

# Qu'est-ce que la vérité ?

Perspectives à la suite du penser nietzschéen (1)

Philip Kovce

« Qu'est-ce que la vérité ? » demande Ponce Pilate au Sauveur accusé, dans le Nouveau Testament (Jean 18, 38). Au plus tard, ce moment prédestine cette question à avoir une portée de plus en plus grande dans l'histoire de l'esprit jusqu'à notre époque présente. Friedrich Nietzsche (1844-1900) n'en retira pas seulement la plupart de ses réponses, mais il remit radicalement en doute cette question. Il laissa avec cela derrière lui un héritage, que chacun peut à peine contourner s'il veut sérieusement se poser cette question fondamentale de la connaissance. Mais de quoi douta Nietzsche exactement ? Et est-ce simplement un hasard que la première oeuvre de Rudolf Steiner, après sa *Philosophie de la Liberté* (1894), concerne précisément cet esprit-là : *Friedrich Nietzsche, un homme en lutte contre son époque* (1895) ? Philip Kovce formule quelques réflexions pour cela.

## Prologue : l'événement Nietzsche

Pas déjà de nouveau Nietzsche !, peuvent geindre certains qui ne peuvent rien gagner à la cadence le plus souvent fulminante de ce philosophe chahuteur. D'autres exulteront : enfin !, de nouveau Nietzsche ! En tout cas, c'est tout juste si un esprit de poids comme celui-là, précisément si contesté, a autant fait avancer que souiller la philosophie occidentale, au point qu'il est question de lui parfois de manière euphorique en tant que « moyen d'excitation » (Paul Valéry), parfois de manière méprisante, en tant que créateur d'une « philosophie délibérément soustraite à l'argumentation » (Jürgen Habermas).

On n'est pas censé réaliser ici un ordonnancement historique du penser nietzschéen, ni creuser le sol des vastes champs de littérature secondaire ; pourtant l'homme, qui affirmait de lui-même « ne plus parler avec des mots, mais avec des éclairs » (2), qui (se) comprenait (en tant que) philosophe « comme une matière explosive épouvantable, devant laquelle tout est en danger » (3), doit être resitué localisée dans une tradition de questionnement déterminée. Le noyau en sera discuté à l'appui de la lecture de l'écrit précoce, publié de manière posthume *Sur la vérité et le mensonge dans un sens extra-moral* (1873). Il s'agit de cette tradition-là qui s'occupe des questions fondamentales du connaître, donc se coltine avec la question de la vérité et des circonstances de sa possibilité ou de son impossibilité, selon le cas.

C'est de bon ton pour un philosophe du 20<sup>ème</sup> siècle de se documenter en écrivant, quand il s'occupe de Nietzsche. Le firent, sous forme d'ouvrages, par exemple, Theodor Lessing, Jaspers, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Karl Löwith et Peter Sloterdijk — pour n'en citer que quelques-uns. Rudolf Steiner s'est aussi intensément occupé de Nietzsche, surtout dans son ouvrage : *Friedrich Nietzsche, un homme en lutte contre son époque*. (4)

La réception de l'ouvrage de Steiner sur Nietzsche, qui représenta l'une des premières confrontations au sujet du philosophe encore vivant, et l'(in)attention anthroposophique conséquente, seront abordées en conclusion. Que l'attention pourtant, avec un optimisme cognitif fortement avarié d'avance, soit auparavant consacrée totalement à l'événement Nietzsche et à sa commotion finale.

## Prélude : crise kantienne, crise religieuse, crise cognitive

Le mérite des Lumières ce fut, conformément aux paroles de Kant, d'avoir inauguré la sortie de l'être humain de son immaturité, dont il est lui-même coupable, au moyen de l'utilisation de son entendement personnel. (5) Ce dernier ne pouvait pas, ni ne devait librement être mis en valeur dans la disposition du discours médiéval. Aller rechercher la question cognitive hors de l'Église et dans l'entendement même, fut donc le projet auquel se sentirent astreints les hommes qui répandirent les Lumières, aux efforts desquels Kant était attaché. Il est vrai que Kant ne s'exprima pas d'une manière critique, par principe, à l'égard des confessions de foi, mais il les localisa au-delà du

connaître, (6) après quoi, il maintint ouverte à l'Église une porte dérobée de pseudo-critique fondée, comme Nietzsche le constatera plus tard avec mépris. (7)

Sans exposer plus loin ce reproche de Nietzsche à l'égard de Kant, il reste à constater que Kant s'évertua, avant tout, au plan méthodologique, à libérer les fondements du connaître de leur atmosphère théologique viciée — une tentative hardie à laquelle la postérité est redevable de ces trois critiques (*Critique de la raison pure*, 1781 ; *Critique de la raison pratique*, 1788 ; *Critique de la faculté de jugement* 1790). Pourtant avec ces efforts, que fournirent Kant et ses collègues des Lumières et qui mûrirent en phénomène consécutif dans l'idéalisme allemand, ils mirent en marche un processus, qui — en commençant par Kant — ne fut pas perçu seulement comme le succès historique d'une théorie de la connaissance transcendantale, mais pareillement aussi comme une histoire des dangers du subjectivisme transcendantal. (8) Dans cette mesure, lorsque menaça de se rompre, par la réflexion de toutes les questions cognitives sur le sujet humain, un monde extérieur agissant auparavant de manière stabilisante — et quand bien même encore, théologiquement préformé —, la « certitude naturelle de la réalité (9) » devint soudainement incertaine. (10)

L'épreuve de ce coup, porté aux fondements cognitifs acceptés jusqu'alors, se trouve exprimée d'une manière symptomatique dans une lettre de Friedrich Heinrich Jacobi à Johann Gottlieb Fichte, en mars 1799, dans laquelle Jacobi reprocha, que celui-ci eût voulu se placer « plus au pont de vue de la spéculation soi-disant la plus élevée, qu'à celui de la vérité elle-même » (11), en décrivant la connaissance d'un objet *comme un auto-engendrement du sujet lui-même*. Que le Je devienne — comme pour Fichte — créateur de la réalité, alors conséquemment celle-ci perd, comme Jacobi le dit plus loin, sa valeur en tant que corrective dans les questions morales et cognitives, ce par quoi, en définitive, un système fut intronisé, qui fût *nihiliste* ; nihiliste de telle sorte que la raison spéculative d'un Fichte radicalisant l'impulsion de Kant, en arriva à sous-estimer complètement le contenu originel de la raison, à savoir la perception, en le négligeant en effet complètement. (12) Dans le reniement de cette dimension participative, Jacobi voit un dénie de raison implicite et condamne de ce fait cette position au nihilisme — car avec elle, des fondements éthiques obligatoires, en tant que *common sense* ne seraient plus à établir ou, selon le cas, à conserver.

L'insurrection de Jacobi à l'encontre de la subjectivisation du connaître, éprouvée comme pleine de danger, n'est pas un cas unique. (13) Un autre exemple, pour l'ébranlement de la certitude cognitive engagée avec la philosophie transcendantale de Kant, sont ces lignes de Heinrich von Kleist, dans une lettre du 22 mars 1801 à sa bien-aimée, Wilhelmine, où il dit avoir été profondément touché par la « ainsi récemment appelée philosophie kantienne ». Pour cela Kleist fournit une comparaison :

« Si tous les hommes au lieu d'yeux avaient des lunettes vertes, alors ils devraient nécessairement juger que les objets qu'ils voient, *sont* vertes — et jamais ils ne pourraient juger si leurs yeux leur montrent les choses comme elles sont, ou bien s'ils ne leur rajoutent pas quelque chose qui ne leur appartient pas, à elles, mais à leurs yeux. Ainsi en est-il avec l'entendement. Nous ne pouvons pas décider quant à savoir si ce que nous appelons la vérité, est la vraie vérité, ou bien si elle nous apparaît seulement comme telle. Si la chose ultime, donc la vérité, que nous collectons ici-bas, n'est plus après la mort — tout effort en vue d'acquérir quelque chose à nous qui nous suive dans la tombe, est donc vain. »

Kleist termine sa lettre par ces mots :

« Ah ! Wilhelmine, si les traits effilés de cette idée ne touchent pas ton cœur, ne rit pas d'un autre qui s'en ressent profondément blessé au plus sacré de son être. Mon seul et unique but, le plus élevé, a sombré, et je n'en ai plus aucun à présent —. » (14)

De la même façon que Jacobi, Kleist s'en prend à la scission reprochée à Kant de la réalité, et au doute, à l'égard de la raison, de pouvoir judicieusement saisir la réalité. À dire vrai, les reproches de Jacobi contre Fichte étaient aussi motivés du fait que celui-ci voyait créés dans la position de Fichte les bases d'un athéisme philosophique — à son avis fortement condamnable. (15) Même au delà de

ce front de discussion exemplaire, il se laisse pressentir devant quelles difficultés se virent dès lors placées la théorie de la connaissance transcendantale et la philosophie spéculative dans leurs lignes de fondation — des problèmes qui devaient être de nouveau repris en étant autrement accentués, même pas un siècle plus tard, par un jeune philologue. Pour préciser — pour illustrer cela à l'exemple de Kant — non pas dans une focalisation de la théorie de la connaissance et de la question : *Des jugements synthétiques sont-ils a priori possibles ?*, mais sous un aspect plutôt généalogique : *Pourquoi l'être humain a-t-il a priori besoin de jugements synthétiques ?*

Ce revirement dans l'interrogation, le jeune Friedrich Nietzsche l'accomplit dans son ouvrage rédigé en 1873, mais publié de manière posthume *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [Au sujet de la vérité et du mensonge dans un sens extra-moral]. (16) Plus tard, Nietzsche approfondira encore ce thème — par exemple dans *Généalogie de la morale* (1887) — ce par quoi il varie sans cesse ces motifs qui retentissent dans les discussions de Jacobi, Fichte et Kleist.

### Intermède : Qu'est-ce que la vérité ?

Entre la polémique de Jacobi contre Fichte (1799) et l'écrit précoce mentionné de Nietzsche (1873), il n'y a pas seulement un bon soixante-dix ans, mais il y a aussi une phase brisante d'événements scientifiques et politiques, qui se frayait déjà la voie au temps de l'idéalisme allemand. (17) La séparation de l'intellect et de la raison, entreprise par Kant, et le subjectivisme transcendantal culminant dans la philosophie de Fichte, ne menèrent pas seulement à une contestation du côté des contemporains d'intention théologique — comme Jacobi —, elles mûrirent aussi des contre-oppositions qui entrèrent en lice dans l'activité académique, en particulier des représentants d'une recherche dans les sciences naturelles, étroitement orientée sur les objets du monde extérieur matériel.

La dérive rasante de l'éloignement entre les sciences naturelles et celles de l'esprit au 19<sup>ème</sup> siècle amena avec elle que des acteurs dans les disciplines les plus diverses ne se virent pas seulement en possession de connaissances particulières, au contraire, ils revendiquèrent en effet aussi de tout clarifier au sujet des dogmes stylisés en conception du monde. Avec les combats du matérialisme, du darwinisme et de l'*ignorabimus*, pour ne désigner simplement que trois champs de batailles où se démenèrent depuis les *fanatiques* scientifiques jusqu'aux *sceptiques* scientifiques. Dans la mesure où, avec ces différends, le projet d'une doctrine scientifique vaste, systématique, fondée sur le sujet, à la Fichte [en français dans le texte, *ndt*], avait définitivement échoué, la polémique de Jacobi de 1799 reçut carrément un caractère prophétique ; car dans les faits, l'époque de l'idéalisme allemand ne devint pas le début d'une union des savoirs universaux, mais le point de départ d'une séparation des cultures cognitives les plus variées. (18)

Le jeune Friedrich Nietzsche, âgé de 28 ans, envisage cette évolution-là en 1873, et il croit pouvoir l'expliquer une fois pour toutes dans ses courants les plus variés, puisqu'elle se berce de l'illusion d'être en possession d'une vérité unique. Ici s'enflamme à présent le doute chez Nietzsche, car ; *Quid est veritas ?* C'est la question que pose Ponce Pilate au Sauveur prévenu, dans le Nouveau Testament (Jean 18, 38) et cette question — qui demeure sans réponse, du reste dans la Bible — Nietzsche se la pose à lui-même en sachant pertinemment que beaucoup de choses dépendent de la réponse qu'on y apporte.

La façon de s'y prendre propre à Nietzsche repose déjà dans l'art et la manière avec lesquels il confronte le lecteur de son essai *Sur la vérité et le mensonge dans un sens extra-moral* avec la phrase de Pilate. Il décrit de manière fictive une généalogie de la vérité, dont les manières d'agir du concept deviennent visibles. Avec cela, Nietzsche ne vise pas seulement des fondations de vérité ou selon le cas, des contestations de vérité, au plan de la théorie de la connaissance, mais en démasquant les accès à toutes ces pratiques sociales qui postulent la vérité au sens d'un caractère d'obligation général.

Les deux angles visuels se laissent distinguer pour une meilleure compréhension : d'un côté, Nietzsche explore la question de la vérité dans le point de vue *social*, dans la mesure où il tente de dénicher l'utilité que peuvent avoir l'érection et la défense des vérités pour les communautés humaines ; d'un autre côté, il questionne cette thématique, eu égard à son contenu pour le connaître en tant que tel, avec quoi il aménage des réflexions *épistémologiques*. C'est bien aussi pour la raison qu'il ne voit pas la vérité et le mensonge, en tant que « concepts moraux », non encore soumis à la vérification critique, que Nietzsche initie son analyse — selon un questionnement des deux concepts « dans un sens extra-moral » qui est pour lui inaliénable, afin de ne pas rester planté dans le borborygme éclairé d'avance par un credo moral. (19)

Embarquons donc dans la réflexion de cette dimension dans les exposés de Nietzsche au sujet des aspects *sociaux*. Que reste-t-il lorsque qu'on déshabille le concept de vérité de son corset moral ? À peine quelque chose, en dehors « de cette morgue liée au connaître et au sentir, brouillard aveuglant devant les yeux et l'esprit de l'être humain » (20), qui *inventèrent* le connaître, en tant qu'animal intelligent dans la « minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'histoire du monde ». La représentation commune du concept de vérité se trouve, pour Nietzsche, contraire à celle des modèles comportementaux anthropologiques de « la tromperie », du « mensonge », de « l'imposture », de « la flatterie » et du fait « d'être masqué ». — De sorte qu'en définitive, retentit l'interrogation transformée en un appel indigné : « D'où vient, dans le monde entier, dans cette constellation, la pulsion à la vérité !? » Nietzsche voit fondée « l'impulsion à la vérité » dans l'association des êtres humains, en la marquant comme une « conclusion de paix » qui agit contre la crainte de Hobbes d'un *bellum omnium contra omnes*. Ainsi parviendrait-on à organiser, le plus commodément possible, le troupeau humain, puisque des vérités fixes en garantiraient le fonctionnement de l'ensemble. Avec une telle façon de poser la vérité, selon Nietzsche plus loin, le mensonge est d'abord *découvert*, car, ce qui vient se heurter aux descriptions établies est caractérisé comme mensonge.

Que le concept de vérité, est effectivement le plus souvent compris de cette façon, Nietzsche est d'avis d'y reconnaître, que les êtres humains ne sont intéressés qu'aux conséquences agréables de la vérité : une vérité est donc, non pas comme un fruit aigre-doux de la passion du connaître, utilisée simplement, au contraire, tant que ne s'ensuivent pas de conséquences désagréables. Outre cela, les réflexions *épistémologiques* de Nietzsche ont la teneur suivante :

« S'il [l'être humain, P.K.] ne veut pas se satisfaire avec la vérité sous la forme d'une tautologie, à savoir de cosses vides, il doit donc faire emplette éternellement d'illusions. »

L'ensemble du processus de formation conceptuelle, Nietzsche le caractérise comme une formation métaphorique anthropologique, qui, « si elle ne provient pas du pays des nuées, ne provient nonobstant pas, en tout cas, de la nature des choses ». Vérité — sous une forme grammaticale —, c'est finalement pour Nietzsche :

« dans la légion mouvante des métaphores, métonymies, anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui, renforcées poétiquement et rhétoriquement se transmettent, en ayant été embellies, et paraissent fixées canoniquement et obligatoires, à un peuple après un long usage : les vérités sont des illusions, dont on a oublié qu'elles sont de ces métaphores détériorées par l'usage et sont devenues débiles, des pièces de monnaie, qui ont perdu leurs inscriptions, et à présent sont considérées comme du métal et non plus comme de la monnaie. »

Si l'on se souvient du fait que Nietzsche fournit ici une critique dogmatique, d'un dogmatisme-reflet, pour lui la représentation la plus absolue, au-delà des activités humaines de vérités existantes est « décadente » de la même façon que la morale en tant que loi morale prescriptible. Car cette dernière signifie toujours constamment pour proclamer d'*autres* déterminations d'actions dirigeantes. À partir de revendications semblant posséder des vérités universelles — dont l'origine est présumée plus tard dans le christianisme de l'Église (21) — elles s'avèrent, selon Nietzsche,

comme proprement *nihilistes*, puisqu'elles racontent d'autres histoires de mensonges et ainsi empêchent le déploiement de l'être humain vers le « sur-humain ».

Avec ces résultats, le jeune Nietzsche réalise un coup double, qui torpille la compréhension épistémologique « de la vérité » comme *éternellement vraie* et le statut générale de « vraie morale » en tant qu'*unique-bien*. Nietzsche sonne en conséquence la mort de Dieu (22) et ce que Jacobi et Kleist appréhendent très profondément, voire en effet le redoutent terriblement ; Nietzsche célèbre le crépuscule des Dieux — son *crépuscule des idoles* (1889) — avec un pathos solennel et méprisant, et il entonne *fortissimo* son « *requiem aeternam deos* » (23). Quelles perspectives restent-elles encore pour le connaître (vérité) et l'agir (moral), après « le discernement dans le penchant au mensonge incarné » (24) d'une *invention* doctrinaire de la morale et de la vérité ?

### Épilogue : heure zéro

Dans « la pulsion à la formation de métaphore », Nietzsche critique « cette pulsion fondamentale de l'être humain » (25), avant tout l'édification « d'une cathédrale de concepts infiniment complexifiée » — dont il identifie l'architecte comme l'être humain scientifiquement abstrait — menant à un « lieu d'inhumation des vues intuitives immédiates, puisque constamment se produit un renoncement à l'expérience originellement individuelle, une mise au même niveau d'un non-égal dans l'abstraction :

« De laisser échapper l'individuel et le réel, nous donne le concept, comme cela nous donne aussi la forme, tandis que la nature ne donnent aucune forme ni concept, et donc ne connaît encore aucune espèce, mais seulement un X inaccessible et indéfinissable pour nous. »

Cela sonne comme si un agnosticisme était le parrain de ces exposés. Pourtant, même si Nietzsche constate l'inadéquation des concepts et de la langue pour une description du vécu individuel, ses déductions *ne* semblent *pas* correspondre à celles d'un pessimiste de la connaissance. Car il poursuit :

« Principale cependant, m'apparaît la perception correcte — cela voudrait signifier : l'expression adéquate d'un objet dans le sujet — une absurdité pleine de contradictions : car entre deux sphères absolument différentes comme sujet et objet, il n'y a pas de causalité, pas de justesse, pas d'expression, mais tout au plus un rapport *esthétique*, je veux dire une transposition donnant une indication, une traduction ânonnant dans une langue complètement étrangère. Ce pourquoi il faut en tout cas une sphère médiane et une énergie médiane imaginative et librement inventive. »

Tout individuel, qui le plus souvent déchoit sous la servitude du conceptuel universel, ne reçoit de la part de Nietzsche ni tampon de conformité ni non plus de fausseté, au contraire, au lieu d'un rapport causal, on pense à une qualité *esthétique*, par laquelle peut s'articuler la faille entre sujet et objet au moyen « d'une sphère médiane imaginant et inventant librement ».

Semblablement frappantes sonnent les déclarations de Nietzsche vers la fin de son analyse, lorsqu'il met en jeu « l'intellect devenu libre » en tant « qu'être humain intuitif » en opposition avec « l'être humain de raison » sous l'esclavage du concept, à l'occasion de quoi le premier crée :

« Pour le moins, par la mise en pièces et le persiflage des anciennes entraves du concept, en correspondance à l'impression de l'intuition puissamment actuelle « et » aussi longtemps que [il est] libre et que son esclavage [est] supprimé, comme il peut induire en erreur, sans nuire. »

L'acte créateur gagne chez Nietzsche extraordinairement en sens — il y est carrément exigé « la domination de l'art sur la vie ». Ceci peut être une perspective pour le connaître et l'agir, lorsque je dois d'abord devenir radicalement conscient de ma participation au processus cognitif : mon expérience s'accomplit à chaque fois individuellement, son appréhension conceptuelle et son articulation communicative peuvent nonobstant n'être ensuite pareillement individuelles, que *si je gagne une compréhension (connaître) et une articulation (agir) de l'expérience elle-même créatrice*

*et non pas la légion des métaphores, représentations et opinions, qui exterminent notoirement l'expérience individuelle.*

Ce qui est dit ne signifie pas sans doute, devoir se soustraire aux sphères communicatives. Il s'agit beaucoup plus d'un usage sincère de représentation, de jugement et de langage ; l'authenticité comprise *comme conscience de l'individu de ses propres formes d'exposition et de leurs déterminations respectives*. On pourrait ainsi apprécier Nietzsche, comme guide indicateur des *vérités absolues* vers les *sincérités individuelles*, qui s'extériorise en aimant jouer par « l'intellect devenu libre ». (26)

En même temps, « l'être humain intuitif » de Nietzsche semble non seulement *comprendre* la vie, mais aussi, à la différence de « l'être humain de raison », il semble la *capturer*, puisqu'il laisse approcher constamment la totalité de la multiplicité de l'expérience et ne se restreint pas d'avance dans l'espace des possibilités de l'événement, par des barrières édifiées par lui-même. Ce processus de vie permet de disposer au-delà d'un savoir qui s'ouvre non pas dans une qualité intellectualiste mais au contraire esthétique — dans la capacité de pouvoir échapper sans cesse de nouveau à l'attraction de haute certitude conceptuelle existante ; avant tout par une attention portée à ce qui n'est encore ni une expérience pratique intelligible, ni articulable. Ainsi peut-on — au-delà d'un empiètement de mégalomanie et de tutelle — méditer sur la déclaration de Nietzsche qu'il réalise dans une des lettres ultérieures à Jacob Burkhardt, le 6 janvier 1889 :

« Cher Monsieur le Professeur, en fin de compte, j'aimerais beaucoup mieux être professeur bâlois que Dieu ; mais je n'ai pas osé pousser si loin mon égoïsme privé, pour abandonner, à cause de lui, la création du monde. » (27)

Élever à la conscience la participation personnelle à la naissance du monde et en même temps intimer un refus à toutes les tendances restrictives — que ce soit une vérité absolue dans l'état d'agrégation de l'opinion ; que ce soit la morale paternaliste dans l'état d'agrégation des mœurs — pour cela les déclarations précoces de Nietzsche fournissent une contribution importante. Que d'avoir voulu cela fut une œuvre qui domina son époque, cela Nietzsche le sut avec une certitude prophétique ; qu'il va à la rencontre de sa postérité en tant que destin, de sorte qu'il va à la rencontre de l'avenir, « en naissant de manière posthume » (28), on ne peut aujourd'hui que l'affirmer.

### **Épilogue : Penser commençant de Nietzsche, penser parachevant de Steiner**

Tandis qu'avec la scission de Kant, entre l'entendement et la raison, la réalité se rompt et que le connaître est entraîné dans une crise qui devient critique, Nietzsche potentialise cette crise. Avant tout parce qu'il ne vise pas à aller chercher au-delà des certitudes perdues, comme Kant, sur la « chose en soi » et la « loi morale », mais à laisser devenir plus incertain encore — lire : *plus libre* —, ce qui doit devenir extrêmement incertain — lire : *libre*. Ainsi Nietzsche passe au trou de l'aiguille, non seulement pour son « intellect devenu libre », mais pareillement pour « l'esprit libre » de Rudolf Steiner (29) — Nietzsche *commence à penser*, ce qui dans la *Philosophie de la Liberté* de Steiner *a été pensé* à fond relativement à ceci. (30) D'avoir inauguré ce haut fait, une heure zéro du connaître, — au nouveau commencement de laquelle se trouve la *Philosophie de la Liberté* (1894) — une heure zéro de la foi — au nouveau commencement de laquelle apparaît *Le Christianisme en tant que fait mystique* (1902) — voilà qui enthousiasme singulièrement Rudolf Steiner, lequel écrit donc, à Pauline Specht, en cette veille de Noël 1894, au sujet de l'*Antéchrist* de Nietzsche :

« Un des livres les plus significatifs, qui ont été écrits depuis des siècles ! En chaque phrase j'ai retrouvé mes propres sentiments. Je ne peux provisoirement trouver aucune parole pour exprimer le degré d'apaisement que cette œuvre a fait naître en moi. » (31)

En même temps, Steiner donne un complément, qui se retrouve aussi dans son ouvrage sur Nietzsche (32) paru en 1895 :

« Je ressens particulièrement douloureusement la maladie de Nietzsche [il est déjà spirituellement plongé dans les ténèbres ; Ph. K.]. Car j'ai la conviction solide que ma « Philosophie de la Liberté » ne serait pas passé devant Nietzsche sans laisser de traces. Il aurait découvert une multitude d'interrogations qu'il a laissé ouvertes et qui ont été poursuivies par moi et il m'aurait certainement approuvé dans la manière de voir que son idée de la morale, son immoralisme, ne rencontre son couronnement que dans ma « Philosophie de la Liberté » et que ses « instincts moraux » y appartiennent sublimés et poursuivis jusqu'à leur origine, donnent, ce qui par moi y est figuré comme « imagination morale ». (33) Ce chapitre « Imagination morale » de ma « Philosophie de la Liberté » manque tout uniment dans la *Généalogie de la morale* de Nietzsche (34), malgré tout ce qui se trouve dans celle-ci y fait allusion. Et l'*Antéchrist*, n'est qu'une confirmation particulière de cette manière de voir qui est la mienne. » (35)

Il n'y eut pas seulement l'indication, qu'à Nietzsche manquât l'imagination morale, comme clef de voûte de sa conception de liberté (36), il y eut aussi des déclarations ultérieures de Rudolf Steiner au sujet de la psychopathologie de Nietzsche ou bien au sujet de la connexion d'actions ahrimaniennes avec son œuvre, qui furent interprétées en relativisant (37), le plus largement dans le milieu anthroposophique, concernant l'estime de Steiner portée à Nietzsche — si l'on acceptait celle surtout du rebelle de la philosophie. Jusqu'à aujourd'hui, une confrontation avec ceux des esprits spirituellement apparentés à Steiner que sont Goethe, Schiller, Fichte ou Novalis, semble plus agréable.

C'est exactement ce que Steiner savait, qui très tôt fut d'avis qu'il pût bien se faire « que précisément des anthroposophes eussent pris en mauvaise part mon ouvrage *Nietzsche, un homme en lutte contre son époque*. » (38) Pourquoi ?

« Dans les cercles anthroposophiques, on ne parle en général que des précurseurs *positifs*, donc les précurseurs de la conception anthroposophique du monde, comme Goethe, Schiller, Fichte, Novalis. Malheureusement, on néglige les autres, qu'en effet je voudrais dire les précurseurs *négatifs* de Steiner, ceux qui, le plus souvent sans le savoir, nettoyaient les écuries d'Augias de l'esprit et tombèrent victimes de toute saleté, de sorte que l'ouvrage *La Philosophie de la Liberté* pût un jour être écrit. Car personne n'est parvenu à nettoyer aussi fondamentalement les écuries d'Augias du Christianisme, en effet jusqu'à l'aliénation mentale. » (39)

Nietzsche appartient au côté nuit de celui qui apporta l'anthroposophie. Plus en faveur est assurément le côté jour, sur lequel Goethe dépasse génialement tout le monde. Que pourtant tous les deux aient déblayé le terrain — Nietzsche celui moral, Goethe celui épistémologique — pour faire place nette à la *Philosophie de la Liberté*, cela est le plus souvent ni connu ni honoré. Il faut remercier Karen Swassjan d'avoir, outre l'attention jamais relâchée de Steiner à l'égard de Nietzsche (40), non seulement remis à neuf le rapport de celui-ci à Nietzsche, mais surtout le *rapport de Nietzsche à Steiner* ; avec le bilan percutant, « non pas que Steiner [était] un nietzschéen, mais au contraire que Nietzsche — un steinérien inconscient, qui ne parvint pas à faire l'ultime pas du « néant » au « tout ». (41)

« Que la vérité n'est pas, comme on l'accepte habituellement, le reflet idéal qu'un réel quelconque, mais un produit de l'esprit de l'être humain, qui n'existerait principalement jamais, si nous ne l'amenions nous-mêmes à jour. » (42)

Qu'avec cela on veut signifier chez Steiner aucun perspectivisme subjectif, mais au contraire une création de concept à soumettre à l'épreuve des données empiriques, cela se comprend. Sur le fondement d'un individualisme éthique consécutif à une *science* de la liberté et une *réalité* de la liberté, une socialité « d'esprits libres devient autrement possible, alors que Nietzsche la caricatura encore. »

Steiner lui-même caressait des aspirations d'éditer, non seulement les œuvres scientifiques de Goethe, mais aussi des œuvres de Nietzsche, ce qui n'aboutit pas, à cause de dissensions avec la

sœur de Nietzsche, Élisabeth Förster-Nietzsche, et il n'obtint pas en définitive la direction des Archives Nietzsche. (43) Je voudrais confirmer au contraire le pronostic de Friedwart Husemann, que

« le livre de Rudolf Steiner sur Nietzsche est [sera] encore à découvrir. On rira un jour de nous, les anthroposophes d'aujourd'hui, que pour ainsi dire nous ayons eu honte de cet ouvrage, car pour nous, les frontières de Nietzsche furent plus importantes que ses impulsions positives. » (44)

Alors que le Goethéanum est encore là, le Nietzscheanum n'est pas encore bâti.

### **Die Drei, n°5/2012**

(Traduction Dr. Daniel Kmiecik)

L'auteur **Philip Kovce** est né en 1986, à Göttingen, il étudie depuis 2007 la *Business Economics*, la philosophie, la réflexion et la pratique culturelles à l'Université de Witten/Herdecke. Il est co-fondateur de l'initiative citoyenne *Rente fondamentale inconditionnelle e.V.* à Berlin, et il est aussi actif à Bâle, comme auteur libre ainsi que collaborateur au *Philosophicum*.

Contact : [philip.kovce@uni-wh.de](mailto:philip.kovce@uni-wh.de), [www.philosophicum.ch](http://www.philosophicum.ch)

### **Notes :**

- (1) Je remercie Jens Badura et Stefan Brotbeck de leurs indications et critiques.
- (2) Friedrich Nietzsche : *Ecce homo*, Édition critique (KSA), vol.6, édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Munich 2008, p.120.
- (3) *Ebenda*.
- (4) C'est un mystère manifeste que cet ouvrage de Steiner compte parmi ceux à peine lus parmi ses écrits précoces, qu'en effet, à cause d'une apothéose de Goethe plus bruyante, la confrontation de Steiner avec Nietzsche et d'autres penseurs, soit totalement cachée. Par le choix du titre, Steiner reprend une incitation de Nietzsche, qui est mentionnée en marge dans la seconde de ses *Considérations inactuelles* (1874), que des biographies ne devraient pas s'appeler « Monsieur un tel ou un tel et son époque », mais « un homme en lutte contre son époque » ; voir F.N. : *De l'utilité et du préjudice de l'histoire pour la vie*, KSA (1), Munich 2007, p.295.
- (5) Voir Immanuel Kant : *Réponse à la question : que sont les Lumières ?*, dans : Ehrhard Bahr (Éditeur) : *Que sont les Lumières ? Thèses et définitions*, Ditzingen 2002, pp.9-17).
- (6) Voir Immanuel Kant : *Critiques de la raison pragmatique*, éditeur Wilhelm Weischedel, Francfort sur le Main 1974, v.a. pp254-264.
- (7) Voir F.N. : *L'Antéchrist*, KSA 6, Munich 2008, v.a. pp.176-179.
- (8) Voir Federico Vercellone : *La polémique Jacobi contre Fichte*, dans du même auteur : *Introduction au nihilisme*, Paderborn 1998, pp.11-15.
- (9) *Ebenda*, p.11.
- (10) On n'entre pas ici dans la critique de Steiner sur Kant, même si celle-ci, au moyen du penser transsubjectif veut armer l'instance capable d'objectivation, contre le danger du subjectivisme.
- (11) Friedrich Heinrich Jacobi : *Jacobi à Fichte*, Oeuvres en 6 vol., vol.3, édité par Friedrich Roth et Friedrich Köppen, Darmstadt 1976, p.6.
- (12) Ce à quoi l'on pense ici en particulier, c'est la conséquence tirée de la radicalisation de Fichte du Je en tant que se posant lui-même comme « acte réel » — à savoir la pose du non-Je ; voir Johann Gottlieb Fichte : *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science*, édité par Fitz Medicus et Wilhelm G. Jacobs, Hambourg 1997, passim.
- (13) Voir Michael Mandelartz : *De la doctrine de la vertu à l'école du vice. La soi-disant « crise kantienne » et la « doctrine de la science » de Fichte*, dans : *L'annuaire Kleist 2006*, Stuttgart 2006, pp.120-136.
- (14) Heinrich von Kleist : *Lettres de et à Heinrich von Kleist 1793-1811*, éditées par Klaus Müller Salget et Stefan Ormanns, Francfort sur le Main 1997, p.205.
- (15) Voir Federico Vercellone : *La polémique de Jacobi contre Fichte*, à l'endroit cité précédemment, p.15.
- (16) À la fin de mai 1873, conçues dans leurs premiers traits, il dicte à son ami Karl Freiherr von Gersdorff en outre la première des *Considérations inactuelles* (1873). Certes, les deux textes sont adressés à l'éditeur Fritzsche de Leipzig, mais n'est acceptée que la considération sur David Friedrich Strauß. Le texte sera publié pour la première fois en 1896 — sans un accord de Nietzsche ; après le livre de Steiner sur Nietzsche — dans le cadre de l'édition de ses œuvres posthumes dans le volume X de l'édition complète de Naumbourg (F.N. : *Écrits et projets 1872-1876*, édités par Fritz



Koegel, Leipzig 1896, pp.161-179) ; voir Karl Schlechta : *Chronique-Nietzsche. Données sur sa vie et son œuvre*, Munich 1975, Munich 1975, v.a. pp.40,45.

- (17) On ne peut pas entrer dans les détails ici des événements politiques du « long » dix-neuvième siècle (1789-1914), qui accompagna l'évolution spirituelle.
- (18) Voir Kurt Bayertz, Myriam Gerhard, Walter Jaeschke (éditeurs) : *Conception du monde, philosophie et science naturelle au 19<sup>ème</sup> siècle*, 3vol. ; vol.1 : *Le combat du matérialisme* ; vol.2 : *Le combat du darwinisme* ; vol.3 : *Le combat de l'ignorabimus*, Hambourg 2007 ; Voir aussi, à ce propos, la recension d'Harald Schweatzer : *Le combat pour l'esprit — du dix-neuvième jusqu'à aujourd'hui*, dans *Die Drei* n°11/2008, pp.58-63. — Réellement séparées en tant que cultures cognitives, les disciplines isolées nourrissent nonobstant des revendications cognitives universelles, étant donné qu'un divorce idéal (et un apaisement) des esprits entre sciences de la nature et sciences de l'esprit ne fut activement réalisé par la suite d'abord par Wilhelm Dilthey ; voir Wilhelm Dilthey : *Introduction dans les sciences de l'esprit. Tentative d'une fondation pour l'étude de la société et de l'histoire*, Recueil d'essais, Vol. I, édité par Bernhard Groethuysen, Göttingen 1990.
- (19) Au sujet de l'extra-moral chez Nietzsche, voir Ruth Ewerkowski : *L'extra-moral. Friedrich Nietzsche, Simone Weil, Heinrich von Kleist, Franz Kafka*, Heidelberg 1994.
- (20) F.N.: *Sur la vérité et le mensonge dans le sens extra-moral*, KSA 1, Munich 2007, pp.873-890. De cela voir aussi la citation suivante.
- (21) Voir F.N. : *L'Antéchrist*, à l'endroit cité précédemment, Passim.
- (22) Voir F.N. : *Die Fröhliche Wissenschaft [La science joyeuse, ou le gai savoir ou La gaya scienza, ndt]* KSA 3, Munich 2008, pp.480-482 ; au sujet du christianisme chez Nietzsche, voir Karl Jaspers : *Nietzsche et le Christianisme*, Hameln 1946 ; Karen Swassjan : *Nietzsche et le Christianisme. Expérience de lectures comparées sur un terrain anthroposophique dangereux* : *Das Goetheanum*, n°12/1993 , pp.121-125 ; Peter Sloderdijk : *Sur l'amélioration de la bonne nouvelle. Le cinquième « évangile » de Nietzsche*, Francfort sur le Main 2000 ; Heinrich Detering : *L'Antéchrist et le Crucifié. L'ultime texte de Nietzsche*, Göttingen 2010.
- (23) *Ebenda*, p.482.
- (24) F.N.: *Fragments posthumes 1885-1887*, KSA 12, Munich 1999, p.211.
- (25) F.N.: *Sur la vérité et le mensonge dans le sens extra-moral*, à l'endroit cité précédemment. De cela voir aussi la citation suivante.
- (26) Au sujet de la question de vérité chez Nietzsche voir Simon Zangerle : *Vérité et authenticité chez Nietzsche ou bien sur l'ouverture des espaces du penser*, Document de discussion d'Innsbruck au sujet de l'ordre mondial, la religion et le pouvoir, n°29, Innsbruck 2009 ; Rudy Vandercruyse/ *Pourquoi pas de préférence la non-vérité ? Commerce avec la vérité*, n°41/2009, pp.1-5 ; du même : *Tentative sur la non-vérité. Individualité et vérité dans l'anthroposophie* : *Das Goetheanum* n°41/2009, pp.8-10.
- (27) F.N. : *Lettres complètes*, édition critique des lettres (KSB), vol.8, édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Munich 2003, pp.577-579, ici pp.577 et suiv.
- (28) Voir F.N. : *L'Antéchrist*, à l'endroit cité précédemment, p.167.
- (29) « L'esprit libre » apparaît pareillement chez Nietzsche, mais dans une autre composition que chez Steiner ; voir Karl-Martin Dietz : *L'esprit libre — Individualité et communauté dans la Philosophie de la Liberté de Rudolf Steiner*, dans *Die Drei* n° 7/1994, pp.3975 ; du même auteur : *Tout homme un entrepreneur. Traits fondamentaux d'une culture dialogique*, Karlsruhe 2008, pp.20-32.
- (30) Nietzsche avait dû aussi penser ultimement à fond dans les abîmes de son naturalisme — en descendants physiologistes et naturalistes qui ont également hérité autant qu'ils se sont compromis ; voir Peter Sloderdijk : *Règles pour le parc humain*, Francfort sur le Main 1999 ; Stefan Brotbeck : *Des singes supérieurs du « Zarathoustra »*. Une réponse aux *Règles pour le parc humain* de Sloderdijk, dans *Das Goetheanum*, n°41/1999, pp.737-741.
- (31) Rudolf Steiner : *Lettres Volume II : 1890-1925* (GA 39), Dornach 1987, p.238.
- (32) Voir Rudolf Steiner : *Friedrich Nietzsche un homme en lutte contre son époque* (GA 5), Dornach 1983, pp.89-94.
- (33) Au sujet de l'instinct et de la sublimation chez Nietzsche, voir Albert Vinzens : *Métamorphose de l'instinct chez Friedrich Nietzsche*, Bâle 1999.
- (34) De la même façon que l'épistémologique *Grandes lignes d'une théorie de la connaissance de la conception du monde de Goethe* (1886) de Steiner, sont absentes de la généalogie de la vérité nietzschéennes dont on discute ici. Celle-ci indique il est vrai avec « la sphère médiane et l'énergie médiane qui composent et inventent librement » de « l'intellect devenu libre », de « l'être humain intuitif » des traces élémentaires d'imagination morale, lesquelles étaient inconnues à Steiner puisque non publiées alors.
- (35) Rudolf Steiner : *Lettres Volume II*, à l'endroit cité précédemment, pp.238 et suiv.
- (36) Ce n'est que par celle-ci que se laisse éviter, selon Steiner, que tout « surhomme » renégat à la loi morale ou commandement de Dieu, devienne en un clin d'œil le valet de ses propres instincts ; voir Rudolf Steiner : *Nietzsche, un homme en lutte contre son époque*, à l'endroit cité précédemment, p.92.

- (37) Divers exemples de cela ont été donnés à partir de Christoph Lindenberg : *Individualisme et religion révélée. L'accès de Rudolf Steiner au Christianisme*, Stuttgart 1970, pp.29-33 ; du même auteur : *Rudolf Steiner — une biographie*, Stuttgart 2011, pp.240-260 ; Lorenzo Ravagli : *Steiner et Nietzsche. Remarques au sujet du chapitre — dramatique cognitive*, dans ; du même auteur, Günter Röschert : *Continuité et changement. Au sujet de l'histoire de l'anthroposophie dans l'œuvre de Rudolf Steiner*, Stuttgart 2003, pp.186-258 ; Erhard Fucke : *La rencontre spirituelle de Steiner avec Nietzsche. L'organe de compréhension : penser du cœur*, Die Drei, n°2/1996, pp.98-106 ; du même auteur : *Au sujet de la psychopathie du présent. Un diagnostic de Steiner à l'exemple de Nietzsche*, dans : Die Drei, n°4/1996, pp.323-331 ; du même auteur : *Sous le signe du Karma. Connaissance du Karma et sa divulgation à l'exemple de Friedrich Nietzsche*, dans : Die Drei, n°5/1996, pp.424-432. Des contre-exemples sont donnés par David Marc Hoffmann : *Le voyage en enfer de Rudolf Steiner et l'expérience de Damas. Du goethéanisme, individualisme, nietzschéanisme, anarchisme et antichristianisme à l'anthroposophie*, dans Rahel-Uhlenhoff (éditeur) : *Anthroposophie dans l'histoire et maintenant*, Berlin 2011, pp.89-123 ; du même auteur : « *Sur le fait que l'être humain puisse être son propre législateur...* », *La critique morale précoce de Rudolf Steiner*, dans : Die Drei, n°1/2007, pp.9-21 ; Karen Swassjan : *Nietzsche et le Christianisme*, à l'endroit cité précédemment.
- (38) Rudolf Steiner : *La réponse aux questions du monde et de la vie par l'anthroposophie* (GA 108), Dornach 1986, p.282.
- (39) Karen Swassjan : *Nietzsche et le Christianisme*, à l'endroit cité précédemment, p.124.
- (40) Cette attention inclut dès le début une critique, mais c'est indicible, d'interpréter cette dernière simplement en relativisant. Car conformément à sa nature, elle n'épuise pas dans un moins *ad hominem*, mais dans un plus *ad rem*. Elle ne va pas contre Nietzsche, mais dans son sens au-delà de lui.
- (41) Karen Swassjan. *Les destins de Goethe et Nietzsche dans la « Philosophie de la liberté » de Steiner*, dans Das Goetheanum, n°48/1991, pp.459-461, ici p.461 ; voir du même auteur : *La cène de l'être humain. À l'occasion du centenaire de la parution de Philosophie de la Liberté*, Dornach 1993, pp.105-151 ; du même auteur : *En chemin vers Damas ? Au sujet de la situation spirituelle entre Orient et Occident*, Stuttgart 1993, pp.44-65 ; du même auteur : *Nietzsche — Essai d'une divination. Deux variations sur un destin*, Dornach 1994 ; du même auteur : *La connaissance du monde en tant que connaissance de soi d'un être humain. Au sujet de l'image du monde du jeune Rudolf Steiner*, dans *Phénomène primordial — mémoire pour un regardant*, n°1/1995, pp.50-167.
- (42) Rudolf Steiner : *Vérité et science, Prélude à une « Philosophie de la Liberté »* (GA 3), Dornach 1989, p.11.
- (43) Voir à ce propos la documentation saillante de David Marc Hoffmann : *Au sujet de l'histoire des archives de Nietzsche. Chronique, études et documents*, Berlin 1991 ; du même auteur : *Rudolf Steiner et les archives de Nietzsche*, Dornach 1993.
- (44) Friedwart Husemann : *L'évolution de Rudolf Steiner*, Dornach 1999, pp.43-64, ici p.50.