



---

Volume 46, Number 2, juin 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400547ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400547ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this review

Djossou, J. (1990). OTTMANN, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. *Laval théologique et philosophique*, 46 (2), 280–283. <https://doi.org/10.7202/400547ar>

droits individuels, en définit elle-même l'étendue » (p. 58). Et il conclut par des considérations sur l'inégalité par rapport au droit naturel. Les Constituants considéraient que le droit naturel exigeait la protection, la sûreté de tous les individus. Cependant, « ... ce qui était tenu pour des inégalités naturelles ne pouvait, et ne devait surtout pas être modifié à des fins égalisatrices... la citoyenneté pour tous, en vertu de la part d'égalité naturelle, mais non pas la *même* citoyenneté, en vertu de la part d'inégalité » (p. 71).

Dans la deuxième partie, l'auteur étudie les textes relatifs aux travaux déclaratoires. Il reproduit les principaux projets après en avoir expliqué le sens, tout en les situant dans les débats d'ensemble. Une première section consacrée aux cahiers de doléances est intéressante, quoique brève. Étant donné que ces cahiers contenaient l'information de base fournie aux représentants des trois ordres, il aurait peut-être valu la peine d'élaborer davantage sur la question. Vient ensuite une section portant sur le travail de la Constituante, ayant abouti à la Déclaration du mois d'août 1789. Après avoir exposé dans ses grandes lignes le processus de rédaction de la Déclaration, M. Jaume présente quelques textes préparatoires qu'il a choisis en fonction de leur importance ou de leur originalité. Les projets du Comité des Cinq et du Sixième Bureau sont naturellement reproduits. Condorcet et Sieyès font l'objet d'analyses profondes, et les commentaires de Marat, ou du débat autour de la notion des devoirs de l'homme (Sinety et Thoret). En discutant du Titre 1<sup>er</sup> de la Constitution (pp. 184-187), M. Jaume montre que la question des droits « sociaux » remonte à la période de la Constituante, et en guise de critique de la Déclaration, il reproduit le texte célèbre d'Olympe de Gouges.

La section qui traite de la période de la Convention est vraiment magistrale. L'auteur reproduit, en plus des deux Déclarations de 1793, les textes de Condorcet, Romme, Harmand, Robespierre, Varlet, Momoro, Boissel, Carnot, Blaviel. Il montre avec beaucoup d'habileté comment les tiraillements entre Girondins et Montagnards se sont répercutés sur le travail déclaratoire. Il suit les développements du débat autour des droits « sociaux », reconnus déjà dans le projet de Condorcet (instruction élémentaire et secours publics) que les Montagnards jugeront à cet égard insuffisant. Et il discute de la question très importante du droit à l'insurrection, lequel fera l'objet d'un compromis dans la Déclaration « girondine » (art. 29) avant d'être restauré

dans sa pureté jacobine (Déclaration « montagnarde », art. XXXV).

L'ouvrage se termine par une courte section portant sur le Directoire et les « républiques-sœurs », suivie de textes constitutionnels de 1848 et de 1946. S'il faut mentionner que ces textes ont été reproduits sans les commentaires historiques et philosophiques appropriés, on n'en tiendra pas rigueur toutefois à l'auteur qui ne les présente qu'à titre complémentaire.

M. Jaume a produit un ouvrage excellent, rempli de renseignements précieux sur la philosophie et sur l'histoire des Déclarations de 1789 et de 1793. Un livre important, bien conçu, bien construit, et qui restera.

André MINEAU  
*Université de Sudbury*

Henning OTTMANN, **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1987, 418 pages.

Henning Ottmann consacre ici une longue étude à la philosophie et à la politique de Nietzsche. On pourrait croire, en se laissant abuser par le titre de l'ouvrage, que nous avons affaire à deux entités séparées et distinctes l'une de l'autre. Or, ce à quoi nous assistons, c'est à un décodage de la philosophie de Nietzsche et à une mise à nu de ses conséquences politiques. Ottmann tente de restituer le sens véritable de l'œuvre contre des interprétations tendancieuses qui ont fini par l'obscurcir durablement.

C'est pourquoi dès les premières pages de son ouvrage, notre auteur multiplie les mises en garde et insiste sur un certain nombre de protocoles de lecture. Il est vrai que Nietzsche lui-même avait indiqué une « technique » de la compréhension de ses textes qui n'est rien d'autre qu'un exercice de la ruminantion<sup>1</sup>. Parce que le texte n'est pas le lieu où le sens est révélé et l'écriture pourrait produire autre chose que ce que nous attendons d'elle et par conséquent faire de son auteur un voyageur sans identité.

C'est cela qui a fait dire à Ottmann que nous ne devons pas prendre Nietzsche au mot au risque

1. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, trad. Angèle Kremer Marietti 10/18-1975, Avant-propos, pp. 123-124.

d'avoir à le présenter tantôt comme un criminel de guerre, tantôt pour un adversaire du socialisme et donc un apologiste du capitalisme ou bien parfois même tout le contraire. Ottmann insiste sur la nécessité de nous débarrasser de ces images suggestives qui ont pris profondément racine dans l'inconscient collectif pour nous atteler à la tâche d'interprétation d'une philosophie qui apparaît comme un des phénomènes les plus marquants de l'histoire de l'esprit.

Dans cette perspective (celle d'une lecture qui ne se voudrait pas simplement reproductive), Ottmann commence par nous rappeler toute l'agitation à laquelle ont donné lieu les déclarations et positions politiques du jeune Nietzsche. Ces positions, dit-il, sont devenues comme des clés d'interprétation du Nietzsche de la maturité. Pourtant, fait-il remarquer, le premier Nietzsche soutint une tout autre politique que le Nietzsche que nous avons connu ultérieurement. Il faut même comprendre son itinéraire comme celui d'une libération graduelle de la contrainte des conventions et du temps. Cette libération, il la doit d'abord, pour Ottmann, à Burkhart qui était en révolte contre l'esprit de l'époque. Il est vrai que les sources politiques du jeune Nietzsche étaient plutôt rares et qu'il fut aussi dès son jeune âge bourgeois libéral contre l'absolutisme et jouait assez souvent au républicain. On sait également qu'il se rapprochera à partir de 1866 de Bismark sans qu'on puisse dire exactement, selon Ottmann, ce qui l'attirait chez ce dernier : nationalisme ? simple admiration du courage ? Toujours est-il que ce mariage fut d'une courte durée. En vérité, son regard sur la guerre lui permettait déjà de mettre le doigt sur le caractère misérable de la conception qu'on se faisait du pouvoir à cette époque. Il peut être important à cet égard de souligner que l'unité allemande pour laquelle Nietzsche se battait était une unité de l'esprit et il faisait passer dès lors toutes les questions politiques sous l'autorité de la culture.

Nietzsche, semble-t-il, s'opposa, comme très peu le firent, au déclin de la culture classique allemande sous le règne de la bourgeoisie. La culture lui paraissait une chose si profonde qu'elle se trouvait aliénée dès qu'elle était soumise aux impératifs de la politique. Et comme la culture selon lui commence et finit avec la Grèce antique, toute sa critique de la politique et de la culture de son temps, visait à réhabiliter un certain idéal grec.

La critique nietzschéenne de l'enchevêtrement contemporain de la culture et de la politique était

liée, selon Ottmann, à la conception qu'il se faisait de l'État : l'État comme serviteur de la culture ; en somme, pense Ottmann, un État éducateur comme chez Platon ; au sommet, il est essentiellement composé de génies, avec cette différence majeure que les poètes y trouveraient leur place.

L'idéal nietzschéen vacillait entre l'ordre et l'esprit monastique (République des génies) d'une part et un État de guerre et d'esclavage d'autre part. Toutefois, la corruption socratique l'aurait fait se détourner de Platon. Il est vrai qu'à la base d'un tel divorce, il y aurait eu également des raisons d'aversion pour le christianisme. On sait quelle lecture audacieuse Nietzsche fit, par la suite, du christianisme : le christianisme, un platonisme pour le peuple.

Nietzsche dut donc, d'après Ottmann, retourner aux pré-socratiques dont il privilégia la vision héraclitéenne. Héraclite pensait certes le monde comme jeu et innocence, mais voyait aussi que la guerre était le sens et le père de toute chose. Fallait-il entendre la guerre au sens politique du terme ? Voilà qui, pour Ottmann, reste une question.

L'héraclitisme de Nietzsche reste toutefois une partie de sa métaphysique comme l'interprétation de la tragédie grecque en est une autre. À travers cette tragédie, Nietzsche pensait à un renouvellement de l'esprit allemand et c'est dans le cadre d'une telle pensée qu'il rencontra Apollon et Dionysos, mais aussi Schopenhauer et Wagner. Si Nietzsche vouait une profonde admiration pour Wagner, il n'avait jamais, en retour, d'après Ottmann, partagé ses points de vue politiques : on sait que Wagner était nationaliste et antisémite. Que fit-il par contre de Schopenhauer ? Il en radicalisa les positions politiques : sous la plume de Nietzsche, l'esthétique de Schopenhauer devint un élitisme. Son pessimisme apparaissait en particulier à Nietzsche comme un refus systématique de l'esprit de l'époque. Ainsi, Schopenhauer n'aurait pas été aussi intempestif que Nietzsche nous le fit supposer. Il n'y a, nous semble-t-il, à cela rien d'étonnant : si Nietzsche revendiqua le parrainage de Schopenhauer, c'est que les temps n'étaient pas encore mûrs pour qu'il se révélat lui-même en personne. On sait que dans son *Ecce Homo*, cette manière de confession tardive, Nietzsche avoua s'être servi de Schopenhauer comme Platon de Socrate, c'est-à-dire comme d'une « sémiotique », d'un masque. Mais déjà, notre philosophe couvait, selon Ottmann, une crise. Il se sentait de plus en plus à l'étroit avec Schopenhauer et Wagner.

Cette crise aurait donné lieu à un tournant radical, perceptible à travers un certain nombre d'écrits de la fin des années 70 ; « Humain, trop humain », « Le voyageur et son ombre », « Le gai savoir ». Les anciennes croyances se seraient progressivement transformées en leur contraire ; la lumière de la conscience se serait substituée à l'obscurité du mythe, le savoir aurait pris la place des instincts. De la sorte, fera remarquer Ottmann, l'anti-Socrate serait devenu l'ami de Socrate (p. 121). Déjà les métamorphoses ? ! Mais métamorphose pour métamorphose, il sera intéressant de relativiser cette lecture de Henning Ottmann : parce que même dans son admiration pour la science, Nietzsche ne succombera jamais à ce dogmatisme caractéristique du socratisme. Au reste, la découverte de la science n'a-t-elle pas constitué pour Nietzsche une arme acérée contre cette forme moderne de socratisme, le christianisme ? Mais laissons de côté cet aspect des choses.

Nous aurions eu droit, dès cette époque, à une nouvelle utopie politique : Nietzsche, l'euro-péen, s'investit pour une Europe libre, débarrassée de toutes les formes de l'État. Les anarchistes peuvent exulter même si la démarche nietzschéenne reste bien éloignée des préoccupations d'un mouvement politique. Il faut même dire que le « *Freigeist* » ou esprit libre comme Nietzsche aimait s'appeler, travaille en réalité pour s'émanciper de toute forme de courant politique.

À partir de ce moment, croit Ottmann, toute lecture qui ramènerait notre auteur à l'intérieur d'un État national, fût-il national-socialiste, perd quelque chose du sens réel de l'œuvre. Parce que Nietzsche appliqua jusqu'à la structure la plus profonde de son idéal, son indépendance vis-à-vis de la haine, de l'envie et de la vengeance.

Il serait de la même manière illusoire de percevoir en Nietzsche, comme la vulgate marxiste le fit depuis Mehring jusqu'à Lukács, un apologiste du capitalisme, du seul fait qu'il avait en aversion l'égalité socialiste. Il s'est agi donc pour l'auteur de « *Philosophie und Politik bei Nietzsche* » de montrer que si Nietzsche est resté, jusqu'à la fin, opposé au socialisme, bien des aspects de sa critique du capitalisme suggèrent un voisinage et des similitudes avec le socialisme : Nietzsche fit par exemple à sa manière propre la critique de l'aliénation bourgeoise. Et s'il n'a pas pu se convertir, c'est parce que fondamentalement, le capitalisme et le socialisme apparaissaient à ses yeux comme deux mondes frères.

En lisant Ottmann, on a l'impression — aussi curieux que cela puisse paraître — que Nietzsche serait le Platon de son siècle : porteur d'une utopie radicale, il partage avec l'auteur de la *République* le privilège, s'il en était, de vivre à une époque de démocratie qui correspond à une époque de ruine de la culture.

Mais si Nietzsche semble se confondre à Platon, c'est toujours avec cette particularité que constitue son regain de sympathie pour les présocratiques et les Grecs en général. C'est pour cela qu'il peut être en même temps porteur d'un certain héritage stoïco-épicurien : l'économie politique de Nietzsche doit donc être expliquée avec un regard sur Platon et l'autre sur Épicure et les stoïciens auxquels il emprunte la volonté d'émancipation de la pauvreté, de la justice, de l'État et des classes<sup>2</sup>. Il semble qu'ils étaient porteurs des « lumières » de l'Antiquité.

Dans un certain sens même, ils représentaient déjà si bien Voltaire contre Rousseau. On connaît tout l'attachement de Nietzsche à l'un et son mépris pour l'autre. En rappelant Voltaire et son influence sur Nietzsche, Ottmann a sans doute voulu déblayer le terrain pour mieux nous présenter Nietzsche comme l'initiateur avant la lettre de la théorie critique. Il est vrai qu'à l'époque, l'histoire n'était pas encore pour Nietzsche expliquée selon le modèle de l'Éternel Retour, mais celui d'un progrès de la Raison, des Lumières.

Le progrès, selon Nietzsche, devrait nous aider à nous émanciper de la problématique du sujet/objet, de la métaphysique. On sait que de Platon à Hegel, en passant par Descartes et Kant, les philosophes se sont efforcés de dégager un *a priori* qui était comme leur « fétiche » : c'est le sujet de Fichte, l'objet de Schelling, l'Idée absolue de Hegel. Nietzsche voulait débarrasser la philosophie de toutes ces survivances de la croyance en Dieu.

Aussi, la lecture de Ottmann laisse suggérer que le chemin de la liberté pour Nietzsche passerait par l'anéantissement du divin. De fait, le surhomme serait en combat perpétuel contre Dieu ; Dieu mort, nous semblons assister à un essoufflement de la raison désormais incapable de dégager des

2. Il est également exact de dire que dans des textes bien précis, Nietzsche prend ses distances vis-à-vis du stoïcisme. Comme par exemple, dans son *Par-delà bien et mal*, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, idées/gallimard 1982, « Des préjugés des philosophes », para. 9, p. 20.

valeurs qui soutiennent la vie. Cela donne lieu à une résurgence de l'expérimentalisme et de la primauté de la théorie du fait sur celle du droit : ce qui ferait de Nietzsche un héritier dangereux des sophistes.

C'est sans doute pour nous sauver des conséquences fâcheuses d'un tel héritage que Nietzsche se fait, dans la troisième partie du livre de Henning Ottmann, l'annonciateur de la grande politique qui serait celle de l'homme et de la terre.

Nous voulons terminer en faisant remarquer que la périodisation que fait Ottmann des œuvres de Nietzsche est commode et en facilite la lecture. Seulement, elle vaudrait comme une simple hypothèse et pourrait être, à l'occasion, revue.

Joseph DJOSSOU

Henri MAISONNEUVE, *L'Inquisition*. Paris — Ottawa, Desclée — Novalis. Coll. « L'horizon du croyant », 1989, 171 pages (12,5 × 19 cm).

Ce petit livre sur un sujet énorme doit être lu dans l'esprit de la collection dont il fait partie et qui porte en sous-titre : « série encyclopédique d'information chrétienne ». Sans prétention, il présente une information qui, même lestée de tout appareil critique, veut être juste. Nul doute qu'il soit utile et qu'il contribue à ajuster les opinions courantes sur le sujet, même pour un public érudit.

Une véritable socio-histoire de l'Inquisition n'existe pas encore. On ne saurait donc présenter le phénomène au grand public autrement qu'en rappelant le plus exactement possible son déroulement historique. Cela nous fait souhaiter cependant que des historiens apprennent à travailler le phénomène équipés d'un appareil interprétatif plus élaboré, tenant compte de l'histoire politique, de l'histoire du droit et de l'histoire des mentalités.

Raymond LEMIEUX  
*Université Laval*

*The Future of Liberation Theology*. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1989, 518 pages (15,5 × 24 cm).

Cet ouvrage est le fruit d'un colloque sur « Gustavo Gutiérrez : l'homme et son œuvre », organisé en juillet-août 1988 par le « Summer Institute for

Justice and Peace » (Maryknoll School of Theology). Il voulait souligner le 60<sup>e</sup> anniversaire de naissance de Gustavo Gutiérrez, son 30<sup>e</sup> anniversaire de vie sacerdotale et le 15<sup>e</sup> anniversaire de la traduction anglaise de sa « Teología de la Liberación ». L'ouvrage est divisé en six parties : (1) les félicitations : 8 textes, incluant ceux de Desmond M. Tutu et d'Elie Wiesel ; (2) Gutiérrez : l'homme et son œuvre : 8 textes, dont un article de Leonardo Boff ; (3) l'interprétation de la théologie de la libération : 9 textes, dont les meilleurs sont ceux de Roger Haight, Johann Baptist Metz, Rosemary Radford Ruether, Edward Schillebeeckx et Jon Sobrino ; (4) questions controversées : 11 textes dont il faut souligner l'excellence, surtout ceux de Gregory Baum, Harvey Cox, Enrique Dussel, Aloysius Pieris, Elisabeth Schüssler Fiorenza et Dorothee Sölle ; (5) la libération dans différents contextes : 11 textes, incluant un article de James H. Cone et un autre de Carter Heyward ; (6) un regard vers l'avenir : 3 textes, dont celui de Robert Mc Afee Brown.

L'ouvrage pose la question fondamentale et commune à toutes les théologies de la libération : **Que faisons-nous pour les enfants de Dieu qui souffrent et meurent injustement ?** Cette question est posée par des juifs, des protestants, des catholiques, des musulmans et ce, partout dans le monde. Le but de l'ouvrage est de poser les questions critiques qui révèlent les différentes tendances de la théologie de la libération et de dégager des orientations possibles pour favoriser la croissance, l'approfondissement et l'enracinement des théologies de la libération (p. xviii).

Nous ne retrouvons pas, dans ce volume, de présentation systématique de la biographie de Gutiérrez. Ceci est sûrement dû, en partie, à l'humilité même de Gutiérrez et à l'ambiance de simplicité et de fraternité qui semble avoir entouré le colloque en question. Gutiérrez ne trouverait certainement pas « utile à l'amélioration de la situation des pauvres en Amérique latine » une présentation de sa propre biographie. Cependant, des éléments de son cheminement intellectuel sont soulignés à l'occasion. Ainsi, Stephen Judd nous brosse un tableau très intéressant des trois principales influences qu'a subies Gutiérrez dans l'élaboration de sa théologie de la libération : (1) Bartolomé de Las Casas (1484-1566), dominicain, ardent défenseur des Amérindiens ; (2) José Carlos Mariátegui (1895-1930), socialiste ; (3) José María Arguedas (1911-1969), écrivain et anthropologue (pp. 67-73).