



VALADIER, Paul, *Nietzsche, l'athée de rigueur*

Jean Richard

Volume 33, Number 2, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705615ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705615ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Richard, J. (1977). Review of [VALADIER, Paul, *Nietzsche, l'athée de rigueur*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(2), 211–213.
<https://doi.org/10.7202/705615ar>

est toujours portée à oublier. Mais il n'y a pas chez Nietzsche que ces jugements de valeur antichrétiens. Il y a aussi la très riche expérience d'une vie longuement mûrie au contact de la souffrance. Il y a les intuitions profondes, les fines analyses, les symboles poétiques. . . C'est tout cela que nous fait entrevoir l'excellent ouvrage de Valadier, et c'est à tout cela qu'il nous donne accès en nous introduisant aux textes de Nietzsche.

Jean RICHARD

Paul VALADIER, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Coll. « Les écrivains devant Dieu », Desclée de Brouwer, 1975, (12,5 × 19,5 cm), 157 pages.

Après la publication de son ouvrage magistral, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paul Valadier était tout désigné pour présenter le Nietzsche de la collection « Les écrivains devant Dieu ». C'est ce que nous trouvons dans ce petit livre, qui constituera sans doute pour plusieurs professeurs et étudiants un excellent instrument de travail. L'exposé sur Nietzsche tient en moins d'une centaine de pages, des pages extrêmement denses, où l'on retrouve presque tout l'essentiel du gros ouvrage. Les matières sont présentées bien différemment cependant, dans un ordre beaucoup plus systématique. En partant cette fois de l'expérience radicale vécue par Nietzsche, Valadier rappelle les principaux thèmes de la réflexion du philosophe, en passant à travers les divers éléments de sa critique de la croyance chrétienne, pour aboutir enfin à la nouvelle aurore du « gai savoir ».

Le premier chapitre porte sur l'homme Nietzsche aux prises avec la question religieuse. Toute son œuvre écrite se présente comme une explication soutenue avec le christianisme. Il importe donc de retracer l'évolution religieuse de Nietzsche, à partir de ses premières années de ferveur jusqu'à la rupture de la vingtaine, à l'époque de ses études universitaires. Nietzsche a vraiment connu et vécu un christianisme où l'expérience religieuse intérieure était fortement accentuée. La rupture avec ce passé religieux en sera d'autant plus sentie comme un déchirement intérieur. Cette rupture s'impose à lui cependant comme une exigence. Elle signifie le détachement de toutes les certitudes traditionnelles pour le risque de l'aventure hors des

sentiers battus vers de nouvelles aurores. C'est d'ailleurs sous ce signe de la rupture et du détachement que Nietzsche passera toute sa vie : séparation de sa partie, séparation de l'univers des philologues et de l'Université elle-même, séparations de personnes chères, etc. La rupture de l'athéisme nietzschéen a donc une signification qui dépasse de beaucoup le strict champ de la religion. C'est la dénonciation de toutes les fausses évidences, de toutes les illusions qui masquent la réalité. Elle inclut une critique de la logique, pour dénoncer par exemple l'identification des purs concepts de « cause » et d'« effet » à la réalité elle-même, à la chose « en-soi ». Elle inclut aussi une critique de la morale, pour autant que celle-ci distingue nettement entre le bien et le mal, alors que l'essence même de l'acte échappe à notre jugement tout autant que l'essence des choses à nos concepts.

On entrevoit dès lors quelle sera la critique nietzschéenne de la foi chrétienne : la croyance y sera dénoncée en tant qu'illusion. Le second chapitre présente de façon succincte et minutieuse les différents aspects de cette critique du christianisme chez Nietzsche. Celui-ci s'attaque d'abord à l'interprétation théo-téléologique du monde et de l'existence humaine, d'après laquelle l'évolution et l'organisation du monde est ordonnée à l'homme comme à sa fin. L'existence humaine prend ainsi, croit-on, tout son sens et toute sa valeur. Mais c'est là, proteste Nietzsche, une pure illusion, car l'univers n'est pas plus ordonné à l'existence humaine que l'être à la raison humaine : la réalité de l'univers est incommensurable, sans commune mesure avec l'homme. Nietzsche ne se contente pas cependant de démasquer l'illusion, il cherche aussi sa motivation profonde : qu'est-ce qui en nous veut cette illusion qu'est la croyance religieuse ? Cette motivation, il la trouve dans la faiblesse de la volonté qui ne peut supporter l'horreur qu'inspire la vision d'un monde tout autre que l'homme, sans rapport avec l'homme, indifférent à l'homme. Voilà ce qui incite l'homme à vouloir la vérité à tout prix, à s'ancrer dans une certitude religieuse pour y calmer son angoisse devant le monde. Le dogme se trouve par là dénoncé comme le masque d'une volonté faible. Mais il y a aussi la morale chrétienne. Le rigorisme de cette morale fondée sur le renoncement s'explique par cette même crainte d'une nature inconnue, non maîtrisée. Il s'agit alors de la puissance vitale — avec tous les instincts qu'elle comporte — que chacun ressent dans son propre corps. La volonté faible réagit là en-

core en rejetant l'altérité, en niant les pulsions non maîtrisées, pour la protection de l'ego. Tel est bien l'origine, la motivation profonde de l'idéal ascétique, caractéristique de la morale chrétienne. Mais cet idéal ascétique rejoint aussi le dogme chrétien par l'interprétation qu'il propose de ce renoncement, ainsi que de la souffrance et de la maladie humaine en général. Selon cette interprétation, la souffrance est la conséquence, le châtement du péché; le renoncement, la mortification devient alors l'expiation de ce même péché. Quant au péché lui-même, ce sera cette puissance vitale, ces instincts de vie non maîtrisés : en régime chrétien, dira Nietzsche, Eros dégénère en vice. D'où le renversement chrétien des valeurs : l'existence est présentée comme coupable, toutes les forces de vie, comme autant d'inclinations au péché. La morale chrétienne instaure donc finalement un régime d'inhibition, de ressentiment et de mauvaise conscience.

Ces objections contre la morale chrétienne montrent bien le sens de la protestation de Nietzsche contre l'interprétation théologique de l'existence. C'est que cette interprétation croyante s'avère finalement restrictive et négative. Or la position fondamentale de Nietzsche est celle de l'affirmation sans réticence de toute la réalité. La rupture avec la croyance traditionnelle, avec son propre passé chrétien, signifie donc pour lui, bien positivement, l'accès à de nouvelles aurores. Après l'étape critique, c'est cet aspect positif du oui nietzschéen à la vie qu'analyse Valadier dans le troisième et dernier chapitre de son exposé. Ce oui adressé à la vie dans toutes ses dimensions, cette affirmation du monde tel qu'il est, provient de la « volonté de puissance », c'est-à-dire d'une volonté capable de dire oui à ce qui la dépasse, capable de dire oui à autre chose qu'elle. C'est par là même un acquiescement à la vie dans sa surabondante prodigalité, un accueil de la réalité dans ses possibilités infinies, acquiescement et accueil qui projettent l'homme hors de lui-même dans l'inconnu, en le renouvelant, en le recréant sans cesse. Et c'est ici que Nietzsche nous réserve la plus grande surprise. Lui, cet « athée de rigueur », qui pourchasse la croyance jusque dans les derniers retranchements de l'athéisme moderne, nous annonce le retour du divin sous la forme de polythéisme païen, et tout particulièrement sous la figure de Dionysos. Ce néopaganisme sera une religion du oui. Le divin sera conçu à l'image de la réalité redécouverte par Nietzsche : infini, inconnu, multiforme, sans

dessein et capricieux comme le hasard, sans bienveillance et d'aucune façon rapporté à l'homme. « S'il y a des dieux, écrit Nietzsche, ils ne se soucient point de nous. »

Ce bref exposé de Valadier constitue une excellente introduction à la philosophie nietzschéenne de la religion. Son allure très systématique confère beaucoup de clarté à un texte par ailleurs très riche et dense. On peut se demander cependant si l'exposé n'est pas plus systématique que la pensée même de Nietzsche, si celle-ci ne s'y trouve pas mise en boîte un peu artificiellement sinon violemment. Sans doute chaque élément de l'exposé est amplement confirmé par les citations, mais la synthèse comme telle se trouve-t-elle aussi explicitement chez Nietzsche lui-même ? Ne pourrait-on pas croire que Nietzsche admettrait plusieurs interprétations — plusieurs synthèses — de sa pensée, comme il soutient la pluralité des interprétations possibles de la réalité ? La question peut sembler pertinente. Pourtant, du point de vue pédagogique, la méthode adoptée par Valadier s'avère encore la meilleure. Il faut partir d'une synthèse bien précise pour pouvoir se guider dans la lecture des textes de Nietzsche sur la religion. À mesure que progresse l'initiation au contact de ces textes, il est alors possible de compléter, corriger, ou tout simplement laisser tomber la synthèse adoptée au départ. Ainsi, le petit livre de Valadier nous propose-t-il une excellente synthèse pour nous servir du fil conducteur dans nos lectures de Nietzsche. Et il nous propose aussi un premier répertoire de textes. Suivant la formule de la collection « Les écrivains devant Dieu », l'ouvrage se termine en effet par une anthologie d'une cinquantaine de pages : textes fort bien choisis pour illustrer les principaux thèmes de la philosophie de la religion chez Nietzsche, pour faire voir sa propre évolution religieuse, pour permettre aussi de resituer dans leur contexte les citations de l'exposé systématique.

Ce nouvel ouvrage de Valadier s'avère aussi très fécond, pour autant qu'il amorce une réflexion qui se poursuivra tout naturellement bien au-delà des limites de l'exposé. Le lecteur sera tout d'abord incité à faire certains rapprochements entre tel aspect de la pensée de Nietzsche et tel autre grand texte contemporain. Par exemple, ce qu'on lit chez Nietzsche des pulsions vitales inhibées nous réfère directement à Freud; la critique nietzschéenne des « doctrinaires du but de l'existence » nous reporte tout aussi directement à Monod; la con-

testation d'un christianisme qui dévalorise et culpabilise l'existence humaine en tant que misérable et pécheresse nous rappelle certaines pages de Bonhoeffer dans sa polémique contre l'existentialisme chrétien. Ces rapprochements montrent bien l'actualité de Nietzsche. Inversement, ils permettent aussi de fournir une assise beaucoup plus solide, profonde et universelle à certains thèmes privilégiés de la pensée contemporaine.

Fécond s'avère également l'ouvrage que nous venons de lire, pour autant qu'il nous interroge et nous force à réagir du cœur même de notre foi chrétienne. Valadier invite son lecteur à rencontrer vraiment celui qui se présente lui-même comme « l'adversaire de rigueur » du christianisme. Et cette rencontre, « comme toute vraie rencontre, doit métamorphoser le lecteur, non l'identifier à celui qu'il rencontre ». Nietzsche interpelle en effet de façon pressante sur la question du sens de l'existence. Il remue violemment tous ceux qui ne se sont pas encore ouverts à cette question, comme les athées superficiels, mais aussi tous ceux qui s'y sont fermés trop vite, comme ces croyants tout aussi superficiels qui ont trouvé dans le christianisme une réponse immédiate pour les sécuriser dans leur angoisse devant le mystère de la vie. Nietzsche nous lance encore une interrogation radicale sur la signification ultime de la morale chrétienne : s'agit-il finalement d'une promotion ou d'une extinction de la vie ? En somme, Nietzsche nous pose, à nous chrétiens, cette question radicale : n'avons-nous pas laissé s'éteindre le souffle de l'Évangile sous les dogmes et la morale d'une tradition sacerdotale et cléricale caractérisée par la pusillanimité de la « volonté faible » ?

Jean RICHARD

Emmanuel LEVINAS, Xavier TILLIETTE, Paul RICOEUR, Jean Wahl et Gabriel Marcel (Bibliothèque des Archives de philosophie, n. 21. Présentation de Jeanne Hersch), Paris, Beauchesne, 1976, (21 × 13), 98 pages.

Ce précieux petit volume nous livre le texte de trois conférences prononcées les 7 et 8 février à Genève, dans le cadre de la Fondation Marie Gretler et en hommage aux deux philosophes disparus. Le texte de Levinas s'intitule : *Jean Wahl : Sans avoir ni être* (pp. 13-32); celui de P. Tilliette : *Gabriel Marcel et l'autre royaume*

(pp. 33-56); celui de P. Ricoeur : *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl* (pp. 58-59). Le tout est suivi de deux courtes notices biographique et bibliographique des deux philosophes. Le texte qui nous paraît le plus précieux est celui de P. Ricoeur. Il nous y dit qu'il ose considérer Gabriel Marcel « comme un de ses peu nombreux maîtres, à l'égard de Husserl et de Jean Nabert ». Quel hommage, quand on songe de qui il vient ! Il souligne ensuite combien, à la relecture des œuvres, il voit un abîme de différences se creuser entre les deux auteurs; abîme qu'il n'avait pas soupçonné autrefois. C'est un tel abîme qu'il cerne de la manière suivante : Gabriel Marcel pense en consonance avec le théâtre et il est auteur dramatique. Jean Wahl pense en consonance avec la poésie et il est poète (pp. 58-59). Certes, ils ont ensemble « les mêmes méfiances et les mêmes refus. En effet, Gabriel Marcel se soustrait aux séductions de l'idéalisme. . . tandis que Jean Wahl brise la dialectique platonicienne et conjure la tentation hégélienne (p. 58). Ces deux penseurs refusent aussi en commun une même idée d'objectivité. La différence la plus profonde semble bien être indiquée par P. Ricoeur dans le texte suivant : « Le sursaut d'être que l'œuvre de Marcel suscite est indivisément appel à autrui et invocation du Toi Suprême. Or, je ne dis pas que ce thème et ce souci soient sans écho chez Jean Wahl : loin de là. Mais là où Gabriel Marcel veut être univoque — la transcendance est Dieu ou ne signifie rien —, Jean Wahl, nous le verrons, entretient avec ténacité une équivoque qui n'est pas seulement dans les mots, ni même dans la pensée, mais qui tient à la manière d'être de Jean Wahl et qui, peut-être, comme j'essaierai de la montrer, est indissociable de sa vision poétique des choses. Par contraste, je crois pouvoir dire que c'est le théâtre qui, chez Gabriel Marcel, suscite la vision dramatique qui fait tenir ensemble une épistémologie du toi, une éthique du réveil et une ontologie de l'espérance » (pp. 72-73). Il est révélateur que P. Ricoeur et E. Levinas fassent appel l'un et l'autre au fameux texte de Jean Wahl (*Traité de métaphysique*, p. 721) sur la transcendance : « L'homme est toujours au-delà de lui-même. Mais cet au-delà de soi-même doit avoir conscience finalement que c'est lui-même qui est la source de cet au-delà et ainsi la transcendance se recourbe vers l'immanence » (p. 29). Il faut méditer les pages 30-31 du commentaire que E. Levinas donne au texte de J. Wahl. Bel exemple de respect; un respect qui ne l'empêche pas — au contraire ! — de ter-