



HAL
open science

Le problème du mal : Saint Augustin et Nietzsche, eschatologie et généalogie

Camille Soffer

► **To cite this version:**

Camille Soffer. Le problème du mal : Saint Augustin et Nietzsche, eschatologie et généalogie. Philosophie. 2015. dumas-01194637

HAL Id: dumas-01194637

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194637>

Submitted on 7 Sep 2015

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.

UFR 10 - Philosophie

*Le problème du mal :
Saint Augustin et Nietzsche, eschatologie et
généalogie*

Mémoire de master 2 recherche
Spécialité Histoire de la philosophie

Mme Camille Soffer
Sous la direction de M. Laurent Lavaud

Année universitaire 2014 – 2015

Introduction.....	4
-------------------	---

Première partie

Pourquoi un traitement historique de la question du mal : les coordonnées ontologiques du problème.

A/ Augustin : de l'ontologique à l'éthique.....	11
1) Des manichéens aux livres platoniciens : le mal n'est pas une substance	
a) Le dualisme manichéen.	
b) Les livres platoniciens : découverte de la vérité. Le mal n'est rien	
2) Dissolution du problème métaphysique : le non-être n'est pas le principe du mal.....	14
a) L'aporie de la métaphysique plotinienne	
b) Création contre émanation : réduction du mal ontologique à la finitude	
3) Transformation en problème moral : le mal est un mouvement défectueux du libre arbitre.....	18
a) Le libre arbitre est lui-même un bien	
b) Le mal est un mouvement défectueux, c'est-à-dire sans raison	
c) Insuffisance du concept de libre arbitre à rendre compte du mal	
B/ Nietzsche : de l'origine du mal à l'origine de nos jugements de valeur.....	24
1) Dissolution du problème moral : Dieu coupable et innocence du devenir.....	25
a) Renversement du soupçon	
b) Critique de la volonté de vérité : Dieu n'est pas le principe de l'être et de la vérité	
c) Dissolution du problème du mal	
2) Transformation du problème du mal en problème de la morale : la méthode historique de Nietzsche.....	30
a) Résurgence du problème : le nihilisme	
b) Une autre histoire du mal	

Deuxième partie

Deux histoires du mal : événement et contre-événement, généalogie et eschatologie

A/ Passé : péché originel et invention du péché. L'origine.....	38
1) Le péché originel.....	38
a) L'innocence édénique	
b) La faute des premiers hommes	
c) Le récit des <i>Confessions</i>	
2) La transvaluation judéo-chrétienne des valeurs.....	42

- a) La lutte passée
- b) La révolte des esclaves dans la morale

B/ Présent : Mort du Christ et Mort de Dieu. La découverte47

- 1) Incarnation et résurrection.....47
- 2) 'Dieu est mort'.....50

C/ Futur : vie éternelle et éternel retour. La délivrance.....50

- 1) La fin des temps.....50
- 2) Éternel retour : la transvaluation nietzschéenne des valeurs.....52

Troisième partie

La vérité du récit,

ou est-ce que la philosophie peut se ressaisir de cette histoire ?

A/ Augustin : vérité révélée60

- 1) Libre arbitre et péché originel : retour à une 'quasi-gnose ?'.....60
 - a) le problème : manichéisme ou pélagianisme, éthique ou histoire.
 - b) la causalité du péché.
 - c) La question de la transmission du péché : « *tous meurent en Adam* »
- 2) L'échec de la rationalisation de l'histoire sainte : défaire le concept, retrouver le mythe.....64
 - a) La nécessité d'un concept impossible
 - b) vérité-révlée et vérité-adéquation, mythe et éthique : une poétique ?

B/ Nietzsche : vérité créatrice.....71

- 1) Quel dieu est mort ?.....71
 - a) « Seul le dieu moral est réfuté»
 - b) Dionysos ou le Crucifié : alternative ou identité ?
- 2) Une philosophie tragique ?.....75
 - a) Démystification
 - b) Vérité active
 - c) Un dieu philosophe

Conclusion.....82

Bibliographie.....84

Introduction

L'expression « le problème du mal » sonne comme une formule : on ne compte plus les titres d'ouvrages qui s'y réfèrent. Or, ce privilège n'est pas purement rhétorique : si on ne parle pas de la même manière d'un problème de la souveraineté ou d'un problème de la perception, c'est parce que le mal est un problème qui ne se pose pas en philosophie, mais à la philosophie.

Le paradoxe peut s'énoncer en termes très simples : si le mal est ce qui ne devrait pas être, comment un discours peut-il prétendre en rendre raison sans le nier comme tel ?

Le mal est donc un défi jeté à la philosophie en tant qu'il est un défi à la pensée, dans la mesure, du moins, où celle-ci paraît reposer sur le principe de raison ; principe au nom duquel tout phénomène doit trouver sa place dans le tissu du réel, qu'on le pense comme un système mécanique de causes ou comme orienté par une finalité divine. Or le mal, avant toute distinction entre un mal moral ou physique, commis ou subi, correspond précisément à ce qui résiste à une telle mise en ordre : c'est l'inouï, la mort de l'enfant, ou le banal, la misère qui enveloppe dans une poisseuse stupidité les personnages de Faulkner par exemple ; il est facile d'imaginer la dérision ou la colère avec laquelle la mère en deuil ou l'alcoolique accueilleraient la consolation philosophique.

Le danger que l'expérience du mal fait courir à la philosophie est donc un véritable danger de mort : plus que tout scepticisme qui prétendrait prouver son impossibilité, le sourire en coin du lecteur de *Candide* menace la valeur même de la pensée rationnelle. Le problème du mal, c'est que confronté à lui, le discours philosophique devient *dérisoire* : face à un événement comme le tremblement de terre de Lisbonne, la théodicée de Leibniz n'a plus besoin d'être réfutée, puisqu'elle nous fait rire.

On en arrive ainsi à une seconde formule : le 'scandale du mal'. Ce que recouvre un tel syntagme, c'est l'idée qu'aucun discours n'est adéquat à ce phénomène. Paul Ricoeur¹ le traduit ainsi : que le mal soit un scandale signifie que la victime ne veut pas être consolée. Cette victime est aussi bien le coupable, qui ne veut pas être excusé : Raskolnikov n'a que faire des circonstances atténuantes... Autrement dit,

1 Dans le numéro de juillet 1988 de la revue *Esprit*.

l'expérience du mal correspond à un échec de l'adéquation : on ne peut pas recouvrir de mots l'expérience du mal, mais seulement y réagir. Le seul discours qui semble convenable serait le cri, la plainte, la malédiction, la prière, mais certainement pas l'explication.

Pourtant, s'il y a scandale, c'est bien qu'il y a constat d'un écart : écart, ou plutôt contradiction, entre cet événement et ma représentation du réel, voilà ce que recouvre le refus radical d'intégrer à l'ordre du monde ce qui m'arrive, à quoi correspond l'expérience du mal. Ce qui nous fait rire dans *Candide*, c'est la disproportion évidente entre l'horreur de la guerre qui est sous nos yeux et le langage du meilleur des mondes possibles. Outre la caricature de la thèse de Leibniz, on peut donc reprocher à Voltaire la facilité avec laquelle il abandonne la tâche de donner sens aux horreurs que croise son personnage : car le rire même par lequel il discrédite la métaphysique leibnizienne repose sur un jugement. La question 'pourquoi' est constitutive de l'expérience même du mal : s'il y a scandale, c'est bien que le logos est mis en question, donc qu'il n'est pas hors jeu.... Pourtant cette fois-ci, la question semble devoir être par essence plus profonde que toutes les réponses.

La philosophie ne saurait donc capituler devant les sarcasmes voltairiens : il y a dans l'expérience même du mal une exigence d'intelligibilité, donc un défi à relever. Or, elle s'est bien gardée de le faire : en prenant appui sur les distinctions opérées par Ricoeur dans *Le conflit des interprétations*¹, les réponses philosophiques traditionnelles semblent prendre deux formes opposées. Le paradoxe initial se développe donc en une sorte d'hyper-antinomie, car chaque position mène à une aporie : une thèse spéculative ou nécessitariste d'une part, une thèse éthique de l'autre.

La position spéculative consiste à dire que le mal n'est rien, car tout a une raison d'être : celle-ci peut prendre la forme d'une cause mécanique, d'une rationalité divine ou d'une dialectique historique, elle consiste dans tous les cas à justifier l'être contre le désir humain, en montrant que rien de ce qui est ne avoir une raison de ne pas être. Dans l'écart, ou la contradiction, entre notre expérience et notre pensée, c'est donc cette dernière qu'il nous faut modifier. Le logos joue alors sa légitimité contre celle du cri : plainte ou logique, il faut choisir. Rien ne permet de les départager, puisqu'ils sont sourds l'un à l'autre. Or, s'il fallait juger de la légitimité par la puissance, il est clair que la plainte résonne plus fort qu'une sage résignation. C'est là que le risque de

1 IV, La symbolique du mal interprétée, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique ».

la dérision est encouru : parce qu'elle nie la légitimité même du problème du mal, la philosophie spéculative s'expose à être rejetée en bloc.

La position éthique consiste à dire que le mal est bien quelque chose, mais seulement en tant qu'il est l'effet de la volonté, car seule elle échappe au principe de raison. La thèse éthique prévient ainsi le risque de dérision : elle reconnaît le mal comme le trou dans le tissu du réel qu'elle ne peut pas, et donc ne doit pas recoudre. Le logos ne prétend plus alors se substituer à l'expérience du mal, mais seulement la formaliser comme transgression. Ainsi, c'est au nom de la légitimité du problème que Kant place le « mal radical »¹ hors des limites de la simple raison. Mais on peut se demander si la critique de la raison ne prend pas alors la forme d'une capitulation : en effet, en évoquant l'inscrutabilité de l'origine du mal, la philosophie laisse en dehors de son pouvoir un phénomène qui n'a pourtant rien de supra-sensible, celui de la souffrance. Or on l'a vu, le cri de la douleur contient une exigence d'intelligibilité, celle-là même que la thèse néecessitariste prétendait élucider : en affirmant que la philosophie n'a rien à dire aux pleurs de la mère en deuil, ne laisse-t-elle pas la place à d'autres discours qui n'auraient aucun compte à rendre à la raison, dès lors qu'ils respecteraient les limites de sa juridiction ? Ce qui avait valeur d'exception devient alors droit : dans l'ordre même des phénomènes, il est quelque chose auquel le logos est incapable de donner sens. Or ce quelque chose est précisément ce qu'il y a de plus difficile à comprendre : cet aveu d'échec n'en vient-il pas alors à disqualifier la philosophie toute entière, du moins tant qu'elle refuse de renoncer à distribuer la valeur de tout discours ?

Les deux thèses reposent en réalité sur un même postulat : celui du principe de raison. Bien sûr, l'une le pose comme absolu et l'autre comme faillible, mais l'une et l'autre mesurent l'extension du discours philosophique à son effectivité. Nommons métaphysique toute philosophie qui pose cette équivalence, qu'elle soit critique ou spéculative : il me semble qu'on peut la caractériser par son échec, avoué ou non, face au problème du mal.

Or, toute pensée qui prétend prendre en charge le problème du mal, au sens fort du terme, c'est-à-dire offrir une réponse à la souffrance qui ne nie pas le problème, doit en passer par une forme de dépassement de la métaphysique ainsi comprise : ni éthique, ni logique de l'être, mais « histoire sensée »². En effet, si le mal est ce qui ne devrait pas être, le seul discours qui puisse maintenir sa réalité en même temps que sa

1 La religion dans les limites de la simple raison

2 Paul Ricoeur, *ibid.*

contingence est celui du récit. Ces histoires franchissent donc le double interdit qui correspond à chacune des branches de l'hyper-antinomie, et c'est pour cela qu'elles en permettent une sortie : le mal est sans raison, mais on peut en scruter l'origine.

Selon Ricoeur, ces récits sont de deux types : celle du kérygme chrétien et celles des philosophies du soupçon, qui décèlent l'histoire cachée derrière l'interdit éthique de scruter l'origine du mal. Elles sont, selon toute apparence, radicalement opposées : l'histoire sainte que propose la première paraît inconciliable avec l'athéisme des secondes. Cependant, pour Ricoeur, et pour tout un mouvement de la philosophie contemporaine, qui correspond en particulier à ce que l'on a appelé le tournant théologique de la phénoménologie française¹, elles peuvent dans une certaine mesure apparaître compatibles : en effet, le soupçon porté sur la loi n'anéantirait pas toute transcendance, mais seulement la possibilité de l'atteindre par la raison, laissant un champ ouvert pour une pensée chrétienne qui aurait abandonné une telle prétention. Autrement dit, la réponse religieuse au problème du mal, sous la forme de l'eschatologie, serait compatible avec la démystification freudienne ou nietzschéenne de la loi, opérée par une archéologie².

Replacée dans la ligne argumentative suivie jusqu'ici, cette thèse consiste à dire qu'il n'y a qu'une seule manière pour la philosophie de dépasser le paradoxe initial, et de sortir de l'hyper-antinomie, et qu'elle consiste d'une manière ou d'une autre à sortir de la philosophie, en accueillant en son sein une parole qui vient d'un autre lieu. Elle permet ainsi de comprendre que le problème du mal oblige à poser la question du statut de la vérité dans le discours philosophique.

Or cette thèse peut à mon sens être mise à l'épreuve dans une étude comparée des réponses de saint Augustin et de Nietzsche au problème du mal.

Il y a en effet une analogie de structure frappante entre la vision augustinienne et la vision nietzschéenne de l'histoire, qui est toujours histoire (de la) morale :

– On trouve d'abord à l'origine un événement qui fait entrer de manière contingente le mal dans le monde, qui se trouvait dans un état primitif d'innocence, édénique ou dionysiaque : le péché originel d'une part, l'invention même du péché de l'autre, c'est-à-dire la transvaluation judéo-chrétienne des valeurs naturelles. Dans les

1 *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992

2 Cette idée, énoncée avec beaucoup plus de subtilité, parcourt toutes les quatrième et cinquième parties du *Conflit des interprétations*, mais se trouve analysé plus précisément dans l'article « Religion, athéisme, foi » (où le fait même que le terme d'athéisme serve de médiateur entre religion et foi est significatif.)

deux cas, on assiste à un retournement de la volonté contre elle-même, événement qui affecte, voire infecte, sa nature.

– Un contre-événement vient ensuite annoncer la bonne nouvelle d'un futur retour possible de la volonté à sa nature originelle : l'incarnation et la mort du Christ d'une part, la mort de Dieu et la parole de Zarathoustra¹ de l'autre.

– Enfin, le mal doit être dépassé ou aboli dans un futur qui implique un changement de régime de la temporalité : l'éternité qui suit le jugement dernier ou l'éternel retour du même que doit accomplir la venue du surhomme.

La question est donc double :

D'abord une question d'ordre général qui concerne le statut de la vérité dans un discours qui prend en charge le problème du mal. Quel doit être le langage philosophique s'il prétend répondre à la question du mal ?

Puisque toute métaphysique, soit spéculative, soit éthique, prend le risque d'une délégitimation de la philosophie, alors cette réponse devra être une histoire, qui d'une façon ou d'une autre, raconte comment est advenu ce qui ne devrait pas être. Tout l'enjeu est de savoir jusqu'à quel point cette histoire peut être pensée, c'est-à-dire traduite en concepts, sans se réduire à l'énoncé d'une contradiction. Plus précisément, il s'agit de comprendre jusqu'à quel point le concept de libre arbitre supporte l'incorporation de l'histoire sainte, et celui de volonté de puissance la généalogie de la morale, sans retomber dans l'antinomie que cette histoire elle-même entendait dépasser.

Cette première question entraîne une seconde : que signifie l'analogie entre Augustin et Nietzsche ? La thèse de la compatibilité, selon laquelle le marteau généalogique ne détruirait que le formalisme moral issu de la conceptualité du libre arbitre, mais laisserait intacte une vision non éthique capable de penser le mal sous le régime de l'événement, pose problème : elle suppose d'une part que la critique nietzschéenne ne s'attaque qu'aux concepts, et d'autre part qu'on puisse séparer l'histoire sainte de la morale formelle. Bref, il s'agit de savoir dans quelle mesure on peut penser une complémentarité de ces deux histoires du mal, ou s'il faut maintenir leur caractère irréconciliable.

1 Il est difficile de comprendre exactement qui est Zarathoustra pour Nietzsche, mais il est évident qu'il considère sa propre transvaluation de toutes les valeurs comme un événement de portée historique. Dans un brouillon de lettre à Brandes il a ainsi cette formule frappante, bien qu'il faille sans doute attribuer la grandiloquence du ton à la proximité avec la crise de 1889 : « *je prépare un événement qui, selon toute vraisemblance, va briser l'histoire en deux tronçons, au point qu'il faudra un nouveau calendrier, dont 1888 sera l'An 1* »

I

*Pourquoi un traitement historique de la question du mal :
les coordonnées ontologiques du problème.*

Il s'agit, dans un premier temps, de sortir du paradoxe initial : quel est le mode d'être de ce qui ne devrait pas être ? Dans quel monde peut-on penser l'expérience du mal ?

Pour Augustin comme pour Nietzsche, il faut commencer par innocenter l'être, ou le devenir : en effet, toute méchanceté ontologique délégitime le désir de son abolition. La vérité métaphysique, au nom du principe de raison, place le fondement de tout jugement dans l'être : mais jamais l'être ne pourra fournir le fondement d'un jugement d'inadéquation, qui affirme que cette mort, cette maladie, cette souffrance, est injuste et ne devrait pas être. Autrement dit, si le mal doit s'expliquer par l'exercice d'une causalité, ce ne peut pas être celle d'un principe. C'est pourquoi tout commencement de réponse à la question du mal consiste à interdire à l'homme de juger Dieu. Ce qui passe, chez Augustin par la critique du manichéisme au nom du néo-platonisme, et chez Nietzsche, par la critique de la métaphysique elle-même.

Autrement dit, c'est à la métaphysique de démontrer la nécessité de son propre dépassement. En effet, innocenter l'être, c'est montrer que jamais le mal ne peut se déduire : parce qu'en lui donnant un fondement, on détruit la légitimité du jugement qui proclame son illégitimité (« ceci est contraire au bien, au droit, à la nature »). Mais si le mal n'a pas de fondement, on peut cependant lui découvrir une origine : c'est pourquoi il n'y a pas de réponse métaphysique possible à la question du mal, mais seulement un récit de son advenue.

Le mal n'est donc rien : et pour Nietzsche comme pour Augustin, le mode d'être de ce rien se nomme volonté. D'un problème ontologique, qui obsède l'Antiquité tardive, Augustin fait un problème moral ; et du problème moral, Nietzsche fait un problème de la morale. Chacune de ces réductions entraîne la nécessité d'un dépassement de la métaphysique dans une histoire du mal.

A/ Augustin : de l'ontologique à l'éthique

Le geste augustinien consiste à transformer un problème ontologique insoluble en un problème moral, qui ouvre le chemin à un traitement historique du problème du mal, à travers l'invention du concept de libre arbitre : la thèse principale consiste à dire qu'il n'y a pas de réponse métaphysique au problème, parce que le mal est réel, mais n'est pas une substance.

1) Des manichéens aux livres platoniciens : le mal n'est pas une substance.

Les grandes étapes de l'évolution intellectuelle de saint Augustin, et sa vie toute entière si l'on en croit les *Confessions*, sont polarisée par la question du mal : après avoir été auditeur de la religion des manichéens pendant au moins dix ans, il se convertit au christianisme, puis découvre les livres platoniciens¹, ce qui lui permet enfin de développer sa propre réponse à la question.

a) Le dualisme manichéen

Pour le manichéisme, les souffrances terrestres des hommes sont le résultat d'un combat cosmologique entre un principe de lumière, Dieu, et un principe de ténèbres, tout deux matériels. Les manichéens ne pensent pas l'abolition du mal, mais seulement la séparation des deux principes, qui rendrait la puissance mauvaise inoffensive, dans le cadre d'un temps cyclique où les deux principes sont d'abord séparés, puis mélangés, puis à nouveau séparés. Le mal est donc à la fois éternel, substantiel et nécessaire : c'est une puissance mauvaise en nous qui enchaîne la liberté et nous fait mal agir, tout comme c'est la matière mauvaise, sous la forme du corps, qui est responsable de nos douleurs.²

Mais un tel dualisme des principes est évidemment incompatible avec la religion chrétienne : comment un Dieu qui se débat avec les ténèbres pourrait-il être tout

1 Il s'agit de textes de Plotin et de Porphyre traduits par Marius Victorinus, comme l'a montré Pierre Hadot (*Marius Victorinus, Études augustiniennes*, Paris, 1971, p. 207)

2 Voir Henri-Charles Puech, *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979

puissant, incorruptible, et surtout immuable ? Voilà donc les termes du problème pour Augustin : comment le mal est-il possible si Dieu est immuable ? D'après le récit des *Confessions*, c'est véritablement cette question du mal qui l'empêche d'embrasser pleinement la foi monothéiste, car il ne parvient pas à comprendre comment expliquer le mal sans supposer, à côté de Dieu, un principe antagoniste : en effet, il cherche un principe ontologique, c'est-à-dire quelque *raison d'être* du mal.

« Et je cherchai aussi l'origine du mal, et je cherchais mal, et je ne voyais pas que le mal était dans ma méthode même de recherche. [...] D'où vient donc le mal, puisque Dieu qui est bon a fait toutes choses bonnes ? Serait-ce que, dans ce qu'il a pris pour créer ces biens, il y avait quelque matière mauvaise ? Serait-il était impuissant à la changer ? Etc. »¹

b) Les livres platoniciens : découverte de la vérité. Le mal n'est pas une substance.

Or la lecture des platoniciens, présentée comme une véritable révélation dans les *Confessions*, va lui permettre de comprendre qu'il n'y qu'un seul principe de l'être et de la vérité :

« Cherchant donc, en effet, d'après quel critère j'appréciais la beauté des corps tant célestes que terrestres, et de quelle base je disposais pour juger correctement les choses muables lorsque je disais : 'ceci doit être ainsi, cela non', cherchant donc d'après quel critère je pouvais émettre un jugement quand j'en émettais un comme celui-là, j'avais trouvé l'immuable et véritable éternité de la Vérité, par-dessus ma pensée muable. »²

Dans le récit de ces extases, très proches de celles de Plotin, Dieu est identifié à la vérité : le monisme ontologique est compris comme la condition de possibilité de nos jugements de valeur, et c'est la découverte de cette idée qui permet enfin à Augustin de se détacher du manichéisme. En effet, si est vraie toute proposition adéquate à son objet, alors tout jugement qui proclame 'ceci ne devrait pas être' doit porter sur un non-être, et à l'inverse, tout ce qui est *doit* être, donc doit être jugé bon. En termes anachroniques, l'épistémologie rejoint ici la théologie : la foi comme la vérité repose sur l'existence d'un Dieu unique en lequel réside la raison d'être de chaque chose ; l'être est bon parce qu'il est voulu par Dieu, et il faut qu'il soit voulu

1 *Confessions* (C), Pléiade, Tome I, Gallimard, 1998, VII, V, p.907 et 908, je souligne.

2 C, VII, XVII, p.922

par Dieu pour pouvoir être connu.

Bref, il faut un critère immuable de nos jugements : et ce critère, Augustin, avec les platoniciens, l'identifie à l'unique principe de l'être, qu'il nomme Dieu¹.

« *Et reportant mon regard vers les autres êtres, j'ai vu qu'il te doive leur être : tu es celui qui les tient tous dans la Vérité comme dans une seule main, et tous sont 'vrais' en tant qu'ils 'sont', et la seule erreur est d'attribuer l'être à ce qui n'en a pas.* »²

On voit combien il serait artificiel de séparer quête de la vérité et quête de Dieu chez Augustin : les *Confessions* sont tout autant et en même temps un livre de mystique et un livre de philosophie ; ainsi, c'est parce qu'il a foi en un Dieu unique qu'il refuse la solution dualiste au problème du mal, et c'est parce qu'il découvre que le monisme est la condition de possibilité de la vérité qu'il parvient à se détacher du manichéisme.

En conclusion, le livre VII des *Confessions* permet de poser une série d'équivalences qui forment les conditions ontologiques de la résolution du problème du mal : Dieu est la vérité, Dieu est l'être immuable, principe de l'être muable, donc l'être est bon ; le mal doit alors être un non-être.

« *Donc, tout ce qui est, est bon ; et le mal, dont je cherchais l'origine, n'est pas une substance, puisque, s'il était une substance, il serait bon* »³

Traduit dans les termes de l'enquête qui nous intéresse ici, cela signifie que le discours métaphysique, dont la vérité est adéquation, ne peut connaître que ce qui est : par définition, elle ne peut donc connaître le mal⁴. C'est pourquoi Saint Augustin, qui ne parle pas en ces termes, explique que sa méthode elle-même était mauvaise lorsqu'il cherchait un principe ontologique du mal.

1 L'Un comme Dieu sont le principe de l'être, garant de l'adéquation entre la pensée et son objet, qui oblige à poser que l'être est bon : en ce qui concerne le problème du mal, on peut s'arrêter à cette équivalence. Cependant, le statut ontologique de ce principe diffère chez les deux auteurs : l'Un lui-même est au delà de l'être dans la pensée de Plotin, pour qui cela est la seule manière de garantir son indépendance principielle ; pour Augustin, en revanche, Dieu est 'celui qui est', car le schème de la création permet de penser une causalité du principe qui ne met pas en cause sa transcendance.

2 C, VII, XIV, je souligne

3 Ibid, XII, 919

4 *Ennéades*, I, VIII, 1 « *Par laquelle de nos facultés connaissons-nous la nature du mal ? Question embarrassante, si la connaissance se fait grâce à une ressemblance avec cet objet.* »

2) La dissolution du problème métaphysique : le non-être n'est pas le principe du mal.

a) L'aporie de la métaphysique plotinienne

Revenons à notre problème : comment un jugement tel que 'X ne devrait pas être' peut-il être vrai, c'est-à-dire fondé ?

La réfutation du manichéisme a permis de comprendre que ce jugement ne pouvait pas avoir un fondement dans l'être, autrement dit que le mal ne pouvait pas être une substance. Précisément, il faut que *rien* n'existe de conforme à X. Le mal est donc inconnaissable en soi. Cependant ce rien doit avoir un certain mode d'être, sans quoi ce jugement, n'étant adéquat à rien de réel, ne serait pas même faux, mais absurde : la proposition elle-même serait privée de sens, et toute idée d'un devoir être, une illusion.

Or, si l'on s'en tient à une pensée de type métaphysique, la seule manière de maintenir la vérité d'un tel jugement est de penser une sorte de raison de non-être, inconnaissable en soi, puisqu'elle n'est rien, mais qui serait pourtant pensable négativement comme condition de possibilité des maux.

C'est bien à cette démarche apophasique que se livre Plotin dans la première Ennéade, traité VIII, précisément parce qu'il cherche jusqu'au bout à penser métaphysiquement le mal : cette raison du non-être, qui est l'autre de l'être, il la nomme matière :

« La matière n'a même pas l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien ; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité, c'est qu'elle est un non-être »

et un peu avant : *« le sujet qui est à la réalité comme son image, c'est lui qui est la substance du mal, si le mal peut avoir une substance ; voilà le premier Mal, le Mal en soi que nous découvrons le raisonnement. »*¹

Mais même sous la forme d'une raison du non-être, l'idée d'un mal en soi ou d'un principe des maux oblige à conclure à la nécessité du mal, mettant par là en péril le monisme ontologique et avec lui la possibilité d'une abolition du mal :

« Si j'ai raison, il faut en conclure que nous ne sommes pas le principe de nos maux et que le mal ne nous vient pas de nous-même, mais que les maux existent

1 *Ennéades I, VIII, 5 et 3, je souligne*

*avant nous ; le mal possède l'homme et le possède malgré lui. »*¹

Dès lors, le problème du mal semble bien constituer une aporie profonde pour la pensée plotinienne, puisque dans sa tentative pour en rendre raison, elle semble presque rejoindre un dualisme gnostique proche des manichéens, comme l'affirme Michel Sourisse² : en effet, si la matière, comme non-être, est le principe du mal, alors le monde sensible est intrinsèquement mauvais, puisqu'il participe du non-être en tant que monde en devenir. Tout ce qui change devient ce qu'il n'était pas, et maladie, douleur, vices et mort sont à mettre au compte de cette raison du non-être qu'est la matière, à laquelle l'âme doit échapper si elle veut espérer être sauvée. Mais alors, on retombe dans un dualisme des principes qui, en plus de faire le mal nécessaire, rend le monde sensible essentiellement inconnaissable : aucun jugement vrai ne peut se fonder sur un tel principe d'inintelligibilité, et le règne de la raison sera donc à situer en dehors des phénomènes.

Si on refuse ce dualisme, au nom de l'idée de la vérité qu'Augustin découvre dans les livres platoniciens, il ne reste plus qu'à faire de la matière une émanation dernière de l'Un : autrement dit, le non-être, en tant qu'il *est* d'une certaine façon, même sur un mode équivoque et comme autre que l'être, dépend du principe de toute chose et participe du bien, au moins négativement :

*« Il y a nécessairement quelque chose après le premier : donc il y a un terme dernier ; ce terme, c'est la matière, qui n'a plus aucune part de bien. Telle est la nécessité du mal »*³

Mais alors, de quel droit affirmer que 'X ne devrait pas être', si le mal existe nécessairement ? Tout ce que l'on peut légitimement souhaiter, c'est qu'aucun être n'ait jamais existé ; car si le mal est le non-être, qui est la condition de possibilité de ce monde changeant, alors dès lors qu'il y a de l'être, ou du bien, il y a du mal. On en arrive à la contradiction que le mal dérive du bien. La métaphysique conduit ainsi à interdire de vouloir l'être sans le non-être : la tentation, alors, est de préférer le rien à ce mélange douloureux d'être et de non-être. Cette tentation, Plotin l'exprime parfois, en suggérant qu'il aurait sans doute mieux valu que l'Intellect ne procède pas de l'Un⁴.

Bref, d'une manière ou d'une autre, la pensée métaphysique conduit à des

1 Ibid, 5

2 « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne » in *L'esprit du temps* n°19, 2007

3 E, I, VIII, 7

4 E, V, I.

apories, entraînant une condamnation du monde, lorsqu'elle essaye de fonder un jugement tel que 'X ne devait pas être' : soit, de manière contradictoire à ses principes, elle suppose que X est sans raison, et hypostasie la raison de non-être de X sous la forme d'un principe du mal (comme la matière) qui règne dans le monde où de tels jugements sont prononcés ; soit, conformément à ses principes, elle juge que X a bien une raison d'être, mais alors c'est le jugement de valeur initial qui doit être récusé, à moins de condamner jusqu'au principe de toutes choses.

b) Création contre émanation : réduction du mal ontologique à la finitude.

L'aporie de la métaphysique plotinienne montre que si le mal est un non-être, le non-être ou la matière ne peut pas être la cause du mal, ni le fondement de nos jugements de valeur négatifs. Il ne suffit donc pas d'innocenter l'être : le non-être lui-même doit être lavé de tout soupçon, si l'on veut dépasser les impasses métaphysiques.

Or, en substituant au schème de l'émanation celui de la création, saint Augustin permet de penser la matière¹ non pas comme la condition de possibilité d'un monde nécessaire et mauvais, mais comme la modalité d'une action divine contingente. Autrement dit, ce néant auquel participe toute créature comme telle a seulement la pure négativité d'une limite : il n'a absolument pas la puissance d'être une condition de possibilité, encore moins celle d'être cause du mal.

« [Dieu] *Tous les autres biens ne sont que par lui, mais non de lui. S'il est seul immuable, toutes les choses qu'il a faites, puisqu'il les a faites du néant, sont changeantes. Il est tout-puissant au point qu'il peut, même du néant, c'est-à-dire de ce qui n'est absolument rien, tirer des choses bonnes, grandes et petite, terrestres et célestes, corporelles et spirituelles.* »²

Le principe de raison métaphysique est ainsi satisfait, car il n'y a bien qu'un seul principe de l'être et de la vérité : aucun principe d'inintelligibilité n'exerce sa puissance sur le monde. En effet, si Dieu crée toute chose *de rien*, ce dernier n'est doté d'aucune forme d'existence, c'est-à-dire n'est pas hypostasié comme principe : ce rien signifie seulement l'altérité de Dieu et de sa création, mais il n'exerce aucune causalité qui viendrait subvertir la toute-puissance divine.

1 *De la nature du bien contre les manichéens* (DNB), Pléiade, Tome III, Gallimard, 2002, chapitre XVIII : « Il ne faut pas dire non plus que cette matière que les Grecs appellent hylè est le mal ».

2 DNB, I, 1.

« Mais de ces choses qui disparaissent et se succèdent émane une certaine beauté temporelle pour leur genre, de sorte que celles qui meurent ou cessent d'être ce qu'elles étaient ne souillent ni ne dérangent la mesure, la forme ni l'ordre de la création universelle »¹

En déniaut au non-être toute positivité, le devenir, et tous les maux apparents qu'il engendre, maladie, laideur, dégradation, catastrophe naturelle et mort² sont intégrés à l'ordre de la réalité. L'ordre assujettit ainsi le changement lui-même à la raison divine. La conséquence métaphysique exige donc, pour éviter un dualisme ruineux ou la contradiction d'un mal dérivant du bien, de considérer la finitude elle-même comme un bien : la « limitation essentielle de la créature »³ signifie seulement la distance du principe à sa création. L'erreur des manichéens, et dans une certaine mesure de Plotin lorsqu'il accorde au non-être une causalité, est de faire de cette altérité entre Dieu et sa création une faiblesse divine.

« Donc toutes les natures corruptibles ne seraient pas du tout des natures si elles n'étaient par Dieu ; et elles ne seraient pas corruptibles si elles étaient de Dieu, parce qu'alors elles seraient ce qu'il est lui-même. Dans une audace sacrilège, ils [les manichéens] mettent à égalité le néant et Dieu, car ils veulent que ce qui est né de Dieu soit tel que ce qui a été fait du néant par Dieu »⁴

Bref, ce que nous montre un raisonnement appuyé sur le principe de raison, c'est que, si le mal est un non-être, cependant le non-être n'est ni un mal, ni le principe du mal, sous peine de redonner à ce dernier une positivité ontologique inintelligible. Le néant est pure négativité, car il est seulement une limite : si vraiment tout ce qui est, est bon, alors il faut poser que le non-être n'est vraiment rien, et n'exerce aucune causalité. Du coup, toute condamnation du monde, du devenir ou du corps⁵, identifiés à un principe malin antérieur et extérieur à l'homme, doit être interdite.

Cependant, si Augustin s'en tenait à cette justification de Dieu, il s'exposerait au

1 DNB, VIII

2 Il s'agit de la corruption des natures irrationnelles : la question de la mort naturelle de l'homme avant le péché originel est un problème complexe, traité au livre XIII de la *Cité de Dieu*. D'après André Solignac (« La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », in *Nouvelle revue théologique*, 1956), bien que la mortalité soit constitutive de la créature, l'état originel de l'homme en était exempté par une grâce surnaturelle, en quelque sorte à condition de son obéissance raisonnable.

3 Régis JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936, 168 pages

4 DNB X

5 *Cité de Dieu* (CD), Seuil, 1994, tome II ; XIII, XVI et XIV, V : Augustin critique les « philosophes » et les « disciples de Platon » pour avoir placé dans le corps la cause de la corruption de l'âme. Il s'agit là d'un thème récurrent dans ces livres.

risque, précédemment évoqué, de dérision : car si le mal n'est rien, pas même sous la forme exténuée d'un être du non-être, alors nos jugements de valeur négatifs devraient être déclarés absurdes par la métaphysique, incapable de leur découvrir un fondement. Le risque est qu'au nom de cette incapacité, ce soit la métaphysique qui soit jugée dénuée de sens. Ce qui pousse Plotin à faire de la matière le principe du mal, c'est précisément qu'il semble bien y avoir une puissance mauvaise : si le néant n'exerce aucune causalité, comment expliquer que la nature rationnelle subisse les effets de ce qui pourtant n'est pas une limitation, mais bien une privation, puisque justement elle est capable, par la raison, de remonter au principe immuable de toute chose ? La mutabilité, et les douleurs et la mort qu'elle engendre, ne semblent pas convenir à une créature unie à Dieu par la pensée. Ce retournement de la causalité ne peut pas être intégré à l'ordre de la création : pour l'homme, du moins, le statut d'être créé est insuffisant à expliquer les maux, précisément parce qu'ils heurtent la raison.

Il faut donc quelque chose de plus que le non-être pour rendre compte du mal : il faut parvenir à penser quelque chose comme une puissance de négativité, équivalente à la matière plotinienne, mais sans densité ontologique, c'est-à-dire échappant au principe de raison.

Autrement dit, si la métaphysique veut se sauver de la dérision, elle doit conclure de l'impossibilité de trouver un fondement à nos jugements de valeur, non pas à leur absurdité, mais à la nécessité de son propre dépassement.

3) Transformation en problème moral : le mal est un mouvement défectueux du libre arbitre

a) Le libre arbitre est lui-même un bien

Le nécessaire dépassement de la métaphysique est d'abord un dépassement vers l'éthique : en effet, cette puissance de négativité recherchée, puisqu'elle ne doit pas être ontologique, ne peut être qu'anthropologique, et elle a pour nom volonté, ou libre arbitre¹. Le libre arbitre est donc la manière dont la pensée conceptualise un manquement au principe de raison qui ne mette pas en péril la connaissance de l'être.

¹ Les termes de libre arbitre et de volonté ont le même sens dans le vocabulaire augustinien, désignant le pouvoir du bien et du mal ; ils s'opposent en revanche à la notion de liberté, ou 'vraie liberté', qui est la réalisation effective de l'essence de la volonté, à savoir le bien. (voir Kristell TREGO, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté »)

En effet, en tant qu'il est connu, et forme donc une réalité positive, le libre arbitre doit être considéré comme un bien : si tout ce qui est, est bon parce qu'il a sa raison d'être en Dieu, la volonté est elle aussi un don de Dieu ; certes, c'est un bien « moyen »¹, mais c'est un bien.

Ne retrouve-t-on pas ici un dualisme des principes qui menacerait la suprématie du principe de raison ? Ne peut-on pas objecter, comme à Plotin, que le principe de l'être crée, contradictoirement, un principe de non-être ? Ou, dans les termes qui sont ceux du dialogue augustinien, que « *le libre arbitre n'aurait pas dû nous être donné car c'est par lui qu'on pêche*² » ? Non, car le libre arbitre n'exerce aucune causalité positive : il n'a aucune capacité de faire être ou ne pas être quelque chose, puissance qui est réservé à Dieu. Tout le pouvoir qui lui est conféré consiste à suivre ou à ne pas suivre la direction à laquelle il a été ordonné, c'est-à-dire l'amour de Dieu ou de l'être : autrement dit, il est pur mouvement.

Et même en tant que mouvement, il n'échappe pas au principe de raison : précisément, en tant que mouvement vers l'être, il est intégré à l'ordre de la création, puisqu'il est amour qui vient de Dieu vers Dieu. Le libre arbitre n'est donc en rien indifférent : s'il était une faculté positive de choisir le bien ou le mal, on retomberait dans la contradiction d'une puissance divine qui s'auto-limite. La volonté est un « *vouloir-être* » : c'est pourquoi même celui qui se donne la mort aspire, non pas au non-être, mais au repos, c'est-à-dire à un accroissement d'être³.

b) le mal est un mouvement défectueux, c'est-à-dire sans raison.

Le mal n'est donc rien, ni comme être, ni comme puissance, puisque tout ce qui existe est ordonné à Dieu, unique principe de l'être et de la vérité : le libre arbitre n'est pas le principe du mal, mais il en est cependant la condition de possibilité, car s'il ne peut positivement vouloir que l'être, il peut se détourner du bien.

« *Ainsi se fait que même ces biens désirés par les pécheurs ne deviennent nullement mauvais, et pas davantage la volonté libre dont nous avons trouvé qu'il faut la compter au nombre des biens moyens ; mais le mal est l'action par laquelle elle se détourne du bien immuable et se tourne vers les biens muables.* »

« *Car il n'y a pas de déchéance vers le mal, vers une nature mauvaise ; le mal*

1 *Du libre arbitre* (DLA), Institut d'étude augustinienne (BA 6), 1999 ; II, 19, 52

2 *Ibid*, II, 18, 47

3 *DLA*, III, 6, 18 – 8, 23.

est dans la déchéance¹»

On a bien ici une définition du mal, ce qui avait pu sembler impossible, car la métaphysique ne peut connaître que ce qui est : mais précisément, d'une part, le mal est une *action*, donc un mouvement sans densité ontologique, et d'autre part le mal est une action *réactive*, car sa direction est entièrement relative au bien et à l'être qu'elle rejette. On ne peut pas se diriger vers le mal : celui-ci n'est pas un pôle de l'être qui ferait pendant au bien. Le mal n'est donc rien : il est un pur mouvement, dont tout ce qu'il a de positif se définit encore par rapport à l'être et au bien.

« Donc ce mouvement de détournement dont nous connaissons qu'il constitue le péché, étant un mouvement défectueux, et tout défectuosité venant de rien, vois d'où il relève et n'aie aucun doute : il ne relève pas de Dieu² »

Avec le libre arbitre comme possibilité d'un mouvement défectueux, le mode d'être de ce rien qu'est le mal est enfin découvert : c'est celui d'une activité négatrice. Le mal n'est rien de l'être, sans que ce rien ait besoin d'être hypostasié, non pas parce qu'il ne serait qu'une limite de l'être, mais parce qu'il est la négation de cette limite.

C'est un mouvement qui ne dépend pas de la raison et cependant la concerne, puisqu'il en est la négation.

Augustin ne prononce pas ce mot, mais on voit bien que seule la notion de transgression peut convenir à toute la série d'interdits métaphysiques prononcés depuis le début de cette enquête : une transgression n'est pas un être, puisqu'elle est un acte, elle n'est pas un principe, puisqu'elle ne pose ni être ni loi ; pourtant elle est relative à l'être et à la loi. Elle est sans raison, non parce qu'elle échappe à l'ordre, mais parce qu'elle le refuse : ainsi devient pensable une exception au principe de raison qui ne détruise pas sa légitimité.

L'être, comme le non-être, semblent donc enfin innocentés : nos jugements de valeur négatifs ne se fondent sur rien qui dépende de Dieu, donc sur rien qui ait une raison d'être, mais ils ne sont pourtant pas absurdes ; en effet, il est légitime de refuser que X, qui est, doive être, dès lors que l'homme dispose en lui d'une telle puissance de négation.

1 CD XII, VIII

2 DLA, II, 20,54, je souligne.

c) insuffisance du concept de libre arbitre à rendre compte du mal

Nous voilà arrivés au terme du raisonnement métaphysique : par une sorte de régression ontologique, la pensée augustinienne a d'abord permis de comprendre que le mal n'est pas une substance ; puis que le mal n'était pas un pur néant, ou encore que la matière n'était pas le principe du mal ; enfin que le mal n'est qu'un mouvement de négation du bien, rendu possible par le libre arbitre.

Mais une telle réponse semble radicalement insuffisante : en effet, d'une part, le mal subi demeure tout à fait incompréhensible, car on ne voit pas comment la mauvaise volonté pourrait rendre compte de la mort accidentelle d'un enfant ; d'autre part, affirmer que le mal est sans raison permet sans doute à l'éthique de sauver la métaphysique de la dérision, mais cela ne nous explique en rien comment la mauvaise volonté est possible.

Autrement dit, avec le libre arbitre, la métaphysique thématise le lieu de son dépassement, mais elle ne l'accomplit pas : la question d'Evodius demeure légitime :

« Je désire apprendre de toi d'où naît ce mouvement par lequel la volonté elle-même se détourne du bien commun et immuable et se tourne vers des biens muables ? ¹ »

Cette question, qui ouvre le livre III, est si légitime qu'elle est anticipée par Augustin lui-même à la fin du livre II : la réponse qu'il donne alors permet de comprendre pourquoi l'ensemble du troisième livre n'est pas consacrée à lui répondre, mais à écarter les objections qui pourraient permettre de rejeter l'idée que le mal est dans la volonté :

« À cette question, si je te réponds que je ne sais pas, je t'attristerai peut-être ; et pourtant je ne répondrais que la vérité ; car on ne peut connaître ce qui n'est rien.² »

Une telle phrase, malgré les apparences, n'a rien d'un tour de passe-passe : au contraire, elle est le sommet de la réponse métaphysique au problème du mal. En effet, si la pensée voulait poursuivre l'enquête en s'appuyant sur le principe de raison, elle s'engagerait dans une régression à l'infini :

1 Ibid, III, 1, je souligne

2 DLA, II, 20, 54. Dans le *Contre Fortunat*, Augustin s'appuie sur les Écritures pour proposer le même argument contre la quête manichéenne d'un principe ontologique du mal, au-delà de la volonté : *« Ainsi, cherches-tu la racine de tous les maux : voici l'Apôtre qui répond que la racine de tous les maux est la cupidité. Je ne puis chercher la racine de la racine. »* (je souligne)

Evodius : « *Mais je ne veux pas qu'on me réponde : la volonté ; car je cherche la cause de la volonté elle-même* »

Augustin : « *Mais puisque la volonté est la cause du péché et que tu cherches, toi, la cause de cette volonté même, si je puis trouver celle-ci, n'iras-tu pas chercher encore la cause de la cause qui a été trouvée ? [...]* Ou bien, en effet, elle est aussi elle-même volonté, et on ne sortira pas du problème de cette racine de la volonté ; ou bien elle n'est pas volonté et elle ne comporte aucun péché.¹ »

La volonté est précisément le concept qui permet à la métaphysique de passer la main sans perdre le contrôle sur le discours qui doit lui succéder : en répondant à Evodius que l'on ne peut pas connaître la cause d'un mouvement défectueux, Augustin montre que loin d'avoir été réfutée de l'extérieur, la raison a été capable de délimiter l'espace de son propre dépassement ; le concept de volonté, ou de mouvement sans cause, ne s'élabore pas contre le principe de raison, mais par rapport à lui.

C'est pourquoi il n'y a pas pour Augustin de contradiction entre la foi et la raison, ou plus précisément entre la dramaturgie du péché et le concept de libre arbitre, d'où le fait qu'il mêle sans cesse les deux dimensions dans ses écrits : si le mal est un scandale pour la raison, c'est bien parce qu'il en est la négation active ; si la pensée recourt à d'autres types de discours que la métaphysique pour y répondre, cela n'implique donc aucune capitulation.

Que l'aveu d'ignorance de la métaphysique doive attrister Evodius, et avec lui tout lecteur, montre bien que c'est une seule et même quête, celle de la vérité, qui nous fait passer d'un registre métaphysique à un récit historique ; c'est bien une raison du mal que l'on cherche, mais parce qu'on ne peut pas la trouver dans l'être, il va falloir la chercher dans l'histoire. Pour Augustin, il y a donc une véritable continuité de la conceptualité éthique à l'histoire sainte.

Les termes du problème sont désormais posés, et posés par la métaphysique, sous forme d'un ensemble de contraintes théoriques qui délimitent fortement la forme du discours qui va devoir prendre en charge le problème du mal.

Comme l'affirme Ricoeur², arrivé à ce point, il manquait à un esprit

1 DLA, III, 16, 47-49

2 Le conflit des interprétations, Seuil, 1969 ; IV, « le péché originel », p.370

contemporain du néo-platonisme les moyens de thématiser cette défection¹ de la volonté sous les concepts d'événement et de contingence, comme le fait Kierkegaard en parlant du péché comme d'un « saut » qualitatif : la notion d'événement² semble en effet parfaitement cohérente avec l'idée augustinienne d'un mouvement défectueux, dont on ne pas connaître la cause parce qu'il n'est rien, mais qui a cependant le mode d'être d'un acte, et comme tel s'inscrit non pas dans la nature mais dans le temps.

L'absence de raison d'être du mal prend donc la forme d'une origine : la défection de la volonté est inconnaissable dans son essence, mais on peut en rechercher la trace dans l'histoire. Et pour Augustin, les Écritures constituent une source historique. Tout l'enjeu est de ne pas réintroduire dans ce récit une nécessité qui viendrait à nouveau détruire la légitimité de nos jugements de valeur négatifs ; la contingence est un caractère essentiel du mal, puisque la métaphysique le thématise comme négation du principe de raison. Ce récit ne sera donc ni une théodicée, ni une philosophie de l'histoire³, et pourtant il n'est pas un simple discours de réaction au mal, mais bien une enquête sur le fondement de nos jugements de valeur. Il ne s'oppose pas à la plainte de Job comme la raison au cri, mais au contraire tente de déceler ce qui dans une telle plainte l'autorise à refuser la consolation philosophique des trois sages.

Bref, le mal se raconte. Face au scandale du mal, il y a place pour une réponse qui n'est ni spéculation ni lamentation : si le fondement du jugement 'X ne devrait pas être' est un événement, alors il faut narrer l'histoire de la volonté. Pour saint Augustin, ce récit prend la forme de ce qu'on peut appeler la dramaturgie chrétienne du péché et de la grâce, tel qu'elle se développe dans la *Cité de Dieu* et dans ses commentaires sur la Genèse.

1 CD XII, VII : « qu'on ne cherche donc pas la cause efficiente de la mauvaise volonté : cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente. »

2 Plus précisément, la notion d'événement permet de penser le nœud de l'ontologique et de l'historique auquel correspondent les grandes étapes de l'histoire du mal : quelque chose se passe dans le temps qui affecte la nature. Cette conception du péché originel sous le régime de l'événementialité est également l'idée directrice de l'ouvrage collectif, *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Lille, 1975.

3 Au sens où toute philosophie de l'histoire qui fait de celle-ci un déroulement nécessaire est fondée sur le principe de raison, et apparaît, dans le cadre du problème du mal, comme encore métaphysique, donc incapable d'y répondre.

B/ Nietzsche : de l'origine du mal à l'origine de nos jugements de valeur

Si le problème général de cette enquête consiste à chercher le fondement d'un jugement tel que 'X ne devrait pas être', qui, grâce à saint Augustin, a pu être identifié à une origine historique, le recours à la pensée nietzschéenne va permettre de transformer ce problème en une recherche de l'origine de nos jugements de valeur eux-mêmes.

Il s'agira donc, dans cette partie, de comprendre comment s'opère cette transformation du problème moral en un problème de la morale, métamorphose qui ouvre la *Généalogie de la morale* :

« Par un scrupule qui m'est propre, que j'aurai presque le droit d'appeler mon « a priori », ma curiosité autant que ma suspicion devait parfois s'arrêter à la question de savoir quelle est véritablement l'origine de notre bien et de notre mal. Et en effet dès l'âge de treize ans le problème de l'origine du mal me poursuivait¹: [...] et pour ce qui touche ma solution d'alors au problème, j'ai conféré, cela va de soi, à Dieu l'honneur d'être le père du Mal. Heureusement, j'ai cessé depuis de rechercher l'origine du mal au-delà du monde. Un tant soit peu d'instruction historique et philologique, à quoi s'ajoute un sens électif inné pour les questions psychologiques ont rapidement transformé mon problème en cet autre : dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé ces jugements de valeurs de bien et de mal ? Et quelle valeur ces jugements ont-ils eux-mêmes ? »²

Or, ce passage d'une interrogation sur l'origine du mal à une question sur l'origine de nos jugements de valeur repose sur une identification critique de deux discours que nous avons précédemment distingués, à savoir l'éthique et la métaphysique : le dépassement, cette fois-ci, ne concerne plus la métaphysique identifiée au principe de raison, mais la métaphysique identifiée à la volonté de vérité, englobant donc l'éthique. Que ce dépassement doive prendre la forme d'une histoire, celle de la généalogie, apparaît inévitable dès lors que la destruction de l'ontologie, par la critique de la volonté de vérité, mène au nihilisme.

1 Quelle que soit la vérité historique de cette mise en scène, reste que le parallèle avec saint Augustin est frappant ; ce dernier déclare à Evodius, au début du Traité du libre arbitre, qu'il « *soulève précisément le problème qui m'a agité violemment, lorsque j'étais adolescent, et qu m'a, de fatigue, poussé et précipité dans l'hérésie* ». (DLA ; I, 2, 4)

2 *Généalogie de la morale (GM), avant-propos, §3, je souligne*

Le recours à la pensée nietzschéenne permettra donc de comprendre l'unité profonde de la question du mal et celle de la vérité, car c'est leur conjonction qui produit la généalogie : en quelque sorte Nietzsche thématise et retourne sur sa propre pratique philosophique ce qu'Augustin fait sans le thématiser, à savoir dépasser la métaphysique pour répondre au problème du mal.

1) Dissolution du problème moral : Dieu coupable et innocence du devenir

a) Renversement du soupçon

Le mouvement de l'argumentation augustinienne sur le problème du mal, caractérisée comme 'réduction ontologique', repose dans son ensemble sur l'idée que l'être ne peut pas fournir de fondement à nos jugements de valeur négatifs : la proposition selon laquelle 'X ne devrait pas être' ne sera vraie qu'à condition qu'il n'y ait aucun *être* adéquat à X.

Mais sur quoi repose cette idée de la vérité comme adéquation de l'être et du logos ? Plus encore, d'où vient cette idée d'un être stable adéquat à notre langage ?

Il n'y a de problème du mal, en effet, que parce qu'il faut chercher la cause d'un phénomène qui semble par essence dépourvu de raison d'être : la raison est requise de rendre compte de quelque chose qui en est la négation, les pleurs d'une mère ou le crime inexplicable. Mais si l'on prenait cette négation au sérieux ? Au lieu d'inventer une histoire du mal, on découvrirait une histoire de la raison, comme celle-ci :

« Il y eut une fois, dans un recoin éloigné de l'univers répandu en d'innombrables systèmes solaires scintillants, un astre sur lequel des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la plus orgueilleuse et la plus mensongère minute de l'"histoire universelle". Une seule minute, en effet. La nature respira encore un peu et puis l'astre se figea dans la glace, les animaux intelligents durent mourir. »¹

Une telle « fable » est une autre manière de répondre au problème du mal. Voici que le père ou la mère en deuil s'écrie : « Taisez-vous ! Tout discours qui prétendra rendre raison de cette mort sera ridicule, car rien ne doit le justifier. » La raison, ainsi

1 *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (VM), I

convoquée négativement, cherche malgré tout un moyen de défendre son droit à la parole, et elle le trouve dans une histoire de la volonté. Mais il est deux manières de raconter : soit l'on montre que le mal est sans raison ; soit l'on montre que la recherche des raisons elle-même est sans raison. Le jugement qui dit que 'X ne devrait pas être' semble accuser l'être lui-même, ce que le philosophe, viscéralement, refuse. Cependant, il y a deux manières opposées de donner un sens à une telle proposition tout en innocentant le monde : que rien de l'être ne soit adéquat à X ; que la vérité ne dépende pas de l'adéquation.

b) Critique de la volonté de vérité : Dieu n'est pas le principe de l'être et de la vérité

Autrement dit, Nietzsche fait porter le soupçon, non plus sur l'être, qu'Augustin, contre les manichéens, s'employait à justifier, mais sur la raison elle-même : qu'est-ce qui interdit, en effet, de répondre que Dieu est le père du mal¹ ?

C'est précisément l'identification, opérée à l'aide des livres platoniciens dans le livre VII des *Confessions*, de Dieu à la vérité². Le platonisme comme le christianisme pose un principe immuable de l'être, immutabilité qui est le fondement de notre savoir : évidemment, si le sans-raison qu'est le mal devait être attribué à un tel principe, tout l'édifice³ s'effondrerait. Mais il est possible de retourner contre la vérité la recherche de la vérité, et alors surgit une question qui transforme radicalement le problème du mal :

1 DLA, I, 1, première question d'Evodius (*utrum deus non sit auctor mali* ?), et GM, avant-propos, § 3.

2 Pour Nietzsche, Augustin est avant tout celui qui a *platonisé le christianisme* : « se sont rendu maîtres du christianisme : le judaïsme (Paul), le platonisme (Augustin) » ; « le platonisme paulinien, augustinien » (FP 1888, 11[356] et 11[364]). On n'étudiera pas ici en détails la lecture nietzschéenne d'Augustin : en effet, cette étude n'est pas un travail de comparaison des deux auteurs, mais une étude comparée de deux réponses au problème du mal. Cependant, dans la mesure où la réponse nietzschéenne à cette question passe par une confrontation avec le christianisme, il s'agit de savoir si saint Augustin peut légitimement être considéré comme un représentant de ce qu'est le christianisme pour Nietzsche. Or, on le verra, pour Nietzsche, le fondateur du christianisme n'est pas le Christ, mais saint Paul, en tant qu'il est l'inventeur de la doctrine du péché et de la grâce, reprise et renforcée par Luther : les références à saint Augustin, peu nombreuses, permettent cependant de montrer que ce dernier s'inscrit pour Nietzsche au sein de cette lignée rendue responsable du « platonisme pour le peuple » (PBM, Préface) qu'est le christianisme. Sur ces questions, voir Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, et pour ce qui est du protestantisme, Eric Blondel, *Nietzsche : le 5e évangile ?*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980.

3 C, VII, XVII, 23 : « Ainsi, par degrés je me suis élevé des corps à l'âme qui sent par le corps ; puis, de là, à la puissance de raisonner devant laquelle est déféré tout ce qui est appréhendé par les sens ; cette puissance, se découvrant en moi muable aussi, s'est dressée jusqu'à [...] l'immuable en soi. »

« C'est toujours sur une croyance métaphysique que repose la croyance à la science, [...] une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui est aussi celle de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... Mais si cette croyance précisément ne cesse de perdre toujours plus sa crédibilité, si rien ne s'avère plus divin, sinon l'erreur, la cécité, le mensonge, – si Dieu lui-même s'avère notre plus long mensonge ?¹ »

Ce texte difficile, pour le moment délibérément tronqué, permet cependant de comprendre le passage de l'interrogation sur l'origine du mal à l'origine de nos jugements de valeur. En effet, l'idée qui court d'un bout à l'autre de l'œuvre de Nietzsche² est que la connaissance métaphysique ne repose pas elle-même sur le principe de raison, ou sur la volonté de vérité, mais sur une nécessité vitale : autrement dit, le jugement qui proclame que 'X doit être' (en raison de Y) a tout aussi peu de fondement que celui qui affirme que X ne devrait pas être.

Cependant, une telle critique n'est elle-même fondée qu'à condition de pouvoir dévoiler l'origine de la métaphysique : or, comme le montre Didier Franck, Nietzsche découvre celle-ci dans le danger que représente pour l'homme primitif la diversité chaotique du réel, la peur légitime que celui-ci engendre, et la nécessité de créer un monde de cas identiques³ pour survivre :

« Dans l'économie intérieure de l'âme primitive domine la crainte devant le mal. Qu'est-ce que le mal ? Il est de trois sortes : le hasard, l'incertain, le soudain⁴ »

« Celui qui par exemple ne savait pas trouver suffisamment le même en ce qui concerne la nourriture ou les animaux hostiles n'avait qu'une probabilité de survie plus faible que celui qui, dans tout ce qui était semblable, devinait immédiatement le même. [...] Il fallut de même, pour qu'apparut le concept de substance, qui est indispensable à la logique, bien qu'au sens le plus strict, rien de réel ne lui corresponde, que durant une longue période on ne voit pas, qu'on ne sente pas ce qu'il y a de changeant dans les choses.⁵ »

Le mal est donc précisément ce que le principe de raison doit permettre de résorber : tout ce qui arrive cesse d'être une menace dès lors qu'il est identifié à du connu, c'est-à-dire d'abord subsumé sous un concept qui opère l'identification du semblable au même, puis doté d'une raison d'être qui adosse le muable à l'immuable,

1 GS, 344

2 *Vérité et mensonge au sens extra-moral* date de 1873, *Le Gai savoir* de 1882

3 Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF Épiméthée, 1998, partie IV, chapitre II

4 Fragments posthumes (FP), 1887, 10 [21]

5 GS, §111, « provenance de la logique »

Dieu étant alors la clef de voûte de ce « *grand édifice des concepts*¹ ». Si le concept de substance est indispensable à la logique, c'est parce que l'idée même de *chose* est l'erreur héréditaire la plus fondamentale : c'est à la seule condition que l'infinie variété des feuilles, et des divers moments de ces feuilles, soient comprises comme une *chose*, et *une* chose, à laquelle correspond un mot, que l'action humaine pourra s'en emparer.² Et l'erreur s'est incorporée au point de *voir* cette identité imaginaire. Bref, 'l'être' et 'l'ordre' sont des illusions nécessaires à la vie : et dire que tout ce qui est, est bon n'est que la conséquence logique de ces *erreurs conservatrices de la vie*³.

Ainsi, la vérité, sous la forme de l'adéquation du logos et de l'être, apparaît comme une condition de vie : il y va de la conservation de l'espèce humaine d'être capable d'inventer les mots, les choses, et d'assurer entre eux une correspondance réglée. Le problème du mal, c'est que certaines expériences résistent à cette assimilation, sous peine de provoquer la révolte de ceux qui souffrent. La volonté de vérité, prise en ce sens -appelons là vérité-adéquation-, n'est que l'autre nom de la peur du devenir : l'adéquation n'est pas la vérité⁴, elle est la volonté de l'identique, du connu, du stable, du durable.... qui crée le monde de l'être auquel le X du concept sera conforme. C'est d'abord en ce sens que Dieu s'avère notre plus long mensonge : une fois le fantôme de l'être dilué dans le devenir, 'Je suis celui qui suis'⁵ devient un vain titre.

c) Dissolution du problème du mal

La critique de la volonté de vérité-adéquation permet donc de défaire la série d'identifications métaphysiques, qui formaient les termes du problème du mal : Dieu est la vérité, Dieu est l'être immuable, principe de l'être muable, donc l'être est bon ; le mal doit alors être un non-être. L'invention du libre arbitre apparaît alors comme la

1 VM, I

2 VM I et GS 110, « *ces articles de foi erronés [...] : le fait qu'il existe des choses identiques, qu'il existe des choses durables, qu'il existe des choses.* »

3 GS 110

4 Posons pour le moment le paradoxe, qui s'impose, sans y répondre : car il semble bien que ce soit au nom de l'inadéquation de la vérité-adéquation avec le réel compris comme devenir chaotique, que Nietzsche critique la volonté de vérité. Il y aurait donc, pour Nietzsche, un sens positif de la volonté de vérité : car les esprits libres du gai savoir, eux aussi, veulent la vérité ; mais sans doute n'est-ce pas la même vérité.

5 C, VII, X, 16 et CD XII, 2, où l'identification entre le dieu biblique et le principe de l'être est particulièrement nette : « *Dieu dit à Moïse : 'Je suis celui qui suis'. Car Dieu étant la souveraine essence....* »

conséquence de cette croyance illusoire en l'être : puisque le mal résiste au processus d'assimilation de la raison métaphysique, au sens où il ne peut pas être une substance conforme à un concept, alors, au lieu de détruire le premier mensonge, on en crée un deuxième, la volonté libre. Du coup, l'éthique n'est en rien un dépassement de la métaphysique, elle en serait plutôt la prolongation : « l'erreur du libre arbitre » n'est que l'une des « quatre grandes erreurs », qui peuvent toutes se résumer à cette formule :

« L'instinct de cause dépend donc du sentiment de la peur qui le produit »¹

Si la recherche des causes est un instinct, tout l'édifice, qui mène à la formulation morale de la question par Augustin, doit s'effondrer. Dès lors que le principe de raison est ramené à une nécessité vitale, le problème du mal, sous sa forme métaphysique comme éthique, semble résolu, par dissolution :

« Personne ne peut plus être rendu responsable, les catégories de l'être ne peuvent plus être ramenées à une cause première [...] : cela seul est la grande délivrance, -par là l'innocence du devenir est rétablie... Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : par là seulement nous sauvons le monde.² »

En détruisant l'ontologie, et avec elle la théologie, Nietzsche désamorce la double accusation, contre l'être et contre la philosophie, contenue dans les jugements de valeur négatifs : le cri du père en deuil, la religion manichéenne et la théodicée leibnizienne ont une seule et même origine, la peur du devenir ou volonté de vérité. La plainte et la métaphysique sont en réalité complices : le mal ne fait scandale qu'à condition de faire exception, et, comme Augustin, par d'autres chemins, l'avait vu, le mal a besoin de l'ordre qu'il nie. Mais si « *le caractère du monde est au contraire de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre*³ », alors il ne peut plus y avoir d'exception à l'ordre. « Dieu » n'est que l'autre nom de cette nécessaire contingence de toute chose : c'est pourquoi Nietzsche peut en même temps attribuer à Dieu la paternité du mal, et proclamer l'innocence du devenir.

1 *Le crépuscule des idoles* (CI), « Les quatre grandes erreurs », §5 et 7

2 Ibid, §8

3 GS, 109.

2) Transformation du problème du mal en problème de la morale : la méthode historique de Nietzsche

a) résurgence du problème : le nihilisme

La critique de la morale, au sens d'une unité de la métaphysique et de l'éthique autour de la volonté de vérité-adéquation¹, détruit le problème du mal en montrant que la recherche des raisons est une erreur : l'échec de cette dernière ne peut donc pas scandaliser.

Mais quelle conclusion tirer de l'innocence du devenir pour le père ou la mère en deuil ? Si l'on s'en tient à la critique de la morale, il faudrait lui répondre que sa souffrance est une erreur, parce que le jugement qui dit que 'X ne devrait pas être' est sans fondement, et donc, au sens propre, absurde ; il n'y a pas plus de X que de devoir être. Avec Nietzsche, la philosophie se défend contre le risque de dérision en montrant que la raison n'a besoin de personne pour s'auto-détruire : ce n'est pas la moquerie de l'homme d'action qui détruit la confiance en la raison, mais le philosophe lui-même.

Cependant, n'y aurait-il pas une sorte de naïveté seconde à croire que la critique de la raison suffise à résoudre le problème du mal ? Car si l'optimisme métaphysique entraîne la dérision, le pessimisme² de l'anti-métaphysicien provoque le désespoir. Autrement dit, la dissolution du problème du mal produit une nouvelle souffrance, que Nietzsche nomme nihilisme :

« Voici la neige, toute vie se tait ; les derniers corbeaux se font entendre, croassant : « A quoi bon ? À rien !, Nada ! », plus rien ne prospère ni ne pousse, tout au plus la métapolitique pétersbourgeoise et la 'pitié' à la Tolstoï. ³»

En effet, en détruisant l'ontologie qui soutenait la réponse morale au problème du mal, la critique de la volonté de vérité-adéquation laisse intact le besoin vital d'explication :

« son problème [à l'homme] n'était pas la souffrance, mais le fait qu'il n'y avait

1 Voir l'avant-propos d'*Aurore* (A), §4 : « la confiance en la raison dont dépend la validité de ces jugements logiques est, en tant que confiance, un phénomène moral » : la croyance au libre arbitre, la croyance en la raison, et la croyance au drame du péché sont donc toutes des phénomènes moraux.

2 Il arrive à Nietzsche de qualifier ainsi sa philosophie, sans doute en référence à son maître Schopenhauer : *ibid*, « ce livre porte son pessimisme jusqu'au cœur de la morale »

3 GM III, 26

pas de réponse à son cri : 'pourquoi la souffrance ?'¹ »

Ce cri, c'est celui du parent en deuil : or, selon la doctrine de l'innocence du devenir, il n'y a pas de réponse ; si tu souffres, c'est pour rien, car rien n'a de raison. C'est pourquoi, loin de l'éteindre, elle transforme le cri en soupir ; « à quoi bon... » Certes, le mal ne fait plus exception : mais du coup c'est la vie toute entière qui semble sans raison. Il y a bien une ligne de filiation directe entre le problème du mal et la maladie du nihilisme. Le nihilisme, c'est en effet la transformation de la révolte en résignation, du cri en soupir, par effondrement des idoles qui donnaient un fondement à nos jugements de valeur.

« La cause du nihilisme est la croyance aux catégories de la raison.² »

En effet, on ne pleure pas la mort de dieux auxquels on ne croie pas : dans la mesure où elle retourne la vérité contre elle-même, montre l'absence de raison du principe de raison et l'inadéquation de l'adéquation, la critique de la morale perpétue, négativement, la croyance au pourquoi. Ce n'est qu'à condition d'exiger que le logos rende raison du réel que l'on peut désigner la croyance en l'être et en son principe comme un mensonge : il faut encore croire à la vérité pour dénoncer la fausseté de la volonté de vérité. Autrement dit, la critique de la métaphysique est encore métaphysique³ : l'inversion n'est pas un dépassement⁴, et c'est pourquoi le nihilisme est une conséquence logique, ou une réaction légitime, à la doctrine de l'innocence du devenir.

Il ne suffit donc pas de renverser les catégories de la raison pour résoudre le problème du mal : on ne répond pas au parent en deuil par une réfutation. En effet, ce serait ignorer le désir d'explication qui est à la racine de la critique elle-même ; et ainsi, ce serait retomber dans la naïveté que la découverte de l'origine vitale de la vérité prétendait justement dénoncer.

« Je laisse ici de côté le combat proprement philosophique contre le sentiment de misère – il est assez intéressant mais trop absurde, trop fumeux et oiseux, ainsi lorsqu'il s'agit de démontrer que la souffrance est une erreur, selon cette hypothèse

1 GM III, 28

2 FP 1888, 11 [99]

3 Ce qui n'est pas une faiblesse de la pensée nietzschéenne, car ce dernier revendique une telle filiation : voici le texte précédemment cité du *Gai savoir*, mais non tronqué : « *C'est toujours sur une croyance métaphysique que repose la croyance à la science, – nous aussi, hommes de la connaissance d'aujourd'hui, nous aussi, sans-dieu et métaphysiciens, nous continuons d'allumer notre feu à l'incendie qu'a allumé une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui est aussi celle de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine...* »

4 Voir *Nietzsche et la métaphysique*, où Michel Haar, contre la lecture heideggerienne, cherche à montrer qu'il y a bien un dépassement nietzschéen de la métaphysique, et non une simple inversion.

naïve que la souffrance devrait disparaître dès qu'on y reconnaît l'erreur – mais voilà ! Elle s'est bien gardé de disparaître....¹ »

Certes, Nietzsche ne vise pas ici sa propre philosophie, mais bien plutôt les négations optimistes du problème du mal, de type leibnizien ou spinoziste : mais ce texte permet précisément de comprendre en quoi la pensée nietzschéenne s'en veut le dépassement.

D'une part, il montre l'enjeu de tout discours philosophique sur le mal : c'est un combat, dont l'objectif est de faire disparaître la souffrance. Si la philosophie n'avait pas une telle prétention, elle ne provoquerait pas la dérision, mais au mieux l'indifférence. D'autre part, Nietzsche, et c'est sur ce point qu'il se distingue des philosophes antérieurs dans son propre combat contre le mal, dénonce la naïveté qui consiste à croire que la raison commande à la vie : toute la critique de la morale repose au contraire sur l'idée que nos vérités et nos erreurs dépendent de nos conditions d'existence.

Le philosophe doit donc adapter son discours à ses propres découvertes : montrer d'un côté que la vérité-adéquation est une nécessité vitale, et prétendre de l'autre qu'il suffit de démontrer l'absurdité de nos jugements de valeur pour résoudre le problème du mal serait contradictoire. Autrement dit, il faut trouver le moyen *d'incorporer la vérité²* de l'innocence du devenir, c'est-à-dire de dépasser le nihilisme.

b) une autre histoire du mal

Mais que signifie surmonter le nihilisme ? Ne correspond-il pas à une aporie insurmontable ?

La critique de la métaphysique semble en effet interdire toute réponse à la question pourquoi : soit l'on fait confiance à la raison, et alors il faut reprendre la démarche augustinienne de régression ontologique jusqu'à aboutir à une histoire du libre arbitre, soit on se méfie d'elle, et alors la découverte de son origine vitale conduit au nihilisme. Précisément, si la doctrine de l'innocence du devenir est *mortelle³*, c'est parce que la réponse platonico-chrétienne au problème du mal semble être la seule possible : en racontant l'histoire de la raison, Nietzsche a certes montré

1 GM III, 17

2 GS 110

3 Seconde considération inactuelle, §9 : « *Si en revanche, les doctrines qui enseignent la souveraineté du devenir, l'instabilité de tous les concepts [...] -doctrines que je tiens pour vraies, mais pour mortelles – si ces idées sont... etc.* »

que celle-ci était une nécessité *vitale*, donc que la volonté de vérité-adéquation n'était pas une volonté de vérité, mais il a aussi fait de la morale une *nécessité* vitale ; dès lors, rien ne semble pouvoir remplacer ce que Nietzsche appelle l'idéal ascétique :

« Jusqu'ici c'était le seul sens ; n'importe quel sens vaut mieux que pas du tout ; à cet égard l'idéal ascétique était le 'faute de mieux' par excellence que l'on pouvait trouver. Par lui la souffrance était interprétée ¹»

Voilà donc la reformulation nietzschéenne du problème du mal : dépasser le nihilisme, cela signifie donner un sens nouveau à la souffrance. Et l'on retombe ainsi sur le problème initial : comment donner un sens au mal sans en rendre raison ? Or, le seul moyen, pour la philosophie, de continuer à penser après avoir renversé la métaphysique, consiste à remplacer la déduction des raisons d'être par le récit des conditions d'existence.

« Il faut, de ces représentations, comprendre la justification historique [...] De plus en plus nombreux sont ceux qui ont atteint le point négatif (à savoir que toute métaphysique positive est une erreur), mais rares encore ceux qui reviennent de quelques échelons en arrière. ²»

Ce retour en arrière, c'est la définition de la généalogie : il s'agit de comprendre dans quelles conditions l'homme s'est inventé ces jugements de valeurs de bien et de mal ?, c'est-à-dire de découvrir les conditions historiques, et non transcendantales, de la morale. L'histoire de la raison, telle que Nietzsche la raconte en 1870³, n'offre aucune réponse à la question du mal parce qu'elle-même repose encore sur le principe de raison : l'invention de l'être et de son principe, qui commande le récit chrétien du péché, apparaît comme la conséquence nécessaire de la peur du devenir, et cette dernière comme l'unique condition d'existence de l'homme.

« Le manque de sens historique est le péché originel de tous les philosophes [...] toute la téléologie est bâtie sur ce fait que l'on parle de l'homme des quatre derniers millénaires comme d'un homme éternel ⁴»

Cette formule d'un péché originel des philosophes condense le renversement nietzschéen : l'origine du mal n'est pas la chute d'Adam, mais l'invention même de la vérité éternelle, qui oblige à voir dans le mal une défection de la volonté. Si la philosophie refuse de s'en tenir à la destruction de la métaphysique, donc de capituler

1 GM III 28

2 *Humain, trop humain* (HTP), I, 20, je souligne

3 Dans VM.

4 HTP, I, §2, « péché originel des philosophes »

devant le nihilisme, elle doit découvrir *l'événement* qui en est à l'origine : l'événement¹ est contingent parce qu'il ne dépend pas d'un principe, mais de conditions de vie, qui sont toujours celles d'un certain type de vie. La généalogie est donc le fruit d'un double refus : ni métaphysique, ni téléologie de l'histoire ; tout récit nécessaire, parce qu'il repose encore sur la croyance en la raison, a pour conséquence le soupir du fatigué de l'existence -à quoi bon. Ainsi, au lieu de raconter un déroulement logique², il lui faut montrer la lutte de différents types de vie, la contingence des victoires et des défaites, bref, introduire le conflit dans l'histoire.

Autrement dit, il faut réintroduire du possible dans le passé, pour pouvoir réintroduire du possible dans le futur, et ainsi ouvrir l'espace d'un dépassement du nihilisme par un contre-événement : tant que la peur du devenir apparaît comme la seule forme de vie pensable, le problème du mal demeure insoluble. Seule une histoire conflictuelle permet de maintenir que le mal, ou le nihilisme, ne devrait pas être, sans revenir à une naïve confiance en la raison : si ce dernier est le résultat d'un certain rapport de forces, alors on peut penser son inversion.

C'est pourquoi la généalogie est *généalogie de la morale* : il s'agit de comprendre quel type de vie, quelles conditions d'existence ont entraîné la naissance de la réponse platonico-chrétienne à la question du mal, afin de découvrir quel type de vie, et quelle réponse nouvelle, opposer au nihilisme.

« Une histoire des sentiments élevés, des idéaux de l'humanité, serait presque du même coup une explication du pourquoi d'une telle corruption de l'homme.³ » :

C'est donc bien le problème du mal, reformulé en problème du nihilisme, qui pousse Nietzsche à inventer la méthode généalogique⁴ : ce qui permet de donner un premier sens au concept de *volonté de puissance* ; continuer à répondre à la question pourquoi ?, après la métaphysique. En effet, remplacer la question 'pourquoi le mal ?' par 'dans quelles conditions les jugements de valeur ?', c'est dire que là où il y avait des raisons d'être, se cachent des conditions de vie, c'est-à-dire une volonté de

1 Michel Foucault, dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », décrit ainsi l'événement : « *il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement dans une continuité idéale. L'histoire « effective » [la généalogie] fait resurgir l'événement dans ce qu'il a d'unique et d'aigu. Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, une bataille, mais un rapport de force qui s'inverse. Les forces qui sont à l'œuvre dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais au hasard de la lutte.* » (je souligne)

2 C'est précisément parce qu'en 1874, dans la *Seconde inactuelle*, Nietzsche voit dans l'histoire, qu'elle soit celle des historiens ou celle des philosophes, une nécessaire justification de toutes choses, qu'il la rejette aussi violemment : mais cette critique, loin de faire preuve d'une incohérence, permet de comprendre ce que *n'est pas* la généalogie.

3 Ant, §6

4 Le passage de l'interrogation sur l'origine du mal à la question sur l'origine de nos jugements de valeur, au paragraphe 3 de l'avant-propos, est donc enfin éclaircie

puissance.

Au terme des cheminements augustinien et nietzschéen, *La cité de Dieu* et la *Généalogie de la morale* apparaissent comme deux histoires strictement concurrentes.

En effet, malgré leurs différences essentielles, on peut ramener les deux raisonnements à un certain nombre d'étapes identiques :

La raison réduit le mal au néant, car soit l'être, soit le devenir est innocent. Pourtant le mal résiste à son anéantissement ontologique, car la condition de l'homme actuel, corrompu, n'est pas ce qu'elle devrait être¹. Mais la métaphysique, positive ou critique, est incapable d'en rendre raison : elle ne peut que dissoudre le problème, et formuler les conditions de son dépassement.

Il s'agit alors, à chaque fois, de surmonter les insuffisances de la métaphysique par un récit qui maintienne l'exigence philosophique d'intelligibilité, sans user du principe de raison, sous peine de légitimer l'injustifiable. Ce récit obéit donc à de fortes contraintes théoriques, valables aussi bien pour la généalogie que pour l'histoire sainte : ni gnose, ni théodicée, ni métaphysique, ni philosophie de l'histoire.

Un tel parallélisme permet d'introduire une question, tirée des réflexions de Ricoeur dans le *Conflit des interprétations* : jusqu'à quel point ces deux histoires sont-elles identiques ?

En effet, toutes deux émergent d'une faillite du principe de raison : rien ne permet, pour l'instant, de distinguer les deux projets, ce qui semble corroborer la thèse de Paul Ricoeur.

Selon ce dernier, la généalogie nietzschéenne ne détruirait que l'aspect que l'on intitulerait 'morale formelle' de la pensée d'Augustin, celle qui consiste à identifier le mal comme le produit d'un libre arbitre désobéissant à une loi transcendante : autrement dit, en ouvrant à un sens nouveau de la souffrance, elle permettrait aussi bien le retour au sens chrétien, à condition de le dégager de sa gangue métaphysique. En quelque sorte, la critique de la métaphysique, développée par l'histoire nietzschéenne du mal, permettrait à la pensée chrétienne d'accomplir le dépassement,

1 *L'Antéchrist* (Ant), §6 : Nietzsche réemploie, en connaissance de cause, le terme de « corruption de l'homme » :

encore seulement implicite dans l'œuvre de saint Augustin¹.

La deuxième partie mettra cette hypothèse à l'épreuve : il s'agira de comparer les deux histoires, afin de déterminer s'il n'y a qu'une seule et même manière de dépasser le principe de raison pour répondre au problème du mal.

Or, une telle thèse repose sur deux conditions : d'une part, elle suppose de pouvoir dissocier, chez Augustin, morale formelle et eschatologie, afin de maintenir la réponse chrétienne au mal au-delà de l'effondrement de la métaphysique ; d'autre part, elle suppose de pouvoir identifier, chez Nietzsche, la partie, disons, constructive de la réponse au mal avec le logos de la croix, afin d'en rendre la partie critique compatible avec ce dernier².

1 À nouveau, voir l'article « Religion, athéisme, foi » : l'athéisme sert de médiation entre une croyance dogmatique et une foi qui a fait l'épreuve du scepticisme.

2 Et en effet, lorsque Nietzsche lui-même signe « le Crucifié » (voir les deux billets, l'un à P. Gast et l'autre à G. Brandes, du 4 janvier 1889), cela fournit certainement des indices en ce sens. Cependant, fonder une interprétation sur des textes écrits au seuil de la folie, comme paraît parfois le faire J.L MARION (*L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977), c'est, il me semble, aller trop loin.

II

*Deux histoires du mal :
événement et contre-événement, généalogie et eschatologie*

A/ Passé : péché originel et invention du péché. L'origine

Raconter le mal, c'est d'abord chercher dans le passé un événement qui permette d'expliquer l'état actuel de l'homme : si l'homme n'est pas ce qu'il devrait être, c'est qu'il n'est plus ce qu'il a été. Un tel événement obéit à un certain nombre de contraintes, définies par la métaphysique dont il est le dépassement : il doit être contingent, c'est-à-dire sans cause dans l'être (ou le devenir) ; et cependant exercer une influence sur l'être, au sens où la condition de l'homme dépend désormais de lui.

1) Augustin : le péché originel

Avec Augustin, la métaphysique s'arrête à la recherche de la cause de la déficience de la volonté : il faut donc chercher dans l'histoire l'origine d'un tel mouvement. Or, pour Augustin, les Écritures présentent cet événement, à travers le récit de la transgression adamique, qu'il conceptualise sous le terme de péché originel¹ :

« Le récit de la Genèse ne rentre point en effet dans le genre des allégories, comme le Cantique des cantiques : il est historique »².

En effet, si ce récit était un simple symbole³, il n'apporterait aucune intelligibilité à la question du mal, puisqu'il n'y aurait aucune causalité reliant cet événement passé à la condition actuelle des hommes ; il serait tout au plus un symbole du mystère du mal, réitéré à chaque mauvaise action. En dehors de toute problématique de la foi, c'est donc la nécessité de répondre au problème du mal qui entraîne Augustin à *« interpréter comme des faits historiques »⁴* les événements de la Genèse, dont il propose, malgré les difficultés d'un tel projet, un commentaire *littéral* : il faut que le mal ait un commencement, sous peine d'être une sorte de scandale continué.

a) l'innocence édénique

Le mal n'est rien de l'être, car la création, dans son état premier, en était

1 Qui apparaît pour la première fois dans les livres *A Simplicien*, en 396, donc avant la controverse pélagienne. Augustin est donc bien l'inventeur de ce concept théologique (Voir. FAMERÉE et SCOLAS, *L'Invention chrétienne du péché*, Paris, Cerf, 2008)

2 De la Genèse au sens littéral (Glitt), VIII, I, 2.

3 C'est la thèse de Pélage et de Julien d'Eclane.

4 Glitt, VIII, I, 5

parfaitement exempt : d'une part la créature raisonnable, conformément au statut que lui confère son union intellectuelle avec l'être immuable, possédait, non l'immortalité, mais la possibilité de ne pas mourir¹ ; d'autre part son libre arbitre n'était pas indifférent², mais ordonné à Dieu par l'obéissance à la loi³, qui est sa vraie liberté. L'histoire du paradis terrestre consiste donc à considérer qu'il y a eu une époque, dans le temps et non avant lui, où le mal, subi ou commis, n'existait pas, c'est-à-dire où tout était ce qu'il devait être.

b) la faute des premiers hommes

Le récit de la Genèse ne permet pas de comprendre pourquoi les premiers hommes ont désobéi le commandement divin : si le serpent était la cause du péché, on retomberait dans les apories d'un principe ontologique du mal⁴. Le mystère de la transgression n'est pas élucidé, mais il est concentré dans une origine. La cause de la mauvaise volonté d'Adam est donc la volonté : c'est pourquoi le péché est d'abord péché d'orgueil :

« Or, quel a pu être le commencement du péché, sinon l'orgueil ? [...] C'est une fausse grandeur qui, délaissant celui à qui l'âme doit demeurer unie comme à son principe, prétend devenir en quelque sorte son principe à soi-même⁵ »

Le mal est donc caractérisé comme révolte, comme renversement hiérarchique : le péché n'est rien qu'un mouvement de la volonté par lequel elle se retourne sur elle-même, et donc contre elle-même, puisqu'elle est naturellement ordonnée à vouloir l'être suprême⁶. Le péché est contradiction vitale, « mensonge ontologique⁷ » :

« ne pas vivre dans les conditions où il a été créé, c'est là le mensonge⁸ »

Cette défection originelle de la volonté est donc un véritable commencement, une entrée du mal dans le monde : sans cause ni raison, elle n'est cependant pas sans

1 Ibid, VI, 25 et CD XIII, 20 ; le corps adamique est également exempt de maladie et de douleur.

2 Voir Paul Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, Centre Sèvres, Paris, 1980, chapitre I, p.45-49.

3 Ce commandement est la défense de manger les fruits de l'arbre de vie : la loi n'est donc pas seulement lié au mal, puisqu'elle est présente dans le paradis terrestre.

4 Selon Ricoeur, dont l'analyse est reprise par plusieurs théologiens (Voir l'Encyclopédie saint Augustin et *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Lille, 1975), le serpent est le symbole du caractère toujours 'déjà là' du mal, c'est-à-dire de la résistance du mal à une analyse purement éthique. Cf *Philosophie de la volonté*, 2, II, deuxième partie, chapitre III.

5 CD, XIV, 13

6 Ibid : délaissier Dieu pour être en soi, ce n'est pas encore être néant, c'est s'approcher du néant.

7 André SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », in *Nouvelle revue théologique*, 1956, repris par P. Agaësse, op. Cit. p. 70.

8 CD, XIV, 4

conséquence. En effet, le mal crée une seconde nature :

« *Telle a été la grandeur du péché qu'il a détérioré la nature et transmis aux générations suivantes la servitude du péché et la nécessité de la mort*¹ »

Le châtement du péché n'est pas une intervention active de Dieu, comme si ce mouvement, qui n'est rien, avait pu troubler l'être : il est simplement l'inscription, dans les mouvements de la volonté, de sa propre déchéance². En ce sens, le péché originel n'est pas une chute³. Mais cette rupture de la relation à Dieu, parce qu'elle transforme les relations de l'homme à lui-même, s'inscrit dans le corps, devenu source de douleur et de mort :

« *Quelle autre peine est infligée à la désobéissance que la désobéissance même ? Car est-il pour l'homme une autre misère que la révolte de lui-même contre lui-même ? [...] nous souffrons des révoltes de notre chair, tandis que Dieu n'a pas pu souffrir, mais nous seuls, de notre révolte contre lui*⁴ »

Ainsi, rien n'est changé, mais tout est renversé : telle est l'origine du mal. Si l'homme n'est pas ce qu'il doit être, c'est qu'il n'est plus ce qu'il était : il porte en sa chair le poids de son passé. Cette révolte de la chair se nomme concupiscence : mais la libido n'est que la conséquence de l'orgueil du vouloir. Ainsi, la volonté est en quelque sorte rattrapée par le principe (de raison) auquel elle prétendait échapper, et se lie elle-même en croyant affirmer son indépendance : elle peut bien déroger à l'ordre, mais non le déranger. En effet, l'événement est un *commencement dans le temps* : il échappe aux lois de l'être, mais s'inscrit en lui.

c) le récit des *Confessions*

Mais l'origine est en même temps un paradigme : en effet, le péché détruit la liberté, mais pas le libre arbitre⁵, ce qui signifie que tout homme a le pouvoir d'inaugurer le mal. En quelque sorte, l'histoire générale de l'humanité se réfracte en chaque destin individuel, qui en sont à la fois les parties et les images. Certes, la faute a été accomplie une fois pour toutes, et le corps en porte les stigmates : mais chaque

1 CD, XIV, 1 et XIII, 3

2 Augustin évite ainsi l'image du Dieu vengeur de l'Ancien Testament. C'est pourquoi le mal est souvent désigné comme habitude : C, VIII, V : « *j'étais dans les fers, non d'un étranger, mais de ma propre volonté* ».

3 Voir Louis Deroousseaux, Chapitre II de *La culpabilité fondamentale*, op. cit.

4 CD XIV, 15 et XIII, 13 : L'âme enivrée de l'abus de sa propre liberté, dédaigne le service de Dieu, et le corps, son premier serviteur, la dédaigne ;

5 C'est une constante de la pensée d'Augustin, autant dans la lutte contre le manichéisme que lors de la controverse pélagienne.

instant répète l'origine, comme le récit autobiographique répète l'histoire sainte.

En effet, l'épisode du vol des poires, au livre II des *Confessions*, forme une sorte d'équivalent du péché originel : précisément parce que l'objet est ridicule, le mal apparaît dans la même pureté qu'au premier jour, comme péché d'orgueil. Mais la répétition, parce qu'elle est intérieure, permet de comprendre ce qui s'est véritablement passé en Adam :

« *Qu'ai-je donc aimé, moi, dans ce vol, et en quoi ai-je imité mon Dieu, de manière défectueuse et perverse ? Peut-être était-ce le plaisir de transgresser ta Loi ? Et peut-être ai-je voulu, faute de pouvoir réel, imiter, tel un captif, un acte libre-liberté de manchot – en posant impunément, par une ténébreuse parodie de toute-puissance, un acte interdit ? ¹»*

Le mal est ici défini comme parodie de puissance : c'est une *imitatio dei* perverse, où la volonté faible veut se faire législatrice, mais ne parvient qu'à renverser le commandement, incapable qu'elle est de toute création. Il est à peine besoin de forcer la pensée augustinienne pour lui faire dire que le mal est mal parce qu'il est réactif², où plutôt qu'il est dans la volonté réactive : l'orgueil, c'est l'impuissance qui veut imiter la puissance³, en niant la puissance.

On comprend alors pourquoi Augustin remonte jusqu'au péché originel dans un ouvrage polémique, destiné avant tout à réfuter l'association entre le déclin de l'Empire romain et le christianisme : toute puissance terrestre est une fausse grandeur, qui ne peut prétendre à la pérennité. Il s'agit précisément de combattre le mythe de la Ville éternelle⁴. Non que la cité terrestre soit mauvaise en elle-même : mais lorsqu'elle s'autonomise par rapport à la puissance divine, son orgueil l'amène à vouloir égaler la Jérusalem céleste ; illusoire présomption. Ainsi, le livre XIV se ferme sur la fameuse formule :

« *Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu* »

1 C, II, VI, 14, je souligne

2 Il est certain du moins que le mal est relatif : « *le bien peut exister sans le mal, tandis que le mal ne peut exister sans le bien* » (CD, XIV, 11)

3 Nietzsche fait-il rien d'autre que de retourner l'accusation sur la loi chrétienne elle-même, parodie des valeurs nobles et actives ?

4 Horst GHUNTER, *Le temps de l'histoire*, chapitre I

2) La transvaluation judéo-chrétienne des valeurs

a) la lutte passée

Avec Nietzsche, la critique de la métaphysique, qui démontre l'inadéquation des notions de bien et de mal avec l'innocence du devenir, s'arrête à cette question : dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé ces jugements de valeur de bien et de mal ?

Or, selon la *Généalogie*, cette origine est double : car les valeurs de bien et de mal correspondent en réalité à deux couple d'évaluation, bon et méchant d'une part, bon et mauvais de l'autre¹.

En effet, la morale, au sens du complexe métaphysico-éthique ou platonico-chrétien, consiste à dire : ceci doit être, parce qu'il a une raison d'être, donc est bien ; ceci ne doit pas être, car il est sans raison, donc est mal. Ce mal, on l'a vu avec saint Augustin, peut se ramener entièrement à une transgression, car le mal subi lui-même, grâce au concept de péché originel, est interprété comme la conséquence d'une faute.

Mais pourquoi faire de la transgression le mal ? Quel type de vie a besoin d'une telle interprétation ?

C'est, bien entendu, pour l'esclave² que le mal est transgression, tandis que le bien consiste dans l'obéissance à la loi. Mais il est d'autres modes de vie possibles que la servitude, et avant tout celui des maîtres, puisqu'il ne peut y avoir d'esclaves que là où ceux qui les dominent imposent leur loi³. Autrement dit, la morale platonico-chrétienne elle-même présuppose⁴ la hiérarchie maîtres/esclaves, puisqu'elle a besoin qu'un autre qu'elle pose une loi qui la transcende.

Or, ce maître, rien n'exige d'aller le chercher en un Dieu hors du temps et du monde : le sens historique permet au contraire de voir en ceux qui disposaient effectivement du pouvoir « *le véritable foyer du concept 'bon'* »⁵. Ainsi, pour ceux

1 C'est le titre du premier Traité de la *Généalogie*.

2 Augustin, peu cité par Nietzsche, est cependant presque toujours (violemment) identifié à la figure de l'esclave : voir FP XI 34, [151], XII, 1[5], [65], [70], ou encore PBM 50

3 Qu'il puisse y avoir des maîtres sans esclaves est une autre question, et sans doute la possibilité que Nietzsche essaye d'inventer à travers la figure du surhomme, en détruisant toute réactivité de la notion de noblesse.

4 On voit que le raisonnement généalogique utilise la réflexion transcendantale : les conditions de vie ne sont jamais seulement empiriques, mais elles consistent à ramener à l'immanence, donc à la réalité historique, les pures conditions de possibilité.

5 GM I, 2. Voir « *l'équation aristocratique des valeurs : bon=noble= puissant=beau=heureux=aimé de Dieu* », §7

que Nietzsche appelle « *les nobles, les puissants, les supérieurs* », est bon précisément ce qui est noble, puissant, supérieur ; le bien n'est rien d'autre qu'eux-mêmes. Les maîtres sont donc les premiers à « *créer des valeurs* ». Si ce qui est bon est défini par acquiescement à ce qu'ils sont, et non par référence à une loi de Dieu ou de l'être, le mal ne saurait être ce qui est sans raison -ce qui échappe à la loi-, mais tout simplement ce qui *n'est pas* noble, puissant, heureux, autrement dit l'esclave. Ainsi, pour cette morale des maîtres, il n'y a pas de 'mal' au sens de ce qui ne devrait pas être, mais seulement un 'mauvais', qui représente ce qu'ils ne veulent pas être.

Autrement dit, pour Nietzsche, le passé se caractérise avant tout par une opposition hiérarchique : non pas qu'il fut un temps où le mal n'existait pas, mais il fut un temps où il n'était pas le seul sens possible de la souffrance, et où il en existait un meilleur¹. C'est dans l'Antiquité, et plus précisément dans la Grèce présocratique et la Rome pré-chrétienne², que Nietzsche trouve les exemples historiques d'une « morale des Maîtres » : mais précisément, ce monde a disparu...

« *Venons en à la conclusion. Les deux valeurs opposées 'bon et mauvais', 'bien et mal' se sont livrés sur terre un combat terrible, millénaire* ³ » :

et non seulement « *la seconde valeur l'emporte depuis longtemps* », mais elle l'a si bien emporté qu'elle a effacé jusqu'aux traces de sa victoire, si bien que la disparition des jugements de bien et de mal plonge l'Europe dans le nihilisme ; c'est pourquoi il a fallu une enquête généalogique pour exhumer l'opposition donc est issue la morale.

b) La révolte des esclaves dans la morale

Comment comprendre qu'une telle opposition structurelle, voire naturelle, ait disparu ? Si la servitude est la condition d'existence de la morale, alors le maître est la condition de possibilité du bien et du mal : comment les esclaves ont-ils pu devenir les maîtres, et même se rendre maîtres des maîtres au point de faire de tous des serviteurs de la loi ?

1 Comment les nobles interprètent-ils la souffrance ? D'une part celui qui souffre, c'est l'autre, le vil, le 'malheureux' (I, 10), et d'autre part, quand la foudre malgré tout s'abat sur le maître, c'est un dieu qui en est la cause : « *En ce temps là, c'est ainsi que les dieux servaient de cause du mal – en ce temps là, ce n'est pas le châtement qu'ils prenaient sur eux, mais ce qui est plus noble, la faute....* » (GM II, 23, je souligne)

2 *Le cas Wagner*, épilogue. La Renaissance représente une résurgence de ce mode de vie, vaincu par la Réforme.

3 GM I, 16

« *L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et engendre des valeurs* »¹

Le ressentiment, c'est l'affect de l'impuissance qui veut la puissance : les esclaves ne peuvent devenir les maîtres, mais ils vont trouver une manière beaucoup plus *intéressante*² de dominer :

« *[ils] ont su avoir raison de [leurs] dominateurs par un renversement radical de leurs valeurs.* »

« *Alors que toute morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même, la morale des esclaves dit non ; et c'est ce non-là qui est son acte créateur* »

Cette création est donc réaction : au lieu d'imposer sa loi, le faible déclare méchant celui qui commande. Autrement dit, l'impuissance nie la puissance, et dans un paradoxe saisissant, devient par là plus puissante que la puissance elle-même. La différence essentielle avec la « parodie de toute-puissance » qu'est le péché originel pour Augustin est sans doute que cette révolte, elle, a triomphé. Les esclaves se sont donc rendu maîtres des maîtres tout en demeurant esclaves.

Historiquement, ce sont les Juifs³ qui ont inauguré le soulèvement :

« *Les juifs sont le peuple le plus remarquable de l'histoire universelle, car, devant la question qui leur était posée de l'être et du non-être, ils ont préféré l'être à tout prix : le prix en question, c'était la falsification radicale de toute nature [...] le peuple juif est le peuple qui a la force vitale la plus coriace, qui, placés dans des conditions intenable, mû par la plus profonde sagesse de l'auto-conservation, prend le parti de tout les instincts de la décadence – pas du tout parce qu'il est dominé par eux, mais parce qu'il a deviné en eux une puissance grâce à laquelle on peut s'imposer contre le 'monde'*⁴ ».

Voilà la traduction historique du paradoxe de la puissance de l'impuissance : opprimés, réduits en esclavage, contraints à l'exode, les Juifs ont su nier la vie pour survivre, et inventer la Loi ; ils sont parvenus à retourner la volonté de puissance contre elle-même pour perpétuer leur propre vie impuissante, révélant par là leur puissance. Cela n'a été possible que parce que les Juifs sont « *un peuple de prêtres*⁵ ».

En effet, il ne suffit pas de dire que les puissants sont les méchants : il faut convaincre les maîtres eux-mêmes de leur méchanceté. Pour cela, on invente le

1 GM I, 10, je souligne

2 Ibid, 6

3 Pour la question, désormais réglée, d'un antisémitisme de Nietzsche, je renvoie à l'ouvrage d'Eric Blondel, I, B, 3.

4 Ant, 24

5 GM I, 7

péché :

« Le « péché » [...] a été jusqu'ici le plus grand événement de l'histoire de l'âme malade : c'est en lui que nous trouvons le chef-d'œuvre le plus pernicieux et le plus néfaste de l'interprétation religieuse¹ »

Car avec une telle notion, le prêtre place au-dessus des maîtres eux-mêmes la loi divine : 'tu souffres ? C'est donc que tu as transgressé : mais non la loi humaine, la loi des maîtres, car eux aussi, ils souffrent. Mais pas non plus la loi des prêtres : la puissance n'est pas chose humaine, et seul Dieu légifère'. Ainsi l'impuissance, déguisée sous un masque de transcendance, triomphe de la puissance, et rend son règne impérissable.

De ce point de vue, le christianisme n'est que la continuation du judaïsme, c'est-à-dire une universalisation du péché grâce à l'invention paulinienne² du « Sauveur » :

« le péché est une invention juive, et, eu égard à cet arrière-plan de la moralité chrétienne, le christianisme visait en fait à 'judaiser' le monde entier »

Voilà donc comment la morale des esclaves triomphe de la morale des maîtres, ou la Judée de Rome³ : le monde de l'Antiquité - « monde qui ignore le sentiment de péché⁴ »- a été défait par le judéo-christianisme. Les acteurs de ce combat sont d'abord les Juifs, puis saint Paul, et enfin Luther (qui triomphe de ce renouveau romain qu'est la Renaissance) : dans le cadre de cette étude philosophique, je rajoute saint Augustin⁵, puisqu'il est celui qui fait du péché un concept.

Nietzsche lui-même effectue donc un renversement du renversement, par réduction à l'immanence de l'histoire sainte : l'opposition augustinienne de la cité céleste et de la cité terrestre, de Rome et de Jérusalem, est ramenée sur Terre et sa hiérarchie inversée. Surtout, le péché originel de l'humanité est réinterprété comme l'invention du péché lui-même :

« 'La morale elle-même fut la première chute ; la morale elle-même est le péché originel'- ainsi pense tout homme de la connaissance⁶».

Mais pourquoi la victoire des esclaves serait-elle une telle catastrophe ?

1 GM III, 20

2 Ant, 42 : Paul, ce « prêtre juif », ce « dysangéliste », qui falsifie le message de Jésus et interprète sa mort comme sacrifice pour « asseoir la tyrannie du prêtre : la foi en l'immortalité, c'est-à-dire la doctrine du jugement »

3 GM I, 16

4 GS, 135

5 Voir FP 1886, 1 [5], où saint Augustin est à deux reprises intercalé dans cette lignée saint Paul / Luther

6 FP 1882, 3[1] (retraduit depuis l'eKGWB)

Pourquoi nécessairement préférer la joyeuse brutalité des maîtres à l'esprit¹ des serviteurs ? Après tout, s'ils ont vaincu, c'est bien qu'ils étaient les plus forts D'abord, parce que le retournement de la volonté de puissance contre elle-même s'inscrit dans les corps, et rend l'homme malade² de lui-même : par le péché, en effet, toute expression naturelle de force est désormais fautive :

« l'idée de 'péché' inventée [...] afin de muer la défiance envers les instincts en seconde nature !³ »

Ensuite, et surtout, parce que la victoire des esclaves fige l'histoire⁴ : en effet, puisqu'elle nie rechercher la puissance, elle refuse l'idée d'une histoire faites de conflits, dissimule les traces de sa domination et s'avance masquée derrière les notions d'éternité et de transcendance ; sa force est de nier le rapport de force. Bref, elle invente des valeurs qui interdisent l'invention de nouvelles valeurs : voilà ce qui se cache derrière l'idée de l'immutabilité divine et de monisme ontologique ; il n'y a plus de maîtres – de créateurs – possibles, d'où le nihilisme qui suit la fin du règne des prêtres.

Le parallélisme est frappant : dans les deux histoires, le mal entre dans un monde innocent à la suite d'une révolte de la volonté contre l'ordre naturel ; cet événement, qui relève de la morale, au sens large des actes et des interprétations humaines, entraîne pourtant un changement dans les corps. Ainsi, pour Augustin comme pour Nietzsche, l'homme actuel est malade de son passé, et c'est en cela que consiste le mal.

1 GM I, 7

2 L'exemple paradigmatique du malade, pour Nietzsche, est celui de Pascal, à qui il applique son renversement interprétatif : « *La corruption de Pascal, qui croyait à la corruption de sa raison par le péché originel, alors qu'elle n'était corrompue que par son christianisme !* » (Ant, 5)

3 EH, IV, 8

4 GM II, 21

B/ Présent : Mort du Christ et Mort de Dieu. La découverte

Si le mal est identifiable comme tel, c'est parce qu'opère déjà au présent un contre-événement qui désigne la condition actuelle de l'homme comme non-naturelle : la certitude métaphysique de la contingence du mal, qui rend nécessaire de raconter son histoire, requiert cette évidence. Autrement dit, il faut que la morale apparaisse comme nihilisme, et la concupiscence comme orgueil : l'ordre d'exposition n'est pas l'ordre de découverte, et c'est ce dernier qu'il faut que la narration retrouve ici.

1) Incarnation et résurrection

Or, pour saint Augustin, l'événement qui révèle, derrière les malheurs de l'homme, une perversion de la volonté, c'est la venue de Dieu sur terre. Toute la démarche des *Confessions* est conjointement confession du Christ et confession des péchés : car reconnaître l'existence d'un sauveur, c'est en même se reconnaître coupable solidairement avec tous les hommes. En effet, contre Pélagie, Augustin affirme que le libre arbitre ne peut plus accomplir le bien, c'est-à-dire obéir à la loi divine, sans la grâce :

« *Don de Dieu perdu par la faute de l'homme, celui-là seul qui le lui a fait peut le lui rendre¹* »

Car prétendre, comme les pélagiens, que le libre arbitre est le pouvoir de vouloir le bien et le mal, c'est nier que l'homme appartienne à une histoire, et que pèse sur lui le poids du passé – donc du péché- : la liberté instantanée de Pélagie, pouvoir absolu de commencement et de recommencement, n'est pas une liberté de créature².

Dès lors que la liberté humaine agit dans le temps, seule une intervention de

-
- 1 CD, XIV, 11. C'est la thèse du *De la nature et de la grâce contre les pélagiens* ; voir en particulier le chapitre 41.
 - 2 Dans sa réfutation du pélagianisme, Augustin s'appuie bien entendu sur les Épîtres de Paul (en particulier Rom. 5 et 7), où celui-ci développe le thème du salut par la foi, opposé à l'impuissance de la loi : saint Paul est le premier à présenter le Christ comme le second Adam (1 Cor 15:45). On l'a déjà vu, avant même la controverse pélagienne, c'est du commentaire de l'Épître aux romains que naît le concept de péché originel, à partir d'une interprétation du « ce n'est plus moi qui agis, mais le péché qui habite en moi. ». Seulement, contre Pélagie, Augustin revient sur ces textes dans le *De l'esprit et de la lettre*, ouvrage cité par Luther comme source de l'idée d'une justice divine qui passe, non par la loi, mais par la foi (cité par Agaësse, p.117). Il y a donc bien une lignée intellectuelle qui unit Paul et Luther, en passant par Augustin, autour des notions de péché et de grâce.

l'éternité dans le devenir peut la libérer de ses propres chaînes¹ : il faut que quelque chose vienne rompre de l'extérieur les anneaux de la causalité, pour rendre possible un nouveau commencement.

« L'important pour nous est de croire que cette humilité, qui a amené Dieu à naître d'une femme, est le suprême remède pour guérir notre orgueil et le plus haut sacrement pour détruire le lien du péché² »

C'est cette notion de sacrement ou de sacrifice³ que refuse Pélage, pour qui la mort du Christ, de même que la faute d'Adam, est sans effet sur la volonté individuelle ; tous deux valent seulement comme exemples. À l'inverse, pour Augustin, que le Verbe se fasse chair ne peut pas ne pas transformer les corps : le sacrement est un événement historique, posé librement par Dieu, situé en un point repérable de l'espace et du temps, mais qui est signe efficace de la réconciliation avec Dieu, donc du rétablissement de la hiérarchie naturelle de l'esprit et de la chair en ceux qui savent le reconnaître. Bien qu'accompli une fois pour toutes, il est donc la cause d'une transformation qui doit s'accomplir en chacun au long du temps : c'est le sens de la notion de cité de Dieu, inaugurée le sacrifice divin⁴, et qui ne peut s'achever qu'à la fin des temps.

Bref, ce que signifie la mort et la résurrection du Christ, c'est que l'homme ne peut pas se sauver tout seul, ni par la métaphysique, ni par la morale : le mal est une aliénation volontaire de la volonté que seul Dieu peut délier.

2) 'Dieu est mort'

La proclamation nietzschéenne de la mort de Dieu est l'exact pendant du symbole de la croix : comme le note Eric Blondel⁵, précisément, cette mort est *annoncée* par le dément du *Gai savoir*, dans un style qui imite celui des paraboles évangéliques. Mais ce n'est pas une bonne nouvelle que révèle le fou : car la mort de Dieu n'est pas un sacrifice, mais un assassinat, et ceux qui *rient* de ce meurtre sont aveugles à la catastrophe qui vide la mer et fait tomber la nuit :

« Je viens trop tôt, dit-il alors, ce n'est pas encore mon heure. Cet événement

1 C, VIII, V, déjà cité : « oui, de la volonté perverse naît la passion, de la passion naît l'habitude, et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité. Par cet entrelacs d'anneaux -qui m'a fait parler de chaîne-, une dure servitude me tenait étroitement lié. »

2 Trinité, VII, 5

3 Voir Agaësse, op cit. Chapitre V.

4 CD, X, 6 et 22

5 *Nietzsche : le 5e Évangile ?*, Les bergers et les mages, Paris, 1980, p. 89

formidable est encore en route et en voyage [...] Cet acte est encore plus éloigné d'eux que les plus éloignés des astres, – et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli.¹ »

Cet immense événement ne doit donc rien à une transcendance : en réalité, les meurtriers ignorent qu'ils sont les pères de leur victime :

« L'athéisme est la catastrophe, qui impose le respect, d'une discipline bimillénaire qui finit qui par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu. [...] C'est ainsi que le christianisme, comme dogme, a péri de sa propre morale ; c'est ainsi qu'il faut que le christianisme périsse encore comme morale, – nous nous trouvons au seuil de cet événement² »

L'athéisme de Nietzsche n'est pas un humanisme : on est loin des sarcasmes de Voltaire. En effet, cette fois-ci, « Dieu reste mort » : mais si la doctrine du péché et de la résurrection n'est plus là pour donner un sens à la souffrance, alors tombe la « nuit » du nihilisme pour celui qui ne se laisse pas prendre à de nouvelles idoles.

Que signifie donc, au fond, la mort de Dieu ? « L'auto-dépassement de la morale³ », c'est-à-dire le retournement de la volonté de vérité contre elle-même, qui finit par s'apercevoir de l'inadéquation de son idéal d'adéquation ; Nietzsche ne dénonce donc la morale que « par moralité ! »

« Cette prise de conscience de la volonté de vérité signifie la mort de la morale : ce grandiose spectacle en cent actes réservés aux deux prochains siècles de l'Europe, spectacle entre tous effrayant, problématique et peut-être aussi riche d'espérance...⁴ »

La généalogie se fait ici prophétie⁵ : car celui qui a su replacer l'origine de la morale dans l'histoire est seul capable de voir dans cet événement non pas seulement une fin, mais un nouveau commencement.

Or, celui qui interprète la mort de Dieu, c'est Nietzsche lui-même : c'est « *en nous*⁶ » que s'accomplit l'auto-dépassement de la morale. L'interprétation elle-même est donc un événement, et peut-être même l'événement majeur depuis cette première interprétation qui fut celle des esclaves :

1 GS, 125. Voir aussi le paragraphe 343

2 GM III, 27. Le meurtrier du dogme par la morale est bien évidemment le Luther : on voit en quoi Nietzsche lui-même est encore fils de pasteur protestant (Ant, 10), comme le souligne Blondel.

3 *Aurore (A)*, Avant-propos, 4. Ici, Nietzsche proclame lui-même sa filiation : « nous nous sentons encore proches de la droiture et de la piété allemande millénaire, mêmes si nous en sommes les derniers et les plus problématiques rejets, nous autres immoralistes et athées d'aujourd'hui... »

4 GM III, 27

5 « cette longue profusion de destructions, de démolitions, de déclins, de bouleversements qui nous attend : qui aujourd'hui le devinerait suffisamment pour se faire le prophète d'un assombrissement et d'une éclipse de soleil qui n'a vraisemblablement pas encore connu son pareil sur terre ? » GS 343

6 *Aurore*, ibid.

« La mise à découvert de la morale chrétienne est un événement qui n'a pas son pareil, une véritable catastrophe [Katastrophe : au sens grec de « renversement, retournement, bouleversement »]. Qui fait là-dessus la lumière est une force majeure, un destin, il brise l'histoire de l'humanité en deux morceaux. On vit avant lui, on vit après lui.... ¹»

Ainsi, pour les « philosophes et esprits libres », « l'éclipse de soleil » est en même temps la promesse d'une « nouvelle aurore »².

C/ futur : vie éternelle et éternel retour. La délivrance

La mort de Dieu, qu'elle soit celle du Christ ou celle de la morale, est donc une sorte d'événement pivot, qui fait signe en arrière vers l'origine du mal, et en avant vers son abolition : mais si le mal correspond au poids d'un passé aliénant pour la volonté – qu'elle soit comprise comme libre arbitre ou comme volonté de puissance –, alors se libérer du mal, c'est changer de temporalité.

1) La fin des temps

Pour Augustin, en effet, l'histoire s'achève au Jugement dernier, qui marque la fin des temps : le récit prend un caractère eschatologique à partir du livre XX de *La Cité de Dieu*. L'abolition du mal n'est donc pas un simple retour à l'innocence adamique : dans le paradis terrestre, parce que le temps passe, les premiers hommes avaient seulement la possibilité de ne pas pécher ; mais dans la cité céleste éternelle, c'est cette possibilité elle-même qui disparaîtra, sans que le libre arbitre en soit affecté³, car une volonté immuable est incorruptible.

L'éternité est donc le seul remède définitif au mal, le seul qui puisse sauver les corps en les soustrayant à la causalité du péché : précisément, c'est en tant qu'intervention de l'éternité dans le temps que la grâce agit d'ors et déjà sur la volonté. Après l'événement messianique, le « temps qui reste ⁴», le temps qui

1 EH, IV, 8

2 Ibid.

3 CD XXII, 30. Sur cette opposition du *posse non peccare / non posse peccare*, et son rapport au libre arbitre, voir A. Solignac, art cit.

4 Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste*, Rivages, Paris, 2004, p. 117 : il me semble que ces

commence à finir, est donc soumis à une double causalité : celle du péché et celle de la grâce, celle du passé et celle de l'éternité. C'est pourquoi, tant qu'il est pris dans la temporalité, aucun juste n'est assuré du salut ni aucun pécheur de la damnation : « *les deux cités s'enlacent et se confondent dans le siècle jusqu'à ce que le dernier jugement les sépare*¹ ».

L'abolition du mal ne peut donc pas être attendue comme quelque chose qui devrait *arriver* : la fin des temps n'est pas une fin dans le temps. Contre les chiliastes et la conception juive de l'apocalypse, Augustin montre au livre XX qu'on ne peut calculer la durée de la fin, ni même l'attendre sur le mode du simple futur. Ainsi, la mort et la résurrection du Christ est une promesse de rédemption, non parce qu'elle annonce un nouvel événement sur la frise chronologique, mais parce qu'elle opère une transformation interne du temporel sous l'effet de l'événement de l'intemporel, temporel devenu essentiellement éphémère².

Tout comme l'instant du péché, cet instant de la résurrection est répété en chacun par l'instant de la conversion : or, après la scène du jardin de Milan, la narration linéaire s'interrompt pour laisser place à des réflexions à caractère intemporel. Cette scène correspond parfaitement à ce qu'Agamben nomme le *kairos* messianique, qui n'est pas une espérance du futur, mais bien une expérience présente. La transcendance³ ne peut exercer qu'une causalité verticale, qui s'inscrit dans le temps en brisant sa continuité : c'est pourquoi l'instant de la conversion marque le passage du récit autobiographique à la vérité philosophique ; Augustin ne peut réfléchir sur le temps au livre IX que parce qu'il en est, d'une manière ou d'une autre, sorti.

Bref, si le mal se raconte, la fin du mal est la fin du récit, parce qu'il est la fin du temps : ainsi, de catégories juridiques -transgression/obéissance, aliénation/liberté -, on est passé aux catégories historiques du passé et de l'éternité à venir. Les deux ne se conjuguent cependant que parce que le passé du péché et le futur du salut sont en

analyses de l'Épître *aux romains* sont parfaitement valables pour la pensée augustinienne, précisément parce que toute la théologie de l'histoire de la *Cité de Dieu* repose sur l'antithèse paulinienne d'Adam et du Christ, du vieil homme et de l'homme nouveau, qui permettent d'introduire dans l'histoire les notions non-historiques de début et de fin, entre lesquelles le temps présent se contracte.

- 1 CD, I, 35. C'est pour cette raison que la cité de Dieu ne s'identifie pas strictement avec l'Église. Sur cette question débattue, voir Yves Congar, « *Civitas dei et ecclesia* chez saint Augustin », in *Revue des études augustinienes*, 1957
- 2 C'est la thèse de Horst GHUNTER, pour qui il faut absolument replacer la conception augustinienne du temps dans son rapport avec l'éternité : selon lui, malgré l'ambiguïté de certaines formules sur la construction de l'Église au cours du temps, la notion de progrès est absente de la cité de Dieu ; c'est pourquoi elle n'est pas une théodicée, mais en revanche une véritable théologie de l'histoire, où les seuls événements véritables sont des effets de l'intemporel, donc itérables dans le temps. (*Le temps de l'histoire*, chapitre I, Saint Augustin)
- 3 C, VIII, 30 : « *Tu me convertis* » (je souligne) : la conversion est un acte de Dieu lui-même, où, pour la volonté, la plus extrême passivité s'identifie à la liberté accomplie.

quelque sorte éternellement présents : tout homme est un carrefour de temporalités, puisqu'il a le pouvoir d'inaugurer le mal comme d'être converti à l'éternité.

Malgré tout, cette transposition indique un problème : comment comprendre l'articulation de l'éthique et de l'historique ? En effet, c'est à la seule condition de parvenir à maintenir la responsabilité individuelle au sein du drame chrétien que l'histoire sainte pourra être la continuation de la métaphysique par d'autres moyens, et non sa négation.

2) Éternel retour : la transvaluation nietzschéenne des valeurs

Pour Nietzsche comme pour le christianisme, le mal est dans le passé, le mal est le poids du passé sur la volonté :

« 'C'était' : voilà le nom du grincement de dents de la volonté [...] La volonté ne peut vouloir revenir en arrière : qu'elle ne puisse briser le temps et l'avidité du temps, – voilà l'affliction la plus secrète de la volonté. [...] Ceci, oui, ceci seul est la vengeance même : le ressentiment par lequel la volonté en veut au temps et à son 'c'était' »

Or le ressentiment invente le « châtement » pour pouvoir proclamer :

« tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer ! »

Bref, le christianisme se sauve du temps par l'éternité. Mais cette voie du salut est désormais fermée : si le nihilisme suit la mort de Dieu, c'est parce qu'un tel événement semble condamner l'homme à vivre à jamais une seule et même temporalité. La méthode historique permet donc de reformuler en termes temporels le problème du mal : comment surmonter le passé sans avoir recourt à un autre temps ?²

La réponse à ce problème, dans la pensée de Nietzsche, a pour nom éternel retour. Reprenons le cours du texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : après avoir fait la généalogie du ressentiment, celui-ci affirme :

« Tout 'c'était' est un fragment, une énigme, un horrible hasard, – jusqu'à ce que la volonté créatrice dise à ce propos : 'Mais je l'ai voulu ainsi !' / Jusqu'à ce que la volonté créatrice dise à ce propos : 'Mais je le veux ainsi ! Je le voudrai ainsi !' »

1 APZ, II, De la rédemption.

2 Ou, en d'autres termes, comment surmonter le nihilisme sans inventer un autre idéal ? Le problème sera justement de savoir en quoi la pensée de l'éternel retour n'est pas un simple retour à une éternité, ou une transcendance, déguisée.

Un horrible hasard, c'est ce que signifie l'absence de raison d'être du devenir innocent, pour la volonté nihiliste qui porte le poids du passé chrétien : or la doctrine du retour permet d'incorporer cette vérité, de la rendre viable, en incorporant *l'éternité*¹ au temps lui-même. Que tout revienne : c'est la seule manière d'introduire de la stabilité dans le devenir tout en s'interdisant le mensonge de la croyance à l'être, et de donner un sens à la souffrance sans tomber dans le piège du péché.

En effet, il n'y a pas d'autre temps : mais ce cri de désespoir nihiliste, retourné en affirmation, permet justement de faire de la fin de la fin des temps le commencement d'une nouvelle histoire :

« Jamais il n'y eut acte plus grand, – et quiconque naît après nous appartient du fait de cet acte à une histoire supérieure à ce que fut jusqu'alors toute histoire !² »

En effet, la mort de Dieu, pour qui sait l'interpréter, c'est-à-dire pour le généalogiste, signifie l'ouverture d'un nouveau possible, qui se nomme « *surhumain* ». Autrement dit, tout comme la mort du Christ, elle est la *promesse* d'un autre avenir. Mais elle entraîne en même temps le danger du « *dernier homme* »³. En effet, selon la direction de la volonté de puissance, savoir que rien n'a de raison peut aussi bien provoquer la résignation passive au non-sens que la création active de sens. Il faut donc un opérateur de retournement de la volonté, qui prend la forme de la doctrine du retour.

Dès lors, l'éternel retour du même doit être compris comme une *sur-résurrection*⁴ : il est l'ultime réponse nietzschéenne à la question du mal, parce qu'il est le moyen du dépassement du nihilisme, donc de toute la morale platonico-chrétienne qui en est responsable. Pour Nietzsche, il n'est donc pas question de laisser le devenir à son hasard et la mère en deuil à ses lamentations : la philosophie, si elle veut véritablement dépasser la métaphysique, doit opérer une seconde transvaluation des valeurs. Mais au lieu d'abolir le mal dans une éternité opposée au temps, l'éternel retour retourne la volonté vers l'immanence, et sanctifie en quelque sorte le mal par éternisation du temps.

« Délivrer ceux qui sont passés et métamorphoser tout 'c'était' en un 'je le

1 « *Car je t'aime, ô éternité* » scande le chant qui ferme la troisième partie d'APZ, où est énoncée pour la première fois la doctrine de l'éternel retour.

2 GS, 125

3 APZ, Prologue : le « *surhumain* » s'oppose au « *dernier homme* » comme le vieil homme s'oppose à l'homme nouveau chez saint Paul.

4 Concept-clef de l'ouvrage déjà cité de Didier Franck ; voir en particulier les chapitres III et IV de la première partie.

voulais ainsi !', -voilà ce seulement ce qui, pour moi, pourrait s'appeler rédemption !¹»

Mais apparaît alors un paradoxe, qui n'est pas moindre que celui d'une éternité à venir proclamée par le christianisme : en effet, cette métamorphose, à l'instar de la conversion, s'accomplit lors d'un instant décisif, raconté dans la troisième partie du *Zarathoustra*, en particulier dans le chapitre « De la vision et de l'énigme ». Certes, cet instant transvaluateur ne marque pas l'insertion d'une transcendance dans le devenir, mais la métaphore récurrente du « grand midi »² signifie bien que l'avènement de l'éternel retour marque une rupture, un changement de régime de la temporalité. Il y aurait donc un moment où tout commence à revenir ? En effet, si Nietzsche brise l'histoire en deux, ce n'est pas parce qu'il annonce la mort de Dieu³ : c'est parce qu'il interprète celle-ci comme l'effet d'une première transvaluation, ce qui en rend possible une seconde. Autrement dit, c'est seulement en tant qu'il se fait le *prophète*⁴ de la doctrine du retour, en la personne de Zarathoustra, que le fou du Gai savoir peut devenir un « *annonciateur de bonne nouvelle*⁵ » et voir en la divine dépouille le commencement d'une nouvelle histoire :

« Et on compte le temps à partir de ce dies nefastus qui a marqué le début de cette calamité – à partir du premier jour du christianisme ! Pourquoi pas plutôt depuis son dernier jour ? Depuis aujourd'hui ? Transvaluation de toutes les valeurs !⁶ »

Ainsi, l'éternel retour est bien, en un paradoxe dont il faudra savoir s'il n'est pas une contradiction, un nouveau commencement : le temps cyclique ne peut advenir qu'en brisant en deux le temps linéaire. Et ce paradoxe vient précisément du fait que l'histoire nietzschéenne de la morale prétend supplanter l'histoire chrétienne du mal : la doctrine du retour est à la mort de Dieu ce que la Parousie est à la mort sur la croix, sans revenir sur le parallèle entre invention du péché et péché originel.

1 APZ, texte cité.

2 Celle-ci est valable aussi bien pour le personnage de Zarathoustra que pour Nietzsche lui-même : la « pensée des pensées » est conçue à midi, parce qu'elle marque un midi. Cette mise en scène indique un parallèle avec la révélation de saint Paul sur le chemin de Damas, trop étroit pour être fortuit : au paragraphe 68 d'Aurore, Paul est présenté comme frappé, à midi, par une « *pensée des pensées* », qui entraîne une révolution temporelle ; « *autour de lui gravite désormais l'histoire* ». C'est dire quelle proximité implique le dépassement. Voir D. Franck, op cit. p.86.

3 Il n'est d'ailleurs pas le premier à le faire : la formule se trouve déjà chez Hegel, dans Foi et savoir, lequel, comme le remarque Blondel (p. 89), n'était guère antéchrist.

4 APZ, III, Les sept sceaux.

5 EH, III, le crépuscule... et IV, 1 ; ce qui pourrait aussi bien se traduire par « je suis un évangéliste », comme le note Blondel. Voir aussi la lettre à Ernest Schmeitzner du 13 février 1883, où Ainsi parlait Zarathoustra est dans son ensemble désigné comme un « nouvel évangile »

6 Ant 62

Paradoxe qui permet de formuler un problème : à trop vouloir surmonter le christianisme, Nietzsche n'aurait-il pas recréé une religion ? En d'autres termes, la réponse au problème du mal par l'éternel retour n'est-elle pas en contradiction avec la critique de la volonté de vérité qui en avait permis la reformulation ?

En effet, si le dépassement du principe de raison n'est accompli que par l'incorporation de la vérité qui affirme l'innocence du devenir, encore faut-il que la sur-résurrection ne soit pas simplement une nouvelle croyance, sous peine de retomber dans l'illusoire idéal d'adéquation.

Bref, comment Nietzsche articule-t-il l'historique et la critique de la métaphysique ?

Que déduire de la narration comparée de ces deux histoires du mal ?

D'abord, une évidente convergence : le mal est le poids du passé, dont seul un changement de temps peut nous délivrer.

L'histoire sainte et l'histoire nietzschéenne de la morale possèdent en effet une similarité de structure frappante : elles gravitent autour d'un événement et d'un contre-événement, ce dernier se dédoublant entre présent et futur. De plus, ces péripéties concernent à chaque fois la volonté, mais elles s'inscrivent dans les corps, ce qui explique que le principe de raison soit incapable de rendre compte du mal.

La tentative de sauver ce dernier de la dérision, qu'on a appelée éthique, et l'effort pour surmonter le désespoir suivant sa destruction, qu'on pourrait nommer athée à conditions d'user ailleurs de guillemets¹, paraissent donc aboutir au même résultat : le logos ne peut survivre au cri de la mère en deuil qu'en inscrivant celui-ci dans une sorte de drame général de la volonté. Autrement dit, les jugements de valeur négatifs cessent d'être une menace pour la philosophie dès lors qu'ils ont un début *et une fin*.

Or, sur ce point, une différence apparaît : au pesant passé s'opposent d'une part l'éternité, de l'autre le temps lui-même. Autrement dit, si le récit nietzschéen est bien

1 J'emprunte cette réserve à Eric Blondel, qui la fonde sur l'usage que Nietzsche lui-même fait sans cesse des guillemets : n'est pas athée tous ceux qui se proclament « athées », puisque Nietzsche a montré la collusion entre le Dieu du monothéisme et l'idéal de la vérité-adéquation ; le savant qui croit à l'être et à la raison n'est pas aussi mécréant qu'il le pense.

un miroir du drame chrétien, il en est cependant un miroir réducteur : on l'a vu, le renversement se double d'une réduction à l'immanence. S'il fallait faire un schéma, en bravant le double blasphème qui consiste à représenter spatialement non seulement le temps, mais l'éternité, il faudrait user de deux plans pour l'histoire sainte, d'un seul pour la généalogie de la morale : il y a une disproportion¹ de la faute originelle au sacrifice divin, tandis qu'il y a une stricte équivalence entre les deux transvaluations, chrétiennes et nietzschéenne.

Cela signifie que la généalogie est incompatible avec toute forme d'eschatologie, mais aussi que cette dernière est incompatible avec une interprétation purement éthique, comme celle de Pélage, qui ne connaît qu'une seule temporalité.

Pourtant, la grâce est comprise comme la délivrance d'un châtement justement mérité, et l'éternel retour se présente comme la fin de la fin des temps : on retrouve le problème d'une dissociation de la morale formelle et de l'eschatologie chez saint Augustin, et d'une reprise d'un langage sacré par Nietzsche, qui avait été posé comme préliminaire à la question de savoir quel doit être le langage philosophique s'il veut répondre au problème du mal. Cependant, la seule comparaison des deux histoires ne permet pas d'y répondre, mais uniquement d'en préciser les termes, parce qu'il faut d'abord revenir sur la conception de la vérité qui les soutient.

La narration comparée des deux histoires du mal aboutit en effet à deux questions symétriques, qui concernent à chaque fois le problème de leur articulation au raisonnement (anti)-métaphysique fondateur de leur légitimité.

D'un côté, le drame chrétien de l'histoire, dans la mesure où il repose sur l'intervention de l'éternité dans le temps, semble nier le libre arbitre : en découvrant l'origine d'un concept de transgression dénué de fondement, Augustin semble à la limite de le réfuter, parce qu'au péché originel ne répond plus l'obéissance, mais la grâce. En termes temporels, il y a une disproportion entre une faute dans le temps et un salut dans l'éternité.

De l'autre côté, l'histoire nietzschéenne de la morale, dans la mesure où elle ne parvient à dépasser le nihilisme qu'en opposant, symétriquement à l'invention du péché celle de l'éternel retour, paraît difficilement pouvoir mettre celle-ci à l'abri des coups qu'elle porte à celle-là au nom de la critique de la volonté de vérité. Autrement dit, on voit mal comment concilier le temps linéaire de la généalogie et le temps cyclique de la prophétie.

¹ C'est l'idée d'une surabondance de la grâce, sur lequel Ricoeur insiste à plusieurs reprises.

Si ces deux objections s'avèrent exactes, l'hypothèse inspirée de Ricoeur se trouvera confirmée : il n'y aurait effectivement qu'une seule manière de dépasser la métaphysique pour répondre à la question du mal, puisqu'en séparant, d'une part, l'eschatologie augustinienne de l'éthique, et, d'autre part, l'éternel retour de la critique de la volonté de vérité, les deux réponses deviennent les membres équivalents d'une alternative qui n'est que de façade¹.

La troisième partie devra donc examiner ce que signifie cette histoire pour le présent : la volonté, prise entre péché passé et salut à venir, est-elle frappée d'une contradiction insoluble ou peut-on interpréter ce drame dans un langage rationnel ? Qu'advient-il du principe de raison si l'on retourne sur lui l'histoire du mal, pour tenter de la traduire en un discours intelligible pour le présent ?

1 C'est aussi l'hypothèse d'Eric Blondel : « Faut-il alors se poser encore la question : le Dieu de l'altérité, est-ce le Surhumain, Dionysos, le Dieu de la vie – ou est-ce le Dieu caché, le Dieu vivant, le Dieu de la résurrection ? Ce qui doit vivre, est-ce le 'surhumain' – ou 'l'homme nouveau' ? Ou est-ce vraiment un choix – une... Alternative ? » (op cit. p. 149)

III

La vérité du récit,

ou est-ce que la philosophie peut se ressaisir de cette histoire ?

Si l'on suit l'histoire du mal, deux volontés, l'une charnelle, l'autre spirituelle¹, l'une réactive, l'autre active, s'opposent en l'homme. En d'autres termes, l'homme actuel est pris entre deux causalités opposées, entre le vieil homme et l'homme nouveau, ou entre le dernier homme et le surhumain. Comment les penser dans le présent du concept ?

Le problème se pose parce que la première partie de ce travail a établi qu'aucune proposition adéquate ne pouvait fournir de fondement à un jugement de valeur négatif : rien n'existe de conforme à ce que le cri de la mère en deuil récuse, qu'on soit dans une pensée de l'être ou du devenir.

Cependant, la double narration de l'histoire du mal a montré que le jugement 'X ne devrait pas être' était valable à *un certain moment du temps* : sa légitimité est réelle, mais conditionnelle, parce qu'elle dépend de l'existence de deux événements contingents qui en marquent le début et la fin.

Pourtant, la vérité de la métaphysique, qu'elle soit positive ou critique, est éternelle ou absolue, parce qu'elle repose sur un idéal d'adéquation, formalisé comme principe de raison : or, c'est précisément de la capacité du principe de raison à formuler la nécessité de son propre dépassement que le récit augustinien ou nietzschéen tire sa légitimité, qui elle, ne dépend pas du temps.

Le risque que courent ces deux récits, si l'éternel retour s'avère inconciliable avec la généalogie, et le salut eschatologique avec l'éthique, est donc de perdre cette légitimité. Sans doute peuvent-ils parfaitement s'en passer : si l'origine comme la fin du mal sont posées comme au-delà de toute raison, cette absence ne saurait être un argument contre celui qui les raconte. Mais c'est alors cette dernière qui en pâtirait mortellement : on se le rappelle, le récit de l'avènement du mal a été entrepris pour sauver le principe de raison de la dérision, ou de son image inversée, le désespoir.

C'est donc la vérité de l'histoire du mal que la philosophie doit maintenant s'efforcer de penser : autrement dit, à quelles conditions ces jugements de valeur négatifs dépendants du temps peuvent-ils être, malgré tout, posés comme *vrais* ?

1 Confessions VIII, 10, qui renvoie à Rom. 7, 14-25

A/ Augustin : vérité révélée

1) Libre arbitre et péché originel : retour à une 'quasi-gnose' ?¹

a) le problème : manichéisme ou pélagianisme, éthique ou histoire.

L'éthique, c'est-à-dire la conceptualisation du mal sous la forme d'une défection de la volonté -donc d'une mise en échec du principe de raison- est élaborée par Augustin contre les manichéens² : il s'agit d'éviter l'attribution du mal à un principe ontologique, ce qui serait à la fois un suicide métaphysique, puisqu'il faudrait assumer l'existence d'une sorte de principe d'irraison, et une contradiction de l'expérience de la contingence du mal.

Or, l'histoire sainte, supposée fournir à l'éthique le fondement que la métaphysique est incapable de lui offrir, semble ultimement la contredire : en effet, si l'origine du mal se trouve bien dans un mouvement sans raison de la volonté, en revanche, son abolition est confiée à une intervention transcendante, nommée grâce. Autrement dit, le concept de péché originel, élaboré pour contrer l'idée manichéenne d'un principe du mal, paraît se retourner contre son sens initial pour finalement désigner une seconde nature de l'homme, dont seul un Dieu peut le sauver.

Comment expliquer une telle opposition ?

Faisons d'abord la part du contexte historique : certes, la vie d'Augustin est partagée entre deux grandes polémiques, contre les manichéens et contre les pélagiens³, la première l'amenant à insister sur le libre arbitre (le traité du même nom

1 L'expression, et l'hypothèse, est de Michel SOURISSE, dans son article « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne » in *L'esprit du temps* n°19, 2007. C'est une reprise de la thèse de Ricoeur, énoncée dans ces termes : « *le concept de péché originel est anti-gnostique dans son fond, mais quasi gnostique dans son énoncé* » (*Le conflit des interprétations*, IV, 1), thèse que nous suivons ici.

2 Le manichéisme peut être considéré comme une forme spécifique de gnosticisme, ainsi défini par Pierre Hadot : « *Pour les gnostiques, le monde sensible est créé – ou, au moins, entièrement et absolument dominé – par une Puissance mauvaise, ou inconsciente, ou bornée, ou passionnée, ou désordonnée. C'est elle qui est responsable du mal physique et du mal moral que l'on constate dans le monde sensible.* » Pierre HADOT, Michel TARDIEU, « GNOSTICISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 20 novembre 2014. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gnosticism>

3 Un rappel très précis des étapes de cette seconde controverse, qui met saint Augustin aux prises

est rédigé entre 388 et 396), la seconde sur la grâce et la corruption de l'homme (œuvres rédigées entre 410 et 429). Mais d'une part, son origine contextuelle ne saurait justifier la présence d'une contradiction dans l'œuvre d'un auteur ; d'autre part, Augustin a toujours affirmé, simultanément à sa doctrine du libre arbitre, l'idée d'un péché originel remis uniquement par la grâce, et réciproquement, jamais il n'a abandonné la notion de responsabilité individuelle¹.

En effet, la difficulté n'est pas tant de concilier grâce et libre arbitre : car ce dernier n'a jamais été défini comme une puissance d'indifférence, mais comme le pouvoir d'accueillir ou de rejeter une impulsion vers l'être ou le bien qui est un don de Dieu, déjà au jardin d'Éden. Conformément à l'idée que Dieu est l'unique principe de l'être, tout ce que le mouvement de la volonté a d'ontologiquement positif lui vient de son créateur :

« En toute chose sa miséricorde nous prévient, mais il appartient à notre volonté propre de consentir à l'appel de Dieu ou de s'y refuser [...] Ainsi ce qu'elle possède ou reçoit vient de Dieu, mais l'acte de recevoir et de posséder est fait par celui qui reçoit et possède ² ».

Le problème ne se situe donc pas au niveau de la grâce, mais au plan du péché originel : car c'est ce dernier qui est supposé expliquer que la volonté, ayant perdu la force de vouloir le bien, doive la recevoir d'une transcendance, faisant ainsi le lien entre éthique et eschatologie. Ainsi, en 397, donc peu après le Traité du libre arbitre, Augustin écrit ces lignes, commentant saint Paul :

« Tous les hommes, et c'est l'Apôtre qui nous le dit : 'Tous « meurent dans Adam', de qui le péché originel a passé dans tout le genre humain ; donc tous les hommes ne forment qu'une seule masse de péché, redevable d'une punition à la divine et souveraine justice : punition qui peut être exigée ou remise sans ombre d'injustice³ ».

L'objection pélagienne concerne donc la causalité du péché : comment la volonté individuelle peut-elle porter les traces d'une faute commise par un autre ? C'est le sens de l'accusation de *manichéisme*⁴ lancée par Julien d'Eclane contre Augustin : en

avec Pélagie, mais aussi avec Julien d'Eclane et avec les moines d'Hadrumète, après la condamnation du premier en 418, est présenté au début de l'ouvrage de Paul AGAESSE.

1 Voir *La grâce et le libre arbitre*, écrit vers 426-427 : à défaut de résoudre le problème, Augustin réaffirme l'exigence de tenir les deux bouts de la chaîne.

2 *De l'esprit et de la lettre*, 34, 60

3 *Diverses questions à Simplicien*, I, deuxième question, 16, je souligne

4 *Contre Julien, défenseur du pélagianisme*, I, 4 : « Vous posez sans cesse devant les yeux de vos lecteurs le spectre hideux du manichéisme, comme si vraiment on affirmait avec les Manichéens que la nature est intrinsèquement mauvaise, quand on affirme que les enfants nés charnellement

faisant du péché d'un seul la faute de tous, la doctrine augustinienne « *fait du démon le créateur de tous ceux qui naissent, [...] et accuse Dieu du crime d'iniquité*¹ ». Au fond, ce que Julien récuse, c'est l'idée même d'un péché *originel* : si l'unique manière de se défaire du dualisme manichéen est de comprendre le mal comme une défection de la volonté, alors je ne peux qu'être contemporain de mon péché ; car comment pourrais-je être responsable de ma propre origine ?

C'est pour répondre à une telle objection qu'Augustin va être amené à revenir sur les rapports entre éthique et histoire : comment, en effet, peut-on passer sans contradiction des schèmes juridiques de la transgression et de l'obéissance aux schèmes temporels du passé et du futur ?

b) La causalité du péché

Le passage du juridique au temporel repose sur la possibilité, pour la culpabilité passée et l'innocence à venir, d'être toujours contemporaines : Augustin, voleur de poires et converti, répète la transgression adamique et le sacrifice du Christ. Autrement dit, les événements de l'histoire du mal ne se peuvent se contenter d'exercer des effets dans le temps linéaire, qui viendraient s'inscrire dans les corps et contraindre la volonté, mais doivent être compris comme la source d'une causalité verticale, qui s'exerce directement sur chacun. C'est à cette seule condition que l'éthique et l'historique pourront se conjuguer.

Or, cette double causalité, horizontale et verticale, se comprend parfaitement pour un événement qui relève de l'éternité : si la naissance et la mort du Christ correspondent à une intervention de la transcendance dans le monde, il est évident que cet événement ne sera pas épuisé par la chaîne de cause et d'effets que forment la propagation de la parole divine, l'établissement de l'Église, la lutte contre les hérésies, etc. La construction de la cité de Dieu se fait dans le temps, mais en tant que celui-ci est intimement lié à l'éternité : c'est pourquoi elle ne renvoie pas à l'idée d'un progrès².

Bref, l'événement de la rédemption est datable dans le temps et itérable dans l'éternité : c'est pourquoi il est à la fois la promesse de l'abolition future du mal, par le salut des élus et la damnation des réprouvés, et l'épreuve immédiate du don de la

du premier homme, reçoivent de lui la contagion de la mort antique, et ont besoin d'une seconde naissance, pour obtenir, dans le bain de la régénération, la rémission du péché originel »

1 Ibid, II, 2

2 Cf H. GHÜNTHER. Voir ci-dessus note 3, p.51

grâce¹. Ainsi, l'historique dépasse l'éthique, car si le Christ remet nos péchés, c'est en vertu d'un sacrifice incommensurable à toute dette : mais c'est pour mieux la rendre possible, car seule une volonté touchée par la grâce est capable d'obéissance.

En revanche, cette double causalité paraît beaucoup plus problématique concernant un événement strictement historique, tel qu'Augustin comprend le péché originel : en effet, à la faute d'Adam, accomplie dans le temps par une créature finie, ne correspond aucune intervention transcendante ; sa causalité devrait donc être strictement linéaire.

Mais comment la volonté pourrait-elle pâtir de cette causalité horizontale ? On conçoit en effet que la volonté puisse s'aliéner elle-même, en se chargeant du poids de l'habitude ; on conçoit, à la limite, qu'elle puisse être libérée par quelque chose qui la touche directement ; mais il semble impossible qu'elle soit transformée par un événement qui lui demeure extérieur. Autrement dit, en ce qui concerne le péché originel, l'éthique et l'historique paraissent inconciliables.

c) La question de la transmission du péché : « *tous meurent en Adam* »

Pour tenter de résoudre ce problème, Augustin va théoriser la transmission du péché : en effet, les assauts des pélagiens se concentrent sur la question du baptême des petits enfants², jugé inutile puisque ces derniers n'ont encore commis aucun péché qui leur rendrait la grâce nécessaire. Pour Pélage, les enfants naissent dans le même état qu'Adam avant la faute, c'est-à-dire toujours unis à Dieu, précisément parce qu'Adam est un individu historique. L'argument est éthique :

« *C'est donc une injustice, que jusqu'aujourd'hui, l'âme qui n'est point née de la masse d'Adam, porte cependant un péché si ancien et qui lui est étranger. La raison ne permet aucunement d'admettre que Dieu, si généreux à pardonner les péchés personnels, nous impute ainsi les fautes d'autrui³ ».*

Augustin est ainsi amené à répondre sur ce même terrain de la rationalité éthique. Mais la tentative pour récupérer, dans un langage juridique, un mal identifié au poids du passé, l'entraîne dans ce qu'il est difficile de ne pas nommer une contradiction :

1 On touche ici au problème, promis à une longue postérité, de la prédestination : voir DLA, III, 4-5 et l'opuscule *De la prédestination des saints*. Voir aussi la mise au point d'AGAËSSE, op cit. V.

2 C'est le sujet du troisième livre du premier ouvrage de la controverse pélagienne, *Du mérite et de la rémission des péchés*, ainsi que de la polémique avec Julien, concentrée autour de la question du mariage.

3 Pélage, cité par Augustin, *Du mérite et de la rémission des péchés*, III, 4.

« Quant au péché que dans les enfants on nomme péché originel, lorsqu'ils n'ont pas encore l'usage de leur libre arbitre, on n'a pas tort non plus de l'appeler volontaire, puisque, contracté à l'origine par la volonté dépravée de l'homme, il est devenu en quelque façon héréditaire. Je n'ai donc pas été en faute quand j'ai dit : 'Le péché est un mal si volontaire, qu'il n'y a pas de péché s'il n'y a pas de volonté'¹ »

C'est la génération qui est donc chargée de transmettre la corruption de la volonté : mais même si Augustin insiste, avec toutes les conséquences que cela a pu avoir sur la vision occidentale de la sexualité, sur la concupiscence qui souille l'union des corps², la volonté ne peut subir les effets de la transgression originelle qu'à condition de penser que tous ont péché *en Adam* »³. Citons un peu longuement le texte le plus synthétique de la *Cité de Dieu* sur cette question, où l'on voit se mêler les schèmes éthiques, temporels et biologiques :

« Dieu en effet, a créé l'homme droit ; Dieu, auteur de la nature et non du vice, mais volontairement corrompu, et justement condamné, l'homme a transmis avec le sang sa corruption et sa peine. Car nous étions tous en lui, quand tous nous étions lui seul ; lui, tombé dans le péché, par la femme, tiré de lui avant le péché. La forme particulière de chaque existence n'était pas encore créée, nul de nous n'était en possession de sa vie propre ; mais le germe d'où nous devons sortir était déjà cette nature génératrice qui, altérée par le péché, chargées des liens de la mort, sous une juste condamnation, astreint à une même condition l'homme qui naît de l'homme. Ainsi, de l'abus du libre arbitre sort l'ère de malheurs et une longue chaîne de misère se déroule qui conduit le genre humain, dépravé dans sa source et comme flétri dans sa racine, jusqu'à la seconde mort, jusqu'à la mort sans fin, dont celui-là seul est excepté que la grâce divine affranchit.⁴ »

Le péché originel devient ainsi une sorte de monstre conceptuel, où le biologique est censé unir le juridique et l'historique, la transgression et la grâce, mais ne parvient qu'à faire éclater leur contradiction : le strict moralisme de Pélagé aura

1 Les *Rétractations*, XIII, 5, je souligne.

2 Voir en particulier *Du mariage et de la concupiscence*, écrit en réponse aux écrits de Julien d'Eclane.

3 Ce verset de saint Paul (Rom, 5, 12), sans cesse cité par Augustin à l'appui de sa doctrine du péché, est au cœur de la controverse avec Pélagé : ce dernier lit « tous ont péché *comme Adam* », là où Augustin traduit « *in quo* », ce qui a, bien sûr, des conséquences théologiques fondamentale. Les traductions contemporaines de la Bible ne suivent ni l'un ni l'autre, changeant le sujet même de la phrase : « ainsi la mort à passé en tous les hommes ». Sur cette question exégétique, voir Stanislas LYONNET, « Rom, V, 12 chez saint Augustin », in *L'homme devant Dieu*, Aubier, Paris, 1963.

4 CD, XIII, 14

toujours raison contre les ratiocinations du théologien.

Le verdict de Ricoeur, sans appel¹, semble donc fondé :

« On ne dira jamais assez le mal qu'a fait à la chrétienté l'interprétation littérale, il faudrait dire 'historiciste', du mythe adamique ; elle l'a enfoncé dans la profession d'une histoire absurde et dans des spéculations pseudo-rationnelles sur la transmission quasi biologique d'une culpabilité quasi juridique de la faute d'un autre homme, repoussé dans la nuit des temps, quelque part entre le pithécanthrope et l'homme de Néandertal².

Autrement dit, l'histoire sainte résiste à sa récupération dans un langage rationnel : la première des objections posées à l'issue de la double narration de l'histoire du mal, qui voyait un problème dans le passage du juridique au temporel, s'avère exacte. Bref, il faut séparer la métaphysique et l'eschatologie.

Mais si, de l'éthique à l'historique, la conséquence n'est pas bonne, comment peut-on maintenir que nos jugements de valeurs négatifs, qui eux, dépendent du temps, sont, d'une façon ou d'une autre, vrais ?

2) L'échec de la rationalisation de l'histoire sainte : défaire le concept, retrouver le mythe

a) La nécessité d'un concept impossible

Le problème vient de l'interprétation historiciste du péché originel : compris comme la faute d'un lointain ancêtre, ce dernier ne peut pas être doté de la causalité verticale qui le rendrait compatible avec la vision éthique du mal. La raison commande, comme le fait Pélagé, d'y voir un simple exemple, sans influence directe

1 On le trouve déjà chez un commentateur très proche du texte comme Aimé Solignac, qui juge le problème de la transmission du péché « *touffu* » (article cité), justement parce qu'il mêle le juridique et le biologique. La plupart des présentations contemporaines du péché originel récusent l'idée d'un simple événement historique, et critiquent le durcissement augustinien du concept, tout en maintenant son importance pour comprendre la condition humaine. (Les sources que j'ai consultées sont cependant principalement catholiques : voir J. FAMERÉE et Paul SCOLAS, *L'Invention chrétienne du péché*, Paris, Cerf, 2008, Paul GUILLUY, *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Lille, 1975, et la plus récente synthèse sur la question, d'A.-M.DUBARLE, *Le Péché originel : perspectives théologiques*, Cerf, Paris, 1983)

2 *Le conflit des interprétations*, IV, 1, p.383

sur l'existence de chacun.

Mais pourquoi ne pas simplement abandonner ce concept ? Au fond, il n'apporte pas grand-chose à l'éthique : certes, le mystère de la transgression sans cause est concentré à l'origine, mais il n'est pas résolu ; et si l'idée de commencement du mal s'avère finalement contradictoire avec le raisonnement qui en commandait la recherche, ne devrait-on pas y renoncer ?

Revenons sur le texte de la *Cité de Dieu* : pourquoi Augustin introduit-il cette notion de germe, cette « *flétrissure à la racine* », qui transforme un geste contingent en infection de la nature ?

C'est bien là le cœur de la difficulté : car un tel passage du juridique au temporel est à la fois parfaitement illégitime et absolument nécessaire. Aux yeux d'Augustin, il faut que de « *l'abus du libre arbitre* », on puisse conclure à « *l'ère de misère* », et ce, quel qu'en soit le prix pour la raison.

En effet, si cette dernière est requise de rendre raison du mal par les cris d'une souffrance qui la (re)nient, alors la réponse éthique demeure insuffisante : car précisément, ce qui légitime cette sorte d'exception localisée au principe de raison qu'est le concept de transgression – donc de liberté-, c'est la négation active de ce principe par les pleurs de la mère en deuil, et la dérision envers la philosophie qu'ils entraînent.

La morale formelle elle-même n'échappe au ridicule qu'à condition d'être capable de faire le lien entre sa réduction ontologique et la condition humaine, ou selon la distinction académique, entre le mal subit et le mal commis : c'est-à-dire, à condition d'inclure dans sa conceptualité le discours qui en fonde la légitimité, bien qu'il soit extérieur et antérieur à l'éthique¹.

C'est pourquoi, d'un autre côté, Augustin aura toujours raison contre la logique pélagienne : l'absurdité du concept de péché originel est paradoxalement aussi fondée que son rejet, parce que la contradiction théorique repose sur une négation active de la raison qui prend la forme du mal « déjà-là ² ». Qu'est-ce que la morale formelle pourrait avoir à répondre aux pleurs d'un parent ? Pourtant, répondre que la mort d'un enfant est justifiée par la faute passée d'un autre homme ne peut pas être un discours adéquat : dans son effort légitime pour articuler la métaphysique du mal et son histoire, la notion de péché originel expose cette dernière à une raisonnable

1 Il me semble que c'est en partie ce qui se joue dans la notion kantienne de mal radical. (cf introduction, p. 4

2 Concept-clef du vocabulaire de Ricoeur sur la question du mal, tant dans *La symbolique du mal* que dans le *Conflit des interprétations*.

indignation.

La nécessaire mais impossible articulation de l'éthique et de l'histoire permet de comprendre la continuation de la querelle du libre arbitre et de la grâce au cours des siècles, entre Érasme et Luther, puis entre jésuites et jansénistes : le concept luthérien de serf-arbitre explicite la paradoxale contradiction légitime contenue dans les termes du problème du mal, qui appelle la recherche d'un événement passé agissant au présent sur la volonté pour la rendre coupable d'une faute qu'elle n'a pas commise.

Tant qu'elle demeure prise dans cette contradiction au lieu de la penser, les raisonnements de la philosophie retournée contre elle-même par le problème du mal courent le risque d'être abolis par la dérision ou l'indignation : dès lors, comment comprendre cette incompatibilité d'une éthique et d'une eschatologie pourtant dépendantes l'une de l'autre ?

En d'autres termes, si le péché originel est le nom de l'échec de la pensée à récupérer l'histoire sainte dans un logos, alors, quelle forme doit-il prendre pour devenir conciliable avec la prise en charge métaphysique du mal qu'est l'éthique ?

Bref, quelle forme doit prendre le langage philosophique s'il veut faire face au problème du mal ?

b) vérité-révélee et vérité-adéquation, mythe et éthique : une poétique ?

Il faut un récit de l'entrée, et de la sortie, du mal dans le monde : mais ce récit, la métaphysique, même sous la forme de l'éthique, est incapable de l'énoncer, parce qu'il est contradictoire avec ses principes.

Or, le discours qu'Augustin tente de conceptualiser sous la forme du péché originel, c'est le récit de la Genèse : autrement dit, il propose une interprétation littérale du *mythe* adamique.

Le mythe est envisagé ici au sens de forme de discours dont la prétention à la vérité – tout récit des origines à une dimension explicative – ne repose pas sur le principe de raison, mais sur une autorité, qu'elle soit celle de la tradition ou de la divinité. Le mythe est toujours une parole antérieure ou supérieure à celui qui l'énonce, qui ne peut prétendre posséder le fondement de sa vérité, qu'on appellera vérité-révélee. Du coup, les énoncés du mythe ne craignent pas la dépendance au temps, à l'inverse de ceux de la métaphysique, d'où leur caractère souvent narratif.

Dès lors, le mythe semble devoir par définition s'opposer au logos philosophique, tous deux reposants sur des conceptions de la vérité concurrentes.

Pourtant, dans le cadre précis qu'est le problème du mal, la philosophie a besoin du mythe, et le mythe a besoin de la philosophie, puisque nos jugements de valeur négatifs font appel à la raison en la niant. Le problème, c'est que le drame chrétien, tel qu'Augustin le raconte, n'est pas un dépassement de la métaphysique, mais une sortie, ou un écrasement : il oblige à choisir entre une vision du mal comme condition advenue dans le passé et abolie dans le futur, et une vision du mal comme obéissance ou transgression présentes, tout en montrant que le choix est impossible.

Il faut donc repenser les rapports du mythe et de la philosophie, de la vérité-révélee et de la vérité-adéquation, si l'on veut pouvoir répondre au problème du mal.

D'abord, avec Ricoeur¹, formulons un interdit : il est interdit de spéculer sur le mal déjà-là. Autrement dit, il faut maintenir l'extériorité réciproque des régimes de vérité du mythe et de la métaphysique : l'origine – donc la fin – du mal demeure inaccessible à un discours fondé sur le principe de raison, tout comme la narration est incapable de rendre compte de la dimension présente, donc individuelle, du mal. La métaphysique ne peut réfléchir que sur le mal que nous posons, à travers l'éthique.

Cela signifie que le péché originel ne peut pas être un concept : saint Augustin échoue à articuler l'éthique et l'historique précisément parce qu'il s'efforce de rationaliser l'histoire sainte, c'est-à-dire d'identifier vérité-révélee et vérité-adéquation, ou plutôt parce que leur différence n'a aucun sens pour lui.

En d'autres termes, il est interdit de prendre le mythe adamique à la lettre : ce qui veut dire que le péché originel ne peut pas être compris comme un énoncé adéquat à un événement historique ayant réellement existé. L'interprétation historiciste consiste précisément à comprendre le mythe comme un discours décrivant adéquatement une réalité empirique : or, ainsi entendu, le récit de la Genèse ne peut mener qu'à une interprétation rationaliste de type pélagien, qui en fait un simple exemple dénué de signification propre. Paradoxalement, l'interprétation historiciste détruit la possibilité de raconter l'histoire du mal, ou alors elle rend ce récit totalement hermétique à la raison.

Pourtant, en disant '*tous en un*', tous meurent en Adam, l'interprétation augustiniennne est très près de renoncer à faire d'Adam un simple individu historique et du péché une simple péripétie intra-temporelle : l'absurde schème biologique du

1 Dans la conclusion de l'article sur le péché originel déjà cité.

'germe' est justement là pour donner à l'origine une causalité qui dépasse celle de l'enchaînement linéaire. De même que l'éternité peut agir en chaque instant du temps parce qu'elle est au-delà de lui, de même la faute ne peut peser sur chaque individu qu'à condition d'être supra-individuelle.

Que devient la philosophie si on va jusqu'au bout de ce mouvement ?

Il faut dépasser la métaphysique pour franchir l'interdiction de spéculer sur l'histoire du mal : or, pour Ricoeur, un tel dépassement ne peut être accompli que par une philosophie de l'interprétation.

En effet, si l'eschatologie doit être séparée de l'éthique, cela veut dire que le mal ne peut pas se réduire à une transgression. C'est pourquoi, lorsqu'elle se contente du principe de raison, la pensée est condamnée à tomber soit dans la contradiction, si elle tente de soumettre le mythe à son propre régime de vérité, soit dans la dérision, si elle estime pouvoir se passer du mythe. L'innovation méthodologique est donc commandée par les termes du problème du mal¹.

Mais que signifie interpréter ? D'abord que la réponse est déjà là, comme le mal, mais voilée : le mythe ne donne à penser que parce qu'il ne donne pas la vérité. Ce qui est simplement une autre manière d'affirmer que vérité-révélee et vérité-adéquation doivent demeurer extérieures l'une à l'autre. Mais que la vérité du mythe soit indécélable, parce qu'intraduisible dans le langage de la raison, ne doit pas conduire à le considérer comme une chose en soi inconnaissable, et au fond, superflue : la philosophie de l'interprétation, bien qu'elle en soit très proche, n'est pas une philosophie des limites.

Le mythe est en effet compris comme symbole, symbole qui *donne à penser*² : la philosophie ne peut répondre à la question du mal que si elle part du plein du langage, où, d'une certaine façon, tout a déjà été dit, mais où tout reste à comprendre³. Il y a quelque chose de plus originaire que la réduction ontologique du mal à la transgression, ce qui explique que cette dernière se trouve toujours confrontée à un *reste*, qui met la métaphysique en contradiction avec elle-même. Autrement dit, le principe de raison n'est sauvé de la dérision qu'à condition de

1 Cette méthode n'est pas seulement exposée dans le conflit des interprétations, mais mise en œuvre dans l'ensemble du livre II de la *Philosophie de la volonté 2*, intitulée *La Symbolique du mal*. Il y a effectivement un lien étroit entre la question du mal et la problématique épistémologique du dépassement de la métaphysique.

2 Selon la formule kantienne, dont Ricoeur fait le point de départ de sa méthode philosophique, autant dans *Philosophie de la volonté 2* (Avant-propos, p.29) que dans *Le conflit des interprétations* (IV, 2, p.389).

3 *Le conflit des interprétations*, IV, 2 « herméneutique des symboles I », p. 388

renoncer à sa domination exclusive sur la vérité, et de ne jamais prétendre se substituer au discours qui le précède.

Ainsi, si nos jugements de valeur négatifs peuvent être vrais en dépit de leur dépendance au temps, c'est parce que la vérité de la philosophie elle-même doit surmonter son ignorance du récit, en renonçant à la pleine adéquation pour survivre à ses contradictions.

À travers Ricoeur, il apparaît que la critique du concept de péché originel peut se faire de l'intérieur de la pensée éthique, à partir de la doctrine augustinienne elle-même et de ses exigences : la dissociation de l'éthique et de l'eschatologie permet justement de faire retour au récit adamique du commencement et de la fin du mal, sans renoncer à l'exigence philosophique d'intelligibilité. Autrement dit, la mort de dieu peut être prononcée par un penseur chrétien, parce qu'elle signifie seulement la mort d'une vérité-révélee comprise comme donation d'une vérité adéquate, mais pas la fin de toute transcendance : « *il faut qu'une idole meure pour que commence de parler un symbole de l'être* ¹ ».

C'est pourquoi, à la fin du *Conflit des interprétations*, Ricoeur joue Heidegger contre Nietzsche, la parole contre la volonté², en affirmant qu'une philosophie de l'interprétation, ou une philosophie poétique qui serait une sorte d'écoute de la parole de l'être, va plus loin qu'une pensée de la volonté de puissance : or, les mythes, et en premier lieu, pour Ricoeur, l'histoire de la faute passée d'Adam et de la rédemption future, sont une des formes de cette parole originelle qui permet de répondre au problème du mal. La philosophie de l'interprétation offre ainsi une première réponse à la question posée en introduction.

1 Ce sont les derniers mots de l'article « religion, athéisme, foi » (Ibid, V, 4, p.611).

2 Ibid, p.603-611. Il ne peut s'agir ici que d'une simple piste, destinée à dessiner une sorte de cartographie des pensées sur le mal : on ne peut se lancer maintenant dans l'étude des rapports entre Ricoeur et Heidegger, ou de leurs rapports mutuels à Nietzsche, ce qui demanderait un tout autre travail. Cependant, il me semble que le mouvement accompli par Ricoeur, de l'éthique à l'eschatologie en passant par la déconstruction de leur unité au sein de la métaphysique, peut éclairer le fameux mot de la fin prononcé par Heidegger dans une interview accordée au quotidien *Der Spiegel* le 23 septembre 1966, selon lequel « *Seul un Dieu peut encore nous sauver* ».

B/ Nietzsche : vérité création

1) Quel dieu est mort ?

La réponse nietzschéenne au problème du mal passe une critique du christianisme : en effet, l'annonce de la mort de Dieu détruit le fondement de l'éthique, à savoir l'idée d'une loi transcendante à laquelle tous, les nobles comme les esclaves, les faibles comme les forts, seraient soumis, et permet ainsi de penser un par-delà bien et mal.

Seulement, la réponse chrétienne à la question du mal, on l'a vu, est irréductible à l'éthique : le langage conceptuel de l'obéissance et de la transgression s'enracine dans un récit qui parle avant et après le moraliste.

Dès lors, si ce Dieu mort est seulement le dieu de l'adéquation, le « Dieu » de l'onto-théologie¹, le Dieu principe de l'être et de la vérité qui fonde l'éthique en tant que celle-ci repose encore sur le principe de raison, alors la critique nietzschéenne est compatible avec la vérité-révélee, et sans doute faudrait-il comprendre l'éternel retour comme une tentative, confinant à la folie et vouée à l'échec², d'égaliser le logos de la Croix.

Sur le fond, cela signifierait que la réponse à la question du mal ne peut être trouvée que dans un langage autre que philosophique, qui comprendrait, au double sens d'englober et de dépasser, l'éthique fondatrice de nos jugements de valeur : précisément, pour Ricoeur, le philosophe ne peut faire face à ce problème qu'en se mettant à l'écoute de paroles qui viennent d'ailleurs.

Or, la thèse de Didier Franck voit dans l'éternel retour une sur-résurrection : folie sans doute, mais folie consciente d'elle-même³ et qui va jusqu'au bout de sa tentative

1 Selon les termes de Jean-Luc MARION, qui oppose au Dieu idole la notion d'icône : ce dernier s'appuie sur la thèse de Heidegger, qui affirme que la pensée athée, parce qu'elle doit abandonner le dieu des philosophes, est peut-être plus proche du Dieu divin qu'elle ne le pense. Ce phénoménologue chrétien cherche ainsi à montrer qu'il est possible de penser, à la faveur de la critique métaphysique de la métaphysique qui est celle de Nietzsche, un logos étranger à l'onto-théologique, le logos de la croix. (*L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p.35 et 37).

Bien qu'ils ne parlent pas du tout le même langage, la thèse quant à l'identité du Dieu assassiné est assez proche de celle d'Eric Blondel, qui consacre une cinquantaine de pages à cette question, pour conclure que seul le Dieu de l'identité, Dieu le père et le juge, bref seul le Dieu moral, est mort.

2 C'est, à nouveau, la thèse de J.L Marion : et en effet, si seul le Dieu de l'onto-théologie est vulnérable à la critique philosophique, inversement, celle-ci ne peut recréer qu'une idole ; si, malgré tout, elle tente d'atteindre par ses propres forces à un sacré qui n'existe que dans la distance, alors l'effondrement de cette nouvelle tour de Babel en sera l'inéluctable issue.

3 D. FRANCK, op cit, p.101

pour répondre grâce au seul langage philosophique au cri de la mère en deuil.

Il s'agit donc de savoir quel Dieu est mort : autrement dit, en se demandant dans quelles conditions nos jugements de valeur de bien et de mal ont-ils été inventés, Nietzsche se contente-il de renverser la métaphysique, donc l'éthique, ou bien s'attaque-t-il également au logos de la croix ? Et si tel est le cas, comment l'éternel retour peut-il échapper à cette critique ?

a) « Seul le dieu moral est réfuté »

Chronologiquement, l'invention du péché précède la mort de Dieu. Mais dans l'ordre de la découverte, l'effondrement du principe de raison est nécessaire à la recherche des conditions de vie, donc à l'invention du concept de volonté de puissance. Autrement dit, ce n'est pas le généalogiste qui prononce l'heure du décès : comme le dit Nietzsche lui-même, c'est par moralité que l'athée dénonce la confiance en la morale.

« L'athéisme [...] est l'acte le plus lourd de conséquence d'un dressage bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu... On voit ce qui a vraiment vaincu le Dieu chrétien : la morale chrétienne elle-même, le concept de véracité entendu en un sens toujours plus rigoureux¹ ».

C'est pourquoi la mort de Dieu n'est pas proclamée par Nietzsche à la fin de la *Généalogie de la morale*, mais par le *dément* au livre III du *Gai savoir*, c'est-à-dire juste après la critique de la volonté de vérité et des erreurs fondamentales conservatrices de la vie que sont l'être et la causalité : en effet, le renversement de la métaphysique est simplement un retournement de la vérité-adéquation contre elle-même, qui n'a pas besoin de la notion de volonté de puissance² pour s'auto-détruire

Le dément à la lanterne est donc encore plongé dans l'ombre de Dieu, et les anti-métaphysiciens encore pieux³, puisque Dieu est mort de la vérité ; mais puisque Dieu est la vérité, ou que la vérité est divine, alors cette mort, au fond, est un suicide⁴.

Du coup, si Dieu est mort de n'avoir pas su se rendre adéquat à l'idéal d'adéquation dont il était le garant, alors, en effet, ce Dieu est bien l'idole de l'ontothéologie qui s'effondre sous son propre poids : c'est la critique de la métaphysique,

1 GS 357

2 C'est dans APZ qu'apparaît pour la première fois ce concept au sein de l'oeuvre publiée.

3 GS, 125 et 344

4 FP, 1885, 34[193] et 1881, 15[15] : « le suicide de la morale est sa propre et dernière exigence morale ! », je souligne

proférée par la métaphysique elle-même, qui découvre que nos jugements de valeur de bien et de mal sont sans fondement. Autrement dit, « *seul le Dieu moral est réfuté¹* ». Eric Blondel souligne ainsi, et avec lui Jean-Luc Marion, que le Dieu d'Abraham et de Jacob, qui est aussi celui de Job, survit au suicide de la vérité. Le dément *cherche Dieu*, il a raison de le chercher, et sans doute le trouverait-il dans la parole de la révélation telle que la comprend Ricoeur.

Mais ne faudrait-il pas plutôt souligner, comme le fait Nietzsche lui-même, que 'seul le Dieu moral est *réfuté*² ? Car la critique du christianisme n'est précisément pas une réfutation :

« *On ne réfute pas le christianisme, on ne réfute pas une maladie des yeux. Avoir combattu le pessimisme comme une philosophie, ce fut le comble de l'idiotie savante. Les notions d'erreurs et de vérité n'ont, à ce qu'il me semble, aucun sens en optique.*³ »

b) Dionysos ou le Crucifié : alternative ou identité ?

En effet, s'il suffisait de montrer que nos jugements de valeur sont sans fondement pour résoudre le problème du mal, *Zarathoustra* tout autant que la *Généalogie de la morale* seraient parfaitement superflus. Or, Nietzsche n'ignore pas que la réponse chrétienne au problème est plus qu'éthique, plus que métaphysique, et qu'il faudra plus qu'un renversement de la métaphysique pour se débarrasser de l'histoire du péché et de la grâce :

« *Saurait-on imaginer un appât plus dangereux ? Quelque chose qui égalerait la force séductrice, enivrante, abrutissante, corruptrice de ce symbole de la 'sainte croix', de ce paradoxe effroyable d'un Dieu en croix, ce mystère d'une insondable, extrême et ultime cruauté de l'autocrucifixion de Dieu pour le salut des hommes⁴ ? »*

Or celui qui invente ce paradoxe, c'est saint Paul : en imaginant le type du sauveur, celui-ci place la morale au-delà de toute raison⁵, il fait de la réponse au

1 FP, 1885, 39[13]

2 Ni Blondel ni Marion ne pouvait avoir accès au texte tel que le donne l'édition de Colli et Montinari : « *la réfutation de Dieu ; finalement, seul le dieu moral est réfuté.* » FP 1885, 39[13]

3 *Le cas Wagner*, épilogue.

4 GM I, 8, je souligne. Au paragraphe 295 de PBM, Dionysos est présenté comme celui dont « *tous les mots dissimulent une intention de séduire* ».

5 HTP II, le voyageur et son ombre, 82 : « *il est possible de saper la justice séculière, par la doctrine de la totale irresponsabilité et innocence de tout homme ; et on a déjà fait une tentative en ce sens, en se fondant justement sur la doctrine contraire de la totale responsabilité et culpabilité de chaque homme. C'est le fondateur du christianisme qui voulu abolir la justice séculière et éliminer jugement et châtement.* »

problème de la souffrance un article de foi, et c'est pour cela qu'il est le premier chrétien, lui et non le Christ :

« *Il est désormais l'annonciateur de la destruction de la Loi ! Mourir au mal – cela veut dire aussi mourir à la loi ; vivre selon la chair – cela veut dire aussi vivre selon la loi !*¹ »

La *séduction*² de la morale chrétienne vient précisément de ce qu'elle dépasse, pour les imposer à tous, les notions de transgression et d'obéissance, c'est-à-dire la formalisation métaphysique du mal : l'incomplétude de l'éthique, cette formalisation métaphysique de sa propre insuffisance à répondre au problème du mal, y trouve sa justification. C'est pourquoi cette séduction s'exerce avant tout sur la philosophie, parce qu'elle y trouve une limite³ qui est en même temps son fondement ; ce Dieu mort sur la croix garantit la vérité – il a bien le droit de s'en passer !

« *Le pasteur allemand est le grand-père de la philosophie allemande, le protestantisme même son peccatum originale*⁴ »

« *Rien n'a plus profondément impressionné l'âme allemande, rien ne l'a plus tentée que ce raisonnement dangereux entre tous qui constitue pour tout vrai Latin un péché contre l'esprit : credo quia absurdum est*⁵ »

La naissance du christianisme signifie donc aussi l'arraisonement de la philosophie par le prêtre : la morale est séduisante parce qu'elle est plus forte, c'est-à-dire plus puissamment réactive⁶, que la logique. C'est le sens de la formule *philosophia ancillia theologiae*⁷ pour Nietzsche. Autrement dit, il y a bien complicité, mais non identité, de la révélation et de l'adéquation : celle-ci est dépendante de celle-là, sans que la réciproque soit vraie. C'est pourquoi la critique de la vérité-adéquation est distincte de la critique du christianisme : la destruction de l'ontologie

1 A, 68

2 « *Depuis que l'on parle et que l'on persuade sur terre, la morale s'est affirmée comme la plus grande maîtresse de séduction- et, en ce qui nous concerne, comme la véritable Circée des philosophes*. » A, Avant-propos, 3.

3 La philosophie des limites de Kant incarne pour Nietzsche l'achèvement de cette servitude la philosophie envers la religion : la révélation est plus puissante que l'adéquation, le prêtre plus fort que le philosophe, et ce dernier, au lieu de se révolter, a accepté la domination jusqu'à affirmer « *il n'y pas de connaissance, donc – il y a un Dieu !* » (GM III, 25, lecture certes très expéditive de la *Critique de la raison pure*). Voir aussi Ant 10 et 12 : « *Kant a inventé une raison exprès pour savoir dans quel cas on n'a pas à se soucier de la raison, c'est-à-dire quand la morale se fait entendre* »

4 Ant, 10

5 A, Avant-propos, 3. Le paradoxe luthérien est directement issu du paradoxe paulinien.

6 Je m'appuie ici sur les arguments de D. Franck, contre l'idée heideggerienne d'une parfaite identité du Dieu chrétien et du Dieu de l'onto-théologie : « *Dieu s'est rendu maître de la métaphysique parce que les valeurs de judéo-chrétiennes sont plus puissantes, c'est-à-dire plus puissamment réactives que les valeurs ontologiques*. » (p ; 429)

7 FP 1888 11[264]

par l'innocence du devenir n'emporte pas avec elle le logos de la croix. Bref, le crucifié¹ survit à la mort de Dieu.

Comment libérer la philosophie de la tutelle divine ? Comment proposer une réponse au problème du mal qui ne reposerait ni sur la vérité-adéquation, ni sur la vérité révélée ? Autrement dit, qui est ce Dionysos dont Nietzsche fait le symbole de son opposition au christianisme : un nouveau Dieu ou un philosophe de l'avenir ?

« La religion

Les deux types :

Dionysos et le crucifié

Dionysos contre le crucifié : la voici bien, l'opposition. Ce n'est pas une pas une différence quant au martyr – mais celui-ci a un sens différent. [...] On le devine : le problème est celui du sens de la souffrance : sens chrétien ou sens tragique...² »

2) Une philosophie tragique ?

a) Démystification

La puissance de la révélation vient de sa capacité à s'élever au-dessus de tous les autres discours, s'arrogeant ainsi jusqu'à la philosophie : quelques paragraphes avant la présentation du 'premier chrétien', saint Paul, Nietzsche a ces mots :

« On renforce une opinion à ses propres yeux en la ressentant comme révélation, on élimine ainsi l'hypothétique, on la soustrait à la critique et même au doute, on la rend sacrée. [...] notre pensée remporte la victoire finale en tant que pensée divine, – et ce sentiment de rester l'ultime vainqueur l'emporte sur le sentiment d'abaissement. ³»

La pensée des pensées de l'apôtre ne saurait donc être réfutée : c'est pourquoi Augustin a vaincu Pélage. Est-ce à dire qu'on ne peut qu'opposer parole divine à parole divine ?

1 Qui n'est pas Jésus. Comme le montre Paul Valadier dont le travail « est tout entier fondé sur l'opposition, nettement posée par Nietzsche, entre Jésus et Paul » (op cit. conclusion), le crucifié est pour Nietzsche une invention de saint Paul, absolument contradictoire avec la vie de Jésus, qui ne s'est jamais présenté comme un sauveur. Cette lecture du christianisme comme falsification du message primitif est à mettre en relation avec les idées de Franz Overbeck, source et ami de Nietzsche.

2 FP 1888 14 [89]. Voir aussi le dernier mot d'Ecce Homo : « -M'a-t-on compris ? - Dionysos contre le Crucifié... »

3 A, 62

Non, car si la généalogie de la morale n'est pas une réfutation, c'est parce qu'elle dévoile, sous la ruine des fondements, des conditions de vie : derrière le faux Dieu se dissimule une vraie puissance, celle du prêtre, qui est un certain type de volonté de puissance, incarné par la figure de saint Paul. Autrement dit, la parole de la révélation est comprise comme *création*¹ : si la réponse eschatologique au problème du mal est récusée, ce n'est pas parce qu'elle est inadéquate, mais parce qu'elle nie sa propre force créatrice, c'est-à-dire se nie comme volonté de puissance.

« Ces antithèses dans l'optique des valeurs sont toutes deux nécessaires : ce sont des façons de voir qu'on n'approche pas avec des arguments et des réfutations. [...] -la seule chose que l'on ait à combattre, c'est l'hypocrisie, la mauvaise foi instinctive, qui refuse d'accepter ces antithèses en tant qu'antithèses. ²»

En effet, en dévoilant l'antithèse de valeurs à l'origine de la morale chrétienne, la généalogie ruine l'autorité de la révélation, laquelle repose précisément, non sur des arguments, mais sur le fait qu'aucun autre discours ne pouvait s'élever à sa hauteur, c'est-à-dire, au fond, donner un sens à la souffrance qui serait au-delà de l'adéquation :

« La troisième dissertation donne la réponse à la question de savoir d'où vient la puissance formidable de l'idéal du prêtre. Réponse : non pas parce que Dieu agit derrière le prêtre, ce qu'on aime à croire, mais faute de mieux, – parce que c'était le seul idéal jusqu'ici, parce qu'il n'avait pas de concurrent. ³»

Ainsi, la généalogie est incompatible avec l'eschatologie, non parce qu'elle la réfute, mais parce qu'elle la démystifie, en la ramenant à ses conditions d'existence : la réponse chrétienne au problème du mal n'est rien de plus, et rien de moins, qu'une géniale invention de la volonté réactive. On comprend désormais pourquoi Nietzsche se désigne comme « *l'adversaire de rigueur*⁴ » du christianisme : la cible est bien le logos de la croix, précisément en ce qu'il a d'inaccessible à toute métaphysique, positive ou critique.

« À l'aide de telle inventions [le péché], en effet, la vie s'entendait alors au tour de passe-passe auquel elle s'est toujours entendue, se justifier elle-même, justifier

1 « *L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et engendre des valeurs* » GM I, 10

2 *Le cas Wagner*, épilogue.

3 *Ecce Homo*, III, 8

4 EH, I, 6. C'est Paul Valadier, qui, le premier, a procédé à l'étude systématique et documentée de cet antagonisme fondamental (op cit.) : il est ainsi amené à montrer, en particulier dans sa deuxième partie, que si la généalogie de la morale est une psychologie du prêtre, c'est que le renversement de la métaphysique est aussi et avant tout une subversion du christianisme. La philosophie elle-même doit être comprise par rapport à sa propre histoire, qui est celle d'une subordination à la religion.

son 'mal' : aujourd'hui, elle aurait peut-être besoin d'inventions de secours (par exemple, la vie comme énigme, la vie comme problème de la connaissance).¹ »

En quoi faire de la vie une énigme pourrait-il permettre à la vie de justifier son mal ? Et puisque Nietzsche désigne ici, comme en passant, sa propre réponse à la question du mal, en quel sens l'éternel retour peut-il être dit faire de la vie un 'problème de la connaissance' ?

Il s'agit au fond de savoir comment de telles inventions concernant le sens de la souffrance peuvent-elles, malgré tout, être tenues pour vraies : en effet, il nous faut comprendre le statut épistémologique de l'éternel retour, c'est-à-dire à la fois sa relation avec la généalogie et l'identité de Dionysos, pour pouvoir enfin définir son rapport avec la vérité révélée.

b) Vérité active

La démystification de la révélation par la généalogie repose sur une redéfinition de la vérité : on ne peut pas s'en tenir à la ruine de l'adéquation, bien que le scepticisme² responsable de la mort de Dieu soit un moment nécessaire de la réponse nietzschéenne au problème du mal. Or, se demander dans quelles conditions nos jugements de valeur de bien et de mal ont été inventés, cela revient à proposer un nouveau critère de vérité qui a pour nom volonté de puissance. En effet, on l'a vu, ce concept permet de transformer l'échec de la recherche des raisons en découverte de conditions d'existence : autrement dit, la vérité est définie par son caractère de condition de vie.

« 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 conditions de vie. ³ »

Il est désormais possible de penser, au sens forme du terme, la vérité de la vérité révélée sans se référer à une transcendance : la révélation est le moyen de l'incorporation des notions d'être et de libre arbitre. La vérité-adéquation est nécessaire à la survie, mais elle se heurte au cri de la mère en deuil. En donnant à la souffrance le sens d'un péché, le christianisme fait de la métaphysique platonicienne, et de l'éthique qui en est la continuation, la condition de la domination exclusive d'un certain type de vie : c'est pour cela que Nietzsche définit le christianisme comme un

1 GM II, 7

2 Ant, 54 : « Zarathoustra est un sceptique »

3 GS, 110

« platonisme pour le 'peuple'¹ ».

Mais si on prend la volonté de puissance comme nouveau critère de vérité, alors il est également possible de penser une différence entre deux types de discours : vérité active et vérité réactive². En effet, si la volonté réactive a pour caractéristique de se nier elle-même comme volonté de puissance, alors le discours qui assure sa conservation, et sa domination, devra lui aussi nier son enracinement dans des conditions de vie : c'est pourquoi, même lorsqu'elle est amenée à raconter l'histoire du mal, la volonté réactive réfère ses paroles à l'éternité, d'où la falsification de l'invention du péché en révélation d'une transcendance.

En revanche, la volonté active, elle, ne craint pas de faire dépendre ses jugements du temps et d'affirmer la vérité comme sa vérité : mais pour qu'une telle affirmation, qui revient au fond à dire, dans l'ancien langage, qu'il n'y a pas de vérité, parce qu'il n'y a ni être ni Dieu, soit possible, il faut qu'elle soit incorporée. Autrement dit, il faut qu'elle devienne une condition de vie pour devenir une vérité.

Ainsi, le généalogiste ne peut pas aller plus loin dans la réponse à la question du mal que de montrer que la révélation est une création de la volonté réactive, c'est-à-dire un des pans de la nécessaire antithèse des valeurs. C'est pourquoi, à la fin du deuxième traité, on trouve ce texte étrange, qui en appelle mystérieusement à un *rédempteur* :

« Cet homme de l'avenir qui nous sauvera de l'idéal antérieur autant que de ce qui devait sortir de lui, du grand dégoût, de la volonté de néant, du nihilisme, lui cette cloche de midi et de la grande décision, qui rend sa liberté au vouloir, qui restitue à la terre son but et à l'homme son espérance, cet antichrétien et antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant – il viendra bien un jour.. »

« Mais que dis-je là ? Assez ! Assez ! Ici il convient seul de me taire : sinon je mettrai la main sur ce qui appartient à quelqu'un de plus jeune, de plus futur, de plus fort que moi, – sur ce qui n'appartient qu'à Zarathoustra, Zarathoustra le sans Dieu³ »

Ce texte fournit la clef du rapport entre généalogie et éternel retour, entre la critique du christianisme et les prophéties de Zarathoustra, à conditions de le mettre

1 PBM, préface

2 Didier Franck, op cit. VI, 4, p.422-423 : « Nietzsche ne recourt jamais à l'expression vérité active, mais il en a permis le concept. [...] Au sens actif, la vérité, la vérité n'est pas l'établissement, ou le constat d'une adéquation, mais une création ou une législation originnaire. ». C'est en particulier sur ce point que la lecture de Didier Franck se sépare de la lecture heideggerienne, selon laquelle Nietzsche n'a jamais cessé de tenir l'adéquation pour l'essence de la vérité.

3 GM II, 24 et 25

en relation avec un texte de *Par-delà bien et mal*¹, afin de comprendre comment Nietzsche peut s'autoriser à en appeler à un sauveur sans démentir sa déconstruction de la réponse chrétienne au problème du mal :

« Nous qui appartenons à une autre foi, [...] où placerons-nous notre espérance ? Dans de nouveaux philosophes, nous n'avons pas le choix : dans des esprits assez vigoureux et intacts pour amorcer l'avènement des valeurs opposées, pour réévaluer et renverser les valeurs éternelles ; dans des précurseurs, des hommes de l'avenir, capable de river le temps présent à la chaîne qui contraindra la volonté des millénaires à s'engager dans de nouvelles voies. ² »

Le sauveur attendu est donc un *philosophe de l'avenir*, enfin libéré de la tutelle théologique de l'éternité de la vérité, grâce au généalogiste : une fois la volonté de puissance identifiée comme nouveau critère de vérité, on peut enfin dévoiler l'identité de Dionysos et comprendre pourquoi l'éternel retour constitue la réponse proprement nietzschéenne à la question du mal.

c) Un Dieu philosophe

« Dire que Dionysos est un philosophe et que les dieux aussi s'occupent de philosophie, voilà qui me paraît propre à rebuter et peut-être aussi à susciter la méfiance, chez les philosophes surtout – mais vous, mes amis, une telle proposition ne vous heurte pas tant, à moins qu'elle ne vienne trop tard, intempestivement : car on m'a confié qu'aujourd'hui vous ne croyez pas volontiers en Dieu ni aux dieux ³ »

Dionysos est le nom de celui Nietzsche entend opposer au Crucifié : il répond ainsi à l'appel de philosophes de l'avenir. Mais pourquoi faudrait-il inventer un nouveau dieu⁴, fût-il philosophe, afin de combattre le sens chrétien de la souffrance ? En effet, les philosophes de l'avenir sont les héritiers de la mort de Dieu : comment ces derniers pourraient-ils croire à l'éternel retour dionysiaque sans retomber sous les coups de la critique de la vérité-adéquation ? Bref, comment accorder le ton de la prophétie avec la critique de la volonté de vérité ?

1 Ces trois ouvrages forment une trilogie : non content de se suivre chronologiquement, l'avant-propos de la GM présente le troisième traité comme un commentaire d'un aphorisme de Zarathoustra, et PBM comme le versant négateur de l'affirmation qu'est APZ dans Ecce Homo.

2 PBM 203

3 PBM 295. Voir aussi CI, Ce que je dois aux Anciens, 5 : « moi le dernier disciple du philosophe Dionysos, moi le maître de l'éternel retour.. » (je souligne)

4 Ant 19 : « Presque deux millénaires et pas un seul nouveau Dieu ! Mais encore et toujours et comme justifié dans son existence, comme un ultimatum et un maximum de la faculté de créer des dieux, ce pitoyable Dieu du monotono-théisme chrétien ! »

Revenons au personnage du parent en deuil : la réponse platonico-chrétienne au problème du mal lui assure qu'il y a une raison à tout ce qui est, même à sa révolte, parce que cette souffrance ne devrait pas être, qu'elle a commencée avant lui et finira après lui. Mais le généalogiste, qui a démystifié ce discours, semble devoir rester muet : il ne peut pas même faire accepter l'idée que l'idéal antérieur est une création, parce que cela conduirait au nihilisme.

En effet, les philosophes, même les « amis » de Nietzsche, sont *méfiant*s : s'il est une certitude, c'est que l'idéal d'adéquation est une erreur, qu'il n'y a nulle part de principe de l'être ou de fondement des valeurs :

« Que le cours n'est absolument pas divin, pas même rationnel, miséricordieux ou juste, c'est à peu près la chose la plus assurée dont notre méfiance ait finit pas s'emparer. Autant de méfiance, autant de philosophie.¹ »

Mais comment incorporer cette vérité ? Car, aussi paradoxal que cela puisse paraître, si la méfiance du philosophe veut être cohérente avec elle-même et avec sa propre critique, cette certitude ne deviendra une vérité qu'à condition de devenir une condition de vie : sans cela, elle restera une stérile suspension du jugement, qui ultimement perpétue l'allégeance envers le prêtre².

« Le penseur : c'est désormais l'être chez qui la pulsion de vérité³ et ces erreurs conservatrices de vie entrent en conflit, toutes deux comme vie, toutes deux comme puissance, toutes deux chez le même homme. Par rapport à l'importance de ce combat, tout le reste est indifférent : la question ultime relative à la condition de vie est ici posée, et c'est ici que l'on fait la première tentative pour répondre à cette question par l'expérience. Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle l'incorporation ? – voilà la question, voilà l'expérimentation.⁴ »

Faire de l'innocence du devenir une condition de vie : voilà le problème auquel répond la figure de Dionysos, voilà pourquoi les philosophes de l'avenir ont besoin d'un dieu. Dès lors, si l'éternel est une sur-résurrection, ce n'est pas parce en tant que nouvelle révélation, mais comme création de la volonté de puissance active. En effet, il s'agit d'incorporer, non pas une vérité ou un énoncé, mais la vérité elle-même, en tant que celle-ci est désormais synonyme de création : l'éternel retour est la tentative

1 GS 346

2 PBM 208

3 Ici, la pulsion de vérité fait référence « aux instincts mauvais » : « la mise à l'épreuve, la négation, la défiance, la contradiction », par opposition à « la croyance et à la conviction » ; bref, la pulsion de vérité, c'est la méfiance des philosophes.

4 GS, 110. Cette lutte recouvre évidemment le combat de la morale des maîtres et de l'éthique judéo-chrétienne.

pour faire de cette nouvelle définition de la vérité une condition de vie, à l'instar de l'idéal antérieur de l'adéquation. Il faut que la réponse du généalogiste à la mère en pleurs devienne audible.

Or, l'idéal antérieur est rendu nécessaire à l'existence grâce au mythe adamique, inventeur du péché, dont la vérité repose sur l'autorité d'une transcendance. L'éternel retour doit donc être compris comme un *mythe*, c'est-à-dire comme un discours dont la vérité ne repose plus sur le principe de raison, mais sur l'autorité d'un Dieu philosophe, Dionysos, symbole qui vient se substituer à celui de la croix. La religion se met ici au service de la philosophie : que Zarathoustra parle en parabole ne signifie pas qu'il soit au-dessus de la vérité.

« Si la répétition circulaire n'est qu'une vraisemblance ou une possibilité, même la pensée d'une possibilité peut nous ébranler et nous transformer [...] ! Quel n'a été l'effet de la possibilité de la damnation éternelle !¹ »

Voilà pourquoi la réponse nietzschéenne au problème du mal consiste à faire de la vie une énigme ou un problème de la connaissance : le mythe éternel retour est le moyen de l'incorporation de l'absence de raison de toute chose. Son statut épistémologique est entièrement cohérent avec la critique de la volonté de vérité. On peut à présent affirmer sans blasphème que Dieu est le père du mal : la souffrance du parent en deuil est sans raison, mais elle n'est pas absurde, car elle est comprise dans le cycle de la répétition. Bref, la pensée du retour est destinée à rendre vivable l'idée qu'il n'y a pas de vérité adéquate à l'expérience du mal, mais que le sens de celle-ci est désormais au pouvoir des hommes, à condition qu'ils soient assez forts pour le vouloir.

« L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre : il est assez fort, plein, divinisant pour cela. Le chrétien renie même le sort le plus heureux sur terre : il est assez faible, pauvre, déshérité pour souffrir, sous toutes ses formes, de la vie même. ² »

Du coup, le problème d'un *commencement du retour* trouve une solution : si la vérité est création, et le retour du même un mythe, alors ce dernier, à l'instar de la résurrection, est datable dans le temps et itérable dans l'éternité, mais dans une éternité immanente au temps. Autrement dit, il commence d'être vrai. Le critère n'est donc plus donné par l'être immuable, dénoncé comme illusoire, mais par la volonté de puissance : dès lors tout récit, qu'il soit généalogique ou mythique, comme les

1 1881 11 (203)

2 FP 1888, 14[89]

paraboles de Zarathoustra, peut prétendre au statut de connaissance, c'est-à-dire appartenir au langage philosophique. La vérité création brouille la frontière entre vérité et fiction : or raconter l'histoire du péché ou l'avènement du retour, c'est proposer des inventions assez puissantes et assez intéressantes pour devenir, du moins l'espère Nietzsche, des conditions de vie. Du même coup, le problème souvent posé par les commentateurs, qui suivent la thèse de Karl Löwith¹, apparaît comme un faux problème : l'éternel retour n'est ni un impératif éthique, ni une doctrine cosmologie, parce que la distinction entre commandement et constatation n'a plus de sens pour les philosophes de l'avenir :

« Mais les philosophes proprement dits sont des hommes qui commandent et qui légifèrent. [...] Leur 'connaissance' est création, leur création est législation, leur volonté de vérité est volonté de puissance. Y a-t-il aujourd'hui de tels philosophes ? Y eut-il déjà de tels philosophes ? Ne faut-il pas qu'il y ait de tels philosophes ?² »

La pensée de Nietzsche semble donc offrir une seconde réponse à la question posée en introduction. La philosophie tragique repose en effet sur certaine idée de la vérité qui, parce qu'elle détruit la frontière entre philosophie et histoire, ou philosophie et mythe, permet la prise en charge du problème du mal par un logos philosophique. À l'inverse de Ricoeur, Didier Franck joue Nietzsche contre Heidegger, et l'idée que seul un Dieu pourrait encore nous sauver³ : l'analogie entre l'histoire sainte et la généalogie n'entraîne pas une identité, mais bien une alternative, entre la réponse chrétienne et la réponse nietzschéenne au problème du mal.

1 Nietzsche, *philosophie de l'éternel retour du même*, Calman Lévy, 1994 : Löwith pose que la doctrine du retour ne parvient pas à unifier les deux dimensions contenues dans les paraboles de Zarathoustra : la pensée du retour s'effondrerait en un double sens incompatible d'un postulat pratique et d'un constat théorique. Elle équivaldrait à la fois à une religion athée et à une métaphysique physique.

2 PBM 211

3 Op cit, p.91

Conclusion

Interroger deux auteurs aussi différents que saint Augustin et Nietzsche sur la question du mal a permis de dégager trois grands moments communs à leur argumentation : d'abord, il faut poser que le mal n'a pas de fondement. La métaphysique, qu'elle soit positive ou critique, construit ainsi les termes de son propre dépassement, en identifiant le mal comme un rien ontologique, sous la forme de la transgression ou du nihilisme. Ce dépassement s'accomplit dans une histoire qui permet d'affirmer que le mal est le poids d'un passé qui a une origine et une fin : l'histoire du mal est constituée d'un événement et d'un contre-événement, bien qu'ils ne renvoient pas à la même temporalité, comprise dans l'éternité chez Augustin, et réduite à l'immanence chez Nietzsche. Enfin, la confrontation avec le mal oblige la philosophie qui se voudrait à la hauteur d'un tel récit à redéfinir son rapport à la vérité, se faisant ou interprétation ou création.

L'hypothèse tirée des positions de Ricoeur doit donc être infirmée. Certes, tout discours métaphysique, qu'il soit spéculatif ou éthique, sera dérisoire s'il prétend se charger seul du problème du mal. La philosophie de l'interprétation n'est pas une capitulation : si la réponse est à chercher dans d'autres paroles, la tâche du logos demeure cependant d'en rendre le sens audible. On est loin de l'*ancilla theologiae*. Cependant, la sortie de la philosophie vers le langage de l'origine n'est pas la seule riposte à la faillite du principe de raison : précisément, ce que le soupçon nietzschéen reproche à l'histoire du péché et de la grâce, ce n'est pas d'être fausse, mais de se faire passer pour le seul sens possible de la souffrance.

S'opposent au fond deux sens du mythe : d'un côté, le mythe parle avant la philosophie. C'est une parole originelle, venue du fond des âges, où tout a déjà été dit, mais en langage chiffré. Le mythe adamique est pour Ricoeur une sorte de paradoxal langage anté-prédicatif, que le logos a pour charge de reprendre sans le trahir. De l'autre, le mythe est une parole d'après l'adéquation : la philosophie n'accède pour Nietzsche à la puissance du mythe qu'une fois défaite de la croyance à l'être et à la vérité, et c'est pourquoi celui-ci peut être son invention. La dérision, qui a besoin de la logique de l'adéquation pour s'exercer, ne peut donc rien face à de telles

pensées, pour qui celui qui raconte des histoires peut aussi être un philosophe.

Aucune de ces conceptions du mythe ne peut cependant prétendre tarir les pleurs de la mère en deuil : elles parviennent à se mettre à sa hauteur, relevant le défi qui consiste à répondre à une accusation inarticulée et pourtant rationnelle. Malgré tout, la philosophie de l'interprétation laisse un arrière-goût d'insatisfaction : en interdisant à la philosophie de spéculer sur l'origine du mal, ne prive-t-elle pas la pensée d'une de ses sources les plus fécondes ? Quant à Nietzsche, en dépit de l'immense dynamisme que sa pensée permet d'insuffler à la philosophie, en la libérant de toute tutelle extérieure, il faut tenir sa tentative pour ce qu'elle est : un échec. Certes, le penseur de l'éternel retour s'est prudemment donné une échelle de temps considérable pour faire advenir le surhumain : reste qu'il paraît peu probable, du moins pour la centaine d'années venir, que l'humanité se convertisse à Dionysos. Nietzsche retomberait-il dans la dérision ? Il serait sans doute trop facile de se moquer : sans aller jusqu'à faire de la folie une conséquence nécessaire de la philosophie nietzschéenne, il est indéniable que la volonté de faire de sa pensée une sur-résurrection comporte une part de délire. Cependant, en dehors du fait que la folie est un moment de toute pensée, il est bien plus fécond intellectuellement de prendre Nietzsche au sérieux : en effet, l'idée d'une vérité aux mains des hommes, qui doivent tous seuls construire le sens de leurs malheurs, est sans doute la seule alternative crédible au discours du retour à l'origine, pour la vérité est caché sous ses voiles, dans l'Être ou dans les mythes, discours définitivement moins présomptueux mais aussi beaucoup plus désespérant pour le penseur qui ne peut pas croire qu'il y ait encore un dieu pour nous sauver.

Bibliographie

Œuvres de saint Augustin :

Textes principaux :

- Les Confessions*, Pléiade, Tome I, Gallimard, 1998, p. 782-1124
- Du libre arbitre*, Institut d'étude augustinienne (BA 6), 1999
- La cité de Dieu*, 3 tomes, Paris, Le Seuil, Point sagesse, 1994
- De la nature du Bien contre les manichéens*, Pléiade, Tome III, Gallimard, 2002, p.215-246

Pour tous les autres textes, voir l'édition en ligne des œuvres complètes de saint Augustin, sur le site de l'Abbaye Saint Benoît de Port-Valais (<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>), qui reprend la première édition de Bar-le-Duc, 1864-1872 sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx.

Études :

- Paul AGAESSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre Sèvres, Paris, 2004, 197 pages
- Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste*, Rivages, Paris, 2004, 287 pages
- Joseph FAMERÉE, Benoît BOURGINE Paul SCOLAS (dir.), *L'Invention chrétienne du péché*, Paris, Cerf, 2008, 128 pages
- Paul GUILLUY, *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Lille, 1975, 200 pages
- Horst GHÜNTHER, *Le Temps de l'histoire : expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, Les éditions de la MSH, 1995, 256 pages
- Régis JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936, 168 pages

Articles :

- André SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », in *Nouvelle revue théologique*, vol.78, 1956, p.359-387
- Pierre HADOT, Michel TARDIEU, « GNOSTICISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 20 novembre 2014. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gnosticism>
- Stanislas LYONNET, « Rom, V, 12 chez saint Augustin », in *L'homme devant Dieu*, Aubier, Paris, 1963, p.327-339

-Kristell TREGO, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté : la doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2005/4 tome 89, p. 641-65

-Michel SOURISSE « Saint augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne » in *L'esprit du temps* n°19, 2007, p.109-124

Outil de travail :

-Allan D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopédie saint Augustin. La méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècles*, Paris, Cerf, 2005 (édition française sous la direction de Marie-Anne Vannier)

Œuvres de Nietzsche :

-*Vérité et mensonge au sens extra moral*, trad. de M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, Folio plus, 2009

-*Considérations inactuelles I et II*, trad de P. Rusch, Paris, Gallimard, folio essai, 2011

-*Humain, trop humain I et II*, trad de R. Rovini, Paris, Gallimard, Folio essai, 2012

-*Aurore*, trad de J. Hervier, Paris, Gallimard, Folio essai, 2011

-*Le Gai savoir*, trad de P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2007

-*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad de G.A Goldschmidt, Paris, Le livre de poche, 2013

-*Par-delà bien et mal*, trad de C. Heim, Paris, Gallimard, Folio essai, 2011

-*Généalogie de la morale*, trad d'E. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF Flammarion, 2002

-*Le cas Wagner, Le crépuscule des idoles*, trad d'H. Albert, Paris, GF Flammarion, 1985

-*L'Antéchrist*, trad d'E. Blondel, Paris, GF Flammarion, 1996

-*Ecce Homo*, trad d'E. Blondel, Paris, GF Flammarion, 1992

Pour les fragments posthumes, les références sont tirées de l'édition des œuvres complète de Nietzsche chez NRF Gallimard, textes établis par Giorgio COLLI etazzino MONTINARI.

Cette édition est disponible en ligne, dans sa version originale allemande, à l'adresse suivante: <http://www.nietzschesource.org>

On s'y référera sous le terme d'eKGWB (Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe)

Études :

-Eric BLONDEL, *Nietzsche : le 5e évangile ?*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980, 264 pages

-Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF Épiméthée, 1998, 479 pages

-Michel HAAR, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Tel Gallimard, 1993, 293 pages

-Karl LOWITH, *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calman Lévy, 1994

-Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p.11-113

-Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, 614 pages

Articles :

-Michel FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Dits et Ecrits*, T. II, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971

Outil de travail :

- Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipse, 2013

Oeuvres de Paul Ricœur

-*Philosophie de la volonté*, 2. Finitude et culpabilité, livre II « La symbolique du mal », Paris, Seuil, 566 pages

-*Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 2013, 512 pages

Autres textes cités

-Henri-Charles Puech, *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979

-PLOTIN, *Ennéades I*, Belles Lettres, Paris, 1960

-André-Marie DUBARLE, *Le Péché originel : perspectives théologiques*, Cerf, Paris, 1983