könnte an Stelle von <da giebt es etwas, da existirt etwas, da ist etwas> gesetzt werden. »

De plus, Nietzsche fait remonter la supposition erronée contenue dans le *cogito* à une suggestion inconsciente de la langue, à un ancien préjugé niché parmi les fonctions grammaticales qui sont encore les choses auxquelles on croit le plus fermement et dont nous ne nous méfierons jamais assez (cf. KGW VII 40[27], 1885).

Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das «Ich» es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Konstruktion des Denkens, von gleichem Range, wie «Stoff» «Ding» «Substanz» «Individuum» «Zweck» «Zahl»: also nur als regulative Fiktion, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich «Erkennbarkeit» in eine Welt des Werdens hineingelegt, hineingedichtet wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Tätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das «Volk», im «ich denke» liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem und dieses «Ich» sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse «verstünden». Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann etwas Lebensbedingung und trotzdem falsch sein.⁵⁹

Si Nietzsche, en 1881, considérait l'être qui se représente les choses (et donc non pas le *cogito*, mais plutôt le *cogitat*, ou encore mieux le *cogitatur*) comme le seul type d'être auquel nous avons accès, pendant la seconde moitié des années 1880, il accentue son scepticisme et affirme que la voie de Descartes, par laquelle «on n'arrive pas à une certitude absolue, mais seulement à une très grande foi,»⁶⁰ n'est plus praticable. Les critiques de Nietzsche, quoique adressées principalement au «je pense» cartésien et spirien, n'épargnent pas l'intuition intellectuelle de Teichmüller, qui, elle non plus, n'est pas capable de fournir de certitude immédiate — car la «certitude immédiate» n'est qu'une *contradictio in adjecto*.

Die große Gefahr steckt in der Annahme, daß es unmittelbares Erkennen gäbe (also «Erkennen» im strengen Sinn überhaupt!) Teichmüller p. 35.

Das müßte etwas sein, nicht Subjekt, nicht Objekt, nicht Kraft, nicht Stoff, nicht Geist, nicht Seele: — aber man wird mir sagen, etwas dergleichen

⁵⁹ KGW VII 35[35], 1885. L'idée que le moi et la persistance sont des produits de la pensée et des fictions régulatrices indispensables à l'existence, avait déjà été formulée en 1881 (cf. KGW V 11[325] de 1881, *v. supra*, p. 282 sq.). Au contraire, la critique de la foi dans la grammaire est typique de cette période et se retrouve dans de nombreux fragments posthumes et aphorismes (cf. KGW VII 40[11, 16, 20, 27], 1885; KGW VIII 6[13], 1887; 10[158], 1887; JGB 16, 17, 20, 34, 54), jusqu'au fameux «Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...» dans le *Götzen-Dämmerung* (Die «Vernunft» in der Philosophie, 5, KSA 6, p. 78).

⁶⁰ Trad. de KGW VIII 10[158], 1887; cf. aussi JGB 16.

müsse einem Hirngespinnste zum Verwechseln ähnlich sehn? Das glaube ich selber: und schlimm, wenn es das nicht thätel!⁶¹

2. Si, d'une part, Nietzsche critique l'existence de ce que Spir appelait « certitudes immédiates en matière de fait », d'autre part il sen prend aussi aux certitudes immédiates en matière de raison, c'est-à-dire les lois logiques, les concepts *a priori*, le concept de l'inconditionné de Spir, le concept de l'être de Teichmüller et, surtout il conteste la légitimité d'une extension ontologique de ces concepts.

Teichmüller soutenait que les choses du monde extérieur et les états intérieurs ne sont pas des connaissances immédiates et doivent être déduites à partir du concept de l'être, qui est le seul concept qui nous soit donné immédiatement par l'« intuition intellectuelle »⁶². En d'autres termes, il nous faut d'abord avoir le concept de l'être pour pouvoir remonter, par un syllogisme, à l'existence réelle du monde des phénomènes.

Spir, de même, soutenait que les lois physiques de l'association des représentations ne suffisent pas pour produire jugements et raisonnements. La simple apparition d'un contenu dans ma conscience ne suffit pas pour produire une connaissance: elle doit être accompagnée de l'affirmation ou de l'assurance « qu'un objet correspondant existe réellement » (p. 77). Cela signifie qu'à ce niveau doivent intervenir les lois logiques, innées dans le sujet, « règles primitives de la connaissance, des principes d'affirmation de nature logique et non physique » (p. 79), qui permettent de transformer la simple association de deux idées en un principe de connaissance. Ces lois logiques sont ramenées par Spir au concept fondamental de l'inconditionné, seul fondement de notre connaissance des corps.

Durch dieses Alles ist ausser Zweifel gesetzt, dass unserer Erkenntniss der Körper ein ursprüngliches, nicht aus Erfahrung abgeleitetes Gesetz des Denkens zu Grunde liegt, und dass dieses Gesetz nichts Anderes sein kann, als ein Begriff des Unbedingten, eine innere Disposition des Subjects, einen jeden Gegenstand an sich als unbedingt oder als eine Substanz zu denken.⁶³

⁶¹ KGW VII 40[30, 31], 1885, p. 35. Teichmüller décrivait le caractère commun de toutes les intuitions, en mettant en évidence la distinction entre connaissance médiata et connaissance immédiate, aussi bien dans un contexte empirique que dans un contexte intellectuel.

⁶² Cf. G. Teichmüller, *op. cit.*, p. 73, *cit. supra*, remarque 57.

⁶³ Spir, DW I, pp. 147–148. Au début de son œuvre, Spir avait ainsi caractérisé la fonction logico-ontologique du principe d'identité: « dieses Grundgesetz des Denkens, welches die Erkenntniss der Körper bedingt und in dem Satze der Identität seinen Ausdruck findet, ein unserem Denken ursprünglich inwohnender Begriff von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge ist, mit welchem die Data der Erfahrung sämtlich nicht übereinstimmen. — da die Erfahrung eben nichts Unbedingtes bietet — aber gerade durch diese Nichtübereinstimmung die objective Gültigkeit desselben bezeugen. Darin wird dieser Begriff als das gemeinsame Princip der Logik und der Ontologie nachgewiesen » (Spir, DW I, p. 30–31).

Nietzsche réplique qu'il n'est pas nécessaire de connaître la nature de l'être pour percevoir l'être des choses, mais qu'il suffit de *croire* qu'on la connaît. Par là Nietzsche affaiblit le *status* des concepts d'être, d'inconditionné dont l'*existence* n'est pas une condition nécessaire pour la connaissance de la réalité, comme le voulaient Spir et Teichmüller.

Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, p. 25

Ist es aber ein Schluss, wenn wir die sogenannten Dinge für seiend erklären, so müssen wir also schon vorher wissen, welche Natur (*terminus medius*) das Seiende (*terminus major*) habe, um diesen Begriff den Dingen zusprechen oder absprechen zu können, ebenso wie wir schon recht gut wissen müssen, welche Merkmale dem Antiken oder Cinquecento eigen sind, wenn wir es wagen wollen einen neuen Fund so oder so zu rubriciren.⁶⁴

Spir, DW I, p. 76

Sobald wir einsehen, dass es zu dem Wesen des Subjects gehört, den in ihm vorkommenden Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, nach der Beschaffenheit desselben über das Dasein und die Natur der Gegenstände Urtheile, nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar, durch Schlüsse, zu bilden, — wird es klar, dass die Gesetze des erkennenden Subjects selbst eine nothwendige Beziehung auf die Gegenstände und deren Auffassung impliciren, dass dieselben eben

nichts Anderes sein können, als *allgemeine Principien von Affirmationen über Gegenstände*, d. h. eine innere Nothwendigkeit, etwas von Gegenständen zu glauben.⁶⁵

Solcher Art Gesetze nennt man logische Gesetze und dieselben sind von den objectiven, physischen Gesetzen, zu welchen auch die Gesetze der Association gehören, dem innersten Wesen nach verschieden.

Nietzsche, KGW VII 40[12], 1885

Teichmüller p.25 «ist es ein Schluß, wenn wir die sogenannten Dinge für seiend erklären, so müssen wir also schon vorher wissen, welche Natur (*terminus medius*) das Seiende (*terminus major*) habe, um diesen Begriff den Dingen zusprechen oder absprechen zu können» Dagegen sage ich: «zu wissen meinen».

«Logische Gesetze» bei Spir I p. 76 definiert als «allgemeine Principien von Affirmationen über Gegenstände, d. h. eine innere Nothwendigkeit, etwas von Gegenständen zu glauben».

⁶⁴ Teichmüller précise aussi la forme du syllogisme: «Alles was so und so erscheint (*terminus medius*), ist wirklich (*major*); | Diese Erscheinung hier (*minor*) entspricht den angegebenen Bedingungen (*medius*); | Diese Erscheinung ist wirklich» (Teichmüller, *op. cit.*, p. 25, remarque.).

⁶⁵ Les traits dans la marge correspondent à ceux qui se trouvent dans l'exemplaire de Nietzsche.

Nietzsche soutient que ces principes *a priori*, le concept d'«être» et d'«inconditionné», nécessaires pour donner une valeur objective au flux des représentations dans le sujet connaissant, sont des fictions régulatrices (*regulative Fiktionen*) auxquelles on ne peut pas attribuer d'existence, des erreurs fondamentales nées d'une fausse interprétation du devenir et par la suite incorporées comme conditions de survie de notre espèce (cf. la dernière partie de KGW VII 40[12] de 1885).

La confrontation entre Nietzsche, Spir et Teichmüller se fonde donc sur le *status* ontologique de l'*a priori*. D'un côté, la formulation logico-ontologique, qui considère l'*a priori* comme unique voie d'accès à la vraie réalité du monde, de l'autre une formulation génético-évolutive qui considère l'*a priori* comme fiction régulatrice, comme erreur originelle.

Nietzsche écrit: «Des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, mais ce sont — de faux jugements»,⁶⁶ ce sont des jugements grossiers, fruits d'époques de science primitive. A la question kantienne: «comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles?», Nietzsche substitue une autre question: «pourquoi la foi en ces jugements est-elle nécessaire?» (Trad. de JGB 11).

Naturellement, si l'existence du monde réel dépend du concept de l'être, la philosophie doit s'occuper non pas des choses sensibles, mais des formes *a priori* qui rendent possible la manifestation de l'expérience au sujet. Voici ce qu'affirmait Teichmüller: «Es ist zu bemerken, dass der *Geschichte* der Natur und des Menschen die empirischen Bestimmungen zufallen, dass die *Philosophie* aber nur mit den apriorischen Formen selbst zu thun hat» (p. 187).

C'est peut-être cette Formulation-là qui a suscité le fameux fragment de Nietzsche (écrit précisément à Sils Maria pendant l'été 1885, évidemment en rapport avec les problématiques soulevées par les textes que nous analysons ici), dans lequel, ayant refusé l'analyse de l'*a priori*, il regarde la philosophie comme la forme d'histoire la plus générale.

Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu

⁶⁶ Trad. de KGW VII 34[171], 1885. Comme l'a justement fait remarquer R. Schmidt, cette notation est tirée d'une glose marginale que Nietzsche avait inscrite à la page 9 du livre de M. Drossbach: *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, où Drossbach discutait de possibilité d'une union des phénomènes par des jugements synthétiques comme condition de possibilité de l'expérience. Nietzsche commentait: «Das synthetische Urtheil ist ein falsches Urtheil» (V. Rüdiger W. Schmidt: «Nietzsches Drossbach-Lektüre», *cit.* p. 467). La conscience que les jugements synthétiques sont substantiellement illogiques et faux est en tous cas une constante de la pensée de Nietzsche. Elle remonte aux fragments posthumes de 1872 (cf. *supra*, pp. 261 sq.), dans lesquels Nietzsche avait critiqué la définition du jugement synthétique contenue dans la *Forschung nach der Gewissheit* de Spir, en tenant compte de *Die Sprache als Kunst* de Gerber.

beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisiren) (KGW VII 36[27], 1885).

Dans le fragment posthume 38[14], cette réflexion est élaborée en réaction aux instincts ataviques des philosophes qui ne croient pas à l'évolution des concepts mais se fient aux schèmes de pensée les plus anciens et les plus faux, identifiant les signes du langage avec l'essence des choses. L'étymologie et l'histoire du langage nous permettent de percevoir le devenir des concepts, leur formation et leur transformation, et il est possible d'arriver à la conclusion que: « die allgemeinsten Begriffe, als die falschesten, auch die ältesten sein müssen. < Sein >, < Substanz > und < Unbedingtes >, < Gleichheit >, < Ding >: das Denken erfand sich zuerst und zu ältest diese Schemata, welche thatsächlich der Welt des Werdens am gründlichsten widersprachen, aber ihr von vornherein, bei der Stumpfheit und Einerleiheit des anfänglichen, noch unterthierischen Bewußtseins, zu entsprechen schienen. »

Aucun philosophe, d'après Nietzsche, n'a encore fait de véritable *critique des concepts*. Au contraire, ce sont justement les philosophes qui ont le plus de difficultés à s'affranchir de la foi en la grammaire, de la croyance selon laquelle les concepts fondamentaux et les catégories de la raison appartiennent déjà au domaine des certitudes métaphysiques. Seule une histoire de la genèse de la pensée peut témoigner de la valeur de la logique et de la philosophie métaphysique: « Noch jetzt ist die eigentliche Kritik der Begriffe oder (wie ich es einst bezeichnete) eine wirkliche < Entstehungsgeschichte des Denkens > von den meisten Philosophen nicht einmal geahnt. »⁶⁷.

D'un point de vue strictement logique, le concept de l'inconditionné n'est pas moins irréfutable. En effet, on peut facilement en nier l'existence. Nietzsche, simple et lapidaire, écrivait: « Aus dem Unbedingten kann nichts Bedingtes entstehen. Nun aber ist alles, was wir kennen, bedingt. Folglich giebt es gar kein Unbedingtes, es ist eine überflüssige Annahme » (KGW VII 26[429], 1884).

Mais le problème est de nature morale: il concerne la valeur que l'on donne à l'éphémère, à la douleur, à l'imperfection. C'est pourquoi Nietzsche écrit que le vrai monde des métaphysiciens est une « illusion d'optique morale » et un produit de la vie en déclin. Résumant la discussion sur le *cogito* cartésien et sur la fonction et la valeur de l'*a priori*, Nietzsche juge le doute cartésien superficiel et refuse le despotisme de la déesse Raison, typique des logiciens qui croient à l'être (Teichmüller) ou à l'inconditionné (Spir).

⁶⁷ KGW VII 6[13], 1887 et KGW VIII 40[27], 1885. Nietzsche avait écrit au sujet de la nécessité d'une histoire de la genèse de la pensée dans l'aphorisme 16 de *Menschliches, Allzumenschliches* (v. *supra*, p. 273).

Der Glaube an die unmittelbare Gewißheit des Denkens ist ein Glaube mehr, und keine Gewißheit! Wir Neueren sind Alle Gegner des Descartes und wehren uns gegen seine dogmatische Leichtfertigkeit im Zweifel. «Es muß besser gezweifelt werden als Descartes!» Wir finden das Umgekehrte, die Gegenbewegung gegen die absolute Autorität der Göttin «Vernunft» überall, wo es tiefere Menschen giebt. Fanatische Logiker brachten es zu Wege, daß die Welt eine Täuschung ist; und daß nur im Denken der Weg zum «Sein», zum «Unbedingten» gegeben sei. Dagegen habe ich Vergnügen an der Welt, wenn sie Täuschung sein sollte; und über den Verstand der Verständigsten hat man sich immer unter vollständigeren M(enschen) lustig gemacht.⁶⁸

La méfiance face au devenir, la crainte de la tromperie, la nécessité de trouver un solide et véritable point d'appui — que Nietzsche reconnaissait aussi bien dans la volonté de se cramponner à l'idéal (par exemple dans F. A. Lange), que dans le goût moderne pour l'objectivité (le naturalisme des artistes parisiens), et qui est le symptôme d'un mépris de soi-même, d'une impuissance des forces formatrices, l'expression intellectuelle d'une *décadence* physiologique — trouvent leur plus haute expression dans le fanatisme et la superstition des philosophes critiques, qui s'accrochent avec force aux concepts les plus généraux et les plus vides, «la dernière fumée de la réalité qui s'évapore», au lieu de se confronter au monde du devenir.⁶⁹

Les plus hauts concepts et les *petit-faits*, qui ne sont qu'en apparence opposés, sont en réalité deux expressions différentes de la faiblesse de la force de volonté et de l'incapacité à faire face au manque de sens du réel.⁷⁰ Après 1885, de nombreux fragments posthumes formulent, dans un langage clairement dérivé du néokantisme et surtout de nos trois «logiciens fanatiques», Spir, Teichmüller et Drossbach, l'opposition d'être et devenir, de monde

⁶⁸ KGW VII 40[25], 1885; v. aussi KGW VIII 10[158], 1887. Probablement Nietzsche compte Drossbach aussi parmi les «logiciens fanatiques». Drossbach qualifiait l'expérience sensible de «leerer Schein und Trug», suscitant cette réflexion de Nietzsche: «Die Erscheinungswelt (leerer Schein und Trug), das Causalitäts-Bedürfnis, welches zwischen Erscheinungen Verbindungen herstellt, ebenfalls (leerer Schein und Trug) — damit kommt die moralische Verwerfung des Trügerischen und Scheinbaren zu Wort. Man muß darüber hinweg gehn. Es giebt keine Dinge an sich, auch kein absolutes Erkennen, der perspektivische, täuschende Charakter gehört zur Existenz» KGW VII 34[120], 1885 (cf. Schmidt: «Nietzsches Drossbach-Lektüre», p. 467 sq.).

⁶⁹ L'impossibilité de trouver un fondement solide, qui plongeait Lange dans le désespoir, est considérée par Nietzsche, dans KGW VII 25[318], 1884, comme un effet posthume d'un point de vue d'esclave (*Sklavengesichtspunkt*); quant au *fait-alisme* comme indice du sens d'insécurité et du mépris de soi-même typiques du monde moderne, voir KGW VII 25[12, 164], 1884; pour les plus hauts concepts, voir le *Götzen-Dämmerung*, «Die (Vernunft) in der Philosophie», 4, KSA 6, p. 76.

⁷⁰ Cf. KGW VIII 9[60], de 1887: «Es ist ein Gradmesser von Willenskraft, wie weit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisirt. [...] Denn die Kraft organisirt das Nähere und Nächste» (KSA 12, p. 366).

véritable et monde apparent, pour la ramener à un jugement moral sur la valeur du devenir. La philosophie métaphysique apparaît à Nietzsche comme une « grande école de dénigrement », et, avec la morale et la religion, comme un des foyers de formation de l'idée d'un « autre monde », générés par la lassitude de vivre et certainement pas par l'instinct de la vie.⁷¹

Dans les fragments posthumes de la seconde moitié des années 1880, nous ne trouvons pas de moments de confrontation directe avec Spir. Mais le conflit avec la philosophie métaphysique en général (de Platon à Kant, à Schopenhauer, aux contemporains) se poursuit, de plus en plus âpre. Nietzsche tente de mettre au point une psychologie de la métaphysique, en dévoilant les idiosyncrasies et les préjugés des philosophes, comme, par exemple, « l'hostilité méchante et aveugle des philosophes envers les sens », la volonté de fuir la douleur, la surévaluation de la raison en tant que source de la révélation de l'ensoi, (même si elle contraste avec le témoignage des sens).⁷² L'appréciation du permanent, le mépris et la haine pour tout ce qui passe, change et se transforme sont les symptômes d'un affaiblissement de la force vitale, sont produits par l'épuisement et la souffrance, par les angoisses et les nécessités d'une humanité dominée depuis des siècles par la morale.

Spir, DW I, p. 278

Auf dem Gebiete des Unbedingten herrscht vollkommene Ruhe, absolute Unwandelbarkeit, ungetrübtes Sichselbst-Gleichsein. Denn dem Wesen der Dinge an sich ist alle Veränderung fremd. Nicht allein kann sich also keine Veränderung in dem Unbedingten selbst ereignen, sondern dasselbe enthält auch nicht den Keim oder die Ursache zu Veränderung in der empirischen Welt.

Nietzsche, KGW VII 40[59], 1885

Das Ungewisse vielmehr, das Wechselnde Verwandlungsfähige Vieldeutige ist unsere Welt, eine gefährliche Welt —: mehr noch sicherlich als das Einfache, Sichselbst-Gleich-Bleibende, Berechenbare, Feste, dem bisher die Philosophen, als Erben der Heerden-Instinkte und Heerden-Werthschätzungen, die höchste Ehre gegeben haben.

Un dépassement de la métaphysique et de toutes les philosophies de l'être est nécessaire en tant que moment préparatoire de la divinisation du devenir. Ce n'est qu'après l'élimination de la longue erreur du monde vrai, qu'*incipit*

⁷¹ Cf. KGW VIII 14[134, 168], 1888: « der Philosoph, der eine Vernunft-Welt erfindet, wo die Vernunft und die logischen Funktionen adaequat sind: — hierher stammt die < wahre > Welt » (KSA 13, p. 353).

⁷² Cf. l'important chapitre de *Götzen-Dämmerung*: « Die < Vernunft > in der Philosophie », 1, dans lequel Nietzsche résume magistralement les nombreux fragments sur ce thème contenus dans le *Nachlass* des années quatre-vingt: « Sie fragen mich, was alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist? ... Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägypticismus », cf. aussi. KGW VIII 8[2], 1887, 14[134], 1888.

Zarathustra, maître de l'éternel retour, c'est-à-dire de la philosophie qui nie complètement l'être et attribue au devenir éternel la vraie réalité.

Überwindung der Philosophen, durch Vernichtung der Welt des Seienden: Zwischenperiode des Nihilismus: bevor die Kraft da ist, die Werthe umzuwenden und das werdende, die scheinbare Welt als die Einzige zu vergöttlichen, gutzuheißen.⁷³

(Traduit de l'italien par L. del Debbio et N. Ferrand.)

⁷³ Cf. KGW VIII 9[60], 1887, KSA 12, p. 367. V. le chapitre de *Götzen-Dämmerung* sur « Wie die < wahre Welt > endlich zur Fabel wurde » qui suit directement le chapitre sur « Die < Vernunft > in der Philosophie ».