



HAL
open science

Nietzsche et le scandale du mal. Quelle attitude adopter face à la souffrance ?

Romain Lecomte

► **To cite this version:**

Romain Lecomte. Nietzsche et le scandale du mal. Quelle attitude adopter face à la souffrance ?. Philosophie. 2014. dumas-01058690

HAL Id: dumas-01058690

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01058690v1>

Submitted on 27 Aug 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE - UFR Lettres et Sciences Humaines

MÉMOIRE

présenté en vue d'obtenir le diplôme de

Master Sciences du langage et Philosophie

SPÉCIALITÉ : Philosophie

PARCOURS : Recherche

Nietzsche et le scandale du mal

Quelle attitude adopter face à la souffrance ?

Romain LECOMTE

Sous la direction de : **M. Patrick WOTLING**

JURY

PRÉSIDENT : civilité : M. Patrick WOTLING

Professeur des Universités ;
Directeur du département de
philosophie de l'Université de
Reims

MEMBRE : civilité : Mme Céline DENAT

Maître de Conférences

Soutenu le 14 mai 2014

REMERCIEMENTS

Merci à ma mère pour sa relecture attentive,
à ma femme pour son soutien constant et ses conseils avisés
et à ma fille pour sa saine distraction et sa joie de vivre communicative.

Nietzsche et le scandale du mal

Master Philosophie, Université de Reims Champagne-Ardenne

RÉSUMÉ

Avoir pitié d'un innocent souffrant ou bien vouloir se venger d'un coupable impuni sont des réactions morales instinctives qui nous semblent aller de soi. Toutefois, faire de la souffrance, qu'elle soit subie injustement ou commise impunément, le « mal en soi » est plus problématique qu'il n'y paraît. En effet, vivre c'est souffrir, c'est-à-dire devoir subir la frustration continuelle de notre désir face à une réalité problématique, chaotique et indifférente. En conséquence, le mal lui-même est constitutif de l'existence et chercher à l'abolir revient à abolir la vie elle-même. Alors que doit-on faire ? Quelle attitude doit-on adopter face à la souffrance ? Faut-il dénier la réalité apparente, calomnier le sensible et se réfugier dans l'illusion reconfortante des arrière-mondes ? Ou bien doit-on se résigner à souffrir sans comprendre pourquoi, en s'efforçant d'étouffer ses désirs pour atténuer le mal ? Entre ces deux extrêmes, la radicalisation du questionnement philosophique que propose Nietzsche nous permet de trouver une voie nouvelle pour affronter le mal sans pour autant sombrer dans le nihilisme.

Mots clés : mal, souffrance, interprétation, faiblesse, décadence, nihilisme, généalogie, thérapie, *Versuch*, volonté de puissance, dépassement de soi, force, gai savoir, amor fati

SUMMARY

To feel pity for a suffering innocent or to aim at taking revenge for an unpunished culprit are instinctive moral reactions which seem obvious to us. However, considering the suffering, should it be inequitably undergone or committed with impunity, as the "evil in itself" is more problematic than it seems. Indeed, life is suffering, which means having to undergo the continual frustration of our desire in front of a problematic, chaotic and indifferent reality. Therefore, the evil itself is part of the existence and trying to abolish it means to abolish life itself. Thus, what should we do? Which attitude should we adopt towards suffering? Is it necessary to deny the apparent reality, to slander the sensitive and to take refuge in the comforting illusion of the back-worlds? Or do we have to resign to suffer without understanding why, by striving to suppress our desires in order to mitigate the evil? Between these two extremes, the radicalization of the philosophical questioning which proposes Nietzsche allows us to find a new way to face the evil without sinking into nihilism.

Key words: evil, suffering, interpretation, weakness, decadence, nihilism, genealogy, therapy, *Versuch*, will to power, surpassing oneself, force, gay science, amor fati

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	2
RÉSUMÉ	3
TABLE DES MATIERES	4
INTRODUCTION	6
1 PHILOGIE DU MAL	15
1.1 LE MAL COMME INTERPRETATION.....	16
1.1.1 <i>Déformation de la réalité</i>	16
1.1.2 <i>Mensonge qui s'ignore</i>	20
1.2 LE MAL COMME ERREUR PHILOGIQUE	24
1.2.1 <i>Falsification de la réalité</i>	24
1.2.2 <i>Interprétation délirante</i>	27
1.3 LE MAL COMME SYMPTOME DE FAIBLESSE	31
1.3.1 <i>Immoralité des philosophes</i>	31
1.3.2 <i>Médiocrité de l'homme</i>	33
1.4 BILAN DE L'ANALYSE PHILOGIQUE	38
2 PSYCHOLOGIE DU MAL	41
2.1 LE MAL COMME INSTRUMENT DE CULTURE	43
2.1.1 <i>Théorie des pulsions</i>	43
2.1.2 <i>Hypothèse de la volonté de puissance</i>	46
2.1.3 <i>Logique de l'incorporation</i>	50
2.2 L'ORIGINE PULSIONNELLE DU MAL	55
2.2.1 <i>La peur comme « mère de la morale »</i>	55
2.2.2 <i>La cruauté comme remède contre la peur</i>	59
2.3 LA VALEUR DU MAL.....	66
2.3.1 <i>Typologie et hiérarchie des morales</i>	66
2.3.2 <i>Le mal comme maladie</i>	69
2.3.3 <i>Nihilisme</i>	73
2.4 BILAN DE L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE	79
3 THERAPIE DU MAL	82
3.1 L'INVERSION DES VALEURS.....	84
3.1.1 <i>Versuch nietzschéen</i>	84
3.1.2 <i>Dépassement du nihilisme</i>	87
3.1.3 <i>Pulsions dionysiaques</i>	99
3.2 LA MISE EN PLACE DES NOUVELLES VALEURS.....	105
3.2.1 <i>Les difficultés de la tâche</i>	105
3.2.2 <i>Les différentes figures du philosophe</i>	107
3.2.3 <i>Les instruments de culture</i>	112
3.2.4 <i>Une morale par provision</i>	117
3.3 BILAN DE LA THERAPIE NIETZSCHEENNE.....	122
CONCLUSION	125
BIBLIOGRAPHIE	133
ŒUVRES DE NIETZSCHE	133
ETUDES ET COMMENTAIRES SUR L'ŒUVRE DE NIETZSCHE	133
AUTRES ŒUVRES CITEES	134
ARTICLES ET REVUES	135
PODCASTS	136
INDEX	138

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Dans nos villes occidentales bruyantes et mouvementées, où le rythme effréné des journées est réglé par la maximisation de la productivité et de l'efficacité, il arrive que surgissent au hasard d'un carrefour des messages publicitaires en flagrant contraste avec cette suractivité. En effet, de tels panneaux, brochures ou spots télévisés vantent le calme et la beauté d'une île déserte, propices au repos et à la détente. Les agences de voyage savent bien que, pour beaucoup de nos contemporains, le rapport au temps est devenu malsain et facteur de stress. L'éloge de ces lieux idylliques, isolés de la civilisation et épargnés par l'agitation, où le temps semble s'être arrêté, est ainsi un moyen de séduire des vacanciers potentiels. Et pourtant, même le plus somptueux des paysages pourrait bien se révéler un véritable cauchemar si l'on était forcé d'y rester seul pendant une longue durée. C'est précisément ce qui arrive au personnage interprété par Tom Hanks dans le film *Seul au monde*¹. Rescapé sur une île déserte à la suite du naufrage de son avion, il doit apprendre seul, petit à petit, à tirer de la nature les besoins de sa subsistance. Il parvient ainsi tant bien que mal à survivre, sans jamais pouvoir communiquer avec autrui². Après quatre longues années d'isolement total, la mer lui apporte par hasard un morceau de tôle en plastique, ce qui lui permet de construire un radeau de fortune et de se laisser dériver sur l'océan jusqu'à ce qu'un cargo le secourt. Plus tard, il reviendra sur son aventure extraordinaire, en insistant sur la difficulté qu'il avait à vivre malgré l'absurde. Mais en quoi précisément cette vie était-elle difficile ? Après tout, en faisant preuve d'un peu de cynisme, on pourrait dire qu'il avait de quoi manger et boire, disposait d'un abri et pouvait contempler tous les jours des paysages magnifiques. Pourtant, si cette condition de rescapé sur une minuscule île déserte est problématique, c'est parce que, lorsque les premiers temps de la découverte des lieux et des moyens de survie sont passés, la question du sens se pose avec une violence extrême. Après quelques tentatives infructueuses pour échapper à sa condition³, le naufragé est obligé d'admettre son impuissance. Il est seul avec lui-même et ne peut rien faire pour s'évader de sa prison paradisiaque. La seule échappatoire qu'il puisse éventuellement contrôler est où et quand il pourrait mettre fin à ses

¹ Titre original *Cast away*, de Robert Zemeckis, 2000.

² Afin d'alléger ce manque, il s'est créé un compagnon avec un ballon de basket et discute avec lui comme s'il était un être humain.

³ Le personnage essaie en vain de faire des signaux (avec des branches d'arbre posées sur le sol, en agitant des torches enflammées, etc.) pour que des secours le remarquent. Plus tard, il essaie de se sauver sur un radeau de fortune, mais est ramené violemment au rivage par les lames de fond qui s'abattent sur l'île.

jours⁴. Il est donc condamné à la passivité, c'est-à-dire qu'il ne peut qu'espérer et attendre (que quelqu'un vienne le sauver, ou que la mer lui apporte quelque chose du large qui lui permette de s'échapper). Mais inévitablement, avec le temps, la question du sens de cette existence, du « à quoi bon ? » se pose.

Si cette question existentielle du sens de la vie apparaît avec un tel éclat dans le film de Zemeckis, c'est que l'isolement total du naufragé le laisse seul avec sa conscience et le prive des « divertissements », au sens pascalien⁵, que la société des hommes apporte habituellement. L'activité coutumière entre les hommes, les échanges de toutes sortes, les conversations et autres distractions routinières au sein de la communauté permettent en effet, la plupart du temps, de cacher à l'homme sa misérable condition⁶. Mais lorsqu'il se retrouve seul avec lui-même, le nombre de distractions se trouve considérablement réduit et l'homme ne peut plus échapper à sa confrontation avec le problème de l'absurde : il est obligé de trouver une raison de vivre. Or, en fin de compte, cette condition existentielle est notre lot à tous sur cette terre. A bien y regarder en effet, l'existence humaine, qu'elle se déroule dans une mégapole occidentale ou sur une île déserte, est toujours soumise à ce problème de l'absurde. La seule différence entre les hommes réside dans le degré de conscience qu'ils ont de leur condition. Certains s'étourdissent dans des occupations routinières pour ne pas y penser, d'autres s'illusionnent en inventant un monde « vrai » pour nier la réalité apparente, mais il arrive toujours un moment où la lucidité reprend le dessus et laisse l'homme dans un état de torpeur qui peut virer au désespoir⁷.

Ce moment de lucidité, où l'homme prend conscience de la nature de sa condition, arrive généralement lorsque se pose pour lui le problème du mal. En effet, l'expérience du mal, inévitable dans une vie humaine, fait sortir l'individu de sa routine et lui pose avec insistance la question du sens de la vie. Le problème de la souffrance montre à l'homme la vanité de son existence et le force donc à y chercher un sens. En effet, si la vie n'était qu'une succession de plaisirs, si toutes nos envies se réalisaient d'elles-mêmes et si nos peines disparaissaient, qui se soucierait encore de la finalité de l'existence ? Mais l'expérience montre que la souffrance est omniprésente au monde vivant. Dans le film de Zemeckis, le

⁴ On apprend d'ailleurs dans le film que le naufragé a pensé au suicide et même testé la résistance d'une branche à laquelle il aurait pu se pendre.

⁵ Voir Pascal, *Pensées*, fragments 123-129, p. 582-588.

⁶ Ibid., fragment 124 (fragment 566 dans l'édition Brunschvicg), p. 583 : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser. »

⁷ Voir Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 29 : « Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le "pourquoi" s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. »

naufragé souffre continuellement : physiquement d'abord (il se blesse successivement aux pieds, à la cuisse, au poignet, il a une rage de dents, etc.), psychologiquement ensuite (il doit supporter la solitude, l'absence des personnes qu'il aime, l'ennui, l'incertitude de l'attente, etc.). Mais alors, pourquoi souffre-t-on ainsi ? Il faut trouver un sens à cette existence douloureuse, une raison pour accepter d'endurer toutes ces souffrances, car sinon, la question du « à quoi bon ? » menace de resurgir. Il faut comprendre pourquoi l'on doit sans cesse lutter contre l'adversité, pourquoi ce combat épuisant est nécessaire, pourquoi tant de force doit être dépensée en permanence, pourquoi il faut, malgré la fatigue et l'usure, mobiliser toujours l'énergie requise au dépassement des obstacles rencontrés. Le problème de la justification du mal balaie tous les « divertissements » cachant la nature de la condition humaine et rehausse donc le sentiment d'absence de sens de la vie. Le vide qui constitue le monde paraît d'autant plus inadmissible que la souffrance y est omniprésente.

Mais, plus précisément, quel est donc ce mal qui réveille la conscience de l'homme au problème du sens ? S'agit-il du mal subi, c'est-à-dire de la douleur ressentie par un individu (ce que Leibniz nomme « mal physique »⁸) ? Ou bien du mal commis, c'est-à-dire de la souffrance infligée par un individu à autrui, à l'encontre des normes sociales qui régissent les interactions entre personnes (ce que Leibniz nomme « mal moral »⁹) ? En fait, plus que la prépondérance d'un type particulier, c'est surtout le déséquilibre entre ces deux maux qui constitue le concept de mal à proprement parler¹⁰. C'est en effet avant tout la souffrance injustifiée qui nous paraît révoltante. A la limite, on accepterait que l'auteur d'un mal « moral » soit puni par un mal « physique ». Mais, ce qui pose vraiment problème, c'est le fait que l'innocent soit puni (malheur de la vertu) ou que le coupable soit heureux (prospérité du vice). Ce qui nous révolte, c'est le « scandale » du mal (selon le mot de Kant¹¹). Le mal véritable peut donc être compris comme le déséquilibre entre le mal commis et le mal subi. Dans le film de Zemeckis, ce mal apparaît sous la forme d'un châtement injuste : le naufragé peut être considéré comme un innocent¹², qui n'a commis aucun mal, mais qui se trouve cependant puni et condamné à subir de multiples souffrances¹³. Le concept de mal ainsi entendu résulte donc d'une incompréhension entre ce qui est (la souffrance d'un innocent, le bonheur d'un voleur) et ce qui devrait être (l'innocent heureux et le voleur puni). A partir du

⁸ Voir Leibniz, *Essais de Théodicée*, Première partie, p. 97.

⁹ Ibid.

¹⁰ Voir Wolff, *Le Mal*, in *Notions de philosophie*, Tome III, p. 163.

¹¹ Kant, *Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée*, in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, p. 141.

¹² C'est en tout cas ainsi qu'il est présenté : travailleur modèle, partenaire fidèle, ami sincère, etc.

¹³ On peut en ce sens faire un rapprochement avec le *Livre de Job*, dans l'*Ancien Testament*.

moment où l'on admet l'existence de ce mal injuste, il semble tout naturel d'imaginer que l'équilibre entre moralité et bonheur puisse être rétabli par un moyen ou par un autre, maintenant ou plus tard, dans ce monde-ci ou dans un au-delà. L'expérience du mal entraîne donc la croyance en un autre monde que celui dans lequel on vit, un monde juste, où les innocents sont récompensés et les coupables châtiés, et qui sert de référence pour juger le monde apparent. Le monde tel qu'il est diffère du monde tel qu'il devrait être, et c'est cet écart qui constitue le mal. Cette création d'un monde intelligible pour corriger les imperfections du monde sensible naît donc du sentiment d'injustice que procure aux hommes l'expérience du mal. Car ce sentiment pousse irrésistiblement les hommes à chercher pourquoi ce qui est différent de ce qui devrait être. L'incompréhension devant le mal omniprésent de la réalité entraîne en effet une volonté de justice, de « remise en ordre », afin que les faits correspondent enfin aux désirs des hommes. Parce qu'elle fait scandale, l'expérience du mal oblige ainsi les hommes à chercher une réponse au « pourquoi ? ». Or ce « pourquoi ? » entraîne deux types de réponse : il s'agit de chercher soit une explication, soit un sens à la souffrance. Ou bien l'on recourt à des causes, c'est-à-dire à des déterminations qui obéissent à un mécanisme nécessaire, ou bien à des raisons, c'est-à-dire à des motifs régis par une volonté¹⁴.

Cette question de la justification du mal a été abondamment traitée par la tradition philosophique. Les différentes réponses apportées peuvent se ramener à deux voies¹⁵ : une première qui, faisant appel à un absolu, donne un sens au mal mais ne peut l'expliquer ; et une seconde qui, niant l'existence du mal en soi, donne une explication aux maux mais en dissout le sens. La première voie¹⁶ consiste à reconnaître que le mal existe et à le justifier par le recours à une divinité transcendante. C'est cette divinité qui donne un sens au mal subi par les hommes sur cette terre, parce qu'elle offre la possibilité d'une justice divine dans l'au-delà (providence d'un dieu bon et tout-puissant). Le mal omniprésent dans ce monde a donc une valeur : il permet précisément à la raison pratique de postuler l'existence de ce dieu moral qui rétablira la justice dans un autre monde¹⁷. C'est parce qu'il y a du mal dans ce monde, parce que des innocents souffrent et des coupables sont heureux, que la justice divine dans l'au-delà est requise. Le postulat du dieu providence est une hypothèse nécessaire, c'est en effet la seule

¹⁴ Voir Wolff, *Le Mal*, in *Notions de philosophie*, Tome III, p. 175-177.

¹⁵ *Ibid.*, p. 164-165.

¹⁶ *Ibid.*, p. 177-188.

¹⁷ Ainsi Kant affirme-t-il que l'existence de dieu est un postulat de la raison pure pratique qui est nécessaire pour assurer la réalisation du souverain bien, c'est-à-dire du bonheur proportionné à la moralité (cette dernière est elle-même réalisée par un progrès indéfini, garanti par le postulat de l'immortalité de l'âme). Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, livre II, chap. II (« De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept de Souverain Bien »), p. 131-141.

façon de rétablir l'ordre espéré par l'homme, le seul moyen de parvenir au souverain bien (c'est-à-dire à la correspondance du bonheur et de la vertu). Mais alors, au scandale du mal succède le problème du mal. En effet, dès lors que la divinité assure un sens au mal, il n'y a plus d'injustice révoltante mais il faut désormais, à rebours, expliquer le mal à partir de la divinité. Comment un dieu bienveillant et omnipotent peut-il être cause du mal dans ce monde-ci ? C'est là l'objet des différentes théodicées, qui essaient toutes de concilier l'existence du mal avec la toute-puissance et la bonté de dieu (ces deux qualités sont requises par le postulat de la raison pratique pour garantir la justice divine dans l'autre monde). Ces théodicées sont de deux types : celles qui nient l'existence du mal et celles qui nient la toute-puissance divine, la négation pouvant à chaque fois être absolue ou relative. Or les négations absolues entrent en contradiction directe avec une des exigences de la providence divine (elles obligent à remettre en cause la bonté ou la toute-puissance), tandis que les négations relatives inventent des concepts incertains pour donner une explication au mal qui se révèle toujours insatisfaisante. Par exemple, la théodicée leibnizienne du meilleur des mondes possibles semble sauver les apparences, mais, en fait, elle limite à la fois la toute-puissance (dieu ne peut vouloir que ce qu'il a conçu comme meilleur) et la bonté de dieu (il n'y a pas de bienveillance à proprement parler)¹⁸. Ainsi, dans tous les cas, la justification de dieu s'avère imparfaite et il ne peut en être autrement car toute théodicée contient une contradiction interne entre la bonté, la toute-puissance divine et l'existence du mal, qui l'empêche de mener à bien sa tâche explicative. A partir du moment où l'on reconnaît l'existence du mal et où on lui donne un sens en recourant à un dieu providentiel (donc à la fois bon et tout-puissant), il est impossible de l'expliquer. La notion de dieu moral ne peut donc à la fois donner un sens et fournir une explication au mal.

Devant cette aporie, la deuxième voie¹⁹ de résolution de la question du mal consiste alors à nier son existence. Le mal n'est en fait qu'un mot, mais n'a pas de signification en soi. Il regroupe simplement, sous une seule notion, un ensemble d'expériences ressenties comme mauvaises par un individu. Il est donc la simple expression d'un rapport nécessaire entre un individu et le monde. Cette thèse permet certes d'expliquer l'existence des maux par le recours à la nécessité et de montrer que le concept de mal est une illusion, mais elle présente un double inconvénient. D'abord, elle menace de mener au relativisme. En effet, puisqu'il n'y a pas de mal en soi, le jugement sur ce qui est mauvais dépend du point de vue adopté : ce qui

¹⁸ Pour une analyse détaillée des différentes théodicées et de leurs limites, voir Wolff, *Le Mal*, in : *Notions de philosophie*, Tome III, p. 188-219.

¹⁹ *Ibid.*, p. 165-175.

est un mal pour l'homme mordu par un serpent est un bien pour ce dernier. Ensuite, cette position balaie tout espoir de trouver un sens au mal, puisque les maux ne sont que des rapports entre un corps et un événement (lui-même résultat d'une chaîne de causes nécessaires). L'explication mécaniste du mal rend caduque toute idée de finalité. Le monde est soumis à une absolue nécessité et tout s'explique par le déterminisme. Mais alors, si le mal n'a pas de sens, s'il n'y a aucune raison pour justifier le fait que des justes subissent le mal et que des criminels le commettent impunément, c'est que rien n'a de sens : l'existence n'a pas de finalité et le monde est vide. En particulier, la conduite morale n'est plus récompensée, il n'y a plus de souverain bien pour rétablir l'union de la vertu et du bonheur. Alors, la question du « à quoi bon ? » resurgit avec éclat. L'explication purement mécaniste du mal et la dénonciation du concept même de mal en soi retirent tout sens à la souffrance subie par l'homme sur terre et mène droit au nihilisme.

Par conséquent, la question du mal, telle que l'a traitée la tradition philosophique, semble nous laisser dans l'impasse. Entre l'illusion d'un autre monde et le nihilisme du matérialisme, le « pourquoi ? » du mal reste toujours sans réponse. Soit on lui donne un sens par le recours à l'absolu, mais alors on ne peut plus l'expliquer, soit on l'explique par la nécessité, mais alors on doit renoncer à toute finalité. Entre un sens moralisant privé de fondement rationnel et une explication amoralisée menant au désespoir, quelle position doit-on adopter ? Comment peut-on expliquer l'existence du mal sans se perdre dans la question du « à quoi bon ? » ?

La réponse est peut-être à chercher chez un philosophe iconoclaste, dont l'œuvre, sans y paraître, apporte sur ces questions un éclairage nouveau. Nietzsche, puisque c'est de lui qu'il s'agit, s'est en effet intéressé de très près aux différents thèmes évoqués jusqu'ici : idéalisme (refus de la réalité et opposition d'un monde intelligible au monde sensible), problème du sens de la souffrance, nihilisme (question du « à quoi bon ? »), etc. Mais, au-delà de l'analogie des thèmes abordés, en quoi Nietzsche peut-il nous aider à comprendre le problème de la justification du mal ? Qu'apporte-t-il de nouveau qui puisse nous permettre de dépasser l'aporie où nous a laissés la philosophie classique. En fait, l'originalité de l'approche nietzschéenne réside dans le renversement complet du questionnement philosophique qu'il réalise. Au lieu de traiter le problème du mal d'un point de vue éthique ou politique, comme l'ont fait tous les philosophes depuis Platon, Nietzsche s'intéresse aux pulsions qui sont à la base de notre interprétation commune du mal²⁰. Il essaie de remonter à l'origine de nos

²⁰ Ce renversement du questionnement philosophique vaut en fait pour toutes les « croyances » culturelles (religion, morale, politique, science, etc.) et pas seulement pour la question du mal.

croyances et n'hésite pas à remettre en question ce que les penseurs avant lui tenaient pour acquis. Pour ce faire, il met sur pied une nouvelle façon de penser : l'analyse généalogique, dont le but est double : d'abord mener une enquête régressive pour révéler ce qui se trouve à la source des différentes interprétations, ensuite déterminer la valeur des valeurs ainsi mises à nu²¹. En cherchant les pulsions à l'origine des croyances humaines, Nietzsche est ainsi conduit à remplacer la problématique de la vérité par la problématique des valeurs.

Dans ce travail de recherche, nous nous intéresserons à l'application de cette nouvelle façon de penser au problème de l'existence du mal. Pour ce faire, nous analyserons en détail l'apparente aporie sur laquelle débouche la question du mal : si l'on donne un sens (transcendant) aux souffrances humaines, alors elles sont inexplicables et, à l'inverse, si l'on explique le mal par les lois d'un mécanisme implacable, alors il perd tout son sens. Bref, soit l'on croit que le monde est fait à notre usage, mais alors le mal n'a pas d'explication et on ne peut l'accepter ; soit l'on refuse ce finalisme anthropocentrique, mais alors le mal n'a plus de sens et l'on risque de tomber dans le relativisme et le nihilisme. Nous soutiendrons la thèse selon laquelle le paradoxe peut être dépassé en s'appuyant sur la philosophie de Nietzsche. En acceptant la réalité telle qu'elle est, on peut arriver à surmonter le nihilisme et à faire d'une situation apparemment désespérante une nouvelle aurore. Il ne s'agit donc pas de mettre de côté une difficulté « théorique » pour se concentrer sur les problèmes « pratiques »²² (par exemple : diminution des maux « concrets » subis par les hommes grâce au droit et à la justice), mais de supprimer la difficulté apparente en renversant la hiérarchie des valeurs qui sont à sa source.

Dans une première partie, nous nous intéresserons au premier versant de la généalogie nietzschéenne : l'analyse philologique. Nous verrons comment Nietzsche considère la réalité comme un texte que l'on peut lire de manière plus ou moins fidèle. Ainsi, notre conception moderne du mal est à considérer comme une certaine interprétation de ce texte. Et même, il s'agit d'une erreur de lecture, d'un mensonge, mais d'un mensonge qui s'ignore. La dénonciation des erreurs philologiques caractéristiques de cette interprétation révélera finalement les traits symptomatiques de notre culture européenne contemporaine.

Dans une seconde partie, nous appliquerons le deuxième aspect de la généalogie à la question du mal : la psychologie. Elle nous permettra d'abord de comprendre comment une interprétation délirante du texte de la réalité a pu se mettre en place et dominer nos schèmes

²¹ Sur la double fonction de la généalogie, voir Wotling, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 32.

²² La distinction théorie-pratique n'a pas de sens chez Nietzsche ; voir, par exemple, Nietzsche, *Le Gai savoir*, Préface à la seconde édition, §2, p. 28.

de pensée fondamentaux. Elle montrera aussi quelles sont les origines pulsionnelles de cette interprétation : au lieu de se demander quel est le sens du mal, il faudra chercher pourquoi les hommes ont besoin de donner un sens au mal. Il s'agira donc d'établir un diagnostic de ce phénomène, en mettant en évidence les pulsions sous-jacentes à ce désir impérieux de finalité. D'où vient ce besoin de sens ? Enfin, l'analyse psychologique donnera la valeur des valeurs ainsi mises à jour. Pour y parvenir, il faudra au préalable déterminer un critère permettant de hiérarchiser les différentes interprétations. Quelle nouvelle axiologie doit-on mettre en place pour juger de la valeur des valeurs ?

Dans une dernière partie, nous étudierons la thérapie que Nietzsche propose pour guérir la société du mal auquel aboutit inéluctablement l'interprétation idéaliste : le nihilisme. Nous verrons comme sa méthode peut sembler déroutante, puisqu'elle consiste à radicaliser le pessimisme : en dévoilant l'inutilité de l'existence, la vanité de la vie et le néant du monde, il révèle le nihilisme au grand jour, l'étudie avec insistance et s'efforce surtout de lui faire front, en dénonçant les différents stratagèmes mis au point par les hommes pour lui échapper. Mais alors, si la réalité est atroce et sans échappatoire, comment ne pas succomber au désespoir ? Si la souffrance n'a pas de sens, comment peut-on l'accepter ? Bref, quelle thérapie peut-on apporter pour soigner cette maladie de notre société que constitue le nihilisme ?

L'enjeu de ce travail de recherche est double. D'une part, il s'agit de mettre en évidence la position originale qui découle de la réflexion nietzschéenne sur la question du sens du mal et de la vie en général. Mais d'autre part, c'est aussi une compréhension nouvelle de la philosophie de Nietzsche à travers l'aspect du problème du mal que nous mettrons en évidence.

PARTIE 1 :

PHILOGIE DU MAL

1 PHILOGIE DU MAL

La réflexion nietzschéenne met en place une méthode d'analyse généalogique permettant de révéler des aspects de la question du mal restés jusqu'alors inaperçus. Elle se déploie en deux temps : une analyse philologique, d'abord, sert à sonder la fidélité de l'interprétation avec le texte de la réalité ; une régression physio-psychologique, ensuite, permet d'accéder aux origines pulsionnelles de cette interprétation et d'en déduire sa valeur. Nous nous intéresserons dans cette première partie à la critique philologique de l'interprétation du mal.

Dans la première section de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche pose la question de l'origine de la vénération de la vérité qui est à la base de toute la tradition philosophique. Par cette démarche généalogique, il parvient à dénoncer les préjugés des philosophes qui, tous ou presque, ont manqué de probité et de radicalité dans leur questionnement. Il leur reproche donc de n'avoir pas su lire le texte de la réalité, bref d'avoir manqué de philologie²³. Cette métaphore philologique permet ainsi de déplacer le questionnement philosophique sur le terrain de l'interprétation : si le réel est un texte ouvert à tous, il s'agit alors de savoir l'interpréter fidèlement, c'est-à-dire sans ajouter ni soustraire d'éléments au message originaire. Par analogie avec cette recherche épistémologique, ne pourrait-on pas aussi interroger la genèse de la notion de mal ? En particulier, pourquoi l'homme se scandalise-t-il du mal ? D'où lui vient cette réaction antipathique qui semble le contraindre à se révolter contre la souffrance ? Est-ce vraiment une réponse naturelle et objective devant un phénomène injuste ? En fait, comme dans le cas de la vérité, l'analyse philologique permet de révéler l'existence d'un certain nombre de préjugés non interrogés à cette révolte contre l'injustice. Elle laisse ainsi penser que cette interprétation du mal est issue d'un long conditionnement culturel, alors que les philosophes l'ont toujours naïvement considérée comme un fait universel et objectif. Mais, en conséquence, la mise à jour de ces présupposés ne manquera pas d'éveiller le soupçon envers l'interprétation moderne du mal.

²³ Ainsi Nietzsche désigne-t-il par philologie l'art de bien lire (voir par exemple *L'Antéchrist*, §52, p 113 ou *Aurore*, Préface, §5, p. 34-35), c'est-à-dire la capacité de « pouvoir lire un texte en tant que texte sans y glisser une interprétation », par opposition au « manque de philologie » (*Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 15 [90]).

1.1 LE MAL COMME INTERPRETATION

Avant même d'envisager une analyse généalogique, il convient d'abord de déterminer ce que recouvre exactement la notion de mal. En particulier, la conception du mal comme scandale décrit-elle un état de fait objectif ? Un certain nombre d'indices, usuellement passés sous silence par la tradition philosophique, permet d'en douter.

1.1.1 Déformation de la réalité

Le simple fait de penser le mal comme scandale, comme injustice révoltante devant l'apparente punition d'une « bonne »²⁴ action (ou la récompense d'une « mauvaise » action), est une pensée qui nous semble aller de soi. Pourtant, si l'on analyse attentivement cette conception du mal, on s'aperçoit qu'elle repose sur un ensemble de préjugés caractéristiques de notre façon de traiter la réalité. Car, contrairement à ce que notre orgueil soutient, notre regard sur le monde n'est jamais objectif. Ainsi, la constitution d'un concept tel que le mal va de pair avec la mise en place, à notre insu, de techniques de déformation de la réalité. Avec le temps, ces techniques sont devenues de véritables schèmes de pensée fondamentaux de notre culture, c'est-à-dire des conditions nécessaires de la façon dont nous formons nos représentations, mais qui demeurent pourtant infra-conscientes. Croire que le mal est un scandale, c'est voir le monde d'une certaine façon, à savoir précisément comme nous l'imposent nos préjugés.

1.1.1.1 Délire imaginatif : essentialisme

Un premier préjugé récurrent dans la tradition philosophique consiste à postuler l'existence d'essences, de choses en soi, constituant des sortes d'éléments primordiaux de la réalité. L'essentialisme est ainsi la pensée de l'en soi, qui affirme, sans justification et en dépit des apparences changeantes, l'existence de substances absolues et éternelles. Il s'agit donc de la croyance à l'être, à l'inconditionné, à l'essence immuable, par opposition à une pensée du devenir. Cette tendance, à la base de toute la pensée métaphysique, traduit le besoin de fondement, d'absolu et donc de stabilité et de fixité de l'homme.

Mais cette croyance à l'être est un préjugé, une conviction non interrogée, et rien ne permet de la légitimer. En particulier, Nietzsche lui reproche de se perdre dans une abstraction délirante. L'essentialisme est en fait un jugement infra-conscient et arbitraire qui fait d'entités

²⁴ Rappelons que l'usage des guillemets chez Nietzsche est un des outils de son nouveau langage lui permettant de se distancer et de critiquer l'interprétation métaphysique dominante. A ce sujet, voir par exemple Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre II, p. 35-39.

seulement pensées, des objets réels ayant une existence propre²⁵. La pensée de l'en soi s'est en fait laissé tromper par les suggestions du langage. En effet, la grammaire nous fait prendre le sujet d'un prédicat pour un être en soi. Avec le temps, la tradition langagière fixe certaines entités qui semblent se dégager du reste de la réalité, mais il s'agit d'un leurre, d'une illusion, car il n'y a pas de langage neutre²⁶.

Appliqué au problème du mal, l'essentialisme consiste à faire de cette notion une essence à part entière. Le mal absolu, pour l'homme européen moderne, c'est la souffrance. Mais, là encore, il s'agit d'un présupposé non interrogé puisqu'il n'y a pas de maux en soi, seulement des expériences qui nous font souffrir et que l'on absolutise à tort. Le « mal en soi », comme la « souffrance en soi » ou l'« injustice en soi », est un concept vide de sens.

« Parler de juste et d'injuste *en soi* est totalement dénué de sens, *en soi*, blesser, exercer des violences, exploiter, anéantir ne peuvent naturellement constituer quoi que ce soit d'"injuste", en ce que la vie opère *essentiellement*, à savoir dans ses fonctions fondamentales en blessant, en exerçant des violences, en exploitant, en anéantissant, et ne peut absolument pas être pensée sans ce caractère. »²⁷

Contrairement au préjugé essentialiste qui nous pousse à postuler la présence de fondements absolus dans le monde, l'interprétation nietzschéenne met en évidence la structure fondamentalement entrelacée de la réalité. La vie est plus complexe que ne le laisse croire la pensée de l'en soi. En particulier, il n'y a pas d'êtres car la réalité est devenir. A l'essentialisme comme recherche irrésistible de fondements s'oppose ainsi la vision processuelle du monde comme résultat toujours changeant d'une lutte permanente entre instances en devenir²⁸.

1.1.1.2 Manque de sens historique : dualisme

Nous avons défini le mal véritable comme étant l'écart entre la souffrance subie et la souffrance infligée, c'est-à-dire le déséquilibre entre le « bien » administré et le « mal » subi (ou, réciproquement, entre le « mal » commis et le « bien » dont on jouit). Mais, en exposant ainsi la notion de mal, on s'aperçoit qu'elle présuppose l'existence d'entités contradictoires : le « bien » et le « mal ». Cette « croyance aux oppositions de valeurs »²⁹ est ce que Nietzsche

²⁵ Voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La critique de la métaphysique », p. 61.

²⁶ Sur la critique du langage par Nietzsche, voir par exemple *Par-delà bien et mal*, Première section, §17, p. 64 (« On raisonne ici en fonction de l'habitude grammaticale [...] »), ou bien *ibid.*, Deuxième section, §34, p. 86 (« Le philosophe ne serait-il pas en droit de s'élever au-dessus de la foi en la grammaire ? »).

²⁷ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Second traité, §11, p. 151.

²⁸ Nous verrons en détail dans la seconde partie en quoi consiste l'interprétation nietzschéenne de la réalité.

²⁹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §2, p. 48.

nomme dualisme. Au préjugé essentialiste, qui fait du mal une essence, s'ajoute ainsi la croyance au dualisme, qui soutient que la réalité est constituée de couples d'instances contradictoires. Non seulement la réalité serait composée d'êtres en soi, mais ces êtres se regrouperaient en couples opposés : le « mal en soi » s'opposerait ainsi au « bien en soi ». Parce qu'il fige les choses dans un nouveau schème de pensée fondamental (à savoir : la contradiction), ce dualisme souligne à nouveau à quel point les hommes ont besoin de stabilité, de fixité, de sécurité.

Mais, tout comme l'essentialisme, cette pensée dualiste constitue un préjugé. Elle s'explique par le fait que l'homme n'arrive pas à penser un lien entre les objets et à expliquer comment ils se sont formés³⁰. Il est en effet incapable d'imaginer qu'une chose puisse naître de son contraire. Il ne voit que des entités figées et opposées et, avec le temps, érige de manière infra-consciente cette croyance hasardeuse en un principe absolu. Mais, ne se pourrait-il pas que les objets se transforment à partir d'autres objets ? Et dans ce cas, le préjugé dualiste serait la conséquence de notre manque de « sens historique »³¹. Notre croyance inébranlable à l'existence de couples d'instances opposées serait ainsi le signe d'un esprit figé, d'une incapacité à se représenter l'évolution des choses :

« Le manque de sens historique est le péché originel de tous les philosophes ; beaucoup, sans s'en rendre compte, prennent même pour la forme stable dont il faut partir la toute dernière figure de l'homme, telle que l'a modelée l'influence de certaines religions, voire de certains événements politiques. Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir [...]. »³²

Par opposition au dualisme, Nietzsche souligne ainsi la possibilité du passage d'une chose à son contraire. En effet, cette transformation s'explique par le fait que les instances en apparente opposition ont entre elles une différence de degré et non pas d'essence comme le prétend le dualisme. Ainsi, le « bien » découle du « mal » comme la « vérité » naît de l'« erreur » :

« Ce qu'une époque ressent comme du mal est d'ordinaire une résonance inactuelle de ce que l'on a autrefois ressenti comme du bien, – l'atavisme d'un idéal plus ancien »³³.

³⁰ Voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La critique de la métaphysique », p. 62.

³¹ Le « sens historique » est « la capacité à deviner rapidement la hiérarchie d'évaluations selon laquelle ont vécu un peuple, une société, un homme » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Septième section, §224, p. 194) ; c'est donc la sensibilité au devenir, y compris au devenir des valeurs.

³² Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, §2.

³³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Quatrième section, §149, p. 132.

Cette liaison, impensable pour le dualisme qui ne voit que des entités radicalement opposées, est ce que Nietzsche explique à l'aide de la notion de spiritualisation : « doctrine selon laquelle on peut faire dériver toutes les bonnes pulsions des mauvaises »³⁴.

De plus, la partition dualiste de la réalité s'accompagne immédiatement d'un second préjugé, tout aussi illégitime que le premier : la préférence accordée sans aucune justification à une des deux instances en opposition sur l'autre. Ainsi le « bien » est-il évalué positivement, alors que le « mal » doit être évité à tout prix. Non seulement la réalité est divisée en entités antinomiques, mais une appréciation différente est implicitement allouée à chacune de ces instances. La dichotomie arbitraire et non interrogée de la réalité est relayée par le privilège tout aussi arbitraire accordé à une des deux instances aux dépens de l'autre. L'homme éprouve un besoin irréprouvable d'évaluer d'une certaine façon la réalité, de lui donner un sens, en postulant que le bien est préférable au mal. Or, il n'y a rien qui justifie a priori de vouloir le bien plutôt que le mal³⁵.

1.1.1.3 Rejet de la multiplicité : atomisme

L'essentialisme et le dualisme sont les préalables indispensables à un troisième type de préjugé : le besoin forcené d'unité, nommé « atomisme » par Nietzsche³⁶. Ce nouveau préjugé est si répandu dans nos habitudes de pensée qu'il pourrait presque être qualifié de fanatisme ou de « rage atomiste »³⁷. Il consiste à ramener le complexe au simple, le multiple à l'unité. Dans le cas du mal, cela se traduit par le regroupement d'une multitude d'expériences de maux différents sous une seule et même notion.

Mais surtout, l'atomisme est aussi la croyance qui pousse à réduire la continuité entremêlée de la réalité à une juxtaposition d'unités neutres, bref le besoin irréprouvable de trouver l'unité de la chose derrière les apparences changeantes. Par exemple, la croyance aux faits, aux phénomènes objectifs que l'on peut scientifiquement étudier, est un dérivé de ce préjugé. En conséquence, la croyance aux événements bénéfiques ou maléfiques et la croyance aux actions morales en découlent également. Le préjugé atomiste constitue donc un nouveau schème de pensée fondamental. C'est lui qui nous force, à notre insu, à faire rentrer l'expérience dans un certain cadre, par exemple en classant les comportements en certaines classes prédéterminées (bien ou mal). Il restreint notre façon de voir les choses selon une

³⁴ Ibid., Première section, §23, p. 72. Nous reviendrons plus en détail sur la spiritualisation dans la seconde partie.

³⁵ C'est, appliquée au domaine moral, la question que pose Nietzsche au sujet de la vérité : « A supposer que nous voulions la vérité : pourquoi pas plutôt la non-vérité ? » (Ibid., §1, p. 47).

³⁶ Voir par exemple ibid., §12, p. 59-60.

³⁷ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La critique de la métaphysique », p. 66.

seule perspective. L'atomisme s'oppose en effet au perspectivisme nietzschéen qui lui aussi a certes conscience que des repères sont nécessaires, mais se refuse à les ériger en absolus³⁸. En cherchant à toute force à ramener le multiple à une unité, le préjugé atomiste fait violence au texte de la réalité pour le contraindre à rentrer dans un moule préétabli. Il se caractérise donc par son manque de nuance. Au contraire, la tâche de la philosophie selon Nietzsche est de « penser la coexistence de perspectives irréductibles »³⁹.

1.1.2 Mensonge qui s'ignore

La conception du mal comme scandale découle d'une série de préjugés (essentialisme, dualisme, atomisme) qui nous pousse à simplifier et déformer la réalité. Elle tient donc davantage de l'interprétation que de la révélation d'un « fait ». Or une interprétation est :

« l'activité consistant à faire violence, à réarranger, à abréger, à omettre, à remplir, à affabuler, à falsifier [...]. »⁴⁰

Elle est donc création, invention d'une perspective et non découverte ou dévoilement d'une « vérité »⁴¹. Et pourtant, la tradition philosophique ne cesse d'affirmer qu'il s'agit d'une explication objective. Comment comprendre ce paradoxe ?

1.1.2.1 Précipitation

En plus des préjugés que nous venons de repérer (essentialisme, dualisme, atomisme), Nietzsche souligne à quel point nous nous laissons tromper par nos sens :

« ce sont les hypothèses précipitées, les affabulations, la stupide disposition à "croire", le manque de méfiance et de patience qui se développent les premiers, – c'est tardivement que nos sens apprennent, et ils ne l'apprennent jamais complètement, à être des organes de connaissance subtils, fidèles, prudents. [...] [N]ous ne voyons pas un arbre de manière précise et exhaustive, pour ce qui est de ses feuilles, ses branches, sa couleur, sa forme ; il nous est tellement plus facile de créer par l'imagination une approximation d'arbre. [...] [N]ous sommes fondamentalement, depuis des temps immémoriaux – *habitués à mentir*. »⁴²

Ainsi, c'est la précipitation de la pensée, par opposition à la patience et à la lenteur du bon philologue, qui explique pourquoi les philosophes ont toujours pris leur interprétation pour une explication objective. S'ils ont agi ainsi, c'est d'abord parce que cela leur était plus

³⁸ Nous reviendrons dans la seconde partie sur ce perspectivisme et l'absence de neutralité qu'il entraîne.

³⁹ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Le refus du système », p. 126-127.

⁴⁰ Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Troisième traité, §24, p. 255.

⁴¹ Sur la distinction entre trouver (*finden*) / découvrir (*entdecken*) et inventer (*erfinden*), voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §11, p. 57-58.

⁴² Ibid., Cinquième section, §192, p. 148.

facile (il y a donc une certaine forme de paresse dans cette façon de voir les choses⁴³), mais aussi parce que cette simplification de la réalité a permis à un certain type d'homme de répondre rapidement aux exigences du monde environnant et donc d'assurer sa survie :

« En soi et pour soi, tout degré élevé de prudence dans le raisonnement, tout penchant sceptique est déjà un grand danger pour la vie. Aucun être vivant ne se serait conservé si le penchant inverse, qui pousse à affirmer plutôt qu'à suspendre son jugement, à se tromper et à imaginer plutôt qu'à attendre, à acquiescer plutôt qu'à nier, à juger plutôt qu'à être juste – n'avait pas été élevé d'une manière extraordinairement vigoureuse. »⁴⁴

1.1.2.2 Naïveté

La cécité des philosophes consiste dans le fait qu'ils croient avoir révélé la « vérité » du mal en le concevant comme scandale, et ne voient pas qu'il ne s'agit que d'une interprétation de la réalité parmi d'autres possibles :

« Là où la faible faculté visuelle de l'œil ne permet plus de voir la pulsion mauvaise en raison de sa finesse, l'homme établit l'empire du bien [...]. »⁴⁵

Cet aveuglement est lié à un manque de rigueur dans le questionnement philosophique. Il découle d'un double écueil : manque de profondeur dans le raisonnement (c'est la précipitation dont nous venons de parler) et naïveté envers ce raisonnement qui est candidement pris pour objectif. Nietzsche compare ainsi les philosophes à de jeunes enfants et leur reproche leur « puérité » et leur « ingénuité »⁴⁶. Le fait que nous préférons le « bien » au « mal » peut ainsi être critiqué de la même manière que la survalorisation de la « vérité » sur l'apparence :

« des évaluations de ce type pourraient, en dépit de leur importance régulatrice pour nous, n'être cependant que des évaluations de surface, une certaine espèce de *niaiserie**, qui est peut-être nécessaire à la conservation du genre d'êtres que nous sommes. »⁴⁷

1.1.2.3 Survalorisation de la raison

Le mal tel que nous l'avons défini, celui qui nous révolte spontanément, est l'écart entre un comportement apparemment vertueux et une souffrance endurée (malheur de la

⁴³ Sur le manque de prudence des philosophes, voir par exemple *ibid.*, Première section, §19, p. 65 qui critique l'illusion d'une volonté simple en ces termes : « Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale, – et c'est justement l'unité du mot qui abrite le préjugé du peuple qui a vaincu la prudence, perpétuellement bien mince, des philosophes. »

⁴⁴ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §111, p. 166-167. Dans la seconde partie, nous verrons comment cet élevage est rendu possible par la logique de l'incorporation.

⁴⁵ *Ibid.*, Premier livre, §53, p. 106.

⁴⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §5, p. 51.

⁴⁷ *Ibid.*, §3, p. 50.

vertu), ou bien entre un comportement dépravé et un bonheur imperturbable (prospérité du vice). Il est donc le résultat de notre incompréhension devant le décalage entre la valeur d'une action et la qualité de sa rétribution. En effet, nous sommes intimement persuadés qu'un bien doit être récompensé et qu'un mal doit être puni. Mais, précisément, il s'agit là d'une persuasion et non d'un résultat nécessaire prouvé par une démonstration. Si le mal nous scandalise, ce n'est pas tant parce que l'écart entre action et souffrance est illogique, que parce qu'il nous est instinctivement insupportable. En effet, il n'y a pas de raisonnement logique permettant de démontrer la nécessité du lien vertu-bonheur. La contrainte apparente qui nous oblige à nous révolter est davantage de l'ordre de l'affectivité que de la rationalité.

Or, c'est précisément cette constatation qu'une grande partie de la tradition philosophique a ignoré jusqu'à présent. Les philosophes ont toujours affirmé le caractère rationnel de la notion de mal, son objectivité et n'ont pas vu l'importance qu'y jouait l'affectivité. Ils ont considéré que la morale était un « donné » et qu'il fallait simplement la « fonder », c'est-à-dire trouver « une forme savante de la disposition à croire à la morale dominante, un nouveau mode d'expression de celle-ci »⁴⁸. Ils ont donc cru aveuglement à la toute-puissance de la raison qui leur fournissait ce qu'ils croyaient être une « explication » objective du mal.

Mais cette survalorisation de la raison n'est qu'un préjugé supplémentaire, préjugé qui pousse précisément à ériger l'interprétation du mal en « explication » neutre. Ce nouveau schème de pensée fondamental ignore le primat de l'infra-conscient et lui substitue l'illusion d'un monde rationnel. Il repose donc à la fois sur la pensée de l'en soi (illusion d'un principe absolu : la rationalité) et sur la croyance au dualisme (préférence pour le « vrai », qui correspond au rationnel)⁴⁹.

Par opposition à cette conception de la morale comme « donné », Nietzsche souligne qu'il faut la poser comme problème, c'est-à-dire s'efforcer de déterminer sa valeur⁵⁰.

⁴⁸ Ibid., Cinquième section, §186, p. 140.

⁴⁹ A ce sujet, voir Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, « La philologie, métaphore fondamentale », p. 43-44 : « l'explication n'est qu'un cas particulier d'interprétation, mais un cas critiquable en ce qu'elle aborde la question du sens en termes idéalistes, c'est-à-dire dualistes et essentialistes : dualistes parce qu'elle admet sans justification l'existence de valeurs fondamentales et contradictoires, vérité et fausseté, de sorte qu'à chaque texte ne peut correspondre qu'une interprétation "vraie" ; essentialistes dans la mesure où le texte est alors considéré comme un en soi, détenteur d'un sens absolu, prédéterminé et immuable. ».

⁵⁰ Voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §345, p. 287-290. Nous reviendrons plus en détail sur la problématique de la valeur dans la seconde partie.

Ainsi, contrairement à ce que prétend la tradition philosophique qui la considère comme une « vérité » ou un « fait » objectif, notre représentation moderne du mal comme scandale est une interprétation de la réalité. Elle correspond à une évaluation particulière du monde, à la mise en place de certaines valeurs (en l'occurrence « bien » et « mal »), bref à une certaine façon de voir les choses. Cette mise en forme du texte de la réalité n'est pas neutre. Elle est faite selon une perspective particulière, qui consiste en l'occurrence à simplifier le texte par l'utilisation systématique et à notre insu de préjugés (essentialisme, dualisme, atomisme) et d'habitudes de penser (précipitation, naïveté, privilège de la raison). Ainsi :

« La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes, mais une interprétation fausse. »⁵¹

Notre interprétation du mal est donc en fait un mensonge, c'est-à-dire « le fait de *refuser*-de-voir à tout prix la réalité telle qu'elle est en son fond [...]. »⁵². Mais il s'agit d'un mensonge qui s'ignore : il se croit « explication », c'est-à-dire dévoilement d'une « vérité » cachée sous les apparences, alors qu'il est une certaine façon de mettre en ordre les choses qui nous environnent pour en masquer le caractère terrible. Mais, si cette interprétation est critiquable (parce qu'elle confond « explication » et interprétation), est-elle une erreur pour autant ?

⁵¹ Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », §1, p. 113.

⁵² Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », §4, p. 154.

1.2 LE MAL COMME ERREUR PHILOLOGIQUE

D'un point de vue philologique, les préjugés que nous avons révélés jusqu'ici poussaient les hommes à confondre le texte et l'interprétation, à prendre leur « explication » du monde pour la réalité elle-même. Cette façon de procéder est certes condamnable, mais elle relève davantage de l'ignorance et de la maladresse que de l'erreur à proprement parler. Toutefois, à côté de ce premier cas, il existe deux autres types d'« infractions »⁵³ commises par les philosophes : la falsification de la réalité (manipulation du texte pour l'accorder à ses préjugés) et l'interprétation mensongère ou délirante (ajout illégitime de sens au texte originaire). Ces erreurs philologiques concernent-elles également notre façon de définir le mal comme un scandale ? Peut-on y repérer de telles mystifications et dissimulations de la réalité ? Bref, notre interprétation moderne du mal est-elle une évaluation fidèle au texte primitif ?

1.2.1 Falsification de la réalité

Dans le premier traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche montre comment notre interprétation moderne du mal découle d'une réaction face à un autre type d'évaluation. Nous sommes ainsi passés d'une morale aristocratique de type guerrier, qui identifiait le « mal » au « mauvais », à une morale sacerdotale, pour qui le « mal » est le « méchant », c'est-à-dire précisément le « bon » de la première morale⁵⁴. Mais cette inversion des valeurs aristocratiques par la morale sacerdotale – ce que Nietzsche désigne par le « soulèvement des esclaves »⁵⁵ – constitue une déformation interprétative, une manipulation du texte originaire, bref une falsification de la réalité. En effet, pour parvenir à ses fins, l'idéal ascétique procède à deux altérations successives : une condamnation arbitraire du sentiment de puissance chez les forts (refus de la hiérarchie) et un postulat injustifié selon lequel la force est libre de se manifester ou non (responsabilisation et culpabilisation des forts).

1.2.1.1 Refus de la hiérarchie

La morale sacerdotale est fondamentalement réactive : elle a besoin que des valeurs aristocratiques soient déjà présentes pour les renverser et ériger ainsi une nouvelle morale.

« la morale d'esclaves a toujours besoin en premier lieu, pour émerger, d'un monde opposé et extérieur, elle a besoin, en termes psychologiques, d'excitations extérieures pour simplement

⁵³ Sur les trois types d'erreurs philologiques, voir Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, « La philologie, métaphore fondamentale », p. 45-48.

⁵⁴ Voir Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §11, p. 87.

⁵⁵ Ibid., §7, p. 79.

agir – son action est fondamentalement réaction. C'est l'inverse dans le cas du mode d'évaluation noble : il agit et croît spontanément, il ne cherche son opposé que pour se dire oui à lui-même avec encore plus de reconnaissance, plus d'allégresse. »⁵⁶

Mais, alors que la morale de la noblesse se fondait sur le *pathos de la distance*⁵⁷, cette pulsion créatrice de nouvelles valeurs qui pousse à interpréter la réalité en un sens hiérarchique, la morale sacerdotale suit l'*instinct grégaire*, qui refuse toute hiérarchie. L'instinct grégaire postule que le commun est la règle et rejette toute exception, il est fondamentalement volonté d'égalité⁵⁸. Les valeurs aristocratiques se basaient sur une différence de rang, de noblesse existant entre les individus : le bon était ce qui se rattache au noble, le mauvais était le plébéien (sans que s'y ajoute une marque de haine)⁵⁹. Or, le renversement des valeurs par la morale sacerdotale consiste à nier cette hiérarchie entre les hommes, à refuser toute différence de noblesse et à postuler l'égalité universelle des individus. De ce fait, le « mauvais » de la première morale se trouve être le « bon » de la morale sacerdotale. Et le « bon » aristocratique est qualifié de « méchant » par la nouvelle morale, qui accompagne en plus cette évaluation d'une haine vengeresse⁶⁰. Mais cette inversion des valeurs est illégitime : elle est une déformation interprétative de la réalité, due à l'impuissance de la caste sacerdotale. Rien ne permet en effet de justifier une telle condamnation des degrés les plus puissants de vie.

1.2.1.2 Responsabilisation et culpabilisation des forts

Non seulement la morale sacerdotale condamne le sentiment de puissance chez les forts, mais elle postule que la force est libre de se manifester ou non :

« [les affects rentrés de vengeance et de haine] s'attribuent ainsi le droit d'*imputer* à l'oiseau de proie la *responsabilité* d'être oiseau de proie... »⁶¹

Cette croyance selon laquelle l'homme est un être agissant est en fait un nouveau préjugé : le fétichisme. Il consiste à croire de manière forcenée que la volonté est une faculté et donc que l'homme est libre d'agir ou non comme il le fait. Ce préjugé découle de trois autres fictions : le dualisme qui oppose l'être à l'acte, le causalisme qui est l'illusion qu'un

⁵⁶ Ibid., §10, p. 83.

⁵⁷ Voir par exemple ibid., §2, p. 67. Nous reviendrons dans la troisième partie sur cette notion de pathos de la distance.

⁵⁸ Le refus de la hiérarchie est, avec le rejet de la souffrance, une des idées modernes constamment critiquées par Nietzsche. Par exemple, l'instinct démocratique et la volonté d'égalité se retrouvent dans les sciences sous la forme du concept de « lois » (voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §22, p. 70).

⁵⁹ Voir Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §4, p. 70.

⁶⁰ Voir ibid., §7, p. 79.

⁶¹ Ibid., §13, p. 99.

effet a nécessairement une cause et l'atomisme qui ramène le multiple à l'unité. Si la réalité est considérée comme une partition entre les êtres, choses, substrats d'un côté, et les actes imputables à ces choses de l'autre côté, alors le fétichisme peut se comprendre comme un cas particulier du dualisme, où les êtres en question sont les hommes⁶². Le fétichisme, appliqué à l'homme, est l'illusion du sujet agissant. Il s'agit donc d'une distorsion dans la compréhension du rapport à soi. L'ego est en effet une fiction qui découle d'une erreur de perspective : le préjugé atomiste pousse l'homme à simplifier les processus complexes menant à la prise de décision et à ne retenir que la dernière étape, celle qui semble faire de l'action l'aboutissement d'un choix libre de la volonté⁶³. Le fétichisme est donc un type d'erreur caractéristique de la tradition métaphysique : il revient à inverser l'ordre de lecture du texte en confondant la cause et l'effet⁶⁴. L'homme croit ainsi à la volonté libre comme si elle était la cause nécessaire de l'action, alors qu'il n'y a qu'« *apparence* d'une *nécessité de l'effet* »⁶⁵, mais que ce dernier est en fait le résultat de la hiérarchie et de la communication des pulsions.

De plus, cette interprétation morale se laisse en fait duper par la « séduction trompeuse du langage »⁶⁶ qui fait croire que le « sujet » est réellement responsable de l'action, comme le sujet grammatical détermine le verbe auquel il se rapporte⁶⁷.

« Mais un tel substrat n'existe pas ; il n'y a pas d'"être" derrière l'agir, la production d'effets, le devenir ; "l'agent" est purement et simplement ajouté de manière imaginative à l'agir – l'agir est tout. »⁶⁸

Ainsi, la réinterprétation de la morale par l'idéal ascétique consiste en fait à manipuler le texte de la réalité en ajoutant de manière illégitime un élément supplémentaire au texte originaire. Il s'agit d'une erreur de perspective qui « ne veut surtout pas voir la structure plurielle et éventuellement conflictuelle de la personne humaine »⁶⁹. C'est donc voir les choses de manière biaisée, à savoir précisément selon le préjugé fétichiste. La fiction du sujet

⁶² Voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, Préface, p. 22.

⁶³ Sur la dénonciation du sujet comme fiction, voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §16-17, p. 62-64 ; et Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 253-255.

⁶⁴ Sur l'« erreur de la confusion entre la cause et l'effet », voir Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs, §1, p. 103.

⁶⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §19, p. 66.

⁶⁶ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §13, p. 97.

⁶⁷ « Autrefois, en effet, on croyait à "l'âme" tout comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical : on disait, "je" est condition, "pense" prédicat et conditionné – penser est une activité qui implique *nécessairement* un sujet comme cause. » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §24, p. 105).

⁶⁸ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, p. 97-98.

⁶⁹ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 255.

fait croire à l'illusion de la volonté efficiente, qui permet elle-même de masquer les pulsions réellement à l'œuvre dans le processus décisionnel⁷⁰.

La fonction ultime de cette illusion fétichiste est la moralisation de l'homme. Le postulat de la liberté de la volonté permet de rendre l'homme responsable de ses actes et donc condamnable en cas d'infraction à la norme. Ainsi, les forts sont coupables de leur excès de puissance et peuvent par conséquent être punis⁷¹. Et même, à la longue, ce sentiment de culpabilité s'intériorise en eux, de sorte qu'ils finissent par avoir mauvaise conscience d'être forts⁷². Parallèlement, le manque de force est assimilé à la vertu :

« comme si la faiblesse du faible elle-même – c'est-à-dire son *essence*, sa manière d'exercer des effets, sa réalité unique, inéluctable, irremplaçable tout entière – était une prouesse volontaire, quelque chose de voulu, de choisi, un *exploit*, un *mérite*. »⁷³

Cette lecture biaisée du monde constitue donc une nouvelle falsification de la réalité. Elle crée le besoin de croire à l'illusion du sujet et s'avère une véritable tromperie de soi⁷⁴ qui sert un double intérêt : elle permet aux faibles d'obtenir une certaine gratification (leur faiblesse est renversée en mérite) et de dénigrer les plus puissants (par la moralisation des forts, c'est-à-dire leur responsabilisation et culpabilisation). Mais cette culpabilisation des forts par la mauvaise conscience est une distorsion interprétative du texte de la réalité, car :

« Il n'y a pas de phénomènes moraux du tout, mais seulement une interprétation morale de phénomènes... »⁷⁵.

1.2.2 Interprétation délirante

Non seulement l'interprétation commune du mal est une falsification, mais elle est même un délire pur et simple, consistant à ajouter ou retirer systématiquement et de façon totalement injustifiée des éléments au texte originaire de la réalité. Nous venons de voir un exemple de ce procédé déformant (le préjugé fétichiste ajoute de manière artificielle et illégitime « l'agent » à l'agir), mais il en existe d'autres, au moins aussi importants.

⁷⁰ Voir Ibid., « Pulsions, instinct et volonté de puissance », p. 242.

⁷¹ Car : « la doctrine de la volonté a été principalement inventée à fin de punir, c'est-à-dire avec l'intention de trouver coupable. » (Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs, §7, p. 110).

⁷² Nietzsche parle ainsi de « la douilletisation et la moralisation malades au moyen desquelles l'animal "homme" finit par apprendre à avoir honte de ses instincts. » (*Éléments pour la généalogie de la morale*, Second traité, §7, p. 137).

⁷³ Ibid., Premier traité, §13, p. 99.

⁷⁴ Voir Ibid., §13, p. 100.

⁷⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Quatrième section, §108, p. 125.

1.2.2.1 Croyance aux arrière-mondes : idéalisme

Le mal peut se comprendre comme le sentiment d'injustice ressenti devant une expérience de souffrance qui nous révolte (un homme vertueux soumis à la douleur, ou un voleur jouissant du plus grand bonheur). Ce qu'il y a de scandaleux dans ce mal, c'est alors précisément le fait qu'il existe alors qu'il ne devrait pas être. Il y a donc une anormalité, un désordre qui s'oppose à nos désirs. Il faut alors remettre le monde « en ordre » car les apparences ne sont pas supportables, elles ne s'accordent pas à nos attentes et ne *peuvent* donc pas être vraies. Le mal relève donc de l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Cette nouvelle définition du mal comme scandale met en évidence son lien étroit avec l'idéalisme. Celui-ci se caractérise en effet par son rejet de l'apparence (ce qui est) et par la création d'arrière-mondes (ce qui devrait être).

Appliqué au problème du mal, l'idéalisme entraîne avec lui deux nouveaux présupposés non interrogés. D'abord, puisque l'expérience du mal existe incontestablement dans ce monde-ci (il y a des vertueux qui souffrent et des voleurs heureux), il nous amène à croire que la justice tant désirée sera réalisée dans un autre monde. Puisque les apparences (le scandale du mal) sont en contradiction avec nos croyances fondamentales (la justice), nous nions le monde sensible pour pouvoir satisfaire nos désirs dans un monde idéal. Bref, nous avons besoin de dieu pour nous sortir de l'aporie du mal. Ensuite, notre interprétation du mal postule à son insu qu'il existe un lien nécessaire entre le bon et le bien (le juste *doit* être heureux) et, réciproquement, entre le vice et la souffrance (on trouve normal qu'un criminel souffre). Ainsi, le déni des apparences entraîne la croyance au monde « vrai », et ce monde est précisément celui dans lequel notre désir de justice se trouve satisfait. D'abord nous remplaçons le monde sensible par un monde idéal. Ensuite nous faisons de cet idéal le lieu où la vertu et le bonheur se trouvent enfin réunis. Nietzsche critique fermement ces deux présupposés comme étant deux illusions successives. En effet, pourquoi faudrait-il qu'il y ait un monde « vrai » ? Et, quand bien même il existerait, pourquoi ce monde « vrai » devrait-il être exactement celui qui réalise nos souhaits les plus chers ?

« Le monde apparent ne nous semble pas un monde "de valeur" ; l'apparence empêcherait d'accéder au degré suprême de la "valeur". Ne peut avoir de valeur, en soi, qu'un monde "vrai"...

Premièrement : on affirme qu'il existe

deuxièmement : on a une idée très arrêtée de sa valeur

*Préjugé des préjugés ! »*⁷⁶

⁷⁶ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 14 [103].

Le dénigrement du monde sensible et son remplacement inconscient par un monde vrai correspondent respectivement à une suppression et à un ajout d'une séquence arbitraire au texte de la réalité. L'idéalisme refuse de voir la réalité telle qu'elle est, à tel point que l'ensemble de ses conclusions est prédéterminé par ce biais de lecture du texte original. Le délire interprétatif de l'idéalisme consiste alors à « aborder le texte muni d'une interprétation globale entièrement préétablie »⁷⁷. La fausseté de cette interprétation réside dans l'excédent de sens qu'elle impose arbitrairement à la réalité. C'est parce qu'elle est incapable de penser le tragique qu'elle cherche une réconciliation dans un arrière-monde, et redonne un sens au monde en succombant à un finalisme inconscient. Mais l'idéalisme, en tant que croyance à d'autres mondes et refus du devenir, travestit le texte original en lui surimposant un sens illégitime. Ce faisant, l'interprétation moderne du mal est bien plus qu'une simple erreur, elle trompe volontairement⁷⁸. En approfondissant ainsi l'analyse, on s'aperçoit que le problème n'est pas tant que notre interprétation du mal ne voit pas le primat de l'infra-conscient et de l'apparence, que le fait qu'elle refuse de l'envisager : elle ne veut pas le voir, et même elle veut la non-vérité, c'est-à-dire l'illusion rassurante des arrière-mondes⁷⁹.

1.2.2.2 Distorsion d'appréciation : anthropocentrisme

Si l'injustice du mal vient du déséquilibre entre le mal commis et le mal subi, bref de l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être, alors le problème tient au fait que le mal existe bel et bien. Il existe bien des expériences de souffrance révoltante, où la vertu est bafouée et le vice récompensé. Mais alors, comment se peut-il qu'un bien entraîne parfois un mal et réciproquement ? C'est pourtant ce qui ne devrait pas arriver... En posant ainsi le problème du mal, on voit à quel point il relève d'une distorsion d'appréciation. C'est parce que l'homme se croit le centre du monde, parce qu'il pense que toutes les choses sont faites pour lui et que les lois de la nature agissent à l'image de sa raison qu'il trouve injuste d'être confronté à une souffrance qui le dépasse. En plus de nous faire croire à un arrière-monde illusoire, l'interprétation idéaliste du mal altère également le texte original selon un autre point de vue : elle tend à le faire voir à travers la lentille déformante de l'anthropocentrisme.

Mais, là encore, la croyance à un monde ordonné, dont la logique d'agencement correspond à notre raison est une illusion :

⁷⁷ Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, « La philologie, métaphore fondamentale », p. 48.

⁷⁸ Sur la fausseté et la duperie (y compris de soi-même), voir l'exemple de Socrate dans Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §191, p. 146-147.

⁷⁹ La simplification et la falsification du texte de la réalité nous amènent à vivre dans une ignorance réconfortante qui se fait passer pour la vérité. Sur la volonté de non-vérité, voir par exemple *ibid.*, Deuxième section, §24, p. 73, ou *ibid.*, Troisième section, §59, p. 111.

« le *préjugé fondamental* est que l'ordre, la clarté, tout ce qui est systématique soit nécessairement inhérent à *l'essence vraie* des choses ; et qu'à l'inverse, ce qui est désordonné, chaotique, imprévisible n'apparaisse qu'au sein d'un monde de fausseté ou reconnu comme inachevé – bref, soit une erreur »⁸⁰.

L'orgueil naïf⁸¹ de l'homme l'amène à faire de l'anthropocentrisme un schème de pensée fondamental, qui prédétermine l'ensemble de ses raisonnements. Ainsi, il projette sur le monde la façon erronée dont il se perçoit lui-même. Par exemple, il déduit la notion d'être, comme principe agissant, de la notion de moi, comme sujet cause de ses pensées : « La chose elle-même [...] n'est qu'un réflexe de la croyance au moi en tant que cause »⁸². Et même, de manière générale, « sitôt qu'une philosophie commence à croire en elle-même [...] [e]lle crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement »⁸³. Mais, par opposition à l'orgueil des hommes, Nietzsche souligne l'importance du perspectivisme :

« nous sommes loin, aujourd'hui, de la présomption ridicule consistant à décréter depuis notre angle que l'on ne *peut légitimement* avoir de perspective qu'à partir de cet angle-là. »⁸⁴

S'il n'y a pas d'interprétation vraie (puisque Nietzsche a récusé la notion de vérité⁸⁵), en revanche, il y a des interprétations fausses, au sens où la fausseté est l'erreur philologique, l'infidélité envers le texte de la réalité. Or, le mal considéré comme scandale est un exemple d'une telle interprétation erronée. Le mal est une interprétation, certes, mais une « interprétation qui déforme le texte à interpréter »⁸⁶. En effet, notre représentation moderne du mal falsifie la réalité en manipulant ce qui est (par exemple en refusant toute hiérarchie et en culpabilisant les degrés élevés de puissance) et en ajoutant des éléments de sens (par exemple en créant la croyance idéaliste aux arrière-mondes ou le préjugé anthropocentriste). Considérer le mal comme scandale est donc une fausseté, une tromperie qui se donne des airs d'objectivité. Mais alors, que révèle cette interprétation du mal sur notre société ?

⁸⁰ Nietzsche, *Fragments posthumes*, Tome XI, 40 [9].

⁸¹ Sur l'orgueil naïf des hommes et les erreurs anthropocentristes associées (par exemple la croyance erronée à la simplicité de notions telles que la causalité, la volonté ou le bien et le mal), voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §3, p. 50, ou *ibid.*, §19, p. 65, ou *ibid.*, Cinquième section, §202, p. 159.

⁸² Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §3, p. 106. Voir aussi Nietzsche, *Fragments posthumes*, Tome XIII, 9 [38] : « nous avons projeté *nos propres* conditions de conservation, en tant que *prédicats de l'être* en général/qu'il nous faille, pour prospérer, être stables dans notre croyance, de cela nous en avons tiré que le monde "vrai" n'est point un monde en transformation et en devenir mais un *étant* ».

⁸³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §9, p. 55.

⁸⁴ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §374, p. 340-341.

⁸⁵ Voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section.

⁸⁶ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La justice », p. 342.

1.3 LE MAL COMME SYMPTOME DE FAIBLESSE

L'interprétation du mal comme injustice scandaleuse est une falsification de la réalité. Mais que révèle-t-elle sur notre culture européenne contemporaine, qui a justement établi et défendu cette façon de voir le monde ?

1.3.1 Immoralité des philosophes

L'erreur philologique caractéristique de notre conception du mal révèle d'abord une série d'insuffisances de la part de la tradition philosophique. Celle-ci a systématiquement manqué de probité, de radicalité et même de courage.

1.3.1.1 Manque de probité

Puisque croire que le mal est un scandale est une interprétation fautive et trompeuse, les penseurs qui ont mis sur pied cette évaluation de la réalité ont manqué de probité. Ils ont fait preuve de malhonnêteté en imposant leur appréciation erronée du monde, sans se soucier de la correspondance de leur but avec les moyens dont ils usaient. Ils ont ainsi défendu les valeurs « morales » issues du platonico-christianisme (pitié, altruisme, etc.) en recourant à des moyens de persuasion en complète opposition avec ces valeurs (cruauté, culpabilisation, etc.). Ce manque de rigueur dans le raisonnement est caractéristique de la contradiction de la démarche philosophique⁸⁷.

Mais cette erreur des philosophes est inconsciente, ils se contredisent à leur insu. Leur malhonnêteté réside alors dans le fait qu'ils refusent d'envisager qu'ils pourraient se tromper : ils rajoutent a posteriori des « raisons » pour justifier leur croyance et masquer son caractère arbitraire. Ils croient ainsi de bonne foi philosopher rigoureusement alors qu'ils se trompent et se dupent eux-mêmes.

« Ils se présentent tous sans exception comme des gens qui auraient découvert et atteint leurs opinions propres en vertu du déploiement autonome d'une dialectique froide [...] alors qu'ils défendent au fond, avec des raisons cherchées après coup, un principe posé d'avance, un caprice, une "illumination", la plupart du temps un vœu de leur cœur rendu abstrait et passé au tamis : – ce sont, tous autant qu'ils sont, des avocats qui récusent cette dénomination, et même, pour la plupart, des porte-parole retors de leurs préjugés, qu'ils baptisent "vérités" ».⁸⁸

⁸⁷ Voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La vérité », p. 28-29 (à propos de la vénération de la vérité par les philosophes) : « le but au service duquel ils travaillent invalide les moyens qu'ils mettent en œuvre pour l'atteindre ».

⁸⁸ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §5, p. 51. Voir aussi Nietzsche, *Le Gai savoir*, Premier livre, §29, p. 90 : « Les raisons et les intentions qui soutiennent l'habitude lui sont ajoutées par mensonge lorsque certains commencent à contester l'habitude et à demander des raisons et des intentions. C'est en cela que réside

Ainsi, non seulement l'idéalisme refuse d'envisager l'infra-conscient, mais il va même jusqu'à le nier, en déformant le texte de la réalité afin de le faire rentrer dans le cadre de son « explication » (qui n'est en fait qu'une interprétation)⁸⁹. Pire qu'un simple mensonge qui s'ignore, notre interprétation du mal s'avère faire partie d'une véritable duperie, d'une volonté de tromper (soi-même et autrui). La malhonnêteté des philosophes est ainsi caractéristique de leur profonde immoralité.

1.3.1.2 Manque de radicalité

En plus de l'absence de rigueur dans le raisonnement, la tradition philosophique a également manqué de radicalité. Elle a toujours arrêté son questionnement en chemin, sans aller jusqu'aux dernières conséquences de la pensée. Par exemple, en considérant que le mal est une injustice scandaleuse qui ne devrait pas être et en recourant aux fictions idéalistes pour l'expliquer (illusion d'un arrière-monde et d'un dieu rédempteur), les philosophes ont cru résoudre le problème alors qu'ils n'ont fait que le déplacer. La question « pourquoi le mal existe-il ? » est devenue « pourquoi dieu punit-il parfois les vertueux ? ». Mais le fond du problème, à savoir « pourquoi les hommes ont-ils besoin de trouver un sens au mal ? » n'a jamais été abordé.

Ainsi, le manque de profondeur est un autre trait fondamental des philosophes, qui se rapprochent en cela des écueils de la science moderne que critique Nietzsche abondamment. Cette superficialité de la pensée se caractérise par :

« la croyance à un monde qui doit trouver son équivalent et sa mesure dans la pensée humaine, dans les concepts de valeur humains, à un "monde de la vérité" que l'on pourrait en fin de compte saisir grâce à notre petite raison humaine bien carrée [...]. Ne serait-il pas assez vraisemblable au contraire que ce que l'on parvient à attraper en premier lieu soit précisément ce que l'existence a de plus superficiel et de plus extérieur – ce qu'elle a de plus apparent, sa peau et sa matérialisation ? »⁹⁰

C'est aussi ce manque de radicalité qui pousse la métaphysique à refuser de soumettre à l'examen la préférence du bien sur le mal⁹¹.

la grande malhonnêteté des conservateurs de toutes les époques : – ils sont les ajouteurs de mensonge. »

⁸⁹ Voir Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, « La philologie, métaphore fondamentale », note 2 p. 50 : « l'interprétation fautive est celle qui tente de se faire passer pour une explication : c'est là le propre de l'interprétation idéaliste qui prétend dévoiler des vérités absolues ».

⁹⁰ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §373, p. 339.

⁹¹ La métaphysique refuse de même de justifier la prévalence du vrai sur le faux (voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Philosophie et valeurs », p. 176).

1.3.1.3 Manque de courage

Enfin, l'interprétation du mal comme scandale révèle aussi à quel point les philosophes ont manqué de courage. En effet, le manque de probité tout comme le manque de radicalité peuvent se ramener à cet ultime reproche puisqu'il s'agit à chaque fois d'une forme d'absence de courage : devant les difficultés des exigences d'une pensée rigoureuse dans le premier cas, devant l'ampleur de la tâche nécessaire à la radicalisation du questionnement dans le second cas. Ainsi, le reproche principal que l'on peut faire aux philosophes est leur lâcheté :

« L'erreur (- la foi en l'Idéal -), ce n'est pas de l'aveuglement, l'erreur, c'est de la lâcheté »⁹²

Cette lâcheté doit s'entendre comme un refus de prendre des risques, de remettre en cause ce que l'on croit assuré. Par exemple, les philosophes systématiques refusent par principe de faire des hypothèses et se contentent de manipuler la réalité pour l'accorder à leurs croyances⁹³. C'est donc le besoin de certitude et de stabilité qui est fondamentalement à la base de ce manque de courage. Mais par opposition à la lâcheté des penseurs passés, la véritable philosophie nécessite du courage car il y a des risques à affronter l'inconnu⁹⁴.

Notre interprétation commune du mal nous pousse à le prendre pour une injustice scandaleuse. Mais, parce que c'est une interprétation erronée, nous pouvons en déduire que les penseurs qui ont mis en place cette façon de voir le monde nous ont trompés : leur lâcheté leur a fait manquer de probité et de radicalité.

1.3.2 Médiocrité de l'homme

La manière dont nous considérons le mal révèle des informations précieuses non seulement sur les philosophes qui ont établi cette interprétation, mais aussi sur l'homme européen contemporain, celui qui a été poussé à croire à ce mensonge.

1.3.2.1 Quête de sens

Le mal nous révolte parce qu'il nous dépasse. En effet, c'est réellement l'incompréhension devant les tourments qui nous scandalise. On pourrait à la rigueur comprendre pourquoi un criminel condamné doit souffrir en purgeant sa peine, mais la souffrance inexplicable nous est absolument insupportable parce qu'elle ajoute aux douleurs physiques l'ignorance du pourquoi. Par conséquent, le mal absolu est, pour nous, une souffrance sans sens :

⁹² Nietzsche, *Ecce Homo*, Préface, §3, p. 49.

⁹³ Les philosophes s'opposent en cela à l'éthique de la pensée. Voir sur ce point Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Le refus du système », p. 127.

⁹⁴ Nous reviendrons sur les risques de l'interprétation nietzschéenne dans la troisième partie.

« Ce qui révolte véritablement contre la souffrance, ce n'est pas la souffrance en soi, mais l'absence de sens de la souffrance. »⁹⁵

Par conséquent, notre interprétation du mal est une tentative pour combler ce besoin de comprendre. Elle est un essai d'explication de la réalité qui, parce qu'il refuse de se considérer comme une simple hypothèse, a fini par falsifier le texte original et par oublier son caractère interprétatif.

Alors, si la recherche d'une signification à la souffrance explique la mise en place du mensonge idéaliste, on peut approfondir l'analyse en examinant les origines de cette recherche elle-même. D'où vient notre besoin de sens ?

1.3.2.2 « Idées modernes »

Le mal inexplicable, celui qui nous est insupportable, peut revêtir dans les faits deux formes distinctes : le malheur de la vertu ou la prospérité du vice. Dans le premier cas, nous avons pitié d'un homme bon qui semble injustement frappé par les tourments. Mais, cet instinct irrésistible de compassion envers les souffrants exprime un besoin encore plus profond des hommes de notre société : leur refus catégorique de la souffrance. Ils ne veulent pas voir autrui subir une souffrance imméritée. Dans le second cas, nous revendiquons l'égalité de tous et n'acceptons pas que certains, en raison de leur supériorité de puissance, puissent constituer des exceptions. Mais, cette volonté forcenée d'équité masque elle aussi un instinct plus profond : notre haine viscérale de la hiérarchie. Nous ne supportons pas de voir autrui commettre un mal impunément. Refus de la souffrance et haine de la hiérarchie constituent ce que Nietzsche nomme les « idées modernes »⁹⁶.

Ainsi, si nous avons besoin de sens, c'est parce que ces tendances que sont la pitié et la recherche d'égalité nous poussent à nous révolter devant le mal. Mais ces deux versants du mal sont en fait reliés par une nécessité instinctive : le besoin de justice implique de rechercher à la fois la récompense des justes et la punition des méchants. On ne peut pas vouloir abolir la souffrance sans rejeter simultanément toute hiérarchie. Les idées modernes sont donc les sources fondamentales de notre interprétation contemporaine du mal : ce sont elles qui ont créé notre besoin de compréhension de la souffrance et ont orienté notre mise en forme de la réalité dans la perspective biaisée de l'idéalisme.

⁹⁵ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, p. 139.

⁹⁶ Voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §44, p. 94 : « les deux chansonnettes et doctrines qu'ils [les esprits étroits] entonnent le plus généreusement s'appellent "égalité des droits" et "compassion pour tout ce qui souffre", – et ils tiennent la souffrance elle-même pour quelque chose qu'il faut abolir. »

Notre quête de sens vient donc de notre condamnation de la souffrance (et donc de notre inclination à la pitié) et de notre haine de la hiérarchie (c'est-à-dire de notre besoin d'égalité). Mais que révèlent ces penchants sur le type d'homme de notre civilisation ?

1.3.2.3 Affaiblissement du type d'homme

L'injustice véritable, celle qui scandalise l'homme, est l'écart entre le mal commis et le mal subi. C'est donc finalement à la notion de souffrance, et plus précisément au déséquilibre de la souffrance, qu'elle se rapporte. Dans un cas (le mal commis), il s'agit de la souffrance infligée à autrui, dans l'autre (le mal subi), c'est la souffrance que l'on doit endurer. Mais il y a toujours le même préjugé à la racine du jugement injuste : le refus absolu de la souffrance, considérée comme le mal en soi. C'est bien parce qu'ils souffrent (ou croient souffrir) alors qu'ils ne le méritent pas que les hommes se révoltent. C'est leur incapacité à expérimenter une souffrance absurde qui les scandalise. Le refus de la souffrance est donc à la base de notre interprétation erronée du texte de la réalité : c'est parce que le monde apparent contient le mal qu'il ne peut pas être « vrai » et que l'illusion des arrière-mondes est nécessaire. Bref, la réalité fait souffrir donc il faut la rejeter. Cette déformation du texte de la réalité par la recherche d'idéal exprime notre refus de penser le monde comme il nous apparaît, c'est-à-dire tragique, épouvantable, terrible, dionysiaque. La condamnation de la souffrance est donc indissociable de notre haine du tragique, et finalement de notre dénégation de la réalité.

Compte tenu de ce besoin fondamental de ne pas souffrir, l'interprétation du mal comme scandale procure un réconfort. Elle permet en effet d'apporter un semblant d'explication à la souffrance et redonne sens à un monde qui paraissait absurde. Par exemple, elle justifie la douleur de ce monde-ci par un bonheur dans l'au-delà, ou explique l'impunité de certains criminels aujourd'hui par leur damnation éternelle à venir. Ainsi, le mal, comme interprétation de la réalité, rassure, console, soulage⁹⁷. Il permet de vivre l'injustice sans tomber dans le désespoir. Il est une illusion nécessaire à la survie des hommes de notre civilisation⁹⁸. Par conséquent, il est aussi, à rebours, un symptôme de notre société : considérer le mal comme scandaleux, c'est admettre son impuissance à affronter la réalité telle qu'elle est. En effet, avoir besoin de recourir à une telle interprétation mensongère est

⁹⁷ En ce sens, l'interprétation du mal est un exemple de cause imaginaire, telle que Nietzsche la caractérise dans *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs, §5, p. 108 : « Le "pourquoi", autant qu'il est possible, ne demande pas l'indication d'une cause pour l'amour d'elle-même, mais plutôt une *espèce de cause* – une cause qui calme, délivre et allège. ».

⁹⁸ On pourrait dire de l'interprétation du mal ce que Nietzsche dit des jugements synthétiques a priori de Kant : « afin de conserver des êtres de notre espèce, il faut *croire* vrais de tels jugements [...] » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §11, p. 58).

significatif d'une incapacité à supporter le tragique. Cela montre à quel point l'homme a besoin de fictions pour le reconforter. Bref, voir dans le mal une injustice révoltante est un trait caractéristique soulignant la faiblesse de la civilisation européenne contemporaine. Cette faiblesse, Nietzsche la définit précisément comme l'incapacité à supporter la réalité. Elle est une véritable maladie qui consiste à substituer nos désirs au monde apparent, c'est-à-dire à éliminer le tragique par le mensonge idéaliste. C'est donc parce qu'il n'a pas la force d'affronter le tragique que l'homme moderne en vient à substituer des fictions à la réalité. Le monde fait souffrir et la faiblesse est l'incapacité à y faire face, c'est-à-dire l'inaptitude à maîtriser la réalité telle qu'elle est : épouvantable, terrible, ambiguë, contradictoire, chaotique, dionysiaque⁹⁹. La faiblesse est donc fondamentalement liée au malaise de l'incertitude : elle pousse à nier la réalité et à la remplacer par un idéal. Elle traduit donc un besoin impérieux de sécurité, de recherche du stable et de l'inconditionné :

« *Les croyants et leur besoin de croyance.* – La quantité de *croyance* dont quelqu'un a besoin pour se développer, la quantité de "stable" auquel il ne veut pas qu'on touche parce qu'il y prend appui, – offre une échelle de mesure de sa force (ou, pour m'exprimer plus clairement, de sa faiblesse). »¹⁰⁰

Ce trait caractéristique de l'Europe contemporaine est qualifié par Nietzsche de décadence. Appliquée au mal, la faiblesse traduit notre besoin forcené de justification de la souffrance. Elle est donc un procédé pour éluder le mal, pour escamoter l'injustice. Pour ce faire, deux moyens sont à sa disposition : inventer un sens à la souffrance (par exemple en créant le mensonge idéaliste) ou éliminer la souffrance (par exemple en recourant à des narcotiques : mécanismes d'échange de la souffrance consistant à faire souffrir autrui pour ne plus souffrir soi-même)¹⁰¹. Mais l'un comme l'autre sont révélateurs du rapetissement de l'homme¹⁰². Ne plus être capable de faire face à la souffrance est un signe de la fatigue, de l'épuisement de notre société et de la médiocrité de nos contemporains. Les hommes d'aujourd'hui sont devenus objets de mépris parce qu'ils sont lâches, inoffensifs, insipides, prévisibles. Ils ont tellement peur du mal qu'ils préfèrent éradiquer la vie elle-même plutôt que de risquer y voir apparaître l'injustice :

⁹⁹ Voir par exemple Ibid., Neuvième section, §259, p. 247 : « la vie même est *essentiellement* appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses formes propres, incorporation et à tout le moins, dans les cas les plus tempérés, exploitation [...] ». »

¹⁰⁰ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §347, p. 292.

¹⁰¹ Dans la seconde partie, nous reviendrons sur ces deux stratégies d'évitement de la souffrance, ainsi que sur la caractérisation pulsionnelle de la faiblesse comme manque de maîtrise.

¹⁰² Voir par exemple Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §12, p. 95 : « c'est dans le rapetissement et l'égalisation de l'homme européen que réside *notre* pire danger, car ce spectacle fatigue... ».

« Qu'est-ce qui fait aujourd'hui *notre* aversion pour "l'homme" ? – car nous *souffrons* de l'homme, cela ne fait aucun doute. – *Non pas* la peur ; mais bien plutôt le fait que nous n'ayons plus à avoir peur de rien en l'homme ; le fait que la vermine "homme" occupe le devant de la scène et y pullule ; que l'"homme apprivoisé", le médiocre irrémédiable et l'affligeant ait déjà appris à se ressentir comme le but et le sommet, comme le sens de l'histoire, comme l'"homme supérieur" [...]. »¹⁰³

Puisque le mal est une interprétation mensongère, il est un ensemble de fictions qui ne permet pas d'accroître nos connaissances sur le monde. Par conséquent, il n'apporte rien d'un point de vue épistémologique. Par contre, en tant que signe de notre besoin de certitude, cette interprétation est révélatrice du type d'homme qui prédomine dans notre civilisation européenne contemporaine. Le mal peut ainsi être considéré comme un symptôme, il est le signe de notre faiblesse et de la décadence de notre société : c'est parce que nous sommes incapables d'accepter la réalité tragique, que nous avons besoin de recourir à une telle fiction.

¹⁰³ Ibid., §11, p. 93-94.

1.4 BILAN DE L'ANALYSE PHILOLOGIQUE

Le mal est l'injustice scandaleuse, celle qui nous révolte instinctivement. Il en existe deux versants : la souffrance injustifiable subie par un innocent (malheur de la vertu), ou bien l'impunité – c'est-à-dire l'absence de souffrance – tout aussi incompréhensible d'un coupable (prospérité du vice).

Contrairement à la croyance de la tradition philosophique, cette représentation moderne du mal n'est pas un état de fait objectif. En effet, elle est une certaine interprétation de la réalité, une parmi d'autres possibles. Elle correspond ainsi à une mise en forme du monde, à une évaluation des choses qui établit une hiérarchie des valeurs au sein de la réalité (par exemple, le « bien » devient préférable au « mal »). L'interprétation du mal est donc finalement un mensonge sur le monde. De plus, parce que le processus d'appréciation se réalise de manière infra-consciente, ce mensonge est en fait un mensonge qui s'ignore. Les philosophes ont toujours cru naïvement à l'objectivité de leur « explication ».

En approfondissant l'analyse, on s'aperçoit qu'en fait l'interprétation du mal est non seulement fautive (c'est-à-dire infidèle au texte original) mais qu'elle est aussi trompeuse. Parce qu'ils ont à leur insu falsifié et déformé la forme originale de la réalité, « *jusqu'à ce que le texte disparaisse sous l'interprétation* »¹⁰⁴ (par exemple en y ajoutant de façon illégitime de nouveaux éléments de sens), les philosophes se sont rendus coupables d'immoralité. Plus qu'un simple mensonge, la croyance au scandale de l'injustice est une erreur philologique et une duperie de soi et des autres.

Enfin, si notre interprétation du mal ne permet pas d'apprendre quoi que ce soit sur la réalité du monde, elle est en revanche utile en ce qu'elle est révélatrice de notre attitude face à la souffrance. Le mal tel que nous le concevons est un symptôme de notre faiblesse¹⁰⁵. Avoir besoin de ressentir le mal comme un scandale injuste montre à la fois que les philosophes ont été malhonnêtes dans leur interprétation du monde et que le résultat de leur sélection, c'est-à-dire notre civilisation, constitue un affaiblissement du type homme. C'est donc finalement un véritable diagnostic de notre culture que permet d'établir notre interprétation du mal.

L'analyse philologique du mal a donc permis de mettre en évidence son caractère interprétatif et même falsificateur. Le mal est une interprétation fautive. Pourtant, la fausseté

¹⁰⁴ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §38, p. 89.

¹⁰⁵ Sur la pensée du symptôme et les indications que fournissent les interprétations dominantes sur la santé du corps qui interprète, voir par exemple Nietzsche, *Le Gai savoir*, Préface, §2, p. 29.

n'est pas un critère de réfutation. Nietzsche a en effet souligné à maintes reprises¹⁰⁶ que le domaine de la vérité n'a plus de sens. Ainsi, si le manque de probité des philosophes et l'affaiblissement du type homme de notre société tendent à jeter le soupçon sur l'évaluation morale dominante, ils sont insuffisants pour la discréditer complètement. Pour mieux comprendre cet étrange paradoxe, nous devons avec Nietzsche faire glisser le questionnement philosophique de la problématique de la vérité vers celle de la valeur. En effet, la notion d'interprétation a déjà laissé entendre l'importance des phénomènes infra-conscients et de leur hiérarchie relative dans la constitution de la réalité elle-même. Et le refus des philosophes d'envisager ce monde pulsionnel a déjà révélé la présence d'un certain nombre de déterminations psychologiques souterraines. Nous devons à présent approfondir l'analyse régressive en recourant au second volet de la généalogie : la psychologie.

¹⁰⁶ Voir par exemple la première section de *Par-delà bien et mal*.

PARTIE 2 :

PSYCHOLOGIE DU MAL

2 PSYCHOLOGIE DU MAL

La philologie, en tant que premier versant de l'analyse généalogique consacré à l'étude du texte de la réalité, a permis de remonter aux origines corporelles de ce texte. Le monde nous est apparu comme le résultat d'une lutte de processus infra-conscients, que l'interprétation commune du mal a justement pour but de masquer. Mais, cette tentative de déformation du texte originaire est elle-même révélatrice de la faiblesse de l'interprète. Considérer le mal comme un scandale résulte ainsi d'un certain nombre de choix inconscients, de déterminations psychologiques¹⁰⁷ qui correspondent en fait à de véritables conditions d'existence. Ainsi la philologie débouche-t-elle naturellement sur la psychologie, ce second versant de l'analyse généalogique que nous allons étudier en détail dans cette deuxième partie.

La tâche est délicate car le conditionnement souterrain qui a façonné le monde et les hommes pendant des millénaires est difficilement perceptible. C'est en partie pour cette raison qu'il est resté aussi longtemps inaperçu. L'autre explication de cette méconnaissance est la tromperie des philosophes qui, par manque de probité et de radicalité ont refusé d'admettre leur ignorance de la complexité du processus instinctif et ont substitué au texte de la réalité leur interprétation erronée qui privilégiait la rationalité et refusait de voir l'importance de l'affectivité. Mais telle fut leur erreur fondamentale : méconnaître le rôle directeur des instincts et ignorer les origines souterraines de la pensée consciente¹⁰⁸. Par opposition à cette erreur, Nietzsche définit la nouvelle psychologie comme l'étude des processus infra-conscients, c'est-à-dire la théorie des instincts et des pulsions¹⁰⁹.

L'analyse psychologique de l'interprétation du mal se déroule en deux temps. D'abord, il s'agit de repérer les pulsions à l'origine de cette conception du mal comme scandale. Pourquoi l'homme a-t-il eu besoin de croire que l'expérience du mal est scandaleuse ? Ensuite, il faut établir la valeur de ces valeurs, c'est-à-dire situer cette interprétation dans la nouvelle typologie des morales que Nietzsche met en place. Que vaut cette interprétation ?

¹⁰⁷ C'est le cas par exemple de notre vénération pour la raison : dans le *Ménon* (81, d-e), Socrate lui-même reconnaît que le privilège accordé à la raison par la philosophie découle d'un choix qui n'est pas rationnel. Voir Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, chapitre II, p. 47 qui cite cet exemple.

¹⁰⁸ Sur l'ignorance de l'infra-conscient comme erreur fondamentale de la tradition philosophique, voir par exemple Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 62-63.

¹⁰⁹ Pour désigner les processus infra-conscients, Nietzsche emploie de manière quasiment équivalente les termes d'instincts, de pulsions ou d'affects. Les différences d'emploi sont davantage liées à une volonté d'accorder le contexte avec une connotation appropriée (par exemple, « affect » est employé lorsqu'il faut souligner l'aspect infra-conscient). A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Les passions », p. 308.

Mais avant d'entamer l'étude de la généalogie du mal à proprement parler, nous devons d'abord nous familiariser avec la logique des instincts en analysant comment l'homme s'est mis à croire à cette interprétation erronée. Comment une telle appréciation fautive du monde a-t-elle pu s'imposer comme interprétation dominante de la modernité ?

2.1 LE MAL COMME INSTRUMENT DE CULTURE

Le présupposé qui consiste à croire que le mal est une injustice scandaleuse est si bien implanté en nous qu'il nous paraît être une explication neutre de la réalité. Nous ne voyons même plus qu'il s'agit d'une interprétation particulière, d'une certaine déformation du monde. Comment en est-on arrivé à croire à cette interprétation mensongère ? Comment se fait-il qu'une telle erreur de lecture du texte original ait pu s'installer dans nos croyances les plus profondes et perdurer ainsi pendant des siècles ? Nous allons voir que l'origine de cette fiction réside dans un conditionnement pulsionnel qui s'étale sur une longue durée.

2.1.1 Théorie des pulsions

Par manque de probité, les philosophes ont toujours négligé le primat de l'affectivité. Pourtant, une analyse plus honnête révèle rapidement que les pulsions règnent jusque dans les phénomènes conscients que l'on croyait les plus épargnés.

« On doit encore ranger la plus grande partie de la pensée consciente parmi les activités instinctives, et ce jusque dans le cas de la pensée philosophique [...]. [L]a plus grande part de la pensée consciente d'un philosophe est clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts. »¹¹⁰

Mais, si les pulsions sont si importantes qu'on ne peut plus se permettre de les ignorer, il est alors nécessaire de chercher à les connaître plus précisément. Quelles sont leurs caractéristiques essentielles ?

2.1.1.1 Caractère tyrannique de la pulsion

Une pulsion est un processus infra-conscient qui exerce une contrainte. C'est une puissance intrinsèque irrésistible qui ne peut être déviée que par d'autres pulsions. Ce caractère impératif lui confère ainsi deux caractéristiques. Négativement d'abord, la pulsion est une violence aveugle et obstinée (c'est la « bêtise » de la pulsion brute). Il existe donc un réel danger pour qui est l'esclave de ses pulsions. Mais d'un autre côté, positivement cette fois, la pulsion se caractérise aussi par sa sûreté régulatrice bien supérieure à la « conscience ». On peut même dire que c'est cette efficacité fonctionnelle des pulsions qui permet la survie de l'homme et des organismes vivants¹¹¹. Nietzsche insiste en effet sur la perfection de l'instinct :

¹¹⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §3, p. 49-50. Voir aussi *ibid.*, §19, p. 66 qui donne l'exemple de la « volonté » que l'on prend pour un choix libre alors qu'elle est le résultat d'une lutte pulsionnelle qui demeure infra-consciente.

¹¹¹ A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Pulsion, instinct et volonté de

« Toute faute, d'une façon ou d'une autre, est la conséquence d'une dégénérescence de l'instinct, d'une désagrégation de la volonté : par là on définit presque ce qui est mauvais. Tout ce qui est bon sort de l'instinct – et c'est, par conséquent, léger, nécessaire, libre. »¹¹²

2.1.1.2 Caractère créateur de la pulsion

A la dimension tyrannique de la pulsion s'ajoute son caractère producteur, c'est-à-dire interprétatif. Chaque instinct cherche à « assurer sa maîtrise sur des "forces" concurrentes »¹¹³ et à imposer sa propre forme aux autres instincts. Ainsi, la vie pulsionnelle est un processus qui crée continuellement de l'interprétation. La pulsion est une puissance créatrice de base qui permet au vivant d'interpréter le monde qui l'environne. Toute interprétation est ainsi langage figuré des affects¹¹⁴. Les pulsions agissent ainsi de manière analogue à de « petites âmes » qui interprètent chacune la réalité d'une certaine façon et qui essaient tyranniquement d'imposer leur point de vue aux autres. Dans cette conception, le corps est précisément le lieu où s'effectue la synthèse de l'interaction pulsionnelle. Par conséquent, Nietzsche le redéfinit comme une « structure sociale composée de nombreuses âmes »¹¹⁵. C'est dans le corps que les instincts entrent en lutte les uns contre les autres et qu'un résultat finit par émerger. Mais tout ce processus se passe à notre insu, les pulsions interagissent de manière parfaitement infra-consciente, ce qui explique les illusions de la tradition philosophique, comme la croyance au sujet libre, à la conscience autonome ou à la volonté efficiente (ces différentes fictions ne sont en fait que des résultats, des phénomènes de surface)¹¹⁶.

Si le corps est le lieu de la lutte des instincts, le problème est alors de comprendre comment s'effectue concrètement cette synthèse des différentes pulsions : comment les différents affects communiquent-ils ensemble ? Pour expliquer ce processus, Nietzsche recourt à la logique du commandement. Contrairement à la logique de la causalité, cette dernière est une logique relationnelle, qui redonne à l'affectivité son importance de premier rang. Ainsi, chaque pulsion évalue les rapports de puissance en présence et est autant affectée par les autres affects que capacité de les affecter. La pulsion est donc en mesure à la fois de

puissance », p. 212-218. Et même, « cette régulation par la pulsion est un trait caractéristique du vivant » (ibid., p. 214).

¹¹² Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §2, p. 105.

¹¹³ Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 70.

¹¹⁴ Voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Pulsion, instinct et volonté de puissance », p. 219-220.

¹¹⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §19, p. 67. Cette redéfinition du corps comme lieu de la lutte des instincts explique pourquoi Nietzsche parle de « physio-psychologie » (voir par exemple ibid., §23, p. 71).

¹¹⁶ Nietzsche critique la naïveté de la philosophie qui ne voit pas que le penser est au service du corps (voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Le corps », p. 168), car en fait : « L'esprit est plus superficiel qu'on ne croit » (Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 10, 26 [68]).

percevoir l'influence des autres instincts et d'« agir sur » eux de manière contraignante¹¹⁷. Ainsi, les forces pulsionnelles s'évaluent d'abord mutuellement. Mais, dans le même temps, chacune cherche à imposer sa puissance sur les autres. La logique du commandement explique cette recherche constante de domination de chaque pulsion sur les autres. C'est l'accroissement du sentiment de puissance qui est le moteur de ce mécanisme à la base du vivant. Pour le comprendre, on peut revenir sur la redéfinition de la notion de volonté par Nietzsche¹¹⁸. Celle-ci n'est plus conçue comme un acte simple qui serait cause d'un effet (erreur des philosophes passés due à la fiction du sujet), mais comme un processus complexe composé de trois facteurs : un ensemble de sentiments (sollicitations pulsionnelles, excitations), une pensée (c'est-à-dire une interprétation) et un affect de commandement¹¹⁹. Ce dernier, qui est en fait le facteur le plus important, est le type d'affectivité qui accompagne le fait de donner un ordre. C'est donc bien la recherche de l'augmentation du sentiment de puissance qui constitue le moteur de la vie.

2.1.1.3 Caractère évolutif de la pulsion

Dans sa conception nouvelle des pulsions, Nietzsche prend garde de ne pas retomber dans les erreurs issues des préjugés fondamentaux de la tradition philosophique. Ainsi, contre l'essentialisme, il insiste sur le fait que les pulsions ne sont pas des principes ou des essences, mais des processus en devenir qui résultent d'un conditionnement sur une longue durée¹²⁰. A l'inverse du dualisme, il met en avant la continuité intrinsèque entre des passions qui semblent contradictoires : il existe un lien entre une chose et son contraire. La spiritualisation des affects explique cette évolution d'un même instinct par une modification du rapport de force. En tant que « doctrine selon laquelle on peut faire dériver toutes les bonnes pulsions des mauvaises »¹²¹, elle permet de penser en termes de degré et non plus en termes d'opposés. C'est toujours la même pulsion qui est en cause, mais, par la spiritualisation s'effectue un déplacement de son objet, un raffinement de son expression brute immédiate¹²².

¹¹⁷ A ce sujet, voir par exemple et Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Pulsion, instinct et volonté de puissance », p. 244-245.

¹¹⁸ Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §19, p. 65.

¹¹⁹ Sur l'analyse détaillée du paragraphe 19 de *Par-delà bien et mal*, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La volonté », p. 368-379.

¹²⁰ Voir Ibid., « Pulsion, instinct et volonté de puissance », p. 222-223. Ainsi, l'instinct n'est pas un fondement absolu (interprétation fixiste), ce qui explique la multiplicité lexicale du vocabulaire pulsionnel (voir ibid., p. 229).

¹²¹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §23, p. 72.

¹²² Voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 272-274. Nous reviendrons dans la troisième partie sur l'utilisation de la spiritualisation comme moyen de maîtrise de soi.

Ainsi, les pulsions sont à la fois tyranniques, artistiques et évolutives. Mais comment doit-on interpréter la réalité pour tenir compte de la place prépondérante que ces instincts occupent ?

2.1.2 Hypothèse de la volonté de puissance

2.1.2.1 Jeu conflictuel des affects

Dans le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*¹²³, Nietzsche expose son interprétation de la réalité comme volonté de puissance. A l'opposé de l'interprétation calomniatrice du sensible, typique de la tradition philosophique, il constate la prédominance des instincts dans tous les organismes vivants. Il considère ainsi le fond des choses comme irrationnel. La vie tout entière consiste en une multiplicité de rapports de domination, où des processus infra-conscients sont en lutte continue afin de mettre en forme la réalité selon leur configuration et d'accroître ainsi leur propre puissance¹²⁴.

« Avant tout, quelque chose de vivant veut *libérer* sa force – la vie elle-même est volonté de puissance [...]. »¹²⁵

La volonté de puissance est donc « la motivation de base de *tous* les efforts humains »¹²⁶, « la force de base au fondement de *toutes* les activités humaines »¹²⁷. C'est elle qui explique aussi bien les débordements de violence (lorsqu'elle prend une forme faible) que les grands accomplissements culturels de l'histoire : elle a par exemple permis les chefs-d'œuvre de la culture grecque en politique, art, philosophie, etc. La compétition, la lutte pour la puissance expliquent cette motivation constante visant le dépassement des réalisations passées. Mais, la volonté de puissance se manifeste aussi dans les activités quotidiennes. Un exemple concret du combat des pulsions, entre la volonté de se rappeler et l'orgueil personnel, est donné dans le paragraphe 68 de *Par-delà bien et mal* :

« "Je l'ai fait" dit ma mémoire. Je ne puis l'avoir fait – dit mon orgueil, qui reste inflexible. La mémoire – finit par céder. »¹²⁸

Chaque instinct est donc une expression particulière de la volonté de puissance :

¹²³ Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §36, p. 87-88. Pour une étude détaillée de ce paragraphe, voir par exemple Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 59-74.

¹²⁴ Pour une étude complète de la notion de volonté de puissance chez Nietzsche, voir Müller-Lauter, *Physiologie de la Volonté de Puissance*, « La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance », p. 27-110.

¹²⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §13, p. 60.

¹²⁶ Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Chapter 6, p. 192 (traduit par nous).

¹²⁷ Ibid., p. 193 (traduit par nous).

¹²⁸ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Quatrième section, §68, p. 118. Un autre exemple est donné par les rêves qui changent d'une nuit à l'autre en fonction de la pulsion dominante (et il en va en fait de même dans la vie éveillée) ; voir à ce sujet Nietzsche, *Aurore*, Livre II, §119, p. 119-120.

« [...] la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, [...] tous les affects n'en sont que des développements »¹²⁹

Par conséquent, conformément au caractère multiple des pulsions qui lui servent de support, la volonté de puissance est à la fois une force, un dynamisme d'auto-accroissement et un affect, un pathos qui consiste à faire l'épreuve du commandement et de la résistance¹³⁰. Elle est cette tendance intrinsèque des instincts à augmenter leur puissance, mais aussi, dans le même temps, l'affect résultant de l'appréciation des relations de force avec les autres volontés de puissance. La volonté de puissance est à la fois recherche de l'intensification de la puissance (volonté vers la puissance que l'on est, recherche de dépassement de soi) et évaluation du rapport des puissances en présence (capacité d'être affectée)¹³¹.

Enfin, en raison de la méthode d'économie des explications, Nietzsche étend cette hypothèse de la volonté de puissance du domaine organique au domaine inorganique, et donc à l'ensemble de la réalité. La réalité est volonté de puissance et rien d'autre¹³². Elle n'est que le résultat du jeu conflictuel des instincts, pulsions et affects. C'est donc par cette lutte dionysiaque des affects qui rivalisent et collaborent sans cesse, que se forme la réalité elle-même. L'état du monde à un moment donné est un certain mode de relation des pulsions. En conséquence, le caractère intrinsèque de la réalité est interprétatif.

2.1.2.2 Réalité comme interprétation

Dans le cadre de la pensée de la volonté de puissance, Nietzsche souligne le primat du corps. Celui-ci est désormais considéré comme l'ensemble organisé et hiérarchisé des instincts, pulsions et affects¹³³. Il est le « jeu cohérent de nombreuses volontés de puissance »¹³⁴. Les propriétés habituellement accordées à l'esprit ne sont plus que des phénomènes dérivés du corps : la pensée est le « rapport de [nos] pulsions les unes avec les autres »¹³⁵, la conscience est un phénomène de surface¹³⁶. C'est dans le corps que les pulsions entrent en lutte afin d'imposer leur propre forme, tout en éprouvant la résistance des autres

¹²⁹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 14 [121].

¹³⁰ A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 71.

¹³¹ A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La justice », p. 338 : « l'homme est un complexe d'instincts qui apprécie les relations de puissance : d'abord l'intensification ou la diminution de son propre sentiment de puissance, mais aussi le degré de puissance des autres complexes pulsionnels en présence. »

¹³² C'est en ces termes que Nietzsche conclut le paragraphe 36 qui énonce l'hypothèse de la volonté de puissance (in *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §36, p. 88).

¹³³ Voir Wotling, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 19.

¹³⁴ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Le corps », p. 162.

¹³⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §36, p. 87.

¹³⁶ C'est en ce sens que Nietzsche écrit : « Descartes était superficiel », in *ibid.*, Cinquième section, §191, p. 147. Sur le primat du corps sur la conscience, voir aussi Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 37 [4].

affects. Le corps est donc une façon de désigner le jeu conflictuel des instincts qui constitue l'activité même de la volonté de puissance. Cette activité, en tant qu'imposition d'une forme en vue de l'intensification du sentiment de puissance, peut aussi être considérée comme interprétation. Avec cette connotation philologique, Nietzsche souligne à nouveau la nécessité de bien lire le texte de la réalité. L'interprétation est ainsi ce processus de création d'un sens résultant du jeu incessant de domination des affects. En tant qu'expression même de la volonté de puissance, elle est l'action productrice de nouvelles valeurs, de nouvelles perspectives d'évaluation.

Or, puisque la réalité elle-même est volonté de puissance, l'ensemble des pulsions qui la constituent sont des interprétations, des mises en forme du réel en fonction de préférences fondamentales : les valeurs. En proposant l'hypothèse de la volonté de puissance, Nietzsche donne ainsi à penser qu'il n'y a que des interprétations. Il en découle un bouleversement complet du questionnement philosophique, puisqu'un tel perspectivisme remet radicalement en cause notre façon de penser : il n'y a plus de vérité en soi, de pensée objective, de méthodologie philosophique neutre. Tout n'est qu'interprétation, c'est-à-dire ensemble de « rapports hiérarchisés entre pulsions »¹³⁷. L'interprétation correspond à la mise en place d'une hiérarchie : interpréter, c'est évaluer en fonction de ses préférences fondamentales. C'est donc trier l'expérience en donnant une valeur à certaines excitations. Par exemple, penser revient à diriger, à commander, car tout vouloir implique une hiérarchie¹³⁸.

De plus, ce processus d'organisation de la réalité est nécessaire à la vie. Celle-ci doit imposer un ordre au multiple pour se perpétuer. Par conséquent, l'illusion elle-même est nécessaire à la vie. Une conséquence dérangeante de l'hypothèse de la volonté de puissance est donc la mise en évidence de la nécessité des fictions pour vivre. La mise en place de fictions est une condition indispensable à l'existence, car il faut masquer la réalité pour qu'elle soit supportable¹³⁹. La vie doit donner un sens à la nature monstrueusement indifférente et pour ce faire, elle doit interpréter le monde d'une certaine façon¹⁴⁰. Ainsi, de manière infra-consciente, l'homme évalue et met en forme en permanence son environnement puisque tout acte, toute pensée est déjà une interprétation de la réalité : « il n'y a précisément

¹³⁷ Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 77.

¹³⁸ A ce propos, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La volonté », p. 372 et 376.

¹³⁹ Par exemple, la croyance à la science est une croyance métaphysique qui retombe dans l'illusion idéaliste d'un monde intelligible niant le monde réel, mais qu'en serait-il « si Dieu lui-même s'avère être notre plus long mensonge ? » (voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §344, p. 287).

¹⁴⁰ Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §9, p. 54. Le problème est de ne pas reconnaître ce caractère interprétatif et même de le masquer.

pas de faits, mais que des interprétations »¹⁴¹. La vie elle-même est volonté de puissance, elle tend à imposer une forme aux apparences qui constituent la réalité afin d'accroître son sentiment de puissance. De ce fait, tout n'est en fait que mensonge, fiction, illusion. L'erreur, et non la vérité qui n'en est qu'une forme parmi d'autres, est le caractère essentiel de la réalité.

« *Ultime scepticisme*. – Que sont donc en fin de compte les vérités de l'homme ? Ce sont les erreurs *irréfutables* de l'homme. »¹⁴²

Ainsi, reconnaître que la réalité est le résultat du jeu des pulsions, qui mettent en forme le monde en fonction de préférences fondamentales, c'est affirmer le caractère interprétatif de la réalité. Et Nietzsche ne cesse de le répéter : il n'y a pas de chose en soi ni d'être derrière le devenir, le monde n'est qu'apparence. « Nos valeurs sont des *interprétations projetées* dans les choses »¹⁴³.

2.1.2.3 Problématique de la valeur

Le perspectivisme qui découle de l'hypothèse de la volonté de puissance tend à remplacer la problématique de la vérité par celle de la valeur. En effet, mettre en forme la réalité, l'interpréter, revient à poser des valeurs. Réciproquement, créer une table des valeurs, c'est mettre en place des évaluations, c'est-à-dire des :

« *fixations* de valeurs, [...] créations de valeurs opérées autrefois, qui en sont venues à dominer et ont été appelées pour quelques temps "vérités" »¹⁴⁴.

Ainsi, appliqué à notre conception du mal, le passage de la problématique de la vérité à celle de la valeur revient à mettre en évidence le caractère interprétatif de la morale. Le mal découle de notre révolte contre le malheur de la vertu ou la prospérité du vice. Nous le percevons instinctivement comme une injustice scandaleuse. Mais ce faisant, nous présumons inconsciemment que le méchant doit être puni et le bon gratifié. Considérer le mal comme révoltant implique donc de mettre en place une certaine évaluation du monde, selon laquelle le juste est préférable à l'injuste et doit donc être récompensé en conséquence. Par conséquent, il existe des choix infra-conscients, des préférences fondamentales – des valeurs – qui déterminent un certain type d'organisation.

¹⁴¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 12, 7 [60]. Par exemple, la physique elle-même n'est qu'une interprétation, même si elle est extraordinairement rigoureuse (voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §14, p. 61 et *ibid.*, §22 p. 70-71).

¹⁴² Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §265, p.222.

¹⁴³ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 12, 2 [77].

¹⁴⁴ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Sixième section, §211, p. 181.

Les valeurs sont des croyances divinisées (donc inattaquables) et intériorisées (donc infra-conscientes). Elles sont devenues de véritables conditions de vie, régulatrices de l'existence humaine et capables d'exercer une contrainte en fixant des sentiments primordiaux d'attraction ou de répulsion. Elles expriment donc les besoins fondamentaux nécessaires à la survie d'un type de vivant particulier¹⁴⁵. C'est en fonction des valeurs dominantes que les pulsions mettent en forme la réalité. Les valeurs sont en effet les préférences essentielles qui orientent la façon dont les instincts interprètent le monde. L'ensemble des valeurs caractéristiques d'un peuple constitue alors ce que Nietzsche appelle sa culture. Celle-ci est donc formée par l'ensemble des évaluations fondamentales d'une société, celles qui ont été incorporées et agissent comme normes de façon infra-consciente.

Mais, si les valeurs constituent un réseau infra-conscient de croyances fondamentales (les idéaux, certitudes ou convictions d'un peuple), elles ne sont pas des vérités absolues pour autant¹⁴⁶. Elles sont en fait des interprétations passées dans la vie du corps. Comment un tel processus d'incorporation se met-il en place concrètement ? Et en particulier, comment en est-on venu à croire au mal comme scandale ?

2.1.3 Logique de l'incorporation

Loin d'être des vérités absolues, Nietzsche montre que les valeurs elles-mêmes sont mouvantes et, en quelque sorte, vivantes. Il n'y a pas immobilité mais devenir des valeurs suivant la logique de l'incorporation. Celle-ci explique leur processus de fixation sur une longue durée.

2.1.3.1 Sélection des valeurs

Il existe un lien étroit entre les pulsions et les valeurs. En effet, les pulsions interprètent la réalité, mais ce processus est orienté selon une certaine perspective : il est canalisé par les préférences fondamentales que Nietzsche appelle les valeurs. Ainsi l'instinct interprète : c'est sa dimension hiérarchisante, c'est-à-dire « source de distinction et de partages »¹⁴⁷, mais il est aussi lui-même le produit d'une interprétation : c'est sa dimension hiérarchisée, c'est-à-dire « occupant un rang déterminé au sein d'une structure complexe »¹⁴⁸. Le système de valeurs met en place une hiérarchie, et la pulsion en est l'application concrète,

¹⁴⁵ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Pulsions, instinct et volonté de puissance », p. 232-233.

¹⁴⁶ Voir Ibid., « Les passions », p. 296-297 : il n'y a pas d'objectivité des valeurs, « la valeur est évaluation », « processus d'appréciation interprétative propre à un vivant en exercice ».

¹⁴⁷ Ibid., « Pulsions, instinct et volonté de puissance », p. 226.

¹⁴⁸ Ibid., p. 235.

le processus permettant l'action en fonction de cette hiérarchie¹⁴⁹. Le travail d'évaluation est réalisé par les instincts, mais, en même temps, ces instincts dépendent des valeurs dominantes. Ainsi, la pulsion est une valeur en acte, une valeur passée dans la vie du corps. Telle est la logique de l'incorporation : les instincts sont le produit d'un élevage exercé sur le corps pendant une longue durée. Par conséquent, « c'est le *corps* que l'on doit tout d'abord persuader »¹⁵⁰. Ce conditionnement dans le temps des instincts explique comment ils peuvent évoluer d'une expression brute à une forme spiritualisée. Ainsi, des siècles de vie sous le primat de certaines valeurs finissent par sélectionner certaines pulsions, qui déterminent à leur tour un certain mode de vie. A la longue, les valeurs se traduisent dans la vie du corps sous la forme d'une certaine structure pulsionnelle. Par exemple, la croyance en la causalité est le résultat d'une incorporation :

« La loi de la causalité, des habitudes très bien exercées de la croyance, tellement passées dans le sang que *n'y plus* croire signifierait l'effondrement de la race. Mais sont-ce pour autant des vérités ? Quelle conclusion ! Comme si le fait que l'homme subsiste prouvait la vérité ! »¹⁵¹

La logique de l'incorporation permet donc de comprendre comment une sélection de certaines valeurs peut se mettre en place. Cette sélection des valeurs par le privilège accordé à certaines pulsions est ce que Nietzsche nomme la *Züchtung* (élevage, dressage, éducation). Mais, comment parvient-on concrètement à éduquer ces pulsions et à fixer ainsi les valeurs d'une culture ?

2.1.3.2 Instruments de culture

Les valeurs sont de véritables conditions de vie pour la culture qui les promeut. Les faire évoluer est donc une tâche lente et difficile qui ne peut se réaliser qu'au moyen d'une longue contrainte exercée sur le corps. Il s'agit véritablement de changer les conditions d'existence. Pratiquement, afin de sélectionner les pulsions et de les plier dans une direction donnée, il est nécessaire de les contraindre pendant une longue durée. Deux conditions sont donc nécessaires au processus d'incorporation : la discipline qui force les instincts à obéir et la grande période de temps sur laquelle s'exerce cette contrainte.

Dans le cadre du problème de la culture, la discipline est donnée par l'autorité des instruments de culture que sont les manifestations de l'esprit d'un peuple : la morale, la

¹⁴⁹ Voir Ibid., « Les passions », p. 305 : « L'affectivité est spontanément jugeante, et non pas simplement réagissante, elle est dans sa nature essentielle interprétative : c'est-à-dire que son travail est une activité de mise en forme accomplie organisant le monde en traduisant des préférences fondamentales ».

¹⁵⁰ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », §47, p. 166.

¹⁵¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 10, 26 [12].

religion¹⁵², les sciences, la philosophie, etc. Par exemple, la morale s'oppose au laisser-aller des pulsions brutes et permet de les discipliner :

« Le caractère essentiel et inappréciable de toute morale est d'être une longue contrainte [...]. Ce qui est essentiel "au ciel comme sur terre" semble-t-il, c'est [...] que l'on *obéisse* longuement et dans une seule et même direction : cela finit toujours et a toujours fini par produire à la longue quelque chose qui fait que la vie sur terre mérite d'être vécue »¹⁵³.

C'est grâce à cette longue contrainte que notre culture a pu se développer en « éduquant l'esprit » :

« cette tyrannie, cet arbitraire, cette rigoureuse et grandiose bêtise ont *éduqué* l'esprit ; l'esclavage est semble-t-il, au sens le plus grossier et le plus subtil, le moyen indispensable pour discipliner et élever l'esprit aussi. On peut considérer toute morale sous ce rapport : c'est la "nature" en elle qui apprend à haïr le *laisser-aller*, la trop grande liberté, et qui implante le besoin d'horizons restreints, de tâches aussi proches que possible, – qui enseigne le *rétrécissement des perspectives*, et donc, en un certain sens, la bêtise, en tant qu'elle est une condition de vie et de croissance. »¹⁵⁴

Il existe enfin une unité synthétique des manifestations culturelles car elles ont toutes les mêmes origines pulsionnelles¹⁵⁵. C'est une seule et même civilisation qui, héritant des idéaux du platonisme et du christianisme, aboutit de nos jours à la vénération des « idées modernes ». De plus, ces valeurs qui déterminent notre interprétation contemporaine du monde sont d'origine morale. Parmi tous les instruments de culture permettant de sélectionner les pulsions, les valeurs morales (croyance à l'existence d'un bien en soi) sont prépondérantes car c'est principalement d'elles que dérivent les jugements de vérité ou d'utilité¹⁵⁶. Ainsi le mal comme scandale, en tant qu'interprétation de la réalité, est un instrument de sélection parmi d'autres, mais un instrument essentiel car l'interprétation morale est à la base de toutes les autres.

¹⁵² Voir *ibid.*, Tome 11, 34 [176] : « Les morales et les religions sont le principal instrument qui permet de faire de l'homme ce qu'on veut : à condition qu'on ait d'abord une surabondance de forces créatrices et qu'on puisse affirmer sa volonté créatrice sur de longs espaces de temps, sous forme d'institutions juridiques et de mœurs. »

¹⁵³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §188, p. 142-143.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵⁵ A ce propos, voir Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre V, p. 85 qui parle de « solidarité généalogique ».

¹⁵⁶ Voir par exemple Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §344, p. 286 : « la "volonté de vérité" ne signifie pas "je ne veux pas que l'on me trompe", mais au contraire – il n'y a pas d'autre choix – "je ne veux pas tromper, pas même moi-même" : – et nous voilà de ce fait sur le terrain de la morale. »

2.1.3.3 Domestication de l'homme par la croyance au mal

Les instruments de sélection de notre culture européenne moderne, et en particulier l'interprétation du mal comme scandale, ont ceci de particulier qu'ils cherchent avant tout à réduire la puissance des affects. Pour caractériser ce type négatif de sélection et l'opposer à la *Züchtung*, Nietzsche parle de *Zähmung*, c'est-à-dire d'apprivoisement, de domestication, de domptage. Le type de culture ainsi sélectionné est alors qualifié de *Civilisation* et correspond à une forme faible de la *Cultur*. Ainsi, la domestication de l'homme est le « résultat d'une action "éducative" et sélective destinée à déprimer, à affaiblir les pulsions puissantes pour rendre l'animal, ou l'homme, inoffensif »¹⁵⁷. Pousser l'homme à croire que le mal est injuste et que la souffrance a un sens caché, c'est chercher à empêcher des instincts puissants de se manifester. Toutefois, la morale a toujours caché cette volonté de rendre l'animal-homme inoffensif, en prétendant par exemple qu'elle voulait « améliorer » l'humanité :

« De tout temps on a voulu "améliorer" les hommes : c'est cela, avant tout, qui s'est appelé morale. [...] Appeler "amélioration" la domestication d'un animal, c'est là, pour notre oreille, presque une plaisanterie. Qui sait ce qui arrive dans les ménageries, mais je doute bien que la bête y soit "améliorée". On l'affaiblit, on la rend moins dangereuse, par le sentiment dépressif de la crainte, par la douleur et les blessures on en fait la bête *malade*. – Il n'en est pas autrement de l'homme apprivoisé que le prêtre a rendu "meilleur". »¹⁵⁸

Ainsi, alors qu'une utilisation appropriée des instruments de culture peut s'avérer bénéfique (par exemple, la discipline de la morale peut vaincre le laisser-aller et donc imposer une forme spiritualisée aux pulsions qui sinon se déchaîneraient à l'état brut), l'usage qu'en a fait la civilisation européenne est tout autre. En effet, par le processus d'incorporation menant à la domestication de l'homme, il y a eu, en quelque sorte, passage d'un extrême à l'autre : pour éviter la brutalité des pulsions à l'état naturel, la morale ascétique a préféré les éradiquer complètement.

Par conséquent, la logique de l'incorporation permet de comprendre pourquoi le mal en tant qu'interprétation (croyance que l'injustice est scandaleuse) est un instrument de culture permettant la sélection de certains instincts. L'objet de cette véritable domestication de l'homme est de le reconforter face à la souffrance omniprésente dans le monde¹⁵⁹. C'est le

¹⁵⁷ Wotling, in Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, note 260, p. 325.

¹⁵⁸ Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », §2, p. 114.

¹⁵⁹ « La morale [...] n'a pour [les métaphysiciens et les gens religieux] une telle *importance* que parce qu'elle passe pour une condition essentielle quant à la suppression de la souffrance. » (Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 12, 8 [2]).

résultat de cette sélection bimillénaire des instincts qui explique pourquoi les hommes d'aujourd'hui éprouvent désormais un besoin irrépressible de se révolter devant la souffrance injustifiée. Il nous faut alors mettre en évidence les deux conséquences de ce domptage de l'homme par la civilisation européenne. D'abord, en considérant les instincts qui ont été ainsi sélectionnés, il est possible de révéler les origines pulsionnelles de l'interprétation du mal. Ensuite, puisque la structure pulsionnelle est révélatrice du corps interprétant, on peut juger de la valeur des valeurs ainsi privilégiées par la domestication de l'homme.

2.2 L'ORIGINE PULSIONNELLE DU MAL

Puisque chaque interprétation est le résultat d'une lutte pulsionnelle, il est possible de mettre en évidence les instincts générant l'interprétation du mal comme scandale (par la logique de l'incorporation) et d'en déduire ainsi sa valeur¹⁶⁰.

« Le fait que nous obéissions à la morale n'est sans doute qu'une *illusion* ? En vérité, nous obéissons à nos pulsions, et la morale ne serait que le *langage figuré* de nos pulsions ? »¹⁶¹

Quelles sont alors les pulsions qui sont à l'origine de notre interprétation contemporaine du mal ? Quels sont les instincts qui ont été sélectionnés par le domptage de l'homme ? Avec cette recherche psychologique des affects débute le second temps de l'analyse généalogique qui se prolongera, dans un deuxième moment, par l'évaluation des valeurs ainsi privilégiées.

2.2.1 La peur comme « mère de la morale »

2.2.1.1 Mise en place d'une interprétation réconfortante

La peur est d'abord notre attitude envers la puissance, plus précisément l'aspect négatif de la volonté de puissance¹⁶². Devant un danger, soit on ressent de la peur (réaction négative visant à éviter le danger), soit on cherche à maîtriser la situation (action positive pour imposer sa puissance). Mais en fait, à y regarder de plus près, la peur elle-même entraîne la mise en place d'une forme détournée de volonté de puissance. Partout où il y a de la peur, il y a une volonté de puissance qui cherche à y faire face¹⁶³.

Ainsi, dans le cas du mal, la souffrance injustifiée a toujours été pour l'homme une source d'incertitude, un danger entraînant chez lui une peur irrépressible. Il s'est alors mis à croire que la souffrance est scandaleuse pour se rassurer. Ce fut un moyen pour lui de se rendre maître de la nature et d'accroître ainsi son sentiment de puissance. En dénigrant la douleur inexplicable, alors que celle-ci fait partie intégrante de la vie, il a supprimé artificiellement la part d'incertitude et d'instable qui l'effrayait dans la réalité. C'est donc fondamentalement la peur de l'incertain – et dans le cas du mal, la peur de la souffrance

¹⁶⁰ A ce sujet, voir Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Préface, §6, p. 56.

¹⁶¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 9, 7 [76]. Voir aussi Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §187, p. 142 : « Les morales ne sont aussi qu'un *langage figuré des affects*. ».

¹⁶² Voir Nietzsche, *Fragments Posthumes de Humain, trop humain I*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 3, 23 [63].

¹⁶³ A ce sujet, voir Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Chapter 6, p. 190.

incompréhensible – qui a poussé l’homme à mettre en place les illusions de la métaphysique idéaliste et notamment la morale :

« Qui sonde la conscience de l’Européen d’aujourd’hui finira toujours par extraire des mille replis et cachettes de la morale le même impératif, l’impératif de la pusillanimité du troupeau : "nous voulons qu’un beau jour, il n’y ait *plus à avoir peur de rien !*" »¹⁶⁴

Par conséquent, l’interprétation du mal comme scandale est une réaction à la peur de la souffrance. C’est le moyen que l’homme de la civilisation européenne a choisi pour mettre en ordre le monde qui l’entoure et se rassurer. En mettant en place un dualisme bien/mal, en privilégiant le bien et en dénonçant le mal, il a trouvé un réconfort à l’angoisse que lui procurait l’injustice. Il s’est protégé des expériences de souffrance qu’il ne pouvait supporter en instaurant un ensemble de fictions compensatrices, par exemple la croyance à un dieu rédempteur qui rétablira la justice dans un au-delà.

2.2.1.2 Deux types de peur

Après être ainsi parvenu à trouver un soulagement face au tragique de la réalité, l’homme dut s’assurer que son illusion consolatrice perdure dans le temps. Il mit donc en place la morale et la religion comme instruments de culture et comme gardiennes de cette interprétation. Mais ce faisant, la peur initiale, celle de la souffrance et de l’incertain, a peu à peu donné naissance à une peur dérivée, celle du prochain, c’est-à-dire de soi-même ou d’autrui comme êtres susceptibles de remettre en cause l’interprétation dominante.

« En fin de compte, "l’amour du prochain" est toujours un à-côté, en partie conventionnel, arbitraire et illusoire par rapport à la *peur du prochain*. Une fois que la structure de la société dans son ensemble paraît fermement assise et protégée des dangers extérieurs, c’est cette peur du prochain qui crée une fois encore de nouvelles perspectives d’évaluation morale. [...] Quelle quantité, grande ou petite, de danger pour la communauté, de danger pour l’égalité comporte une opinion, un état et un affect, une volonté, un talent, voilà à présent la perspective morale : ici aussi, la peur est une nouvelle fois la mère de la morale. »¹⁶⁵

Donc, la peur est la « mère de la morale », tout comme le danger est le « père de la morale »¹⁶⁶. Mais, au fur et à mesure que le domptage par la civilisation européenne s’est mis en place, cette peur a changé d’objet : de la crainte de souffrir injustement, elle est devenue

¹⁶⁴ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §201, p. 159. Sur cette « pusillanimité » qui contraste avec le courage nécessaire à la vraie philosophie, voir aussi *ibid.*, §197 et §198, p. 152-154.

¹⁶⁵ *Ibid.*, §201, p. 157-158.

¹⁶⁶ Voir aussi *ibid.*, Neuvième section, §262, p. 257.

l'inquiétude de voir son interprétation récusée¹⁶⁷. Le mal « absolu » a ainsi pris les deux formes que notre civilisation lui confère : la première peur (la crainte de souffrir sans raison) a donné forme à notre incompréhension devant le malheur de la vertu ; la seconde peur dérivée de la première (l'inquiétude qu'autrui remette en cause notre interprétation réconfortante) s'est traduite dans notre révolte envers la prospérité du vice¹⁶⁸.

Ainsi, la peur explique notre exécration du mal. Mais, puisque la logique de l'incorporation a donné naissance à une peur dérivée, il y a désormais deux types de peur qui rendent compte des deux formes qu'a pris le mal dans notre société occidentale. Ces deux types de peur (celle de la souffrance et celle du prochain) expliquent aussi l'orientation prise par la morale. Le rôle de cette dernière consiste ainsi non seulement à propager le refus de la souffrance (et donc les instincts d'altruisme et de pitié), mais aussi à empêcher l'apparition de nouvelles hypothèses, à tuer dans l'œuf toute supposition susceptible de porter atteinte à la fiction réconfortante du mal comme scandale. Pour ce faire, la morale institue une domestication de l'homme, ce procédé de sélection particulier dont nous avons vu qu'il vise à éradiquer les pulsions. Après des siècles de ce conditionnement pulsionnel forcé, la morale dominante, issue de l'interprétation idéaliste de la réalité, a été incorporée par les hommes de la civilisation européenne. Elle est passée dans le sang et est devenue « la morale de l'animal de troupeau »¹⁶⁹.

2.2.1.3 Morale du troupeau

La peur du mal, qui est devenue peur du prochain, est un puissant liant pour les individus les plus faibles qui n'ont pas la force pour affronter la réalité telle qu'elle est. Elle est, avec la volonté de dominer, l'instinct de base qui pousse les hommes à rechercher la conformité¹⁷⁰. Et, selon la logique de l'incorporation, cette conformité qui n'est d'abord

¹⁶⁷ Voir *ibid.*, Cinquième section, §201, p. 158 : « Lorsque les pulsions les plus hautes et les plus fortes, faisant irruption avec passion, propulsent l'individu bien au-delà et au-dessus de la moyenne et du bas niveau de la conscience du troupeau, elles anéantissent l'estime que la communauté se porte à elle-même, sa foi en elle-même, et lui brisent en quelque sorte les reins : il en résulte que ce sont précisément ces pulsions que l'on stigmatise et calomnie le mieux. On ressent déjà la spiritualité élevée et indépendante, la volonté d'être seul, la grande raison comme un danger ; *tout ce qui élève l'individu au-dessus du troupeau et fait peur au prochain est à partir de ce moment qualifié de mal* ; la mentalité équitable, modeste, qui rentre dans le rang, qui recherche la conformité, la *médiocrité* des désirs accède aux désignations morales et aux honneurs moraux. » (Passage central souligné par nous).

¹⁶⁸ On remarquera l'imbrication des idées modernes (haine de la souffrance et haine de la hiérarchie) dans ce déplacement de l'objet de la crainte ; nous y reviendrons dans le paragraphe suivant.

¹⁶⁹ *Ibid.*, §202, p. 160. Voir aussi Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 34 [176] : « Car cette morale est le véritable instinct *du troupeau* qui ne fait que désirer nostalgiquement le bien-être, l'absence de dangers, la vie facile et dont le vœu ultime et le plus profond est même celui de pouvoir se passer de chefs et de béliers de tête. »

¹⁷⁰ Voir Nietzsche, *Fragments Posthumes de Humain, trop humain I*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 3, 23 [63] : « La peur (négativement) et la volonté de puissance (positivement) expliquent le grand cas que nous

qu'une analogie de comportement devient avec le temps une appropriation des valeurs communes. Nietzsche peut ainsi parler de morale du troupeau au sujet de la morale de la civilisation européenne. Si cette morale a pu s'imposer dans notre société, c'est parce qu'elle présente un double intérêt.

D'abord, d'un point de vue individuel, elle exprime l'instinct grégaire, plébéen propre aux hommes qui manquent de puissance. En effet, pour ce type d'homme, la fusion dans le troupeau apporte un réconfort face à la peur de la souffrance. Nietzsche emploie la notion de « fonction » pour qualifier cette subordination de l'individu à un organisme plus puissant, ce qui est en fait une stratégie détournée d'intensification de sa puissance :

« La morale induit l'individu à devenir fonction du troupeau et à ne s'attribuer de valeur que comme fonction. [...] La moralité est l'instinct du troupeau dans l'individu »¹⁷¹

D'autre part, au niveau collectif, le conditionnement pulsionnel de la civilisation européenne est utile au groupe communautaire qui s'est imposé sur les autres : la caste sacerdotale. La moralisation de la société profite au type d'homme cherchant à orienter l'interprétation dominante de la réalité dans le sens de la morale ascétique – type d'homme que Nietzsche qualifie de « prêtre ». Elle lui permet de réaliser concrètement la domestication au moyen des outils que fournit cette interprétation erronée. En l'occurrence, la mise en place de la morale ascétique a permis de dompter les individus s'écartant du schème social dominant par le recours à des moyens tels que la menace d'une punition à venir (par exemple la damnation dans l'au-delà) ou le châtement dès à présent (via le système juridique). Ainsi, le désintéressement prôné par cette morale masque en fait un intérêt égoïste : l'intérêt de la moyenne, qui s'oppose à l'exception :

« toute vertu individuelle est une utilité publique et un désavantage privé au sens du but ultime de la vie privée [...]. Le "prochain" fait l'éloge du désintéressement parce qu'il en tire profit ! [...] Voilà qui indique la contradiction fondamentale de la morale qui est justement tenue en grand honneur aujourd'hui : les *motivations* de cette morale sont en contradiction avec son *principe* ! »¹⁷²

faisons des opinions des gens. »

¹⁷¹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §116. p. 170. Remarquons que, dans le cas des valeurs épistémologiques (volonté de vérité), il existe un autre intérêt pour l'individu de croire à l'interprétation ascétique : cela lui permet d'accéder à une certaine gratification, puisque les fictions de la métaphysique (illusion du sujet, de la causalité, croyance à la volonté comme faculté) lui cachent la complexité du processus et ne lui laissent prendre conscience que des aspects agréables (à ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La volonté », p. 385-386).

¹⁷² Nietzsche, *Le Gai savoir*, Premier livre, §21, p. 81.

Si l'on comprend désormais comment l'interprétation du mal, bien qu'elle soit mensongère, est parvenue à s'imposer sur notre société occidentale, il reste à analyser les instincts précis qui ont été sélectionnés pour soulager l'homme de sa peur de la souffrance.

2.2.2 La cruauté comme remède contre la peur

Nous avons vu qu'il existe deux sortes de mal, le malheur de la vertu et la prospérité du vice. Celles-ci ont poussé l'homme à forger des interprétations pour en rendre compte, ce qui a donné naissance aux idées modernes : la haine de la souffrance (donc, exprimée positivement, la tendance à la pitié) et la haine de la hiérarchie (c'est-à-dire la volonté d'égalité). Or, d'un point de vue généalogique, ces deux inclinations peuvent se comprendre comme deux formes de cruauté en réaction à la peur fondamentale de l'homme envers la souffrance inexplicée. La psychologie des idées modernes offre ainsi la possibilité de mettre à jour les instincts à l'origine de la morale ascétique.

2.2.2.1 Altruisme comme cruauté contre soi-même

Notre révolte spontanée devant le malheur de la vertu vient du conditionnement pulsionnel réalisé par la caste sacerdotale sur notre civilisation afin de mettre en avant l'instinct de pitié. La compassion est en effet le moyen que les hommes au faible degré de puissance ont trouvé pour intensifier leur sentiment de puissance en dépit de leur faiblesse devant la souffrance. D'un côté, du point de vue du receveur, vouloir que l'on ait pitié de nous parce qu'on souffre, c'est vouloir qu'autrui souffre avec nous (en allemand, *Mitleid* signifie littéralement « souffrir avec »). L'homme faible, dépassé par les difficultés de la vie et incapable d'imposer sa forme au monde, peut encore trouver un ultime réconfort dans le fait d'influencer autrui par son malheur. Il a encore en effet la puissance de faire souffrir autrui, comme moyen détourné d'augmentation de sa volonté de puissance¹⁷³. D'un autre côté, du point de vue du donneur, avoir pitié d'autrui c'est éprouver le besoin de souffrir avec autrui. En ce sens, la pitié est une hypersensibilité à la douleur, une incapacité à ne pas réagir, une « incapacité [...] à savoir demeurer ici spectateur, à savoir *laisser souffrir* »¹⁷⁴. La pitié est alors un « redoublement du malheur »¹⁷⁵ :

« La pitié s'oppose aux affects toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle agit d'une manière dépressive. On perd de la force quand on éprouve de la pitié. La pitié fait que

¹⁷³ A ce sujet, voir Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, §50 et le commentaire correspondant dans Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Chapter 6, p. 184.

¹⁷⁴ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §202, p. 161.

¹⁷⁵ *Ibid.*, Deuxième section, §30, p. 81.

s'accroît et se diversifie davantage encore la perte de force qu'implique déjà pour la vie toute souffrance. La pitié rend la souffrance elle-même contagieuse [...]. »¹⁷⁶

De plus, la pitié est négation de la vie parce qu'elle va à l'encontre de la logique de la volonté de puissance, en s'opposant à la lutte naturelle des instincts et en maintenant artificiellement certaines configurations inadaptées :

« cet instinct dépressif et contagieux barre les instincts qui visent la conservation et la valorisation de la vie. Il est, tant comme *multiplicateur* de la misère que comme *conservateur* de toute misère, un instrument capital d'accroissement de la *décadence**, – la pitié convertit au *néant* !... »¹⁷⁷

Donc, la condamnation de la souffrance qui débouche sur le sentiment de pitié équivaut à un « mépris de soi »¹⁷⁸, à un dédain de son « noble égoïsme ». La compassion et, de manière plus générale, l'altruisme sont donc une forme de cruauté¹⁷⁹, à savoir une cruauté exercée contre soi-même. La bienveillance est négation de soi, de son égoïsme véritable. Or, cette apparente destruction de la vie par elle-même est elle-aussi, paradoxalement, une expression détournée de la volonté de puissance. A y regarder de plus près, on voit que la pitié est une recherche indirecte de domination d'autrui, une pulsion d'appropriation du faible. L'abnégation, qui se veut principe de la morale ascétique, est intensification de la puissance, donc satisfaction d'un intérêt particulier, donc immoralité. C'est le même principe qui est à l'œuvre dans le sacrifice de soi de l'ascète : par la cruauté qu'il exerce sur lui-même, il augmente le sentiment de sa puissance¹⁸⁰. L'altruisme se ramène donc à un égoïsme masqué, qui refuse de se voir comme tel¹⁸¹. De ce fait, le bienveillant est bien plus proche du « méchant » que l'on ne croit habituellement : ils poursuivent le même but, mais le premier cherche à assimiler le faible en en faisant une fonction de son propre corps (en suivant l'esprit de la pulsion spiritualisée¹⁸²), alors que le second exerce une violence destructrice (c'est la bêtise de la pulsion brute)¹⁸³.

¹⁷⁶ Nietzsche, *L'Antéchrist*, §7, p. 49.

¹⁷⁷ Ibid., p. 50.

¹⁷⁸ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Septième section, §222, p. 193.

¹⁷⁹ Voir Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, p. 168-169 : « le plaisir qu'éprouve celui qui fait preuve d'altruisme, celui qui se nie, celui qui se sacrifie : ce plaisir relève de la cruauté. »

¹⁸⁰ De même, la foi religieuse est une forme de sacrifice cruelle de soi ; à ce sujet, voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §46, p. 98-99.

¹⁸¹ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 255-257 : « Le souci d'autrui que manifeste la compassion n'est qu'une voie originale empruntée par l'égoïsme pour parvenir à l'assouvissement. »

¹⁸² La supériorité de l'esprit, entendu comme la finesse, la ruse, l'ingéniosité pour trouver des voies détournées afin de surmonter un instinct, est la force de la faiblesse. C'est elle qui permet au prêtre de vaincre le type guerrier en dépit de son impuissance (voir Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité,

Ainsi, l'altruisme qui se manifeste dans notre besoin d'éprouver de la pitié est en fait une forme de cruauté envers soi-même qui découle d'une spiritualisation de l'égoïsme. Il s'agit donc d'une expression de la volonté de puissance, mais d'une expression détournée.

2.2.2.2 Ressentiment comme cruauté contre les forts

A côté de la pitié, qui explique la réaction de nos contemporains face au mal expérimenté dans sa première forme (le malheur de la vertu), il existe un autre type de pulsion qui rend compte de la seconde forme du mal (la prospérité du vice). En effet, éprouver un sentiment de révolte devant le bonheur d'une personne qui agit pourtant de manière « immorale » découle du ressentiment des faibles à l'égard des forts. Le ressentiment est la volonté de vengeance envers les hommes disposant d'un degré de puissance assez élevé pour pouvoir supporter la souffrance. Il est donc à l'origine de la haine de la hiérarchie, idée moderne qui se traduit positivement par la volonté d'égalité.

Nous avons vu que l'homme ne possédant qu'un faible degré de puissance, celui que Nietzsche nomme « l'esclave », est inapte à faire face à la violence de la réalité. Mais de plus, il est scandalisé de voir un autre, plus fort que lui, capable d'affronter cette « injustice » :

« son énorme souffrance *cachée* se révolte avec indignation contre le goût noble, qui semble *nier* la souffrance. »¹⁸⁴

L'égalitarisme forcené découlant de l'instinct démocratique aboutit en effet logiquement au refus des exceptions et au mépris des forts. Ainsi, le type d'homme faible de notre société est non seulement incapable de faire face à la souffrance, mais il est même incapable de supporter qu'autrui puisse affronter la souffrance. Il ne supporte pas la force chez les autres. Ce ressentiment est à l'origine du « renversement de toutes les valeurs antiques »¹⁸⁵ que Nietzsche appelle le « soulèvement des esclaves ».

« Voilà le foyer d'où est issue cette fameuse opposition entre "bien" et "mal" : – dans le mal, on place affectivement la puissance et le fait d'être dangereux, un certain caractère terrible, une certaine finesse et une certaine force qui interdisent tout mépris. Suivant la morale d'esclaves, donc, le "méchant" inspire la peur ; suivant la morale de maîtres, c'est justement le "bon" qui inspire et veut inspirer la peur, alors que l'homme "mauvais" est senti comme le méprisable. »¹⁸⁶

§7, p. 78).

¹⁸³ A ce sujet, voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §118, p. 171-172.

¹⁸⁴ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §46, p. 99.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid., Neuvième section, §260, p. 252. Sur le soulèvement d'esclaves et l'inversion des valeurs aristocratiques

Mais cette inversion des valeurs aristocratiques par la morale sacerdotale n'est pas neutre affectivement. En effet, elle s'accompagne de haine, une haine rentrée, intériorisée, à l'égard des dominants. Car les faibles les jalouent, ils envient leur capacité à faire face à la réalité et, inversement, abhorrent leur propre impuissance. Le ressentiment est véritablement la traduction psychologique de cette impuissance.

Mais alors, quel rôle joue exactement le ressentiment dans cette entreprise de dressage des hommes qu'est la morale ascétique ? Dans le second traité de la *Généalogie de la morale*¹⁸⁷, Nietzsche montre que les illusions de la métaphysique servent à la morale sacerdotale de prétexte pour imposer à toute la civilisation sa haine contre les forts. Son but est de parvenir à une assimilation si complète de ces valeurs que les forts eux-mêmes se haïront (c'est l'effet de la mauvaise conscience). Dans la pratique, l'illusion métaphysique de la volonté comme faculté permet de postuler l'existence de la liberté. Celle-ci justifie à son tour l'imputation de la responsabilité de ses actes à son auteur. Cette apparente responsabilité, enfin, permet la mise en place du châtement, comme moyen légitime de punition contre un coupable¹⁸⁸. Le libre arbitre est donc le « tour de force théologique le plus mal famé qu'il y ait, pour rendre l'humanité "responsable" »¹⁸⁹, car au final :

« Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de *punir* et de *juger* qui est à l'œuvre [...] : la doctrine de la volonté a été principalement inventée à fin de punir, c'est-à-dire *avec l'intention de trouver coupable*. [...] Les hommes ont été considérés comme "libres", pour pouvoir être jugés et punis, – pour pouvoir être *coupables*. »¹⁹⁰

Mais, pourquoi fallait-il que les faibles trouvent des coupables à leur détresse ? Il y a deux mécanismes qui expliquent cet intérêt et qui correspondent en fait à deux façons détournées d'augmenter le degré de puissance. D'une part, la cruauté exercée contre les forts est un moyen de diminuer la souffrance que l'on éprouve en faisant souffrir autrui. Ce mécanisme d'échange de la souffrance est ce que Nietzsche appelle un « narcotique ». « Faire souffrir » provoque une jouissance¹⁹¹, c'est-à-dire un accroissement du sentiment de

par la morale sacerdotale, on se reportera à l'étude du premier traité de la *Généalogie de la morale* réalisée dans notre première partie.

¹⁸⁷ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, p. 117-179.

¹⁸⁸ A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La justice », p. 343 : « la responsabilité est la pièce essentielle car elle permet de donner une apparence de justification rationnelle au châtement et à la condamnation ».

¹⁸⁹ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §7 : « Erreur du libre arbitre », p. 110.

¹⁹⁰ Ibid., p. 110-111.

¹⁹¹ A ce sujet, voir Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §6, p. 133-134.

puissance. C'est ce même type de compensation de la souffrance qui explique le besoin permanent du faible de trouver des boucs-émissaires.

« Tout être qui souffre cherche en effet instinctivement une cause à sa souffrance ; plus exactement encore un agent, plus précisément encore, un agent *coupable* susceptible de souffrance, – bref quelque chose de vivant sur quoi il puisse, sous un prétexte quelconque, décharger ses affects de manière active ou en effigie : car la décharge des affects est la plus grande tentative de soulagement, à savoir d'*engourdissement* de celui qui souffre, le narcotique qu'il désire machinalement contre le tourment de toute espèce. C'est uniquement là que se trouve, selon ma conjecture, la véritable causalité physiologique du *ressentiment**, de la vengeance et des phénomènes qui leur sont apparentés, donc dans un désir d'*engourdir la douleur grâce à l'affect*. [...] [O]n veut engourdir une douleur torturante, secrète, devenant intolérable au moyen d'une émotion plus vive de quelque espèce qu'elle soit. »¹⁹²

D'autre part, le ressentiment est l'affect qui pousse le faible à créer de nouvelles valeurs. En se servant de leur supériorité d'esprit par rapport aux guerriers, les prêtres provoquent le renversement des valeurs nobles. Leur inventivité pour tirer avantage de la situation en usant de moyens détournés est mise au service d'une volonté de vengeance : c'est la force de la faiblesse.

« Le soulèvement d'esclaves en morale commence avec le fait que le *ressentiment** devient lui-même créateur et enfante des valeurs : le *ressentiment** de ces êtres auxquels la véritable réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne se dédommagent qu'au moyen d'une vengeance imaginaire. »¹⁹³

Le ressentiment se traduit ainsi par une spiritualisation de la haine contre les forts qui trouve son expression aboutie dans la mise sur pied de la morale ascétique. Le faible convertit en valeurs ses impuissances. Par l'inversion des valeurs, il tente de se revaloriser lui-même, tout en rabaisant le fort. Ainsi, en inventant la notion de culpabilité, la morale ascétique justifie le châtement, qui n'est autre que de la cruauté exercée à l'encontre des plus puissants. Ce faisant, elle intensifie son sentiment de puissance (à la fois par la mise en place de

¹⁹² Ibid., Troisième traité, §15, p. 223-224.

¹⁹³ Ibid., Premier traité, §10, p. 82. De la même manière, le ressentiment est aussi créateur dans le domaine de la connaissance : « Ces conclusions [le fait qu'il y aurait un monde inconditionnel, sans contradictions et immuable] sont *inspirées par la souffrance* : au fond ce sont *des désirs* qu'il y ait un tel monde ; la haine contre un monde qui fait souffrir s'exprime également dans le fait qu'on en imagine un autre, plus *valable* : le *ressentiment* des métaphysiciens contre le réel est ici créateur » (Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 12, 8 [2]).

narcotiques et par le renversement des valeurs) et rend docile les forts (en exerçant cette longue contrainte sur le corps nécessaire à la domestication de l'homme¹⁹⁴).

2.2.2.3 Lien entre ressentiment et altruisme

En mettant en évidence deux sortes de cruauté à l'origine de notre interprétation du mal, on pourrait croire que Nietzsche réintroduit une forme de dualisme entre l'individu et la collectivité. Pourtant ce n'est pas le cas, car il existe en fait un passage d'une forme de cruauté à l'autre. La cruauté envers autrui, issue du ressentiment, est le moteur de la domestication par la morale ascétique, dont le but est de faire assimiler à tous ses valeurs, telle que l'altruisme et la pitié. En effet, par la volonté de vengeance du ressentiment, les hommes exercent d'abord leur cruauté sur les plus puissants afin de les rabaisser à leur niveau. Lorsque, après des siècles de domestication, l'égalisation des hommes à un niveau médiocre est atteinte, il n'y a plus de forts sur qui se venger. Il faut alors donner une nouvelle orientation au ressentiment, afin de trouver une nouvelle justification à la souffrance. Cette réorientation du ressentiment fut le coup de génie de la caste sacerdotale :

« "Je souffre : il faut bien que ce soit la faute de quelqu'un" - voilà ce que pense tout mouton maladif. Mais son berger, le prêtre ascétique, lui dit : "C'est bien cela, mon mouton ! Il faut bien que ce soit la faute de quelqu'un : mais ce quelqu'un, c'est toi-même, c'est ta faute à toi seul, – *tu es seul fautif à l'égard de toi-même !*"... Voilà qui est pour le moins audacieux, pour le moins faux : mais ce faisant, une chose à tout le moins est atteinte, ce faisant, comme on l'a dit, la direction du *ressentiment** est – infléchie. »¹⁹⁵

Le ressentiment est fondamentalement accusateur. Il cherche à trouver un coupable à la souffrance. D'abord il accuse autrui, c'est-à-dire la société et en particulier les forts (c'est ce que Nietzsche appelle le « socialisme » ou l'« anarchisme »). Puis, lorsque les différences entre hommes ont été estompées, il ne reste plus, sous l'impulsion du prêtre, qu'à s'accuser soi-même pour la souffrance que l'on subit (c'est le « christianisme » et sa théorie du « péché »)¹⁹⁶.

« [C]ette volonté de se tourmenter soi-même, cette cruauté rentrée de l'homme-animal intériorisé, chassé en lui-même à coups d'effroi, incarcéré dans l'"Etat" à des fins de domptage, qui a dû inventer la mauvaise conscience pour se faire mal après que le débouché *plus naturel* de ce vouloir-faire-mal s'est trouvé obstrué, – cet homme à mauvaise conscience s'est emparé du présumé religieux pour pousser le martyr qu'il s'inflige jusqu'à la dureté

¹⁹⁴ Voir par exemple Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §15, p. 162 : « le châtiement *dompte* l'homme, mais il ne le rend pas "meilleur" [...]. »

¹⁹⁵ Ibid., Troisième traité, §15, p. 225.

¹⁹⁶ Voir à ce sujet Blondel, in Introduction à Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 22.

et la rigueur les plus effroyables. Une faute envers *Dieu* : de cette pensée, il fait un instrument de torture. »¹⁹⁷

Ainsi, après avoir exercée sa cruauté sur les plus puissants, la morale ascétique pousse l'homme à se haïr lui-même et à éradiquer ses propres pulsions. Ce faisant, il devient lui aussi au fil des siècles un animal inoffensif et enclin à la pitié. Par ce déplacement de l'objet de la cruauté : d'autrui (ressentiment) à soi-même (altruisme), la morale ascétique « passe dans le sang » des individus de la société. La pitié a ainsi fini par vaincre les autres pulsions de la faiblesse, si bien que la morale de la pitié constitue désormais le dernier stade dans l'évolution de la morale ascétique. Et c'est le ressentiment qui a permis de forcer l'assimilation de cette morale dominante en valorisant l'altruisme au sein de la civilisation.

Le manque de certitude, de sécurité et de stabilité provoque chez l'homme une peur irrépressible qu'il doit interpréter pour survivre. C'est en ce sens que la peur est la « mère de la morale » : en réaction à cette crainte, la morale du troupeau s'est peu à peu mise en place pour falsifier la réalité et la forcer à s'accorder aux désirs de la caste sacerdotale. Au fil des siècles, elle a dompté l'homme occidental, selon la logique de l'incorporation, afin de lui faire assimiler les idées modernes : rejet de la souffrance et refus de la hiérarchie. L'analyse psychologique révèle que la longue contrainte nécessaire à ce dressage prend appui sur la cruauté. Ainsi, la haine de la souffrance se traduit par l'affect de pitié qui est une forme de cruauté envers soi-même. Quant à la négation de la hiérarchie, elle est en fait le ressentiment envers les hommes d'exception, qui aboutit à une forme de cruauté envers les forts. Mais cette différenciation entre deux sortes de cruauté (envers soi ou envers autrui) est artificielle. En effet, il y a en fait continuité puisque c'est toujours une même volonté de puissance qui s'exprime, mais avec des degrés de spiritualisation différents. C'est pourquoi on peut véritablement dire avec Nietzsche que la spiritualisation de la cruauté est l'histoire de la culture¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §22, p. 174.

¹⁹⁸ Voir *ibid.*, §6, p. 135. Pour une étude plus poussée de ce sujet, voir aussi Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Troisième partie, Chapitre I, p. 185-213.

2.3 LA VALEUR DU MAL

Nous avons vu que l'interprétation du mal comme scandale, bien qu'elle soit fausse, a pu s'imposer dans notre société à l'aide d'une incorporation basée sur la cruauté. Le ressentiment a ainsi été le moteur d'un apprivoisement de l'homme occidental, le forçant à assimiler les valeurs ascétiques. Mais quelle est la valeur de ces valeurs ? Le premier moment de l'analyse psychologique a permis d'établir une pensée régressive mettant en évidence les pulsions à l'origine de notre interprétation contemporaine du mal. Dans un second moment, la psychologie doit servir à mettre en place une axiologie des valeurs et à évaluer ainsi cette interprétation du mal. Que vaut au juste cette interprétation ? La difficulté est que si tout n'est qu'interprétation, en quoi celle-ci est-elle moins valable qu'une autre ? Car le fait qu'elle soit mensongère ne suffit plus à la discréditer. En effet, en posant l'hypothèse de la volonté de puissance, Nietzsche a supplanté la problématique de la vérité par celle de la valeur. Alors, puisqu'il n'y a que des interprétations, il ne s'agit plus de savoir ce qui est vrai, mais de mettre en place une hiérarchie des interprétations, car certaines valent plus que d'autres.

2.3.1 Typologie et hiérarchie des morales

Si Nietzsche prône un perspectivisme des interprétations, il ne tombe pas dans le relativisme absolu : toutes les valeurs ne se valent pas, il existe une hiérarchie entre elles et c'est l'étude du corps, lieu de l'interprétation, qui nous permettra d'en comprendre le principe.

2.3.1.1 Le corps comme fil conducteur

Le corps est le lieu où s'effectue la lutte entre les pulsions, dont le résultat est une certaine mise en forme de la réalité. Il est le « fil conducteur »¹⁹⁹ car lui seul permet d'interpréter convenablement la réalité comme diversité de pulsions organisées hiérarchiquement et en état de dépendance mutuelle, cette collaboration étant le résultat d'une forme de communication : la lutte selon la logique du commandement²⁰⁰. Les valeurs constituent ainsi l'« ensemble des moyens que se donne le *corps* [...] pour se rendre maître de la vie, obliquement (le "faible") ou de front (le "fort") »²⁰¹. Donc, afin de déterminer la valeur de ces interprétations, il faut parvenir au corps sous-jacent. La psychologie est ainsi étroitement liée à la physiologie, à tel point que Nietzsche parle de « physio-psychologie »²⁰².

¹⁹⁹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 12, 2 [91].

²⁰⁰ A ce sujet, voir la théorie des pulsions détaillée au début de notre seconde partie, ainsi que Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Le corps », p. 155-160.

²⁰¹ Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre V, p. 86.

²⁰² Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §23, p. 71. Au sujet du lien entre philologie et psychologie,

Par exemple, il n'y a pas de pensée *sui generis* car celle-ci dérive toujours d'un certain état du corps²⁰³. Ce primat du corps explique aussi pourquoi la morale n'est en fait qu'un « langage figuré des affects »²⁰⁴, ou l'esthétique une « physiologie de l'art »²⁰⁵.

Le problème est alors de connaître ce corps car, en tant qu'interprétation, il est à proprement parler inconnaissable. Toutefois, on peut tout de même l'évaluer en fonction des pulsions dominantes qu'il favorise. En ce sens, le corps interprétant le texte de la réalité est lui aussi une sorte de texte à interpréter. Cette appréciation du corps pour en déduire la valeur de ses interprétations constitue la pensée du symptôme.

« On est en droit de considérer toutes les téméraires folies de la métaphysique, particulièrement ses réponses à la question de la *valeur* de la vie, d'abord et toujours comme symptômes de corps déterminés ; et si dans l'ensemble, ces sortes d'acquiescement au monde et de négation du monde ne contiennent, du point de vue scientifique, pas un grain de signification, elles fournissent néanmoins à l'historien et au psychologue des indications d'autant plus précieuses, en tant que symptômes, comme on l'a dit, du corps, de sa réussite et de son échec, de sa plénitude, de sa puissance, de sa souveraineté dans l'histoire, ou bien de ses coups d'arrêt, de ses coups de fatigue, de ses appauvrissements, de son pressentiment de la fin, de sa volonté d'en finir. »²⁰⁶

La morale peut alors être considérée comme problème. Avec la méthode généalogique qui essaie de remonter jusqu'au corps, il ne s'agit plus de chercher un fondement absolu mais de déterminer les instincts symptomatiques d'un type de morale et d'en déduire sa valeur. Il en résulte donc une typologie des morales, directement liée à la hiérarchie des valeurs qu'un corps met en avant²⁰⁷.

« [C]hez le philosophe, il n'y a absolument rien d'impersonnel ; et sa morale tout particulièrement indique, en portant un témoignage décidé et décisif, *qui il est* – c'est-à-dire suivant quelle hiérarchie les instincts les plus intimes de sa nature sont disposés les uns par rapport aux autres. »²⁰⁸

Ainsi notre interprétation du mal se sert des instruments de sélection que sont la morale et la religion pour faire passer certains instincts dans le corps des individus. La nature

voir par exemple Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VI, p. 97-98.

²⁰³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §3, p. 49 : « on doit encore ranger la plus grande partie de la pensée consciente parmi les activités instinctives, et ce jusque dans le cas de la pensée philosophique ».

²⁰⁴ Ibid., Cinquième section, §187, p. 142.

²⁰⁵ Voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §368, p. 329-331.

²⁰⁶ Ibid., Préface à la seconde édition, §2, p. 29.

²⁰⁷ C'est même la tâche de la philosophie que d'établir cette typologie des morales (voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §186, p. 139).

²⁰⁸ Ibid., Première section, §6, p. 53.

de ce dernier est donc un symptôme permettant de révéler la valeur de l'interprétation assimilée. Nietzsche use de la métaphore acoustique pour exprimer cette idée : le son qui émane d'un corps sur lequel on tape en dit long sur sa constitution²⁰⁹. Le corps est l'entité interprétante qui, en tant que résultat de la sélection des instincts, trahit la valeur de ces derniers.

2.3.1.2 La santé comme critère d'évaluation

En fonction des interprétations qu'engendre le corps, on peut déterminer sa valeur. Mais, puisque la vérité n'est qu'un mensonge qui s'ignore, selon quel critère cette évaluation doit-elle se faire ? Puisqu'il n'y a que des interprétations et que ces dernières sont au-delà du domaine théorique de la connaissance, il faut un nouveau critère, pratique cette fois. En effet, les valeurs sont non seulement des préférences fondamentales devenues infra-conscientes, mais elles constituent aussi de véritables conditions de vie. Elles sont à proprement parler régulatrices de l'existence humaine et ont donc une portée pratique. C'est donc en toute logique que Nietzsche choisit la vie, et plus particulièrement la santé, comme nouveau critère de valeur :

« La fausseté d'un jugement ne suffit pas à constituer à nos yeux une objection contre un jugement [...]. La question est de savoir jusqu'à quel point il favorise la vie, conserve la vie, conserve l'espèce, et peut-être permet l'élevage de l'espèce »²¹⁰.

Ainsi, les interprétations que le corps produit témoignent de son état : sain ou malade²¹¹. Mais, tout comme le corps a été redéfini, cette notion de santé doit être entendue dans un sens particulier : c'est « l'instinct de guérison »²¹², c'est-à-dire la capacité à choisir les bons remèdes pour se sortir d'une situation de détresse. Ainsi, la santé n'est pas l'opposé de la maladie²¹³, mais l'élévation dans la hiérarchie des degrés de puissance. La valeur d'une interprétation se mesure à l'accroissement de puissance qu'elle procure au corps interprétant.

²⁰⁹ C'est aussi en ce sens que Nietzsche emploie la métaphore du marteau, entendu comme outil permettant de faire rendre les sons d'un corps ; mais encore faut-il savoir écouter... (à ce propos, voir par exemple Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VII, p. 123-125).

²¹⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §4, p. 50. Voir aussi Nietzsche, *Le Gai savoir*, Préface à la seconde édition, §2, p. 29 : « dans toute activité philosophique, il ne s'agissait absolument pas jusqu'à présent de "vérité", mais de quelque chose d'autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie... »

²¹¹ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Le corps », p. 170.

²¹² Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 14 [66].

²¹³ Au contraire, nous verrons dans la troisième partie que la santé a même besoin de la maladie pour se dépasser.

« La valeur d'une interprétation, morale ou autre, tient à l'intensification de puissance qu'elle induit pour le type de vivant qui l'adopte, [...] à la santé qu'elle dispense, à la promesse d'avenir, à l'aptitude à vivre qu'elle recèle. »²¹⁴

Alors, si le critère de ce qui est bon est : « Tout ce qui [...] me rend fécond »²¹⁵, comment évaluer notre interprétation contemporaine du mal comme scandale ?

2.3.2 Le mal comme maladie

Concevoir la souffrance comme une injustice scandaleuse constitue-t-il une interprétation favorable à la vie ? Ou bien, au contraire, le mal comme interprétation ascétique de la douleur est-il nuisible à l'existence ?

2.3.2.1 Interprétation contre-nature

Nous avons vu dans notre première partie que l'interprétation du mal est un symptôme de faiblesse. Croire que la souffrance est injuste est révélateur de notre incapacité à supporter la réalité telle qu'elle est. Dans les faits, cette faiblesse se traduit par une réaction. L'interprétation ascétique de la réalité est seconde, elle implique une révolte par rapport à un système préalable (la morale des maîtres). Ainsi, la cruauté est la réaction des faibles contre la peur de la souffrance. Mais, bien que cette réaction soit un moyen pour les faibles d'augmenter leur sentiment de puissance, cette attitude négative à l'égard de la souffrance constitue en fait un déclin de la volonté de puissance. En effet, le ressentiment est profondément malsain et mortifère car il est révélateur d'un état morbide du corps. La volonté de vengeance est symptomatique d'un corps incapable de maîtriser ses instincts. Soit il cède à la domination exclusive d'une seule pulsion et se laisse aller au déchaînement violent (c'est le fanatisme de l'affect à l'état brut), soit il éradique toutes les pulsions puissantes, mais il ne reste alors que de faibles instincts sans maître pour les gouverner (c'est l'ascétisme et sa spiritualisation excessive de la haine). Soit le corps succombe à l'esclavage à l'égard des instincts les plus puissants, soit il se perd dans une multitude d'affects impuissants et désordonnés²¹⁶. Dans les deux cas, le corps se caractérise par sa faiblesse, entendue comme

²¹⁴ Wotling, Introduction à Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, p. 31.

²¹⁵ Nietzsche, *Le Cas Wagner*, §1, p. 191.

²¹⁶ Notons qu'il y a un lien entre éradication et déchaînement des pulsions, puisque la volonté forcenée de supprimer les instincts est une forme de fanatisme, c'est-à-dire de tyrannie d'une seule pulsion dominante qui n'est pas reconnue comme telle (à ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Les passions », p. 287). De plus, l'éradication des pulsions découle naturellement sur le déchaînement d'un instinct idolâtré, car le décadent qui souffre du dérèglement de ses affects cherche à rétablir l'équilibre en faisant appel à un tyran (c'est par exemple la raison pour Socrate, à ce sujet voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §191, p. 146-147).

absence de maîtrise de ses pulsions, c'est-à-dire comme anarchie du système pulsionnel²¹⁷. A ce propos, Nietzsche parle aussi de décadence, qu'il définit comme le dérèglement des instincts. Alors qu'une volonté de puissance saine établit une « unité plurielle des affects »²¹⁸, la décadence est l'anarchie des affects, l'absence d'unité dans la multiplicité, l'indécision résultant de l'« agglomération d'instincts contradictoires »²¹⁹. La faiblesse est donc révélatrice d'une volonté de puissance affaiblie, incapable de maîtriser la réalité. Pour faire face à la peur de l'incertitude, elle a mis en place un certain nombre de fictions. Mais le remède se révèle plus nocif que le mal. En effet, ce mode d'intensification de la puissance est malsain car il oppose les processus pulsionnels au lieu de les accorder²²⁰. Ainsi, le ressentiment vise à universaliser l'altruisme, qui s'avère n'être en réalité que de la cruauté envers soi-même. Il s'agit alors de se faire souffrir soi-même (et non de faire du bien à autrui), bref de s'offrir soi-même en sacrifice en intériorisant la souffrance. La conséquence ultime des illusions rassurantes de la morale ascétique est donc le retournement des instincts contre eux-mêmes.

« la douilletisation et la moralisation malades au moyen desquelles l'animal "homme" finit par apprendre à avoir honte de ses instincts. »²²¹

C'est ce caractère contre-nature qui explique la nocivité de l'interprétation du mal comme scandale. Vouloir à tout prix éviter la souffrance implique finalement de chercher à éradiquer ses propres pulsions. Plus précisément, c'est à partir du moment où le prêtre a infléchi la direction du ressentiment vers la mauvaise conscience²²² que l'interprétation sacerdotale est devenue mortifère. Elle a empoisonné l'existence en imposant la culpabilisation de l'homme lui-même pour la souffrance qu'il subit. Elle lui a fait croire aux fictions de la faute et du péché et l'a forcé à avoir honte de la cruauté et de toute pulsion puissante.

« C'est là une espèce de folie délirante de la volonté en matière de cruauté mentale qui est absolument sans égale : la *volonté* humaine de se trouver coupable ou condamnable à un point inexpiable, sa *volonté* de se penser comme châtié sans que le châtiment puisse jamais devenir équivalent à la faute, sa *volonté* d'infecter et d'empoisonner le fondement ultime des choses

²¹⁷ A ce sujet, voir par exemple Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 14 [219] : « La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'un système les coordonnant donnent une "volonté faible" ; leur coordination sous la prédominance d'une seule impulsion donne la "volonté forte" ; dans le premier cas, c'est l'oscillation continue et le manque de centre de gravité ; dans le second cas la précision et la clarté de la direction. »

²¹⁸ Blondel, in Introduction à Nietzsche, *Ecce homo*, p. 37-38.

²¹⁹ Nietzsche, *Le Cas Wagner*, Epilogue, p. 236.

²²⁰ Voir sur ce point la comparaison de l'altruisme (qui oppose les pulsions) et de la justice (qui les accorde) dans Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 257.

²²¹ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §7, p. 137.

²²² Le prêtre « exploite à son profit le *sentiment de culpabilité* » (ibid., Troisième traité, §19, p. 241).

grâce au problème du châtement et de la faute, afin de se couper une bonne fois pour toutes la retraite conduisant hors de ce labyrinthe d'"idées fixes", sa *volonté* d'ériger un idéal – celui du "Dieu saint" –, et face à lui, d'avoir la certitude palpable de son absolue indignité. [...] Il y a ici de la *maladie*, cela ne fait aucun doute, la maladie la plus terrifiante qui ait fait rage dans l'homme [...]. »²²³

Ainsi, la décadence rattache la souffrance injustement subie à une faute personnelle : le péché. De ce fait, ce sont les passions du corps qui sont accusées d'être la cause du mal et qu'il faut éliminer. Le but de la morale ascétique est donc la dénonciation des sens et l'éradication des pulsions²²⁴. Or, nous avons vu que les pulsions sont nécessaires à la vie elle-même²²⁵. Par conséquent, les idéaux idéalistes sont à proprement parler contre-nature :

« Détruire les passions et les désirs, seulement à cause de leur bêtise, cela ne nous paraît être aujourd'hui qu'une forme aiguë de la bêtise. [...] Mais attaquer la passion à sa racine, c'est attaquer la vie à sa racine : la pratique de l'Eglise est *nuisible à la vie...* »²²⁶

De la même manière que la volonté de vérité est « volonté de mourir »²²⁷, le besoin de justifier la souffrance est également mortifère. Il est le symptôme d'une volonté de puissance retournée contre elle-même, d'une interprétation malsaine car hostile à la vie. La volonté de vengeance du faible est une forme morbide d'affirmation de soi :

« tout cela signifie [...] une *volonté de néant*, une aversion à l'égard de la vie, une insurrection contre les présupposés les plus fondamentaux de la vie, mais cela est et demeure une *volonté* ! [...] l'homme préfère encore vouloir *le néant* plutôt que *ne pas* vouloir... »²²⁸

La moralisation par la mauvaise conscience aboutit à la négation de soi. Le mal comme interprétation est donc à proprement parler une maladie, c'est-à-dire que les solutions qu'il met en œuvre – à savoir la « réinterprétation de cette souffrance sous forme de sentiments de faute, de peur, et de châtement »²²⁹ – empirent encore la situation. La décadence est ainsi une « attirance pour le nuisible »²³⁰. Le ressentiment consiste à « infester l'innocence du devenir,

²²³ Ibid., Second traité, §22, p. 175.

²²⁴ Sur les morales comme « recettes contre [les] passions », voir aussi Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §198, p. 153.

²²⁵ Voir la théorie des pulsions au début de notre deuxième partie.

²²⁶ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « La morale en tant que manifestation contre nature », §1, p. 97-98.

²²⁷ Voir Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 40 [39] : « s'il est vrai que nous vivions grâce à l'erreur, que peut être en ce cas la "volonté de vérité" ? Ne devrait-elle pas être une "volonté de mourir" ? – L'effort des philosophes et des hommes de science ne serait-il pas un symptôme de vie déclinante, décadente, une sorte de dégoût de la vie qu'éprouverait la vie elle-même ? »

²²⁸ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Troisième traité, §28, p. 270-271.

²²⁹ Ibid., §20, p. 243.

²³⁰ Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », §8, p. 160.

avec le "péché" et la "peine". Le christianisme est une métaphysique du bourreau... »²³¹. La médication sacerdotale rend encore plus malade, l'idéal ascétique est une « véritable fatalité dans l'histoire de la santé de l'homme européen. »²³². De plus, cette maladie ne cesse de se propager. Elle est contagieuse car les faibles rendent les forts malades. En masquant leur haine sous des « grands mots », les opprimés cherchent à culpabiliser les forts pour leur réussite, leur santé, leur joie²³³.

2.3.2.2 Dégénérescence du type homme

Dans la première partie, nous avons parlé de l'affaiblissement de l'homme lié à l'interprétation du mal dans notre civilisation. Avec la problématique de la typologie des cultures, on voit plus précisément qu'il s'agit d'une régression du type homme dans l'échelle des valeurs. En effet, la moralisation de la civilisation par la mauvaise conscience termine l'œuvre bimillénaire de domestication de l'homme par les idéaux ascétiques. A ce stade, la morale du troupeau règne de manière incontestée sur tous les esprits. Mais, avec l'achèvement de l'« évolution continue de l'homme vers le semblable, l'habituel, le moyen, le grégaire »²³⁴, le commun est devenu la règle. Or, cette uniformisation de l'homme constitue en fait une régression de l'humanité, car elle s'oppose à l'exceptionnel, à l'émergence de tout individu singulier et privilégie la conservation des degrés faibles de puissance.

« Les hommes plus semblables, plus habituels ont eu et ont toujours l'avantage, les plus exceptionnels, les plus subtils, les plus singuliers, les plus difficiles à comprendre, risquent fort de rester seuls, ils succombent, du fait de leur isolement, aux accidents et se propagent rarement. »²³⁵

Ainsi, l'effet de la domestication de l'homme par la morale ascétique est la « médiocrisation » du type homme, c'est-à-dire la « dégénérescence d'ensemble de l'homme »²³⁶. En voulant à tout prix éviter la souffrance, la morale éradique les pulsions, mais ce faisant, elle dévalue la vie elle-même. Un exemple de cet affaiblissement est visible dans la recherche frénétique de connaissance de l'homme de science contemporain. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette recherche n'est pas volonté de vérité mais symptôme de l'épuisement d'un type médiocre, sans noblesse, qui veut imposer sa forme au monde :

²³¹ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §7, p. 111.

²³² Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Troisième traité, §21, p. 246.

²³³ « Assez de ce "monde à l'envers" ! Assez de ce scandaleux amollissement du sentiment ! Que les malades ne rendent pas malades ceux qui sont en bonne santé [...] » (ibid., §14, p. 220).

²³⁴ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §268, p. 263.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid., Cinquième section, §203, p. 163.

« Le pire et le plus dangereux dont soit capable un savant lui vient de l'instinct de médiocrité de son espèce : de ce jésuitisme de la médiocrité qui travaille instinctivement à l'anéantissement de l'homme d'exception et cherche à briser ou – mieux encore ! – à détendre tout arc tendu ». ²³⁷

Ce besoin de « détendre tout arc tendu » est symptomatique du ressentiment des opprimés. C'est lui qui est l'instinct fondamental de la faiblesse, expliquant sa tendance irrépressible à éradiquer les pulsions. Ainsi, comme nous l'avons vu, l'histoire de la civilisation a consisté à domestiquer l'homme afin que ses pulsions dominantes ne se déchaînent plus à l'état brut, mais soient retournées contre elles-mêmes pour se supprimer. Toutefois, une telle conception du mal revient à « [m]ettre toutes les évaluations à l'envers » ²³⁸. Elle présente certes l'intérêt de s'affranchir de la bêtise de l'instinct brut, mais elle tombe dans l'excès opposé en éradiquant les pulsions au point de diminuer le type homme dans la hiérarchie des valeurs. L'Européen d'aujourd'hui est ainsi devenu :

« une espèce rapetissée, presque risible, un animal de troupeau, quelque chose de docile, maladif et médiocre [...]. » ²³⁹

La décadence est ce « rapetissement de l'homme » menant à « sa médiocrisation et [à] l'abaissement de sa valeur » ²⁴⁰.

Ainsi, le problème n'est pas tant le fait que l'interprétation morale soit fausse, mais que ses conséquences pratiques s'avèrent hostiles à la vie. Le refus catégorique de la souffrance est nuisible à l'existence car la vie elle-même implique l'expérience du « mal » : la souffrance est partie intégrante de la vie et la supprimer revient à supprimer la vie. Ainsi, la morale idéaliste, qui a forcé les hommes de notre civilisation à voir dans le mal un scandale, est une véritable maladie. Par la création des valeurs ascétiques, les faibles augmentent certes leur degré de puissance, mais ils le font au détriment de la vie. L'idéalisme est cette maladie qui consiste à choisir des moyens de guérison qui, en fait, ne font qu'aggraver le mal.

2.3.3 Nihilisme

Parce que les faibles possèdent une supériorité d'esprit leur permettant de créer de grandioses fictions en spiritualisant leur haine, ils ont pris l'ascendant sur les forts. De ce fait, la décadence s'est étendue à toute la civilisation. Mais avec elle on assiste aussi à une

²³⁷ Ibid., Sixième section, §206, p. 170.

²³⁸ Ibid., Troisième section, §62, p. 115.

²³⁹ Ibid., p. 116.

²⁴⁰ Ibid., Cinquième section, §203, p. 161.

généralisation de la maladie au sein de la société : c'est le nihilisme, qui ne cesse de gagner de l'importance dans notre civilisation occidentale contemporaine²⁴¹.

2.3.3.1 Auto-annihilation de l'interprétation moderne du mal

Par la logique de l'incorporation, l'interprétation du mal issue de la tradition platonico-chrétienne est devenue une valeur. Or, on ne doute pas d'une valeur puisqu'elle est, par définition, une véritable condition d'existence. Toutefois, en raison d'une contradiction interne, cette valeur se fissure peu à peu, elle se dévalorise et perd son statut de certitude sacrée. Le vide que laisse alors cette critique d'une valeur que l'on croyait absolue est le nihilisme²⁴². Il est ce processus de dévaluation des valeurs, qui commence avec leur effritement et se poursuit avec leur effondrement (ce que Nietzsche nomme la mort de dieu²⁴³). A l'issue de ce processus, les idoles ascétiques s'écroulent et avec elles, c'est le sens même de l'existence qui se dissout. Le nihilisme entraîne la perte de fondement, le manque de repère, et donc l'errance, la dépression, la fatigue de la vie²⁴⁴.

Mais quelle est cette contradiction interne de la morale idéaliste à l'origine du nihilisme ? D'abord, comme nous l'avons vu, les idéaux ascétiques cherchent à généraliser l'éradication des pulsions pour se venger de la souffrance. Sous l'influence de la caste sacerdotale, le ressentiment est finalement infléchi et se retourne contre lui-même. Mais ce changement de direction des pulsions de haine a des conséquences néfastes sur l'organisme :

« Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur se tournent vers l'intérieur – c'est cela que j'appelle l'intériorisation de l'homme : c'est seulement ainsi que pousse en l'homme ce que l'on appellera par la suite son « âme ». [...] Les terribles remparts grâce auxquels l'organisation de l'Etat se protégeait contre les anciens instincts de liberté – les châtiments font partie au premier chef de ces remparts – produisirent ceci que tous ces instincts de l'homme sauvage, libre, vagabondant se retournèrent, se tournèrent contre l'homme lui-même. L'hostilité, la cruauté, le plaisir pris à la persécution, à l'agression, au changement, à la destruction – tout cela se tournant contre le détenteur de tels instincts : voilà l'origine de la « mauvaise conscience ». [...] Mais avec elle se trouva introduite la plus grande et la plus inquiétante maladie, dont l'humanité n'a pas guéri jusqu'à présent, la souffrance suscitée en l'homme par l'homme, par lui-même. »²⁴⁵

²⁴¹ Voir par exemple Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §346, p. 291-292.

²⁴² A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Philosophie et valeurs », p. 185-186.

²⁴³ L'annonce en est faite dans Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §125, p. 176-178.

²⁴⁴ Voir Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §12, p. 95-96 : « Désormais, le spectacle de l'homme fatigué – qu'est-ce que le nihilisme aujourd'hui, sinon *cela* ?... Nous sommes fatigués de l'homme... ».

²⁴⁵ Ibid., Second traité, §16, p.164.

L'invention de la mauvaise conscience équivaut à une intériorisation de la souffrance. Il s'agit là d'une véritable dénégation de la vie, d'une calomnie du sensible qui est accusé de tromper et de faire mal²⁴⁶. De plus, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette condamnation des sens et de soi-même est elle-même passionnelle. La tendance fanatique à éradiquer les pulsions et à se culpabiliser est elle aussi une pulsion. Ainsi, le refus du primat de l'infra-conscient relève lui aussi de l'affectivité. Sous des apparences rationnelles, c'est en fait un ensemble de pulsions qui enjoint les hommes à condamner les pulsions. Le dogmatisme²⁴⁷ de l'interprétation idéaliste oblige autrui à voir le monde de sa façon, c'est donc une dénonciation passionnée des passions. C'est la prise de conscience que les philosophes se contredisent ainsi, qu'ils ont toujours condamné les passions avec passions, qui explique la fissuration des certitudes, la perte d'autorité des valeurs idéalistes et l'évolution du fanatisme vers le nihilisme²⁴⁸. Il y a donc à proprement parler un processus d'auto-annihilation de l'interprétation moderne du mal. C'est la morale elle-même qui, en réalisant que sa méthode contredit ses principes, est contrainte de remettre en cause ces derniers.

2.3.3.2 Conséquences de la mort de dieu

La mort de dieu est l'aboutissement du processus de dévaluation des idéaux de la morale platonico-chrétienne. En mettant à jour le néant, elle constitue un événement déclencheur qui pose à nouveau à l'humanité le problème du mal que l'on croyait résolu depuis deux millénaires. Il y a alors plusieurs réponses possibles à ce problème, mais on peut les ramener à deux types de nihilisme :

« A) Nihilisme en tant que signe *de la puissance accrue de l'esprit* : en tant que NIHILISME ACTIF. Il peut être un signe de *force* : la force de l'esprit a pu s'accroître de telle sorte que les buts fixés *jusqu'alors* ("convictions", articles de foi) ne sont plus à sa mesure [...]. B) Nihilisme en tant que *déclin et régression de la puissance de l'esprit* : le NIHILISME PASSIF : en tant qu'un signe de faiblesse : la force de l'esprit peut être fatiguée, *épuisée* en

²⁴⁶ « De tout temps les sages ont porté le même jugement sur la vie : *elle ne vaut rien...* » (Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », §1, p. 81).

²⁴⁷ « le dogmatisme, [...] ce n'est pas seulement la cécité à l'égard de la généalogie, c'est également le type de rapport affectif que l'on entretient à l'égard de ces interprétations où l'on veut à toute force voir des essences éternelles, plus encore des vérités ; bref le fanatisme de la vérité, la violence effrénée sous le masque du détachement serein et de la recherche désintéressée. » (Wotling, in Introduction à Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 26).

²⁴⁸ A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Les passions », p. 291. On note la même évolution dans le domaine de la connaissance puisque la vénération de la vérité aboutit à la découverte de son origine pulsionnelle et donc à son autosuppression : « On voit ce qui a vraiment vaincu le Dieu chrétien : la morale chrétienne elle-même, le concept de vérité entendu en un sens toujours plus rigoureux, la subtilité de confesseurs de la conscience chrétienne, traduite et sublimée en conscience scientifique, en droiture intellectuelle à tout prix. » (Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §357, p. 312).

sorte que les buts et les valeurs jusqu'alors prévalents sont désormais inappropriés, inadéquats, et ne trouvent plus de croyance. »²⁴⁹

Le premier type de nihilisme vient du fait que l'homme peut considérer la mort de dieu comme une chance pour s'affranchir enfin des valeurs passées et en créer de nouvelles. Ce pessimisme actif voit dans la dévaluation des valeurs idéalistes une stimulation permettant l'émergence d'une nouvelle aurore. Remarquons toutefois que seuls de rares individus, les « esprits libres », ont la force de voir dans cette chute des valeurs ascétiques une chance à saisir²⁵⁰. Ils éprouvent alors de la reconnaissance pour la tradition platonico-chrétienne car, tout compte fait, les valeurs idéalistes ont finalement un effet bénéfique. Certes, elles sont malsaines car hostiles à la vie et vouées à l'auto-annihilation, mais elles ont permis d'éduquer l'esprit à la droiture, à la probité et de le libérer finalement du joug de l'idéal ascétique :

« L'athéisme inconditionné, probe, est justement le *présupposé* de sa problématique, en ce qu'il est une victoire finale, difficilement acquise, de la conscience européenne, en ce qu'il est l'acte le plus lourd de conséquences d'un dressage bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu... »²⁵¹

Le deuxième type de nihilisme découle du fait que l'homme peut être si accablé par cette nouvelle de la mort de dieu qu'il tombe dans la résignation du pessimisme passif. Deux choix s'offrent alors à lui pour continuer à vivre malgré tout : soit il refuse cette remise en cause de ses idéaux et s'obstine à persévérer dans l'illusion, soit il accepte le néant et perd tout espoir en la vie. Le premier choix est une forme encore incomplète du nihilisme passif, où l'homme refuse de croire à la mort de dieu et substitue de nouvelles illusions à ses idéaux déchus. Il cherche alors à accroître sa puissance par le recours à des narcotiques. C'est par exemple l'homme de science qui travaille jusqu'à l'épuisement, ou le fanatique religieux qui déploie sa fureur de destruction. De plus, les idées modernes adaptent les idoles périmées pour prolonger l'illusion réconfortante. Prenons l'exemple de la volonté forcenée d'égalité : l'ancienne égalité des hommes devant dieu devient l'égalité de tous devant la loi, la volonté de traiter tous les hommes de la même manière, de leur imposer un même bien unique et éternel, indépendamment de leurs différences (et cela vaut de la même manière dans le domaine de la connaissance avec les lois scientifiques qui doivent être valables pour tous)²⁵². Le second choix, qui correspond au nihilisme passif dans sa forme complète, est la

²⁴⁹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 13, 9 [35].

²⁵⁰ Voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §343, p. 283-284.

²⁵¹ Ibid., §357, p. 312.

²⁵² Sur cet exemple, voir Wotling, in Introduction à Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 19-20.

reconnaissance du néant des interprétations passées. Il laisse l'homme dans l'apathie, la paralysie. C'est ce que Nietzsche nomme le « bouddhisme », c'est-à-dire l'aspiration au néant, le fait que les instincts n'ont plus la force d'interpréter la réalité, plus la force de lutter entre eux. La volonté de puissance trouve alors le moyen détourné de s'accroître en recherchant cette cruauté ultime qu'est le sacrifice de dieu lui-même au profit du néant. Accepter la mort de dieu, cela revient à vouloir supprimer l'ultime consolation, et donc à s'infliger la souffrance maximale. Mais par ce sacrifice extrême de soi-même, l'homme augmente son sentiment de puissance. Le bouddhisme est un exemple de cette forme finale du nihilisme, dénuée de l'agressivité qui caractérise le ressentiment propre au christianisme²⁵³. Là aussi, les idées modernes viennent renforcer cette tendance nihiliste. Par exemple la pitié, c'est-à-dire le besoin de souffrir avec autrui, produit un adoucissement, une baisse de la tension de l'esprit, une détente de l'« arc tendu », qui va à l'encontre de la dureté nécessaire à l'élévation de l'esprit, telle que l'avait mise en place l'autorité morale²⁵⁴. Par conséquent, le nihilisme passif, sous ses deux formes, est symptomatique de l'état d'épuisement de l'homme, incapable de faire face au tragique de la réalité et cherchant soit à masquer la souffrance par l'engourdissement, soit à s'en détacher en recourant à l'ascétisme :

« [...] il y a deux sortes d'êtres qui souffrent, d'une part ceux qui souffrent de la *surabondance de la vie*, qui veulent un art dionysiaque et également une vision et une compréhension tragiques de la vie, – et ensuite ceux qui souffrent de l'*appauvrissement de la vie*, qui recherchent, au moyen de l'art et de la connaissance, le repos, le calme, la mer d'huile, la délivrance de soi, ou bien alors l'ivresse, la convulsion, l'engourdissement, la démence. C'est au double besoin de *ces derniers* que correspond tout romantisme dans les arts et dans les connaissances, c'est à eux que répondaient (et répondent) aussi bien Schopenhauer que Richard Wagner. »²⁵⁵

Ainsi, l'analyse axiologique qui conclut l'étude généalogique du mal montre que celui-ci est une maladie qui diminue le niveau de notre civilisation dans la hiérarchie des cultures. De plus, cette interprétation décadente conduit au nihilisme, c'est-à-dire à la dévaluation de toutes les valeurs et à la volonté d'en finir. Mais il existe deux sortes de nihilisme : alors que le nihilisme actif voit dans la mort de dieu une chance de nouvelle aurore, le nihilisme passif, sous ses deux formes que sont la fureur de destruction et la

²⁵³ Voir Wotling, note de traduction 373 in Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 337.

²⁵⁴ Sur la pitié comme nouveau bouddhisme (nihilisme sans violence), voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §202, p. 161.

²⁵⁵ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §370, p. 333.

paralysie de la volonté, ne sait pas y faire face et cherche des moyens pour prolonger l'agonie. Or, c'est ce deuxième type de nihilisme qui règne en maître dans notre civilisation contemporaine.

2.4 BILAN DE L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE

La philologie du mal avait montré qu'il était une interprétation fautive et malhonnête. Il fallait alors comprendre comment une telle fiction avait pu s'imposer comme véritable condition d'existence de la civilisation occidentale. L'étude psychologique du mal a permis d'apporter une réponse à cette question en montrant comment, par la logique de l'incorporation, des pulsions peuvent passer dans la vie du corps et devenir valeurs.

Mais alors, puisque l'interprétation du mal est issue d'une sélection de certains instincts, il est possible de remonter à l'origine pulsionnelle de cette fiction grâce à l'analyse de ses symptômes. Le diagnostic met alors en évidence que la peur de la souffrance explique le besoin de refuge et de consolation des hommes. De plus, pour réaliser ce besoin, un second instinct a été peu à peu éduqué : la cruauté. Celle-ci est d'abord une réaction à la peur qui permet de trouver un moyen détourné d'intensifier le sentiment de puissance. Mais elle s'est raffinée au cours de l'histoire de l'humanité, exerçant son influence sur différents objets (d'abord sur autrui, puis sur soi-même, enfin sur dieu)²⁵⁶. En effet, la caste sacerdotale a réussi à imposer son idéal ascétique et à infléchir ainsi la direction du ressentiment pour le rendre inoffensif. Par l'invention de la culpabilité et de la mauvaise conscience, le prêtre a retourné le ressentiment contre son auteur. Ce dernier a fini par avoir honte de sa cruauté et a été contraint d'intérioriser sa souffrance.

Puisque l'on sait désormais quels sont les instincts à la base de l'interprétation moderne du mal, on peut en déduire sa valeur. C'est la santé qui permet d'évaluer les interprétations et d'établir une hiérarchie des valeurs. Or, considérer que le mal est un scandale s'avère être une croyance hostile à la vie. La domestication de l'homme par la caste sacerdotale aboutit à faire du ressentiment et de la négation de l'égoïsme les valeurs dominantes de la société. Mais ces valeurs sont contre-nature car elles cherchent à éradiquer les pulsions et mènent donc à la calomnie des sens. L'imposition de la mauvaise conscience revient même à retourner la vie contre elle-même. C'est pourquoi le mal constitue une véritable maladie. Il est le moyen que les faibles ont choisi pour augmenter leur degré de puissance malgré la tragique de l'existence, mais ce remède est malsain : il crée une anarchie pulsionnel, un dérèglement des instincts caractéristique de la décadence et conduit à une dégénérescence du type homme.

²⁵⁶ Dans *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §55, p. 106, Nietzsche rappelle les trois principaux degrés de la cruauté religieuse : le sacrifice d'êtres humains à son Dieu, puis à l'époque morale de l'humanité, le sacrifice des instincts les plus forts que l'on possède (moralisation de la religion), enfin le sacrifice de tout ce qui console (mort de dieu).

Enfin, si la morale sacerdotale a si bien apprivoisé les hommes que les idéaux ascétiques sont devenus de véritables valeurs incorporées, c'est-à-dire des conditions d'existence à part entière, comment est-il possible de prendre conscience du fait que cette interprétation ne vaut rien ? La remise en cause de cette fiction est finalement possible aujourd'hui parce que ses conséquences ont été suivies si assidûment qu'elles entrent en contradiction avec ses propres principes. C'est parce qu'ils ont cherché à éradiquer leurs passions en faisant preuve d'un acharnement croissant que les hommes ont fini par se rendre compte que cette recherche elle-même était passionnelle et qu'il fallait donc la supprimer elle aussi. Cette auto-annihilation de la morale ascétique correspond à la mort de dieu et débouche sur le problème du nihilisme. Pour la plupart des hommes, la chute des idoles entraîne une réaction négative : c'est la résignation ou la destruction du pessimisme passif. Mais pour de rares individus, les esprits libres, cet écroulement des valeurs anciennes est synonyme de nouvelle aurore.

Comment faire face à cette crise nihiliste dans laquelle est plongée notre société ? Comment rompre avec cette prolongation de l'agonie que constitue le nihilisme passif ? Peut-on trouver une meilleure thérapie à la maladie de notre civilisation ?

PARTIE 3 :

THERAPIE DU MAL

3 THERAPIE DU MAL

L'analyse généalogique a permis d'établir un diagnostic en deux temps de notre société. D'abord, la philologie a mis en évidence le caractère interprétatif et même mensonger de la conception morale du mal. Ensuite, la psychologie a montré que cette fiction était révélatrice de la maladie du corps interprétant. La morale ascétique qui s'est imposée comme l'interprétation dominante dans notre société occidentale est symptomatique de la faiblesse du type d'homme qui la compose. De plus, parce qu'elle dénigre la vie, elle est vouée à l'auto-annihilation. La mort de dieu et la dévaluation de l'idéal acétique sont l'aboutissement logique de l'interprétation décadente qui domine notre culture.

« L'athéisme inconditionné, probe [...] n'est donc *pas* [...] l'antithèse de cet idéal, comme il le semblerait ; ce n'est au contraire que l'une des phases ultimes de son développement, une des formes finales et de ses conséquences internes, – c'est la *catastrophe*, qui force le respect, d'un dressage bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le *mensonge de la croyance en Dieu*. »²⁵⁷

C'est dans cette situation de dépression et d'épuisement, le nihilisme, que se trouve notre civilisation actuelle.

« C'est en ce que nous rejetons de la sorte loin de nous l'interprétation chrétienne et condamnons son "sens" comme faux-monnayage que vient à notre rencontre de manière terrible la question schopenhauerienne : l'existence a-t-elle seulement un sens ? »²⁵⁸

Or, les réponses apportées jusqu'ici à cette maladie de notre culture ont été insuffisantes. Dans le second traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche fait l'inventaire des différents moyens qui ont été utilisés, notamment par les grandes religions, pour soulager la dépression nihiliste : abaissement du sentiment de vie (assourdissement hypnotique de la sensibilité pour atteindre l'absence de souffrance)²⁵⁹, activité machinale (suractivité moderne opposée à l'*otium* antique)²⁶⁰, petite joie facile à atteindre (par exemple la joie de susciter de

²⁵⁷ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Troisième traité, §27, p. 267.

²⁵⁸ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §357, p. 312-313. Nietzsche ajoute : « cette question qui aura besoin de quelques siècles pour être entendue complètement et dans toute sa profondeur. »

²⁵⁹ Voir Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §17, p. 229-233.

²⁶⁰ Ibid., §18, p. 233-234. A ce sujet, voir aussi Nietzsche, *Le Gai savoir*, §329, p. 264-265.

la joie, l'« amour du prochain »)²⁶¹, formation d'un troupeau²⁶² et surtout débauche de sentiment (non pas guérison mais apaisement, engourdissement)²⁶³.

Mais, toutes ces solutions sont des pis-aller qui ne font que prolonger la survie d'une civilisation agonisante. Elles ne cherchent qu'à nier ou à adoucir la souffrance, non pas à la dépasser :

« [Le prêtre] ne combat que la souffrance, le déplaisir de celui qui souffre, *non pas* sa cause, *non pas* le véritable état de maladie, – voilà ce qui constituera nécessairement notre objection la plus fondamentale à l'égard de la médication du prêtre. [...] L'*adoucisement* de la souffrance, la "consolation" en tous genres, – voilà ce qui se révèle être son génie même. »²⁶⁴

Ainsi, l'auto-annihilation des idéaux de notre civilisation aboutit à un nihilisme passif, synonyme de déplaisir, de lassitude, de tristesse et de fatigue. Il est donc urgent de trouver un remède à ce pessimisme généralisé. C'est cette tentative de thérapie au problème du nihilisme qui constitue le deuxième versant du *Versuch* nietzschéen. Au diagnostic de l'analyse généalogique succède donc la thérapie du philosophe médecin. Car la critique de Nietzsche est plus qu'une simple destruction. La construction succède toujours au renversement des valeurs anciennes, et même, « l'affirmation a pour condition la négation *et la destruction* »²⁶⁵.

La thérapie nietzschéenne consiste alors à promouvoir les affects favorables à la vie contre les affects nuisibles, en se servant de la logique de l'incorporation. Le but recherché est l'« élévation du type "homme" »²⁶⁶. Il s'agit donc de mettre en place un nouveau système de valeur qui permettra à long terme d'agir sur la forme de la vie. Pour cela, un guidage dans la sélection des pulsions est nécessaire et c'est précisément le rôle de la nouvelle philosophie que de mettre en place cet élevage des valeurs favorables à la vie²⁶⁷. Par conséquent, la thérapie que propose Nietzsche pour lutter contre le nihilisme est d'ordre pratique. Dans un premier temps, il s'agit de trouver des valeurs saines (c'est l'inversion des valeurs anciennes). Puis, dans un second temps, il faut les faire advenir concrètement comme valeurs à part entière au sein de la culture, c'est-à-dire en faire de véritables conditions de vie.

²⁶¹ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §18, p. 234-235.

²⁶² Ibid., p. 235-236.

²⁶³ Ibid., §20, p. 240-241.

²⁶⁴ Ibid., Troisième traité, §17, p. 227.

²⁶⁵ Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », §4, p. 154.

²⁶⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §257, p. 245.

²⁶⁷ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Philosophie et valeurs », p. 190-191. Voir aussi ibid., « La critique de la métaphysique », p. 55 : la tâche de la philosophie est de « travailler concrètement à faire advenir une culture nouvelle, c'est-à-dire une organisation de l'existence propice à l'épanouissement de la vie humaine ».

3.1 L'INVERSION DES VALEURS

Quelles sont les valeurs saines que Nietzsche cherche à substituer aux valeurs décadentes ? Et quelle méthode emploie-t-il pour les choisir, comment fait-il pour les trouver ?

3.1.1 *Versuch* nietzschéen

Afin de ne pas retomber sur les erreurs de la tradition philosophique, Nietzsche adopte une démarche pleine de probité. Sa méthode consiste en un *Versuch*, c'est-à-dire à la fois une tentative et une expérience.

3.1.1.1 Tentative

Le *Versuch* nietzschéen est d'abord une tentative au sens d'un essai de compréhension de la réalité. Conformément aux préceptes de la véritable philologie²⁶⁸, ce *Versuch* est d'abord une interprétation qui est consciente de son caractère interprétatif et ne se confond pas avec le texte à interpréter. Il ne cherche donc pas à s'imposer comme une explication absolue. En effet, par opposition au dogmatisme et à l'orgueil naïf des philosophes passés, cette interprétation fait preuve d'humilité, de scepticisme. Elle sait changer de perspective et faire varier les certitudes. Elle accepte de voir la réalité comme devenir²⁶⁹. Alors que le dogmatisme visait la « certitude », l'expérimentation de Nietzsche considère toute « certitude » comme une raison de douter :

« une croyance forte, qui procure la béatitude, est un motif de soupçon à l'égard de ce à quoi l'on croit, elle ne fonde pas "la vérité", elle fonde une certaine vraisemblance – de l'*illusion*. »²⁷⁰

Cette tentative d'interprétation de la réalité se traduit concrètement dans l'hypothèse de la volonté de puissance, dont on a vu qu'elle redonnait à l'infra-conscient un rôle prépondérant. Alors que la morale ascétique s'est efforcée de calomnier le réel et d'idolâtrer des fictions, la tentative nietzschéenne cherche à revenir au texte primitif. Pour ce faire, il faut lire le texte de la réalité convenablement, c'est-à-dire avec probité et sans retrancher ni surajouter des éléments. La bonne philologie apprend à lire le texte correctement, avec respect et sans le confondre avec son interprétation. C'est l'art de la nuance, de la distinction, par

²⁶⁸ Sur la philologie selon Nietzsche et la critique de la mauvaise philologie des philosophes passés, voir notre première partie.

²⁶⁹ A ce sujet, voir Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VI, p.100-101.

²⁷⁰ Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Troisième traité, §24, p. 253. A ce sujet, voir aussi Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §154, p. 133 : « L'objection, l'écart, la gaie méfiance, le sarcasme sont signes de santé : tout inconditionné relève de la pathologie. »

opposition à la volonté d'absolu²⁷¹. Pour parvenir à bien lire le texte, il faut avant tout le lire lentement. La lenteur dans le déchiffrement, la ruminant s'opposent à la précipitation caractéristique de la suractivité de notre époque²⁷². Cette lenteur est signe de maîtrise de soi, par opposition à la frénésie et à l'agitation incontrôlée propre au type d'homme faible.

Notons enfin que la tentative nietzschéenne est aussi une tentation²⁷³. Puisqu'il existe un primat de l'infra-conscient, on ne peut pas faire appel à la raison pour convaincre de la justesse de la nouvelle interprétation. De la même façon, puisque ses causes sont pulsionnelles, il est impossible de réfuter l'ancienne interprétation en recourant à une argumentation rationnelle : « ce sont des façons de voir dont on n'approche pas avec des arguments et des réfutations »²⁷⁴. Pour pouvoir mettre en œuvre l'expérimentation, il faut donc séduire, persuader autrui en s'adressant à ses pulsions. Le *Versuch* nietzschéen cherche donc à mettre en place une *Züchtung*, c'est-à-dire un élevage sélectif, selon la logique de l'incorporation.

3.1.1.2 Expérience

Le *Versuch* est donc une tentative, mais une tentative basée sur l'expérience²⁷⁵. En effet, Nietzsche a aboli toute séparation entre le théorique et le pratique. Il n'y a pas de représentation intellectuelle pure, toute pensée repose sur une certaine configuration des instincts. Cette volonté de retour au concret se traduit en particulier par deux traits caractéristiques de la démarche nietzschéenne. D'une part, l'auteur de *Par-delà bien et mal* souligne l'importance de thèmes trop longtemps délaissés par la tradition philosophique, d'autre part il se réfère avec insistance à l'histoire.

L'intérêt de Nietzsche pour des questions pratiques telles que l'alimentation, le climat ou la façon de se délasser²⁷⁶ se comprend aisément si l'on se rappelle les leçons de l'analyse généalogique. Les interprétations dominantes d'un organisme sont symptomatiques de certaines pulsions sous-jacentes, elles-mêmes liées à une certaine idiosyncrasie du corps. Les expériences influençant directement le corps, comme la nutrition ou l'environnement, sont donc d'une importance extrême, puisque sur le long terme, elles sont susceptibles de

²⁷¹ A ce sujet, voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §31, p. 81-82.

²⁷² A ce propos, voir Nietzsche, *Aurore*, Préface, §5, p. 35.

²⁷³ Ainsi Nietzsche parle-il de « *Versucher* » au sujet des philosophes de l'avenir, c'est-à-dire d'« hommes de tentative et de tentation » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §42, p. 93).

²⁷⁴ Nietzsche, *Le Cas Wagner*, Epilogue, p. 234.

²⁷⁵ En allemand, *Versuch* est aussi le terme pour désigner une expérience scientifique. A ce sujet, voir Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VI, p. 101-102.

²⁷⁶ Voir Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », §10, p. 89 : « ces choses insignifiantes – alimentation, lieu, climat, délassement, toute la casuistique de l'égoïsme – sont incroyablement plus importantes que tout ce que l'on a tenu jusqu'ici pour important. »

sélectionner telle pulsion au détriment des autres. Ainsi, les choses qui comptent vraiment ont été jusqu'alors délaissées par la philosophie, qui leur a préféré des sujets plus « sérieux ». Mais ces choses « importantes » se sont révélées être des mensonges²⁷⁷. Nietzsche en tire la conséquence qu'il ne faut pas se prendre au sérieux. La prise de conscience du perspectivisme et du primat des pulsions doit inviter à l'humilité. Par opposition au dogmatisme, pensée qui ignore ses origines et qui érige ses illusions en idéaux, il faut accepter l'incertitude.

D'autre part, le retour au concret que constitue la tentative de Nietzsche se perçoit aussi dans l'intérêt que ce dernier porte à l'histoire. En effet, l'histoire est ce « grand laboratoire »²⁷⁸ où se sont déjà réalisés de multiples exemples de sélection d'instincts. Elle donne à voir une multitude d'expérimentations qui ont eu lieu concrètement et permet d'évaluer leurs résultats respectifs, c'est-à-dire les différents types d'homme qui ont été élevés au cours de l'évolution de l'humanité. Par exemple, la considération de l'histoire de l'humanité révèle que notre interprétation morale actuelle n'est qu'une infime partie de cette histoire. Il y a eu un temps, la « préhistoire » de l'humanité, où les hommes ne se souciaient pas des idéaux ascétiques, mais se contentaient de respecter les mœurs de la société : c'est ce que Nietzsche appelle la « moralité des mœurs »²⁷⁹.

L'intérêt pour l'histoire est d'autant plus important que son étude met en évidence l'existence de lignes isochroniques des cultures²⁸⁰. On retrouve en effet à travers l'évolution de l'humanité des configurations pulsionnelles similaires au sein de certaines cultures par ailleurs complètement différentes. L'étude de l'histoire permet donc de mettre en place une véritable typologie des cultures²⁸¹. Par exemple, la Grèce antique et la Renaissance sont des cultures de même type. Une autre ligne isochronique va de la fin de l'empire romain à l'époque moderne en passant par le Moyen Age.

De plus, l'étude comparative des formes de vie obtenues par les différentes sélections de l'histoire permet d'établir une hiérarchie des différentes cultures. Ainsi, la première ligne isochronique donne un exemple de cultures fortes, affirmatrices de la vie, alors que la seconde relie des cas typiques de civilisations faibles, calomniatrices de la réalité. Ainsi, l'étude

²⁷⁷ Cf. *ibid.* : « Tout ce que l'humanité a jusqu'à présent considéré comme sérieux, ce ne sont même pas des réalités, ce sont de simples fantasmes de l'imagination ou, à plus strictement parler, des *mensonges* issus des mauvais instincts de natures malades [...] »

²⁷⁸ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 10, 26 [90].

²⁷⁹ A ce sujet, voir Nietzsche, *Aurore*, Livre premier, en particulier §9, p. 39-41 et §18, p. 46-48.

²⁸⁰ Pour une analyse approfondie des lignes isochroniques à l'aide de l'exemple du bouddhisme, voir Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Quatrième partie, p. 297-314.

²⁸¹ Rappelons qu'un type correspond à une configuration pulsionnelle relativement stable dans la durée (mais non pas absolument stable, puisque tout est en devenir).

historique permet de déterminer la valeur d'une société donnée. C'est ce qu'exprime Nietzsche à l'aide de la métaphorique végétale :

« Grande question : où la plante "homme" a-t-elle poussé jusqu'ici avec le plus de splendeur ? L'étude historique comparative est nécessaire sur ce point. »²⁸²

Ainsi, le *Versuch* nietzschéen est une expérimentation mêlée de séduction et basée sur l'expérience concrète. Il est la méthode que choisit Nietzsche pour trouver les nouvelles valeurs à promouvoir et à substituer aux anciennes idoles.

3.1.2 Dépassement du nihilisme

Le *Versuch* nietzschéen est donc une tentative de thérapie pour guérir l'humanité de la maladie du nihilisme. Plus précisément, il s'agit de dépasser le pessimisme auquel mène notre civilisation décadente. En effet, le dépassement est l'activité fondamentale de la volonté de puissance et le *Versuch* est un essai pour surmonter l'épuisement par une volonté de puissance affirmatrice. Pour parvenir à ce dépassement du nihilisme, il est nécessaire de changer la caractérisation typologique de la culture et de passer d'un type d'homme faible à un type débordant de force. C'est en effet une des leçons de l'histoire de l'humanité : seul le type noble est capable de créer de nouvelles valeurs conformes à la vie.

« Toute élévation du type "homme" fut jusqu'à présent l'œuvre d'une société aristocratique. »²⁸³

3.1.2.1 Caractérisation de la force

Tout est interprétation, c'est-à-dire manifestation de la volonté de puissance. Mais il existe différentes formes d'intensification du sentiment de puissance. La forme faible, d'abord, consiste à user de moyens détournés comme la violence ou la pitié, révélatrices d'un ressentiment sous-jacent. En effet, le faible exerce sa volonté de puissance sur le fort par la cruauté et le désir de vengeance. Tel est le danger de l'impuissance : sans le vouloir (il n'en a pas conscience), le fort peut blesser le faible en exerçant sa volonté de puissance de manière créative²⁸⁴. Ce faisant, il suscite un sentiment de frustration qui se défoule dans une haine contre l'opresseur. Mais, ce déploiement détourné de la volonté de puissance est malsain, car il est hostile à la vie, il nie le sensible et la réalité elle-même. A l'inverse, l'autre forme

²⁸² Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 34 [74].

²⁸³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §257, p. 245.

²⁸⁴ A ce sujet, voir Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Chapter 6, p. 194 : « Seuls les faibles ont besoin de convaincre eux-mêmes et autrui de leur puissance en infligeant des souffrances : les véritables forts ne sont pas concernés par les autres mais agissent à partir d'une plénitude et d'un débordement » (traduit par nous).

d'expression de la volonté de puissance est la forme forte. Le fort recherche plus de puissance par des moyens directs : il tend à se dépasser soi-même en acceptant la réalité telle qu'elle est. Ainsi, le fort est « un type [d'homme] affirmateur, s'exprimant spontanément dans le sens de la recherche de l'accroissement du sentiment de puissance »²⁸⁵. Par opposition à la réaction du faible qui a besoin qu'une valorisation soit déjà en place pour s'y opposer, « la force est d'abord la spontanéité de l'agir »²⁸⁶, c'est-à-dire la puissance qui doit s'extérioriser en instaurant des nouvelles valeurs.

Cette distinction se traduit sur le plan pulsionnel par deux configurations d'instincts caractéristiques. Le type faible possède une structure pulsionnelle anarchique. Il est incapable de supporter la réalité telle qu'elle est, et doit recourir à des inventions imaginaires pour se soulager de la souffrance injustifiée du monde. La faiblesse est issue du manque d'organisation du corps, de l'absence de hiérarchie, du désordre des pulsions qui, parce qu'elles ne sont pas dirigées dans une direction commune, se nuisent les unes les autres. A l'inverse, la force est la puissance de commandement. Mais, la force dont il est question ici n'est pas la domination violente, la brutalité contre les individus sans défense. Au contraire, la typologie forte se caractérise certes par un degré élevé de puissance, mais surtout par une aptitude à la maîtrise. L'affect de commandement permet en effet d'établir une communication au sein des instincts, afin d'en organiser l'interaction²⁸⁷. La force est donc la mise en place d'une hiérarchie dans cet ensemble de pulsions qu'est le corps.

Concrètement, parce qu'elle est aspiration à une « certitude »²⁸⁸, la faiblesse mène au déni de la réalité, à l'aveuglement, à la négation contre-nature de la vie²⁸⁹. Au contraire, la force est la capacité à accepter la réalité telle qu'elle est :

« Le degré de la force de volonté se mesure au degré jusqu'où l'on supporte de vivre dans un monde dépourvu de sens : parce que l'on organise soi-même un petit fragment de celui-ci. »²⁹⁰

Plus précisément, la force nécessite la conjonction de deux propriétés au sein d'un même corps : la présence de pulsions puissantes et la capacité à les maîtriser. Ces deux

²⁸⁵ Wotling, Note de traduction in Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, p. 33.

²⁸⁶ Ibid., p. 34

²⁸⁷ Voir à ce sujet la théorie nietzschéenne des pulsions au début de notre seconde partie.

²⁸⁸ Voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §347, p. 293 : « moins quelqu'un sait commander, plus il désire de manière pressante quelqu'un qui commande ».

²⁸⁹ A ce propos, voir Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », §7-8, p. 158-160.

²⁹⁰ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 9 [60]. Voir aussi Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §39, p. 90 : « la force d'un esprit se mesurerait à la quantité précise de "vérité" qu'il parviendrait à supporter, plus clairement au degré auquel il aurait besoin de la diluer, de la voiler, de l'adoucir, de l'émousser, de la falsifier ».

caractéristiques, que Nietzsche rassemble dans la métaphore de « l'arc tendu »²⁹¹, sont nécessaires à la mise en place d'hommes d'exception :

« Mais si dans une telle nature, l'opposition et la guerre agissent comme une excitation et une stimulation de plus à vivre –, et si d'autre part, à ses pulsions puissantes et irréconciliables s'ajoutent également, par héritage et à force d'élevage, la virtuosité et la finesse véritables dans l'art de se faire la guerre à soi-même, donc la maîtrise de soi, la duperie de soi : alors naissent ces hommes magiques, insaisissables et impénétrables, ces hommes en forme d'énigmes prédestinés à la victoire et à la séduction. »²⁹²

Ainsi la force, en tant qu'affirmation de la volonté de puissance, nécessite à la fois un surplus de puissance et une maîtrise de soi. D'une part le débordement de force, la surabondance de puissance, sont perceptibles dans l'affirmation de la vie par le fort. Parce qu'il possède la puissance, ce dernier n'a pas besoin de chercher à l'accroître par les moyens détournés et réactifs du faible. Son débordement de force est tel qu'il peut même aller jusqu'au gaspillage²⁹³. Il ignore ainsi les blessures et les affronts ou, plus exactement, il ne les perçoit même pas. Par exemple, une communauté est d'autant plus puissante et débordante de forces qu'elle peut se permettre d'ignorer les méfaits des criminels :

« Le "créancier" s'est toujours fait plus humain à proportion de son enrichissement ; la dose de préjudice qu'il peut supporter sans en souffrir finit même par devenir la *mesure* de sa richesse. »²⁹⁴

La supériorité pulsionnelle du fort est en fait son intégrité, c'est-à-dire « le caractère intact, non perverti, non vicié des déterminations fondamentales de la vie »²⁹⁵. Le fort possède encore des pulsions puissantes, à l'état naturel, alors que ces mêmes pulsions ont été éradiquées chez le faible, suite au long dressage des instincts par notre civilisation.

D'autre part, la force est aussi et peut-être avant tout la maîtrise de ces pulsions puissantes. La volonté de puissance forte tient la multiplicité des instincts sous sa domination. Elle impose un ordre, une hiérarchie, une discipline. Il s'agit donc d'être capable de contrôler

²⁹¹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Sixième section, §206, p. 170.

²⁹² Ibid., Cinquième section, §200, p. 156.

²⁹³ Sur le gaspillage de la force, voir par exemple Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 16 [6] : « *L'éducation* : un système de moyens visant à ruiner les exceptions en faveur de la règle. *L'instruction* : un système de moyens visant à dresser le goût *contre* l'exception, au profit des médiocres. Vu ainsi, cela semble dur : mais d'un point de vue économique, parfaitement rationnel. Du moins pour la longue période où une culture se maintient encore avec peine, où toute exception représente un gaspillage de force (quelque chose qui détourne, séduit, rend malade, isole). Une culture de l'exception, de l'expérimentation, du risque, de la nuance – une *culture de serre* pour les plantes exceptionnelles n'a droit à l'existence que lorsqu'il y a assez de forces pour que même le gaspillage devienne "économique". »

²⁹⁴ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Second traité, §10, p.146.

²⁹⁵ Wotling, note de traduction in Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, note 592, p. 355.

les pulsions, au lieu d'en être l'esclave.

« La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'un système les coordonnant donne une "volonté-faible" ; leur coordination sous la prédominance d'une seule impulsion donne la "forte volonté" ; – dans le premier cas, c'est l'oscillation continuelle et le manque de centre de gravité ; dans le second, la précision et la clarté de la direction. »²⁹⁶

La forme suprême de la maîtrise de soi est le dépassement de soi. Il constitue une véritable victoire sur soi-même et est aussi l'aboutissement de la volonté de puissance. A l'inverse, la faiblesse est manque de maîtrise, laisser-aller²⁹⁷.

Ainsi la force se caractérise par une double détermination : elle est à la fois surplus de puissance et contrôle de soi. Mais comment parvient-on concrètement à acquérir ces deux propriétés ?

3.1.2.2 Nécessité de la souffrance

La morale ascétique a toujours recherché l'évitement des souffrances, faisant de l'absence de douleur la définition même du « bonheur ». Pourtant, créer ainsi des illusions pour escamoter la confrontation au « mal » est symptomatique de la faiblesse :

« Considérer de toute façon les *détresses* en tout genre comme des objections, comme quelque chose qu'il faut *éliminer*, c'est la *niaiserie** *par excellence** et, tout bien considéré, une vraie calamité dans ses conséquences, une fatale bêtise [...]. Dans la grande économie du tout, les aspects terribles de la réalité [...] sont incommensurablement plus nécessaires que cette forme de petit bonheur, la prétendue "bonté" [...]. »²⁹⁸

En effet, fidèle à sa conception du *Versuch* comme tentative basée sur l'expérience, Nietzsche observe l'histoire de l'humanité et en déduit que, contrairement à ce que la tradition platonico-chrétienne a toujours prétendu, la souffrance est nécessaire à l'élévation de la valeur :

« Or si l'on réfléchit à la question de savoir où et comment la plante homme croît et s'élève jusqu'ici avec le plus de force et de beauté, il ressortira de l'histoire, à l'opposé de la morale grégoire et de la falsification de l'histoire en Europe, au moins ceci que pour obtenir ce résultat le caractère dangereux de sa situation doit être accentué, son esprit d'invention et de dissimulation doit être stimulé par une pression et une contrainte prolongées, et que par conséquent aujourd'hui la cruauté, la discrétion, l'inconfort, l'inégalité des droits, la guerre,

²⁹⁶ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 14 [219].

²⁹⁷ Sur le manque de force de volonté caractéristique du type faible, voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §239, p. 215.

²⁹⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », §4, p. 154.

les secousses de toutes sortes, bref le contraire de tous les idéaux du troupeau sont nécessaires. »²⁹⁹

Ainsi, ce grand laboratoire qu'est l'histoire montre que l'homme s'est élevé le plus vigoureusement dans les conditions opposées à ce que prônent les idées modernes³⁰⁰. Les époques où le type homme a atteint son plus haut degré de puissance, par exemple la Grèce antique, sont celles où la souffrance était affrontée, voire glorifiée³⁰¹, parce qu'elle était reconnue comme partie intégrante de la vie elle-même. En affirmant la vie dans son ensemble, les Grecs acquiesçaient aussi à la souffrance.

« Aujourd'hui où il faut toujours que la souffrance soit envoyée en première ligne, en tête des arguments *contre* l'existence, comme son pire point d'interrogation, on sera bien inspiré de se rappeler les époques où l'on jugeait en sens inverse parce qu'on ne voulait pas se passer de *faire souffrir* et qu'on y voyait un enchantement de premier ordre, un véritable appât pour séduire *au profit de la vie*. »³⁰²

Mais, si la souffrance est nécessaire parce qu'elle est partie intégrante de la vie, en quoi le fait de l'affronter permet-il à l'homme d'accroître son degré de puissance ? Selon quelle logique la confrontation au « mal » permet-elle à une culture d'accroître sa valeur ? Nietzsche n'est pas masochiste, il ne désire pas la souffrance pour elle-même mais pour les effets éducatifs qu'elle permet d'imposer à un type d'homme. D'une part, l'expérience du « mal » permet à l'homme de changer de perspective sur le monde. La maladie, par exemple, impose au corps certaines contraintes (position couchée, régime alimentaire restreint, activité physique limitée, etc.) qui influencent directement la façon dont il interprète la réalité.

« La maladie me conféra du même coup le droit à un bouleversement complet de toutes mes habitudes ; elle me permit, elle m'*ordonna* l'oubli ; elle me fit le cadeau de l'*obligation* à la position allongée, au loisir, à l'attente et à la patience... Mais c'est cela justement qui s'appelle penser ! »³⁰³

En plus du changement de perspective, la maladie impose un oubli salutaire, qui s'oppose à la rumination et au ressentiment de la faiblesse et permet un retour à soi³⁰⁴. Ainsi, par la

²⁹⁹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 34 [176].

³⁰⁰ Sur la nécessité de la dureté, voir aussi Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Deuxième section, §44, p. 94-95 et *ibid.*, Troisième section, §61, p. 113.

³⁰¹ En étudiant la notion d'*amor fati*, nous reviendrons sur cette acceptation de la vie, y compris dans ses aspects les plus terribles.

³⁰² Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §7, p. 137.

³⁰³ Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Humain, trop humain*, §4, p. 116.

³⁰⁴ *Ibid.*, §5, p. 117. Rappelons que pour Nietzsche, l'oubli est l'assimilation, l'incorporation d'une pensée qui, parce qu'elle devient ainsi infra-consciente, gagne en efficacité. C'est pour cette raison que l'oubli est une

confrontation aux conditions défavorables, l'homme apprend à relativiser ses « vérités » et gagne en humilité et en probité.

D'autre part, la reconnaissance de la nécessité de la souffrance est surtout le moyen pour accumuler la force. En effet, l'affrontement des conditions difficiles permet à l'homme d'accroître sa puissance. L'expérience de la souffrance est donc nécessaire à l'acquisition de la première caractéristique du type fort : la surabondance de force, le débordement de puissance. C'est seulement par la lutte contre l'adversité, par le combat contre des ennemis que l'on peut dépasser les résistances et intensifier son sentiment de puissance. Nietzsche utilise aussi la métaphore de la guerre pour décrire cette attitude affirmative, qui voit un défi, une chance, une stimulation dans les difficultés de la vie. La confrontation au « mal » doit jouer le rôle d'un coup de fouet tonifiant, d'une pique vivifiante qui permet de réveiller l'homme de sa torpeur, de le sortir de sa lassitude. En fortifiant sa volonté de puissance, la lutte contre la souffrance évite l'endormissement malsain. La « grande santé » caractérise cette envie de vouloir vivre davantage, de chercher à faire de grandes choses en se dépassant soi-même. En ce sens, la souffrance et les résistances sont bénéfiques car « tout ce qui est décisif advien[t] "malgré" quelque chose »³⁰⁵. L'homme a donc tout intérêt à reconnaître l'utilité du « mal », à accepter la nécessité de la souffrance. Les conditions difficiles doivent être vues comme des occasions d'intensifier la puissance. Plus qu'une volonté d'anéantir l'ennemi, la lutte est alors un combat contre soi-même qui reconnaît la nécessité de l'adversaire pour le dépassement de soi³⁰⁶.

Or, c'est précisément l'attitude contraire que valorise l'interprétation platonico-chrétienne dominant notre civilisation depuis deux millénaires et demi. La recherche constante de l'évitement de la souffrance est le reproche principal que l'on peut adresser à la morale ascétique, car elle mène à l'amollissement du type homme et au déclin de sa volonté de puissance.

caractéristique de la force.

³⁰⁵ Ibid., Ainsi parlait Zarathoustra, §1, p. 125. A ce sujet, voir aussi Wotling in Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Introduction, note 13 p. 19 : « toute réalité peut être pensée comme un processus de lutte contre des résistances et de tentative de dépassement de ces résistances – avec pour conséquence ceci que le propre de la force la plus forte, de la santé la plus vigoureuse (celle des Grecs à l'époque de la tragédie, par exemple) est non pas d'aspérer dans l'épuisement à une suppression de la souffrance, mais au contraire de rechercher les plus grandes résistances pour faire l'essai de les surmonter. »

³⁰⁶ D'où, par exemple, la gratitude de Nietzsche envers le christianisme, son ennemi par excellence. A propos de « l'intérêt qu'il y a à avoir des ennemis », voir aussi Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « La morale en tant que manifestation contre nature », §3, p. 99.

« Les religions, *dangereuses* parce qu'elles sont des consolations, une détente ; l'homme se croit autorisé au repos »³⁰⁷

Masquer le caractère terrible de la réalité, esquiver la confrontation avec le « mal », escamoter l'expérience de la souffrance, c'est se priver de ces vigoureux stimulants qui permettent à l'homme d'accroître son degré de puissance. La morale ascétique est donc profondément néfaste. Face au « mal », elle élabore un ensemble d'illusions reconfortantes qui ôtent à l'homme les bienfaits fortifiants que pourraient lui fournir l'expérience de l'adversité. Par la dénégation de la réalité, la morale donne une justification et une consolation au mal³⁰⁸. Mais en refusant ainsi d'affronter le tragique de l'existence, elle renonce aussi à augmenter sa puissance et se contente d'une existence médiocre. En conséquence, à cause de la croyance en l'idéal ascétique, la vie s'affadit et ne vaut plus la peine d'être vécue³⁰⁹ : c'est l'épuisement, la fatigue, l'amollissement caractéristiques de la décadence moderne. La morale et la religion détendent l'« arc tendu », la concentration de forces que la lutte contre les conditions défavorables a permis de constituer. Par ce relâchement, la civilisation n'est plus contrainte par la dureté à s'élever : c'est la dégénérescence du type homme³¹⁰. Pour éviter ce déclin de la volonté de puissance, cet affaiblissement du type homme, on comprend mieux pourquoi la peur que suscite le « mal » ne doit pas être évitée à tout prix :

³⁰⁷ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 10, 25 [137]. Voir aussi KGW, VIII, 3, 14 (65), cité dans Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VIII, p. 197 : « Erreur de thérapeutique : au lieu de combattre la faiblesse par un régime fortifiant, on lui applique une sorte de justification, de moralisation, c'est-à-dire d'interprétation. »

³⁰⁸ Sur les différents moyens de consolation inventés par la morale ascétique, voir Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VIII, p. 196-198 qui cite entre autres Nietzsche, KGW, VIII, 2, 10 (21) : « Dans l'économie domestique de l'âme *primitive* prédomine la *crainte*, devant le *mal*. *Qu'est-ce que le mal ?* Trois choses : le hasard, l'incertain, le soudain. Comment l'homme primitif combat-il le mal ? Il en fait une raison, une puissance et même une personne. Ce faisant, il trouve le moyen de pactiser en quelque sorte avec elles [...]. Un autre expédient consiste à affirmer que leur méchanceté et leur nocivité ne sont qu'apparentes : on interprète les conséquences du hasard, de l'incertain et du soudain comme *bien intentionnées*, pourvues de sens. – Troisième moyen : on interprète surtout le mauvais comme "mérite" : on justifie le mal comme châtement... – en somme *on se soumet à lui* : toute l'interprétation morale religieuse n'est qu'une forme de la soumission au mal. – La foi en une signification bonne du mal implique le renoncement au combat contre lui. [...] Avec la croissance de la culture, l'homme va pouvoir se dispenser de cette forme *primitive* de soumission au mal (appelée religion ou morale), de cette "justification du Mal". Désormais, il fait la guerre au "Mal" – il le supprime. »

³⁰⁹ Voir par exemple Nietzsche, *Le Gai savoir*, Premier livre, §12, p. 71 : « [...] ou bien *le moins de déplaisir possible*, bref l'absence de souffrance [...] ou bien *le plus de déplaisir possible* comme prix à payer pour la croissance d'une plénitude de plaisirs et de joies raffinés et rarement savourés jusqu'alors ! Si vous optez pour la première solution, que vous vouliez donc abaisser et amoindrir la capacité des hommes à ressentir la douleur, vous devez aussi abaisser et amoindrir son *aptitude à la joie*. »

³¹⁰ Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §262, p. 256. Sur l'amollissement par manque de dureté, voir aussi *ibid.*, Cinquième section, §201, p. 158 : « Enfin, dans des situations très pacifiques, l'occasion et la nécessité d'éduquer son sentiment à la sévérité et à la dureté viennent toujours davantage à manquer ; et désormais toute sévérité, même en matière de justice, commence à troubler les consciences ; une noblesse et une responsabilité envers soi-même élevées et dures sont presque blessantes et éveillent la méfiance, "l'agneau", plus encore "le mouton" gagnent en considération. Il y a dans l'histoire de la société un point d'amollissement et d'adoucissement maladifs où celle-ci va jusqu'à prendre elle-même parti pour celui qui lui porte atteinte, pour le *criminel* [...]. »

« ce n'est absolument pas la peur qu'il faut souhaiter voir diminuer : car cette peur contraint les forts à être forts, terribles le cas échéant, – elle *maintient* le type d'homme réussi. »³¹¹

Enfin, en fuyant la souffrance non seulement la morale ascétique calomnie la réalité – puisque la souffrance fait partie de la nature – et abaisse le degré de puissance de la culture, mais elle empêche également la réalisation de tout bonheur véritable. En effet, le vrai bonheur n'est pas l'absence de souffrance mais le sentiment de l'accroissement de puissance³¹², cette intensification n'étant justement possible que par le dépassement de la souffrance. Nietzsche insiste sur ce paradoxe vertigineux, véritable renversement de la valeur du « mal » :

« le secret pour retirer de l'existence la plus grande fécondité et la plus grande jouissance, c'est : vivre dangereusement ! »³¹³

Par conséquent, l'accroissement de puissance, première caractéristique du type fort, s'acquière par la dureté. C'est la confrontation aux conditions défavorables qui permet l'accumulation de forces et l'émergence de pulsions puissantes. Reconnaître la nécessité de la souffrance et accepter de l'affronter en face est donc le moyen pour accéder à davantage de puissance. En conséquence, il faut voir dans l'adversité une chance pour accumuler davantage de forces. Tel est le sens du fameux aphorisme : « ce qui ne me tue pas me rend plus fort »³¹⁴. L'homme a besoin de la souffrance pour se dépasser. Il doit donc aspirer à la « grande souffrance » :

« La discipline de la souffrance, de la *grande* souffrance – ne savez-vous pas que c'est *cette* discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent ? Cette tension de l'âme dans le malheur qui élève en elle la vigueur, son horreur à la vue de la grande destruction, son inventivité et son courage lorsqu'il s'agit de supporter le malheur, d'y garder patience, de l'interpréter, de l'utiliser, et tout ce qui lui a été donné de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur : – cela n'a-t-il pas été donné par la souffrance, par la discipline de la grande souffrance ? »³¹⁵

Il lui faut des obstacles pour les surmonter et accroître ainsi sa force. Sans cette stimulation permanente de la vie, sa volonté de puissance décline et son type dégénère. Qu'en est-il de la deuxième caractéristique de la force : la maîtrise de soi ?

³¹¹ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Troisième traité, §14, p. 216.

³¹² « Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment que la force *croît*, – qu'une résistance est surmontée. » (Nietzsche, *Antéchrist*, §2, p. 46).

³¹³ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §283, p. 231.

³¹⁴ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, Maximes et pointes, §8, p. 72, trad. modifiée.

³¹⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Septième section, §225, p. 197-198.

3.1.2.3 Spiritualisation des affects

En tant qu'expression de la volonté de puissance, les pulsions sont fondamentalement créatrices³¹⁶. Leur caractère artistique se traduit par une certaine interprétation du monde, un essai pour imposer un sens à la nature en devenir, ce qui permet simultanément un accroissement du degré de puissance. Ainsi, on peut dire que la tentative d'interprétation de la souffrance est la logique fondamentale de la vie. Toutes les manifestations culturelles (philosophie, arts, sciences, etc.) sont autant de fictions pour masquer la souffrance de l'existence en lui donnant un sens.

« Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme un remède et un secours au service de la vie en croissance, en lutte : ils présupposent toujours de la souffrance et des êtres qui souffrent. »³¹⁷

Par conséquent, les illusions sont indispensables à la vie parce que la réalité est si dure qu'il est nécessaire de la masquer. Nietzsche ne cesse d'insister sur cette importance de l'art : « nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité »³¹⁸. Mais il existe deux types d'art : l'art décadent et l'art dionysiaque. Alors que le premier dénigre l'existence et recourt à des narcotiques pour soulager la souffrance, le second est affirmation de la vie, glorification des apparences. En effet, selon la structure pulsionnelle du corps interprétant, l'interprétation est malade ou saine. Pour distinguer de quel type découle une création, il faut déterminer son origine : vient-elle de la « surabondance de la vie » ou de l'« appauvrissement de la vie »³¹⁹ ?

La morale ascétique constitue un exemple de création décadente. Elle est art en ce sens qu'elle transfigure et embellit le « mal » pour le forcer à rentrer dans un schéma interprétatif visant la consolation et la justification. Ainsi Nietzsche écrit-il à propos du caractère artistique de la religion :

« Aux hommes ordinaires [...], la religion donne l'incalculable aptitude à se satisfaire de leur situation et de leur nature, une paix de l'âme multiple, un ennoblissement de l'obéissance, un bonheur et une peine de plus partagés avec leurs semblables et une sorte de transfiguration et d'embellissement, une sorte de justification de tout le quotidien, de toute l'humilité, de toute la pauvreté à demi animale de leur âme. »³²⁰

³¹⁶ A ce sujet, voir le début de notre seconde partie.

³¹⁷ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §370, p. 333. Voir aussi Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », §5, p. 65-66, où Nietzsche considère le monde comme un phénomène esthétique.

³¹⁸ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 16 [40] (trad. modifiée).

³¹⁹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §370, p. 333.

³²⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §61, p. 113.

Dans le cas de la morale issue de la tradition platonico-chrétienne, l'illusion verbale crée un habit, un revêtement, une peau afin de dissimuler le tragique de la réalité³²¹. Cette création artistique de la morale « permet d'atteindre une certaine satisfaction *malgré* les obstacles »³²². Pourtant, il s'agit d'une interprétation malsaine pour au moins trois raisons. D'abord, cette création n'est pas fidèle au texte de la réalité. Afin de parvenir à son but (la consolation et la justification du « mal »), la morale dénie le tragique de l'existence. L'optimisme naïf d'avant la mort de dieu, tout comme le nihilisme passif de la décadence refusent de voir la souffrance omniprésente de la vie. Ils calomnient la réalité selon un mécanisme psychologique de défense que l'on peut schématiser ainsi : « la vie fait mal, donc elle est mauvaise »³²³. Mais, en évitant ainsi toute confrontation directe avec la souffrance, la morale renonce aussi à tout bonheur véritable. En effet, elle se contente simplement d'éviter le « mal », au lieu de rechercher activement la joie par le dépassement des conditions difficiles.

« La somme d'esprit que les hommes emploient à combattre le mal leur manque pour inventer la joie ; aussi l'humanité dans son ensemble n'a jusqu'ici jamais été au-delà des moyens de consolation ».³²⁴

De plus, la création par la morale ascétique est en fait une réaction de défense qui s'avère hostile à la vie. En effet, la faiblesse se caractérise par une surexcitabilité, c'est-à-dire une incapacité à ne pas réagir, une « ivrognerie du sentiment »³²⁵.

« Tout acte antispirituel et toute vulgarité reposent sur l'incapacité de résister à une séduction : – on se croit *obligé* de réagir, on suit toutes les impulsions [...]. [T]out ce que la brutalité philosophique appelle "vice" n'est que cette incapacité physiologique de *ne point* réagir. »³²⁶

Devant ce manque de maîtrise de soi, la faiblesse a le choix entre deux attitudes. Ou bien elle laisse aller ses pulsions, mais alors l'homme est esclave de ses instincts et soumis à leur caractère violent et arbitraire (c'est la « bêtise » des pulsions). Ou bien, pour empêcher le déchaînement de fureur du laisser-aller, la faiblesse éradique les pulsions. Afin de se protéger

³²¹ Voir KGW, VIII, 3, 14 (123), cité dans Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VIII, p. 204 : « C'est pourquoi j'ai en horreur le christianisme et lui voue une haine mortelle, parce qu'il a créé les mots et attitudes sublimes pour mettre à une réalité terrifiante le manteau du droit, de la vertu, de la divinité... »

³²² Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VIII, p. 197.

³²³ Blondel, note de traduction in Nietzsche, *Ecce homo*, note 140, p. 228.

³²⁴ Nietzsche, *Fragments posthumes d'Aurore*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 4, 9 [1].

³²⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Huitième section, §245, p. 227.

³²⁶ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Ce que les Allemands sont en train de perdre », §6, p. 125. Voir aussi *ibid.*, « La morale en tant que manifestation contre nature », §2, p. 98 : « La faiblesse de volonté, pour parler plus exactement, l'incapacité de *ne point* réagir contre une séduction n'est elle-même qu'une autre forme de la dégénérescence. »

de la violence des affects forts, elle choisit de les anéantir purement et simplement. Donc, l'incapacité à imposer une hiérarchie à sa structure pulsionnelle conduit le faible à supprimer ses instincts puissants pour ne pas en être l'esclave. « Pour dompter ses désirs, il paraît avoir besoin de les anéantir *ou* de les mettre en croix »³²⁷. Or, nous avons vu que cette éradication des pulsions est contre-nature, puisque la vie elle-même est le résultat du jeu conflictuel des processus infra-conscients.

Enfin, l'interprétation par la morale ascétique est malhonnête. Elle est un mensonge³²⁸ dogmatique qui ne veut pas voir ses origines pulsionnelles. Car en fait, la morale est une condamnation passionnée des passions : « On a raffiné la cruauté en pitié tragique, de sorte qu'on l'a *niée* comme telle. »³²⁹. La spiritualisation de la cruauté constitue l'histoire même de notre civilisation contemporaine, mais l'idéalisme ne veut pas voir cette continuité. Il invente la croyance à la moralité et condamne la cruauté, sans voir son lien de parenté avec ses propres idéaux. En prétendant ainsi à l'absolu et en refusant de reconnaître son caractère artistique³³⁰, la morale devient un véritable fanatisme.

A l'opposé de cette morale produite par une forme décadente de l'art, le second type de création est issu de l'art dionysiaque, qui interprète le monde d'une façon utile à la vie. Cet art consiste à maîtriser les pulsions par la spiritualisation. En effet, entre le laisser-aller et l'éradication des pulsions, il existe un juste milieu qui consiste à orienter les instincts puissants vers un nouvel objet. La spiritualisation des affects vise ainsi non pas à lutter contre les passions, comme le fait la morale en Occident, mais à leur fixer un point d'application différent. Car, contrairement à ce que prétend l'idéalisme et son préjugé dualiste, les instincts ne sont jamais éradiqués : il y a continuité entre une pulsion et son contraire (une action bonne est une action mauvaise spiritualisée, une action mauvaise est une action bonne à l'état bête d'instinct). La spiritualisation est donc cette évolution d'un même instinct, résultant d'une modification du rapport de force au sein de la structure pulsionnelle du corps³³¹. Elle est le « mariage de la passion avec l'esprit »³³² qui permet de commander aux pulsions fortes en les

³²⁷ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 12, 44 [6]. Voir aussi KGW, VIII, 2, 10 (206), cité dans Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VIII, p. 193 : « L'intolérance de la morale est une expression de la faiblesse de l'homme : il redoute sa propre "immoralité", il doit *dénier* ses pulsions les plus fortes, parce qu'il ne sait pas encore s'en servir... »

³²⁸ « J'appelle mensonge : *refuser* de voir ce qu'on voit, refuser de voir quelque chose *comme* on le voit » (Nietzsche, *Antéchrist*, §55, p. 118).

³²⁹ Nietzsche, KGW, VIII, 2, 10 (144), cité dans Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Chapitre VIII, p. 195.

³³⁰ Par exemple, la métaphysique est art d'inventer mais qui prétend être art de découvrir (voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La critique de la métaphysique », p. 69-70).

³³¹ A ce sujet, voir par exemple Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 94-103.

³³² « Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que néfastes, où elles avilissent leurs victimes avec la

combinant à d'autres instincts. Cette aptitude à imposer une hiérarchie aux affects pour les guider vers une interprétation utile à la vie est la maîtrise de soi.

« Avoir et ne pas avoir, à sa guise, ses affects, son pour et son contre, daigner s'y laisser aller, pour quelques heures ; les *monter*, comme des chevaux, souvent comme des ânes : – on doit en effet savoir utiliser leur stupidité tout autant que leur fougue. »³³³

Ainsi, entre le déchaînement des pulsions et leur anéantissement, l'art dionysiaque sait tirer parti de leur puissance pour réaliser de grandes choses. Il n'a pas peur des pulsions fortes, car il sait s'en servir pour parvenir au dépassement de soi. En imposant une forme nouvelle aux pulsions, une forme favorable à la vie, la spiritualisation est un modèle de création artistique affirmative qui permet de se surmonter soi-même.

De plus, à l'inverse de la malhonnêteté de la décadence, l'art dionysiaque est une création qui se reconnaît comme telle. Parce qu'elle sait que « l'art *vaut plus* que la vérité »³³⁴, elle affirme et assume son caractère interprétatif :

« l'art, dans lequel le *mensonge* se sanctifie, dans lequel la *volonté d'illusion* a la bonne conscience pour elle s'oppose [...] à l'idéal ascétique ». ³³⁵

La faiblesse se caractérise par la dénégation de la réalité et donc par l'absence de confrontation directe avec le « mal », de reconnaissance pleine et entière de la souffrance. Or, cet escamotage de la difficulté de la vie est une erreur, puisque c'est l'affrontement des obstacles et la lutte contre les résistances qui permettent à l'homme d'accumuler les forces. Mais, acquérir ce surplus de puissance ne suffit pas, il faut encore que s'y s'ajoute la capacité de maîtrise des pulsions. Celle-ci est donnée par la spiritualisation des affects, qui permet de leur imposer une hiérarchie sous la forme d'une interprétation utile à la vie, véritable création dionysiaque. C'est la combinaison de ces deux caractéristiques – puissance des instincts et aptitude à les maîtriser – qui donne la force nécessaire au dépassement de soi et du nihilisme. Mais puisque la généalogie a montré que toute interprétation a des origines infra-conscientes, nous sommes désormais en droit de rechercher sur quelles pulsions reposent les caractéristiques du type fort. Quelles sont les instincts générant ce degré élevé de puissance ? Et, par voie de conséquence, quelles sont les nouvelles valeurs à imposer pour permettre l'émergence du type fort ?

lourdeur de la bêtise, – et une époque tardive, beaucoup plus tardive où elles se marient à l'esprit, où elles se "spiritualisent". » (Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « La morale en tant que manifestation contre nature », §1, p. 97).

³³³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §284, p. 272.

³³⁴ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in : *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 17 [3].

³³⁵ Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Troisième traité, §25, p.258.

3.1.3 Pulsions dionysiaques

L'acceptation du tragique de l'existence et la tentative de le surmonter en affirmant la vie illustrent l'attitude dionysiaque. C'est cette posture que nous avons précédemment qualifiée de nihilisme actif. Il s'agit d'un « pessimisme de la *vigueur* »³³⁶, qui est conscient du caractère terrible de la réalité, mais ne s'y résigne pas (contrairement au nihilisme passif). Au contraire, il y perçoit une chance, un défi, une stimulation pour créer de nouvelles interprétations, favorables à la vie. Le dionysiaque est cet excès de force, ce sentiment débordant de puissance qui est tenu en bride par une maîtrise de soi imperturbable. Mais, si le type fort est le seul pouvant apporter un remède au nihilisme et dépasser le « mal », quelles sont les conditions nécessaires à sa mise en place. Quelles sont les pulsions dionysiaques permettant à l'homme d'affronter la souffrance (condition de la surabondance de force) et de se servir des pulsions fortes dans le sens d'une affirmation de la vie (condition de la maîtrise de soi) ? Il est possible de repérer trois conditions indispensables à l'émergence du type fort, dont la synthèse constitue ce que Nietzsche appelle le gai savoir.

3.1.3.1 Courage

D'abord, pour pouvoir accepter le « mal » et avoir la force de le combattre, il faut du courage. Les pulsions guerrières telles que la vaillance, l'intrépidité, la ténacité sont requises pour oser affronter le tragique de la réalité. Il faut du courage pour supporter l'incertitude, pour surmonter l'effondrement des idoles, pour voir le monde comme il est, c'est-à-dire multiple, changeant, problématique, terrible. D'un point de vue philologique, le courage est aussi la probité, dont on a vu qu'elle consistait à faire preuve de bonne philologie, c'est-à-dire à bien lire le texte de la réalité. Il ne faut pas confondre le texte et l'interprétation et ne pas vouloir la vérité à tout prix. Par opposition au dogmatisme des philosophes passés, le courage et la probité impliquent la reconnaissance de l'incertitude et l'acceptation d'une vérité qui fâche, une « vérité simple, amère, laide, repoussante, non-chrétienne, immorale... »³³⁷.

3.1.3.2 Indépendance

Ensuite, la seconde condition préalable à l'affrontement de la souffrance est l'indépendance d'esprit. En effet, avant de pouvoir s'attaquer au « mal », il faut d'abord le reconnaître comme tel ! Or, nous avons vu comme la morale ascétique a masqué l'expérience de la souffrance par un ensemble de fictions réconfortantes. Il faut donc pouvoir se détacher

³³⁶ Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Préface à la seconde édition, §1, p. 51.

³³⁷ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §1, p. 66. Sur le courage nécessaire à la connaissance et à l'affirmation de la réalité, voir aussi Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *La Naissance de la tragédie*, §2, p. 104.

des préjugés de son époque, pouvoir s'arracher à la façon de penser de ses contemporains pour voir le « mal » en face et tenter de le dépasser. Telle est la définition de l'esprit libre³³⁸, dont le degré le plus élevé est l'indépendance. Il s'agit aussi, en un sens plus large, d'être inactuel, c'est-à-dire de savoir changer de perspective, de ne pas rester prisonnier des schèmes de pensée de son époque. Pour cela, il faut apprendre à sortir du conditionnement qui semblait nous prédéterminer. Cette indépendance d'esprit s'oppose à la recherche de conformité caractéristique de la morale du troupeau.

3.1.3.3 Création artistique

Enfin, pour maîtriser les instincts les plus forts en les spiritualisant, il faut cultiver les pulsions artistiques. L'art véritable est amour de l'apparence³³⁹, affirmation de la réalité. Au lieu de condamner les passions et de dénier l'existence du « mal » comme le fait la morale réactive, il crée spontanément de nouvelles valeurs, favorables à la vie, en spiritualisant les pulsions les plus puissantes.

« Comme phénomène esthétique, l'existence demeure toujours *supportable*, et l'art nous offre l'œil, la main et surtout la bonne conscience qui nous donnent le *pouvoir* de faire de nous-mêmes un tel phénomène. »³⁴⁰

En dépassant ainsi la souffrance, l'art embellit le monde et lui donne un sens.

« Ce que l'on doit apprendre des artistes. – De quels moyens disposons-nous pour nous rendre les choses belles, attirantes, désirables lorsqu'elles ne le sont pas ? – et je suis d'avis qu'elles ne le sont jamais en soi ! Nous avons ici quelque chose à apprendre des médecins lorsque par exemple ils diluent l'amer ou additionnent vin et sucre dans leur mélangeur ; mais plus encore des artistes, eux qui travaillent continuellement en réalité à effectuer de telles inventions et de tels tours de passe-passe. »³⁴¹

Cet embellissement de la réalité par la création artistique entraîne un accroissement de la volonté de puissance et donc un sentiment intense de plaisir. L'art est donc aussi jouissance de

³³⁸ « On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en raison des opinions régnautes de son temps. Il est l'exception, les esprits asservis sont la règle. » (Nietzsche, *Humain, trop humain* I, §225).

³³⁹ Voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Second livre, §107, p.158 : « l'art, entendu comme la *bonne* disposition envers l'apparence ». A ce propos, voir aussi Wotling, *Nietzsche et le problème de la culture*, Deuxième partie, p. 181 : « La spécificité de l'art tient précisément à ce qu'il est par nature sanctification du mensonge, de l'illusion, du devenir : en tant que jeu et métamorphose des formes, il s'accorde à l'incessante activité interprétative qui est la condition de toute vie. »

³⁴⁰ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Second livre, §107, p.158. Voir aussi Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'écriture philosophique », p. 433 : « L'artiste est [...] habité par une souffrance, qui nourrit le besoin de se libérer dans l'apparence, sous la pression d'une force débordante ».

³⁴¹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §299, p. 244.

la création. Le délire, l'ivresse dionysiaques sont caractéristiques de cet élan créateur qui cherche instinctivement à se communiquer :

« l'effet des œuvres d'art est de susciter l'état dans lequel on crée de l'art, l'ivresse... »³⁴²

3.1.3.4 Gai savoir

La synthèse harmonieuse des pulsions dionysiaques constitue le gai savoir, « cette unité du troubadour, du *chevalier* et de l'*esprit libre* »³⁴³. Parce qu'il affirme la vie et accepte l'incertitude, celui-ci est réconciliation de l'instinct de vie et de l'instinct de vérité :

« "La vie, moyen de la connaissance" – avec ce principe au cœur, on peut non seulement vaillamment, mais même *gaiement vivre et gaiement rire !* »³⁴⁴

Le gai savoir est donc cette belle humeur qui consiste à « prendre plaisir au caractère énigmatique de la réalité »³⁴⁵. Il est acquiescement à la vie, « reconnaissance de ce fait que la vie – et non la vérité – est source de toute valeur. »³⁴⁶. Mais se réjouir de la tragédie du monde n'est possible que si l'on a appris, par l'art dionysiaque, à se servir des conditions difficiles pour accroître sa puissance et spiritualiser ses passions tristes. Le gai savoir est donc une conquête, une victoire sur soi visant à accepter la réalité comme devenir³⁴⁷.

Ce faisant, le gai savoir est le véritable remède aux idées modernes. En effet, pour dépasser l'égalitarisme et la pitié, il faut allier la création-destruction du troubadour, l'inactualité de l'esprit libre et le courage du chevalier. Ainsi, contre la volonté d'égalité, d'abord, le gai savoir affirme le pathos de la distance. Il reconnaît l'existence d'un « degré de hiérarchie entre un homme et un autre »³⁴⁸. Le pathos de la distance est cet affect caractéristique de la noblesse qui s'oppose à l'instinct grégaire. Il reconnaît l'existence d'une différence entre les valeurs et les types d'homme : tous ne se valent pas. Et le pathos de la

³⁴² Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 14 [47]. Sur le délire dionysiaque ayant permis l'avènement de l'art tragique et provenant « du plaisir, de la force, de la santé débordante, de la plénitude démesurée », voir Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », §4, p. 61-63.

³⁴³ Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Le Gai savoir*, p. 123. A ce propos, voir aussi Wotling, Introduction à Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 13-14 : « Ce qui fait le gai savoir et l'homme du gai savoir, c'est donc la réunion et l'unité des pulsions productrices d'art – le troubadour – (l'amour de l'apparence, du faux, la jouissance de la création et de la destruction permettant la création), des pulsions propres à l'homme de guerre, quel qu'en soit le combat, et le plus authentique combat sera toujours pour Nietzsche un combat spiritualisé (la vaillance, le courage, l'audace, l'intrépidité [...]), et enfin, vertu suprême et suprêmement rare, de l'indépendance d'esprit – la pulsion spécifique de l'esprit libre. »

³⁴⁴ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §324, p. 261.

³⁴⁵ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La vérité », p. 51.

³⁴⁶ Wotling, Introduction à Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 13.

³⁴⁷ Avec *Ecce Homo*, Nietzsche donne l'exemple d'un tel dépassement de soi, consistant dans le passage du ressentiment à la belle humeur, de la pitié au gai savoir (voir Blondel, Introduction à Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 29).

³⁴⁸ Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Le cas Wagner*, §4, p. 148.

distance est le sentiment de fierté d'appartenir à un rang supérieur : « L'âme noble a du respect pour elle-même »³⁴⁹. Ainsi, la force qui découle du gai savoir est noblesse, supériorité dans le degré de puissance, élévation du type homme dans l'échelle des valeurs. Contre le ressentiment de la morale d'esclaves qui exprime une rancune envers les plus puissants, le pathos de la distance traduit la satisfaction orgueilleuse de sa propre puissance et le mépris pour les degrés de puissance plus faibles. Par contre, il est reconnaissance à l'égard de l'adversaire que le fort considère comme son égal. La morale de la noblesse ne cherche pas à se venger de la souffrance subie, mais l'utilise au contraire comme stimulant pour se dépasser soi-même. A cet égard, le rire qu'entraîne le gai savoir a une importance de premier plan car il est le signe de la possession du pathos de distance. En effet, la distance implique le rejet de l'absolu. Parce qu'il est conscient du perspectivisme, le philosophe à l'esprit libre sait aussi ne pas se prendre trop au sérieux. Il est inactuel en ce sens qu'il a la « capacité à prendre ses distances à l'égard des valeurs régnautes »³⁵⁰. Il fait donc preuve d'humour et d'autodérision envers ses propres « concepts ». Le sarcasme et l'ironie s'opposent ainsi à l'esprit de pesanteur, à la pensée autoritaire qui se prend trop au sérieux³⁵¹.

« L'objection, l'écart, la gaie méfiance, le sarcasme sont signes de santé : tout inconditionné relève de la pathologie ».³⁵²

En conséquence, le rire délivre du poids du dogmatisme. La frivolité, le détachement sont donc des signes de force et de noblesse³⁵³. Le rire implique d'être capable du pathos de la distance, à tel point que la forme aboutie de la maîtrise de soi, le dépassement de soi, est repérable par le degré le plus élevé du pathos de la distance, celui qui permet de rire jusque dans l'horreur³⁵⁴.

³⁴⁹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §287, p. 274.

³⁵⁰ Blondel in Introduction à Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 28.

³⁵¹ A l'inverse, le sérieux dogmatique interdit le rire : « l'homme doit de temps en temps croire qu'il sait pourquoi il existe, son espèce ne peut prospérer sans avoir périodiquement confiance en la vie ! Sans croire à la rationalité de la vie ! Et l'espèce humaine ne cessera de décréter de nouveau de temps en temps : "Il y a quelque chose dont on n'a absolument plus le droit de rire !" » (Nietzsche, *Le Gai savoir*, Premier livre, §1, p. 58).

³⁵² Ibid., Quatrième section, §154, p. 133.

³⁵³ Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §294, p. 277 : « je m'autoriserais à aller jusqu'à hiérarchiser les philosophes en fonction du rang de leur rire – jusqu'à ceux, tout en haut, qui sont capables du rire d'or. Et à supposer que les dieux aussi philosophent, [...] il ne me paraît pas douteux qu'ils savent également rire d'une manière surhumaine et nouvelle – et ce aux dépens de toutes les choses sérieuses ! Les dieux sont sarcastiques [...] ». Sur l'importance du rire, de la bouffonnerie et du jeu qui sont signes de la grandeur, voir aussi Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », p. 90.

³⁵⁴ Seuls des personnages d'une rare noblesse sont capables d'éprouver du ravissement sur un champ de bataille ou de ressentir de la gaieté jusque dans le cachot d'une prison. C'est par exemple le cas de Fabrice del Dongo dans *La Chartreuse de Parme* de Stendhal (auteur que Nietzsche admire).

D'autre part, contre la pitié et l'altruisme malsains, seconde forme des idées modernes, le gai savoir valorise l'affirmation de soi. En effet, le désintéressement n'est en fait qu'un égoïsme caché³⁵⁵, qui dénie le moi et les pulsions fortes pour assouvir de manière détournée la volonté de puissance. A l'inverse, le gai savoir mène à l'égoïsme noble, qui est contentement de soi, autosatisfaction. Ce n'est plus un « altruisme » correspondant à un égoïsme masqué au profit des idéaux de la morale grégaire, mais un égoïsme véritable qui remet l'individu et ses singularités au premier plan³⁵⁶. Ainsi, alors que la haine de la souffrance avait poussé la morale ascétique à forger l'illusion de la mauvaise conscience³⁵⁷, la belle humeur du gai savoir se caractérise par la bonne conscience.

« *Quel est le sceau de l'acquisition de la liberté ? – Ne plus avoir honte de soi-même.* »³⁵⁸

L'égoïsme véritable permet de « devenir ce que l'on est »³⁵⁹, c'est-à-dire d'« avoir le courage de défendre et promouvoir sa singularité »³⁶⁰, en s'opposant à l'assimilation au commun, en résistant au conformisme grégaire et donc, en ayant confiance en soi-même :

« le signe distinctif de [la noblesse] sera toujours de ne pas avoir peur de soi-même, de ne rien attendre de déshonorant de soi, de voler sans hésitation dans la direction où nous sommes poussés – nous, oiseaux qui sommes nés libres. »³⁶¹

En prônant l'affirmation de soi, le gai savoir permet du même coup de retrouver la gaieté que possédaient les hommes quand ils étaient encore innocents, avant la mise en place de la mauvaise conscience par la morale sacerdotale :

« autrefois, lorsque l'humanité n'avait pas encore honte de sa cruauté, la vie sur terre était plus gaie qu'aujourd'hui où il y a des pessimistes. L'assombrissement du ciel au-dessus de l'homme s'est toujours intensifié en liaison avec l'accroissement de la honte de l'homme à l'égard de l'homme. »³⁶²

³⁵⁵ « Des actes non égoïstes sont impossibles ; "instinct non égoïste" sonne à mes oreilles comme "fer en bois". » (Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 10, 26 [224]).

³⁵⁶ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 278-281.

³⁵⁷ Dans la première partie, nous avons vu comment Nietzsche introduit la notion de mauvaise conscience dans la *Généalogie de la morale* : la caste sacerdotale a renversé la morale de la noblesse en imposant un dressage de l'homme consistant à le décréter responsable de ses actes et donc coupable de ses excès, ce qui, à la longue, a conduit les forts à avoir honte de leur propre puissance.

³⁵⁸ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §275, p. 224.

³⁵⁹ « *Que dit ta conscience ? – "Tu dois devenir celui que tu es."* » (ibid., §270, p. 223).

³⁶⁰ Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'égoïsme », p. 281.

³⁶¹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §294, p. 240. Voir aussi Ibid., §297, p. 243 : « le fait de savoir contredire, l'accession à la *bonne* conscience dans l'hostilité envers l'habituel, le transmis par la tradition, le consacré, [...] c'est ce qu'il y a de vraiment grand, nouveau, étonnant dans notre culture, le pas de géant de l'esprit libéré ».

³⁶² Nietzsche, *Éléments pour la Généalogie de la morale*, Second traité, §7, p. 136.

Par le dépassement des difficultés de l'existence, l'homme du gai savoir parvient à la liberté véritable qui est triomphe sur le tragique et conquête de soi-même. De la même façon que l'écriture doit surmonter les restrictions de la langue pour transmettre la pensée³⁶³, l'homme doit s'affirmer soi-même en maîtrisant l'adversité. Son interprétation dionysiaque du monde est le résultat du « jeu créateur avec la contrainte »³⁶⁴. Par le gai savoir, il doit apprendre à « danser dans les chaînes »³⁶⁵, c'est-à-dire à dépasser les obstacles et soi-même tout en affirmant la vie.

Par conséquent, en tant que synthèse des valeurs dionysiaques (courage, indépendance et art), le gai savoir est le vrai remède au nihilisme³⁶⁶. Il permet de dépasser la négativité des idées modernes en luttant de façon créatrice avec les difficultés de la vie. Condition de la force, le gai savoir est aussi notre moyen d'accès à la liberté et au bonheur véritables.

Ainsi, le *Versuch* nietzschéen est une tentative de retour au texte primitif de la réalité, basée sur l'expérience. Il consiste d'abord à rechercher des valeurs saines, les valeurs dionysiaques, permettant de dépasser le nihilisme dans lequel a sombré notre civilisation. Ces nouvelles valeurs sont les conditions nécessaires à l'émergence d'un type d'homme fort, possédant à la fois une surabondance de forces et une capacité à les maîtriser. Parce que le gai savoir, synthèse de courage, d'indépendance et de création artistique, permet à l'homme d'affronter le « mal » et de spiritualiser la souffrance, il est le remède auquel aboutit la première étape vers la guérison du nihilisme. Mais, pour que les caractéristiques du gai savoir deviennent des valeurs à part entière, il faut encore en faire les nouvelles conditions d'existence de notre culture. Telle est la tâche de la seconde étape de la thérapie.

³⁶³ Voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'écriture philosophique », p. 438 : l'écriture est « un jeu avec la contrainte, un dépassement des limitations, une victoire sur les résistances ».

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Nietzsche emploie cette image entre autres dans *Par-delà bien et mal*, Septième section, §226, p. 198.

³⁶⁶ Voir Wotling, in Introduction à Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 15 : « C'est de l'étouffement par la morale ascétique, de l'étouffement des instincts, de l'enfermement dans la maladie, dans la vie appauvrie qui se nie elle-même que nous libère ainsi le gai savoir, qui en ce sens est santé, retour à la vie, à la plénitude de la vie forte. »

3.2 LA MISE EN PLACE DES NOUVELLES VALEURS

Comment faire pour que les interprétations générées par les pulsions dionysiaques s'imposent comme nouvelles valeurs ? Comment les ériger en véritables conditions d'existence possédant un caractère pratique régulateur de la vie ? C'est bien sûr à la théorie de l'élevage que fait appel cette seconde étape de la thérapie. La solution nietzschéenne repose en effet sur la mise en place d'une nouvelle sélection dont la longue contrainte doit permettre l'incorporation des pulsions dionysiaques. Ce nouvel élevage est le seul moyen de chasser définitivement les anciennes fictions idéalistes, reliquats du domptage par la morale ascétique.

Mais, à l'inverse des sélections passées qui étaient le fruit du hasard, cette nouvelle sélection doit être choisie. Il s'agit donc de trouver et d'imposer de nouveaux instruments de culture permettant d'élever le type homme dans la hiérarchie des valeurs.

« Le problème que je pose ainsi n'est pas de savoir ce qui doit remplacer l'humanité dans la suite des êtres (– l'homme est un *terme* –) : mais quel type d'homme on doit *dresser*, on doit *vouloir* comme type d'une valeur plus élevée, plus digne de vivre, plus sûr d'un avenir.

Ce type d'une valeur plus élevée s'est déjà assez souvent présenté : mais comme un heureux hasard, comme une exception, jamais comme résultat d'une *volonté*. Au contraire, c'est *lui* qu'on a justement le plus redouté, il était jusqu'ici presque *la* chose redoutable en soi ; – et cette crainte a fait qu'on a voulu, dressé, *obtenu* le type contraire : l'animal domestique, l'animal de troupeau, l'homme animal malade, – le chrétien... »³⁶⁷

Par le choix judicieux d'un dressage, on doit pouvoir faire de la *Civilisation* une *Cultur*, c'est-à-dire passer d'un type d'homme médiocre à un type possédant un fort degré de puissance. Mais nous allons voir que cette tâche est extrêmement difficile et qu'il faudra, pour y parvenir, bouleverser la conception de la philosophie elle-même.

3.2.1 Les difficultés de la tâche

On peut distinguer trois difficultés principales à la mise en place de la nouvelle sélection. D'abord, l'ancien idéal oppose une résistance à cette nouveauté. Ensuite, ce projet est d'une ampleur extraordinaire puisque c'est toute une culture qu'il faut orienter dans une nouvelle direction. Enfin, en tant que tentative d'inversion des valeurs, ce nouvel élevage présente un réel danger pour la société.

³⁶⁷ Nietzsche, *L'Antéchrist*, §3, p. 46-47.

3.2.1.1 Résistances

En dépit de leur contradiction interne menant au nihilisme, les idéaux de la morale ascétique sont toujours présents dans notre société. En effet, même affaiblies par la mort de dieu, les anciennes valeurs demeurent régulatrices de la vie.

« Il me semble qu'aujourd'hui encore, dans la vieille Europe, la plupart des gens ont besoin du christianisme : c'est pourquoi aussi on continue de lui accorder foi. Car l'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, – à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à le tenir pour "vrai" ». ³⁶⁸

Ainsi, les idées modernes (refus de la hiérarchie et haine de la souffrance) sont en quelque sorte les résurgences du christianisme-platonisme après la mort de dieu ³⁶⁹. La pitié et l'égalitarisme sont en quelque sorte les valeurs qui se sont imposées dans notre civilisation, de sorte qu'elles constituent l'aboutissement de la morale ascétique, son stade ultime d'évolution. Cette persévérance de valeurs pourtant nocives et contradictoires se comprend aisément si l'on se rappelle le primat de l'affectivité sur la rationalité. C'est parce que ces anciennes valeurs ont été incorporées pendant plus de deux millénaires qu'elles sont si difficiles à remplacer :

« la *force* des connaissances ne tient pas à leur degré de vérité mais à leur ancienneté, au fait qu'elles sont incorporées, à leur caractère de condition de vie. » ³⁷⁰

La difficulté est donc immense puisqu'il ne suffit pas de montrer le chemin à suivre pour que l'illusion ascétique disparaisse. Cette dernière constitue en effet une erreur nécessaire, utile à la survie du type d'homme qui la valorise. Malgré l'affirmation de la mort de dieu et l'auto-annihilation des idéaux ascétiques, la survivance du fait religieux montre le besoin intrinsèque qu'ont les hommes de cette fiction. Ainsi, bien que la morale sacerdotale soit une entreprise contradictoire, cela ne suffit pas à l'exclure :

« On ne réfute pas le christianisme, on ne réfute pas une maladie des yeux. » ³⁷¹

3.2.1.2 Ampleur de la tâche

La seconde difficulté à la mise en place du nouvel élevage est d'ordre pratique. En effet, pour savoir par quoi inverser les valeurs, il faut au préalable réaliser un travail colossal de documentation et d'analyse historique des cultures passées. Il faut étudier le grand laboratoire qu'est l'histoire afin d'établir quelles pulsions ont déjà été sélectionnées, dans

³⁶⁸ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §347, p. 292-293.

³⁶⁹ A ce propos, voir Blondel, note de traduction in Nietzsche, *Ecce Homo*, note 273 p. 238.

³⁷⁰ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §110, p. 164.

³⁷¹ Nietzsche, *Le Cas Wagner*, Epilogue, p. 234.

quelles circonstances et quel en fut le résultat sur le type d'homme. Mais pour que cette entreprise titanesque soit accomplie dans toute son étendue, il faudrait mettre en place des équipes de plusieurs centaines de chercheurs qui travailleraient toute leur vie, voire sur plusieurs générations, à ce problème.

3.2.1.3 Dangers

La dernière difficulté de la nouvelle tentative consiste dans le fait qu'elle présente un risque extrême. En effet, puisque les valeurs sont des conditions de vie, leur modification, et a fortiori leur inversion, peut mener à la catastrophe. Si l'élevage n'est pas choisi convenablement, il y a danger de mort pour le type d'homme ainsi sélectionné. Tout n'est qu'interprétation. Il n'y a pas de vérité absolue. Il est donc très dangereux de sélectionner toute une série d'instincts sur la base d'une interprétation apparemment favorable à la vie³⁷². Parce qu'il vise à changer les croyances fondamentales de la culture, les conséquences pratiques du *Versuch* sont inconnues. Nietzsche insiste sur le risque de cette nouvelle interprétation, par exemple à travers l'emploi fréquent du verbe oser (*wagen*)³⁷³. Alors que l'idéalisme désire la sécurité et la certitude, l'auteur de *Par-delà bien et mal* prône l'essai, la tentative dont le résultat est encore incertain.

3.2.2 Les différentes figures du philosophe

3.2.2.1 Réfutation des arguments contre le *Versuch*

Face aux résistances des derniers hommes, ces pessimistes négatifs qui sont encore attachés aux anciennes idoles, Nietzsche rappelle que :

« La vie n'est pas un argument ; parmi les conditions de la vie, il pourrait y avoir l'erreur. »³⁷⁴

Ce n'est pas parce qu'ils ont besoin des valeurs décadentes pour survivre que ces dernières sont vraies et encore moins fécondes.

« Combien en sont encore à conclure : "La vie ne serait pas supportable s'il n'y avait pas de Dieu !" (ou, comme cela se dit dans les cercles idéalistes : "La vie ne serait pas supportable si la signification éthique de son fondement faisait défaut !") – donc pour ceux-là il *faut* qu'il y ait un Dieu (ou une signification éthique de l'existence) ! En vérité, c'est tout simplement que celui qui s'est habitué à ces représentations ne désire pas vivre sans elles, et donc que ce doivent être des représentations indispensables pour lui et pour sa conservation ; mais quelle

³⁷² Le risque réside dans l'incertitude de l'issue de la sélection car « seul l'examen de l'évolution d'une culture sur une très longue phase de son histoire est en mesure de faire apparaître si ces valeurs s'avèrent bénéfiques ou nuisibles à terme » (Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « La vérité », note 2 p. 41).

³⁷³ Voir entre autres Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §4, p. 50.

³⁷⁴ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §121, p. 173.

présomption de décréter que tout ce qui est nécessaire à ma conservation doive du même coup *exister* réellement ! Comme si ma conservation était une nécessité ! Et si d'autres pensaient le contraire ? Si justement ils ne voulaient pas vivre conformément à ces deux articles de foi et trouvaient alors que la vie n'en vaut pas la peine ! – Et c'est pourtant ce qui se passe ! »³⁷⁵

En ce qui concerne l'argument mettant en avant l'ampleur de la tâche, Nietzsche montre que la tradition philosophique a déjà commencé à étudier le « gris [...] des documents »³⁷⁶. Les « ouvriers de la philosophie » sont ces penseurs travailleurs et méticuleux qui, s'ils ne créent rien eux-mêmes, sont néanmoins nécessaires à l'établissement du « texte » des évaluations qui ont déjà eu lieu dans l'histoire. Cette tâche longue et ennuyeuse est nécessaire à la création à venir, car seule la comparaison concrète des sélections réalisées jusque-là sur l'humanité – et du type d'homme en résultant – permettra de déterminer la valeur des valeurs. Certes, le travail de relecture de l'histoire de l'humanité n'est pas encore terminé. Des pans entiers de l'activité humaine, révélateurs de certains instincts, n'ont pas encore été étudiés (par exemple, la nutrition ou le divertissement de telle ou telle culture). Mais un certain nombre de lignes isochroniques des cultures ont déjà pu être mises à jour. Deux types de cultures se détachent ainsi. D'abord, une version décadente : la *Civilisation* dont une ligne isochronique est celle reliant par exemple la Grèce hellénistique à l'Inde bouddhiste, puis à la culture européenne moderne³⁷⁷. Ensuite, une version affirmatrice : la *Cultur* dont un exemple est la ligne isochronique allant de la culture grecque tragique à la Renaissance italienne³⁷⁸.

Enfin, le danger du *Versuch* nietzschéen est relativisé par l'urgence de la situation. Certes, toute tentative de renversement des valeurs entraîne avec elle un risque, mais les conditions de vie sous le règne du nihilisme sont tellement inacceptables que l'homme est obligé d'agir.

Malgré leur apparente cohérence, ces réfutations des arguments contre le *Versuch* demeurent pourtant superficielles. Parce qu'elles s'adressent à la conscience, elles ne peuvent prétendre atteindre le fond des choses, qui est infra-conscient.

³⁷⁵ Nietzsche, *Aurore*, Livre premier, §90, p. 93-94.

³⁷⁶ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Préface, §7, p. 58.

³⁷⁷ Voir à ce sujet Wotling, *Nietzsche et le problème de la culture*, Quatrième partie, p. 314.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 309.

« Quel fou serait l'homme qui prétendrait qu'il suffit de montrer cette origine et cette enveloppe nébuleuse d'illusion pour anéantir le monde que l'on tient pour essentiel, la soi-disant "réalité" ! C'est seulement en créateurs que nous pouvons anéantir ! »³⁷⁹

Parce qu'il ne peut y avoir de vide axiologique, il ne suffit pas de dénoncer l'ancienne interprétation. Au contraire, il faut véritablement, par la logique de l'incorporation, créer une nouvelle interprétation. Il s'agit en effet de persuader les instincts et non simplement de convaincre la raison. Ainsi, le primat de l'affectivité sur la rationalité exige lui-même la mise en place d'un élevage pour faire accepter l'idée d'élevage ! La *Züchtung* que cherche à réaliser Nietzsche consiste donc en une sélection en deux étapes. D'abord, les esprits libres doivent permettre l'avènement des philosophes de l'avenir. Ensuite, ceux-ci doivent mettre en place l'élevage du type surhumain.

3.2.2.2 Esprits libres

Il y a un bienfait de la morale ascétique car, en imposant à l'esprit une dure discipline³⁸⁰ et en débouchant sur un état de détresse, elle a rendu les conditions de vie difficiles, permettant ainsi à certains hommes de concentrer leurs forces³⁸¹.

« Mais le combat contre Platon, ou pour le dire de manière plus intelligible et pour le "peuple", le combat contre l'oppression millénaire de l'Eglise chrétienne – car le christianisme est du platonisme pour le "peuple" – a créé en Europe une somptueuse tension de l'esprit, comme il n'en avait encore jamais existé sur terre : avec un arc aussi tendu, on peut à présent viser les buts les plus lointains. »³⁸²

Par conséquent, la mort de dieu survient alors que certains hommes – les esprits libres – ont su profiter de la lutte contre le dressage par la morale ascétique pour accroître leur degré de puissance. Ils possèdent un surplus de force, une « somptueuse tension de l'esprit » qui est, rappelons-le, la première caractéristique de la force. La pulsion essentielle des esprits libres est l'indépendance. A l'opposé des philosophes dogmatiques qui idolâtrèrent fanatiquement un « absolu » tout en faisant croire à leur ouverture de pensée³⁸³, ils possèdent le pathos de la

³⁷⁹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Second livre, §58, p. 112.

³⁸⁰ Sur la bêtise de la morale qui éduque en rétrécissant les perspectives, voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Cinquième section, §188, p. 144, ainsi que le début de notre deuxième partie.

³⁸¹ Nous avons vu au début de la troisième partie que l'affrontement d'obstacles et de résistances est nécessaire à l'accumulation de la force.

³⁸² Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Préface, p. 45.

³⁸³ « Ils sont encore à des lieues d'être des esprits libres : car ils croient encore à la vérité... » (Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Troisième traité, §24, p. 254).

distance leur permettant de mettre en perspective les idéaux de l'époque³⁸⁴. Ils ont le courage et le détachement pour faire des hypothèses et ne pas se contenter de « certitudes ».

Ainsi, les esprits libres sont ce que nous avons appelé des pessimistes actifs qui, à l'inverse de la majorité des pessimistes passifs, voient dans la mort de dieu une chance de nouvelle aurore. Leur tâche est alors de sortir l'homme du nihilisme. Pour ce faire, ils doivent mettre en place un élevage de la culture afin de sélectionner un type d'homme supérieur – le philosophe de l'avenir –, lui-même capable de faire advenir le type surhumain. Car l'émergence du philosophe de l'avenir ne peut se faire spontanément : il doit arriver au bon moment et correspondre au besoin de son temps³⁸⁵. C'est donc aux esprits libres de préparer le terrain à ce type nouveau de philosophes. Mais, comme toute sélection visant à faire passer dans le corps de nouvelles pulsions, cet élevage requiert une très longue durée :

« Un grand nombre de générations doit avoir travaillé de manière préparatoire à l'apparition du philosophe ; chacune de ses vertus doit, à titre individuel, avoir été acquise, cultivée, transmise en héritage, incorporée [...]. »³⁸⁶

3.2.2.3 Philosophes de l'avenir

A l'issue de cette première étape de la *Züchtung*, un nouveau type de philosophes entre en jeu. En plus de la liberté d'esprit de leur prédécesseur, ces philosophes de l'avenir seront aussi législateurs. Eux-seuls seront capables de créer de nouvelles valeurs. Ils s'appuieront sur les tables de valeurs établies par les ouvriers de la philosophie pour déterminer la valeur des valeurs et donner une nouvelle interprétation du monde. Ainsi, ils se baseront certes sur le travail préparatoire des philosophes passés, mais n'en resteront pas là : « les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent »³⁸⁷. Ces philosophes artistes posséderont donc pleinement le gai savoir, ce mélange de courage, d'indépendance et de création.

Mais la tâche de ces philosophes de l'avenir sera plus qu'une simple réinterprétation. En effet, en plus d'être créateurs, ils seront aussi éleveurs. De philosophes-philologues, ils devront se faire philosophes-médecins. C'est dire que, eux-aussi, devront mettre en place une sélection, mais cette fois-ci à l'échelle de toute l'humanité. Il s'agira de faire rentrer dans le

³⁸⁴ Sur l'inactualité des esprits libres, voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Sixième section, §212, p. 182 : « la grandeur de leur tâche [réside] dans le fait d'être la mauvaise conscience de leur temps. » A propos de la liberté d'esprit et de sa caractérisation pulsionnelle par l'indépendance, voir aussi l'étude des pulsions dionysiaques au début de notre troisième partie.

³⁸⁵ Voir à ce propos Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Sixième section, §205, p. 168.

³⁸⁶ Ibid., §213, p. 185.

³⁸⁷ Ibid., §211, p. 181.

corps les valeurs déterminées comme les plus favorables à la vie. Par la logique de l'incorporation, ils devront opérer une *Züchtung* sur l'ensemble de la société. La figure du philosophe de l'avenir est donc à la fois celle du législateur et de l'éducateur, le philosophe est « l'éleveur césarien et le tyran de la culture »³⁸⁸. Par l'exercice prolongé d'une longue contrainte, ces nouveaux philosophes modifieront le corps lui-même. Nietzsche insiste sur la durée, c'est-à-dire la longue période de temps nécessaire à cette sélection : modifier les pulsions est un processus extrêmement lent qui nécessitera plusieurs millénaires pour être complet.

« [Les philosophes de l'avenir] nouent dans le présent la contrainte et le nœud qui contraindront la volonté de millénaires à suivre des voies *nouvelles*. [...] [D]ans le but de mettre ainsi un terme à cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelée jusqu'à présent "histoire" ». ³⁸⁹

Le but visé par les philosophes de l'avenir est un nouveau type d'homme : le surhumain. Il s'agit donc de parvenir à une élévation du type homme dans la hiérarchie des valeurs. En ce sens, le philosophe de l'avenir est bien « l'homme à la plus vaste responsabilité »³⁹⁰ car il est celui qui permet l'augmentation du degré de puissance de l'humanité.

3.2.2.4 Amor fati et surhumain

Le surhumain, comme but de l'élevage, est le type d'homme possédant la grande santé, la « santé *supérieure* », c'est-à-dire « une santé telle qu'elle se renforce de ce qui ne la tue pas ! »³⁹¹. Parce qu'il est parvenu à dépasser le nihilisme et soi-même, il est assez fort pour assimiler le réel et maîtriser la réalité. Sa volonté de puissance est capable d'acquiescer pleinement au devenir. Cet amour du destin auquel doit aboutir l'humanité est ce que Nietzsche appelle amor fati. Il s'agit de l'acceptation de tout ce qui arrive, du « dire oui » au monde tel qu'il est. L'amor fati est donc exaltation de la vie, accord total à la vie, accomplissement de la volonté de puissance³⁹². Il s'agit de la forme suprême d'acquiescement à la réalité et d'affirmation de la vie :

³⁸⁸ Ibid., Sixième section, §207, p. 172.

³⁸⁹ Ibid., Cinquième section, §203, p. 162.

³⁹⁰ Ibid., Troisième section, §61, p. 112.

³⁹¹ Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, Epilogue, §1, p. 203.

³⁹² Certains ont objecté que l'acquiescement total au devenir pose problème (voir par exemple Camus, *L'homme révolté*, Chapitre II, p. 104 : « Dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre. »), surtout lorsque l'on considère les atrocités dont l'homme s'est montré capable (par exemple l'Holocauste du peuple juif par les Nazis). Mais en fait, l'éducation de la culture telle que la conçoit Nietzsche doit entraîner la mise en place d'un type d'homme fort pour qui, par définition, l'emploi de la violence brutale ne sera pas même envisageable (le

« Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis [...] veut parvenir [...] à un *acquiescement dionysiaque* au monde tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner – elle veut le cycle éternel – les mêmes choses, la même logique et non-logique des nœuds. Etat le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati* [...]. »³⁹³

Ponctuellement, l'histoire montre que certaines cultures ont réussi à s'approcher pour une courte durée de cet état parfait. Par exemple, les anciens Grecs possédaient un tel amour de la vie que, non seulement ils acceptaient la souffrance (en reconnaissant son caractère nécessaire), mais même ils la désiraient. Cette « aspiration au laid »³⁹⁴ est visible notamment dans la tragédie, forme d'art qui prend plaisir à la représentation du terrible. Mais c'est toujours le hasard qui a permis l'émergence de ces cultures supérieures et c'est aussi pour cela qu'elles n'ont pas su se maintenir longtemps. A l'inverse, l'élevage du surhumain doit permettre d'établir sur la durée les valeurs dionysiaques comme nouvelles conditions de vie de l'humanité.

3.2.3 Les instruments de culture

Si le but de l'élevage est de mettre en place un type d'homme fort, à la fois créateur et éducateur, qui devra donner à l'humanité elle-même une nouvelle forme, il reste à déterminer les outils concrets dont les esprits libres disposent pour réaliser pratiquement cette sélection.

3.2.3.1 Nouveau langage

D'abord, les philosophes devront se servir de toutes les manifestations culturelles de l'homme (morales, religions, politiques, philosophies, etc.) pour imposer une régulation pulsionnelle sur le long terme, une longue contrainte, un esclavage spirituel. Seule cette discipline imposée dans la durée permettra, selon la logique de l'incorporation, de faire passer les nouvelles valeurs dans le corps. Pour traiter le problème de l'élevage, Nietzsche met au point la « philosophie de Dionysos » :

« une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que des choses la jouissance suprême de l'existence et dans la "morale" seulement un moyen pour donner à la volonté dominatrice une force et une souplesse capables de s'imposer à l'humanité. Je n'ai tenu compte des religions et des systèmes d'éducation que dans la mesure où ils amassent de la force et en transmettent en héritage, et rien ne me paraît plus essentiel à

déchaînement de fureur étant une réaction issue du ressentiment des faibles).

³⁹³ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 16 [32].

³⁹⁴ Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, Préface à la seconde édition, §4, p. 61.

étudier que les *lois du dressage*, afin que la plus grande quantité de force ne se perde pas de nouveau du fait de regroupements et de modes de vie inadéquats. »³⁹⁵

Mais, avant de pouvoir établir une nouvelle morale et une nouvelle religion, il faut résoudre le problème de la communication du *Versuch* aux hommes. En effet, le langage ordinaire est monopolisé par les présupposés de la métaphysique, il est infesté par les préjugés des philosophes et truffé d'illusions idéalistes³⁹⁶. La tromperie du langage est d'autant plus puissante qu'elle agit directement sur l'affectivité, dont on a vu qu'elle primait sur la rationalité. Cette tromperie fonctionne sur plusieurs niveaux. D'abord, le langage est un outil fondamental de simplification de la réalité : « l'histoire de la langue est l'histoire d'un processus d'abréviation »³⁹⁷. Le langage est inapte à exprimer la nuance, la multitude. Il cherche l'unité, l'uniformité des points de vue. Il réduit en effet nos perspectives en conditionnant notre façon de penser. D'autre part, le langage est le support des préjugés idéalistes. Les illusions essentialiste, dualiste, atomiste, la fiction de la causalité reposent en fin d'analyse sur les suggestions du langage qui font croire, par exemple, que le sujet grammatical du verbe est le substrat réel de l'action. Enfin, le langage implique une croyance de type morale. Les mots de la morale servent désormais de travestissement au réel, ils masquent la réalité et lui substitue le mensonge d'un monde « vrai ». Un exemple de déformation par le langage moral est donné dans le premier traité de *La Généalogie de la morale*, où Nietzsche montre que la « patience » n'est en fait que la dénomination élogieuse d'une incapacité à agir³⁹⁸. De la même manière, certains mots (« oppression », « dureté », « exploitation », etc.) ont d'office une connotation morale négative de sorte qu'ils calomnient l'action de la puissance et empêchent de décrire fidèlement le processus même de la vie³⁹⁹.

Pour s'affranchir des pièges de la langue ordinaire, il est donc nécessaire aux esprits libres de créer un nouveau langage.

« Les hommes étant ce qu'ils sont habituellement, seul le nom leur rend enfin une chose visible. – Les originaux ont aussi été la plupart du temps les inventeurs de noms. »⁴⁰⁰

³⁹⁵ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 34 [176].

³⁹⁶ A ce propos, voir par exemple Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'écriture philosophique », p. 439 : « Étroitement lié à une perspective particulière de compréhension de la réalité, le langage n'est donc pas à même de tout dire – plus encore, c'est l'une de ses fonctions élémentaires que d'empêcher les perspectives rivales de parvenir à se formuler aisément, d'où le privilège qu'il accorde au commun, à la moyenne, en défenseur de la morale grégaire, et le blocage qu'il impose en revanche aux interprétations novatrices, qui remettent en cause les valeurs sur lesquelles il se fonde. »

³⁹⁷ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §268, p. 262.

³⁹⁸ Nietzsche, *Eléments pour la généalogie de la morale*, Premier traité, §14, p. 101.

³⁹⁹ Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Neuvième section, §259, p. 247.

⁴⁰⁰ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §261, p. 222. Voir aussi *ibid.*, Second livre, §58, p.112 : « la

Ainsi, par le recours à différentes techniques d'écriture (néologismes, aphorismes, réseaux métaphoriques, guillemets, tirets, etc.), le nouveau langage nietzschéen force la pensée à sortir des sentiers battus⁴⁰¹. C'est parce qu'il veut forger une nouvelle façon de penser que Nietzsche doit assumer cette originalité déroutante et risquer (voire revendiquer) l'incompréhensibilité. Le nouveau langage est aussi une tentative pour mettre à jour l'affectivité sous-jacente à la réalité. En effet, le texte de Nietzsche s'efforce de faire parler le corps et de le séduire⁴⁰². Le nouveau langage doit charmer pour inciter à la vie. La séduction a plus de valeur que la vérité, parce qu'elle a une plus grande efficacité pratique, une plus grande utilité pour la sélection des pulsions⁴⁰³. C'est la raison pour laquelle Nietzsche recourt au modèle de la musique et de la danse, moyens de communication des émotions permettant de s'affranchir de l'usage des mots falsificateurs, et fonctionnant par contagion pulsionnelle et ivresse artistique⁴⁰⁴. Parce que la musique est plus proche de l'affect que le langage, elle permet de séduire le corps plus efficacement et sans recourir aux mots et à leurs illusions idéalistes.

Mais, si la constitution d'un nouveau langage est un préalable indispensable à la mise en place de l'inversion des valeurs, quelle doit être la prochaine étape de la thérapie ?

3.2.3.2 Radicalisation du pessimisme

Suite à l'avènement du nihilisme, nous avons vu que la majorité des hommes a adopté une attitude de résignation, le pessimisme passif, qui est cependant demeurée incomplète. Ainsi, malgré la mort de dieu, les idéaux de la morale ascétique survivent toujours sous la forme des idées modernes. Ces nouvelles idoles et les narcotiques qui en sont issus prolongent artificiellement la survie des faibles dans cette situation de décadence extrême.

« C'est ainsi en fait qu'une espèce d'êtres souffrants et à demi manqués est *conservée en vie*, et d'une certaine manière rendue *apte à vivre* [...] »⁴⁰⁵

manière dont on nomme les choses compte indiciblement plus que ce qu'elles sont. »

⁴⁰¹ Pour une analyse détaillée du nouveau langage nietzschéen, voir par exemple Blondel, *Nietzsche le corps et la culture*, notamment le chapitre VIII, p. 186-216.

⁴⁰² Voir à ce propos *ibid.*, Chapitre V, p. 91-97.

⁴⁰³ A ce propos, voir Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 14, 15 [57] : « – en soi exiger qu'on ne dise que la "vérité" supposerait qu'on possédât la vérité ; mais si cela signifie seulement que l'on dise ce que l'on tient pour vrai, il y a des cas où il est *important* de le dire de telle façon que d'autres le *tiennent* aussi pour vrai : que cela agisse sur eux [...] »

⁴⁰⁴ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'écriture philosophique », p. 440-441.

⁴⁰⁵ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 35 [22]. Voir aussi Nietzsche, *Eléments pour la Généalogie de la morale*, Troisième traité, §19, p. 241 : « [La médication sacerdotale] *ne visait pas* la guérison des maladies, mais au contraire le combat contre le déplaisir attaché à la dépression, son apaisement, son engourdissement. »

Par conséquent, la solution pour vaincre ces dernières survivances de l'ancien idéal consiste à radicaliser le pessimisme. Il faut précipiter la chute en rendant le nihilisme complet. Ce faisant, la situation deviendra à proprement parler intenable, l'homme sera au pied du mur et devra faire un choix : soit tenter un nouvel élevage de l'humanité, soit périr⁴⁰⁶. Par la radicalisation du nihilisme, l'absence de sens de la souffrance, l'incertitude de la vie et le tragique de la réalité doivent être mis à nu. Le but poursuivi par Nietzsche est clairement de susciter une crise qui doit pousser l'homme dans ses derniers retranchements et le forcer à faire l'essai d'une nouvelle sélection. En effet, c'est seulement dans l'état de nihilisme complet que les hommes accepteront de faire une telle expérience. La volonté d'en finir leur donnera un sursaut de courage qui vaincra leurs dernières résistances et leur peur du danger. En dépit de l'incertitude du résultat thérapeutique, ils seront ainsi obligés de faire l'expérimentation pour sortir du nihilisme.

Ainsi, en radicalisant le pessimisme du déclin⁴⁰⁷, Nietzsche rend aux derniers hommes la vie insoutenable. De ce fait, ils sont forcés de transformer leur nihilisme passif en nihilisme actif, c'est-à-dire en pessimisme de la force, en acceptant de voir la mort de dieu comme une chance de réinterprétation de la réalité. Mais, alors, comment faire pour radicaliser le pessimisme au niveau de la culture ?

« Une vision pessimiste est de la plus haute valeur, pendant un certain temps (dans certains cas, pour deux millénaires), quand il s'agit de condamner à leur perte ou bien de retarder et de rendre plus profonds des hommes et des peuples ; [...] et pour donner le coup de grâce à des races dégénérées et en voie de dépérissement, par ex. les Indiens et les Européens d'aujourd'hui, je favoriserais volontiers moi-même l'intervention d'une religion ou d'une métaphysique encore plus sévères, authentiquement nihilistes. »⁴⁰⁸

C'est dans le cadre de cette réflexion que s'inscrit la notion controversée d'éternel retour.

3.2.3.3 Eternel retour

L'éternel retour est véritablement l'instrument de culture qui doit permettre la radicalisation du nihilisme et donc son dépassement par l'interprétation dionysiaque⁴⁰⁹. Il est l'outil dont use Nietzsche pour provoquer la crise qui doit pousser l'homme vers la

⁴⁰⁶ Voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Cinquième livre, §346, p. 291 : « Supprimez ou bien vos vénération, ou bien – vous-mêmes ! »

⁴⁰⁷ A propos du pessimisme du déclin et de la force, autres noms pour les formes passive et active du nihilisme, voir Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Préface à la seconde édition, §1, p. 51.

⁴⁰⁸ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 11, 34 [204].

⁴⁰⁹ Pour une analyse détaillée de l'éternel retour, voir par exemple Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Cinquième partie, p. 353-382.

réinterprétation affirmative du monde. Il est présenté sous la forme d'une épreuve par le démon du paragraphe 341 du *Gai savoir*⁴¹⁰. Quelle serait notre attitude si nous devions revivre une infinité de fois la même existence, jusque dans ses moindres détails ? Serions-nous consternés ou, au contraire, nous réjouirions-nous parce que nous aurions fait l'expérience d'un « instant formidable » ? Ce défi lancé à l'homme présente en fait un double aspect : il a une fonction sélective et présente également une dimension affirmatrice.

D'abord, plus qu'une description exacte d'un processus de la nature, Nietzsche se sert de cette pensée dans un but éducatif. Certes, certains aphorismes laissent à penser qu'il y aurait un fondement scientifique à l'éternel retour, mais cela doit être compris comme une stratégie de persuasion au service de l'élevage⁴¹¹. Car, il faut en effet que les hommes s'imprègnent de cette idée du retour éternel de toutes les choses. Il faut transformer cette représentation en véritable croyance régulatrice de l'existence, c'est-à-dire en valeur. C'est seulement lorsque cette doctrine sera passée dans la vie du corps qu'elle provoquera un changement sur la structure pulsionnelle, faisant passer le type d'homme à un degré de puissance plus élevé.

« Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : "Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois ?" constitue la pesanteur *la plus importante*. »⁴¹²

Il s'agit donc d'exercer une contrainte sur une longue durée afin de faire assimiler cette pensée par le type d'homme sélectionné. L'éternel retour doit donc se mettre en place lentement, au fil des millénaires, comme une sorte de nouvelle religion qui, bien qu'elle soit douteuse d'un point de vue théorique, n'en possède pas moins une efficacité pratique redoutable⁴¹³. En effet, parce qu'elle est une pensée profondément désespérante, la pensée de l'éternel retour constitue une crise. Elle est « le poids le plus lourd »⁴¹⁴ parce qu'elle ôte à l'homme toutes les fictions de la morale consolatrice : si le devenir est cyclique, alors il n'y a plus d'au-delà, plus de rédemption des péchés, plus de sens. L'homme se retrouve seul avec le monde qui n'est que volonté de puissance, et rien d'autre. C'est en s'imprégnant de cette idée

⁴¹⁰ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §341, p. 279-280.

⁴¹¹ A propos de cet habillage scientifique de la pensée de l'éternel retour, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'éternel retour », p. 418-420.

⁴¹² Nietzsche, *Fragments posthumes du Gai savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 5,11 [143].

⁴¹³ Voir Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Cinquième partie, p. 364-365. Et la légitimation par la science de la doctrine de l'éternel retour accentue son efficacité sélective (ibid., p. 371).

⁴¹⁴ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §341, p. 279.

que l'homme radicalise le nihilisme (plus rien n'a de sens) et se voit donc forcé d'inverser les valeurs.

D'autre part, le retour éternel de toute chose a aussi une dimension affirmatrice. En effet, lorsqu'il parviendra à se réjouir de la pensée de l'éternel retour, l'homme sera aussi capable d'affirmer la réalité. Vouloir que tout revienne correspond donc à l'acquiescement suprême à la vie⁴¹⁵. L'éternel retour est non seulement la pensée d'une répétition cyclique des choses mais surtout la volonté que le devenir revienne indéfiniment. Cette volonté revient alors à une affirmation de la volonté de puissance par elle-même. En voulant le retour éternel, l'homme dit oui au monde et à la vie.

Ainsi, la pensée de l'éternel retour est à la fois affirmative et sélective. Mais pour ce faire, elle doit d'abord être devenue une valeur, selon la logique de l'incorporation sur une longue durée. Pourtant, un problème demeure : si l'émergence du nouveau type d'homme ne se réalisera que dans plusieurs millénaires, comment doit-on vivre dès à présent dans notre société décadente ?

3.2.4 Une morale par provision

Dans le *Discours de la méthode*, alors que Descartes effectue son expérience de doute radical, il édifie une morale par provision afin d'établir certaines règles de conduite qui lui permettront d'éviter l'irrésolution dans ses actions⁴¹⁶. En attendant l'avènement du surhumain, ne pourrait-on pas aussi tirer de la pensée de Nietzsche certains préceptes qui permettent d'orienter notre attitude face à la souffrance ? Alors que les idées modernes cherchent l'extinction de la douleur et mettent sur pied des narcotiques pour l'éviter, quelle position devraient adopter dès à présent les esprits libres, ces pessimistes actifs qui voient dans la mort de dieu une chance de nouvelle aurore ?

Pour éviter les affres du ressentiment, ils peuvent d'abord s'entraîner à « regarder ailleurs », c'est-à-dire à changer de perspective sur le monde. De cette façon, ils pourront apprendre à voir la beauté dans le devenir :

« Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour ! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les

⁴¹⁵ A ce sujet, voir Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Cinquième partie, p. 381. Et même, l'éternel retour exprime « la position de l'affirmation elle-même comme modalité suprême de la vie » (ibid., p. 373).

⁴¹⁶ Descartes, *Discours de la méthode*, Troisième partie, in *Œuvres et lettres*, p. 140-146.

accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation ! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui ! »⁴¹⁷

Ainsi, dire oui à la vie consiste aussi à savoir détourner le regard. Par exemple, au lieu de ruminer sur les méfaits d'autrui et de chercher à se venger, réaction caractéristique du ressentiment de la faiblesse, il faut chercher à se grandir soi-même en surmontant l'affront : « Assombrissons autrui par notre lumière »⁴¹⁸.

Dans un deuxième temps, on peut aller encore plus loin et chercher non plus seulement à regarder ailleurs mais à aimer réellement ce qui arrive. En effet, il faut bien apprendre à aimer les choses pour parvenir à l'*amor fati*.

« Ma formule pour désigner la grandeur dans l'homme, c'est l'*amor fati* : que personne ne veuille rien autrement, ni en avant, ni en arrière, ni dans les siècles des siècles. Ne pas seulement supporter la nécessité, encore moins se la dissimuler – tout idéalisme est manière de mentir devant la nécessité –, mais l'*aimer*... »⁴¹⁹

Comme pour l'exemple de la musique, il faut s'habituer à l'étrangeté pour y voir la beauté⁴²⁰. Il faut de même apprendre à accepter la souffrance, parce qu'on s'est convaincu de sa nécessité pour la vie. C'est cet élan de bénédiction de la réalité qui doit nous pousser à la reconnaissance et à la gratitude, y compris envers l'adversaire ou la maladie.

« Le chrétien veut *se débarrasser* de lui-même. *Le moi est toujours haïssable*. – La morale noble, au contraire, la morale de Maîtres, a ses racines dans une triomphante affirmation *de soi*, – c'est une affirmation de la vie par elle-même, une glorification de la vie par elle-même, elle a également besoin de symboles et de pratiques sublimes, mais seulement "parce que son cœur déborde". Toute la *beauté* de l'art, tout le *grand art* émane de cette morale : leur essence commune est la reconnaissance. »⁴²¹

Contrairement à la calomnie du sensible, à la dénégation de la réalité, le philosophe à l'esprit libre doit donc affronter le tragique du devenir. Plus précisément, il doit chercher à se servir de cette confrontation avec la souffrance pour accroître sa propre puissance et parvenir ainsi au bonheur véritable qui est le sentiment de la force qui croît. Cela signifie donc qu'il doit s'efforcer de convertir l'adversité à son avantage.

⁴¹⁷ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §276, p. 225-226.

⁴¹⁸ Ibid., §321, p. 259.

⁴¹⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », §10, p. 90.

⁴²⁰ A ce sujet, voir Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §334, p. 268-269.

⁴²¹ Nietzsche, *Le Cas Wagner*, Epilogue, p. 235.

« J'apprécie la puissance d'une volonté selon le degré de résistance, de douleur, de torture qu'elle supporte et sait convertir à son avantage »⁴²².

Certes, à son commencement, la morale sacerdotale a aussi fait preuve d'une telle inventivité pour trouver des moyens détournés afin de prendre le dessus sur les forts en dépit de son impuissance. Mais l'ingéniosité de l'esprit libre doit s'en démarquer en surmontant les instincts dans le sens d'un accroissement de la puissance et non de manière mortifère et contre-nature. Ainsi, l'esprit libre doit apprendre à supporter et même à se réjouir de l'expérience de la souffrance parce qu'elle lui donne l'occasion d'exercer son pouvoir d'interprétation dans le sens d'une affirmation de la vie et d'augmenter ainsi son sentiment de puissance. Il s'agit pour lui d'être « assez fort pour que tout *doive* nécessairement tourner à son avantage »⁴²³. Parce que la vie elle-même est cruelle, il doit s'habituer à la dureté et à être joyeux parmi la dure réalité.

« Il faut qu'on ne se soit jamais épargné, il faut posséder la *dureté* parmi ses habitudes pour être joyeux et de belle humeur parmi des vérités toutes dures. »⁴²⁴

De plus, parce qu'il est conscient du primat de l'affectivité, le philosophe à l'esprit libre peut apprendre dès maintenant à maîtriser ses pulsions par leur spiritualisation. Il doit s'entraîner à identifier ses instincts et à les contrôler au moyen d'autres pulsions, afin de ne plus en être l'esclave mais de les interpréter⁴²⁵. Spiritualiser, c'est se servir de ses passions, c'est-à-dire en faire des « fonctions » pour accroître sa propre puissance.

« *Somme toute* : dominer les passions, *non pas* les affaiblir, ni les extirper !

Plus grande sera la souveraineté du vouloir, plus elle saura accorder de liberté aux passions.

La grandeur du "grand homme" réside dans la marge de liberté de ses convoitises et davantage dans la puissance encore plus grande avec laquelle il sait prendre à son service ces monstres splendides. »⁴²⁶

Savoir ainsi discipliner ses pulsions en leur imposant une hiérarchie est ce que Nietzsche appelle le « grand style ». Tel un cavalier cherchant à guider un cheval fougueux, l'esprit libre doit exercer une contrainte pour mettre en forme sa volonté.

« La grandeur d'un artiste ne s'évalue pas aux "beaux sentiments" qu'il suscite. Mais à la mesure dans laquelle il approche du grand style, dans laquelle il est capable du grand style

⁴²² Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 13, 10 [118].

⁴²³ Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », §2, p. 58.

⁴²⁴ Ibid., « Pourquoi j'écris de si bons livres », §3, p. 96.

⁴²⁵ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « Les passions », p. 312 : il s'agit de tenter « de faire advenir un rééquilibrage des rapports de puissance ».

⁴²⁶ Nietzsche, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 13, 9 [139].

[...]. Maîtriser le chaos que l'on est : contraindre son chaos à devenir forme ; devenir nécessité dans la forme : devenir logique, simple, non équivoque, mathématique ; devenir *loi* – : c'est là la grande ambition. »⁴²⁷

Ainsi, la vraie force de l'esprit libre consiste à « maîtriser le chaos que l'on est », c'est-à-dire finalement à savoir jardiner ses passions.

« On peut gouverner à son gré ses pulsions à la manière d'un jardinier et, chose qu'on ignore le plus souvent, faire fructifier les germes de la colère, de la compassion, du remâchage, de la vanité et les palisser, tel un beau fruit accroché à un treillis [...]. »⁴²⁸

Enfin, si la pensée de l'éternel retour doit finalement être utilisée comme valeur pour sélectionner un nouveau type d'homme, elle peut déjà servir dès à présent comme entraînement à l'amor fati. L'éternel retour est certes une épreuve, mais aussi un moyen d'apprentissage pour s'exercer à l'acquiescement au devenir. Ainsi, agir de telle sorte qu'on soit prêt à réitérer son action une infinité de fois, c'est finalement ne rien avoir à regretter. Cette absence de honte, cette bonne conscience, cette affirmation de la puissance s'opposent à la culpabilisation des forts par la morale ascétique. La pensée de l'éternel retour permet donc l'émergence de la pulsion aristocratique par excellence : le pathos de la distance. En suivant cette pensée jusqu'au bout, les philosophes à l'esprit libre parviennent ainsi à la liberté véritable qui est affirmation de soi :

« *Quel est le sceau de l'acquisition de la liberté ?* – Ne plus avoir honte de soi-même. »⁴²⁹

C'est aussi la pensée de l'éternel retour qui permet de considérer une existence accomplie selon le modèle artistique⁴³⁰. En effet, quel est le genre de vie que l'on accepterait de revivre indéfiniment ? Ce ne peut être qu'une vie comparable à une œuvre d'art, objet que l'on ne se lasse jamais de contempler.

« Nous désirons sans cesse revivre une œuvre d'art ! L'on doit façonner de telle sorte sa vie que l'on éprouve le même désir devant chacune de ses parties ! Voilà la pensée capitale ! »⁴³¹

Concrètement, faire de sa vie une œuvre d'art, c'est avoir la force pour affronter la réalité, c'est-à-dire reconnaître la nécessité du tragique de l'existence et savoir le dépasser pour se surmonter soi-même. C'est seulement par cet acquiescement à la réalité que l'on peut acquérir la bonne conscience caractéristique de la santé débordante :

⁴²⁷ Ibid., Tome 14, 14 [61].

⁴²⁸ Nietzsche, *Aurore*, Livre V, §560, p. 313.

⁴²⁹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Troisième livre, §275, p. 224.

⁴³⁰ A ce sujet, voir Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, « L'éternel retour », p. 408.

⁴³¹ Nietzsche, *Fragments posthumes du Gai savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome 5,11 [165].

« une chose est nécessaire : que l'homme parvienne à être content de lui-même – fût-ce au moyen de telle ou telle poétisation et de tel ou tel art. »⁴³²

Si Nietzsche n'a pas proposé explicitement de morale par provision pour conduire ses actions en attendant l'arrivée du surhumain, on peut tirer de sa philosophie certaines règles pour guider les esprits libres vers plus de liberté et de bonheur. Il leur faut en premier lieu apprendre à voir la beauté dans la nécessité, d'abord en regardant ailleurs, puis en aimant vraiment. Ils doivent ensuite s'exercer à la maîtrise de leurs pulsions par la spiritualisation. Enfin la pensée de l'éternel retour doit leur servir d'entraînement pour vivre avec bonne conscience en faisant de leur vie une œuvre d'art.

⁴³² Nietzsche, *Le Gai savoir*, Quatrième livre, §290, p. 236.

3.3 BILAN DE LA THERAPIE NIETZSCHEENNE

Suite à l'analyse généalogique du premier versant, le second moment du *Versuch* nietzschéen est une tentative de thérapie de la maladie de notre civilisation : le nihilisme. En se basant sur l'expérience de l'histoire humaine, Nietzsche montre que seule l'élévation du type homme permettra de guérir. Le *Versuch* vise donc à accroître la force de volonté, qui est à la fois puissance des instincts (surabondance de forces) et aptitude à les maîtriser (pouvoir de leur imposer un ordre). Or, c'est seulement en se confrontant aux obstacles que l'on peut accroître la puissance. Pour concentrer ses forces, l'homme doit donc apprendre à reconnaître la nécessité de la souffrance et avoir le courage de l'affronter, au lieu de dénier la réalité du « mal » par les illusions réconfortantes de la morale ascétique. Ensuite, il doit s'habituer à discipliner ses affects par la spiritualisation, cette capacité à combiner les pulsions entre elles pour changer leurs rapports mutuels de puissance. De la sorte, ce que le faible est incapable de supporter doit être une stimulation pour le fort : « Le poison dont meurt la nature plus faible est pour le fort fortifiant »⁴³³. On s'aperçoit alors que, pour accéder à la force véritable, il faut posséder le courage, l'indépendance et l'instinct créatif, c'est-à-dire un ensemble de pulsions dionysiaques que regroupe la notion de gai savoir qui est le vrai remède au nihilisme. Par le gai savoir, les dernières fictions des idées modernes peuvent être dépassées : le pathos de la distance permet de surmonter la volonté d'égalité et l'affirmation de soi remplace la pitié et l'altruisme. De plus, le gai savoir ne se contente pas de reconnaître que la souffrance est partie intégrante de la vie, mais il s'en réjouit en considérant qu'elle est une chance pour accroître sa puissance en la dépassant. Ainsi, il mène à l'amor fati, cet acquiescement total à la réalité qui est l'aboutissement de la volonté de puissance.

Toutefois, la thérapie nietzschéenne ne consiste pas seulement à prôner un renversement théorique des valeurs, qui resterait un vœu pieux en pratique. Sa seconde étape s'attache à mettre en place concrètement les valeurs dionysiaques au moyen d'une sélection appliquée à l'humanité. Mais cet élevage doit être choisi, et non plus laissé au hasard comme le furent toutes les sélections passées⁴³⁴. Alors que la religion a « fait empirer la race européenne »⁴³⁵, le *Versuch* doit faire advenir un nouveau type d'homme, le surhumain, situé au sommet de l'échelle des valeurs. Mais cette sélection du type surhumain ne peut être réalisée que par des hommes supérieurs, les philosophes de l'avenir, qui seront à la fois

⁴³³ Nietzsche, *Le Gai savoir*, Premier livre, §19, p. 78.

⁴³⁴ Par exemple, les hommes qui ont mis sur pied les religions passées n'étaient pas encore prêts pour une tâche aussi importante : ils n'étaient « ni assez élevés ni assez durs pour avoir le droit de donner forme à l'homme en artistes [...] » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Troisième section, §62, p. 116)

⁴³⁵ Ibid., p. 115.

législateurs et éducateurs. La tâche des esprits libres, ces rares contemporains qui ont assez d'indépendance pour s'affranchir des idéaux de l'ancienne morale, doit alors être de favoriser l'avènement des philosophes de l'avenir. Pour ce faire, ils doivent d'abord mettre au point un nouveau langage, débarrassé des mots falsificateurs de l'idéalisme. Ils doivent ensuite radicaliser le nihilisme afin de provoquer son auto-annihilation. Ils disposent à cet effet de la « pensée des pensées », l'éternel retour, qui doit devenir une valeur (par la logique de l'incorporation) afin d'exercer sa double influence sélective et affirmative. Enfin, en attendant l'arrivée du surhumain, l'éternel retour peut d'ores et déjà servir d'entraînement aux esprits libres afin d'accroître leur puissance par l'affirmation de soi et l'acquiescement à la réalité. Grâce à cette pensée, ils peuvent déjà apprendre à voir la beauté dans la nécessité, à convertir l'adversité à leur avantage, bref à faire de leur vie une œuvre d'art.

CONCLUSION

CONCLUSION

La morale issue de la tradition platonico-chrétienne, celle qui s'est imposée comme *la* morale en occident, a une attitude fondamentalement répulsive à l'égard du mal. Elle le considère comme un véritable scandale. Plus précisément, cette injustice révoltante consisterait en un déséquilibre inexplicable de la souffrance. Le mal serait particulièrement insoutenable dans ces situations extrêmes où un innocent subit une douleur incompréhensible (malheur de la vertu), ou lorsqu'un criminel échappe à toute sanction (prospérité du vice). Le mal serait donc l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Mais, cette condamnation unanime du mal par notre civilisation est-elle vraiment justifiée ? Ne serait-elle pas plutôt le signe d'une faiblesse dans notre rapport au monde ? Et alors, peut-on adopter une autre attitude, plus saine, face à la souffrance ?

Le projet philosophique nietzschéen, le *Versuch*, apporte sur ces questions un éclairage nouveau. Son premier versant, l'analyse généalogique, permet de mettre en place une enquête régressive afin de remonter jusqu'aux origines infra-conscientes de nos interprétations et d'en déterminer la valeur. Ainsi, au lieu de chercher un fondement à la morale comme l'a fait la quasi-totalité des philosophes qui l'ont précédé, Nietzsche se demande pourquoi l'homme éprouve un tel sentiment de révolte devant l'injustice. D'où lui vient ce besoin de justification de la souffrance ? En posant ainsi la question des origines, Nietzsche bouleverse le questionnement philosophique et aboutit à une remise en cause de toutes les croyances fondamentales de la civilisation occidentale⁴³⁶. Cette recherche de la provenance de nos valeurs est donc véritablement vertigineuse⁴³⁷ pour notre façon commune de penser, et ce pour quatre raisons principales.

1. D'abord, un bouleversement initial est provoqué par la philologie, premier moment de la généalogie. Elle montre que nos certitudes ne sont que des fictions qui se sont fait passer pour des « vérités ». En apprenant à bien lire le texte de la réalité, on s'aperçoit par contraste que la tradition philosophique a toujours raisonné trop vite, se laissant séduire par les illusions du langage et les préjugés idéalistes (essentialisme, dualisme, atomisme, fétichisme, etc.). Ainsi, à ce niveau d'analyse, l'erreur des philosophes passés s'avère être

⁴³⁶ Ces croyances issues de la tradition platonico-chrétienne (la vénération de la vérité, la croyance au bien et au mal, le privilège accordé au bien sur le mal, etc.) sont des valeurs, c'est-à-dire de véritables conditions d'existence pour le type d'homme de notre civilisation.

⁴³⁷ Voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §23, p. 72 qui compare ce vertige provoqué par le bouleversement philosophique à un mal de mer.

leur manque de radicalité. Ils sont restés superficiels en ce sens qu'ils ont tous considéré la morale comme une essence et se sont contentés d'en chercher un fondement unique (dans la métaphysique, la religion, la raison, etc.). Ils ont pris la morale pour un donné et n'ont pas essayé de remonter jusqu'à ses origines infra-conscientes.

2. La deuxième source de vertige vient de la prise de conscience que leur erreur n'est pas une simple maladresse liée à la précipitation du jugement mais une véritable malhonnêteté. Nietzsche affirme qu'ils ont menti car ils ne voulaient pas voir la réalité telle qu'elle est⁴³⁸. Ils ont déformé le texte de la réalité, falsifié le réel, calomnié le sensible parce que le monde est terrible et qu'ils n'avaient pas le courage de l'affronter. Parce que la réalité apparente diffère de leurs désirs, ils ont construit des fictions protectrices érigées en « vérités » et ont ensuite empêché de remettre en question ces « certitudes ». La survalorisation de la conscience et de la raison, l'ignorance des déterminations infra-conscientes et du rôle primordial des pulsions, la condamnation de l'apparence et de la souffrance, la fiction d'un autre monde sont autant d'illusions essentielles de cette interprétation issue du platonisme-christianisme qui domine la civilisation européenne depuis plus de deux millénaires. Les philosophes passés ont donc systématiquement trompé les autres et eux-mêmes pour se protéger du chaos de la réalité. Ainsi Nietzsche conclue-t-il : « L'erreur (– la foi en l'Idéal –), ce n'est pas de l'aveuglement, l'erreur, c'est de la lâcheté »⁴³⁹.
3. Une troisième raison qui fait du renversement nietzschéen une pensée si déroutante tient à la mise en évidence que l'interprétation idéaliste est non seulement un mensonge, mais un mensonge qui s'ignore. En effet, considérer la souffrance injuste comme le mal absolu n'est pas un choix libre et conscient. Il s'agit au contraire d'un besoin, d'une nécessité instinctive. La condamnation du mal est une illusion indispensable à la survie d'un type d'homme, un ensemble d'« exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie »⁴⁴⁰. La révélation du primat de l'infra-conscient ouvre ainsi le second moment de l'analyse généalogique : la psychologie, qui succède à la philologie. Par l'hypothèse de la volonté de puissance, Nietzsche donne alors une nouvelle interprétation de la réalité dans laquelle elle est le résultat du jeu conflictuel de processus infra-conscientes en quête constante de leur accroissement de puissance. Or, parce que ces

⁴³⁸ « J'appelle mensonge : *refuser* de voir ce qu'on voit, *refuser* de voir quelque chose *comme* on le voit » (Nietzsche, *Antéchrist*, §55, p. 118).

⁴³⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, Préface, §3, p. 49.

⁴⁴⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Première section, §3, p. 50.

processus (les pulsions, affects ou instincts) sont fondamentalement créateurs, tout n'est qu'interprétation et la réalité n'est qu'apparence. En particulier, la conception commune du mal comme scandale est elle aussi une interprétation, mais une interprétation fondamentale, c'est-à-dire une valeur : condition de survie pour le type d'homme de notre civilisation et croyance fondamentale régulatrice de son existence.

4. Enfin, le caractère vertigineux de la pensée de Nietzsche se fait aussi sentir dans l'aboutissement de l'enquête psychologique qui montre que les préjugés moraux de notre civilisation ont des conséquences pratiques négatives pour le développement de l'humanité. Chez Nietzsche, il n'y a pas de distinction entre théorique et pratique, ce qui signifie que les valeurs incorporées entraînent une modification concrète de l'homme. Donc l'erreur que constitue la condamnation du mal a des répercussions tangibles sur l'épanouissement de l'humanité. En effet, en établissant une typologie et une hiérarchie des valeurs, Nietzsche montre que, même s'il n'y a que des interprétations, elles n'ont pas toute la même valeur et que ce sont leurs origines pulsionnelles qui indiquent leur degré de noblesse. Plus précisément, l'interprétation est révélatrice de l'état de santé du corps⁴⁴¹ interprétant. Ainsi, le critère retenu pour établir l'échelle des valeurs est la puissance, entendue comme santé ou avenir, c'est-à-dire comme capacité à trouver les bons remèdes face aux maux. Une interprétation doit être jugée en fonction de son caractère bénéfique ou nuisible pour la vie. Ce sont les conséquences pratiques de cette évaluation, favorables ou hostiles à l'avenir de l'humanité, qui déterminent sa valeur. Or, l'analyse psychologique des pulsions caractéristiques de la morale ascétique montre à quel point elle est néfaste et mortifère. En effet, cette interprétation est symptomatique d'un état malade du corps : les jugements de valeurs qui en découlent freinent l'épanouissement de la vie. En condamnant la souffrance et en surestimant la pitié, l'homme moderne s'oppose à la logique même de la volonté de puissance. C'est une véritable négation de la vie par elle-même, une volonté de néant et de mort. La morale de la faiblesse est un « amollissement du sentiment »⁴⁴², c'est-à-dire qu'elle rend les forts malades, qu'elle propage la faiblesse et la dégénérescence du type homme. Ce processus de décrépitude arrive désormais à son paroxysme : le type faible a finalement vaincu le type fort et la faiblesse s'est généralisée à l'ensemble de notre société. La décadence et son mauvais choix thérapeutique règnent désormais en maître sur notre civilisation.

⁴⁴¹ Dans le cadre de l'hypothèse de la volonté de puissance, le corps est l'ensemble hiérarchisé des pulsions.

⁴⁴² Ibid., Troisième traité, §14, p. 220.

L'enquête généalogique aboutit donc sur un diagnostic extrêmement sévère de notre culture. L'impuissance des hommes devant la souffrance est au fondement des illusions de la morale et, réciproquement, la condamnation universelle du mal par notre société est symptomatique de sa faiblesse. La morale ascétique est, comme toute activité qui émane de la vie, une recherche de l'intensification du sentiment de puissance⁴⁴³. Mais, parce qu'elle provient d'une caractérisation pulsionnelle affaiblie qui n'a plus la force d'interpréter la réalité, elle a dû user de moyens détournés pour parvenir à son but. Concrètement, nous avons établi dans ce travail la façon dont l'interprétation moderne du mal se mettait en place de manière réactive :

- Une première pulsion fondamentale à l'origine de cette interprétation est la peur, la « mère de la morale ». C'est d'abord la crainte que lui inspirait le caractère incompréhensible de la souffrance qui a poussé le type d'homme faible à mettre au point des illusions réconfortantes (déli de ce monde-ci, illusion des arrière-mondes, etc.). Puis, cette peur s'est raffinée au fil du temps : la crainte de souffrir s'est peu à peu transformée en peur de voir la fiction consolante remise en cause. Par haine de son impuissance, le type faible a donc cherché à se venger des puissants capables d'affronter le tragique de la réalité en créant d'autres justifications chimériques (liberté, responsabilité, culpabilité, etc.).
- Face à ces différentes sortes de peur, c'est toujours une même réaction de protection qu'a choisi le type faible : la cruauté. Mais l'objet de cette nouvelle pulsion primordiale a changé dans le temps. Pour compenser la peur de la souffrance injustifiée, les faibles ont d'abord cherché des boucs-émissaires, c'est-à-dire des « coupables » qu'ils ont pu faire souffrir pour alléger leur malheur. Ensuite, la peur de voir leur interprétation contredite les a conduits à condamner les hommes d'exception, c'est-à-dire à exercer envers les forts une nouvelle forme de cruauté : le ressentiment. Enfin, sous l'influence de la caste sacerdotale, cette cruauté a fini par se spiritualiser dans sa forme ultime : la cruauté envers soi-même, c'est-à-dire le sacrifice de soi, le non-égoïsme, l'altruisme.
- Enfin, nous avons montré comment cette spiritualisation de la cruauté finissait par aboutir aux idées modernes (refus de la souffrance et haine de la hiérarchie), ce reliquat contemporain des idéaux ascétiques. De plus, il existe une correspondance

⁴⁴³ La volonté de puissance est en acte jusque dans le désintéressement qui peut être considéré comme une stratégie détournée pour « se sentir "plus" » (ibid., Septième section, §220, p. 191).

entre ces idées et les deux formes du mal que condamne la morale platonico-chrétienne : le malheur de la vertu et la prospérité du vice. D'une part, considérer comme injuste la douleur imméritée découle du refus de la souffrance, c'est-à-dire de l'affect de pitié, aboutissement de la cruauté envers soi-même. D'autre part, se révolter devant l'impunité d'un criminel est révélateur du rejet de la hiérarchie, c'est-à-dire de l'instinct démocratique, de cette volonté d'égalité qui est la forme achevée de la cruauté envers autrui.

Mais, ces illusions de la morale ne sont pas neutres, elles ont des conséquences pratiques néfastes pour la vie. Plus précisément, nous avons vu que la condamnation universelle de la souffrance était une véritable maladie : le remède que propose ainsi l'interprétation ascétique s'avère finalement être pire que le mal. C'est une interprétation malsaine car, par le raffinement biaisé des instincts qu'elle impose, elle aboutit en définitive à l'éradication des pulsions et donc à l'anéantissement de la vie elle-même. Il s'agit d'une interprétation contre-nature car, en suivant sa logique jusqu'au bout, l'existence finit par se nier elle-même. La force des faibles, c'est-à-dire l'esprit, se retourne finalement contre eux en remettant en cause leurs illusions réconfortantes. A trop vouloir supprimer la souffrance, l'homme finit par supprimer la vie elle-même. A trop rechercher la vérité, il finit par se rendre compte qu'elle n'est qu'une forme d'erreur. Donc, en raison de la contradiction interne propre aux fictions ascétiques, celles-ci aboutissent naturellement à leur auto-annihilation, c'est la « mort de dieu », c'est-à-dire l'effondrement de toutes les idoles platonico-chrétiennes. Le résultat de cette dévalorisation des valeurs suprêmes est le nihilisme, cet épuisement caractéristique du déclin de la volonté de puissance qui constitue véritablement la maladie de notre civilisation.

Le projet philosophique nietzschéen, le *Versuch*, entre alors dans son second moment. A l'enquête régressive de la généalogie permettant d'établir un diagnostic de notre civilisation succède une tentative de modification effective de l'humanité dans le but de la guérir du nihilisme. Car, contrairement à une idée reçue, Nietzsche ne s'oppose pas à toute morale⁴⁴⁴. Il construit au contraire une nouvelle morale, encore plus exigeante, afin de s'en servir comme instrument de culture pour élever le type homme dans la hiérarchie des valeurs⁴⁴⁵. Pour ce

⁴⁴⁴ Voir Wotling, *Idées reçues Nietzsche*, p. 95-99.

⁴⁴⁵ Voir Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Préface, p. 57 : « ce serait justement la faute de la morale si l'on n'atteignait jamais une *puissance* et une *splendeur suprêmes*, en soi possibles, du type d'homme ».

faire, il procède à une véritable inversion des valeurs, à un renversement des conditions de vie, en remplaçant les instincts ascétiques (la pitié, l'altruisme, la volonté d'égalité, etc.) par les pulsions dionysiaques (le courage, l'indépendance, la création artistique, dont la synthèse est le gai savoir). Mais pour modifier réellement l'humanité, il ne suffit pas de créer de nouvelles valeurs, encore faut-il les faire assimiler. Plus précisément, la thérapie nietzschéenne repose sur la théorie de l'élevage, selon laquelle les pulsions peuvent être incorporées moyennant la discipline d'une autorité imposée sur une longue durée. Il est alors possible de choisir judicieusement certaines d'entre elles et de les faire passer dans le corps de l'homme afin de créer de nouvelles valeurs, plus conformes aux exigences propres de la vie. Cette entreprise de transformation de la culture est cependant semée d'embûches.

- D'abord, pour vaincre le problème de la communication d'une interprétation si novatrice et sortir l'homme de ses habitudes de pensée, Nietzsche doit mettre au point un nouveau langage. Le langage commun simplifie, élimine les nuances et falsifie la pensée en lui surimposant des schèmes prédéfinis. Un nouveau langage doit donc être instauré pour exprimer le *Versuch*, au risque de l'incompréhensibilité.
- Ensuite, pour surmonter les résistances causées par les résurgences des idéaux passés (les idées modernes), il faut radicaliser le pessimisme en se servant de nouveaux instruments de culture tels que la pensée de l'éternel retour. Le but est alors de faire incorporer cette « pensée des pensées », de la faire devenir une véritable valeur, pour provoquer en l'homme une crise existentielle. Parvenu à ce stade, il sera en effet contraint de faire un choix extrême : tenter d'invertir les valeurs ou périr. L'éternel retour est donc l'outil permettant de mettre l'humanité à l'épreuve et de sélectionner un type d'homme assez courageux pour oser entreprendre un tel bouleversement des valeurs, car il faut avoir l'audace d'affronter un danger qui peut être mortel.
- Enfin, l'ampleur de la tâche constitue la dernière difficulté de la thérapie nietzschéenne. Elle nécessite de mettre sur pied un élevage en deux étapes. Les esprits libres, ces rares pessimistes actifs qui ont assez d'indépendance pour voir dans la mort de dieu la chance d'une nouvelle aurore, doivent en premier lieu favoriser la venue des philosophes de l'avenir. En second lieu, ces derniers devront se servir de leur caractère à la fois législateur et éducateur pour imposer une nouvelle forme à l'humanité. Ils auront non seulement la puissance pulsionnelle et la maîtrise suffisantes pour créer de nouvelles valeurs, mais aussi la capacité d'imposer une longue autorité permettant de sélectionner les instincts. En s'appuyant sur le travail préparatoire des ouvriers de la

philosophie, ils pourront alors mettre en place un élevage de notre civilisation pour faire passer dans le corps des hommes les pulsions dionysiaques et permettre ainsi l'avènement du type surhumain, aboutissement de la volonté de puissance.

Par conséquent, la thérapie nietzschéenne repose sur la mise en place d'un nouveau type d'homme, capable d'acquiescer complètement à la réalité. Toutefois, la double *Züchtung* nécessaire à cette transformation requiert une très longue durée, de l'ordre de plusieurs millénaires. Se pose alors la question de l'attitude à adopter dès à présent face à la souffrance. En particulier, comment les esprits libres, ces philosophes inactuels assez indépendants pour percer à jour les illusions des idées modernes, doivent-ils vivre l'expérience du mal ? Le *Versuch* nietzschéen est une philosophie à vivre, une pensée qui doit avoir des effets pratiques. Ainsi, nous avons montré que, même si l'incorporation des valeurs dionysiaques n'est pas encore achevée, les esprits libres peuvent déjà s'exercer à accepter la réalité telle qu'elle est. Concrètement, il faut qu'ils réalisent que la souffrance est nécessaire à la vie elle-même, de sorte qu'ils ne cherchent pas à la dénier mais au contraire à s'y confronter dans le but de la discipliner. Contrairement à la résignation et à l'accablement du type faible devant les résistances, les esprits libres doivent y voir une stimulation, une chance pour leur permettre d'augmenter leur force, « tel un arc que toute détresse ne fait jamais que tendre encore plus fort »⁴⁴⁶. Dès maintenant, ils peuvent tirer parti de l'adversité pour accroître leur puissance, en apprenant à affronter, voire à se réjouir de la souffrance. Pour ce faire, ils doivent faire preuve de toute leur indépendance et leur probité pour radicaliser la philosophie, afin de véritablement comprendre, accepter et même vouloir les conséquences de l'hypothèse de la volonté de puissance. De plus, grâce à la pensée de l'éternel retour qui doit leur servir d'exercice d'entraînement, ces philosophes indépendants peuvent s'habituer à aimer ce qui arrive en s'appliquant à voir la beauté dans les choses. Ainsi ils parviendront à cet état d'acquiescement triomphant à la vie, l'amor fati. Cette victoire sur le nihilisme et sur eux-mêmes leur apportera du même coup la vraie liberté (qui est bonne conscience, autoglorification) et le vrai bonheur (c'est-à-dire le sentiment de l'accroissement de sa puissance).

Ainsi, s'il avait été esprit libre, le naufragé sur son île déserte dont nous parlions en introduction se serait efforcé de convertir sa mésaventure en avantage. Pour ce faire, il aurait pu faire preuve du « rire d'or », cette marque caractéristique du pathos de la distance. Il aurait aussi pu trouver des moyens détournés pour sublimer sa souffrance tout en embellissant la vie,

⁴⁴⁶ Ibid., Premier traité, §12, p. 95.

par exemple dans l'art, en redoublant d'inventivité pour peindre, sculpter ou écrire avec les moyens à sa disposition. Bref il aurait combiné la puissance de ses instincts et la fécondité de son esprit pour « danser dans ses chaînes » et faire de sa vie elle-même une œuvre d'art, c'est-à-dire une vie qui vaille la peine d'être vécue.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE NIETZSCHE

Edition de référence établie par Colli et Montinari

– en allemand :

NIETZSCHE Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin - New York : Walter de Gruyter, 1967 sq.

– en français :

NIETZSCHE Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris : Gallimard, 1968 sq., 18 volumes.

Autres éditions utilisées

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. fr. Geneviève Bianquis. Paris : Flammarion, 1996. ISBN : 2-08-070881-3.

NIETZSCHE Friedrich. *L'Antéchrist*. 2^e édition. Trad. fr. Eric Blondel. Paris : Flammarion, 1996. ISBN : 2-08-070753-1.

NIETZSCHE Friedrich. *Aurore*. Trad. fr. Eric Blondel, Ole Hanser-Løve et Théo Leydenbach. Paris : Flammarion, 2012. ISBN : 978-2-0807-1263-9.

NIETZSCHE Friedrich. *Le crépuscule des idoles* suivi de *Le cas Wagner*. Trad. fr. Henri Albert. Paris : Flammarion, 1985. ISBN : 978-2-08070421-4.

NIETZSCHE Friedrich. *Deuxième considération intempestive*. Trad. fr. Henri Albert. Paris : Mille et une nuits, 2000. ISBN : 2-84205-483-0.

NIETZSCHE Friedrich. *Ecce Homo* suivi de *Nietzsche contre Wagner*. Trad. fr. Eric Blondel. Paris : Flammarion, 1992. ISBN : 978-2-0807-0572-3.

NIETZSCHE Friedrich. *Eléments pour la généalogie de la morale*. Trad. fr. Patrick Wotling. Paris : Librairie Générale Française, 2000. Le Livre de Poche. Coll. « Classiques de la philosophie ». ISBN : 978-2-253-06740-5.

NIETZSCHE Friedrich. *Le Gai savoir*. Nouvelle édition revue et augmentée. Trad. fr. Patrick Wotling. Paris : Flammarion, 2007. ISBN : 978-2-0812-0726-4.

NIETZSCHE Friedrich. *La Naissance de la tragédie*. Trad. fr. Patrick Wotling. Paris : Librairie Générale Française, 2013. Le Livre de Poche. Coll. « Classiques de la philosophie ». ISBN : 978-2-253-16372-5.

NIETZSCHE Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Trad. fr. Patrick Wotling. Paris : Flammarion, 2000. ISBN : 978-2-0807-1057-4.

ETUDES ET COMMENTAIRES SUR L'ŒUVRE DE NIETZSCHE

BLONDEL, Eric. *Nietzsche le corps et la culture*. Paris : L'Harmattan, 2006. ISBN : 2-296-01921-8.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 3^e édition. Paris : PUF, 1999. Coll. « Quadrige ». ISBN : 2-13-048332-1.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche Introduction à sa philosophie*. Trad. fr. Henri Niel. Paris : Gallimard, 1950. Coll. « Tel ». ISBN : 978-2-0702-9934-8.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche Philosopher, psychologist, antichrist* (an anglais). 4th Edition. USA : Princeton University Press, 2013. ISBN : 978-0-691-16026-9.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche Physiologie de la volonté de puissance*. Trad. fr. Jeanne Champeaux. Paris : Allia, 1998. ISBN : 978-2-9111-8886-2.
- PIMBE, Daniel. *Nietzsche* [en ligne]. [S.I.] : PhiloSophie, 2011. [Consulté le 14 octobre 2012]. Disponible à l'adresse: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/nietzsche_pimbe.pdf
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995. Coll. « Questions ». ISBN : 978-2-13-057409-5.
- WOTLING, Patrick. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris : Ellipses, 2001. Coll. « Vocabulaire de ». ISBN : 2-7298-0504-4.
- WOTLING, Patrick. *La Pensée du sous-sol*. Paris : Allia, 2007. ISBN : 978-2-8448-5000-3.
- WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris : Flammarion, 2008. Coll. « Champs essais ». ISBN : 978-2-0812-1808-6.
- WOTLING, Patrick. *Idées reçues Nietzsche*. Paris : Le Cavalier Bleu, 2009. Coll. « Idées reçues ». ISBN : 978-2-84670-270-6.

AUTRES ŒUVRES CITEES

- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris : Gallimard, 1942. Coll. « Folio / Essais ». ISBN : 978-2-07-032288-6.
- CAMUS, Albert. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1951. Coll. « Folio / Essais ». ISBN : 978-2-07-032302-9.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. In : *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard, 1953. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». ISBN : 2-07-010166-5.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. 7^e édition. Trad. fr. François Picavet. Paris : PUF, 2007. Coll. « Quadrige ». ISBN : 978-2-13-059546-5.
- KANT, Emmanuel. *Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée*. In : *Pensées successives sur la théodicée et la religion*. 3^e édition. Trad. fr. Paul Festugière. Paris : Vrin, 1967.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée*. In : *Œuvres philosophiques de Leibniz*. Tome 2. Paris : Alcan, 1900.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. In : *Œuvres complètes*. Tome II. Paris : Gallimard, 2000. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». ISBN : 2-07-011407-4.
- STENDHAL. *La Chartreuse de Parme*. Edition augmentée et mise à jour. Paris : Flammarion, 2009. ISBN : 978-2-0812-2915-0.
- WOLFF, Francis. Le Mal. In : *Notions de philosophie*. KAMBOUCHNER, Denis (dir.). Paris : Gallimard, 1995, Tome III, p. 151-219. Coll. « Folio / Essais ». ISBN: 978-2-07-032904-5
- ZEMECKIS, Robert. *Seul au monde* [DVD]. [S.I.] : DreamWorks France, 2001.

ARTICLES ET REVUES

BIANCHI, Olivia. « Le « Dernier Homme » est-il l'homme d'aujourd'hui ? ». *Le philosophe* [en ligne], 2002/3, n° 18, p. 191-196, [consulté le 22 décembre 2012]. DOI : 10.3917/phoir.018.0191. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2002-3-page-191.htm>

BLONDEL, Éric. « La « psychologie de la foi » chez Nietzsche : *L'Antéchrist*, § 50, Et *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7 ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [en ligne], 2006/4, Tome 131, p. 421-436, [consulté le 7 novembre 2011]. DOI : 10.3917/rphi.064.0421. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2006-4-page-421.htm>

BOURIAU, Christophe. « Schopenhauer face à la chose en soi », *Archives de Philosophie* [en ligne], 2002/3, Tome 65, p. 503-518, [consulté le 26 février 2012]. Disponible à l'adresse : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-3-page-503.htm

CHOULET, Philippe. « La violence du sens chez Nietzsche ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [en ligne], 2006/4, Tome 131, p. 437-454, [consulté le 7 novembre 2011]. DOI : 10.3917/rphi.064.0437. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2006-4-page-437.htm>

DELFOUR, Jean-Jacques. « Nietzsche La promesse, la mémoire, l'oubli et le temps. Réflexions sur un passage remarquable de *La Généalogie de la morale*. » [en ligne], [S.I.] : Philopsis, 2006. [Consulté le 26 février 2012]. Disponible à l'adresse : <http://www.philopsis.fr>. Chemin : rubrique « Archives Auteurs », choix de l'auteur : « Nietzsche », choix de l'article : « La promesse, la mémoire, l'oubli et le temps : Réflexions sur un passage remarquable de la Généalogie de la morale. ».

FERREIRA, Jean-Philippe. « La morale comme maladie : éléments pour une psychopathologie nietzschéenne des sentiments moraux ». *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], 6 | 2004, p. 49-66, [consulté le 13 février 2012]. DOI : 10.4000/traces.2963. Disponible à l'adresse : <http://traces.revues.org/2963>

FILLOUX, Janine. « Nietzsche et le mal : du chaos à l'étoile dansante ». *Imaginaire & Inconscient* [en ligne], 2007/1, n° 19, p. 69-83, [consulté le 26 février 2012]. DOI : 10.3917/imin.019.0069. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2007-1-page-69.htm>

GRONDIN, Jean. « Le sens de la vie : une question assez récente, mais pleine de saveur ». *Théologiques* [en ligne], 2001, vol. 9, n° 2, p. 7-15, [consulté le 26 février 2012]. Disponible à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/007292ar>

KRULIC, Brigitte. « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique ». *Archives de Philosophie* [en ligne], 2001/2, Tome 64, p. 301-321, [consulté le 26 février 2012]. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2001-2-page-301.htm>

MANICKI, Anthony. « Nietzsche et la radicalisation de l'interprétation ». *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], 4 | 2003, [consulté le 14 février 2012]. DOI : 10.4000/traces.3823. Disponible à l'adresse : <http://traces.revues.org/3823>

MENISSIER, Thierry. « Généalogie, critique de la responsabilité morale et constitution de la subjectivité selon Nietzsche ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* [en ligne], 2010/4, TOME 94, p. 671-689, [consulté le 22 décembre 2012]. DOI : 10.3917/rspt.944.0671.

Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2010-4-page-671.htm>

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. « Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [en ligne], 2006/4, Tome 131, p. 455-478, [consulté le 7 novembre 2011]. DOI : 10.3917/rphi.064.0455. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2006-4-page-455.htm>

QUESTE, Benoît. « Le statut de l'apparence et le conflit entre l'art et la vérité chez Nietzsche ». *Le philosophe* [en ligne], 2002/3, n° 18, p. 175-190, [consulté le 26 février 2012]. DOI : 10.3917/phoir.018.0175. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2002-3-page-175.htm>

SAUVANET, Pierre. « Nietzsche, philosophe-musicien de l'éternel retour () ». *Archives de Philosophie* [en ligne], 2001/2, Tome 64, p. 343-360, [consulté le 26 février 2012]. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2001-2-page-343.htm>

STANEK, Vincent. « Nietzsche Volonté de vie et volonté de puissance » [en ligne]. [S.I.] : Delagrave, 2002. [Consulté le 9 juin 2012]. Disponible à l'adresse : <http://www.philopsis.fr>. Chemin : rubrique « Archives Auteurs », choix de l'auteur : « Nietzsche », choix de l'article : « Volonté de vie et volonté de puissance ».

VALADIER, Paul. « Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche ». *Laval théologique et philosophique* [en ligne], 1996, vol. 52, n° 2, p. 425-432, [consulté le 26 février 2012]. Disponible à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/401001ar>

WOTLING, Patrick. « « L'Ultime scepticisme ». la vérité comme régime d'interprétation ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [en ligne], 2006/4, Tome 131, p. 479-496, [consulté le 7 novembre 2011]. DOI : 10.3917/rphi.064.0479. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2006-4-page-479.htm>

WOTLING, Patrick. « « Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure ». Ephexis, bouddhisme, fédéricisme chez Nietzsche ». *Revue de métaphysique et de morale* [en ligne], 2010/1, n° 65, p. 109-123, [consulté le 14 novembre 2012]. DOI : 10.3917/rmm.101.0109. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2010-1-page-109.htm>

PODCASTS

DENAT, Céline. « Au temps pour moi 1/4 : Nietzsche : il nous faut oublier ». In « Les Nouveaux chemins de la connaissance ». Adèle Van Reeth. Emission radio diffusée sur France Culture le 9 juillet 2012 [Podcast en ligne, consulté le 15 avril 2013]. Disponible à l'adresse : <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-au-temps-pour-moi-14-nietzsche-il-nous-faut-oublier>

DENAT, Céline. « Rien (3/4) : Les deux nihilismes de Friedrich Nietzsche ». In « Les Nouveaux chemins de la connaissance ». Adèle Van Reeth. Emission radio diffusée sur France Culture le 28 novembre 2012 [Podcast en ligne, consulté le 15 avril 2013]. Disponible à l'adresse : <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-rien-34-les-deux-nihilismes-de-friedrich-nietzsche->

ENTHOVEN, Raphaël. « Le Gai Savoir ». In « Le Gai Savoir ». Raphaël Enthoven. Emission radio diffusée sur France Culture le 2 septembre 2012 [Podcast en ligne, consulté le 20 avril 2013]. Disponible à l'adresse : <http://www.franceculture.fr/emission-le-gai-savoir-le-gai-savoir-nietzsche-2012-09-02>

ENTHOVEN, Raphaël. « Par delà Bien et Mal ». In « Le Gai Savoir ». Raphaël Enthoven. Emission radio diffusée sur France Culture le 20 janvier 2013 [Podcast en ligne, consulté le 20 avril 2013]. Disponible à l'adresse : <http://www.franceculture.fr/emission-le-gai-savoir-par-dela-bien-et-mal-%E2%80%93-nietzsche-2013-01-20>

WOTLING, Patrick. « Retour à Nietzsche 4/4 : Nietzsche, critique des philosophes et de la philosophie ». In « Les Nouveaux chemins de la connaissance ». Raphaël Enthoven. Emission radio diffusée sur France Culture le 20 janvier 2011 [Podcast en ligne, consulté le 19 septembre 2011]. Disponible à l'adresse : <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-retour-a-nietzsche-44-nietzsche-critique-des->

INDEX

- A**
amor fati..... 3, 91, 111, 112, 118, 120, 122, 134
- C**
corps11, 16, 38, 41, 44, 47, 50, 51, 52, 54, 60, 64,
66, 67, 68, 69, 71, 79, 82, 84, 85, 88, 91, 93,
95, 96, 97, 110, 111, 112, 114, 116, 125, 130,
133, 136
courage 31, 33, 56, 94, 99, 101, 103, 104, 110,
115, 122, 129, 133
cruauté. 31, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70,
74, 77, 79, 87, 90, 97, 103, 126
culture.. 12, 16, 31, 38, 41, 43, 46, 50, 51, 52, 53,
56, 65, 66, 67, 68, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91,
93, 94, 96, 97, 100, 103, 104, 105, 107, 108,
110, 111, 114, 115, 131, 132, 136
- D**
dépassement.. 3, 8, 46, 47, 87, 90, 92, 94, 96, 98,
101, 102, 104, 115
dogmatisme 75, 84, 86, 99, 102, 124
dureté..... 36, 64, 77, 91, 93, 94, 113, 119
- E**
erreur ... 12, 18, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 33, 38, 41,
43, 45, 49, 71, 98, 106, 107, 128, 129, 130,
132
éternel retour. 115, 116, 117, 120, 121, 123, 133,
134, 139
- F**
faiblesse ..3, 27, 31, 36, 37, 38, 41, 59, 60, 63, 65,
69, 73, 76, 82, 88, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 118,
125
décadence 3, 36, 37, 60, 70, 71, 73, 74, 79, 93,
96, 98, 114, 126, 130
force3, 7, 19, 24, 25, 27, 36, 45, 46, 47, 51, 57,
59, 60, 61, 62, 63, 75, 76, 77, 82, 87, 88, 89,
90, 92, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106,
109, 112, 114, 115, 118, 120, 122, 131, 132,
134
noblesse.... 25, 73, 93, 101, 102, 103, 125, 130
- G**
gai savoir3, 99, 101, 103, 104, 110, 122, 133, 139
généalogie.. 12, 17, 20, 24, 25, 26, 27, 36, 39, 42,
55, 60, 69, 74, 75, 89, 94, 98, 99, 108, 109,
113, 125, 128, 132, 136
philologie15, 22, 24, 29, 32, 41, 66, 79, 82, 84,
99, 128
psychologie12, 39, 41, 44, 59, 66, 82, 129, 138
- I**
idées modernes 25, 34, 52, 57, 59, 65, 76, 91,
101, 103, 104, 106, 114, 117, 122, 133, 134
illusion 3, 10, 11, 17, 21, 22, 25, 27, 29, 32, 35,
48, 55, 56, 58, 62, 76, 84, 96, 98, 100, 103,
106, 109, 129, 131
falsification..... 24, 27, 29, 31, 90
fiction... 26, 37, 43, 45, 49, 57, 79, 80, 82, 106,
113, 125, 129
incorporation.... 21, 36, 50, 51, 53, 55, 57, 65, 66,
74, 79, 83, 85, 91, 105, 109, 111, 112, 117,
123, 126, 134
infra-conscient.. 16, 22, 29, 32, 41, 43, 50, 75, 84,
85, 108, 129
affect... 41, 45, 47, 56, 63, 65, 69, 88, 101, 114
instinct ... 25, 27, 34, 43, 44, 45, 46, 50, 57, 58,
59, 60, 61, 62, 68, 69, 73, 79, 97, 101, 103,
122
passion..... 57, 71, 97, 123
pulsion ... 21, 25, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 60, 61,
69, 70, 75, 86, 97, 101, 109, 120
interprétation3, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 22,
23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,
52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 84, 85,
86, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 107,
109, 110, 115, 119, 123, 124, 129, 132, 133,
138, 139
- L**
lâcheté..... 33, 129
- M**
mal.. 1, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55,
56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99,
100, 102, 104, 107, 109, 110, 113, 122, 123,
124, 128, 129, 130, 134, 136, 138, 140
maladie. 13, 36, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 77, 79, 80,
82, 83, 87, 91, 104, 106, 118, 122, 132, 138
malhonnêteté..... 31, 32, 98, 129
mensonge... 12, 23, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 48, 49,

- 68, 76, 82, 97, 98, 100, 113, 129
- morale.. 11, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 34, 36, 39, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 131, 132, 136, 138, 139
- N**
- nihilisme..3, 11, 12, 13, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 87, 96, 98, 99, 104, 106, 108, 110, 111, 114, 115, 117, 122, 123, 132, 134
- P**
- pathos de la distance 25, 101, 102, 110, 120, 122, 134
- peur. 36, 37, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 65, 69, 71, 79, 93, 94, 98, 103, 115
- pitié ...3, 31, 34, 35, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 77, 87, 97, 101, 103, 106, 122, 126, 133
- préjugé. 16, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 35, 97
- atomisme..... 19, 20, 23, 26, 128
- dualisme 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 45, 56, 64, 128
- essentialisme.... 16, 17, 18, 19, 20, 23, 45, 128
- fétichisme..... 25, 26, 128
- probité 15, 31, 33, 39, 41, 43, 76, 84, 92, 99, 124, 134
- R**
- réalité....3, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 77, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 128, 129, 131, 134
- ressentiment 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 79, 87, 91, 101, 102, 112, 117, 118, 125
- S**
- santé..... 38, 68, 69, 72, 79, 84, 92, 101, 102, 104, 111, 120, 130
- souffrance 1, 3, 7, 8, 11, 13, 15, 17, 21, 25, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 112, 115, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 128, 129, 131, 134
- spiritualisation 19, 45, 61, 63, 65, 69, 97, 98, 119, 121, 122
- esprit 17, 18, 19, 20, 26, 30, 31, 32, 33, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 58, 60, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 83, 88, 90, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 109, 110, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 132, 134, 135, 137
- surhumain 109, 110, 111, 112, 117, 121, 122, 134
- T**
- thérapie.. 13, 80, 83, 87, 104, 105, 114, 122, 133, 134
- V**
- valeur 9, 12, 13, 15, 22, 28, 32, 39, 41, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 58, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 79, 83, 87, 90, 91, 94, 101, 105, 108, 110, 114, 115, 116, 117, 120, 123, 133
- Versuch. 3, 83, 84, 85, 87, 90, 104, 107, 108, 113, 122, 132, 134
- vie... 3, 6, 7, 13, 17, 21, 25, 36, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 60, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 132, 133, 134, 138, 139
- volonté de puissance 3, 27, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 57, 59, 60, 61, 65, 66, 69, 71, 77, 84, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 100, 103, 111, 116, 117, 122, 129, 131, 132, 134, 137, 139
- Z**
- Zähmung..... 53
- apprivoisement..... 53, 66
- domestication 53, 54, 57, 58, 64, 72, 79
- domptage..... 53, 54, 55, 56, 64, 105, 125
- Züchtung..... 51, 53, 85, 109, 110, 111, 134
- dressage. 51, 62, 65, 76, 82, 89, 103, 105, 109, 113
- éducation..... 51, 89, 111, 112
- élevage... 21, 51, 68, 83, 85, 89, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 122, 133, 134
- sélection. 38, 51, 52, 53, 54, 57, 67, 68, 79, 83, 86, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 122, 125, 133