



HAL
open science

Nietzsche : corps et liberté

Alizéa Habib

► **To cite this version:**

| Alizéa Habib. Nietzsche : corps et liberté. Philosophie. 2024. dumas-04681043

HAL Id: dumas-04681043

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04681043v1>

Submitted on 29 Aug 2024

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 HSS
HUMANITÉS
& SCIENCES SOCIALES

UNIVERSITÉ
CAEN
NORMANDIE

Pour obtenir le diplôme de master 1

Spécialité philosophie

Nietzsche : Corps et liberté

**Présenté et soutenu par
Alizéa Habib**

Juin 2024

Mémoire dirigé par Emmanuel HOUSSET, professeur d'histoire de la philosophie contemporaine (Phénoménologie. Métaphysique) à l'université de Caen au sein du département de philosophie, chercheur au sein de l'unité de recherche Identité et Subjectivité 2129 et chercheur associé aux Archives Husserl de Paris UMR 8547.

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma gratitude.

Je voudrais tout d'abord adresser toute ma reconnaissance au directeur de ce mémoire, Monsieur Emmanuel HOUSSET, pour sa patience, sa disponibilité et surtout ses judicieux conseils, qui ont contribué à alimenter ma réflexion. Je le remercie d'avoir pris le temps de relire chacun de mes chapitres au fur et à mesure et de m'avoir ainsi permis d'évoluer aussi sereinement que possible dans la rédaction de ce mémoire.

Je désire aussi remercier les professeurs de l'université de Caen, qui m'ont fourni les outils nécessaires à la réussite de mes études universitaires.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance envers mes amis et ma famille qui m'ont apporté leur soutien moral tout au long de ma démarche.

Liste des abréviations utilisées

- FP : Fragments posthumes
- GM : Généalogie de la morale
- PBM : Par-delà bien et mal

Introduction

La philosophie de Friedrich Nietzsche, qui s'est développée au XIXe siècle, a profondément marqué la pensée occidentale en remettant en question les fondements des valeurs morales, de la conception du corps et de la notion de liberté. Au cœur de son œuvre majeure, la *Généalogie de la morale*, Nietzsche entreprend une exploration audacieuse de ces concepts, les déconstruisant, les réinterprétant et les confrontant aux assises mêmes de la tradition philosophique et morale occidentale. Ce mémoire se propose d'explorer ces thèmes cruciaux, en mettant l'accent sur la *Généalogie de la morale*, tout en examinant comment Nietzsche redéfinit les relations complexes entre le corps et la liberté dans son œuvre. En outre, cette œuvre fait partie de ses derniers écrits avant de sombrer dans la folie, elle fut publiée en 1887 et Nietzsche arrêta de publier en 1888¹ avec le *Crépuscule des idoles*. Par conséquent, Nietzsche peut y développer le fin mot de sa pensée et on peut y observer l'évolution de ses thèses - concernant la morale notamment - par rapport à *Par-delà bien et mal* et *Humain trop humain* en particulier.

Le "corps", dans le contexte de ce mémoire, fait référence à l'entité physique et organique de l'individu. Cependant, chez Nietzsche, le corps est bien plus que cela. Il est un site de luttes, de désirs, de puissances, d'affirmation de soi et de répression. Le corps est le lieu où se manifeste la "volonté de puissance", un concept central de la philosophie nietzschéenne. Le corps est aussi une surface de significations, portant les marques des valeurs morales et des normes sociales. Il ne s'agit donc pas d'un corps passif, d'un amas de matière soumis au contrôle de l'esprit. Le corps est central chez Nietzsche, il est le fil conducteur de sa philosophie. Le corps pense. Il est la "grande raison" constituée des petites âmes que sont les pulsions. Le corps nietzschéen est donc un corps pulsionnel bien qu'il soit pertinent de le comprendre par analogie aux disciplines telles que la biologie et la médecine. Pour construire sa pensée, Nietzsche, ayant étudié activement la biologie de son temps, utilise ses connaissances pour concevoir les rapports des pulsions les unes envers les autres en nous et les rapports inter-individuels qui constituent le corps social en référence au fonctionnement de l'organisme vivant. Il s'agit donc de privilégier le tout par rapport aux parties et de souligner l'importance de l'organisation et de la hiérarchie pour obtenir un fonctionnement

¹ Il a écrit en 1888, ce fut sa dernière année lucide, mais ces textes comme *Ecce homo* et *l'Antéchrist* furent publiés plus tardivement.

sain et optimal. En outre, dans la pensée nietzschéenne en général, l'unicité, la simplicité sont montrées comme étant une facilité vulgarisant le réel, celui-ci étant toujours instable, non-fixe, pluriel. Le corps n'y fait pas exception, de même que la volonté. Nietzsche conçoit le corps comme une multiplicité d'organismes. C'est une conception de celui-ci absolument originale et passionnante pour les biologistes et autres scientifiques ayant affaire à l'organisme humain notamment. Cela dit, cette conception du corps soulève de nombreuses questions et se heurte aux limites du langage. Comment pouvons-nous nous identifier à un corps unique quand celui-ci est multiple ? Le corps est-il alors une somme ou le produit d'une synthèse ? Qu'est-ce que cela peut changer ou impliquer par rapport à la conscience de soi et de son corps ?

Nietzsche, dans l'histoire de la philosophie, s'insère dans un contexte où le corps est souvent hiérarchisé comme inférieur et moins important que l'âme ou l'esprit. Pour Nietzsche, les penseurs médiévaux, chrétiens, ont tendance à effectuer cette hiérarchisation en tant que les vrais biens, ceux qu'il faut rechercher et désirer, sont les biens intellectuels, immatériels, ce sont ceux qui nous élèvent vers Dieu et nous éloignent des jouissances sensibles. Certes, pour être parfaitement juste, tous ces penseurs n'ont pas dévalorisé absolument le corps, mais ils l'ont tout de même considéré comme moindre par rapport à l'esprit. Les plaisirs sensibles n'y sont pas toujours diabolisés, l'important étant, pour des penseurs comme Saint Augustin par exemple, de ne pas perdre de vue l'ordre, la hiérarchie, qui place les biens terrestres en dessous des biens célestes. Mais Nietzsche y voit une assignation de valeur arbitraire, dogmatique, c'est-à-dire qui n'a pas été soumise à un examen généalogique pour en comprendre la valeur - au sens de l'estime - donnée à cette valeur. C'est la même critique qui vise la morale, notamment celle érigée par Kant, ou encore la justice.

Peut-on alors se dire que c'est en ce sens-là que l'on peut parler chez Nietzsche d'une liberté du corps, en tant qu'il faut le libérer de toutes ces constructions religieuses, morales, sans doute sociales, qui l'emprisonnent ? Oui, mais pas seulement.

Le corps chez Nietzsche vient bouleverser notre manière de penser le sujet. Que suis-je ? Descartes répond une *res cogitans*, c'est-à-dire une chose qui pense. Descartes considère par ailleurs que l'esprit prime car on le connaît avant de savoir qu'on a un corps². Ce n'est pas du tout l'avis de Nietzsche. Premièrement, il ne trouve aucune légitimité à affirmer un « Je

² STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, 2021, p. 37.

pense », mais fait plutôt le constat suivant : « ça pense » en moi³. C'est là que Nietzsche est particulièrement fascinant pour les scientifiques, il considère que notre corps se compose - à juste titre mais la difficulté est de parvenir à le penser et à en tirer des conclusions philosophiques - d'une multiplicité de micro-organismes. Il n'y a pas de moi singulier, ce que nous sommes correspond à une pluralité. Notre corps est donc une structure organisée et hiérarchisée qui régule le fonctionnement de toutes ces « petites âmes ». L'unité tant du « Je » que de la volonté n'est que fiction. Ce sont des fictions dont nous avons besoin pour simplifier les processus réels à l'œuvre - afin de les concevoir - qui sont à l'initiative de la pensée et de la volonté.

Sommes-nous notre corps en tant que le « Je » découle d'un processus pulsionnel complexe qui se déroule dans notre organisme ? Ramener le « Je » au corps, est-ce le résultat d'une conception matérialiste de la part de Nietzsche ? Ce corps est-il libre ou est-il simplement le lieu de déterminismes internes qui le meuvent selon les influences du milieu extérieur ? La liberté du corps vivant, en tant que pluralité d'organismes autres, équivaut-elle à celle du « moi » ? Quelle est alors la place de la conscience et de la pensée chez Nietzsche ? Finalement, y a-t-il identité entre le « Je » unique et le corps vivant pluriel ?

Il semble que le cogito nietzschéen s'apparente au corps vivant. Il ne s'agit pas d'un corps inerte soumis aux lois extérieurs qui ne fait que réagir et s'adapter passivement à son milieu. Le « Je pense » de Nietzsche correspond à l'assimilation⁴, c'est-à-dire à cette capacité de se nourrir de l'altérité et d'en faire de l'identité. Quand nous mangeons, comme nous sommes des organismes hétérotrophes, nous ingérons de la matière organique autre pour constituer notre propre matière. C'est ainsi que fonctionne le corps humain. Il ne va pas non plus sans percevoir à jour la relation homéostatique qu'un organisme vivant entretient avec son milieu. Nietzsche la décrit comme une sorte de lutte, le vivant s'adapte activement à son milieu afin que celui-ci perturbe le moins possible l'organisation interne, afin de maintenir un équilibre entre le milieu interne et externe. Le vivant s'inscrit dans une sorte de flux absolu, perpétuel et parvient à se maintenir comme le même être malgré ces influences. Il ne semble donc pas y avoir de liberté du corps possible sans lutte. L'Homme prend ce qu'il souhaite

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 81.

incorporer de l'extérieur pour le faire sien, c'est pourquoi Nietzsche récuse l'idée d'adaptation passive conçue, selon lui, par Darwin.

Par ailleurs, le corps chez Nietzsche est appelé la « grande raison ». En effet, l'esprit est pensable comme quelque chose qui appartient au corps. Notre esprit est alors une petite raison, subordonnée au corps et non plus l'inverse. Le corps étant le lieu de cet ordre, cette hiérarchisation, de ces complexes pulsionnels qui nous constituent, étant également activité d'interprétation, la place de l'esprit est subordonnée au corps. On peut même se demander quel rôle il lui reste à jouer. C'est le corps vivant qui apparaît constituer l'ego nietzschéen. En effet, on constate que Nietzsche part du concept de corps (*Leib*) au sens de corps organique, peut-être parce que son époque est marquée par la biologie, pour fonder un concept de corps physio-psychologique, comme terrain de luttes pulsionnelles. Ainsi, il n'y a pas d'opposition entre spirituelle et matérielle puisque le corps est lui-même esprit. En ce sens donc, il semble légitime de s'interroger sur la liberté du corps vivant et tout particulièrement du corps humain.

La "liberté" est un concept philosophique complexe et multiforme. Chez Nietzsche, la liberté est étroitement liée à la capacité de l'individu à s'émanciper des contraintes morales, sociales et culturelles qui limitent son développement et son épanouissement. Elle implique également la possibilité de créer de nouvelles valeurs, de se réapproprier son existence et de devenir maître de sa propre destinée. La liberté a donc ces deux faces : elle est libération et émancipation par rapport à des contraintes mais aussi affirmation de soi, de sa puissance.

Comment comprendre la liberté par rapport à cette conception du corps si singulière ? Si le corps est multiple, la liberté est-elle présente à l'échelle de nos petites âmes ? Compte tenu de l'importance que Nietzsche accorde à l'ordre, la hiérarchisation, afin de pouvoir fonctionner de manière coopérative de la même manière qu'au sein d'un organisme, il semble que la liberté dépende du bon fonctionnement de cet ordre. Autrement dit, un Homme libre est un Homme qui a un corps sain, c'est-à-dire au sein duquel il y a une hiérarchie pulsionnelle efficace.

Curieusement, dans l'histoire de la philosophie, on ne peut penser la liberté sans volonté. Est-ce que chez Nietzsche la volonté est l'instrument de notre liberté ? Qu'est-ce qui peut nous rendre libre ou nous asservir selon lui ?

Les différents penseurs avant lui ont pu conceptualiser la liberté comme : libre arbitre, c'est-à-dire une liberté de choix, comme la mise au jour des déterminismes qui nous contraignent, comme l'absence de contrainte, comme le fait de n'obéir qu'à nos propres règles ou d'obéir à celles auxquelles notre raison adhère librement - des règles qui nous sont soumises pour nous libérer nous et/ou permettre à ceux qui nous entourent d'être libre, etc. Nietzsche paraît entendre la liberté en un sens tout à fait nouveau et original qu'il s'agit de percer à jour. En outre, parler de la liberté du sujet chez Nietzsche c'est parler de la liberté du corps, ce qui ne semble pas être un lieu commun dans l'histoire de la philosophie, bien au contraire.

La volonté, chez Nietzsche, est un processus pulsionnel complexe au sein duquel un affect prend le commandement. Cependant, ce processus n'est enclenché que si les probabilités de succès semblent bonnes. La volonté nietzschéenne n'a donc pas de force contraignante. Sa force d'action semble assez restreinte ce qui dénote par rapport aux compréhensions classiques et usuelles de celle-ci. Il s'agit alors de comprendre, compte tenu de sa conception du corps vivant comme complexe pulsionnel organisé et hiérarchisé, comment la liberté est possible si ce sont les affects qui commandent en nous et si de leurs luttes dépendent notre vouloir ? En outre, si les affects à l'origine de la morale, de la religion et de la justice prennent le pouvoir au sein de cette lutte des pulsions, comment entrevoir chez l'Homme une marge de liberté ? Dans quelle mesure avons-nous un contrôle sur l'organisation et les conflits entre nos pulsions ? La liberté doit-elle s'entendre comme le règne anarchique des pulsions ou un contrôle répressif de celles-ci par le biais de l'éducation ou d'une certaine idée de la volonté ? Ou est-ce que la liberté découle de cette organisation des pulsions entre elles ?

En outre, ces questions ne sont pas sans intérêt à l'heure actuelle et s'insère dans des débats concrets et récents d'éthique médicale notamment. Par exemple, comment Nietzsche comprend-il le suicide ? Est-ce un acte de liberté en tant qu'affirmation de la volonté puissance qui cherche l'accroissement au prix de sa propre destruction ou peut-on considérer qu'il est le résultat d'un processus pulsionnel où les pulsions morbides et mélancoliques ont gagné la lutte ?

Le problème auquel nous confronte la pensée nietzschéenne du corps pulsionnel et de la liberté est le suivant : Si le corps se constitue d'une lutte interne de pulsions, dont certaines parviennent à commander aux autres, alors en quoi y a-t-il liberté puisque nous semblons totalement soumis aux aléas des pulsions sans pouvoir agir dessus ? Nous l'avons dit, la volonté même est issue d'un processus pulsionnel, elle n'est donc pas, en ce sens, un outil de liberté. La morale, la religion et la justice nous soumettent elles aussi par l'intermédiaire de pulsions de ressentiment et de vengeance par exemple. Pouvons-nous nous libérer du jeu des pulsions - et est-ce ainsi que Nietzsche conçoit la liberté ? - ou y a-t-il un espace de liberté possible à y trouver ? Pour ce faire, la *Généalogie de la morale* semble être l'ouvrage primordial auquel il faut se référer. Par conséquent, dans quelle mesure la *Généalogie de la morale* de Nietzsche peut-elle être mobilisée pour comprendre la relation complexe entre le corps et la liberté dans la philosophie nietzschéenne, et comment cette compréhension peut-elle être pertinente pour une réflexion sur la liberté individuelle dans la société contemporaine ?

Pour répondre à ces questionnements, la lecture suivie de la *Généalogie de la morale* sera un appui. En premier lieu, il va être question de comprendre la nécessité de la démarche généalogique menée par Nietzsche. En comprenant la création des valeurs attachées aux concepts de corps et de liberté, il sera plus aisé de les penser par la suite. En second lieu, au sein du premier traité, Nietzsche éclairera lui-même ce qu'il entend par liberté en un sens positif ainsi que pourquoi avant lui, les moralistes ont tous échoué. Il sera également question de comprendre ce qu'est la noblesse par rapport au ressentiment, ce qui permet de comprendre positivement ce qu'est un Homme libre. Dans le second traité, Nietzsche affirme que l'Homme libre est celui capable de promesse et explique comment on peut éduquer les Hommes en ce sens. Dans un quatrième moment, toujours dans le second traité, Nietzsche éclaire enfin le concept de volonté de puissance comprise comme "instinct de liberté". Il explique ce qu'il entend par ce concept à la fois lorsque cette volonté de puissance est saine, en accord avec la vie et, à la fois, lorsqu'elle est affaiblie et que la puissance décroît. Par conséquent, dans un cinquième chapitre, il sera question de la typologie du nihilisme proposé par Nietzsche dans son dernier traité de la *Généalogie de la morale*, qui explique la difficulté pour l'Homme d'être libre. Enfin, ce dernier traité permet de comprendre comment

on peut passer du nihilisme passif au nihilisme actif. Pour finir, le dernier chapitre de ce mémoire tentera d'explorer des problématiques d'éthique médicale actuelle au regard de la philosophie nietzschéenne.

1. Une généalogie de la morale pour comprendre corps et liberté

La liberté, pour Nietzsche, a deux aspects. Elle est à la fois libération et affirmation de soi, de sorte qu'il existe des choses qui gênent notre liberté, voire qui nous empêchent purement et simplement d'agir et de penser librement. Elle est également affirmation de soi en tant que volonté d'être soi-même et d'agir comme tel sans avoir à s'auto-restreindre. Il ne s'agit pas nécessairement d'imposer sa volonté de manière à contraindre autrui, mais de pouvoir s'affirmer pleinement. En outre, si Nietzsche écrit une généalogie de la morale, c'est pour aider les Hommes à être libres, au sens donc d'être libéré de certaines contraintes. La généalogie est la méthode qu'il choisit d'employer pour remettre en question les fondements de nos principes d'action - et de pensée - afin de discriminer et de mettre au jour les choses qui nous empêchent d'être nous-mêmes et de nous vouloir. Par ce biais, Nietzsche cherche à identifier les sources productrices de valeurs ou d'interprétations, c'est-à-dire qu'il se met en quête des pulsions qui leurs ont donné naissance⁵. La généalogie est, en quelque sorte, la méthode qu'utilise Nietzsche pour remonter jusqu'à l'origine de nos valeurs afin de les questionner. Il ne s'agit pas de généalogie au sens où on l'entend couramment, mais au sens d'une étude à caractère historique concernant la genèse de nos valeurs, ceci incluant la compréhension des processus pulsionnels qui en sont à l'œuvre. La généalogie n'est donc pas à l'image d'un arbre de parenté fixe, la manière dont Nietzsche la conçoit remet en cause l'idée de valeurs absolues, éternelles et stables. Si Nietzsche ressent le besoin de se lancer dans une telle enquête c'est parce qu'il considère que les Hommes de son temps, particulièrement les allemands, sont pris au sein d'une crise de la culture, plus particulièrement de la civilisation. Il faut entendre celle-ci comme une forme particulière de culture qui prône la répression de certains affects et la valorisation d'affects morbides ou déprimants⁶, c'est-à-dire néfastes pour la vie. Ceci lui permet de développer la place importante des affects dans la vie morale tandis que d'autres philosophes, avec lesquels Nietzsche est en désaccord strict, considèrent qu'il faut rompre avec les affects pour entrer dans la vie morale. Par la suite, ils classent les affects et les hiérarchisent, alors que Nietzsche

⁵ Cf. WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, 2013, pp. 43-45

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 22-23.

considère que tout ce qui accroît la puissance est bon pour la vie, celle-ci étant son critère pour évaluer les affects.

1. Pourquoi une généalogie ?

Comme l'indique le titre de l'œuvre qui servira de fil conducteur : la *Généalogie de la morale*, pour concevoir le rapport entre le corps et la liberté, Nietzsche en passe par une généalogie. La généalogie, telle que Nietzsche la développe, est semblable à une méthode d'investigation philosophique⁷ qui vise à explorer l'origine et l'évolution des idées, des valeurs, des normes morales et des institutions sociales. Elle s'oppose à une approche traditionnelle de la philosophie, qui tend à traiter ces concepts comme des vérités universelles et éternelles. Pour Nietzsche, ces idées sont souvent le résultat de processus historiques, sociaux et psychologiques complexes, et elles sont sujettes à des transformations au fil du temps. La généalogie nietzschéenne est inspirée par une approche historique et naturaliste. Nietzsche invite ses lecteurs à regarder en profondeur dans le passé pour comprendre comment les concepts et les valeurs ont évolué. Il examine les influences culturelles, les luttes de pouvoir, les conflits sociaux et les motivations humaines qui ont façonné nos idées morales. Par le biais de la généalogie, Nietzsche cherche à démasquer les origines souvent sombres de nos conceptions morales et à montrer comment elles ont été utilisées pour maintenir le contrôle sur les individus, démontrant par là même que les morales ne délivrent aucune vérité absolue.

Pour Nietzsche, la généalogie a des implications profondes pour la compréhension de la morale, du corps et de la liberté. En utilisant cet outil, il invite les individus à se défaire des chaînes de la morale traditionnelle et à redécouvrir leur propre potentiel. Ce n'est qu'une fois que ces œillères sont retirées que l'Homme peut découvrir et faire usage de ses forces créatrices. La généalogie révèle comment les notions de bien et de mal ont été utilisées pour contrôler les individus, les empêchant d'atteindre leur véritable liberté. Elle souligne également l'importance du corps en tant que lieu d'expression de la volonté de puissance, remettant en question les conceptions dualistes du corps et de l'esprit. C'est une démarche

⁷ Il s'agit en réalité d'un procédé philologique que Nietzsche importe au sein de la philosophie.

cruciale pour libérer les individus des contraintes morales et sociales et les conduire vers une véritable émancipation.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche explique notamment que les notions de bien et de mal, donc la morale, remontent à l'origine des notions de « bon » et de « mauvais »⁸. Il montre comment elles étaient autrefois liées à des notions de puissance, de maîtrise de soi et de domination. Il explique comment le christianisme a renversé ces notions, faisant du « mauvais » une caractéristique des instincts naturels et de la chair, tandis que le « bon » était associé à la soumission, à la pitié et à la vertu. Pour Nietzsche, ce renversement moral était une stratégie des faibles pour saper la puissance des forts. La généalogie de la morale a donc pour but de mettre au jour la manière dont ces transformations morales ont eu un impact sur notre conception du corps et de la liberté. De ce fait, en critiquant les morales passées, Nietzsche critique nécessairement les notions de bien et de mal en soi, posées comme absolues.

Ceci étant dit, il reste à montrer ce que la généalogie permet de clarifier au sein de l'entreprise nietzschéenne. Pour ce faire, il semble important de faire la distinction entre ce qu'est un fondement, une racine et une origine.

Michel Foucault dans son article intitulé : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »⁹ s'intéresse notamment à cette distinction et à la nuance qu'apporte les termes allemands quant à l'objet de la généalogie. On peut donc observer qu'il utilise les termes suivants : *Ursprung*, *Entstehung* et *Herkunft*. Dans la préface de la *Généalogie de la morale*, on observe une opposition entre *Ursprung* et *Herkunft*. En effet, Nietzsche semble user du terme *Ursprung* pour désigner les origines fallacieuses de la morale. En outre, ce terme dénote une position essentialiste et donc la recherche d'une forme pure et stable. Or la généalogie nous apprend qu'il n'y a pas d'essence, que rien n'est immobile et que les essences ont été construites. L'origine est, en ce sens, toujours disparate et non unique. Il s'agit d'une croyance fautive mais qui a le mérite de simplifier la réalité et la rendre plus aisée à concevoir. Suite à l'analyse de ce premier terme, Foucault conclut que la généalogie n'est pas une quête de

⁸ *Généalogie de la morale*, Introduction, p. 37.

⁹ FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1971, pp. 145-172.

l'origine - qu'il s'agisse de la morale ou des valeurs - qui négligerait l'histoire. Il affirme, de surcroît, avoir « besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine »¹⁰.

Herkunft en allemand signifie la souche ou la provenance. Si l'on définit la généalogie comme la recherche des commencements, alors *Herkunft* semble plus adéquate pour désigner son objet. La traduction par provenance permet de montrer qu'il n'y a pas de fondement uni. Dans la conception nietzschéenne du monde, tout est pluriel. Il s'agit donc par le biais d'une méthode généalogique de repérer les accidents, les retournements complets, c'est également cela la recherche des fondements. Foucault souligne, en outre, l'importance du corps. Chez Nietzsche, le corps n'est pas plus stable que n'importe quel autre objet du monde, en ceci, il est le lieu de la *Herkunft*. Autrement dit, le corps serait une sorte de trace ou plutôt le réceptacle de traces laissées par les événements - l'évènement étant défini par Foucault, interprétant Nietzsche, comme un rapport de forces qui s'inverse - comme des stigmates. La généalogie c'est donc aussi cette analyse de l'articulation du corps et de l'histoire pour saisir la provenance. Elle permet de mettre au jour le corps en tant qu'il est imprimé d'histoire.

Entstehung en allemand signifie l'émergence, le point de surgissement selon Foucault. Il décrit la chose comme une sorte de scène de théâtre, comme un espace qu'il qualifie paradoxalement de « non-lieu »¹¹. Ce terme est notamment mobilisé à plusieurs reprises au sein de notre ouvrage de référence. L'*Entstehung* est un espace de lutte, un lieu d'affrontement entre des forces inégales. Foucault parle de « non-lieu » au sens d'une pure distance - entre ces forces. Pour lui, l'idée de liberté vient justement de cette émergence qui répète éternellement le même conflit. Pour l'exemple de la liberté, c'est la lutte des classes, pour les valeurs, il parle du conflit entre les Hommes, entre dominés et dominants. Foucault cite la *Généalogie de la morale*, II, 6, qui dans sa traduction use du terme d'« émergence »¹².

¹⁰ Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, 1954-1988. I. 1954-1975. Paris, Gallimard, p. 1008.

¹¹ *Ibid.*, p. 1012.

¹² On peut souligner que dans notre édition de référence p. 133, Wotling choisit de traduire par « donner naissance ». Avec Wotling, on pourrait questionner s'il y a une nuance possible à faire entre émerger et naître. L'idée de naissance traduit en effet cette idée d'émerger pour la première fois dans le monde, mais dénote l'idée de provenance également en tant que rien ne naît jamais du néant, mais que tout s'engendre, ou se transforme comme le dirait Lavoisier. L'idée de naissance semble pourtant manquer de précision car elle laisse entendre une, voire deux origines, mais pas plus. En outre, dans la traduction que possède Foucault, il est dit émerger « dans » et non « de » ce qui est donc différent de cette idée de provenance que contient la naissance. Cette traductionrompt avec l'idée de causalité qui est sous-entendu par la naissance. Certes, on ne donne pas la vie, mais on donne naissance, ce qui insinue une certaine responsabilité dans la chaîne causale. Le lien que met en relation l'émergence n'est pas celui de causalité.

Il donne l'exemple de la faute, du devoir et de la conscience qui émerge dans le droit des obligations. Nietzsche parle dans ce passage de « foyer »¹³. Le foyer désigne un centre, unique, que ce soit celui de la maison ou le foyer sismique qui correspond au point de départ des ondes sismiques. Cela paraît contradictoire mais, dans ce passage, l'auteur se concentre sur une origine fallacieuse de la faute, de la conscience, du devoir, ce qui explique cette apparence d'unité. On est dans le registre de l'*Ursprung*. En outre, pour poursuivre la lecture de Foucault, il affine au regard de son analyse de l'*Entstehung* sa définition de la généalogie nietzschéenne. Elle est histoire des morales, des idéaux ascétiques, des concepts de liberté, etc. comme émergences d'interprétations différentes. Par ailleurs, Foucault définit ce que signifie interpréter pour Nietzsche, à savoir : s'emparer d'un système de règles et lui imposer une direction¹⁴. Autrement dit, changer les règles à sa guise - soulignant ainsi le caractère subjectif et discutable de l'interprétation.

La généalogie doit donc articuler ces trois aspects en tant qu'elle se veut un outil pour défaire ces croyances fortes et l'idée d'origines uniques et absolues (*Ursprung*), mais également un outil permettant la recherche des commencements afin de retracer l'histoire des idées comme émergences d'interprétations différentes. Par conséquent, Nietzsche se voit obligé d'utiliser une telle méthode pour éclairer ces origines fallacieuses et mettre en lumière la construction de préjugés qu'on pensait à tort avoir une essence stable et déterminée, qu'on pensait être donné comme premier. S'il doit en passer par là pour comprendre véritablement ce qu'est la liberté au regard du corps, c'est parce que corps et liberté furent les victimes de pareilles erreurs. En remontant à la source de ces préjugés, Nietzsche les rend caduques, par la même occasion, en exposant leurs fondements vides, inexistantes, construits de toutes pièces. Une fois cette erreur exposée, d'une manière similaire à celle de Descartes avec son doute méthodique, il peut raisonner afin de fonder un savoir qui ne reposera pas sur des préjugés et des erreurs. En outre, le corps étant considéré comme historique, lieu de changement, une étude généalogique semble être le meilleur moyen de comprendre ce qu'est le corps au-delà des conceptions philosophiques de ses prédécesseurs.

L'erreur à ne pas faire serait de restreindre la généalogie à une forme d'histoire ou, comme le fait Foucault, de trop se focaliser sur les stratégies de domination. Elle implique

¹³ *Généalogie de la morale*, II, 6, p. 133.

¹⁴ Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, 1954-1988. I. 1954-1975. Gallimard, p. 1014.

cette discipline, en effet, mais la généalogie consiste davantage à faire face au problème des valeurs, c'est son objet. Sa manière de procéder, le moyen qu'elle met en place pour connaître son objet, c'est la recherche des origines, c'est un questionnement régressif¹⁵. En outre, Nietzsche met bien en avant des stratégies de domination, cependant, la généalogie vise davantage à « retracer l'histoire de ces puissances cachées pour comprendre les devenir des sociétés et des groupes humains »¹⁶, il s'agit de pointer du doigt les processus infra-conscients à l'œuvre.

Le corps est empreint d'histoire et le concept de liberté a également évolué au cours du temps, notamment du fait de son étroite dépendance avec les lois, qu'elles soient juridiques ou morales. C'est pourquoi une approche généalogique paraît pertinente. Mais pourquoi une généalogie de la morale pour définir ce qu'est le corps et la liberté ? Pourquoi Nietzsche n'a-t-il pas écrit une généalogie de la liberté ? Comment la généalogie de la morale englobe-t-elle la généalogie de ces deux notions ? Ou plutôt, comment éclaire-t-elle sur l'évolution de notre compréhension du corps et de la liberté ?

L'originalité de Nietzsche, notamment dans la *Généalogie de la morale*, c'est de s'intéresser à la morale comme un problème¹⁷ et non comme une solution aux problèmes pratiques rencontrés. C'est par ailleurs ce que Nietzsche reproche à ces prédécesseurs. La morale a pu être considérée comme innée, comme un donné divin ou comme un apprentissage supposant presque toujours la compréhension innée des notions de bien et de mal. Dans sa préface, Nietzsche se questionne à ce sujet en commençant par l'impératif delphique : « Connais-toi toi-même ». Dans cette quête de la connaissance de soi, de la connaissance de l'Homme, Nietzsche se trouve naturellement confronté à la morale quand il s'interroge sur ce qui nous a empêché de nous connaître vraiment depuis tout ce temps. Autrement dit, la morale en prescrivant des lois et dictant notre comportement nous empêche de connaître quels seraient nos comportements sans ces règles - et cela s'étend à nos pensées et nos jugements de valeur. La recherche de la connaissance de soi doit donc, selon Nietzsche, passer par une généalogie de la morale. Pour nous connaître comme être libre, on doit mettre au jour ces

¹⁵ *Généalogie de la morale*, Introduction, pp. 28-30.

¹⁶ GIRIER-TIMSIT Pierre, *Nietzsche en schémas*. Paris : Ellipses, 2024, p. 72.

¹⁷ *Généalogie de la morale*, Introduction, p. 20.

origines factices de la morale et dans quelle histoire on est pris (*Ursprung*) afin de savoir ce que nous sommes indépendamment de ces impératifs moraux. En revanche, on pourrait se demander pourquoi dans l'histoire de la philosophie personne ne l'a entrepris avant Nietzsche. Le philosophe anticipe cette objection et y répond au commencement de sa préface. Les obstacles à cette entreprise sont : le manque de temps, le manque de sérieux, le manque d'intérêt mais surtout la méconnaissance¹⁸. Le problème le plus important que pointe du doigt le philosophe c'est le fait que les philosophes jusqu'à présent n'ont pas eu conscience de ne pas se connaître eux-mêmes - ou n'ont pas pris ce problème suffisamment au sérieux pour le résoudre complètement. La méconnaissance a cela de vicieux, contrairement à l'ignorance, qu'elle ne se soupçonne même pas. Pour Nietzsche, la connaissance de soi semble commencer par une observation attentive de soi-même afin de discriminer ce qui est véritablement nous et ce qui a été intériorisé. Autrement dit, Nietzsche cherche à chasser toutes normes sociales ou morales qui sont imposées à l'Homme comme nécessairement bonnes et allant de soi sans en avoir réellement fait la généalogie. Il se pose, en outre, la question de savoir ce qu'on définit comme bien et mal. Le bien est-ce ce qui entrave notre puissance d'agir pour permettre plus de liberté aux autres ou ce qui accroît notre puissance ? Mais cela ne concerne pas que nos actes. La morale affecte jusqu'à nos cheminements intellectuels et nos raisonnements avant même d'avoir prise sur nos comportements. Nietzsche pose cette question difficile au sein de sa préface : Est-ce que nos pensées sont vraiment nôtres ? Ce qui sous-entend inévitablement : Sommes-nous libres ? Le constat de départ de Nietzsche est que nous ne le sommes pas et c'est pourquoi cette généalogie de la morale est nécessaire.

La morale chrétienne ou kantienne, qu'il nomme dans sa préface, sont pour lui visiblement des morales qui firent obstacles à sa liberté de penser dans sa jeunesse. Dans sa préface, il nomme la morale son « a priori »¹⁹, reprenant ainsi le terme kantien qui désigne, d'après la note de Wotling, ce qui est absolument indépendant de l'expérience. En outre, Wotling souligne dans sa note que la manière dont Nietzsche comprend le problème de la morale ne s'explique pas par l'éducation ou l'influence du milieu. S'il utilise le terme « a priori » c'est bien pour souligner une préexistence de la morale en l'Homme, bien avant sa

¹⁸ *Ibid.*, préface, 1, p. 45.

¹⁹ *Généalogie de la morale*, préface, 3, p. 48.

capacité à faire des expériences et apprendre de celles-ci par le biais de l'éducation. La morale semble alors être quelque chose qui nous précède, peut-être au sens où nous naissons dans un monde qui a déjà une morale, qui elle-même a déjà sa propre histoire. De plus, Nietzsche prend l'exemple de son questionnement moral sur l'origine du mal, questionnement qui a commencé dès ses treize ans²⁰ - Wotling souligne dans ce passage que Nietzsche use du terme *Ursprung* traduit par origine. Ceci explique les guillemets qu'il place devant le terme "solution" lorsqu'il confesse dans son premier ouvrage de philosophie avoir attribué cette origine à Dieu. C'est donc l'occasion pour Nietzsche de questionner son passé : était-ce sous l'effet de son « a priori » qu'il a ainsi attribué la paternité du mal à Dieu ? Il semble admettre ne pas avoir été libre, ne pas avoir été lui-même, ne pas s'être, pour le moment, libéré de l'influence de la morale chrétienne et de la morale kantienne. « Par chance, j'eus tôt fait d'apprendre à séparer le préjugé théologique du préjugé moral et ne cherchai plus l'origine du mal derrière le monde »²¹. Or cette chance dont parle Nietzsche c'est, au contraire, ses formations historique et philologique qui l'ont libéré de ces préjugés, suffisamment pour être capable de les identifier et de les distinguer. Ce sont donc ces formations qui lui ont permis de déplacer sa question de manière pertinente, son problème devient alors celui des valeurs du bien et du mal et des conditions de leur création par l'Homme notamment. Nietzsche a donc effectué de nombreuses recherches afin de répondre à ses interrogations. Au terme de ses recherches, il trouve finalement un fondement, un sol sur lequel il va pouvoir s'appuyer. Il s'agit en vérité de fondements hypothétiques sur lesquels reposeraient la morale²². Ce sont ces hypothèses que Nietzsche va présenter au sein de l'ouvrage de référence de ce mémoire. De plus, Nietzsche affirme ne plus chercher la morale « derrière le monde », ce qui sous-entend qu'elle est à rechercher dans ce monde. Toute idée d'arrière-monde comme une consolation par rapport à ce monde-ci est vivement critiquée, ce ne sont que des illusions séduisantes aux yeux de celui qui souffre. En outre, la morale ne vient pas de Dieu et n'est pas non plus

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

²² La morale est un terme général utilisé par Nietzsche et parfois il le précise en affirmant s'attaquer à la morale religieuse ou chrétienne, parfois la morale kantienne ou celle des métaphysiciens. Nietzsche définit la moralité comme une obéissance aux mœurs, c'est-à-dire une : « façon traditionnelle d'agir et d'apprécier » dans *Aurore*, § 9, OC. II, Gallimard, 2019. Donc il n'y a pas de moralité sans tradition. Au paragraphe 19 du même ouvrage, il définit lesdits mœurs comme : « expérience acquise par l'humanité antérieure sur ce qu'elle estimait utile ou nuisible ». Le *sentiment* des mœurs, lui, se rapporte à « l'antiquité, la sainteté et l'indiscutabilité des mœurs. Ainsi ce sentiment s'oppose à ce que l'on fasse de nouvelles expériences et corrige les mœurs : c'est-à-dire que la moralité s'oppose à la naissance de mœurs nouvelles et meilleures : elle abêtit. ».

comme un savoir mystique donné à tous les vivants doués de raison. Elle est dans le monde, produite et effective dans ce monde.

Ce qui a mis Nietzsche sur la piste d'une généalogie de la morale pour penser le corps et la liberté c'est l'ouvrage de son ami Paul Rée : *L'origine des sentiments moraux*. Il reconnaît que Rée a eu la bonne idée de faire un examen généalogique mais Nietzsche le critique en tant qu'il ne remet absolument pas en question le mode d'évaluation morale. C'est une critique qui peut s'adresser de façon générale à ses prédécesseurs qui ont voulu traiter de la morale : ils la considèrent derechef en soi. Ils ne se posent pas la question de la valeur que peut avoir la morale²³, de son intérêt pour l'Homme. Or, par un examen généalogique de la morale, cette question ne peut être manquée. En outre, c'est cette interrogation qui permet de questionner la liberté et le corps. C'est une question plutôt classique en philosophie mais rarement posée à l'égard de la morale : est-ce que les règles qu'elle prescrit libèrent l'Homme ou l'asservissent ? La morale étant souvent pensée comme un ensemble de règles que l'on se donne à soi-même, une sorte de contrainte émanant de l'intérieur et volontaire, avant Nietzsche, on ne questionne pas vraiment son caractère avilissant. Il s'agit alors d'aller plus loin dans la connaissance de l'origine des sentiments moraux en montrant à quelles pulsions ils correspondent.

Nietzsche a beaucoup écrit dans ses premiers textes sur l'histoire et, comme le souligne Foucault dans l'article précédemment cité, la méthode généalogique est très liée à l'histoire. Pour ce qui est de la morale, le projet de Nietzsche est d'aller chercher les racines obscures et cachées de celles-ci et de ne pas croire ce que peut dire la philosophie morale ou la religion à ce sujet. Nietzsche a une position relativement historiciste, c'est-à-dire que toutes les vérités ont un caractère historique, de sorte qu'il n'y a pas de vérités transcendantes et éternelles. Il ne donne pas foi à la religion qui instaure des règles fixes et immuables ordonnées par Dieu, ou à la morale kantienne qui pose des impératifs catégoriques²⁴ auxquels on doit obéir sans discuter. Si Nietzsche éprouve le besoin d'en passer par une généalogie de la morale pour penser corps et liberté, c'est parce que la morale, historiquement, qu'elle soit

²³ La morale religieuse a une utilité dans la mesure où l'on considère qu'elle est donnée par Dieu comme des règles à suivre afin d'obtenir le salut de son âme. Mais si Dieu est mort, pourquoi se comporter de manière morale ? C'est un peu le même raisonnement de Calliclès dans la *République* de Platon : s'il est plus avantageux d'agir égoïstement et moins avantageux de se montrer moral et juste, alors pourquoi être moral s'il n'y a rien à y gagner dans cette vie et qu'une vie future, dans un autre monde est exclue ?

²⁴ Un impératif catégorique est une loi morale à laquelle on obéit pour elle-même et non en vue d'une fin. Elle s'adresse de manière universelle à tous.

religieuse ou non, fut - et est encore - l'un des plus grands obstacles à notre liberté. Nietzsche le dit dès les premières lignes de sa préface, c'est parce que l'Homme n'a pas conscience de ne pas être libre qu'il ne peut se connaître vraiment. L'Homme n'arrive pas à distinguer ce qu'il est de ses principes moraux et c'est ce qui l'empêche d'être libre - et de concevoir correctement le corps qui intériorise et marque le passage de ces croyances. En outre, les règles dictées par la morale soulagent l'individu du dilemme de la décision et de la réflexion éthique, elle prescrit et l'Homme n'a plus qu'à obéir, détruisant ainsi l'espace d'expression de sa liberté.

Agir moralement signifie souvent bien agir. A partir de là, pourquoi vouloir s'en extirper, pourquoi vouloir agir autrement ? Il faut donc parvenir à remettre en question ces notions morales que sont le bien et le mal. Cela passe sans doute par la remise en question de la valeur morale quant à notre bien-être. Pourquoi les personnes qui font le plus de bien autour d'elles ne sont pas les plus heureuses ou les plus épanouies ? En outre, si l'on considère que la morale est un ensemble de règles intérieures, comment se fait-il qu'à une même époque donnée, on retrouve dans un même pays des règles étrangement similaires chez des individus très différents sans même qu'ils aient eu besoin de se concerter ? Il y a un facteur historique, les lois morales évoluent et changent. Elles ne sont pas façonnées par l'individu mais par les Hommes en vue de fins précises, en vue d'asseoir une certaine domination sur les autres. C'est ce que Foucault souligne dans son article lorsqu'il définit la généalogie comme histoire des émergences d'interprétations différentes. Autrement dit, il n'y a pas d'interprétations désintéressées. L'histoire est le théâtre de conflit de pulsions et donc d'interprétations. Quand on écrit l'histoire, on institutionnalise la vérité et on fait passer une interprétation comme étant une vérité. De ce point de vue, la généalogie de la morale que propose Nietzsche ranime la perspective de ceux qui ont été dominé par l'interprétation religieuse et/ou métaphysique de la morale. Elle vise à percer à jour les mythes érigés afin de comprendre que tout est affaire d'interprétation et qu'il n'y a pas de vérité en soi. Les mythes en question que ce soit ceux de la morale chrétienne ou rousseauiste s'érigent sur une morale de la pitié qu'il faut combattre en tant qu'elle est le fondement des morales. En sapant ses fondements, on peut détruire la morale traditionnelle. C'est ainsi que Nietzsche prétend libérer ceux qui sauront le lire en déconstruisant ces mythes afin que les Hommes puissent enfin se connaître eux-mêmes comme étant des êtres corporels libres par-delà les morales.

Si Nietzsche doit en passer par un examen généalogique de la morale pour comprendre ce qu'est la liberté et pour que les Hommes se comprennent enfin comme des vivants libres, c'est parce que, jusqu'à présent, la morale ne fut qu'un outil de domination. Dans sa deuxième *Considération inactuelle*, Nietzsche distingue, en effet, 3 types d'histoires :

- Histoire monumentale guidée par l'action morale.
- Histoire antiquaire guidée par la pulsion de conservation.
- Histoire critique guidée par la reconnaissance d'une souffrance.

L'histoire monumentale est critiquée par Nietzsche en tant qu'il s'agit d'une analyse de l'histoire *a posteriori* afin de répondre à une recherche présente, d'ordre morale notamment. C'est une histoire qui cherche des modèles à imiter, qui valorise le passé et qui souhaite qu'ils se répètent dans le présent. L'histoire monumentale revivifie la morale, elle se sert des événements comme exemple pour illustrer des messages moraux. Donc, dans cette histoire, il y a comme une tromperie, il y a des généralisations et des simplifications qui sont à l'œuvre. Le but de cette histoire c'est de simplifier le passé pour le rendre utile pour la vie active. Il critique non seulement cet usage qui peut être fait de l'histoire par certaines morales, le fait de simplifier à outrance correspond finalement à une falsification et à une interprétation erronée mais aussi à cette haine de la nouveauté et du présent. L'histoire étant le théâtre d'un conflit d'interprétations où seuls les vainqueurs écrivent l'histoire et imposent les règles qui en découlent, Nietzsche - remettant en question les fondements de la morale - remet également en question certaines interprétations de celle-ci. C'est pourquoi à l'histoire monumentale, il préfère l'histoire critique²⁵. Sa philosophie s'approche de cette forme d'histoire. L'histoire critique consiste à traquer les erreurs du passé et à exhumer les victimes de l'histoire, c'est-à-dire à faire sortir de l'oubli les victimes. Ainsi, Nietzsche va s'intéresser à mettre en lumière des interprétations vaincues et passées sous silence. En effet, il fait le constat permanent de la déchéance de la culture allemande à ses yeux et de la faiblesse qui domine. C'est notamment ce qu'il reproche à la religion judéo-chrétienne, inverser la hiérarchie des valeurs et des affects. La souffrance y est valorisée avec la figure emblématique du Christ ou encore des martyrs en général. De sorte que, la morale semble être une invention des faibles pour se protéger des forts. Dans le jeu des interprétations, ce sont donc ceux qui

²⁵ Il affirme que l'histoire monumentale ne doit jamais voir le jour dans ses *Considérations inactuelles, II*, trad. Rush P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1990, p. 104.

ont réussi à changer les règles et imposer les leurs, d'un point de vue historique. Comment alors opérer un renversement des valeurs ? Comment changer les règles et faire dominer sa propre interprétation afin de se libérer de cette interprétation, selon Nietzsche, erronée ? Comment évaluer la pertinence des interprétations afin de sélectionner celle•s qui est ou sont favorable•s à la vie et à la liberté ?

Pour cela, il faut en passer par une compréhension du corps nietzschéen. Au sein de son introduction, Wotling cite un passage important du *Gai savoir* qui explique que : « derrière les jugements de valeur suprêmes qui ont jusqu'à présent guidé l'histoire de la pensée se cachent des mécompréhensions relatives à la constitution du corps, que ce soit de la part d'individus, de classes ou de races entières »²⁶. De ce fait, il est nécessaire de comprendre ce qu'est le corps - sa nature et la place de l'affectivité, notamment dans la vie intellectuelle - afin de comprendre comment s'est opérée cette hiérarchie des valeurs que Nietzsche espère renverser. En effet, Wotling explique que : « toute pensée et toute doctrine sont des interprétations de la réalité produites par le travail de mise en forme effectué par des groupements pulsionnels »²⁷. Autrement dit, le corps nietzschéen est un ensemble de groupements pulsionnels complexes, hiérarchisés et organisés, capable de produire des interprétations, c'est-à-dire que le corps est capable de s'emparer d'un système de règles et de lui imposer une direction²⁸. En ce sens, la réalité peut être en elle-même interprétée comme une activité pulsionnelle puisqu'elle met en forme et qu'elle est interprétation soumise aux vivants qui interprètent²⁹. On comprend alors que, pour Nietzsche, les morales ont des origines pulsionnelles - et donc corporelles - qu'il faut débusquer. De sorte « qu'il n'y a de morale que par le travail d'interprétation de la réalité consistant à poser des valeurs en relation avec les besoins fondamentaux d'un certain type de vivant »³⁰. Autrement dit, la morale est un système de hiérarchisation qui, donc, octroie plus de valeur à ce qu'elle estime être préférable et inversement. Par conséquent, la morale ne naît pas *ex nihilo*, mais de besoins

²⁶ *Généalogie de la morale*, Introduction, p. 18.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, 1954-1988. I. 1954-1975. Gallimard, p. 1014.

²⁹ *Généalogie de la morale*, Introduction, p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 24.

fondamentaux, c'est ce dont il s'agit de prendre conscience. Elle est une « doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène "vie" »³¹.

C'est par le biais de la valorisation d'affects morbides tels que la culpabilité, la pitié et le ressentiment que la morale peut servir d'outil de répression et c'est ce que Nietzsche reproche à la morale chrétienne. Il reproche par ailleurs à celle-ci mais, aussi à la morale kantienne notamment - il vise l'impératif catégorique souvent - de fonctionner de manière dogmatique, le dogmatisme étant défini par Wotling comme une « pensée oublieuse de ses origines »³². C'est pourquoi Nietzsche fonctionne de manière généalogique par un questionnement régressif qui remonte vers les origines et les recherche afin de faire face au problème de la valeur de la morale et des valeurs. En posant donc la morale traditionnelle comme allant de soi, comme une essence sans origine, si ce n'est divine, on empêche ainsi les Hommes de se rendre compte du caractère construit de ces injonctions et de les questionner afin de se libérer et de se connaître soi-même. La morale est alors un écran de fumée qui masque ses fondements véritables pour garder sa force et son emprise.

En effet, la morale n'est pas innée, elle a des origines, elle a une histoire, mais elle est aussi enseignée, instituée et, en ce sens, l'éducation peut représenter ce lieu pivot entre libération et répression. La généalogie de la morale permet de libérer en ce qu'elle remet en question cette conception essentialiste de la morale et révèle ses origines véritables. Pour qu'il y ait libération, il faut au préalable que la morale fut érigée, construite comme un outil de répression, plus particulièrement de dressage de nos pulsions.

2. Quelle valeur attribuer à la morale ?

La morale est donc nécessairement une contrainte puisqu'elle fixe des interdits³³. Elle impose une hiérarchisation des pulsions et dicte d'une certaine manière les pulsions qu'il faut encourager et celles qu'il faut réprimer en référence aux notions de bien et de mal. On pourrait considérer que réprimer ses "mauvaises" pulsions - tout dépend de quel point de vue interprétatif on se place - est quelque chose de libérateur, de sorte que maîtriser ses pulsions

³¹ *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 19, p. 67.

³² *Généalogie de la morale*, Introduction, p. 29.

³³ Cependant, il y a aussi un versant positif en ce qu'elle appelle au développement de soi.

rendrait libre. Choisir ou orienter quelles pulsions peuvent s'exprimer et celles qui, ne le peuvent pas, ne le doivent pas, rendrait libre. Selon cette perspective, la liberté correspondrait à une maîtrise de soi au sens de maîtriser ce qu'il y a de plus "animal" en l'Homme. Chez Descartes par exemple, les passions sont des mouvements ressentis par l'âme mais provenant du corps en opposition aux volontés de l'âme qui proviennent de celle-ci et s'éprouvent en elle. De sorte que, cette conception de la liberté ne peut en aucun cas s'appliquer à Nietzsche qui nie absolument que l'esprit domine le corps, qu'il se place plus haut dans la hiérarchie des valeurs. La liberté n'est pas à gagner dans une lutte de l'esprit - par le biais de la volonté - contre le corps. En outre, cette idée de restreindre certaines pulsions pour être libre paraît paradoxale. Non pas que Nietzsche prône le règne chaotique de nos pulsions qui s'exprimeraient aussi violemment et autant qu'elles le voudraient. Mais, pour lui, les pulsions sont nécessaires à la vie, elles en sont constitutives et elles permettent d'accroître notre puissance. Rien de ce qui accroît la puissance ne peut être un mal.

De plus, et l'exemple de la morale que prend Nietzsche à ce sujet est flagrant, ce n'est pas parce que les règles nous sont données de l'extérieur, par des personnes plus objectives que nous quant au jugement qu'elles peuvent s'appliquer à soi et qu'elles nous libèrent nécessairement. Il est à remarquer que dans l'introduction, Wotling amorce déjà la distinction entre la morale des forts et la morale des faibles. Ainsi, il définit le fort ou le maître comme étant : « un type d'homme caractérisé par son système pulsionnel efficace, bien hiérarchisé, en quelque sorte en accord avec les tendances fondamentales de la volonté de puissance »³⁴, c'est-à-dire un Homme libre, qui s'affirme, qui cherche à accroître sa puissance et qui s'est affranchi des contraintes morales. Chez Nietzsche, le fort n'est pas celui qui écrase ses pulsions, mais celui qui dispose d'un système pulsionnel hiérarchisé. Autrement dit, pour mettre en branle le processus volontaire, il faut qu'un affect - l'affect de commandement - domine parmi les autres afin de coordonner et de commander aux autres affects. C'est ainsi que Nietzsche décrit la volonté (*Wille*) forte³⁵. La volonté faible, à l'inverse, correspond à cet état chaotique entre les pulsions qui luttent les unes contre les autres de manière désordonnée et sans structure de commandement efficace. Il n'y a donc pas lutte entre le corps et la volonté libre puisque la volonté est elle-même issue de ce corps pulsionnel. En outre, la volonté est

³⁴ GM, Introduction, p. 33.

³⁵ WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, 2013, p. 78-79.

tout à fait singulière dans sa manière d'être conçue par Nietzsche. D'après Wotling, c'est un processus qui n'est enclenché que « lorsque les pulsions qui occupent le sommet de la hiérarchie que constitue le corps perçoivent la forte probabilité du succès »³⁶. La volonté n'est donc pas un pouvoir contraignant et encore moins un pouvoir qui agirait contre les pulsions pour les réprimer. Elle englobe le corps et n'est pas la seule autodétermination d'un esprit.

Par conséquent, la liberté ne peut être considérée comme maîtrise de soi au sens où il s'agit de lutter contre ses pulsions corporelles. C'est le corps qui pense. C'est le corps qui veut, ou plus précisément, ce sont les pulsions, ce qu'il nomme « petites âmes » qui pensent en lui et qui veulent. Faire passer ces injonctions morales comme libératrices, c'est le jeu de ceux qui se battent pour faire dominer leurs interprétations.

Poser la question de la liberté relativement à la morale, au sein de la philosophie de Nietzsche, c'est également interroger nos valeurs. Qu'est-ce qu'une valeur ? De manière générale, Wotling distingue chez Nietzsche deux sens : la valeur (*Wert*) et la valeur comprise comme évaluation (*Wertschätzung*). L'une est estimation et l'autre interprétation intériorisée. C'est cette dernière qui pose particulièrement problème.

Premièrement, il faut savoir ce qu'est une interprétation. Wotling définit l'interprétation comme : « Un groupement pulsionnel "centralisateur", investi de ce que l'on peut appeler analogiquement une "conscience supérieure", dirige et coordonne les tâches des autres groupements, c'est-à-dire [...] la totalité des pulsions »³⁷. L'interprétation est l'œuvre de l'esprit, qui est une opération spécifique du corps. L'esprit a pour tâche d'effectuer un tri sur les expériences vécues afin de sélectionner certaines informations, d'assigner un sens à certaines expériences, de définir l'action appropriée et d'attribuer des rôles et des missions aux différents groupements pulsionnels³⁸. C'est donc la pensée qui attache plaisir ou déplaisir à un affect ou une sensation de manière inconsciente. C'est la pensée qui attribue une évaluation. Elle organise, en ce sens, la sensation, l'expérience. Cette évaluation est constitutive de ce qu'est une interprétation. En outre, l'interprétation est à comprendre sur différentes échelles. Les affects, en tant que "petites âmes", sont des « processus de

³⁶ WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008, p. 244.

³⁷ *Ibid.*, p. 376.

³⁸ *Idem.*

perception élémentaire »³⁹ capable d'évaluer l'autorité ou la force des autres instincts, d'évaluer les rapports de forces afin de permettre à l'instance qui commande de ne déclencher le processus de volonté que dans un contexte favorable. Il y a donc interprétation au sens d'une estimation quant à la force plus ou moins grande des autres instincts. De sorte qu'à l'échelle de l'individu humain vivant, l'interprétation soit une forme d'assimilation de la réalité. Cela s'inscrit pour Nietzsche dans un rejet total de toute forme d'absolu. Mais ce n'est pas non plus un relativisme selon Wotling⁴⁰. Il cite Nietzsche à ce sujet : « *L'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. (Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRETER* »⁴¹. Nietzsche est perspectiviste et non relativiste. Pour comprendre le réel, il nous faut l'assimiler, le travailler afin de le rendre identique à soi, c'est-à-dire en fournir une interprétation. Il ne s'agit pas d'un relativisme ou d'un subjectivisme car l'assimilation ne signifie pas altération de ce qui s'est produit. Par exemple, dans le langage courant, on peut parler d'assimiler un cours, c'est-à-dire d'avoir fait siennes les informations délivrées, les avoir bien comprises et pas seulement apprises. Par conséquent, l'interprétation correspond à l'évaluation d'une expérience - que cette évaluation vienne de soi ou soit proposée ou imposée comme telle par autrui - qui va être intériorisée et servir de référentiel à l'avenir pour hiérarchiser et attribuer des valeurs (*Wertschätzung*) à d'autres expériences ou sensations.

Il semble que les deux sens du terme de "valeur" soient extrêmement liés au point de ne pouvoir concevoir l'un sans l'autre. Maintenant que le concept d'interprétation est défini, qu'est-ce qu'une valeur ? Une valeur est une interprétation intériorisée devenue croyance. Comme nous l'avons dit précédemment, la valeur est cette interprétation utilisée comme référentiel afin de fournir de nouveaux jugements de valeur (*Wertschätzung*). Par exemple : « il est bon d'être honnête ». L'idée que cela procure une satisfaction et un plaisir est intériorisée, de sorte que, lorsqu'on se confrontera à une situation similaire, avec le choix d'être honnête ou non, en référence à cette valeur, on choisira probablement l'honnêteté. Les valeurs (*Wert*) correspondent à une sorte de panel d'interprétations teintées de plaisir et de

³⁹ WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008, p. 383.

⁴⁰ WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 47-49, Ellipses, 2013.

⁴¹ *Fragments posthumes*, XII, 2, [148], Paris, Gallimard, nrf.

déplaisir, orientant nos actions - le plaisir accompagnant systématiquement le sentiment de puissance et son accroissement.

Si les morales constituent des valeurs au sens de croyances, d'interprétations intériorisées, quelle estime leurs accorder ? La morale jusqu'à présent fut un outil de domination, de contrôle et de répression des pulsions. Ce que Nietzsche tente de comprendre grâce à la généalogie, c'est comment les morales furent érigées afin de comprendre comment libérer l'Homme, comme s'il avait besoin de voir comment s'installait un parasite pour mieux le déloger. C'est donc en tant qu'obstacle que la morale se montre intéressante, en tant qu'elle permet d'exercer nos forces.

3. Le rapport de la morale à la liberté

A ce stade de la réflexion, Nietzsche rejette catégoriquement la morale pour les raisons évoquées précédemment. Cela semble signifier que toute morale⁴² ou norme pratique est à redouter. Mais est-ce qu'on est réellement capable de se passer d'une morale ? Est-ce que nous n'avons pas toujours des règles plus ou moins conscientes qui nous orientent à agir ainsi plutôt que d'une autre manière ? L'action est-elle possible sans morale ? Ou alors, y a-t-il certaine morale qu'il faut privilégier par rapport aux autres ? Faut-il se construire une morale ou savoir choisir la ou les bonnes ? Y a-t-il une morale qui trouverait grâce aux yeux de Nietzsche ?

Nécessairement. Nietzsche détruit point par point les morales religieuses et métaphysiques. Il y passe beaucoup de temps, il argumente avec soin, questionne, interroge de nouvelles perspectives. Mais nécessairement, il en vient à préconiser d'autres modes d'action et de pensée. Cela ne signifie pas qu'il forge une nouvelle morale dogmatique, qu'il faudrait appliquer à la lettre sans réfléchir. Au contraire, Nietzsche s'oppose à toute forme de dogmatisme. Il affirme, en outre, qu'« il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes »⁴³. Considérer qu'on ne peut agir sans principes

⁴² *Humain trop humain*, I, Œuvres, II, Gallimard, 2019, § 96, pp. 76-77 : Nietzsche affirme qu'être moral c'est agir selon les mœurs de son temps, obéir à une loi ou une tradition. Cependant, pour être tout à fait juste, Nietzsche admet aussi avoir été maladroit dans *Humain trop humain* et écrire la *Généalogie de la morale* pour corriger son *Humain trop humain* et approfondir *Par-delà bien et mal*.

⁴³ *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 108.

moraux ne signifie pas pour autant que ceux-ci ont une essence stable. Ce sont des constructions de la pensée, des jugements de valeur, des interprétations. Tant que ces principes sont considérés pour ce qu'ils sont, changeants selon les interprétations et tant que les origines ne sont pas dissimulées ou tronquées, alors la morale peut ne pas faire œuvre de répression s'agissant de la liberté. La morale considérée comme construction historique n'est pas mauvaise en soi. Là où la liberté est mise à risque c'est quand on obéit à ce que dicte une morale pensant que ce sont là des règles absolues. Il n'y a donc pas de bien ou de mal en soi, pas de phénomènes moraux, c'est le jugement que l'Homme vient porter dessus qui le teinte de moralité en référence à ce système hiérarchisé de croyances intériorisées.

De ce fait, il n'est pas insoutenable de concevoir que Nietzsche érige sa propre morale par opposition à celles qui l'ont précédé, c'est ainsi que se caractérise le fort. Nietzsche serait donc immoral plutôt qu'amoral, c'est-à-dire qu'il pose des prescriptions qui contreviennent à la morale majoritaire démocrate-chrétienne, des prescriptions qui supposent de dépasser la morale et de se prescrire soi-même ses principes de pensée et d'action. Nietzsche propose une autre sélection à l'opposé de celle chrétienne. Il opte pour un retour à la "nature", au pouvoir législateur des faits biologiques⁴⁴. En effet, à la manière de Barbara Stiegler, on peut lire Nietzsche en rapport avec la biologie, discipline qu'il a lui-même étudié dans la fin de sa vie car, selon lui, on ne peut penser la vie sans la biologie. Ce retour à la nature fait référence à cette connaissance de l'Homme, de soi, au-delà de l'écran de la morale. Les instincts les plus meurtriers et violents ont permis aux Hommes de survivre⁴⁵, c'est pourquoi Nietzsche remet en cause leur caractère moral péjoratif. En outre, comme il a été dit précédemment, la morale s'inscrit dans l'histoire qui est le théâtre de conflit où chacun lutte pour imposer ses règles et ses interprétations aux autres. Ce retour à la nature n'est donc pas un retour à la normativité biologique. Nietzsche admet cette exigence de la morale. C'est, en effet, l'impossibilité de se satisfaire de la normativité biologique qui nécessite une sélection

⁴⁴ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, pp. 253-254.

⁴⁵ En cela, Nietzsche s'oppose radicalement à une thèse de Darwin. Darwin, au contraire, défend l'idée selon laquelle ce qui a fait de l'*homo sapiens* l'espèce la plus répandue sur la planète, ce qui nous a fait perdurer, c'est l'entraide. Aujourd'hui, on a des traces, avec des squelettes humains, de fractures consolidées. L'Homme, étant l'animal le moins bien doté pour se défendre, a mobilisé d'autres facultés, notamment celle de coopérer les uns avec les autres, que ça soit pour la chasse ou pour les soins. C'est en cela que Darwin s'oppose au social darwinisme de Spencer notamment.

artificielle : culture, éducation, médecine⁴⁶. Se passer de morale est donc impossible, Nietzsche le reconnaît, il faut alors opérer une sélection.

Pour le philosophe, cette morale doit nécessairement aller dans le sens de la nature, en opposition à la morale chrétienne qu'il qualifie de : « morale malade⁴⁷ et contre nature »⁴⁸ en tant qu'elle ajoute des affects morbides, tels que la culpabilité, au reste des souffrances humaines. Nietzsche préfère se conformer à la saine morale de la nature⁴⁹. Autrement dit, la morale nietzschéenne ne dévalorise pas les instincts de domination, le plaisir pris à la souffrance d'autrui, etc. En revanche, la pitié est mal considérée en tant que Nietzsche voit en elle une valorisation de la souffrance. Il reconnaît l'utilité et l'intérêt de la souffrance, mais en tant qu'elle est à surmonter afin de se fortifier. Se complaire dans sa souffrance et se morfondre, se placer en martyr et considérer que c'est une position enviable, c'est ce que Nietzsche critique. Il combat le christianisme en tant qu'il veut, selon lui, briser les forts⁵⁰, les affaiblir jusqu'à ce que leur volonté de puissance s'auto-détruise⁵¹.

Par conséquent, Nietzsche - luttant contre les morales qui ont jusqu'à présent constituées des obstacles à la liberté humaine et donc à la connaissance de l'Homme - construit par opposition une nouvelle morale car sans principes de choix, on ne pourrait jamais agir. Cela signifie par conséquent qu'avoir des principes, des règles, afin de guider nos actions n'est pas nécessairement un obstacle à la liberté.

Parmi ses nombreux questionnements, Nietzsche pose la question du bien et du mal : pourquoi n'en est-il pas autrement ? Pourquoi ce que nous dénommons comme bien ne pourrait-il pas être qualifié de mal et vice-versa ? D'après les questions soulevées dans sa préface, il semble que pour Nietzsche, est un obstacle à la liberté de l'Homme, ce qui ne favorise pas la vie ou l'épanouissement humain⁵². Par conséquent, toutes ces pulsions que la

⁴⁶ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 247.

⁴⁷ Le qualificatif de « malade » est utilisé dans ce passage de façon négative, mais il est important de souligner - et c'est ce que fait Barbara Stiegler dans le passage cité ci-après - que la maladie n'est pas un mal pour Nietzsche. Au contraire, il reconnaît son caractère naturel et donc nécessaire à la vie. En outre, la maladie, semblable à la morale, donne l'occasion d'éprouver nos forces, elle fait souffrir et en cela elle nous fortifie quand on la surmonte.

⁴⁸ *Fragments posthumes XIV*, 15 [41], Paris, Gallimard, nrf.

⁴⁹ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, pp. 253-254.

⁵⁰ *Fragments posthumes XIII*, 11 [55], Paris, Gallimard, nrf, pp. 227-228.

⁵¹ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 249.

⁵² *Généalogie de la morale*, préface, p. 50.

morale chrétienne notamment catégorise comme « mauvaises » ou « dangereuses », en tant qu'elles assurent notre survie et qu'elles permettent de s'affirmer, d'accroître notre puissance, ne sont pas mauvaises. Nietzsche déplace donc la question, ce n'est plus : « est-ce que c'est bien ou mal d'agir de la sorte ? » mais : « est-ce que cela va accroître ou diminuer ma puissance ? ». Est-ce qu'agir selon de tels principes constitue encore ce qu'on qualifie de moral ? Dans la mesure où une morale est un ensemble intériorisé et hiérarchisé de valeurs qui permet d'orienter nos décisions, il s'agit encore d'une morale, d'un support à la prise de décision en vue d'agir dans le monde.

La morale de la nature prônée par Nietzsche dans le fragment posthume XIV⁵³ est une sorte de laboratoire géant. En effet, dans la perspective du *Versuch* (tentative), la nature aboutit davantage à des êtres « dégénérés »⁵⁴, c'est-à-dire « ratés » qu'à des Hommes supérieurs. Il semble alors que la nature ne suffise pas à elle seule à produire des Hommes d'exception, c'est pourquoi Nietzsche concevra par la suite une forme d'éducation afin d'aider la nature dans cette sélection. Car contrairement à ce que peut en dire Darwin, pour Nietzsche, ce ne sont pas les plus forts qui survivent, mais la masse des plus faibles. La faiblesse est la norme dans nos sociétés modernes.

Si Nietzsche considère que la morale, chrétienne notamment, est un obstacle à la liberté de l'Homme, c'est parce qu'elle tente d'homogénéiser la masse humaine. Elle tente d'ériger le type humain moyen au-dessus de l'Homme fort et méchant⁵⁵. Pour lui, elle met ainsi l'évolution de l'espèce en danger en raréfiant, un type humain déjà exceptionnel, qu'est l'Homme fort, il le nomme parfois : « exception », c'est-à-dire un Homme doué d'une volonté de puissance et de croissance particulièrement forte. Or, pour protéger les faibles, le christianisme nivellerait par le bas. Autrement dit, si notre puissance augmente, on va tenter de nous ramener vers une moyenne, de même si elle faiblit, mais si cela semble impossible, alors nos droits seront niés⁵⁶ - réciproquement, les forts se permettent de nier les droits des autres, car il ne peut y avoir de démocratie qu'avec des êtres égaux, de même force, ce qui n'est pas le cas dans la réalité pratique.

⁵³ *Fragments posthumes* XIV, 15 [41], Paris, Gallimard, nrf, p. 196.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Fragments posthumes* XIII, Automne 1887- mars 1888, Paris, Gallimard, nrf, 11 [55], pp. 227-228.

⁵⁶ *Aurore*, § 112, pp. 707-708, Œuvres II, Gallimard, 2019.

*

Pour conclure, faire une généalogie de la morale, en ciblant la morale et les valeurs comme problèmes, permet d'élucider le concept de corps en tant qu'il est le témoin de l'histoire et que la morale ne pourrait exister sans cette faculté d'intégration du corps et le concept de liberté mis en tension par les mœurs imposées par la morale traditionnelle. Nietzsche considère la morale traditionnelle comme avilissante et comme une entrave à la liberté individuelle pour plusieurs raisons. Dans ses écrits, en particulier dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche explore en détail ces aspects restrictifs de la morale et les effets qu'ils ont sur la liberté. Les règles morales découlent souvent de normes sociales, religieuses ou culturelles qui sont imposés à l'individu sans qu'il puisse participer à leur élaboration. Cela signifie que l'individu est contraint de conformer sa conduite à des normes qui ne correspondent pas nécessairement à ses propres désirs et instincts. Il explore le rôle du ressentiment et de la culpabilité dans la formation de la morale. Cette culpabilité entrave la liberté en incitant l'individu à réprimer ses impulsions naturelles au nom de la conformité aux normes morales établies. Les valeurs morales qui prônent la soumission et la renonciation à la puissance personnelle entravent la liberté en décourageant l'individu d'affirmer sa puissance. La morale traditionnelle favorise souvent le conformisme et l'uniformité en encourageant les individus à suivre des modèles de comportement acceptés par la société. Cela limite la diversité des expériences et des choix de vie, ce qui entrave la liberté individuelle en restreignant les possibilités d'exploration et d'expression de soi. Nietzsche y voit une forme de dogmatisme qu'il critique fermement. Cette perspective limite la liberté en incitant les individus à sacrifier les plaisirs et les satisfactions terrestres au nom de récompenses hypothétiques dans l'au-delà. C'est donc par une analyse généalogique qu'on apprend les véritables origines de la morale, de l'assignation des valeurs et qu'on peut ainsi se défaire des chaînes de la méconnaissance.

2. Une compréhension positive du corps et de la liberté chez Nietzsche

Ce chapitre va s'intéresser en particulier au premier traité de la *Généalogie de la morale* et à ce que Nietzsche dit de la liberté et du corps au sein de cette dissertation. Comme le chapitre précédent l'a souligné, l'entreprise nietzschéenne va consister à interroger notre marge de liberté par rapport à nos valeurs, à notre culture, par le biais d'une généalogie des concepts. En premier lieu, Nietzsche souligne qu'avant lui, d'autres ont tenté cette entreprise de la généalogie de la morale mais sans succès. Il s'agit des moralistes anglais. C'est un moyen pour lui, en plus de remonter à la source du processus de l'émergence des valeurs, de souligner cette difficulté à se départir de celles-ci. Autrement dit, qu'il s'agisse des moralistes anglais ou des métaphysiciens, Nietzsche critique le fait que la morale est toujours conçue comme déjà donnée et est rarement remise en question. On ne questionne pas son bien fondée, on part du principe qu'elle est souhaitable, qu'elle est un "bien". Il s'agit donc de critiquer également une philosophie de la conscience, du sujet et de la volonté. Tout cela dans le but de montrer à quel point la liberté est difficile à atteindre compte tenu de tous ces « écrans »⁵⁷ qui nous gênent dans la conception même de l'objet de notre désir, ce sont des représentations au sens platonicien du terme. C'est pourquoi Nietzsche remonte aux origines de la morale en tant qu'elle est un obstacle à la liberté, pour à la fois, briser cet écran, et par là même, comprendre ce que la liberté signifie vraiment, en dehors des conceptions idéalistes et dualistes. Il s'agit alors de mettre au jour ce que la morale prescrit comme manière d'agir et de penser libératrice, ce qu'elle valorise, et de remettre tout cela en question. Nietzsche s'attaque notamment à l'instinct grégaire et au ressentiment, affects morbides encouragés par la morale et qui rendent malade l'individu fort et gênent l'exercice de sa liberté. Cependant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la morale a tout de même l'intérêt, pour l'individu de permettre d'exercer et de déployer ses forces contre elle. Pour Nietzsche, il est question de renverser cette conception négative de la liberté et du corps qui se voit constamment muselé et de présenter une conception positive de ces notions à travers le concept de noblesse.

⁵⁷ Expression utilisée dans : STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, 2001.

1. Quels sont les obstacles à la liberté humaine ?

Dans l'optique de comprendre les reproches de Nietzsche à l'encontre des moralistes anglais, il paraît pertinent d'identifier plus précisément à qui il s'adresse. Wotling nomme les contemporains de Nietzsche visés par ses remarques : John Stuart Mill, Herbert Spencer, Charles Darwin et Paul Rée « qui bien qu'allemand, relève de l'idiosyncrasie philosophique des Britanniques »⁵⁸. Nietzsche les qualifie de « psychologues »⁵⁹. Evidemment, il ne faut pas y entendre le terme moderne postfreudien. En outre, Nietzsche distingue psychologie traditionnelle ou idéaliste et sa propre psychologie qu'on peut appeler : « physiopsychophilologie »⁶⁰. Pour notre auteur, le vrai philosophe est un psychologue, c'est-à-dire qu'il s'intéresse aux théories de l'âme et cherche à analyser les vécus de conscience. Cette psychologie traditionnelle correspond à la fabrique du sujet relevant d'une croyance en une unité du sujet pensant, et au primat accordé à la pensée consciente. Ainsi, ces psychologues seraient tombés dans une erreur de langage, du fait qu'on dit "la pensée" ou "la volonté", de les concevoir comme uniques et comme ayant une cause unique elle aussi. C'est également leur conception de la volonté comme faculté appartenant à des êtres agissants qui est critiquée et qualifiée de préjugé « fétichiste »⁶¹. Wotling explicite les deux angles d'attaque contre les psychologues anglais : la croyance au sujet, qui sous-tend la croyance en l'unité et en la causalité, et la surestimation de la conscience et de la volonté. Ainsi, Nietzsche souligne l'existence de l'infra-conscient⁶², c'est-à-dire des instincts, qui sont la source de nos pensées conscientes et du même coup affirme l'impossibilité d'une neutralité, tout est interprétation puisque toutes nos pensées proviennent d'affects - et *a fortiori*, le langage par lequel nos pensées sont formulées n'est pas neutre non plus. De plus, en critiquant "la volonté" avec sa théorie affective, il montre qu'il y a de multiples instances qui sont premières par rapport aux pensées conscientes et que la volonté est plurielle. Il nie le caractère

⁵⁸ *GM*, I, § 1, pp. 63-64, note 2. Nietzsche cite notamment ces penseurs, à l'exception de Rée dans *PBM*, §253, p. 235.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁰ BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 215.

⁶¹ WOTLING Patrick, *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999, p. 34.

⁶² Ce terme est préférable afin d'éviter les confusions concernant l'inconscient freudien. Nietzsche conçoit des instincts qui échappent à notre conscience, cependant, il ne conçoit pas une instance telle que l'inconscient freudien, ce serait, pour lui, retomber dans ce besoin idéaliste d'unité, d'après WOTLING Patrick, *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999, p. 42.

contraignant de la volonté et met au jour le rôle de l'affect de commandement. Tout cela est donc masqué par toutes ces croyances reçues dogmatiquement. La croyance en l'idée de causalité notamment engendre celle de responsabilité et l'idée de libre arbitre, c'est pourquoi Nietzsche critique la morale au point de la considérer comme une maladie qui falsifie et infecte nos conceptions des choses⁶³. Pour illustrer ce propos, dans *Ecce Homo*, Nietzsche appelle la morale : « cette Circé de l'humanité »⁶⁴, en tant qu'elle altère, falsifie et transforme tout, comme Circé qui avait la fâcheuse tendance à transformer les hommes en cochons. Moraliser en devient même un synonyme de falsifier. En outre, l'image des cochons indique que c'est avec la morale qu'on devient en réalité bestial.

Cependant, il reconnaît leurs démarches. En effet, si Nietzsche les qualifie de “psychologues” c'est peut-être pour saluer leur initiative qui était de faire une « histoire de l'émergence de la morale »⁶⁵. Wotling, dans sa note, fait remarquer que le terme d'émergence se réfère au terme allemand : *Entstehungsgeschichte*, terme qui mélange l'idée d'émergence qui fut examiné au chapitre précédent et celle d'Histoire. Ils n'ont pas fait de généalogie de la morale, ce qui est décevant puisqu'ils sont les premiers à comprendre que la morale a une histoire - ainsi ils ont manqué d'interroger la nature des valeurs. Ils ont tenté de retracer l'histoire de l'émergence de la morale, mais ce que Nietzsche leur reproche c'est d'avoir manqué de questionner sa valeur et d'avoir campé sur ce point précis sur leurs préjugés. La question de la valeur de la morale étant au cœur de la démarche généalogique, on ne peut pas dire que ces psychologues ont réussi cette entreprise. Dans le *Gai savoir*, Nietzsche leur reproche de « subir ingénument l'impératif d'une morale déterminée »⁶⁶, c'est-à-dire d'effectuer cette histoire de la morale en évaluant les autres morales à partir de la morale chrétienne, sans remettre celle-ci en question au préalable. Ainsi, ils critiquent les opinions des Hommes sur la morale d'un peuple ou sur la leur, sur l'origine de ces morales, mais pas la morale elle-même. Selon Nietzsche, cette erreur s'explique par une méconnaissance des “faits moraux” - historiquement parlant notamment - et que ceux-ci ne s'appuyaient que sur des

⁶³ Cf. WOTLING Patrick, *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999, pp. 38-39.

⁶⁴ *Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est*. trad. Hémery J-C., Paris, Folio Bilingue, Gallimard, 2012, p. 167.

⁶⁵ *GM*, I, § 1, p. 64.

⁶⁶ *Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982, § 345, p. 242.

exemples concernant leurs églises ou leur entourage⁶⁷. Par conséquent, Nietzsche pointe du doigt une absence d'esprit de la part de ces penseurs britanniques en tant qu'ils n'ont su se départir de l'habitude de raisonner au sein d'une morale donnée pour analyser le phénomène de l'émergence de la morale en s'interrogeant sur la valeur. Nietzsche se questionne sur les raisons de cette erreur, sur l'origine de ce manque d'esprit, allant jusqu'à invoquer la possibilité d'une pulsion à l'œuvre de manière infra-consciente. Il semble tenter de procéder à une généalogie de l'émergence de ces penseurs britanniques et donc se questionne sur la nature des valeurs. Son premier constat est le suivant : « *l'esprit historique* leur fait défaut »⁶⁸. A quoi correspond cet esprit historique ou plutôt son absence ? Cette absence correspond à une « haine contre l'idée même de devenir, leur "égypticisme" »⁶⁹, c'est-à-dire la croyance en des objets stables ou, comme l'écrit Wotling, cela dénonce une tendance de leur part à « momifier leurs objets »⁷⁰ et conserver et glorifier le passé. Nietzsche critique cette conception essentialisante des choses et cette vision stable du réel. Il conçoit le réel comme un flux absolu où les stases ne sont que des fictions créées par l'Homme pour rendre plus facilement compte des choses et pour tenter de demeurer stable. Le sujet en est un exemple, nous sommes en perpétuel évolution, nos cellules changent en moyenne tous les 7 ans, et pourtant nous nous considérons toujours comme la même personne, comme le même corps⁷¹. Ainsi, le sens historique est et se sait perspective, il reconnaît la réalité des choses, c'est-à-dire que nous vivons sans stabilité - outre les stases fictionnelles que nous nous construisons - sans repères⁷². L'esprit historique est donc une haute forme de la conscience de soi et un rapport sain au passé. L'Homme ne devient conscient de lui-même que lorsqu'il adhère à cet esprit, qu'il comprend qu'il baigne dans des valeurs historiques et non posées en soi.

En examinant leur tentative de généalogie de la morale, Nietzsche souligne leur première erreur concernant le concept et le jugement "bon". En premier lieu, il critique fermement l'idée selon laquelle le jugement "bon" serait émis par ceux envers qui la "bonté"

⁶⁷ Cf. *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 186, pp. 139-141.

⁶⁸ *GM*, I, § 2, p. 66.

⁶⁹ *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, « La "raison" dans la philosophie, § 1, p. 25.

⁷⁰ *GM*, I, § 2, p. 66, note 2.

⁷¹ Sur la question des stases et du flux absolu, voir : STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, 2001.

⁷² Cf. Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, 1954-1988. I. 1954-1975. Gallimard, pp. 1017-1018.

s'exerce. Pour Nietzsche, ce jugement provient des « puissants, ceux qui occupent une position élevée et ont l'âme élevée », ce sont eux « qui ont ressenti et fixé eux-mêmes leur agir comme bon »⁷³. Sachant qu'à l'origine de chaque valeur (*Wertschätzung*) se cache une pulsion, Nietzsche attribue cette place au « *pathos de la distance* ». C'est cette pulsion qui donne le droit aux puissants - et qui fait comprendre qu'ils possèdent ce droit - « de créer des valeurs »⁷⁴. Ce *pathos* de la distance est un affect fondamental « des communautés aristocratiques », cet affect « incite à construire des hiérarchies et à interpréter la réalité en un sens hiérarchique, en y posant et maintenant des clivages et des frontières, l'opposé donc de l'instinct grégaire »⁷⁵. En effet, c'est ce *pathos* de la distance⁷⁶ qui permet au sein d'une société aristocratique de faire la distinction entre les membres de la caste dominante et ceux de la caste dominée. C'est un instinct qui fait sentir la hiérarchie entre les Hommes, opposé à l'instinct grégaire qui forme un troupeau d'individu homogène ou se sentant comme tel. C'est donc dans ce clivage au sein de l'espèce que Nietzsche repère l'origine du “bon” et du “mauvais”, ainsi que leur opposition⁷⁷. Ainsi, Nietzsche contredit également l'idée de ces moralistes anglais selon laquelle ce qui est “bon” viendrait d'actions “non-égoïstes”. Au contraire, les puissants ont un tel pouvoir de création de valeurs, de hiérarchies, qu'ils ont le luxe de ne se soucier de rien d'autre que de leurs avantages et des meilleurs moyens de les maintenir. Cela passe, en outre, par le langage :

« le droit de donner des noms qui est celui des maîtres⁷⁸ va si loin que l'on devrait s'autoriser à concevoir l'origine du langage lui-même comme extériorisation de puissance des dominants : ils disent : “voilà qui *est* comme ceci et comme cela” »⁷⁹.

⁷³ *GM*, I, § 2, p. 67.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Idem*, note 1.

⁷⁶ *Idem*. Ce concept sera développé davantage ultérieurement au sein de ce mémoire.

⁷⁷ *Cf. GM*, I, § 2, p. 68.

⁷⁸ Il est important de comprendre que Nietzsche ne se réfère pas au statut social historique de maître ou d'esclave. Chez Nietzsche, il s'agit de véritables concepts. Le maître correspond à un type humain, celui de l'Homme libre, fort et dominant qui jouit de sa puissance. L'esclave correspond à l'Homme esclave des différentes normes telles que celles de la religion, la morale ou encore la métaphysique. C'est celui qui obéit pour survivre, qui recherche la reconnaissance de ses services, qui a l'instinct de troupeau et qui cherche à tout prix à éviter la souffrance. Ce ne sont que des présentations non-exhaustives de ces concepts qui seront nécessairement développés au fil des chapitres de ce mémoire.

⁷⁹ *GM*, I, § 2, p. 68.

C'est notamment par ce contrôle, ce pouvoir sur le langage, qu'ils peuvent asseoir leur domination sur autrui, qui est alors soumis aux interprétations des dominants lorsqu'il veut formuler ses propres pensées et qui intériorise ces interprétations jusqu'à les concevoir comme des réalités données. Ainsi, ce qui est "bon" n'est pas non-égoïste mais ce que les dominants ont choisi de valoriser.

Nietzsche explique le préjugé de ces psychologues concernant l'égoïsme par un « déclin des jugements de valeur aristocratiques »⁸⁰ où l'instinct grégaire s'exprime et s'empare de ce pouvoir sur le langage. De sorte que les psychologues anglais ne remontent pas assez loin dans le passé pour s'apercevoir de ce renversement des valeurs, c'est-à-dire de ce moment où l'instinct grégaire vient « s'emparer d'un système de règles et lui imposer une direction »⁸¹. La morale dominante à l'époque de Nietzsche répond selon lui à ces critères de valeur : altruisme ou non-égoïsme et désintéressement. Par conséquent, Nietzsche critique sévèrement ce manque de rigueur quant à l'étude historique de l'émergence de la morale puisqu'ils ne sont pas allés au-delà des valeurs morales régnantes de l'époque.

Pour Nietzsche, la deuxième erreur concernant la provenance du jugement "bon" tient en « un contresens psychologique »⁸². Suivant leur raisonnement, « il faut que l'utilité de l'action non-égoïste soit l'origine du fait qu'on la loue, et il faut que cette origine ait été oubliée »⁸³, puisque les moralistes anglais se sont basés sur une conception utilitariste de la morale. Il ne faut pas oublier que Nietzsche situe ce raisonnement dans l'ordre de l'*Ursprung*, c'est-à-dire que l'origine est posée comme « source d'une genèse linéaire »⁸⁴, sans questionnement sur la valeur ou sur l'origine infra-consciente pulsionnelle. Ceci étant dit, cet oubli est difficile à concevoir puisque l'utilité d'un comportement non-égoïste se vérifie au quotidien. C'est pourquoi, Nietzsche s'intéresse davantage à la théorie opposée telle que celle défendue par Herbert Spencer - sans toutefois lui donner raison. Spencer⁸⁵ associe ce qui est

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ Foucault, M. (2001). *Dits et écrits, 1954-1988*. I. 1954-1975. Gallimard, p. 1014.

⁸² *GM*, I, § 3, p. 69.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Idem.* Note 1.

⁸⁵ Il s'agit d'un penseur britannique du XIX^{ème} siècle très connu pour avoir importé et adapté la théorie de l'évolution de Darwin au sein des sciences humaines.

bon à ce qui est utile et adapté « de toute éternité »⁸⁶ et ce qui est mauvais à ce qui est inutile et inadapté. L'explication est fautive selon Nietzsche mais au moins la trouve-t-il tenable sur le plan psychologique. A nouveau, Nietzsche concevant la réalité comme un flux absolu, changeant, ne peut accepter le fait que l'on considère comme éternel quoique ce soit, y compris et surtout des valeurs. D'autant plus qu'un pareil exemple, c'est-à-dire de quelque chose qui soit de tout temps utile et adapté, semble introuvable.

2. Les origines de la morale en tant que mise en place d'obstacles à la liberté

Au terme de cet examen quant aux reproches nietzschéens à l'encontre des penseurs britanniques de son époque, Nietzsche a exploré brièvement les raisons d'un tel égarement. Il est à présent temps de considérer la « voie correcte »⁸⁷ afin de comprendre en élucidant les origines de la morale ce qui fait obstacle à la liberté. Selon le plan que donne Wotling dans son introduction, il va être question dans les paragraphes qui suivent de présenter l'analyse correcte de la morale et les premiers résultats obtenus.

Nietzsche, en tant que philologue, commence son enquête par une analyse du langage : « que peuvent bien signifier, au point de vue étymologique, les désignations du “bon“ forgées dans les différentes langues ? »⁸⁸. Comme énoncé précédemment, Nietzsche attribue l'origine de la notion de “bien“ dans celle de “bon“, c'est pourquoi il se propose de réaliser une étude étymologique comparative selon différentes langues. Par ce biais, il constate un point commun entre ces différentes langues. Il y a partout corrélation entre la noblesse, le statut aristocratique et le bon compris comme « âme de nature élevée »⁸⁹, comme une distinction par rapport à la masse, à ce qui est simple (*schlicht*) au commun, qui glisse vers le concept de mauvais (*schlecht*). La qualification de bon et de mauvais semble s'attribuer selon la noblesse ou la bassesse observée. C'est pourquoi Wotling rapproche ce passage du paragraphe 260 de *Par-delà Bien et Mal*. Nietzsche y distingue la morale des maîtres et celle des esclaves. Dans la morale des maîtres, les dominants déterminent ce qui est

⁸⁶ *GM*, I, § 3, p. 70.

⁸⁷ *GM*, I, § 4, p. 70.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

bon, ce qui correspond à ce qui est noble. Elle juge ainsi : « ce qui est nuisible pour moi est nuisible en soi »⁹⁰. Les Hommes nobles sont créateurs de valeurs. Cette morale est autoglorification, elle valorise le « cœur dur », l'absence de pitié. L'autre morale, celle de la « plèbe », considère que la pitié ou l'action désintéressée est justement ce qui est moral. Elle consiste en un renoncement à soi. Concernant la morale noble, il n'y a de devoir qu'envers ses égaux, avec les autres les considérations de bien ou de mal n'entrent pas en compte. C'est pourquoi Nietzsche critique les britanniques, notamment Buckle⁹¹ dans la *Généalogie de la morale*, en tant que l'égalité entre tous les Hommes est pour lui un idéal.

Cependant, ce n'est pas seulement ainsi que l'on peut comprendre la hiérarchie instituée par le concept de « bon ». Au paragraphe 5 de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche considère également ce statut comme le fait d'une puissance supérieure, que cela se comprenne en termes de forces ou de richesses et possessions. De plus, ce qualificatif peut également s'attribuer du fait d'« un *trait de caractère typique* »⁹². C'est ce trait de caractère particulier, qui octroie le jugement de valeur « bon » à son égard, qui va particulièrement intéresser Nietzsche. Ces individus ont pour dénomination : « les véraux », autrement dit, ceux qui sont de bonne foi, qui disent ce qu'ils savent ou pensent vrai. Il s'agit selon le terme grec (*esthlos*) de quelqu'un qui « a de la réalité, qui est réel, qui est vrai »⁹³. L'Homme véraux devient alors celui qui appartient à la noblesse et l'Homme du peuple est alors considéré comme menteur. Quand on considère le plébéien, en revanche, par rapport au terme d'*agathos*, c'est sa lâcheté qui est soulignée par opposition à la force et au courage du noble. C'est également à partir de cette analyse étymologique du langage que Nietzsche en vient à considérer que l'Homme du commun se caractérise par des cheveux sombres tandis que le noble, le pur, a les cheveux blonds originellement, ceux de la « race »⁹⁴ « aryenne, des

⁹⁰ *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 260, p. 249.

⁹¹ D'après la note de Wotling dans *GM*, I, § 4, p. 71, note 4: Nietzsche lui reproche une tendance scientiste et égalitariste.

⁹² *GM*, I, § 5, p. 72.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ L'usage de ce terme pose question, notamment quand on connaît les interprétations visant à faire de Nietzsche un philosophe nazi. Si Nietzsche utilise le terme de race, en premier lieu, c'est parce qu'il ne dénote sans doute pas pour lui un aspect sombre de l'histoire humaine qui lui est postérieure. En outre, y compris à son époque, et compte tenu qu'il s'est intéressé à la biologie de près, on peut supposer qu'il conçoit parfaitement le non-sens qui consiste à discriminer des races au sein même d'une espèce. L'usage de ce terme a sans doute une portée plus provocante que réelle afin de marquer métaphoriquement l'énorme distance entre l'Homme du commun et le type supérieur, et a fortiori le surhumain. Dans les faits, il viserait plutôt un « type » humain.

conquérants, devenue dominante »⁹⁵. Ainsi, il attribue l'état de l'Europe de son époque - qu'il considère déplorable - comme le résultat d'une suprématie reprise par la "race soumise", c'est-à-dire que la morale des faibles a réussi à faire de son interprétation, l'interprétation dominante, celle que le vulgaire comprend comme la chose en soi⁹⁶. A nouveau, Nietzsche tente un rapprochement étymologique, celui du terme "bon" avec le latin « *bonus* », se rapportant à « *duonus* », qu'il interprète comme « le guerrier »⁹⁷, l'Homme de la lutte. Il va jusqu'à trouver une origine du bon (*gut*) dans le divin (*göttlich*).

D'où la poursuite de son questionnement : comment comprendre l'origine du bon si le groupe dominant est sacerdotal ? Nietzsche semble attribuer à ces aristocraties de prêtres la provenance de la morale comprise comme une conception fautive, absolutisante et essentialisante de la réalité, c'est-à-dire de la vie. Pour lui, « elles ont fini par creuser entre l'homme et l'homme des gouffres que même un Achille de la liberté d'esprit ne franchira pas sans frissonner »⁹⁸. Les gouffres⁹⁹ en question sont certainement ceux entre la morale des forts et celle des faibles, le pluriel caractérisant la pensée réaliste et non falsificatrice de Nietzsche, autrement dit, il y a plus d'une chose qui les différencie et qui les sépare. La métaphore concernant Achille est compréhensible en ce qu'il est connu pour sa grande vigueur et qu'il est surnommé « Achille aux pieds rapides », il serait donc capable de sauter au-dessus de gouffres. Par conséquent, même une personne capable de telles prouesses, transposées dans le domaine intellectuel, aurait du mal - il éprouverait même de la peur - à retrouver le commun de l'espèce humaine tant cette aristocratie de prêtres a creusé un écart axiologique entre les Hommes. Un « Achille de la liberté d'esprit » désigne donc une sorte de champion, un esprit libre en opposition aux libres penseurs de l'époque de Nietzsche, c'est-à-dire capable de voir au-delà des « apparences »¹⁰⁰. Ces esprits libres seraient capables de

⁹⁵ *GM*, I, § 5, p. 73.

⁹⁶ Cela signifie aussi que le type noble et ses valeurs sont premières par rapport à celles de l'Homme du commun.

⁹⁷ *GM*, I, § 5, p. 74.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁹ Il est à remarquer que ce même terme se retrouve employé au singulier dans *GM*, III, § 16, p. 226, pour désigner la distance entre homme malade et sain.

¹⁰⁰ Ici ce terme n'a pas le sens que lui donne spécifiquement Nietzsche mais il est employé comme un synonyme d'illusions, renvoyant aux morales et à leurs prétendues origines.

mettre en lumière les processus généalogiques par lesquels les valeurs sont intériorisées¹⁰¹ et par ce biais de s'en libérer. Mais, du fait de cette société de prêtres, même un champion de la liberté d'esprit craindrait justement pour sa liberté à franchir de tels gouffres.

Nietzsche ne paraît pas accabler les individus pour ces écarts, mais plutôt le système dans lequel ils sont, qui est pathologique et qui induit par conséquent chez ses membres la maladie ou plutôt des états morbides. Cela se caractérise par des habitudes nocives expliquées par Nietzsche par le biais de métaphores physiologiques qu'on peut résumer ainsi : une forte capacité d'absorption peut être un signe de force, mais le fort n'est pas non plus celui qui ingurgite n'importe quoi, il sélectionne, il n'incorpore que ce qui lui convient et excrète le reste. C'est la distinction que fait Nietzsche notamment entre Epicuriens et Stoïciens¹⁰². L'épicurien est facilement excitable, sensible, c'est pourquoi il sélectionne ce qu'il laisse entrer dans son jardin, à l'inverse les Stoïciens se forcent à affronter les choses et les personnes les plus difficiles, ils ont la peau dure et deviennent insensibles. L'Epicurien se restreint et sélectionne ce qu'il absorbe tandis que le Stoïcien s'entraîne à « avaler des pierres »¹⁰³. Sans surprise, Nietzsche prend le parti des Epicuriens. C'est donc peut-être, en ce sens, qu'il considère que l'aristocratie sacerdotale est un régime qui entraîne des dysepsies, c'est-à-dire : tout absorber, ne rien absorber ou mal absorber¹⁰⁴. En outre, cette société, produisant de la maladie, se propose aussitôt de la guérir, grâce à un remède que Nietzsche juge encore pire que la maladie elle-même. Il prend notamment l'exemple du végétarisme - il détaillera d'autres formes d'ascèses dans sa dernière dissertation. A ces remèdes s'ajoute « la métaphysique des prêtres »¹⁰⁵. Par rapport au brahmane qu'il mentionne - c'est-à-dire le membre de la caste sacerdotale, désignant en Inde une personne qui fait partie de la caste socio-politique la plus élevée - Nietzsche critique notamment ce rejet du monde, des sens, qui pousse à mener une vie en retrait, dans la contemplation - et donc dans le rejet du corps et des corps en général. Dans l'hindouisme par exemple, le but est de se libérer du cycle des

¹⁰¹ Cf. *PBM*, II, § 44, pp. 93-96, sur les esprits libres.

¹⁰² Cf. *Gai savoir*, § 306, p. 209.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ Cf. BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 303.

¹⁰⁵ Cf. *GM*, I, § 6, p. 77.

réincarnations, de fuir hors du monde et pour cela il faut s'imposer une certaine ascèse¹⁰⁶. Dans le taoïsme, il s'agit aussi de fuir hors du monde, par exemple, et de fusionner avec le Tao¹⁰⁷. C'est donc ce remède que Nietzsche considère comme étant dangereux en tant que les prêtres prônent, y compris lorsqu'ils sont de confessions différentes, des formes diverses de rejet du corps, de renoncement de soi. Il s'agit par exemple de se faire souffrir en s'affamant pour expier une faute ou célébrer un Dieu. Etant donné la position de Nietzsche sur la question du corps, il semble que les prêtres seraient moins critiquables si les ascèses exigées concernaient également corps et esprit¹⁰⁸. Malgré toutes ces critiques, qui montrent comment une société sacerdotale restreint la liberté de ses sujets, Nietzsche conclut son paragraphe sur une note surprenante :

« C'est seulement sur le terrain de cette forme d'existence humaine *essentiellement dangereuse*, celle du prêtre, que l'homme en général est devenu un *animal intéressant*, c'est seulement ici que l'âme humaine a pris de la *profondeur* en un sens supérieur et s'est faite *méchante* »¹⁰⁹.

Il semble que dans ce passage, Nietzsche reconnaisse l'intérêt que cet obstacle à la liberté peut avoir, en tant qu'il permet d'éprouver nos forces. En effet, la liberté chez Nietzsche a deux facettes, et dans ce passage il souligne la première, à savoir : son aspect libérateur. Autrement dit, pour l'éprouver, il faut nécessairement avoir quelque chose contre lequel lutter, déployer sa puissance et se libérer. En effet, Wotling souligne que « la contrainte, le danger, le risque »¹¹⁰, en somme la dureté de la vie, sont des conditions d'apparition du type supérieur. On ne devient fort que si on a besoin de le devenir car on évolue dans un cadre de tensions permanentes¹¹¹. Pour Nietzsche, on apprend par l'épreuve, c'est notamment pourquoi il considère que celui qui est capable d'endurer de grandes souffrances est fort. Il faut accepter la vie sous tous ses aspects et accepter cela est déjà une preuve de force.

¹⁰⁶ Cf. WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*. Paris : Gallimard, 2004.

¹⁰⁷ Cf. *Idem*.

¹⁰⁸ Bien que Nietzsche conçoive les choses autrement qu'à travers un prisme dualiste et idéaliste. Il s'agit d'éviter toute forme de hiérarchie et de considérer le corps comme tout aussi important.

¹⁰⁹ *GM*, I, § 6, p. 77.

¹¹⁰ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 286.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 287.

Dans l'optique de comprendre la genèse de la morale afin de saisir ce qu'est la liberté en comprenant ce qui l'empêche - c'est-à-dire en l'abordant d'abord par la négative afin de comprendre par opposition la conception nietzschéenne de la liberté, conçue positivement - Nietzsche s'attèle à comparer les aristocraties guerrières et sacerdotales. Il compare les valeurs hissées au rang de "supérieures" dans chacune de ces sociétés et cherche à comprendre pourquoi. En effet, il affirme que les prêtres sont les plus méchants car ils sont dénués de force. Contrairement à ce qu'il semble, Nietzsche ne reconnaît pas une puissance digne des forts chez les prêtres, il utilise le terme de "méchant" en un sens différent que lorsqu'il parle des forts, de ceux qui agissent au-delà de toute morale. Wotling le précise dans sa note, Nietzsche reconnaît « la supériorité des plus faibles en matière de spiritualisation des pulsions »¹¹². La spiritualisation des passions consiste en une transformation de celles-ci, Nietzsche emploie les termes de sublimation ou encore de déification. C'est la méthode qu'il prône, en opposition au christianisme qui souhaite amputer les passions¹¹³. Nietzsche préfère les sublimer, c'est-à-dire les transformer de manière à atténuer leur violence, à les maîtriser d'une certaine façon. Ainsi, si Nietzsche valorise la puissance des affects, il ne prône absolument pas l'expression brute et le déchaînement de celles-ci. « La spiritualisation est ainsi modification du rapport de force dans la mesure où il n'y a pas d'autre moyen, pour modérer la violence d'un instinct, que de favoriser le déploiement d'autres instincts »¹¹⁴. Cette transformation des instincts ne peut donc se faire qu'en faisant intervenir d'autres instincts afin de venir modifier les rapports de forces qui s'exercent de manière infra-consciente dans notre corps. La modification peut être telle qu'une pulsion peut devenir l'opposé de ce qu'elle fut. Mais ce procédé semble toujours correspondre à une évolution de l'instinct en question. Pour Nietzsche, les bons instincts semblent naître des mauvais, de sorte que les "bons" instincts ne sont que la sublimation de ceux-ci. C'est pourquoi, dans *Par-delà bien et mal*¹¹⁵, il expose l'hypothèse selon laquelle la civilisation supérieure dépendrait de la spiritualisation de la cruauté.

¹¹² GM, I, § 7, p. 78, note 2.

¹¹³ Cf. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, « La morale, une anti-nature », § 1, pp. 32-33.

¹¹⁴ WOTLING Patrick, *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999, p. 97.

¹¹⁵ Cf. *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 229, pp. 202-203.

Nietzsche va jusqu'à affirmer, que dans leur ressentiment, dans leur désir de vengeance, le "peuple de prêtres", c'est-à-dire les Juifs, sont allés jusqu'à spiritualiser cet instinct de vengeance. Comment s'exprime-t-il ? L'instinct de vengeance sublimé a permis le renversement des valeurs des "puissants". Ce qui auparavant correspondait au "bon", c'est-à-dire : « noble = puissant = beau = heureux = aimé de Dieu »¹¹⁶, correspond à partir de ce renversement à l'opposé, de sorte que « les misérables seuls sont les bons, les pauvres, les êtres sans puissance, les vils sont les bons, les souffrants, les infirmes, les malades, les laids »¹¹⁷. C'est donc ce renversement juif qui est à l'origine pour Nietzsche des valeurs chrétiennes car c'est le début du « soulèvement d'esclaves en morale »¹¹⁸. Nietzsche développera ce qu'il entend par là dans le paragraphe 10 du premier traité de la *Généalogie de la morale*. D'abord, il s'intéresse à l'histoire de ce soulèvement que « nous avons cessé de voir »¹¹⁹ parce que ce soulèvement a remporté la victoire et a érigé ses valeurs comme allant de soi. Il s'agit, à travers le peuple Juif, d'une victoire du « troupeau » ou des « esclaves »¹²⁰. Ainsi, dans son opposition fort et faible, maître et esclave, Nietzsche semble se référer d'une certaine façon à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. Autrement dit, si le maître est ce qu'il est c'est parce qu'il place sa liberté au-dessus de tout et qu'il est prêt à tout risquer pour elle, y compris sa vie, l'esclave est celui qui privilégie sa vie au point d'accepter la servitude pour se maintenir dans l'existence. De ce fait, Nietzsche reconnaît que les faibles sont plus intelligents que les forts car ils ont dû développer cette "faculté" pour survivre et s'adapter au milieu. Il s'agit d'une intelligence collective qui s'est développée pour survivre face aux forts¹²¹. Cela correspond à l'instinct grégaire ou l'instinct de troupeau, autrement dit à une collaboration de la part d'un groupe procurant sécurité aux membres, car l'esclave place sa vie au-dessus de tout. C'est donc cette victoire de « la plèbe »¹²² ou plutôt de ses valeurs morales qui est à l'origine de ce malaise dans la culture qui dérange Nietzsche et le pousse à

¹¹⁶ *GM*, I, § 7, p. 79.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Idem*. La même formulation est également présente dans *PBM*, § 195, pp. 151-152.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Ibid.*, § 9, p. 81.

¹²¹ Cf. STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 273. Voir aussi *GM*, I, § 10, p. 85.

¹²² *GM*, I, § 9, p. 81.

écrire. C'est ce qui affaiblit les forts et qui vient faire obstacle à la liberté humaine, en tant que ces valeurs affaiblissent les instincts en l'Homme qui sont propices à la vie et au développement de sa puissance. Il compare par ailleurs ce phénomène à un empoisonnement de la culture. Cependant, ce poison se propage de plus en plus lentement et son influence, celle de l'Eglise, tend paradoxalement à faire émerger les esprits libres. Comme il a été mentionné au chapitre précédent, c'est par esprit de contradiction ou plutôt par opposition, en lutte par rapport à des valeurs - ce poison - qu'émerge des points de vue divergents : « Qui donc parmi nous serait esprit libre si l'Eglise n'existait pas ? »¹²³.

Lors du paragraphe 10 du premier traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche en revient au « soulèvement d'esclaves en morale »¹²⁴. Contrairement à ce qu'on pourrait entendre par "soulèvement", il ne s'agit en aucun cas d'une libération de la part de ceux qui furent aliénés par la morale. Ce soulèvement commence « avec le fait que le ressentiment devient lui-même créateur et enfante des valeurs »¹²⁵, sachant que le ressentiment est proche chez Nietzsche de l'instinct de vengeance et de ce fait peut correspondre à ce sentiment de rancune propre à celui qui ne peut obtenir vengeance. En outre, le ressentiment fait partie de ces affects morbides qui nuisent à la vie et à la puissance de chacun. Il oppose donc cette morale d'esclave à la morale noble, en tant que la première correspond à une négation de soi. Ainsi, il est à remarquer que la morale d'esclave est inférieure à la morale noble puisqu'elle n'existe que relativement à celle-ci, en opposition à ces valeurs¹²⁶. Elle n'est qu'une réaction, contrairement à la morale noble qui se constitue par elle-même et ne recherche son contraire uniquement dans le but d'éprouver sa puissance. Elle lui est donc inférieure sous deux rapports : en ce qui concerne la primauté des valeurs nobles et quant à la valorisation de la puissance et de la vie qui permet la "grande santé" au sein de cette morale des maîtres.

Pour en revenir au ressentiment, les valeurs qu'il crée correspondent à celles de la morale d'esclaves, c'est-à-dire qu'il valorise la pitié, le renoncement à soi, etc. Il construit une échelle d'évaluation à l'opposé de - donc relativement à - celle déjà présente au sein de la morale des maîtres. Nietzsche préfère alors la morale noble à celle du commun, mais cela ne

¹²³ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁴ *Ibid.*, § 10, p. 82.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Cf. GM*, I, § 10, p. 83.

signifie pas que l'une et l'autre ne comporte pas qualités et défauts. En effet, il arrive que « le mode d'évaluation noble se méprend et pêche contre la réalité [...] au sujet de la sphère qui *ne* lui est *pas* suffisamment familière »¹²⁷, c'est-à-dire celle de l'Homme du commun, de l'esclave. Il opère une falsification du fait de son regard méprisant - mais sans ressentiment - et de son point de vue supérieur, bien que cette falsification soit moindre en comparaison de celle effectuée dans le sens contraire. Autrement dit, les affects éprouvés par les maîtres envers les esclaves et réciproquement influencent le jugement et la perception de ceux-ci. Cependant, ce n'est pas parce qu'il s'agit d'une interprétation qu'il y a nécessairement falsification, Nietzsche considère que certaines interprétations sont meilleures que d'autres. Selon quel critère ? Cela reste encore à déterminer. Pour ce qui est du jugement des nobles envers le « bas peuple »¹²⁸, Nietzsche se réfère à la noblesse grecque qui n'opposait pas les «bons» et les «méchants» mais les «malheureux» et les «heureux». Il n'y a donc dans ce mode d'évaluation noble, aucun mépris, aucun sentiment de supériorité construit sur la base d'un jugement empreint de ressentiment à l'égard de ses ennemis¹²⁹. Nietzsche note par ailleurs deux expressions du «bonheur» selon les maîtres et les esclaves, à savoir l'action pour les uns et la passivité pour les autres.

3. La noblesse et le ressentiment

Il apparaît alors que l'un des obstacles majeurs à la liberté de l'animal humain soit la construction d'une morale et de valeurs morales en opposition à celles du type supérieur. En outre, ce bouleversement au sein de la hiérarchie érigée par le jugement de valeur propre à l'Homme noble s'explique par cet affect de ressentiment, affect réactif, qui vient lui-même enfanter des valeurs ne favorisant pas la vie et l'accroissement de la puissance. Par ce biais, les jugements de valeurs ont été inversés et tout fut réinterprété selon les Hommes qui constituaient alors le type dominant.

Contrairement à ce qu'on avait pu comprendre jusque-là, le ressentiment n'est pas seulement le propre de l'Homme du commun. Il est également possible que le noble

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Cf. Ibid.*, p. 84.

l'éprouve, mais d'une manière bien différente, car chez lui il « s'accomplit et s'épuise en effet en une réaction immédiate, il n'empoisonne donc pas »¹³⁰. Il ne s'agit pas alors comme le dit l'adage "d'un plat qui se mange froid", il n'y a pas cette patience néfaste mise au service d'une rancune tenace qui se transforme en haine¹³¹. Par cette réaction spontanée, le fort se préserve des effets nuisibles du ressentiment et des affects morbides qu'il peut engendrer ou de l'influence qu'il peut avoir sur nos jugements de valeurs. Il se garde libre. Comment ? Grâce à cette « force plastique »¹³² qui se comprend comme « à la fois fermée par un "horizon" et la plus ouverte possible à l'altérité du passé et de l'avenir »¹³³. Autrement dit, dans le flux absolu, il s'agit de toujours se comporter comme un Epicurien et de sélectionner autant que possible ce que l'on va assimiler. Le ressentiment est de ce fait vite excrété pour préserver l'organisme et ne pas l'affaiblir. Cette force plastique se comprend donc à la fois comme souplesse concernant l'absorption mais aussi en tant que capacité d'auto-guérison. Nietzsche rapproche cette force d'une capacité d'oubli en tant que l'oubli nécessairement préserve l'Homme du ressentiment, c'est pour cela notamment que Nietzsche juge la capacité d'oublier - à l'opposé de la volonté moderne de se souvenir de tout, de tout stocker - comme étant saine et nécessaire à la santé. De plus, ce qui empêche le fort de tomber dans le ressentiment ou en tout cas dans une forme aggravée et durable, c'est cette capacité d'éprouver de l'amour envers ses ennemis quand bien même il les méprise. L'Homme noble respecte ses ennemis et semble choisir un ennemi à sa hauteur. En revanche, l'Homme du commun se construit un ennemi : « le méchant »¹³⁴, qui n'est autre que le "bon" selon la morale des maîtres, il s'agit donc d'une réinterprétation. L'Homme du commun se construit ensuite lui-même en opposition, comme "bon". L'Homme noble en revanche se construit par rapport à son propre référentiel et à celui de sa caste.

Il est clair que pour Nietzsche le ressentiment est un instinct qui fait obstacle à la liberté de l'Homme, en tant qu'il fait partie des « instincts de réactions »¹³⁵, comme le

¹³⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹³¹ Le poème « Poison Tree » de William Blake illustre bien cela dans *Les Chants de l'Innocence et de l'Expérience*, trad. Alain Suied, Paris, Ed. Arfuyen, 2002.

¹³² *GM*, I, § 10, p. 86.

¹³³ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 183.

¹³⁴ *GM*, I, § 10, p. 86.

¹³⁵ *Ibid.*, § 11, p. 92.

sentiment de vengeance par exemple. Il s'agit encore une fois, d'agir non pas relativement à soi mais à un élément extérieur. Par exemple, si un Homme en frappe un autre, si la personne lésée rend le coup, prise dans sa colère, elle n'effectue pas une action à proprement parler, il s'agit d'une réaction. L'action est libre, voulue, choisie. La réaction ne l'est pas car elle est toujours relative. Ces instincts relatifs, comme le ressentiment, poussent les individus à se comporter de la sorte.

En quoi consiste réellement un instinct de réaction ? Quelle est cette force réactive qui opère ? Premièrement, ce que Nietzsche qualifie de "bas", "vil" ou "esclave" sert à désigner « tantôt la force réactive, tantôt la volonté négative » en opposition avec ce qui est "noble", "haut", "maître" qui correspond « tantôt [à] la force active, tantôt [à] la volonté affirmative »¹³⁶. Il s'agit d'images renversées¹³⁷ les unes des autres selon le point de vue. En effet, Nietzsche le formule explicitement dans sa première dissertation¹³⁸ : les forces réactives ne créent rien, elles n'existent que relativement à la force active, et ne font que nier ce qui leurs est autre. L'Homme du ressentiment veut le pouvoir :

« Faute de pouvoir s'affirmer par la conquête et la création, ce dernier s'affirme tout d'abord en dénigrant les heureux et les puissants. La morale chrétienne lui sert ensuite à exercer sur ces puissants une domination, une emprise morale visant à les séparer de leur puissance, à les décourager en les culpabilisant »¹³⁹.

C'est par une sorte de frustration de ne pouvoir exprimer sa volonté de puissance selon les valeurs nobles, que l'Homme du ressentiment cherche à exercer une domination sur ceux qu'ils jalouent en renversant les valeurs, notamment grâce à la morale chrétienne. C'est également une manière d'affaiblir les "heureux" afin de s'en venger.

D'après Deleuze, le propre des forces réactives est de nier leurs origines¹⁴⁰. Quelles sont-elles ? Le ressentiment est un symptôme du triomphe des forces réactives au sein d'un organisme humain. Ce triomphe correspond à un développement et un renversement des

¹³⁶ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962, p. 62.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 63.

¹³⁸ Cf. *GM*, I, § 10, p. 83.

¹³⁹ BOURIAU Christophe. « La positivité de la Renaissance : valeurs nobles et construction du surhomme », , *Nietzsche et la Renaissance*. Sous la direction de Bouriau Christophe. Presses Universitaires de France, 2015, p. 85.

¹⁴⁰ Cf. DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962, p. 64.

valeurs par rapport à l'origine. Autrement dit, ce qu'on considérait comme noble devient bas et réciproquement. Cependant, bien que les forces réactives triomphent, elles n'en deviennent pas pour autant des forces actives, supérieures. Pour vaincre la force active, elles doivent s'unir, « elles décomposent ; *elles séparent la force active de ce qu'elle peut* ; elles soustraient de la force active une partie ou presque de tout son pouvoir »¹⁴¹, la force et l'origine de celle-ci n'étant pas à distinguer. C'est donc ainsi que ces forces triomphent, elles transforment la force active en la morcelant. C'est ce qui se produit lors du triomphe du ressentiment, de la mauvaise conscience et de l'idéal ascétique¹⁴². Or cette division n'est pas toujours possible, c'est pourquoi le fort parvient à expulser le ressentiment contrairement à l'Homme du commun. Elle n'est possible que par la construction de fiction, par une falsification : « C'est la volonté de néant qui développe l'image négative et renversée, c'est elle qui fait la soustraction »¹⁴³, c'est-à-dire que c'est elle qui enlève sa puissance à la force active. Par cette division et cette négation de la différence, la volonté de néant transforme la force active en forces réactives. Les forces réactives se placent "en haut" dans la hiérarchie des valeurs alors qu'elles correspondent à la bassesse et attirent ainsi la force active dans son piège, du fait de cette fiction.

Ce que Nietzsche reproche aux Hommes du ressentiment c'est également de les rendre responsables et *a fortiori* coupables de leur force qui ne peut exister qu'en s'extériorisant. Il explique cette erreur comme une compréhension de « toute production d'effets comme conditionnée par une chose qui exerce des effets, par "un sujet" »¹⁴⁴. Ainsi, si le fort a une importante quantité de force, il n'en est pas responsable, de même pour les effets de celle-ci. En tant qu'elle est, qu'elle existe, elle s'extériorise et produit des effets. Il n'y a de ce fait pas de responsabilité ou de culpabilité à attribuer quant à ceux-ci. Pourtant, c'est ainsi que l'Homme du ressentiment comprend les choses, il juge le fort ou « l'oiseau de proie »¹⁴⁵ comme sujet et *a fortiori* cause de ses malheurs, or le sujet est une illusion. Qu'est-ce qui, dans la pluralité que nous sommes, nous permettrait de dire "Je" ? En outre, si cette

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *Cf. Ibid.*, p. 65.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *GM*, I, § 13, p. 97.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p 96.

responsabilité peut leur être imputée, c'est à cause de cette croyance selon laquelle « *le fort ait toute la liberté d'être faible* »¹⁴⁶. Cette croyance provient de cette auto-persuasion du faible que son comportement est un choix et non contraint par la faiblesse de ses capacités. Ainsi, il étend cette idée à l'oiseau de proie et le considère responsable pour les effets que l'extériorisation de sa vigueur peuvent causer. Derrière cette croyance, c'est l'instinct de conservation à l'œuvre, très développé chez l'Homme du ressentiment. Cette interprétation consiste à ériger « la faiblesse elle-même comme liberté, sa manière d'être particulière comme *mérite* »¹⁴⁷. Ce sont les incapacités du faible qui, pour être camouflées comme telles, sont élevées au rang de vertus et qualifiées comme effet du vouloir¹⁴⁸. Enfin, ils inventent un Dieu et une vie dans un autre monde pour se donner la force de supporter la vie de l'Homme du commun dans laquelle ils sont pris, comme un lot de consolation.

Par conséquent, il est nécessaire de comprendre ce que Nietzsche entend par « noblesse », cette fois-ci, selon son aspect positif. De premier abord, et lors des premières occurrences au sein du premier traité de la *Généalogie de la morale*, il semble que Nietzsche l'emploie en un sens plutôt sociologique, en tant que caste. C'est ce qui semble également lorsqu'il parle de « race supérieure », cela dénote une certaine forme d'aristocratie - et ce n'est certainement pas à entendre comme supériorité biologique absolue. En revanche, celle-ci ne se caractérise aucunement par le milieu social ou le capital financier. Il s'agit d'une organisation sociale qui trouve son origine dans le *pathos* de la distance opposé à l'instinct grégaire. Selon Nietzsche, l'aristocratie est le seul régime à améliorer l'Homme¹⁴⁹. La caste noble est toujours au début la caste des barbares, celle qui vient voler aux autres ce qu'ils savent faire. Cela tient non à la force physique mais à la force de l'âme, ils sont davantage humains¹⁵⁰. Cependant, Nietzsche distingue deux aristocraties au sein de son traité : l'aristocratie sacerdotale et guerrière. Seule la seconde est favorable à l'émergence et au développement du type noble. C'est la seule qui se montre également favorable à la vie, en tant qu'elle est définie par Nietzsche ainsi : « la vie même est essentiellement appropriation,

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴⁸ La volonté étant comprise à tort comme une cause et une force coercitive.

¹⁴⁹ *Cf. Par delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 257, p. 245.

¹⁵⁰ *Cf. Ibid.*, p. 246.

atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses formes propres, incorporation et [...] exploitation »¹⁵¹. Ce qui est favorable à la vie correspond donc davantage à la morale des maîtres, qui dominent et imposent son point de vue au sein des aristocraties guerrières. Dans la morale des maîtres, les dominants déterminent ce qui est bon, ce qui correspond à ce qui est noble comme il a été dit précédemment par cet énoncé qui résume bien le propos : « ce qui est nuisible pour moi est nuisible en soi »¹⁵². Au sein de la morale noble, on n'a de devoir qu'envers ses égaux, pour ce qui est des autres, on agit par-delà bien et mal. Autrement dit, au sein d'une véritable aristocratie, une aristocratie saine, l'égalité est envisageable¹⁵³. En outre, bien que le type noble soit supérieur, il n'est pas pour autant vaniteux. Le noble s'assigne à lui-même sa valeur et a une bonne opinion de lui, comme un être magnanime. L'âme noble est dénuée de disposition « son égoïsme l'en empêche : elle ne regarde pas volontiers, de manière générale, vers le "haut", - mais soit devant elle, à l'horizontale et avec lenteur, soit vers le bas : - elle se sait tout en haut »¹⁵⁴. Le vaniteux, en revanche, « se réjouit de toute bonne opinion qu'il entend à son sujet »¹⁵⁵, indépendamment de son utilité ou de sa véracité. La vanité est un vestige d'esclave. Ces différences expliquent notamment pourquoi le noble est si peu prompt au ressentiment, puisque le jugement d'autrui à son encontre ne l'affecte pas.

Comment savoir alors qui appartient au type noble ou esclave ? S'agit-il d'un type essentiel, absolument déterminant ou s'agit-il d'une chose sur laquelle il est possible d'agir ? Autrement dit, l'esclave peut-il devenir maître ? Pour ce qui est d'identifier le type humain en question, ce sont non seulement les évaluations que l'Homme porte sur lui-même mais également les jugements de valeur qu'il forme en général qui « révèlent quelque chose de la structure de son âme, et ce en quoi elle voit ses conditions de vie, sa nécessité propre »¹⁵⁶. L'âme noble est donc celle qui s'estime capable de grande chose et qui l'est effectivement, qui est égoïste, libre, forte et dure. Elle n'a aucune affinité avec ce qu'on pourrait entendre de nos jours par "noblesse d'âme" comme se rapportant à des valeurs telles que l'altruisme ou la

¹⁵¹ *Ibid.*, § 259, p. 247.

¹⁵² *Ibid.*, § 260, p. 249.

¹⁵³ *Cf. Ibid.*, § 259, p. 247.

¹⁵⁴ *Ibid.*, § 265, p. 261.

¹⁵⁵ *Ibid.*, § 261, p. 254.

¹⁵⁶ *Ibid.*, § 268, p. 262.

pitié. Pourtant, Nietzsche affirme que « la souffrance profonde rend noble »¹⁵⁷. En premier lieu, il ne s'agit donc pas de dire que se soucier de la souffrance d'autrui rend noble, mais que d'avoir la force de surmonter de grandes souffrances implique nécessairement une grande santé. En second lieu, l'Homme noble est un être extrêmement sensible, irritable, excitable au sens presque neuronal du terme. Par conséquent, « s'il doit s'aménager un monde que son irritabilité supporte, c'est pour garder, "au lieu de piquants" qui le défendent contre le monde et contre les autres, "des mains ouvertes" »¹⁵⁸. Autrement dit, la création et l'affirmation de soi malgré la souffrance est la seule option possible à l'Homme noble pour se débarrasser au plus vite du ressentiment et ne pas devenir aigri. En effet, la liberté du corps humain ou de l'organisme complexe suppose donc cette ouverture large à l'altérité, une exposition au déferlement des excitations. En comparaison, les organismes inférieurs ne font que réagir aux excitations extérieures parce qu'ils n'échangent presque rien avec leur milieu¹⁵⁹. L'Homme noble est donc doté de force plastique qui lui procure une certaine souplesse quant aux échanges avec son milieu. C'est celui dont les forces actives triomphent par rapport aux forces réactives : « Le type actif ne désigne pas seulement des forces actives, mais un ensemble hiérarchisé où les forces actives l'emportent sur les forces réactives et où les forces réactives sont agies »¹⁶⁰. Cela explique notamment le fait que le ressentiment soit possible chez le type actif. Finalement, ce qui distingue ces deux types d'Homme, c'est la manière dont ils gèrent leur souffrance. Le noble l'utilise comme une occasion de réfléchir, de s'interroger quant à son origine, au sens qu'elle peut avoir. Il en fait quelque chose, tandis que le type réactif est enfermé dans sa douleur et ne cherche qu'à s'en débarrasser, notamment en désignant un bouc émissaire. Ce qui les distingue n'est pas de l'ordre de la qualité des affects mais de leur organisation.

¹⁵⁷ Ibid., § 270, p. 266. Nietzsche pense certainement à lui-même en affirmant cela du fait de ses importants problèmes de santé. Paradoxalement, il lui arrive aussi de critiquer les personnes neurasthéniques, de les qualifier de faibles, quand bien même elles entrent dans cette définition de la noblesse - et que Nietzsche était lui-même probablement neurasthénique. En outre, compte tenu de son affirmation : « Ce qui ne me tue me fortifie » dans *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémery J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, « Maximes et traits », 8, p. 12, il semble qu'être capable de grande souffrance, de mener de grandes luttes, soit l'expression du type humain supérieur.

¹⁵⁸ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 182.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 180.

¹⁶⁰ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962, p. 98.

Quel est le lien entre l'Homme noble et le surhumain (*Übermensch*) ? S'agit-il d'un rapport d'identité ? Est-ce que l'un est compris dans l'autre ? Le surhumain comme l'Homme noble se caractérise par une liberté d'esprit. Les valeurs que possède le surhumain correspondent aux valeurs nobles. En effet, le surhumain est celui qui a le courage d'accepter la réalité pour ce qu'elle est¹⁶¹, c'est-à-dire de ne pas en rejeter la souffrance et de ne pas se créer et/ou se conforter dans des illusions confortables, comme l'idée de stase déjà évoquée par exemple.

A partir de l'article de Christophe Bouriau, peut-être est-il possible de rapprocher le type renaissant, supérieur, au noble dont parle Nietzsche au sein de son traité, qu'il qualifie aussi de type supérieur. Dans ce cas, la nuance entre les deux serait d'autant plus abordable. Dans son article, Bouriau met en avant des figures exemplaires que Nietzsche mentionne à plusieurs reprises dans ses différents ouvrages comme Hommes porteurs des valeurs supérieures que sont : la force conquérante, la virilité, la dureté, l'égoïsme et la bravoure¹⁶². Dans les figures historiques que convoquent Nietzsche, il y a César Borgia. Il incarne, en effet, un type supérieur, renaissant, donc noble probablement, mais de manière encore non aboutie, c'est pourquoi il ne s'agit pas d'un surhumain. Il manque à Borgia, pour incarner pleinement le surhumain, la capacité de dominer ses instincts, de les « canaliser dans la réalisation d'une œuvre »¹⁶³. Pour être dit « renaissant », il faut incarner « tout ou partie des « valeurs nobles » qui caractérisent la Renaissance, valeurs qui se combinent pour former le modèle du surhomme »¹⁶⁴. Ainsi, la distinction entre le noble et le surhumain consiste en ce que le noble ou type supérieur possède quelques valeurs nobles tandis que le surhumain, pour être tel, se doit de les posséder toutes. Cependant, contrairement à ce que pourrait laisser entendre ces valeurs nobles, l'exemple de César Borgia est une preuve que les instincts à l'origine de ces valeurs doivent s'exprimer avec mesure et dans le but de construire et de créer des choses. Sur ce point, Napoléon est un exemple qui permet un contraste intéressant. Il rompt avec les idées modernes de paix, de fraternité, des idées que Nietzsche considère

¹⁶¹ Cf. BOURIAU Christophe. « La positivité de la Renaissance : valeurs nobles et construction du surhomme », , *Nietzsche et la Renaissance*. Sous la direction de Bouriau Christophe. Presses Universitaires de France, 2015, p. 91.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 100.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

comme amollissantes. Il exprime une volonté de virilisation de l'Europe. Napoléon met ses vertus inhumaines¹⁶⁵ d'intransigeance et de dureté au service d'un projet, il est capable, de ce fait, de spiritualiser ses pulsions. Pour Borgia, en revanche, ses instincts furent stériles car indomptés¹⁶⁶.

Si ces valeurs sont si importantes et aussi valorisées par Nietzsche c'est parce qu'elles sont favorables à la vie, à l'accroissement de la puissance en l'Homme. Cet accroissement de la puissance est nécessaire pour la liberté de l'animal humain, car, en effet, seul le surhumain est capable d'accomplir pleinement la volonté de puissance, puisque Nietzsche qualifie lui-même l'« *instinct de liberté* »¹⁶⁷ de volonté de puissance¹⁶⁸.

*

En conclusion, l'exploration des concepts de noblesse et de ressentiment dans le premier traité de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche a permis d'éclairer de manière significative la relation entre le corps et la liberté dans la perspective nietzschéenne. La noblesse, incarnée par la figure de l'homme fort et affirmatif, se distingue par sa capacité à affirmer sa volonté de puissance à travers son propre corps, particulièrement ses instincts, transcendant ainsi les notions conventionnelles de bien et de mal. Cette affirmation de soi est intimement liée à la liberté, conçue comme la capacité de créer ses propres valeurs au-delà des dogmes imposés par la morale dominante. D'un autre côté, le ressentiment, en tant que force réactive, s'oppose à cette affirmation de soi noble. Il émerge de la frustration face à la puissance de l'autre, souvent exprimée à travers des mécanismes de dévalorisation et de critique morale. Le ressentiment entrave la liberté en maintenant l'individu dans un état de réaction constante aux actions des autres, plutôt que de les guider par une volonté intérieure puissante. Ainsi, la dichotomie entre noblesse et ressentiment expose la tension fondamentale entre deux visions du monde opposées, celle des maîtres et celle des esclaves, façonnant notre

¹⁶⁵ Cf. *GM*, I, § 16 : « Napoléon, cette synthèse d'*inhumain* et de *surhumain* », où le terme inhumain est à entendre comme une opposition à la morale chrétienne selon Bouriau.

¹⁶⁶ Cf. BOURIAU Christophe. « La positivité de la Renaissance : valeurs nobles et construction du surhomme », , *Nietzsche et la Renaissance*. Sous la direction de Bouriau Christophe. Presses Universitaires de France, 2015, pp. 103-104.

¹⁶⁷ *GM*, II, § 18, p. 168.

¹⁶⁸ C'est un point qui sera développé ultérieurement, dans un autre chapitre.

compréhension du corps et de la liberté. Nietzsche nous invite à dépasser les préjugés moraux conventionnels - préjugés que les moralistes anglais n'ont su dépasser - et à embrasser une éthique de la noblesse, où la liberté émerge de la capacité à créer ses propres valeurs, à affirmer son être à travers le corps, plutôt que de succomber aux tentations réactives du ressentiment.

En somme, la philosophie nietzschéenne nous encourage à réévaluer notre conception de la liberté en reconnaissant la puissance inhérente à l'affirmation de soi, à la transcendance des préjugés moraux, et à la création active de valeurs en accord avec notre nature profonde. En embrassant le mode d'être de la noblesse et de la responsabilité plutôt que celui du ressentiment et de la culpabilité, Nietzsche guide l'Homme vers une vision libératrice du corps et de la liberté.

3. La *Züchtung* : l'éducation des instincts pour devenir libre

Ce chapitre va se concentrer sur la notion complexe de *Züchtung*¹⁶⁹, signifiant l'élevage. Cette analyse va tenter de mettre en lumière la relation intime entre les instincts, la responsabilité, et les mécanismes de contrôle moral. En outre, bien que Nietzsche critique d'autres méthodes d'éducation (*Zähmung*), il s'agit enfin d'apporter des éléments de réponse quant à la manière dont il est possible de devenir libre.

Pour ce faire, le concept d'instinct et autres variantes nietzschéennes vont être à l'étude puisque l'élevage, pour Nietzsche, passe nécessairement par le corps et donc par les instincts. Comme il s'agit d'éducation, il va être question d'aborder sous un angle nouveau l'intégration d'interprétations. Une exploration approfondie de ces notions permettra une compréhension claire des mécanismes instinctifs à la base de l'existence humaine et leur potentielle évolution. Une fois que le fonctionnement du corps nietzschéen et que le vocabulaire seront éclaircis, il sera possible de se questionner sur le fonctionnement de la *Züchtung* plus en détail. Il va alors être question de découvrir le rôle de l'oubli dans la maîtrise de nos instincts et de la manière dont l'individu peut exercer une prise sur ses pulsions instinctives. Tout ceci aboutira à la rencontre du concept de responsabilité sous un nouveau jour. Dans le chapitre précédent, Nietzsche affirmait fermement que les forts ne sont pas responsables de leurs forces, de l'extériorisation de celles-ci. Il laissait entendre que la responsabilité n'était qu'une illusion des faibles qui se persuadent de ne pas exercer leur puissance volontairement quand, en réalité, ils sont dans l'incapacité de le faire. Ceci justifie de s'étonner lorsque Nietzsche place la responsabilité comme but et accomplissement de la *Züchtung*. L'Homme libre est un Homme capable de tenir ses promesses. Ce concept sera donc questionné ainsi que sa place et son rôle au sein de l'éducation à la liberté. Nécessairement, il faudra distinguer *Züchtung* (élevage) et *Zähmung* (domestication) afin de comprendre comment la liberté s'acquiert, mais comment elle se perd également. Cela

¹⁶⁹ Le vocabulaire de Nietzsche a évolué sur ce point. Au sein de ses premiers textes jusqu'aux *Considérations inactuelles*, il utilisait le terme : *Erziehung* pour éducation et *Erzieher* pour éducateur. Il les substitue par *züchten* par la suite. *Züchtung* renvoie à l'origine à l'élevage des animaux et la culture des plantes alors que le premier renvoie à l'éducation de l'Homme. Ce changement peut s'expliquer par un rejet de la culture idéaliste et de l'éducation qu'elle inculque aux Hommes. Ainsi, en changeant le vocabulaire, Nietzsche entend peut-être souligner que son élevage compte permettre aux Hommes d'accroître leur puissance (comme pousse une plante) et de faire usage de ses pulsions en ce sens.

permettra de donner davantage d'indices afin de cerner ce que Nietzsche considère comme un Homme libre. Cette distinction subtile renforcera, en outre, notre compréhension de la façon dont Nietzsche envisage la transformation de soi à travers la maîtrise des instincts, et comment cette maîtrise façonne la quête de la liberté. Il va donc être question des instruments de la culture comme moyen d'agir sur l'Homme et d'orienter son développement¹⁷⁰. Nietzsche s'oriente dans le second traité de la *Généalogie de la morale* vers l'analyse des processus de création qui constituent les cultures.

1. L'objet de la *Züchtung* : les instincts

Pour comprendre ce qui semble être un oxymore : “la liberté du corps“ et pourquoi la liberté nietzschéenne n'est pas pensable sans lui, il faut comprendre ce qu'est la liberté en tant qu'instinct et ce que cela implique. Nietzsche utilise, en outre, les termes de pulsion, d'affect et d'instinct, quelques fois celui de passion. Afin de comprendre la manière proprement nietzschéenne de concevoir la liberté, il faut d'abord éclaircir ces termes et les distinguer si besoin, car, en effet, la « liberté à l'égard de l'affect est encore tributaire de la sélection trompeuse du langage »¹⁷¹.

Le terme de passion renvoie à une thématique bien connue dans l'histoire de la philosophie. Il n'y a pas de théorie de l'âme sans passions. Par conséquent, il s'agit d'une formulation qui s'inscrit dans une conception idéaliste et dualiste. Les passions sont comprises comme propres au corps et comme expression d'une énergie incontrôlée mais contrôlable par la force de l'esprit, c'est-à-dire la volonté. Elles sont comprises comme s'opposant ou plutôt comme faisant obstacle à notre liberté, de sorte que certaines doctrines philosophiques préconisent une répression totale des passions quand d'autres se montrent au moins plus réalistes dans leurs pratiques et incitent à l'orientation et à la sélection de celles-ci. Autrement dit, les passions sont toujours perçues comme un obstacle à notre liberté, comme quelque chose qui est capable d'exercer une contrainte et de faire fléchir notre esprit et notre volonté. Par conséquent, les solutions préconisées sont la répression totale, partielle ou la

¹⁷⁰ Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 217.

¹⁷¹ *GM*, I, 13, p. 98.

sélection des passions, c'est-à-dire encourager certaines d'entre elles jugées comme bonnes et vice-versa. Quand Nietzsche emploie ce terme (*Leidenschaften*¹⁷²), c'est justement pour faire référence à ces anciennes compréhensions¹⁷³ qui sont imprégnées d'une conception dualiste et idéaliste, qui dévalorisent le corps par rapport à l'esprit. Il utilise ce terme dans ses premiers écrits puis le vocabulaire du sentiment (*Gefühle, Empfindungen*) pour finalement préférer le terme d'affect ou *pathos* (*Affekt*)¹⁷⁴.

L'affect ou le *pathos* souligne cette dimension réceptive, c'est-à-dire d'être affecté, mais aussi d'être capable d'affecter. Contrairement à la plupart des philosophies précédentes, Nietzsche ne minore pas les affects par rapport à la raison¹⁷⁵. Les affects sont des puissances corporelles inconscientes. Il considère « que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, [...] tous les affects n'en sont que des développements »¹⁷⁶. Autrement dit, l'affect correspond à la volonté de puissance¹⁷⁷, mais à un stade plus avancé de son développement. Cependant, on pourrait objecter que certains affects, comme le ressentiment, sont néfastes et diminuent notre volonté de puissance, cela peut aller jusqu'à rendre l'Homme mélancolique et suicidaire. Or, d'après Wotling dans *Le vocabulaire de Nietzsche*, même dans la négation de la vie, c'est la volonté de puissance qui s'exprime et qui cherche à accroître sa puissance. Ce retournement de la volonté de puissance contre elle-même est comparable à celui de l'endosome au sein de la cellule - qui permet l'assimilation de corps extérieurs à l'intérieur de la cellule - qui peut entraîner la mort de celle-ci à cause d'une trop grande assimilation et d'un grossissement excessif de l'endosome¹⁷⁸. Ainsi, peu importe l'affect en question, il est toujours un développement de la volonté de puissance, même si cette puissance se retourne contre elle-même. L'affect a également la faculté de donner des ordres et d'en recevoir, du fait de cette double affectivité. La notion d'affect permet de lier les volontés de puissance, elles se

¹⁷² Cf. WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008, p. 293.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 294.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 293.

¹⁷⁵ Cf. WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, pp. 9-11, Ellipses, 2013. Il faut préciser que Nietzsche n'est pas le premier à reconnaître une place importante aux affects, mais il s'exprime toutefois comme si c'était le cas.

¹⁷⁶ *FP*, XIV, 14 [121], Paris, Gallimard, nrf.

¹⁷⁷ Ce concept clef sera exploré en détail au sein du chapitre 4.

¹⁷⁸ Cf. STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 217.

perçoivent et s'évaluent les unes les autres. L'affect a donc un caractère interprétatif, il peut également être interprété par un autre affect¹⁷⁹.

D'après Wotling, Nietzsche utiliserait alors le terme de pulsion (*Trieb*) pour souligner le caractère contraignant et impératif de l'instinct. Ce terme est très proche de celui d'instinct (*Instinkt*) qui permet à Nietzsche d'insister sur le caractère inconscient des processus originaires de la volonté de puissance. À titre indicatif, Nietzsche utilise également les termes de : tendances ou penchants (*Hang*), appétits, inclinations (*Neigung*) et aspirations (*Streben ou Verlangen*)¹⁸⁰. Les pulsions ou les instincts désignent pour Nietzsche des processus, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas fixes ou stables. Les instincts, en tant que processus inconscients se caractérisent par leur ancrage dans le présent, c'est la pensée consciente qui est capable de projection sur l'avenir. Pour Nietzsche, nos pensées conscientes sont en fait le résultat d'un processus pulsionnel inconscient, d'une lutte entre nos pulsions. De ce fait, il n'y a pas de neutralité axiologique possible, y compris dans les sciences¹⁸¹. Quand bien même Nietzsche use du terme de pulsion pour mettre en exergue l'aspect contraignant : « L'interprétation de l'agir par la "liberté" intervient ainsi lorsque s'exerce avec succès une contrainte infra-consciente : et c'est pour désigner ce processus contraignant, que Nietzsche utilise le mot de "pulsion" »¹⁸². Le caractère contraignant de la pulsion n'est donc pas nécessairement un obstacle à la liberté, bien au contraire, ce qui dénote par rapport à nos précompréhensions de la liberté ainsi que par rapport aux doctrines philosophiques antérieures. Cela s'explique par la difficulté d'interrompre une pulsion. Cela n'est possible que par la mise en jeu d'autres pulsions pour faire dévier la direction de l'agir¹⁸³. En ce sens, nous agissons toujours selon nos pulsions, de sorte que de croire que nous agissons selon une morale n'est qu'une illusion, celle-ci n'est, après tout, que le langage figuré de nos pulsions¹⁸⁴. Enfin, il faut considérer les

¹⁷⁹ Cf. WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008.

¹⁸⁰ Cf. *Idem*. Voir aussi : WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008, pp. 228-229.

¹⁸¹ Cf. *GM*, I, 13, p. 98. Voir la note 2.

¹⁸² WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008, p. 211.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 214.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 215.

pulsions comme autant de volontés de puissance, de même que les affects comme de petites âmes.

Pour résumer, tous ces termes renvoient à la volonté de puissance sous différentes perspectives, de sorte qu'ils correspondent à des volontés de puissance à un stade avancé de développement.

Le vocabulaire nietzschéen concernant les affects étant éclairés, il reste à éclairer également le processus de digestion qui s'opère afin de recevoir une éducation des instincts. En effet, pour comprendre comment l'éducation est possible, comment on peut agir sur nos processus pulsionnels et en cela, les maîtriser - et non les réprimer - il est nécessaire de s'interroger sur la manière dont cela se produit. C'est notamment ce que Nietzsche reproche à Darwin dans sa théorie de l'évolution. Il ne dit, selon lui, rien concernant ce processus d'évolution à l'échelle de l'organisme, il ne parle qu'à l'échelle de l'espèce¹⁸⁵. Il va donc être question de s'intéresser à ces processus invisibles et infra-conscients afin de comprendre comment il est possible d'influencer ceux-ci dans l'optique d'une éducation (*Züchtung*) au sens de libération. Comment quelque chose d'extérieur peut-il être incorporé ? Comment sélectionner ce qui est incorporé ?

En effet, selon Eric Blondel, les expériences sont comparables à de la nourriture que l'on ingère et que l'on incorpore. Cela se fait au hasard sans se soucier de qui a faim ou non et des besoins nutritionnels de chacun¹⁸⁶ - de même que l'expression de la puissance qui ne relève pas de la responsabilité du fort¹⁸⁷. La première étape consiste donc à faire passer ce qui est extérieur à l'intérieur du corps, autrement dit, à incorporer une interprétation. Cela demande du temps, pareil à une habitude qui devient une seconde nature. Comme cela fut développé au chapitre premier de ce mémoire : « Interpréter, c'est étudier la compatibilité,

¹⁸⁵ C'est pourquoi Nietzsche lui préfère la théorie de Lamarck sur ce point, quand bien même on sait qu'elle est fautive aujourd'hui. Il s'agit de tenter d'expliquer, par exemple, la longueur du cou des girafes par une adaptation progressive à son milieu. De sorte que pour se nourrir, les girafes devaient pouvoir atteindre les feuilles dans les arbres et à force de tendre le cou, petit à petit, au fil des générations, le cou de la girafe a fini par s'allonger. Lamarck explique cette évolution, bien qu'elle soit progressive, à l'échelle individuelle - c'est-à-dire qu'il s'intéresse aux changements plus ou moins légers qui tendent vers cette métamorphose - bien que les résultats ne s'observent effectivement qu'à l'échelle de l'espèce. Darwin omet, selon Nietzsche, d'expliquer cet aspect. Voir STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 236.

¹⁸⁶ Cf. BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 290.

¹⁸⁷ Cf. *GM*, I, 13, p. 99.

jamais certaine, des codes virtuels et de la valeur interne des signes »¹⁸⁸. Selon le contexte de domination, on aura plutôt tendance à incorporer des interprétations plus ou moins dangereuses pour la vie. En outre, le type fort est lui-même capable de produire ses propres interprétations et assure ainsi un certain contrôle sur l'éducation de ses pulsions. Le type faible, en revanche, ne forge que des interprétations opposées au type fort qu'il juge mauvais¹⁸⁹ - il est relatif.

La seconde étape consiste à transformer ce qui a été ingéré, qui est autre, en quelque chose qui sera partie de nous. Il s'agit de l'assimilation, qui signifie transformer quelque chose afin de le rendre même que soi. Par exemple, lorsque l'on mange, on ingère une matière organique extérieure que l'on va transformer progressivement via des sucs et des enzymes, et tout notre appareil digestif en somme, afin de rendre nôtre cette matière. Il en résulte du glucose que l'on stocke dans notre foie ou du tissu adipeux, c'est-à-dire des cellules stockant des lipides. À partir de cela, on nourrit nos cellules, on cicatrise nos tissus, on fabrique notre propre matière à partir d'une matière originalement autre. Assimiler, c'est lorsque l'on réduit ce qui est autre à son identité, on le fait semblable¹⁹⁰. C'est ainsi que fonctionne la digestion de même que l'assimilation des interprétations, et c'est sur ce processus qu'intervient l'élevage (*Züchtung*). Au niveau du corps nietzschéen, l'assimilation est possible grâce à des micro-organismes qui transforment la matière extérieure en matière identique à la nôtre, en matière propre (appropriation)¹⁹¹. Aussi, il semble pertinent de préciser qu'assimilation et incorporation ne sont pas une seule et même chose : « L'assimilation n'est qu'une des phases de l'incorporation »¹⁹² ; la nutrition ou incorporation implique un autre, une matière étrangère. L'assimilation implique une excitation, c'est-à-dire qu'elle suppose un corps irritable, capable d'être altéré par une altérité¹⁹³.

En outre, la capacité d'assimilation est un indicateur de force, y compris à l'échelle des sociétés, c'est-à-dire du corps social. Une société forte supporte une forte immigration et

¹⁸⁸ BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 196.

¹⁸⁹ Cf. *GM*, I, 13, p. 99.

¹⁹⁰ Cf. BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 299.

¹⁹¹ Cf. STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 44.

¹⁹² *Ibid.*, p. 52.

¹⁹³ Cf. *Idem.*

un grand mélange sans perdre son organisation fonctionnelle¹⁹⁴. L'exercice de cette force est soumis aux mêmes conditions que la faiblesse ; autrement dit, le faible n'est pas responsable d'être faible. Ce dont il est responsable en revanche, ce sont des mensonges dont il se berce afin de se reconforter quant à sa faiblesse notamment en diabolisant les forts¹⁹⁵. Le faible tend à se bercer d'illusions, à savoir qu'il se pense libre d'être "bon" quand il ne l'est que par défaut de force et par instinct de conservation¹⁹⁶.

Plus un corps vivant reçoit de l'excitation, plus il nourrit ses capacités d'assimilation. Plus il est vulnérable à ce qui lui est extérieur, plus ses forces assimilatrices augmentent¹⁹⁷. Plus les lésions ou les attaques sont graves, plus la force augmente. Nietzsche accorde une valeur à la blessure ou à la vulnérabilité, c'est-à-dire à la capacité du vivant à être blessé¹⁹⁸. En effet, on est obligé de passer par un moment de passivité crucial, l'excitation étant comprise comme « un souffrir originaire (*Leiden*) »¹⁹⁹. Pourquoi ? Parce qu'il faut forcément quelque chose sur lequel on doit éprouver notre force. Les obstacles à la liberté sont finalement libérateurs, ou tout du moins, peuvent être utilisés comme tels. Il faut alors « se servir des morales et des religions pour opérer une accumulation et une rétention de force »²⁰⁰, c'est notamment le rôle du philosophe-médecin chargé de guérir les Hommes. Ce processus de digestion peut être défectueux, comme il a été examiné au sein du chapitre précédent²⁰¹. Nietzsche l'explique notamment du fait d'obstacles tels que la foi ou le ressentiment : « La foi gâte la digestion »²⁰² et « avaler les affronts donne nécessairement mauvais caractère, - et cela gâte même l'estomac »²⁰³. Au sein du processus d'incorporation, il est important, à défaut de pouvoir choisir ce que l'on ingère, de choisir ce que l'on garde afin de se construire.

¹⁹⁴ Cf. BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 301.

¹⁹⁵ Cf. *GM*, I, 13, p. 99.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁹⁷ Cf. BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 77.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 183.

¹⁹⁹ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 176.

²⁰⁰ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 241.

²⁰¹ Notamment concernant les dysepsies et l'excrétion.

²⁰² BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 306.

²⁰³ *Ecce Homo. Nietzsche contre Wagner*, trad. Blondel E., Paris, GF Flammarion, 1992, EH, I, § 5.

Cette sélection est loin d'être aisée. En effet, la nutrition ou incorporation est une activité nécessairement difficile pour Nietzsche, car beaucoup de choses nous résistent. Il y a une tension indépassable « entre les exigences de l'assimilation à l'identique et celles de l'exposition à l'étranger »²⁰⁴. On retrouve une forme de conciliation de cette tension, de cette opposition apparente, puisque Nietzsche considère que « l'éducation, c'est apprendre à rebaptiser ou à sentir différemment »²⁰⁵. Il s'agit d'apprendre à changer le sens que l'on donne aux valeurs incorporées de sorte que des affects qui découlent d'un phénomène différent. Par exemple, on peut croire qu'il est mauvais d'agir d'une certaine manière et donc se sentir coupable si cela se produit. Ce même acte, auparavant jugé mauvais et source de culpabilité, peut alors être considéré bon, sous un nouveau jour, et procurer de ce fait de la joie du fait d'un accroissement du sentiment de puissance. Il s'agit d'apprendre à ré-associer au sentiment d'accroissement de la puissance de la joie et non de la culpabilité, notamment quant au plaisir qui l'accompagne. Le rôle de l'éducation est donc d'élever les Hommes afin de détruire les filtres moraux, métaphysiques et religieux qui les asservissent - et de les remplacer par des normes favorables à l'accroissement de la puissance. Cependant, définir l'objectif de l'élevage (*Züchtung*) ne répond pas au problème suivant : comment le corps vivant peut-il se laisser transformer par la complexité tout en demeurant un ?²⁰⁶ Le corps est doté de processus d'auto-unification qui maintiennent son intégrité. « S'il existe quelque chose comme un "Je pense", c'est parce que l'épreuve de la multitude implique la force unifiante de l'assimilation »²⁰⁷. C'est donc l'assimilation qui permet de garantir l'unité du corps en tant qu'elle maintient l'homéostasie, un équilibre entre le milieu extérieur et intérieur, qui autorise évidemment des échanges perpétuels.

2. Comment fonctionne le processus d'élevage ?

Ainsi, le fonctionnement du processus d'incorporation, incluant celui d'assimilation, est éclairé. Cependant, l'éventualité d'une résistance face à cette assimilation n'a pas encore

²⁰⁴ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 300.

²⁰⁵ BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006, p. 232.

²⁰⁶ Cf. STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 53.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 73.

été examinée. La résistance de l'altérité est un phénomène tout à fait normal. Il implique le travail de l'oubli - qui est premier²⁰⁸ - et de la mémoire compris comme régulation des interprétations incorporées.

Nietzsche valorise tout particulièrement la tendance à l'oubli, d'autant plus que cette faculté fut mal comprise par les penseurs dits britanniques d'après lui. Il s'agit d'une « faculté d'entrave active, positive au sens le plus rigoureux »²⁰⁹. Autrement dit, l'oubli maintient tout ce qui est incorporé loin de notre conscience lors de la digestion, c'est-à-dire du processus d'assimilation (*Einverseelung*). L'oubli fonctionne comme un mécanisme de régulation et de préservation de l'homéostasie du corps. Il constitue une force gardienne - un « portier veillant au maintien de l'ordre psychique »²¹⁰ - qui s'occupe des forces réactives pour éviter la confusion entre deux systèmes. Ces systèmes de l'appareil réactif, selon Deleuze²¹¹, sont la conscience (*Bewusstsein*) et l'inconscient. L'inconscient réactif correspond à la mémoire comprise comme une trace fixe. La conscience réactive correspond à une réaction à l'excitation présente ou à l'image directe de l'objet, où il reste de la place pour le nouveau. Bien évidemment, les deux appareils se mélangent, les choses sont donc plus compliquées qu'on ne l'imagine. Ce qui les sépare, c'est l'oubli. L'oubli est donc une « faculté d'entrave active »²¹², c'est « une force plastique, régénératrice et curative »²¹³. L'oubli permet la plasticité et les mouvements entre le conscient et le non-conscient. Il fait en sorte que les luttes pulsionnelles ne perturbent pas la conscience.

La défaillance de cet appareil est alors comparable à une maladie : une dysepsie²¹⁴. Il s'agit d'une pathologie de l'incorporation. L'oubli est au contraire une force, signe de santé. Réciproquement, la mémoire peut être considérée comme pathologique comme c'est le cas de la mémoire des traces qui est impliquée dans le ressentiment et dans la quête de vengeance.

²⁰⁸ Cela peut paraître paradoxal puisqu'on aurait tendance à croire que pour oublier quelque chose, il faut déjà en avoir le souvenir. Cependant, dans une conception nietzschéenne et même kantienne de la liberté, celle-ci est d'abord négation. C'est parce que l'on peut dire non, que notre "oui" est véritablement libre. C'est la même chose avec la mémoire, c'est parce que tout passe, que ce qui est retenu l'est librement.

²⁰⁹ *GM*, II, 1, p. 118.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

²¹¹ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962, pp. 128-129.

²¹² *GM*, II, 1, p. 118.

²¹³ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962, pp. 128-129.

²¹⁴ *Cf. GM*, II, 1, p. 121.

De sorte que l'Homme du ressentiment se caractérise en ce qu'il subit un « envahissement de la conscience par les traces mnésiques, la montée de la mémoire dans la conscience elle-même »²¹⁵. Une mémoire saine correspond en revanche à la « capacité à retenir en soi la trace de l'autre (l'irritation) tout en le soumettant à son ordre propre (l'assimilation) »²¹⁶. Pouvoir et commandement supposent la reconnaissance d'un autre qui fait face. Il faut donc trouver un équilibre entre la reconnaissance d'une altérité qui résiste - puisque « tout centre de force cherche à incorporer les contre-forces qu'il rencontre »²¹⁷ - et l'assimilation qui permet à l'organisme de ne pas se laisser submerger, voir détruire, par cette altérité. C'est le rôle clef que joue l'oubli. Il arrive alors que l'incorporation de cette autre force ne soit pas possible car elle lutte, la force supérieure devra alors la considérer comme une force autre, bien que subordonnée, qui continue de lutter avec la force supérieure. L'incorporation (*Einverleibung*) de l'altérité n'est jamais anéantissement, mais refoulement (*zurückgedrängt*) au cœur de soi. C'est avec la mise en arrière de tout ce qui blesse et résiste que commence la mémoire et c'est pourquoi elle est si importante pour Nietzsche²¹⁸. La mémoire est en mouvement selon la lutte du sujet vivant avec lui-même. En effet, on ne comprend pas de la même façon nos souvenirs d'enfant 5 jours après et 20 ans après, il y a une interprétation en jeu qui varie dans le temps. La mémoire est la faculté par laquelle les vivants affirment leur puissance d'initiative et d'invention²¹⁹.

On ne peut concevoir d'éducation et de liberté possible sans capacité d'apprendre, sans assimilation. En outre, l'autorégulation de la mémoire, c'est d'abord la soumission du nouveau à l'ancien. Ce qui est assimilé semble identique à ce qui est déjà présent pour l'organisme. La mémoire ne se réduit jamais à une assimilation réussie, l'altérité demeure, c'est pourquoi Nietzsche en parle comme d'un combat intérieur. La mémoire s'emplit toujours de tout ce qui résiste à l'assimilation justement²²⁰. Assimiler une expérience, c'est l'interpréter, c'est-à-dire « laisser les instincts la ramener de manière souterraine à des schèmes prédéterminés (ceux de la logique ou de la mémoire) de façon à définir l'assimilable

²¹⁵ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 131.

²¹⁶ STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 81.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 200.

²¹⁸ Cf. *Idem*.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 208.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 211.

et à éliminer ce qui échappe à ces schèmes »²²¹. « L'incapacité à venir à bout des expériences représente en revanche un symptôme de l'affaiblissement de la volonté de puissance, qui ne parvient plus à interpréter la réalité »²²², c'est le cas chez l'Homme dyseptique²²³.

Ceci étant dit, Nietzsche souligne un cas de figure particulier, au sein de la *Généalogie de la morale*, celui d'un « ne-plus-vouloir-se-débarrasser actif, un vouloir-encore-et-toujours ce qu'on a voulu autrefois, une véritable *mémoire de la volonté* »²²⁴. Il s'agit de la promesse. Seulement, pour pouvoir maintenir un vouloir sans faire obstacle à d'autres vouloirs ou au processus même de la volonté, cela présuppose beaucoup de choses. Il faut notamment être capable de calculer, d'anticiper, de faire des liens de causalité, etc. L'Homme doit aussi se connaître lui-même afin de pouvoir estimer s'il est capable de tenir sa promesse dans le futur. De plus, la culture dote la conscience d'une mémoire originale, qui ne correspond pas à celle des traces. Cette culture a pour objectif de « former un homme capable de promettre, donc de disposer de l'avenir, un homme libre et puissant »²²⁵. Il ne s'agit pas d'un défaut de l'oubli, mais d'un usage volontairement outrancier de la mémoire comme volonté de rétention active.

Comment faire pour aboutir à cet Homme capable de promettre ? Et pourquoi Nietzsche accorde-t-il autant d'importance au fait d'être en mesure de promettre et de tenir parole concernant l'élevage de l'Homme libre ? Comment Nietzsche conçoit-il la responsabilité ?

Un animal humain capable de promettre et de rester fidèle à sa parole - c'est-à-dire réactualiser sa volonté dans le temps, vouloir encore la même chose - suppose la responsabilité. Élever l'Homme en ce sens, c'est le rendre calculable, ce qui est un prérequis pour tenir parole. Ce travail qui permet de rendre l'Homme responsable, Nietzsche le nomme : « moralité des mœurs »²²⁶ qui est « cette espèce de morale [...] qui s'écarte *toto*

²²¹ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 105.

²²² *Idem*.

²²³ Cf. *GM*, II, 1, p. 121

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 154.

²²⁶ *GM*, II, 2, p. 122.

coelo du mode d'évaluation altruiste »²²⁷. En effet, Nietzsche considère que « les mœurs sont la façon *traditionnelle* d'agir et d'apprécier »²²⁸, de sorte que sans tradition, il n'y a pas de morale. La tradition et la moralité évoluent de manière proportionnelle. Par conséquent, l'Homme immoral est libre en tant qu'il ne dépend que de lui pour agir et non d'une tradition, celle-ci étant définie comme « une autorité supérieure à laquelle on obéit non parce qu'elle ordonne ce qui nous est utile, mais parce qu'elle *ordonne* »²²⁹. Ce pouvoir, c'est la communauté qui l'exerce et s'assure du respect des mœurs. De sorte que « sous la domination de la moralité des mœurs, toutes les formes d'originalité ont pris mauvaise conscience »²³⁰. Ainsi, on constate que jusqu'à présent, l'éducation de l'humanité n'a fait qu'entraîner l'Homme vers sa chute.

Ce travail accompli par « l'homme sur lui-même pendant l'ère la plus longue de l'espèce humaine, tout son travail *préhistorique*, trouve ici son sens »²³¹. Nietzsche réduit ainsi l'histoire humaine valorisée par les philosophes à l'état de préhistoire. De sorte qu'il insiste sur la lenteur du développement de l'Homme durant cette période et sur l'ampleur du travail qu'il reste à faire. C'est, d'après Nietzsche, la moralité des mœurs qui donne son sens à cette préhistoire. Ce moralisme, c'est ce que le philosophe nomme : « la camisole de force sociale »²³², en tant que sur le plan pulsionnel, elle exerce une contrainte prolongée. Les affects animant l'Homme sont alors bâillonnés. C'est un moment constitutif de l'élevage, cependant il doit être dépassé pour faire de l'Homme un être libre. La moralité des mœurs n'est absolument pas le but de la société mais simplement un moyen, « une technique d'élevage pulsionnel »²³³. Le résultat à terme de ce processus c'est « l'*individu souverain*, celui qui n'est pareil qu'à lui-même [...] l'individu autonome et sur-moral »²³⁴. Nietzsche fait encore une fois un néologisme avec le préfixe *über* puisque « “autonome” et “moral” sont

²²⁷ *Ibid.*, préface, 4, p. 53.

²²⁸ *Aurore*, OC II, Gallimard, 2019, § 9.

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *GM*, II, 2, p. 122.

²³² *Idem.*

²³³ *Ibid.*, note 1, p. 123.

²³⁴ *Ibid.*, p. 123.

exclusifs l'un de l'autre »²³⁵. Cette remarque est soulignée par Wotling qui précise qu'il s'agit d'une critique visant la conception de la moralité et de la liberté kantienne qui s'exprime par l'autonomie du sujet. Pour Nietzsche, il semble que l'Homme en tant que produit fini de l'élevage soit un individu autonome, doué d'une volonté propre, mais surtout « qui a le droit de promettre »²³⁶. Cette formulation est particulièrement intéressante et soulève la question de la polysémie du terme "droit" dans ce contexte. En outre, cela interroge concernant qui octroie ce droit. Il semble que Nietzsche emploie ce terme au sens de la légitimité. Est légitime à promettre celui dont on sait qu'il peut tenir parole - et qui le sait lui-même, qui en a conscience. Comment le sait-il ? Il s'en rend compte du fait d'un sentiment d'accomplissement qui accompagne cette conscience de sa puissance et de sa liberté. Si, donc, la promesse a autant d'importance pour Nietzsche, c'est parce que seul un Homme libre est véritablement en droit de promettre puisqu'il se sait suffisamment maître de lui-même pour affirmer une volonté future.

Il en résulte un sentiment de supériorité de l'Homme libre, ayant le droit de promettre, par rapport à ceux qui en sont incapables. Les autres lui accordent leur confiance, le craignent et le respectent²³⁷. La confiance paraît justifiée puisqu'il est, en effet, capable de tenir ses promesses, de même que le respect. La peur est méritée sans doute parce que la supériorité de l'Homme libre effraie les êtres qui lui sont inférieurs - c'est le sentiment de la distance - qui ne peuvent étendre²³⁸ leur volonté et la maintenir si loin dans le temps. Par conséquent, « cette domination de soi lui confère nécessairement aussi la domination des circonstances, de la nature et de toutes les créatures de volonté plus courte et moins fiables »²³⁹. La domination par rapport aux circonstances et celle de la nature peuvent sembler étranges, mais ce que Nietzsche veut dire, c'est que le fort a une telle maîtrise de lui-même qu'il est capable de maintenir sa promesse même face aux accidents et à la contingence du devenir. Cette domination, qui résulte de la maîtrise de soi, effraie et force le respect en tant que tout le monde n'en a pas été capable. L'Homme libre par rapport à ses pulsions, c'est-à-

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Cf. Idem.*

²³⁸ La portée de la volonté désigne son actualisation dans le flux du devenir, mais on peut supposer qu'elle désigne également l'étendue des objets sur lesquels elle peut agir.

²³⁹ *GM*, II, 2, p.123.

dire qui est capable de les sublimer - de détourner leur énergie vers des buts créatifs - n'est que le fruit d'un certain type d'éducation. L'Homme libre, selon Nietzsche, c'est celui qui se prend lui-même comme « *critère de mesure de la valeur* »²⁴⁰, c'est-à-dire qu'il se prend comme point de référence pour comparer les autres avec lui et les juger par rapport à sa valeur propre. Il se comporte ainsi comme un Homme fort d'après le premier traité de la *Généalogie de la morale*²⁴¹. Il honore ses semblables, les Hommes libres, capables de promettre, dignes de confiance, etc. et méprise ceux qui sont doués d'une « volonté courte » et qui pourtant se permettent de promettre avec légèreté.

De ce fait, l'Homme non-libre ne connaît pas le privilège de la responsabilité puisqu'il n'accorde aucune distinction entre ceux qui sont dignes de confiance ou non et lui-même fait des promesses sans pouvoir assurer en toutes circonstances qu'il sera capable de les tenir. Ainsi, être responsable c'est « être conscient de cette liberté rare, de cette puissance sur soi et sur la destinée »²⁴², jusqu'à en devenir un « instinct dominant »²⁴³. On touche à ce stade de l'examen d'ores et déjà un point clef de la *Züchtung*. Nietzsche vient de montrer comment se formait un nouvel instinct et, d'après la note de Wotling, c'est ce qu'il entend dans d'autres textes sous l'appellation « d'incorporation » (*Einverleibung*). Cet instinct dominant issu de la responsabilité se nomme « la conscience »²⁴⁴ (*Gewissen*) « en tant que source du sentiment d'obligation »²⁴⁵, d'un sentiment d'obligation qui n'est pas nécessairement moral, bien au contraire. De plus, pour Nietzsche, il s'agit d'un instinct « dominant », ce qui pourrait être rapproché d'un affect de commandement. De sorte que l'on puisse s'interroger sur le pouvoir de la *Züchtung* quant à la lutte interne pour le commandement au sein des pulsions.

On vient de voir qu'elle est capable d'agir sur le processus d'incorporation et de faire en sorte de créer des complexes pulsionnels qui vont dans le sens du développement de la liberté de l'Homme et de l'accroissement de sa puissance. Pour autant, le hasard dispose d'un rôle important malgré la *Züchtung* qui tente de forcer l'apparition des exceptions. Etant donné qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre le type supérieur et le type faible, ceux-ci

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, note 1.

²⁴² *Ibid.*, p. 124.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ *Ibid.*, note 4.

disposent des mêmes qualités pulsionnelles, la *Züchtung* a pour but d'agir sur l'organisation de celles-ci, qui distingue foncièrement ces deux types humains. En somme, l'élevage vise à faire parvenir certains complexes pulsionnels à la domination.

3. Qu'est-ce qui distingue *Züchtung* et *Zähmung* ?

Dans le but de mieux comprendre ce que Nietzsche entend par responsabilité et en quoi celle-ci ne peut s'adresser légitimement qu'à des Hommes libres, il faut comprendre comment l'Homme en vient à devenir une personne capable de faire des promesses. Quels sont les obstacles qui empêchent tous les Hommes de devenir libres ?

Pour Nietzsche, être responsable implique d' « avoir le droit d'être garant de soi, et ce avec orgueil, et donc *avoir le droit de se dire oui à soi-même* »²⁴⁶. Ce oui à soi-même fait notamment référence à la volonté de puissance et au fait que l'Homme, pour devenir libre, doit s'affranchir des morales et des injonctions qui restreignent l'expression de sa puissance, et donc sa puissance elle-même qui nécessite pour exister d'être extériorisée. Cette expression se comprend également comme une estimation, une confiance justifiée en ses capacités.

La question reste en suspens. Comment aboutit-on à un tel Homme ? Nietzsche procède à nouveau par un raisonnement généalogique. Comment se fait-il qu'il fallût à l'Homme autant de temps pour déployer sa puissance en toute liberté ? Il en revient à cette fameuse « préhistoire »²⁴⁷ qui n'est autre que l'histoire de l'Homme telle qu'elle est louée par les philosophes. Curieusement, Nietzsche critique la « *mnémotechnique* »²⁴⁸. Il s'oppose à cette tendance qui prévaut encore actuellement de vouloir tout retenir, tout figer. Ce n'est pas tant que Nietzsche critique la mémoire en tant que telle, puisqu'elle est comme l'oubli, le lieu d'une régulation au sein du processus d'assimilation. Cependant, il en critique l'usage excessif, la volonté de garder en mémoire, de cristalliser le passé, parfois de le glorifier aux dépens du présent. « Seul ce qui ne cesse de *faire mal* reste en mémoire »²⁴⁹, autrement dit, la mémoire est dynamique, elle est ce qui lutte toujours et se maintient autre.

²⁴⁶ *GM*, II, 3, p. 125.

²⁴⁷ *Idem*.

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ *Idem*.

Comment Nietzsche peut-il attribuer la responsabilité comme une distinction propre à l'Homme libre alors même qu'elle suppose une certaine valorisation du passé, en tant qu'on s'engage à faire en sorte que la promesse passée s'actualise dans le présent ? On sculpte le présent via le moule du passé. Or, Nietzsche est très clair sur ce point, tout est devenir et le passé n'a pas à être considéré comme supérieur au présent²⁵⁰. De sa critique de la glorification du passé, Nietzsche cite des exemples d'actes cruels commis par l'Homme comme un devoir de mémoire. Couper une main à un voleur permettait à tous de se souvenir de l'acte qui avait été commis par le passé. Nietzsche va plus loin en étendant ce comportement à toute pratique ascétique qui cherche à « rendre quelques idées indélébiles, omniprésentes, inoubliables, “fixes” »²⁵¹. À quelles fins ? Dans le but de faire triompher ces idées en les gravant dans les mémoires. Lorsque Nietzsche critique la mémoire, il faut donc entendre la mémoire de la trace, conçue comme une forme de stase falsificatrice - d'où l'utilisation de guillemets au sein de la citation qui précède. Les pratiques barbares visant à faire mémoire de la faute commise volontairement ou non furent, en tant que préhistoire, un moyen - particulièrement lent et peu efficace mais tout de même - de « se rendre maîtres » des « instincts fondamentaux plébéiens »²⁵², c'est-à-dire de ces instincts bas, brutaux, violents qui s'opposent aux instincts sublimés qui ne sont pas une matière brute mais qui sont maîtrisés par l'Homme à ses propres fins. Cette espèce de mémoire aboutissait alors à une forme de responsabilité extorquée. On tient sa promesse par peur des représailles et non par un travail sérieux et libérateur effectué sur ses instincts afin de s'élever (*Heranzüchten*).

Si la responsabilité produit cet instinct qu'est la conscience, produit-elle également la conscience de la faute ? À nouveau, s'il est difficile de répondre à cette question, c'est, selon Nietzsche, à cause des prétendus généalogistes de la morale qui ont fait fausse route et qui ont manqué de rigueur quant à leurs ambitions. La thèse de Nietzsche est la suivante : le concept de faute provient de celui de dette²⁵³. Critique des penseurs britanniques de son époque, il souligne également son désaccord quant à l'origine (*Ursprung*) du châtement comme punition d'une mauvaise action commise délibérément. Au contraire, historiquement parlant, on

²⁵⁰ Cf. *Considérations inactuelles I et II*, trad. Rush P., Gallimard, Folio essai, 1990, II, chapitre 3 sur l'histoire antique.

²⁵¹ *GM*, II, 3, p. 126.

²⁵² *Ibid.*, p. 127.

²⁵³ Il rapproche l'étymologie allemande des termes : *Schuld* (faute) et *Schulden* (dettes).

constate que les Hommes ont été châtié ou tenu responsables de maux de manière tout à fait arbitraire et sans avoir agi volontairement. Le sentiment de justice suit donc le châtement, mais ne l'explique pas. En revanche, et c'est pour cela que Nietzsche fait le lien avec la dette, dans le châtement se trouve l'idée d'une compensation possible d'un préjudice subi, d'une possibilité d'atteindre une équivalence. Le châtement est supposé être une répétition de la relation créancier-débiteur qui existe depuis que l'Homme échange et commerce.

Si Nietzsche en vient à la relation contractuelle, c'est parce que c'est précisément le lieu de la promesse et s'il en passe par la mémoire, c'est parce que sans mémoire, on ne peut maintenir et actualiser - et réactualiser - une parole donnée. En outre, dans la philosophie de Nietzsche, l'oubli est premier chez l'être humain par rapport à la mémoire. C'est pourquoi la relation contractuelle apporte quelque chose de nouveau dans l'histoire de l'Homme : « il s'agit de *faire* une mémoire à celui qui promet »²⁵⁴. Rendre un individu capable de mémoire et *a fortiori* de promesse, c'est le premier pas de la *Züchtung*. Qu'entend Nietzsche par "faire mémoire" ? Il sous-entend que celui qui promet, le débiteur, doit s'engager dans l'éventualité d'une incapacité à respecter sa promesse, par exemple, s'il décède avant. Dans ce cas, dans le contrat doit être précisé ce que recevra le créancier en compensation, afin d'honorer cette promesse. Ce pouvait être son corps notamment et tout un tas de procédés visant à instaurer une règle ou plutôt, une échelle d'équivalence entre le préjudice subi et la torture méritée. Nietzsche considère donc que comparer à ces méthodes, le droit romain qui se montrait indifférent à ce que « les créanciers tranchent un peu plus ou un peu moins »²⁵⁵ est un progrès en termes de liberté. Pourquoi ? Parce que la compensation du préjudice subi vient du bien-être résultant du déchaînement et de la libération de sa puissance sur autrui. Ainsi, « le créancier prend part à un *droit des maîtres* »²⁵⁶. Autrement dit, il accède à cette fameuse « conscience » de se savoir supérieur et donc de se savoir légitime à mépriser autrui. Le droit des maîtres étant de laisser exister, c'est-à-dire extérioriser, sa puissance, peu importe qui en pâtira et sans volonté de faire souffrir, car le maître n'est pas un Homme du ressentiment. De cette puissance qu'il extériorise et qu'il cherche à accroître, il comprend que d'autres sont

²⁵⁴ *GM*, II, 5, p. 131.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 132.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

incapables de faire de même, par manque de puissance, parce qu'ils se bercent d'illusions concernant les raisons qui les en empêchent, etc. Le plaisir du maître de brutaliser l'esclave ne tient donc pas en une forme de vengeance qui réparerait un préjudice, mais plutôt du sentiment de puissance. Enfin, la compensation, selon Nietzsche, dans le droit romain, n'est autre qu'un « mandat et un titre autorisant la cruauté »²⁵⁷.

Nietzsche en conclut que c'est au sein de la sphère du droit des obligations que le sentiment de faute, de conscience, de devoir prennent leurs racines. Généalogiquement parlant, il souligne une certaine hypocrisie quant à ces grands principes moraux qui se sont construits dans le sang et la douleur. La question que Nietzsche se pose - et c'est celle qui doit guider également celui qui aspire à la liberté - est la suivante : « En quoi la souffrance peut-elle compenser une "dette" ? »²⁵⁸. En effet, compte tenu du type humain valorisé par Nietzsche dans ses textes, il y a, certes, un plaisir à faire souffrir autrui, mais non pas parce que ce spectacle plaît en lui-même, mais plutôt parce que naît ainsi le sentiment d'accroissement de sa puissance. L'Homme supérieur, ou le maître, semble davantage se comporter comme un Dieu épicurien. Autrement dit, il ne se soucie pas de ceux qu'il considère comme ses inférieurs. En ce sens, il ne cherche pas volontairement à les léser, mais en tant qu'il exprime sa forte puissance, c'est ce qui peut arriver. Par ailleurs, quand lui-même est victime de la puissance d'autrui, le ressentiment ne dure pas, il est vite excrété puisqu'il sait que, comme lui, il n'y avait pas d'intentions de nuire. Il ne faut donc pas comprendre par là une forme de vengeance et Nietzsche avertit lui-même ses lecteurs de ce contre-sens²⁵⁹. Si l'Homme est tenté de tomber dans ce contre-sens, c'est parce qu'il répugne à admettre et considérer l'importance de la cruauté au sein des progrès humains. Nietzsche reprend Spinoza qui faisait déjà de la qualité principale de l'Homme la « méchanceté désintéressée »²⁶⁰. Nietzsche critique notamment les sociétés modernes qui craignent et tentent de faire disparaître par le biais de la morale la « bête sauvage et cruelle »²⁶¹. En effet, selon le philosophe :

²⁵⁷ *Idem.*

²⁵⁸ *Ibid.*, 6, p. 133.

²⁵⁹ *Cf. Ibid.*, pp. 134-135.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 135.

²⁶¹ *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 229, p. 202.

« Presque tout ce que nous appelons “culture supérieure“ repose sur la spiritualisation et l’approfondissement de la cruauté [...] cette “bête sauvage“ n’a pas le moins du monde été abattue, elle vit, elle s’épanouit, elle s’est simplement - divinisée »²⁶².

Autrement dit, la cruauté existe toujours dans nos sociétés modernes qui pensent avoir vaincu leur propre sauvagerie, alors qu’en réalité, celle-ci existe mais sous de nouvelles formes, plus subtiles, plus spirituelles.

La cruauté ne résulte pas uniquement de la souffrance d’autrui, mais elle est également présente dans la souffrance que l’on s’inflige à soi-même ainsi que dans la volonté de connaître. En outre, Nietzsche affirme que même dans ce que nous appelons « compassion », il y a une forme de cruauté en tant qu’on ne pense pas réellement au bien de l’autre au point de nous oublier nous-même, mais qu’au contraire, nous ne pensons - inconsciemment - qu’à nous²⁶³. Dans ce paragraphe, Nietzsche prend l’exemple d’une noyade d’un inconnu. Si nous sautons à l’eau pour le secourir c’est davantage par orgueil, par volonté d’exercer notre puissance, montrer qu’on n’est pas impuissant face à cette situation, pour démontrer notre courage et être fier de soi, se sentir honorable. De sorte que « toute attitude humaine repose sur une aspiration à la domination d’autrui qui se sert de la cruauté comme d’un moyen »²⁶⁴. Par conséquent, l’Homme agit toujours selon une volonté de domination - qui n’est pas nécessairement une volonté de nuire puisque l’important n’est que l’exercice de sa puissance - pour le “meilleur“ ou pour le “pire“.

La *Züchtung* correspond donc à la cruauté en tant :

« Qu’elle s’impose à l’homme, mais quoiqu’elle puisse s’accompagner d’une forme de contrainte extérieure violente, comme dans le cas de la naissance de la mauvaise conscience, elle n’est pas réductible à la pure et simple brutalité physique »²⁶⁵.

Elle est une sorte de sublimation ou spiritualisation de la cruauté. Dans le concept d’évaluation se trouve la clef de la *Züchtung*. Toute sélection est tyrannie et relève de la

²⁶² *Idem.*

²⁶³ Cf. *Aurore*, OC. II, Gallimard, 2019, § 133.

²⁶⁴ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 188.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 219.

cruauté. La *Züchtung* étant une « technique de sélection visant à conserver [des interprétations], au détriment de certaines autres, qui sont éliminées »²⁶⁶, elle est de ce fait étroitement liée à la cruauté. En outre, on peut en déduire que la source unique de toute action sélective consiste en une « imposition d'une table des valeurs »²⁶⁷. Il s'agit d'évaluer selon une échelle hiérarchique afin de sélectionner et d'éliminer des interprétations.

« La *Züchtung* du philosophe médecin et législateur en revanche, si elle demeure une forme de cruauté raffinée, n'obéit pas à un sentiment de crainte. Elle se détermine en fonction de la conformité aux conditions de conservation et d'intensification de la vie »²⁶⁸.

Que faut-il comprendre ? Dans une perspective d'élevage (*Züchtung*) le type supérieur est l'aboutissement d'un long travail d'accumulation des forces. C'est pourquoi Nietzsche compare le fort à un explosif²⁶⁹, en tant que le fort est celui qui a de forts instincts et qui parvient à les dominer à ses fins²⁷⁰. Pour être capable de cela, la culture doit tenir son rôle, c'est-à-dire « mettre à son service, l'un après l'autre, en s'y reprenant sans cesse et progressivement, toutes les choses terribles »²⁷¹. Cependant, avant d'être suffisamment forte pour cela, elle doit attribuer le qualificatif de mal à ces instincts et les actions terribles qu'ils entraînent. Elle trahit ainsi sa faiblesse. La culture a donc une importance capitale dans l'élévation de l'Homme.

De plus, c'est « en instaurant des conditions de vie, [que] l'activité philosophique consiste en réalité à imposer un certain type d'interprétation »²⁷². De sorte que la *Züchtung* s'exerce comme un processus de sélection dans le champ de la culture afin d'élever les Hommes.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 218.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 226.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 239.

²⁶⁹ Cf. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, « Divagation d'un "inactuel" », § 44, pp. 88-89.

²⁷⁰ Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 292.

²⁷¹ *Fragments posthumes XIV*, 16 [4], Paris, Gallimard, nrf, p. 238.

²⁷² *Ibid.*, p. 238.

Malheureusement, l'avènement de la morale a gêné le maintien de la *Züchtung* comme cruauté sublimée. Comment ? En faisant en sorte que l'Homme ait honte de lui-même, de sa cruauté, de sa puissance. C'est notamment le moyen dénoncé par Nietzsche concernant le christianisme. Pour maîtriser les forts, il les rend malades. C'est ce en quoi consiste la *Zähmung*. Le christianisme, selon Nietzsche, use des affects déprimants pour rendre malade les forts et ainsi uniformiser le type humain en nivelant par le bas²⁷³. Wotling définit la *Zähmung* comme l'« acte de domestiquer, d'apprivoiser, de dompter un animal puissant et dangereux »²⁷⁴. En outre, Nietzsche l'oppose souvent à la *Züchtung* du fait du but poursuivi et de la violence de l'action. Il distingue les deux en ce qu'on dresse la brute d'un côté et on élève de manière sélective une certaine race de l'autre - le vocabulaire étant emprunté à la zoologie. Le dressage est obtenu en abîmant celui sur lequel il s'exerce et il le diminue²⁷⁵.

Pour Nietzsche, le développement de la morale, par le biais de la honte, a permis au type humain pessimiste d'advenir. Il décrit les pessimistes comme des individus dégoûtés par la vie et les qualifie de « plantes de marécages »²⁷⁶, les marécages étant le terrain fertile permis par la morale - chrétienne notamment - qui facilite l'émergence de ce type humain. Ce marécage, quel est-il ? Il s'agit de « la douilletisation »²⁷⁷ (*Verzärtlichung*), c'est-à-dire de l'environnement de plus en plus propice à la faiblesse puisque Nietzsche considère que la dureté de la vie est une condition d'apparition du type supérieur en tant que ces conditions imposent une lutte incessante et l'exercice de sa puissance²⁷⁸. La moralisation consiste également à rendre l'Homme honteux de ses propres instincts. De même que pour la *Züchtung*, il y a eu tout un travail entrepris par l'Homme pour avoir honte et rejeter la vie et tout ce qui est naturel en l'Homme. Nietzsche se réfère notamment aux critiques du christianisme concernant le rapport aux plaisirs du corps comme la sexualité ou la nutrition.

²⁷³ Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 233.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 232.

²⁷⁵ *Fragments posthumes XIV*, 15 [55], Paris, Gallimard, nrf.

²⁷⁶ *GM*, II, 7, p. 137.

²⁷⁷ *Idem.*

²⁷⁸ Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, pp. 286-287.

Nietzsche reproche à l'Allemagne de son époque de répugner à la souffrance d'autrui au point de se faire du mal à soi-même en se rendant faible, en s'empêchant d'extérioriser sa puissance, c'est-à-dire en l'empêchant d'être et de s'accroître comme le veut son essence. Il critique l'Europe de son époque qui se juge elle-même comme supérieure aux autres civilisations. En effet, au sein de la distinction entre culture et civilisation, on peut adjoindre la distinction entre *Züchtung* et *Zähmung*. La culture met en œuvre une *Züchtung*, une volonté d'élévation de l'Homme, de sa valeur, comprise comme un retour à la nature en tant que retour vers l'Homme avant la morale. La civilisation, au contraire, est une forme décadente de culture et met en œuvre un dressage (*Zähmung*)²⁷⁹. C'est la civilisation européenne et particulièrement allemande de son époque que Nietzsche critique puisqu'il considère que l'Homme devient de moins en moins capable de supporter la souffrance²⁸⁰. L'Homme moderne est peut-être devenu trop impatient pour endurer la souffrance et en faire quelque chose. « Ce sont les composantes des complexes de cultures elles-mêmes qui tendent à opérer une action sélective sur l'homme »²⁸¹, c'est pourquoi la culture est le lieu de l'élevage ou du dressage de l'Homme, c'est-à-dire de l'accroissement ou de l'affaiblissement de sa puissance. Au sein de son époque, Nietzsche juge que la tolérance à la douleur - c'est-à-dire la force - de l'Homme moderne décroît et que les Hommes pouvaient supporter davantage de douleur avant. Autrement dit, l'Homme s'affaiblit, notamment parce qu'on rend l'Homme honteux de prendre plaisir à faire souffrir. Par rapport à la souffrance, Nietzsche dénonce et critique une valorisation de celle-ci au sein du christianisme au dépend de la vie - notamment avec la figure du Christ qui, selon lui, glorifie la souffrance. De plus, il souligne l'importance pour l'Homme de trouver un sens aux souffrances endurées, ce qui explique qu'en inventant des divinités, des châtiments divins, la souffrance devienne plus supportable. Si l'Homme souffre, il sait que c'est parce qu'il a péché et/ou qu'il se repent à travers cette souffrance²⁸². La

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 295.

²⁸⁰ Au sein de la *GM*, II, § 7, p. 138, Nietzsche souligne cela en faisant un commentaire raciste indiquant que les noirs, étant plus proches de l'Homme préhistorique, appartenant à une culture non encore moralisante et douilletisante, les européens s'attribuent à tort une supériorité. Wotling, dans sa note met l'accent sur sa critique envers les européens qui deviennent de plus en plus sensibles et intolérants à la souffrance.

²⁸¹ WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 220.

²⁸² La problématique de la souffrance et du sens sera développée ultérieurement puisque Nietzsche développe ce point au sein de sa troisième dissertation.

souffrance pouvait être perçue également comme un divertissement offert aux divinités²⁸³. Par conséquent, il paraît logique que la morale kantienne s'impose et propose un « Hercule du devoir »²⁸⁴ qui agit conformément à l'impératif catégorique et que de ce fait, se torture lui-même.

*

En conclusion de ce chapitre consacré à la *Züchtung*, les subtilités de ce concept furent examinées en le comparant de manière significative à la *Zähmung*, tout en examinant le rôle fondamental de la mémoire et de l'oubli dans la maîtrise des instincts. Cette analyse a également jeté une lumière particulière sur le concept de responsabilité, un aspect clef de la quête nietzschéenne vers une liberté authentique. La *Züchtung*, telle que conçue par Nietzsche, représente un processus actif d'élevage de soi, un engagement conscient dans la formation et la direction de nos instincts. En contraste avec la *Zähmung*, qui implique une soumission plus passive aux normes sociales préexistantes, la *Züchtung* incarne l'idée audacieuse d'une transformation active de l'individu. C'est une invitation à devenir le créateur de sa propre morale, à forger ses valeurs plutôt que de se plier à celles imposées par la société. Le rôle central de la mémoire et de l'oubli dans ce processus est essentiel. L'oubli, en permettant de se libérer des chaînes du passé, ouvre la voie à une réinvention de soi-même. Il devient un instrument de puissance, permettant à l'individu de transcender les limitations héritées et d'embrasser pleinement le potentiel créatif de la *Züchtung*. La mémoire, quant à elle, offre un ancrage nécessaire, une conscience de l'histoire personnelle et collective, servant de base à la création délibérée de nouvelles valeurs. La responsabilité, dans le contexte nietzschéen, émerge comme un fardeau volontairement porté par l'individu engagé dans la *Züchtung*. C'est la reconnaissance consciente de sa capacité à façonner activement son être, à guider ses instincts vers des expressions supérieures. La responsabilité devient ainsi le pivot autour duquel tourne la liberté, définie chez Nietzsche comme la capacité de créer ses propres valeurs plutôt que de simplement réagir aux influences externes. L'Homme libre, selon Nietzsche, n'est pas celui qui échappe à toute contrainte, mais plutôt celui qui embrasse

²⁸³ Cf. *GM*, II, 7, p. 140.

²⁸⁴ *Idem*.

pleinement la responsabilité de sa propre création. C'est l'individu qui, à travers la *Züchtung*, transcende les déterminismes hérités, prend le contrôle conscient de son devenir, et devient le sculpteur actif de son existence. L'Homme libre, dans cette perspective, n'est pas soumis aux préjugés moraux ou aux conventions sociales, mais plutôt un être affranchi qui puise sa force dans la création incessante de nouvelles valeurs.

En somme, la *Züchtung* nietzschéenne, avec son appel à l'activité créatrice, à la maîtrise des instincts, à la mémoire sélective et à la responsabilité assumée, dessine le portrait d'un Homme libre, libéré des chaînes du passé et ouvert à l'avènement d'un avenir forgé par sa propre volonté de puissance.

4. La volonté de puissance ou l'instinct de liberté

Au sein de la pensée complexe et paradoxale de Nietzsche, le présent chapitre se consacrera à l'exploration délicate du concept central de volonté de puissance. Bien que central au sein de l'ensemble de la pensée nietzschéenne, il est important de remarquer que ce concept n'apparaît qu'officieusement en 1870, dans ses notes²⁸⁵. Au sein de ses œuvres, les premières occurrences de ce concept se trouvent dans la cinquième partie du *Gai savoir* et dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. En outre, on peut voir au sein d'*Aurore* une préfiguration de la volonté de puissance lorsqu'il y développe l'idée selon laquelle le besoin primordial est la recherche de l'accroissement de son sentiment de puissance. Bien qu'il existe une œuvre du même nom, celle qui est au centre de ce mémoire demeure la *Généalogie de la morale*. De plus, *La volonté de puissance* a été modifiée par la sœur de Nietzsche, c'est pourquoi il n'en sera pas question au sein de ce mémoire.

Cette notion, au caractère énigmatique, offre un regard singulier sur la relation entre le corps et la liberté, dévoilant ainsi la compréhension nietzschéenne de la liberté en tant qu'instinct. Naviguer à travers ce paradoxe invite à repenser les conceptions traditionnelles de la liberté, souvent ancrées dans des idéaux abstraits, et à s'aventurer dans le territoire complexe où l'instinct et la liberté se rencontrent.

La volonté de puissance, pivot fondamental de la philosophie de Nietzsche, ne se limite pas à une simple recherche de pouvoir externe. Elle s'étend bien au-delà, émergeant comme une force interne, un élan vital qui anime chaque fibre de l'existence humaine. Ce chapitre se penchera sur la façon dont la volonté de puissance projette une lumière inédite sur la liberté, en la conceptualisant comme un instinct profondément enraciné dans la nature humaine. Ce faisant, il faudra se confronter au défi de concilier l'idée de liberté, souvent perçue comme un exercice de choix rationnels, avec l'impulsion instinctive inhérente à la volonté de puissance.

Le corps, défini par Nietzsche comme la "grande raison", devient alors le terrain où se déroule ce paradoxe. Il n'est plus simplement un véhicule physique, mais plutôt le lieu où la volonté de puissance s'incarne et trouve son expression. Toutefois, cette compréhension du

²⁸⁵ Cf. KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950, p. 153.

corps en tant que vecteur de la liberté instinctive soulève des questions épineuses. Comment concilier l'idée de liberté, traditionnellement liée à la rationalité et à la volonté consciente, avec le caractère instinctif du corps ?

Ainsi, ce chapitre se fixe pour objectif de naviguer à travers les eaux tumultueuses du paradoxe nietzschéen, interrogeant la manière dont la volonté de puissance, en tant que force à la fois créatrice et instinctive, redéfinit le concept de liberté. Comment penser l'émancipation humaine lorsque l'instinct, souvent associé à des forces contraignantes, devient le moteur de la liberté ? En explorant cette tension apparente, l'objectif sera de dévoiler les strates profondes de la philosophie de Nietzsche et d'éclairer les défis inhérents à la conception de la liberté comme instinct au sein du corps comme grande raison.

1. La volonté de puissance comme instinct de liberté

La volonté de puissance ne se retrouve qu'au sein d'un corps vivant, d'un organisme. C'est pourquoi, à la lumière des études actuelles sur les animaux, il semble intéressant de soulever la question suivante : les animaux sont-ils animés d'une volonté de puissance ? Sans doute, Nietzsche conçoit-il que ceux-ci soient régis et animés par des pulsions (*Trieb*), mais il ne paraît pas aborder explicitement la question de la vie proprement animale s'agissant de la volonté de puissance dans la *Généalogie de la morale*. En outre, il rappelle à plusieurs reprises que l'Homme est un animal²⁸⁶ pour souligner que la condition humaine est autant conditionnée que conditionnante²⁸⁷. Où se situe la distinction ? Y en a-t-il une ?

Si Nietzsche emploie cette expression à répétition c'est pour mettre en avant que l'Homme est également un être d'instincts, au sein duquel des forces sont en lutte constante et qui est animé par tout ceci de manière infra-consciente. Cette perspective met l'accent sur le caractère premier de l'existence humaine, s'alignant avec l'idée que les motivations profondes, souvent inconscientes, guident les actions humaines. Si distinction il y a, alors il ne s'agit pas d'une distinction stricte, mais davantage d'une sorte de continuité avec le règne animal qu'il met en exergue en insistant sur les forces profondes qui façonnent l'existence humaine. En

²⁸⁶ Cf. *GM*, II, § 3, p. 125.

²⁸⁷ GIRIER-TIMSIT Pierre, *Nietzsche en schémas*. Paris : Ellipses, 2024, p. 92.

effet, la plus petite créature organique a de la conscience et de la volonté²⁸⁸, c'est-à-dire qui évalue. Nietzsche ne hiérarchise pas les vivants, seulement il constate que là où un organisme croît, il y a domination. C'est le cas par exemple avec toute espèce invasive - dont l'Homme fait partie. Ainsi, les animaux et les Hommes ont en commun le fait d'avoir des pulsions, mais est-ce que le fait d'avoir de la conscience et de la volonté fait des animaux des êtres doués de volonté de puissance ? En effet, Nietzsche affirme que « les affects sont des symptômes de la formation du matériel de la mémoire », autrement dit, « la mémoire est le problème de l'organique »²⁸⁹. Ils seraient donc aussi doués de mémoire. Peut-être que ce qui différencie le règne animal du règne humain tient en ce que la volonté de puissance - comme il sera mis en évidence ultérieurement - est créatrice de valeur et en ceci suppose la culture. Les autres vivants peuvent sans doute exprimer une facette de la volonté de puissance en tant qu'ils recherchent l'accroissement de leur sentiment de puissance, mais ils ne créent pas - semble-t-il - de valeurs. En outre, ceux-ci n'ont pas de liberté au sens nietzschéen du terme, ils sont dressés et non élevés, et incapables de promettre et de se projeter dans l'avenir. L'animal paraît davantage enfermé dans des comportements réactifs que l'Homme. Autrement dit, tout vivant est doué d'une volonté de puissance²⁹⁰, mais celle-ci n'est pas forcément gage de liberté ou de force selon l'état de santé du corps auquel elle se rapporte. On peut alors conclure que l'animalité est comprise au sein du concept d'Homme, en ce que l'animal ne bride pas ses instincts puisque ceux-ci lui permettent de survivre.

Ceci étant précisé, tout au long de ce mémoire, il a été question de volonté de puissance sous ses différents aspects, notamment comme affirmation de soi et en cela de la vie, en tant que l'Homme appartient au règne des vivants. La volonté de puissance est un « processus d'intensification de la puissance que l'on est »²⁹¹, lorsqu'elle n'est pas affaiblie par certain obstacle tel que la morale. Elle exprime donc une variation des degrés de la puissance qu'est l'Homme. De ce fait, on peut en déduire que Nietzsche conçoit la vie comme

²⁸⁸ Cf. MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 120.

²⁸⁹ *FP X*, 25 [514], p. 166.

²⁹⁰ Nietzsche justifie la thèse selon laquelle la volonté de puissance est ce qui permet de comprendre le comportement des vivants en tant que les autres modèles avant le sien, ne permettraient pas de rendre compte des risques pris par rapport à la survie ou encore le suicide chez certains individus.

²⁹¹ WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, 2013, p. 58.

une force fondamentale, comme une énergie dynamique qui cherche à s'affirmer, à se déployer et à transcender. Il ne faut pas pour autant l'interpréter en un sens nécessairement dominateur, le pouvoir recherché n'est pas un pouvoir sur autrui, mais sur soi-même en tant que les possibles de l'Homme lui permettent de jouir d'une force créatrice - de valeurs, de sens - et affirmatrice de la vie elle-même. Autrement dit, Nietzsche encourage une acceptation inconditionnelle de toutes les expériences de la vie, c'est-à-dire les plaisirs comme les souffrances. De sorte que, l'affirmation de la vie, de soi, corresponde à une manifestation de la volonté de puissance.

De plus, Nietzsche écarte et critique les thèses moralisantes visant à empêcher cette libre affirmation de soi. Pourquoi ? Il souligne dans la *Généalogie de la morale*²⁹² que parler de juste ou d'injuste en soi est absurde et qu'on ne peut qualifier ainsi le fait de blesser ou de violenter puisque « la vie opère essentiellement, à savoir dans ses fonctions fondamentales en blessant, exerçant des violences, en exploitant, en anéantissant, et ne peut absolument pas être pensée sans ce caractère »²⁹³. Ainsi, Nietzsche souligne l'absurdité d'assigner comme immoral des effets nécessaires au bon fonctionnement de la vie. Il s'agirait d'une « volonté de nier la vie »²⁹⁴. Ce serait contraindre l'Homme à être perpétuellement malade pour être moral ou être perpétuellement immoral pour être en bonne santé. Filant sa métaphore biopolitique, il suggère même qu'au sein de l'organisme humain « les états de droit ne sont peut-être jamais que des *états exceptionnels*, en cela qu'ils sont des restrictions partielles de la volonté de vie »²⁹⁵ qui tend à la puissance. De cette façon, Nietzsche souligne le caractère absurde de la morale qui se positionne indépendamment de la vie, qui va jusqu'à la nier au nom de l'idéal moral. Les Hommes sont alors coincés entre la survie et la conduite morale - qui s'apparente à une survie sociale par le biais d'un conformisme. La vie n'a que faire des inventions humaines telles que les concepts de la morale ou de la justice. Tout vivant ne cherche qu'à

²⁹² Cf. *GM*, II, § 11, p. 151.

²⁹³ *Idem*.

²⁹⁴ *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 259, p. 247.

²⁹⁵ *GM*, II, § 11, p. 151.

croître et ceci ne peut se faire qu'en assimilant la force d'autrui pour la faire sienne²⁹⁶. Par conséquent, la volonté de puissance s'entend en partie comme une affirmation de soi, de la vie et de sa puissance sans se soucier de quelconques considérations morales qui tentent de l'affaiblir au nom du bien commun. La vie est volonté de puissance²⁹⁷, elle en est un cas particulier²⁹⁸. Ainsi, « une interprétation possède de la valeur aux yeux de Nietzsche si elle est conforme aux exigences fondamentales de la volonté de puissance, si elle tend à favoriser l'épanouissement de la vie »²⁹⁹. C'est donc le critère d'évaluation de la valeur des valeurs selon Nietzsche, comme le premier chapitre de ce mémoire l'a déjà souligné.

La volonté de puissance est donc étroitement liée à la liberté nietzschéenne. Elle est une expression de celle-ci notamment en ce qu'elle est créatrice de valeurs nouvelles. En effet, au cours de ce mémoire, il a déjà été souligné qu'il s'agit-là d'une qualité - malheureusement - rare au sein de la modernité dans laquelle Nietzsche s'exprime, et qui sert à distinguer en partie le type noble. Cette faculté nécessite au préalable celle d'évaluer, de hiérarchiser et de sélectionner en conséquence. En effet, les Hommes évaluent leurs expériences en fonction de leurs capacités à renforcer ou à affaiblir leur puissance - sachant que le plaisir accompagne l'accroissement de la puissance et le déplaisir son affaiblissement : « le plaisir n'est qu'un symptôme du sentiment de la puissance atteinte »³⁰⁰. Ils créent ainsi des hiérarchies de valeurs qui guident leur comportement et leur compréhension du monde. Cependant, cette interprétation se trouve concurrencée par d'autres et les valeurs d'une époque et/ou d'une société donnée ne sont que le reflet du résultat de l'affrontement entre

²⁹⁶ Cependant, il ne faut pas faire l'erreur de croire que la volonté de puissance s'apparente à une forme d'utilité. L'utilité n'est qu'un signe, comme le plaisir, de l'accroissement de la puissance. En effet, selon PORCHER, Frédéric. « Utilité versus volonté de puissance. Sens et portée de l'anti-utilitarisme de Nietzsche », *Revue du MAUSS*, vol. 35, no. 1, 2010, p. 374: « l'utilité d'un organe n'est finalement que le terme d'une lutte entre les puissances internes à l'organisme dont la nature consiste à vouloir commander et assujettir », c'est pourquoi « l'organe n'est pas d'abord utile, mais il est assujetti, au sens où la volonté cherche, à travers lui, à accroître sa puissance ». Interpréter, c'est ainsi qu'un organe prend forme, c'est le fait d'une interprétation qui est le propre de la volonté de puissance. La volonté de puissance pourrait cependant bien s'apparenter à un conatus, bien que Spinoza ne soit pas allé jusqu'au bout de sa découverte. La volonté de puissance permet à Nietzsche d'expliquer ce qui anime les vivants, elle est donc bien plus qu'une tentative de survie, elle est transformation, création et croissance. Ce n'est pas qu'une volonté de persévérer dans l'existence en tant que la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance.

²⁹⁷ Cf. *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 259, p. 247.

²⁹⁸ Cf. WOTLING Patrick, *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999, p. 88.

²⁹⁹ *Idem*.

³⁰⁰ *FP XIV*, 14[121], p. 90.

diverses interprétations. Par conséquent, l'enjeu politique, autrement dit l'influence sur l'ensemble d'une population, est énorme et suscite forcément un grand intérêt³⁰¹. En outre, la création de valeurs semble être le propre du maître, c'est-à-dire le fait d'ériger sa propre hiérarchisation comme allant de soi, mais il s'agit peut-être d'une méprise sur la polysémie du terme "création" dans le langage courant. En effet, la volonté de puissance existe chez tout Homme vivant, réactif ou actif. Ainsi, l'Homme ayant une volonté de puissance affaiblie est tout de même capable de créer des valeurs, seule la qualité change³⁰², ce qui explique le « *soulèvement des esclaves* »³⁰³. Il faut donc user du critère qu'est la santé pour évaluer (*Wertschätzung*) les valeurs (*Wert*) puisque l'on constate que volonté de puissance et santé évoluent main dans la main³⁰⁴. Ainsi, Wotling met en avant que la volonté de puissance soit une « aptitude du corps à mener une lutte pour maîtriser la réalité »³⁰⁵. Autrement dit, elle est interprétation. De plus, cette aptitude permet de comprendre le lien entre la santé et la volonté de puissance, la santé étant compréhensible comme « le dynamisme propre à la volonté de puissance »³⁰⁶, c'est-à-dire qu'elle correspond à une volonté de puissance qui recherche l'accroissement et, à ce titre, d'un corps capable d'assimiler.

Cette capacité de créer des valeurs offre alors une autonomie non-négligeable à l'Homme. En effet, et ce fut principalement l'objet du premier traité, l'Homme du ressentiment ne peut créer - au sens d'initier quelque chose de nouveau et non de faire à partir de ou, en réaction à quelque chose - ni agir, il ne fait jamais que réagir. Ce dont il est capable, en revanche, c'est de faire dominer ses interprétations auprès de l'humanité, notamment en brouillant les pistes concernant l'histoire et l'évolution de certains concepts, en posant ses interprétations comme allant de soi. C'est pourquoi l'Homme libre, l'« esprit libre »³⁰⁷ en l'occurrence, sait se montrer attentif à ces renversements. L'esprit libre, selon Nietzsche,

³⁰¹ C'est ce que Nietzsche soulignera dans sa troisième dissertation, notamment en développant le propos qu'il a initié dans le premier traité au sujet des prêtres.

³⁰² Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 148.

³⁰³ *GM*, I, § 7, p. 79. Il s'agit de cette révolte qui provient du judaïsme et du christianisme où les valeurs ont été renversées et où le faible fut confondu avec le fort par sa domination. Historiquement parlant, Nietzsche a probablement en tête la conversion romaine au christianisme.

³⁰⁴ Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, pp. 124-125.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 125.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 126.

³⁰⁷ Cf. *GM*, III, § 7, p. 195. C'est aussi le titre de la deuxième section de *Par-delà bien et mal*.

pourrait être l'esprit critique de l'Homme libre, en tant qu'il remet presque tout en question afin de n'assentir à rien de manière purement dogmatique. Il est celui qui cherche à voir les racines via des enquêtes généalogiques lui permettant de comprendre les luttes d'interprétations antérieures qui ont mené à la croyance en des valeurs "en soi". L'esprit libre s'est émancipé de l'instinct de troupeau. En résumé, il est celui qui travaille à démystifier nos préjugés³⁰⁸. Un tel Homme aurait alors « le regard *le plus libre, la meilleure conscience* »³⁰⁹, c'est-à-dire une perception plus juste des choses, de lui-même, de ses propres actes, des autres, etc. parce qu'il ne regarderait le monde à travers aucun prisme³¹⁰. En ceci, il a acquis une liberté intellectuelle, mais celle-ci ne va pas sans une liberté au sein du corps pulsionnel lui-même puisqu'il y a de la raison dans la pulsion, dans la mesure où elle est capable d'évaluer - c'est en cela que le corps est appelé grande raison. Nietzsche fait notamment référence à l'instauration de la loi qui vient créer, par rapport à son respect ou non, les qualificatifs de juste et d'injuste³¹¹. De sorte que tous puissent désormais considérer un litige de la manière la plus neutre possible, en tant que la justice ne réprime en réalité que le tort commis à l'encontre de la loi et non de la victime. Ainsi, la victime elle-même peut avoir un regard impersonnel - tout ceci étant relatif selon les individus concernés bien entendu - sur son propre vécu par le biais de la référence à la loi qui nomme, classe et hiérarchise les préjugés. La loi semble être salvatrice pour lutter contre « la prépondérance des sentiments d'hostilité et de rancœur »³¹² puisqu'elle vient en partie court-circuiter la volonté de vengeance. C'est pourquoi, Nietzsche considère la justice comme un outil des forts pour maîtriser autant que possible « la rage absurde du ressentiment »³¹³. De fait, il s'agit d'un exemple pertinent de création de valeurs par les forts, érigés jusqu'au statut d'interprétations dominantes, tellement fortes que cette hiérarchie des valeurs est gravée dans le marbre. Enfin,

³⁰⁸ A ne pas confondre avec le libre esprit critiqué au sein de *PBM*, II, § 44 dont Strauss est un exemple. Le libre penseur reste animé par les valeurs de son temps. Paradoxalement, il critique la religion tout en continuant d'embrasser ses valeurs en défendant la démocratie notamment.

³⁰⁹ *GM*, II, § 11, p. 149.

³¹⁰ Cf. STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, dans lequel elle utilise l'expression « d'écrans » pour expliquer comment Nietzsche défait les nombreuses couches que la religion, la métaphysique et la morale ont posé sur le monde, ce qui a eu pour effet d'en obscurcir la compréhension. On peut rapprocher cette expression de la théorie des représentations de Platon qui cherche à se porter vers les *eidè* et non les étants sensibles.

³¹¹ Cf. *GM*, II, § 11, p. 151.

³¹² *Ibid.*, p. 150.

³¹³ *Idem.*

il est à souligner également que cette force créatrice et cet œil aguerris permettent d'éviter les interprétations populaires et frauduleuses puisque l'on peut les démasquer et en créer de nouvelles à partir d'un examen généalogique rigoureux.

Cette faculté de créer des valeurs est également cruciale dans le projet de Nietzsche puisqu'il s'agit de proposer une alternative une fois que les valeurs précédentes furent exposées pour ce qu'elles sont. Il est question de modifier le sens des valeurs et/ou le rapport des individus à celles-ci via la *Züchtung*. Le rôle du philosophe médecin de la culture est d'évaluer les valeurs existantes et de substituer certaines par de nouvelles valeurs qu'il crée. Cette création est essentielle pour empêcher l'humanité de sombrer dans le nihilisme et de tomber dans un profond dégoût de la vie.

Au sein de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche insiste sur différents aspects de la volonté de puissance tout au long de ses dissertations. À l'occasion de sa première dissertation, il explique que l'oiseau de proie, autrement dit, le fort, celui qui est doté d'une forte puissance, n'est en aucun cas responsable de ce qu'il est et, par conséquent, des conséquences de l'extériorisation de sa puissance - la puissance, pour être qualifiée comme telle, impliquant nécessairement une extériorisation³¹⁴. Il précise en effet qu'« il n'y a pas d'«être» derrière l'agir » et que « l'agir est tout »³¹⁵. Autrement dit, la volonté de puissance étant un processus infra-conscient et, le sujet et la causalité étant des illusions, le déploiement de la puissance d'un Homme n'a pas à lui être imputé. Cette confusion trouve sa source au sein d'une première équivocité : celle entre force (*Kraft*) et puissance (*Macht*). La force, pour Nietzsche, dénote d'une ancienne conception de la volonté, d'une volonté unique agissante, mécanique³¹⁶. Nietzsche préfère employer le terme *Macht* qui se distingue de la force en tant qu'il s'agit d'un affect et qu'en ceci, il ne peut y avoir d'équilibre au sein d'un rapport de puissances³¹⁷. C'est pourquoi Wotling précise que lorsque Nietzsche emploie le terme de

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, I, § 13, pp. 96-98.

³¹⁵ *Idem.*

³¹⁶ Cf. WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France, p. 74. Voir aussi *GM*, I, 13, p. 98.

³¹⁷ Cf. *Idem.*

« force » concernant la volonté de puissance, ce n'est que dans un sens métaphorique par rapport au schéma mécaniste défini par la physique³¹⁸.

Dans ce passage de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche critique notamment le concept de force au sein de la physique en tant que les savants en tirent une notion de causalité, c'est-à-dire qu'ils en déduisent des lois générales de la nature. En effet, la croyance en une stabilité, en l'universalité n'est qu'une invention de l'esprit par rapport aux interprétations qu'il produit suite à l'observation de phénomènes naturels. La causalité est une fiction en l'Homme et non présente au sein de la nature. Par exemple, on ne souffre pas du feu mais de perturbation de l'équilibre du corps, de sorte que la douleur n'est qu'un jugement a posteriori³¹⁹. En outre, Nietzsche insiste à cette occasion sur le fait que même la science, discipline qui prétend à l'objectivité et à la vérité, n'est pas à l'abri des influences axiologiques de la morale et du langage. Nietzsche met donc en lumière que la force est conçue par ses contemporains comme capacité d'agir, de produire des effets, souvent sur un plan concret, comme la force musculaire par exemple. Celle-ci est alors mesurable et quantifiable³²⁰. Nietzsche la critique à l'occasion de son argumentation quant à la responsabilité des forts d'être fort, car cette notion de force laisse entendre qu'il y a un sujet responsable, c'est-à-dire qui disposait d'une liberté de choix entre la faiblesse et la force.

La puissance, d'autre part, est un concept plus large et qui ne paraît pas limité au domaine physique, mais également s'étend jusqu'aux aspects psychologiques. La puissance d'un individu dépend de la volonté de puissance, qui n'est elle-même que la forme élémentaire des affects. Il s'agit d'une sorte de force profonde qui anime toutes les manifestations de la vie. Cette puissance est comparable en termes de comportement à un organisme vivant simple, tel qu'un procaryote, c'est-à-dire un organisme unicellulaire comme une bactérie par exemple, en tant qu'elle ne cherche qu'à croître pour exister. Ainsi, ses agissements sont au-delà de toute considération morale. De même que la bactérie prolifère et cherche à survivre, même s'il arrive que cela soit aux dépens d'un autre vivant, la puissance ne cherche qu'à s'affirmer, à transcender, à se déployer et à créer de manière à façonner

³¹⁸ Cf. *Idem*, p. 75.

³¹⁹ Cf. FRANCK D. (1998). *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Presses universitaires de France, p. 206.

³²⁰ En outre, Nietzsche critique les penseurs qui réduisent la qualité à la quantité, c'est notamment la grande différence entre la force et la puissance.

l'existence. Le parallèle semble pertinent en tant que la puissance n'est qu'une affirmation inconditionnelle de la vie par le biais d'une interprétation.

En effet, c'est par cette compréhension de la puissance que l'on peut comprendre que la volonté de puissance soit dépassement de soi (*Selbstüberwindung*). Il s'agit d'aller au-delà de soi-même, de repousser ses limites et de transcender les obstacles rencontrés pour s'élever de plus en plus vers la liberté et la maîtrise de soi. C'est pourquoi, d'une certaine façon, Nietzsche est reconnaissant envers le christianisme notamment, en tant qu'il oppose une résistance.

Paradoxalement, il faut se dépasser soi-même pour devenir véritablement soi-même. Se dépasser, c'est aussi s'émanciper des contraintes morales et choisir de se construire soi-même en tant que personne, mais aussi de créer ses propres valeurs et *a fortiori* ses principes d'action. De ce fait, le dépassement de soi permis par la volonté de puissance se trouve étroitement lié au concept nietzschéen d'éternel retour. C'est notamment l'idée que, si l'on devait revivre éternellement sa vie telle qu'elle est actuellement, chaque moment devrait être vécu avec une intensité et une affirmation totale. Ceci est possible grâce à la volonté de puissance.

Curieusement, au sein de cet ouvrage, Nietzsche affirme l'identité entre la volonté de puissance et l'instinct de liberté. Il paraît pourtant étonnant de concevoir un instinct libre alors qu'il est infra-conscient. Cela pose notamment la question de savoir qui ou ce qui est libre. En outre, si Nietzsche considère que la volonté de puissance et l'instinct de liberté sont une seule et même chose, pourquoi préfère-t-il le terme de volonté de puissance ?

Cette dimension instinctive de la liberté, que Nietzsche souligne dans la *Généalogie de la morale*³²¹, renvoie sans doute à une dynamique de croissance. Cette dynamique de croissance implique une lutte. En effet, la volonté de puissance ou l'instinct de liberté n'est autre qu'une « *relation d'action* entre les forces »³²². Et si croissance il y a, cela signifie qu'il y a victoire d'une force sur une autre, c'est-à-dire domination et donc hiérarchisation. « Il n'y a de volonté que dans l'agir-sur réciproque des forces qui détermine *la direction croissante ou*

³²¹ Cf. *GM*, II, § 18, p. 168.

³²² MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 25.

décroissante de la puissance »³²³. Autrement dit, si les forces actives dominent, la puissance se développera et si ce sont les forces réactives alors elle déclinera. Par conséquent, parler de la volonté de puissance en termes d'instinct permet de souligner cette dimension englobante d'un rapport de lutte, c'est-à-dire tentative d'assimilation qui rencontre une résistance, mais aussi l'aspect inconscient de ces processus qui pourtant fonde la liberté humaine. Cependant, il ne faut pas confondre la volonté de puissance et sa quête naturelle d'accroissement avec une force quelconque. La volonté de puissance n'est pas comprise dans la force, mais elle est le rapport entre les forces³²⁴, elle désigne le monde en tant que relations entre les différentes forces.

De plus, la volonté de puissance n'est pas à confondre avec la volonté. Elle incarne à elle seule : sentir, penser et vouloir³²⁵, en tant que ce sont les trois formes de la relation. Autrement dit, la volonté, telle qu'elle fut décrite au sein de ce mémoire, n'est qu'une partie de la volonté de puissance qui ne peut s'y résumer. La volonté n'est qu'une affaire de direction dans l'accroissement ou l'affaiblissement de la volonté de puissance. Elle est forte ou faible selon le bon fonctionnement de la hiérarchie, selon qu'un affect de commandement³²⁶ se distingue ou non. La conservation constitue alors un pont unissant volonté et volonté de puissance.

La volonté de puissance est toujours aussi sensations en tant qu'elle s'accompagne selon sa direction de plaisir³²⁷ ou de déplaisir. Il est important alors de comprendre que, pour Nietzsche, le plaisir ou la peine ne sont en aucun cas des moteurs ou des causes ; ce qui meut l'Homme c'est la volonté d'accroître sa puissance³²⁸. Il s'agit d'éléments contingents et accessoires qui ne doivent pas déterminer l'agir de l'Homme au risque de le rendre méprisable et de favoriser une pitié uniquement dirigée vers la part la plus fragile de celui-

³²³ *Ibid.*, p. 27.

³²⁴ *Cf. Ibid.*, p. 49.

³²⁵ *Cf. Ibid.*, p. 83.

³²⁶ *Cf. Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 19, p. 65.

³²⁷ Ce plaisir étant obtenu, selon le paragraphe 19 de *PBM*, par : « celui qui veut, qui ordonne et simultanément se pose comme identique à celui qui exécute, - qui, en tant que tel, jouit de triompher des résistances, mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles ». Nietzsche met en lumière les diverses illusions qui empêchent de concevoir le vouloir correctement : l'idée de causalité, d'un sujet unique et d'une volonté unique qui paradoxalement ont pour effet de dédoubler une même chose en cause et effet. Voir aussi FP XIV, 14[121], pp. 90-91.

³²⁸ *Cf. Nietzsche, F. (1982). OC. XIV . Fragments posthumes : début 1888- début janvier 1889. Gallimard, 14[121], p. 91.*

ci³²⁹. La pensée, au sein de la volonté de puissance, « exprime la manière dont les forces sont en train de se hiérarchiser, lesquelles commandent et lesquelles obéissent »³³⁰. La pensée est le lieu de jugements et d'évaluations, c'est-à-dire qu'elle suppose mémoire et comparaison³³¹. Il est impossible de faire autrement, la vie est évaluation et interprétation³³². En revanche, la pensée n'est pas l'attribution d'une quantité ou d'une qualité donnée à certaines forces. Premièrement, parce que ces rapports de commandement et d'obéissance varient selon les opportunités et deuxièmement parce que la pensée juge une fois la « hiérarchisation interne des affects »³³³ établie, c'est-à-dire que les affects sont déjà un jugement du corps.

Par conséquent, ce qui est éprouvé comme liberté ne correspond qu'aux processus pulsionnels internes, avec un fonctionnement hiérarchique bien coordonné, qui permettent l'accroissement de la puissance et d'exprimer pleinement la vie comme forme de l'être - en tant qu'elle englobe : sentir, penser et vouloir, dont la volonté de puissance n'est que l'expression³³⁴. Pour résumer, la liberté comprise comme volonté de puissance est la capacité à affirmer pleinement son essence et à être l'architecte de sa propre vie.

L'être étant dorénavant compris comme volonté de puissance, une question demeure. Comment considérer la volonté de puissance prise dans le flux absolu qu'est le devenir ? Si elle ne recherche que l'accroissement de sa puissance, n'est-elle pas vouée à s'auto-détruire, comme l'illustre l'analogie avec l'endosome³³⁵ ?

La volonté de puissance - de même qu'elle n'est pas une force, mais qu'elle est relation entre les forces - n'est pas devenir. Elle est paradoxalement loi du devenir, sans être elle-même sujette à celui-ci³³⁶. Pourtant, si elle ne semble pas en mouvement, comment

³²⁹ Cf. *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 225, p. 197.

³³⁰ MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 84.

³³¹ Cf. Nietzsche, F. (1982). OC. XI . *Fragments posthumes* : automne 1884 - automne 1885. Gallimard, 40[15], p. 371.

³³² *FP IX*, 12[9], p. 419.

³³³ MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 89.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 13.

³³⁵ Cf. STIEGLER B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais, p. 217.

³³⁶ Cf. MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 73.

s'articule-t-elle avec le concept d'éternel retour ? En effet, si la volonté de puissance se comprend en termes d'« instinct de liberté »³³⁷ c'est parce qu'elle renvoie vers un retour à la nature humaine, c'est-à-dire à l'expression initiale des pulsions, avant toute morale répressive. La volonté de puissance n'est donc pas compréhensible comme un devenir, mais plutôt comme la « source éternelle et affirmation éternelle de tout devenir »³³⁸. En ceci, elle norme toute chose en devenir afin de suivre un mouvement répétitif d'états identiques³³⁹. Elle s'accomplit alors avec l'éternel retour comme éternellement créatrice³⁴⁰. C'est par la volonté de puissance que notre vie découvre l'éternité, celle-ci s'appréhende au sein de la volonté de puissance et non dans l'extériorité de celle-ci. En effet, Nietzsche conseille à ses semblables : « Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité »³⁴¹. Autrement dit, l'éternel retour enjoint à vivre de manière à vouloir vivre toujours, à ce que nous souhaitons le retour du même, de sorte que l'Homme n'est plus une image de l'éternité comme c'est le cas dans la religion chrétienne, mais l'inverse, l'éternité devient une image. Il ne s'agit en aucun cas d'un retour vers les règles établies par nos ancêtres, ce rapport étant, d'après Nietzsche, à l'origine du sentiment de faute et d'engagement (*Verpflichtung*) personnel - pourrait-on dire sentiment de responsabilité ? - envers les ancêtres, du fait d'une relation d'endettement vis-à-vis de ce qu'ils ont pu transmettre³⁴². Comprendre l'éternel retour en ce sens serait évidemment un contre-sens, mais surtout cela amputerait la volonté de puissance de sa capacité éternellement créatrice qui constitue son essence.

Au sein de son œuvre, Nietzsche souligne un fait particulièrement intéressant. C'est à l'occasion de la relation créancier/débiteur que pour la première fois « la personne *s'est mesurée* à la personne »³⁴³, c'est-à-dire qu'il y a eu attribution par l'Homme d'une valeur à son semblable : il l'a évalué. Nietzsche vise spécifiquement dans ce passage une critique d'une philosophie de la conscience qui érigerait l'Homme au-dessus des autres vivants, en

³³⁷ *GM*, II, § 18, p. 168.

³³⁸ MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 73.

³³⁹ *Cf. FP V*, 11[245], p. 401.

³⁴⁰ *Cf. MONTEBELLO, P. (2001). Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 68.

³⁴¹ *FP V*, 11[159], p. 371.

³⁴² *Cf. GM*, II, § 8, p. 141.

³⁴³ *Idem*.

tant qu'il est celui qui mesure, qui évalue, c'est-à-dire qui attribue des valeurs³⁴⁴. Puisque Nietzsche récuse ce modèle, il tente d'expliquer autrement cette relation interpersonnelle première, notamment sur le plan pulsionnel. Il met en exergue le caractère premier de ces processus pulsionnels par rapport au sentiment de la dette et au droit de la personne et des obligations³⁴⁵. Ainsi, il montre le caractère interprétatif de la volonté de puissance, en tant qu'elle juge, et son caractère originel. C'est d'ériger cette interprétation ancienne comme valeur absolue, comme représentant les choses telles qu'elles sont en soi, et de placer l'Homme comme mesure de toute chose, que l'humanité conclut à cette idée erronée de possibles équivalences au sein de l'altérité. Par conséquent, bien que la volonté de puissance dispose d'un caractère interprétatif, il ne faut pas en déduire qu'elle tend à répéter les interprétations du passé. Ce n'est pas ainsi que l'éternel retour est à comprendre en corrélation avec la volonté de puissance. Elle est réinterprétation continuelle.

En effet, l'éternel retour (*Ewige Wiederkehr*) est la forme la plus haute d'affirmation qui puisse se concevoir, selon Wotling³⁴⁶. En ce sens, on peut comprendre la pensée de l'éternel retour comme une épreuve ou un test pour déterminer qui est assez fort pour s'incorporer cette pensée et en faire une valeur. Lorsque l'Homme s'est élevé - au sens de la *Züchtung* - cela se traduit en une volonté de revivre ce qui a été vécu en tant qu'accomplissement de son essence créatrice.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche prouve de façon évidente qu'on ne peut penser la liberté ou l'oppression de l'Homme sans comprendre le fonctionnement capital de la volonté de puissance. La logique de domination entre les interprétations, notamment en ce qui concerne la transgression des normes de la communauté et le châtement, varie « à mesure que varient les formes prépondérantes de la volonté de puissance mises en jeu »³⁴⁷. Quelles sont ces formes ?

La volonté de puissance peut se comprendre comme réalité du monde en tant qu'elle exprime un rapport de forces. Elle peut également se comprendre comme affirmation de soi et

³⁴⁴ *Idem.*

³⁴⁵ *Cf. Ibid.*, p. 142.

³⁴⁶ *Cf. WOTLING Patrick, Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, 2013, p. 27.

³⁴⁷ *GM*, II, § 10, p. 145.

accroissement de sa puissance³⁴⁸. Ce n'est pas contradictoire puisqu'à la suite d'une lutte, une force assimilera l'autre pour renforcer sa propre puissance. Elle a également une dimension instinctive en tant qu'instinct de liberté. Est-elle un affect pour autant ? La question est complexe puisque l'affect comprend deux dimensions : "agir-sur" et "être affecté par" et que la volonté de puissance semble, en effet, correspondre à cette définition sans pour autant s'y résumer. Montebello choisit alors de la définir ainsi :

« *affect primitif* qui sous-tend les affects, à un *sentiment fondamental*³⁴⁹ où s'enracinent les sentiments, à un *fait ultime* qui rend compte de tous les faits psychophysiologiques comme nos pulsions, nos sensations, nos volontés, notre intelligence, à un *pathos* dont dérivent tous les devenirs, à un *désir fondamental*³⁵⁰ dont découlent tous les désirs »³⁵¹.

La volonté de puissance paraît alors devenir source ou fondement de toute expérience humaine. Elle est au cœur même de l'expérience humaine et elle influence toutes nos actions et aspirations. Cet affect primordial est ce qui anime notre engagement dans le monde, notre désir de conquête et notre recherche de sens. Par conséquent, la volonté de puissance est bien plus qu'une simple pulsion instinctive ; elle est la source de notre créativité, de notre ambition et de notre capacité à transcender les limites imposées par la morale et la société.

Il ne faut cependant pas se méprendre. Nietzsche distingue bien l'essence de la volonté de puissance de ses différentes manières de s'extérioriser, c'est-à-dire sous le mode de la sensation, de la volonté, de la pensée et de la pulsion. Dans sa manière de s'extérioriser, c'est-à-dire d'accomplir son essence, la volonté de puissance est toujours relation : « il lui faut percevoir les choses qu'elle attire ; qu'elle *sente*, lorsque quelque chose l'approche si cela lui est assimilable »³⁵². Par conséquent, la volonté de puissance est bel et bien un *pathos*³⁵³ au sens où elle est capable d'être affectée pour juger des forces qui l'entourent.

³⁴⁸ Cf. APZ, II, « Du surpassement de soi » : « voilà le secret que la vie m'a confié : "vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini [...]. Et toi aussi, chercheur du vrai, tu n'es qu'une [...] des pistes de mon vouloir ; en vérité, ma volonté de puissance marche elle aussi dans les empreintes de ton vouloir de trouver le vrai ». Voir également PBM § 36.

³⁴⁹ Expression tirée du FP X, 26[273], p. 247.

³⁵⁰ Expression reprise du FP XII, 1[59], p. 35.

³⁵¹ MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France, p. 18.

³⁵² FP XI, 34[247], p. 232.

³⁵³ Voir aussi : WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008, pp. 308-309.

Enfin, à la question de savoir *qui* est libre, Nietzsche répond que « l'être est déjà "vouloir-de-puissance", et par conséquent, "éprouver-plaisir-et-déplaisir" »³⁵⁴.

2. L'affaiblissement de la volonté de puissance : culpabilité et faute

À présent que la volonté de puissance est éclairée en tant que concept positif, il reste à déterminer les obstacles éventuels à son développement pour comprendre précisément le processus corporel à l'œuvre. La culpabilité, découlant de la croyance au châtement, est un obstacle à l'instinct de liberté, en tant que le châtement est supposé faire naître le sentiment de culpabilité chez le coupable³⁵⁵. Cependant, pour Nietzsche, il est ridicule d'espérer que le remord ou la mauvaise conscience³⁵⁶ s'éveille grâce au châtement, bien au contraire³⁵⁷. Paradoxalement, le châtement et les procédures judiciaires ont empêché l'émergence du sentiment de culpabilité³⁵⁸. Pourquoi ? Tout simplement parce que le fonctionnement de la justice elle-même est empreint de violence et que le criminel ne peut qu'être confus en comparant ce pourquoi on le punit et sa punition. Par exemple, la peine de mort autorisait la justice à tuer en guise de châtement, pourtant, elle condamne le meurtre qu'elle-même s'autorise. De ce fait, l'idée d'une justice en soi s'effondre, elle se révèle comme relative, dépendante d'un rapport particulier, de circonstances particulières. Par conséquent, Nietzsche en conclut que la mauvaise conscience ne prend pas racine dans le sol de la justice³⁵⁹. En outre, la culpabilité trouve sa source dans la croyance en la causalité puisque, pour se reconnaître comme coupable, il faudrait admettre qu'on aurait pu agir autrement. Or, ce n'est pas ce que ressentent la plupart des coupables. Le châtement leur semble être un coup du sort³⁶⁰ semblable au fameux fatalisme russe, s'apparentant à une volonté d'hibernation

³⁵⁴ FP XIV, 14[80], p. 58.

³⁵⁵ Cf. *GM*, II, § 14, p. 159.

³⁵⁶ Précisons que Nietzsche utilise des guillemets dans ce traité pour parler de mauvaise conscience ce qui signifie qu'il se réfère au sens que la tradition philosophique lui a attribué jusqu'à lors.

³⁵⁷ D'après la note de Wotling, Nietzsche s'appuie sans doute sur les *Souvenirs de la maison des morts* de Dostoïevski concernant l'observation des effets du châtement.

³⁵⁸ Cf. *GM*, II, § 14, p. 160.

³⁵⁹ Cf. *Idem*.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 162.

résultant d'une incapacité à assimiler quoi que ce soit et à réagir³⁶¹. Le véritable effet du châtement est « l'accroissement de la peur, l'aiguïsement de la prudence, la maîtrise des désirs », autrement dit, le châtement « dompte l'homme »³⁶². Il s'agit d'un dressage (*Zähmung*). Le châtement agit sur l'Homme comme un conditionnement agissant sur ses instincts les plus violents afin de les réprimer. Cela correspond à un mouvement affaiblissant la puissance puisque la peur est ce sentiment propre de la régression du sentiment de puissance³⁶³.

En effet, c'est cette dévalorisation des instincts, particulièrement des plus violents et des plus forts, cette peur de soi-même, qui affaiblit la volonté de puissance. La solution n'étant pas pour Nietzsche la voie du dressage et de la répression, mais celle de l'élévation et de la sublimation. En ce sens, il préconise un retour vers la nature humaine instinctive. Il est alors préférable de se laisser guider par ses instincts plutôt que par les conventions érigées par l'Homme à des fins obscures et souvent intéressées. Comment le châtement et la tentative d'instigation du sentiment de culpabilité a-t-il rendu l'Homme malade ?

Le châtement est l'un des outils de l'Etat ou toute autre communauté humaine organisée permettant de se protéger « contre les anciens instincts de liberté »³⁶⁴. De quelle façon ? En punissant l'extériorisation de certains instincts. Ainsi, les instincts ne pouvant s'extérioriser sont intériorisés par défaut, c'est-à-dire qu'ils se retournent vers l'Homme. Ce phénomène a pour effet de retourner la violence et la puissance de ces instincts contre les Hommes forts. Autrement dit, « l'hostilité, la cruauté, le plaisir pris à la persécution, à l'agression, au changement, à la destruction - tout cela se tournant contre le détenteur de tels instincts : voilà l'origine de la "mauvaise conscience" »³⁶⁵. En d'autres termes, la puissance de l'individu se retourne contre lui-même et s'auto-détruit. C'est par ce phénomène, par cet Homme qui subit le retournement de sa volonté de puissance contre elle-même, que la culpabilité s'explique sur le plan pulsionnel. De cette mauvaise conscience vécue comme une

³⁶¹ Cf. *Ecce homo* (Édition complétée et corrigée en 2023 [à partir de la KGW]). Flammarion, 2023, « Pourquoi je suis si sage », § 6, pp. 68-69.

³⁶² *GM*, II, § 14, p. 162.

³⁶³ GIRIER-TIMSIT Pierre, *Nietzsche en schémas*. Paris : Ellipses, 2024, p. 154.

³⁶⁴ *GM*, II, § 14, p. 164.

³⁶⁵ *Idem*.

torture de soi par soi naît un plaisir de se faire souffrir soi-même, plaisir qui dénote un combat mené à l'encontre des instincts anciens. Cela semble rendre, pour Nietzsche, l'Homme intéressant. Cependant, l'issue de cette lutte étant vécue comme une fatalité, le combat en est exclu³⁶⁶. Il en conclut que l'origine de l'Etat se fonde dans la tyrannie envers les Hommes de la part des « bêtes de proie blondes »³⁶⁷, c'est-à-dire des maîtres³⁶⁸. Comment se fait-il que les uns dominent les autres ? La puissance d'un organisme dépend de la santé du corps - au sens défini plus haut - où les structures de commandement fonctionnent sainement, de sorte que lorsqu'un affect commande, les autres obéissent. Les maîtres dominent parce qu'ils sont libres, c'est-à-dire qu'ils embrassent leur nature, notamment leurs instincts, et apprennent à orienter la force qui s'en dégage plutôt que de les réprimer. Les maîtres sont libres parce qu'ils sont d'abord maîtres d'eux-mêmes et qu'ils ne tendent qu'à accroître leur volonté de puissance. Ainsi, ils sont créateurs de valeurs et libres d'imposer une forme à leurs instincts³⁶⁹.

Ils ne sont, par conséquent, pas à l'initiative de la mauvaise conscience, mais paradoxalement, celle-ci n'aurait pas émergée sans eux. Ils ont rendu l'instinct de liberté latent, incapable de s'extérioriser du fait de l'expression de leur propre violence. C'est donc de cette incapacité d'exprimer l'instinct de liberté qu'est née la mauvaise conscience. La mauvaise conscience, comprise comme une « secrète violence exercée contre soi »³⁷⁰ de laquelle résulte un plaisir de *se* faire souffrir. Cependant, cette lutte exercée contre soi, cette manière d'exercer sa puissance et de rechercher une résistance à l'avantage d'être à l'origine de la beauté, celle-ci découlant, selon Nietzsche, de la contradiction. En effet, pour le philosophe, une chose naît souvent de son contraire. Par exemple, le plaisir pris au comportement altruiste relève en réalité de la cruauté³⁷¹. La valeur du non-égoïsme trouve son origine véritable dans la mauvaise conscience, c'est-à-dire au plaisir pris à se torturer soi-même.

³⁶⁶ Nietzsche précise bien que ce n'est qu'une conjecture quant à l'origine de la mauvaise conscience.

³⁶⁷ *GM*, II, § 17, p. 166.

³⁶⁸ Ainsi, Nietzsche critique la théorie rousseauiste du contrat social et nie toute origine contractuelle à l'Etat. Le fort n'a pas besoin de contrat pour commander.

³⁶⁹ *Cf. GM*, II, § 17, pp. 166-167.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 168.

³⁷¹ *Cf. Ibid.*, p. 169.

L'obstacle que représente la mauvaise conscience pour l'instinct de liberté, chez Nietzsche, est profondément lié à la manière dont les valeurs morales traditionnelles sont incorporées et utilisées pour réprimer la volonté de puissance. La mauvaise conscience, résultant de la culpabilité et du ressentiment, émerge lorsque les individus adoptent les normes morales de la société et se jugent à travers ce prisme moral. Cette conscience morale déformée entrave l'expression authentique de l'instinct de liberté, car elle génère un conflit interne entre les impulsions naturelles de l'individu et les normes imposées par la morale sociale. La confrontation avec la mauvaise conscience, bien que douloureuse, peut être considérée comme une manifestation de la complexité et de la profondeur de l'expérience humaine, une expression de la lutte entre les forces de la vie et les forces de la répression. La liberté nietzschéenne n'a donc rien d'un concept abstrait et s'inscrit au cœur de la grande raison, en ce que c'est l'évaluation des affects en rapport avec ce qui favorise la vie et la croissance qui permet de se libérer et d'affirmer sa puissance créatrice.

Pour Nietzsche, le corps est affirmation de soi. Lorsque cet instinct est réprimé, cela se manifeste souvent par une détérioration de la santé physique et mentale. La faute, dans ce contexte, peut être vue comme une conséquence de cette répression. Les individus se sentent coupables lorsqu'ils vont à l'encontre des normes morales établies, réprimant ainsi leur instinct de liberté naturelle.

D'où provient cette répression ? Elle provient de la moralisation, notamment religieuse, des concepts de faute et de devoir³⁷². Dans les systèmes moraux religieux, la notion de faute est souvent associée à la culpabilité morale. On enseigne aux individus à croire qu'ils ont péché contre des normes divines ou morales et sont tenus responsables de leurs transgressions. Cette culpabilité induit un sentiment de honte et de remords, ce qui amène les individus à réprimer leurs impulsions naturelles et leur instinct de puissance. La moralisation religieuse renforce également le développement de la mauvaise conscience. Les individus incorporent les normes et les valeurs morales prescrites par leur religion, ce qui les amène à se juger sévèrement lorsqu'ils agissent en contradiction avec ces normes. La mauvaise conscience résultante les pousse à s'auto-critiquer et à se punir, réprimant ainsi leur

³⁷² Cf. *Ibid.*, § 21, pp 172-173.

volonté de puissance. Le devoir moral, tel qu'enseigné par les religions, dicte souvent aux individus qu'ils doivent sacrifier leurs désirs et leurs inclinations personnelles au profit de principes moraux plus élevés. Cela peut conduire à un auto-dénigrement, où les individus répriment leurs aspirations et leur force intérieure pour se conformer aux attentes sociales ou religieuses. En conséquence, la volonté de puissance est étouffée au profit du devoir moral. Globalement, la moralisation religieuse crée un environnement où la volonté de puissance est réprimée et canalisée dans des voies qui servent les intérêts de la morale établie. Les individus apprennent à se conformer aux normes extérieures plutôt qu'à suivre leurs propres impulsions naturelles. Cette répression de la volonté de puissance peut entraîner une stagnation de la croissance individuelle et une aliénation par rapport à soi-même.

En somme, la moralisation religieuse du concept de faute, de mauvaise conscience et de devoir exerce une influence significative sur la répression de la volonté de puissance d'après Nietzsche. Elle crée un cadre moral contraignant qui pèse sur les individus et les empêche de s'épanouir pleinement en tant qu'êtres libres et affirmatifs. Une morale coercitive n'est pas un mal en soi du point de vue de la volonté de puissance, mais la morale chrétienne est néfaste sur le long terme, c'est pourquoi elle doit être dépassée afin de ne pas brider les forces créatrices de l'Homme.

Comment faire pour inverser cette tendance et réorienter la volonté de puissance vers un accroissement de sa puissance ? Pour cela, les concepts de faute et de devoir doivent se retourner contre « le “débiteur“ chez qui désormais la mauvaise conscience se fixe »³⁷³. Comme il a été examiné précédemment, l'individu va se blâmer lui-même puisque, s'il souffre, l'explication doit venir de ses actes ou ses pensées, car autrement, Dieu, son créancier, ne l'aurait pas puni. Seulement, cette dette ne peut s'expier. Par exemple, dans la religion chrétienne, l'Homme est pécheur dès sa naissance du fait du péché originel. L'idée de ne pouvoir rembourser cette dette peut vite devenir désespérante et pousser l'Homme au suicide. Or, c'est ce que Nietzsche cherche à tout prix à éviter, c'est en cela qu'il valorise toute force en tant qu'elle favorise le développement de la vie. Il reproche au christianisme notamment la « diabolisation de la nature »³⁷⁴, autrement dit, des instincts humains

³⁷³ *Ibid.*, p. 173.

³⁷⁴ *Idem.*

naturels³⁷⁵. L'animal humain finit par rembourser sa dette grâce à Dieu qui prend chair et se sacrifie pour racheter la faute de l'Homme³⁷⁶.

En effet, Dieu est pour les Hommes une instance permettant de rationaliser des valeurs fortuites et contingentes, provenant de besoins. La mort de Dieu remet en cause tout l'édifice de nos valeurs. L'Homme ne sait alors plus quoi penser, car ses valeurs perdent tout sens. Il tombe ainsi dans le nihilisme. La solution de Nietzsche face à cette direction inquiétante est de développer un gai savoir qui permette aux Hommes d'aimer la vie, dire oui à l'existence, sans besoin d'une religion pour donner un sens contingent à des valeurs justifiant la vie terrestre. De cette façon, la faute est un moyen utilisé par les prêtres ascétiques afin de contrecarrer la dynamique de croissance de la volonté de puissance, en particulier chez les forts. L'explication de ce processus est exprimée par Nietzsche de façon limpide :

« Cette volonté de se tourmenter soi-même, cette cruauté rentrée de l'homme-animal intériorisé, chassé en lui-même à coups d'effroi, incarcéré dans l'"Etat" à des fins de domptage, qui a dû inventer la mauvaise conscience pour se faire mal après que le débouché *plus naturel* de ce vouloir-faire-mal s'est obstrué »³⁷⁷.

Autrement dit, quand l'Homme est empêché par des idées d'exprimer sa volonté de faire souffrir autrui, il retourne cette volonté contre lui-même et se fait souffrir. Ce processus est instrumentalisé par le prêtre ascétique, mais l'Homme à la mauvaise conscience utilise également de lui-même le présupposé religieux pour utiliser la faute envers Dieu comme raison de se torturer. Les instincts finissent eux-mêmes par être interprétés comme faute envers Dieu. La volonté d'être châtié pour sa faute proviendrait d'un dérèglement de l'instinct de cruauté. Paradoxalement, Dieu est décrit comme absolument bon et miséricordieux, pourtant l'Homme semble voué au châtement éternel incapable de rembourser sa dette envers son créateur, d'après l'interprétation nietzschéenne.

³⁷⁵ Au sein du paragraphe 225 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche reprend peu ou prou la conception de l'Homme du christianisme : en tant que glaise formée par Dieu. Autrement dit, il reprend cette ambivalence entre ce qu'il y a de plus bas en l'Homme, à savoir son aspect créaturel, et ce qu'il y a de plus haut en lui, provenant de Dieu, son aspect créateur. Le reproche que fait Nietzsche, particulièrement à la pitié chrétienne telle qu'il la comprend, c'est de ne s'adresser qu'à l'Homme compris comme créature. Le revers de la médaille étant qu'on occulte, voir qu'on diabolise, l'autre versant de l'humanité.

³⁷⁶ Cf. *GM*, II, § 22, p. 174.

³⁷⁷ *Idem*.

De plus, Nietzsche distingue au sein du paragraphe 23 du second traité le châtement et la faute, notamment en terme axiologique. Le châtement est généralement associé à une rétribution ou une punition infligée à quelqu'un en réponse à une action considérée comme mauvaise ou contraire à une norme établie. Cela peut être une sanction imposée par une autorité, qu'elle soit sociale, religieuse ou juridique. Le châtement vise souvent à rétablir un certain équilibre moral ou social en punissant celui qui a enfreint les règles établies. La faute, selon Nietzsche, est plus qu'une simple transgression des normes morales. Elle est une manifestation de l'instinct de liberté et de la volonté de puissance qui se heurtent aux conventions sociales et aux valeurs établies. Nietzsche considère la faute comme un acte de courage et d'affirmation de soi, car elle représente une rupture avec les normes et les contraintes imposées par la société. La faute est souvent associée à un sentiment de responsabilité individuelle et peut être perçue comme un acte de noblesse³⁷⁸, dans la mesure où elle exprime une affirmation de soi audacieuse et authentique³⁷⁹.

Nietzsche esquisse au sein de ce traité la problématique de l'idéal ascétique et du prêtre ascétique qu'il développera au sein du troisième et dernier traité de la *Généalogie de la morale*. Il s'agira de mettre au jour les différents moyens mis en œuvre pour affaiblir la volonté de puissance, la manière dont ces interprétations sont incorporées et leurs effets sur le corps ainsi que la signification de l'idéal ascétique. Il sera question de voir au-delà de nouveaux préjugés et d'évidences érigés par l'Homme.

*

La notion de volonté de puissance est fondamentale dans la philosophie de Nietzsche. C'est un concept complexe et polysémique qui revêt plusieurs significations en fonction du contexte dans lequel il est employé. La volonté de puissance, pour Nietzsche, représente une force vitale et créatrice inhérente à tout être vivant. Elle est perçue comme une énergie qui anime et impulse le devenir de la réalité. Cette force n'est pas simplement une quête de pouvoir sur autrui, mais plutôt une puissance interne qui pousse chaque individu à

³⁷⁸ C'est une qualité intérieure, un état d'esprit et un mode de vie qui incarne la force, la dignité et l'affirmation de la vie. Les nobles sont ceux qui ont le courage de vivre selon leurs propres valeurs, de maintenir leur intégrité face à l'adversité et de créer activement leur propre destinée dans un monde marqué par le ressentiment et la médiocrité. Voir chapitre 2 de ce mémoire.

³⁷⁹ Cf. *GM*, II, § 23, p. 177.

s'affirmer et à s'épanouir. La volonté de puissance est étroitement liée à l'idée d'affirmation de la vie. Nietzsche propose de considérer la vie dans toute sa complexité, avec ses joies et ses souffrances, et d'adopter une attitude affirmatrice envers elle. C'est la capacité à embrasser toutes les expériences de la vie, même les plus difficiles, comme des manifestations de la volonté de puissance. La volonté de puissance implique un constant dépassement de soi. Nietzsche encourage l'individu à se transcender, à surmonter ses propres limites, et à évoluer vers des états plus élevés de réalisation de soi. Ce processus de dépassement de soi contribue à la croissance et au développement personnel. La volonté de puissance est également associée à la capacité créatrice de l'individu. Elle invite à la création de nouvelles valeurs, à la remise en question des normes établies, et à la définition autonome de son propre système de valeurs. C'est un acte de créativité morale et intellectuelle. Dans la pensée nietzschéenne, la volonté de puissance est liée au concept d'éternel retour. L'idée est que si l'on embrasse pleinement sa vie, y compris ses souffrances, on pourrait être prêt à revivre éternellement le même ensemble d'événements. La volonté de puissance devient ainsi une affirmation totale de chaque aspect de l'existence. Elle peut également être comprise comme une perspective ontologique. Elle remet en question la notion d'une réalité stable et propose plutôt une vision dynamique où tout est en constante transformation. Cette perspective ébranle les certitudes métaphysiques traditionnelles.

En résumé, la volonté de puissance chez Nietzsche est une force dynamique, créatrice, et énergétique qui sous-tend l'existence. Elle implique l'affirmation de la vie, le dépassement de soi, la création de valeurs, et offre une perspective ontologique alternative. C'est un concept central qui éclaire de nombreux aspects de la philosophie nietzschéenne et notamment révèle le lien intrinsèque entre la liberté et la vitalité corporelle. Ces différentes perspectives expliquent sans doute la préférence du philosophe pour le concept de "volonté de puissance" étant donné que celui d'« instinct de liberté »³⁸⁰ sert plutôt à insister sur l'un de ces aspects.

L'élucidation de ce concept permet de comprendre l'expression nietzschéenne de "grande raison". En effet, Nietzsche perçoit le corps comme un lieu où s'expriment les instincts, les pulsions et les désirs qui façonnent notre être et notre interaction avec le monde. C'est à travers le corps que nous expérimentons la réalité, que nous ressentons la vie dans

³⁸⁰ Cf. *GM*, II, § 18, p. 168.

toute sa plénitude. Ainsi, le corps agit comme une "grande raison" dans la mesure où il est le canal à travers lequel nous percevons et comprenons le monde qui nous entoure. Nietzsche souligne que le corps détient une sagesse innée qui dépasse souvent la rationalité consciente. Il suggère que nos instincts et nos intuitions corporelles peuvent nous guider vers des vérités plus profondes que la raison seule ne peut atteindre. Par conséquent, le corps est une source de connaissance essentielle, une "grande raison" qui complète et enrichit la rationalité intellectuelle. Ainsi, la conscience n'est pas séparée du corps, mais est intimement liée à ses processus et à ses expériences.

5. Typologie du nihilisme

Dans la troisième dissertation de *La Généalogie de la Morale*, l'auteur entreprend une exploration profonde et complexe du concept de nihilisme. Le nihilisme, pour Nietzsche, ne se réduit pas à une simple négation ou à une absence de sens, mais constitue plutôt un phénomène pluriel qui traverse l'histoire de la civilisation occidentale. Dans cette dissertation, Nietzsche propose une typologie du nihilisme, détaillant les différentes formes qu'il prend et les conséquences qu'il entraîne pour la morale, la culture et l'individu. C'est pourquoi Nietzsche va tenter de formuler cette typologie en s'appuyant sur différents idéaux ascétiques caractéristiques.

Il sera question d'examiner les différents aspects du nihilisme en mettant en lumière les implications de chacune de ces formes pour la vie individuelle et collective. L'objectif est de comprendre comment le nihilisme, sous ses diverses manifestations, affecte la morale, la culture et l'organisme humain, en somme la liberté.

Dans cette analyse, Nietzsche va tenter de décrire particulièrement les idéaux ascétiques fondamentaux : celui de l'artiste, du philosophe, du prêtre et du scientifique afin d'aboutir à une conclusion quant au nihilisme et à ce qu'est un idéal ascétique en général. Dans ce chapitre, il ne sera question que des cas particuliers et la compréhension de la volonté de néant³⁸¹ comme mouvements contraires à ceux de la volonté de puissance. Dans le chapitre suivant sera examiné le nihilisme actif et la solution proposée par Nietzsche pour lutter contre le nihilisme sous toutes ses formes. Ces différents exemples déclinés par Nietzsche permettront de saisir tous les éléments propres des idéaux ascétiques ainsi que la façon dont ceux-ci fonctionnent et sont exploités au sein d'une civilisation.

En somme, ce chapitre se propose d'élaborer une typologie du nihilisme par l'étude des différentes figures de l'idéal ascétique, ceci éclairant les enjeux fondamentaux de la condition humaine et les voies possibles vers une affirmation de la vie dans un monde marqué par la crise des valeurs et le déclin des certitudes métaphysiques. En effet, il est important de mettre au jour ces idéaux afin de s'en libérer et par la suite, de pouvoir s'affirmer pleinement en créant des valeurs et non plus en adhérant dogmatiquement à ce qu'on nous présente ou à

³⁸¹ Cf. *GM*, III, 1, p. 182.

ce à quoi on nous conditionne. Nietzsche montre donc la manière dont la liberté peut être enlevée à l'Homme.

1. L'idéal ascétique chez l'artiste

Nietzsche commence son analyse en prenant d'abord l'exemple de Wagner qui fut pour lui l'artiste génial par excellence jusqu'à ce qu'il le trouve décevant³⁸². Pourquoi ce revirement ? Nietzsche reproche à Wagner de s'éloigner de la réalité humaine. Il l'accuse de créer un monde fantastique et irréel à travers ses œuvres, détaché des préoccupations terrestres et des véritables luttes de la vie. Pour Nietzsche, cet éloignement de la réalité conduit à une forme d'évasion et de déni de la condition humaine, plutôt qu'à une affirmation authentique de la vie. Par ailleurs, il critique Wagner pour ce qu'il considère comme un égocentrisme exacerbé dans son art. Il lui reproche de se placer lui-même au centre de son œuvre, de s'identifier à ses héros et de projeter son ego sur la scène artistique. Cette tendance à l'égocentrisme, selon Nietzsche, entraîne une négation de la vie réelle et une glorification de l'individu au détriment de l'œuvre. De même que pour le philosophe, Nietzsche a toujours affirmé que l'œuvre était importante mais la personne qui la produit n'a, selon lui, aucun intérêt³⁸³ - à moins que cela soit dans le but de préciser la perspective depuis laquelle l'individu s'exprime. Cet idéal ascétique artistique se caractérise par une quête passionnée de la vérité intérieure et de l'expression authentique de soi à travers l'art. Il diffère de l'ascétisme traditionnellement associé à la morale religieuse, qui prône la négation des instincts et le renoncement aux désirs terrestres, en ce sens qu'il vise plutôt à intensifier la vie et à exalter les pulsions. Cependant, cela semble être un repli sur soi et sur sa propre perspective. En ceci, la critique de Nietzsche viserait peut-être à critiquer la perspective de Wagner, en tant que représentant de cet idéal ascétique, qui réduit le réel à sa seule perspective.

L'artiste a cela de positif, et Nietzsche ne se lasse pas d'en vanter les mérites, qu'il s'agit souvent d'un Homme créateur. L'artiste est celui qui sait se servir de ses affects les plus intenses pour les sublimer et en faire du beau. Il embrasse pleinement les instincts humains,

³⁸² Cf. *GM*, III, 4, p. 187 : « Cela lui fit perdre la part la plus précieuse de ses amis ». La note de Wotling précise que Nietzsche parle de lui-même comme étant un ami précieux que Wagner a perdu.

³⁸³ Cf. *GM*, III, 4, p. 186.

les sublimant dans des créations artistiques qui transcendent les limites de la réalité quotidienne.

Nietzsche critique cependant cet idéal ascétique artistique, non pas pour son aspiration à exprimer la vérité à travers l'art, mais plutôt pour son éloignement de la réalité humaine et son égocentrisme exacerbé. Il reproche à Wagner, et à d'autres artistes, de créer des mondes fantastiques détachés des préoccupations terrestres, ce qui, selon lui, conduit à une forme d'évasion et de déni de la condition humaine. Il ne faut pas offrir à l'Homme un nouveau refuge pour se distancer de la réalité dans son intégralité, c'est-à-dire les joies comme les souffrances, mais apprendre à aimer la vie, pleinement, telle qu'elle est.

Au sein du paragraphe deux, sa critique se précise. Nietzsche reproche à Wagner de valoriser la chasteté sans en faire suffisamment de même pour la sensualité³⁸⁴. Il s'agit, semble-t-il, d'une critique reprochant au fond une trop grande proximité avec la pensée chrétienne telle que Nietzsche l'interprète. C'est notamment ce que la critique de *Parcifal* met en exergue³⁸⁵. Il aurait préféré que Wagner en fasse un personnage qui éprouve une véritable gaieté d'esprit par rapport à la vie telle qu'elle est, sans artifices. En résumé, Nietzsche se trouve déçu que Wagner n'ait pas exprimé la liberté d'esprit à travers son œuvre et qu'il n'ait fait que reprendre les illusions classiques du christianisme. C'est donc cette négation de lui-même, ce renversement dont fait état Wagner, qui déçoit profondément Nietzsche :

« Et finalement même une négation de soi-même, un trait tiré sur soi-même par un artiste qui jusqu'alors s'était, de toute la puissance de sa volonté, mis en quête de l'inverse, à savoir de *la suprême spiritualisation* et *sensualisation* de son art »³⁸⁶.

Il reproche donc surtout à Wagner d'avoir suivi dans un premier temps les préceptes de Feuerbach et d'avoir goûté à la liberté véritable, sans négation ou critique des pulsions ou des sens, pour enfin renverser ces valeurs et se ranger du côté de valeurs chrétiennes, négatrices de la vie terrestre.

³⁸⁴ Cf. *GM*, III, 2, p. 183.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 3, p. 184.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 185.

L'erreur de vieillesse, selon Nietzsche, aurait été pour Wagner de « mordre sur ce qui lui est précisément le plus interdit, le réel »³⁸⁷. Il reproche donc à l'artiste d'avoir cette tendance à empiéter sur le réel tout en étant incapable, à travers l'art, d'en rendre compte. L'expression "mordre" sur le réel fait référence à l'idée que l'artiste, en créant des œuvres d'art qui transcendent les limites de la réalité ordinaire, tend à altérer la perception de cette réalité. Cette altération peut conduire à un détachement de la vie réelle et à une fuite dans un monde fantastique et imaginaire. Cela peut donc conduire au redoutable nihilisme. Il s'agirait alors d'une chute au sein d'un nihilisme passif, c'est-à-dire à une perte de sens et de volonté, où tout semble inutile et sans valeurs³⁸⁸. C'est pourquoi Nietzsche critique fermement Wagner en ce qu'il pousse d'une certaine façon au déclin de la volonté de puissance chez ses contemporains, alors qu'auparavant il s'était montré capable du contraire.

Nietzsche conclut concernant les artistes en affirmant que ces idéaux ascétiques sont vides. Les artistes ne sont que des moyens de propager les idéaux ascétiques moraux, philosophiques ou religieux³⁸⁹.

2. L'idéal ascétique chez le philosophe

Nietzsche souligne dans le paragraphe 5 le fait que Wagner ait eu besoin de l'appui de la philosophie de Schopenhauer pour avoir « le courage d'un idéal ascétique »³⁹⁰. En effet, s'il conclut par le fait que les artistes ne créent pas eux-mêmes d'idéaux ascétiques, ceux-ci les transmettent par le biais de leurs œuvres et les reçoivent notamment de la philosophie. Il est donc question d'examiner ces idéaux ascétiques propres à la philosophie et d'en observer les effets quant à la volonté de puissance. Le nihilisme, au sein du présent chapitre de ce mémoire, ne sera compris que sous sa forme négative, sauf mention du contraire, c'est-à-dire en tant que déclin des valeurs et perte de goût pour la vie, manifestant *a fortiori* une tendance suicidaire chez les Hommes.

³⁸⁷ *Ibid.*, 4, p. 187.

³⁸⁸ Cf. WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, 2013, pp. 52-54.

³⁸⁹ Cf. *GM*, III, 5, p. 187.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 188.

Il commence son analyse des idéaux ascétiques en philosophie par une attaque de la *Critique de la faculté de juger* de Kant et particulièrement sa manière de définir le beau³⁹¹. Le préjugé qui n'est pas remis en question c'est la question de la perspective à travers laquelle le beau va être qualifié. Kant prend le parti du spectateur, ce que Nietzsche reproche en tant que tel, mais en outre, il lui reproche de croire d'office qu'il a accès à ce point de vue. De plus, il s'attaque à la première définition du beau selon Kant : « ce qui plaît *sans intérêt* »³⁹². Kant, dans son ouvrage, distingue par ce biais le beau de l'agréable, l'agréable étant lié à une jouissance sensible, il est toujours intéressé³⁹³. Evidemment, Nietzsche n'est absolument pas d'accord quant au fait de reprendre ce préjugé dévalorisant tout ce qui est de l'ordre du sensible et prend l'exemple de Pygmalion, tombé amoureux de sa statue, pour souligner le biais de sélection nécessaire pour soutenir une thèse du désintéressement.

Schopenhauer se situe, selon Nietzsche, sur les pas de Kant sans pour autant s'y confondre. Pour Schopenhauer, la contemplation esthétique est l'occasion de se libérer de cette fameuse volonté, cause de nos souffrances humaines. Nietzsche se positionne davantage avec Stendhal lorsqu'il affirme : « Le beau *promet* le bonheur »³⁹⁴, c'est-à-dire l'excitation de la volonté, l'intérêt. En outre, Nietzsche souligne le paradoxe de Schopenhauer qui prétend s'inscrire dans une veine kantienne quand en réalité, il éprouve un intérêt à la contemplation esthétique en tant qu'elle le délivre de ses tourments³⁹⁵. L'idéal ascétique est alors un moyen pour le philosophe d'« *échapper à une torture* »³⁹⁶, de s'extraire du monde réel.

Nietzsche critique Schopenhauer par rapport au nihilisme principalement du fait de sa vision pessimiste et résignée de la condition humaine. Schopenhauer, dans sa philosophie, présente le monde comme étant dominé par la volonté, une force aveugle qui engendre un désir insatiable et une souffrance inévitable. Pour lui, la seule échappatoire à cette souffrance est la négation de la volonté, ce qu'il appelle la "volonté de vivre" ou le "ni-vouloir" (*Willenlosigkeit*), par le biais de l'ascétisme et du détachement du monde. Cet

³⁹¹ *Ibid.*, 6, p. 190.

³⁹² *Idem.*

³⁹³ Cf. Kant Immanuel, trad. A. Renault. (1995). *Critique de la faculté de juger*. Paris, GF Flammarion, 2000, § 3, p. 183.

³⁹⁴ *GM*, III, 6, p. 192.

³⁹⁵ Cf. *Idem.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 193.

ascétisme correspond à une négation de la volonté de vivre car il attribue comme source de la souffrance et de l'insatisfaction la volonté, en tant qu'elle serait une force aveugle et insatiable qui pousserait l'Homme à désirer constamment et à poursuivre des objectifs qu'il ne peut atteindre la plupart du temps. Cette volonté serait donc à l'origine de nos malheurs et le seul moyen de parvenir à une paix intérieure serait alors de la nier en se détachant et en renonçant aux désirs terrestres.

Nietzsche critique cette conception schopenhauerienne du nihilisme car il considère qu'elle conduit à une attitude de renoncement et de passivité face à la vie. Pour Nietzsche, le nihilisme n'est pas une simple négation du monde ou de la vie, mais plutôt une crise existentielle qui exige une réponse affirmée et créative. Il reproche à Schopenhauer de promouvoir une forme de nihilisme passif qui nie l'importance de l'individu et de son potentiel créatif dans la création de sens et de valeur dans le monde. Nietzsche affirme au contraire la nécessité d'embrasser pleinement la vie dans toute sa complexité et sa contradiction, en reconnaissant le caractère affirmatif de l'existence humaine. Pour lui, le nihilisme doit être surmonté non pas par la négation de la vie, mais par une affirmation radicale de celle-ci, une volonté de puissance qui cherche à transcender les limites imposées par les conceptions traditionnelles du bien et du mal.

Pour notre auteur, l'idéal ascétique propre aux philosophes est une forme de désir de transcendance et de négation du monde sensible et de ses plaisirs³⁹⁷. Cet idéal se manifeste par un mépris du corps, du monde terrestre et des pulsions, et par une valorisation de la raison, de la spiritualité et de la souffrance - sans se questionner sur ce présumé. Le philosophe se berce de l'illusion de neutralité axiologique³⁹⁸. L'idéal ascétique offre un cadre de référence qui donne une fin à la vie et à l'existence humaine, souvent le bonheur - or pour Nietzsche, c'est la puissance qu'il faut rechercher. Il fournit des réponses aux questions métaphysiques et éthiques fondamentales, offrant ainsi une certaine certitude et tranquillité dans un monde souvent perçu comme chaotique et absurde³⁹⁹. Pour Nietzsche, l'ascétisme est une tentative de contrôler les pulsions et les désirs humains, considérés comme des forces

³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 7, p. 194. C'est ce qu'il dénomme généralement : « platonisme ».

³⁹⁸ Cf. *Idem.*

³⁹⁹ C'est ce qu'il critique particulièrement dans la première section de *Par-delà bien et mal*, ainsi que cette croyance non questionnée en la vérité comme un bien en soi.

potentiellement dangereuses et destructrices. En réprimant ces pulsions, les philosophes espèrent atteindre un état de tranquillité et de maîtrise de soi. Au contraire, Nietzsche propose une forme de liberté qui englobe la vie sous toutes ses formes, une vision positive et affirmative de soi tout entier. Nietzsche explique également que derrière l'ascétisme se cache souvent un désir de domination. En renonçant aux plaisirs terrestres et en se concentrant sur des valeurs spirituelles, les philosophes - entre autres - aspirent à transcender leur condition humaine et à atteindre un état supérieur de conscience et de maîtrise de soi. Il s'agit d'un enfermement sur soi - sachant que le philosophe a tendance à se penser être le plus perspicace et « à l'abri de la corruption »⁴⁰⁰ - et un rejet du monde⁴⁰¹, en tant qu'il se place au-dessus, ou plutôt au dehors, comme un observateur impartial. Nietzsche va jusqu'à dire que le philosophe ne pense que lui-même⁴⁰², en tant qu'il serait tellement détaché de la réalité qu'il ne porterait son esprit que sur lui ou ses propres illusions, c'est-à-dire ses propres constructions conceptuelles et non le réel.

L'ascétisme peut également être perçu comme une tentative de trouver un soulagement à la souffrance et à l'angoisse existentielle. En se détachant des désirs et des plaisirs terrestres, les philosophes espèrent échapper à la douleur inhérente à la condition humaine. C'est, d'après Nietzsche, le cas de Schopenhauer.

Pour notre philosophe, cet idéal ascétique est une forme de dénégation de la vie et un obstacle à l'épanouissement individuel. Il voit dans cette attitude une volonté de renoncement à la vie terrestre - la seule pour Nietzsche - au profit d'une chimère métaphysique. Il s'agit d'une quête de puissance, paradoxalement, par le fait de devenir « son propre enfer »⁴⁰³ et de se torturer soi-même en contrevenant à toutes les tendances naturelles en l'Homme. Au lieu de cela, Nietzsche préconise un retour à une affirmation joyeuse de la vie et de ses plaisirs, qu'il associe à son concept de volonté de puissance. Il souhaite opérer un renversement des valeurs, notamment en ce qui concerne le statut de la cruauté et de la pitié⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ *GM*, III, 8, p. 196.

⁴⁰¹ *Cf. Ibid.*, 7, p. 196. Voir également la note 3.

⁴⁰² *Cf. Ibid.*, 8, p. 199.

⁴⁰³ *Ibid.*, 10, p. 207.

⁴⁰⁴ *Cf. Ibid.*, 9, p. 206. Pour ce qui est de la cruauté, se référer au chapitre 3 de ce mémoire.

3. L'idéal ascétique chez le prêtre

Si les idéaux ascétiques philosophiques existent c'est grâce au prêtre ascétique comme forme précédent celle de la philosophie⁴⁰⁵. En effet, Nietzsche affirme que c'est avec cette figure qu'il est possible de concevoir sérieusement ce qu'est un idéal ascétique⁴⁰⁶. Dans ce passage, il semble considérer que le prêtre ascétique n'existe que grâce à cet idéal, que les deux sont étroitement liés dans leur existence. Toute la question va être de comprendre pourquoi. Paradoxalement, cela passe par une aide envers le prêtre pour « bien se défendre contre nous »⁴⁰⁷, car Nietzsche ne craint absolument pas que le prêtre ascétique soit de taille à le réfuter lui. Le fond du problème qui oppose Nietzsche et les prêtres ascétiques, c'est la valeur attribuée à la vie et *a fortiori* le rapport à la souffrance. Contrairement à d'autres formes d'ascétisme qui visent peut-être à transcender la souffrance, l'idéal ascétique du prêtre glorifie la souffrance et le sacrifice comme des moyens de purification et de rédemption. Les prêtres encouragent les fidèles à renoncer aux plaisirs terrestres et à embrasser la douleur comme un chemin vers la vertu et la sainteté. Le seul plaisir possible ne semblant être que celui pris à s'infliger de la souffrance⁴⁰⁸. La vie est alors considérée comme « un chemin erroné »⁴⁰⁹ ou « un pont menant à l'autre existence »⁴¹⁰, c'est-à-dire l'au-delà. Pour Nietzsche, c'est nier la vie réelle, terrestre, que de la concevoir comme un moyen et non comme une fin. La vie, en tant que telle implique des instincts en lutte, la possibilité d'être affecté et donc nécessairement de souffrir (*Leid*). Seule la mort est absence de souffrances.

Il y a une distinction à faire entre souffrance et douleur en tant que la souffrance apparaît dès la confrontation à l'extérieur, le fait d'être affecté, alors que la douleur (*Schmerz*) est une interprétation de cette souffrance⁴¹¹. C'est donc la douleur que Nietzsche critique, en tant que c'est l'interprétation de l'irritabilité qui prédomine chez les prêtres.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 10, p. 208.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 11, p. 209.

⁴⁰⁷ *Idem.*

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 210. Voir le chapitre 3 de ce mémoire en tant qu'il s'agit d'une dégénérescence de l'instinct de cruauté.

⁴⁰⁹ *Idem.*

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁴¹¹ Cf. STIEGLER, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. Presses universitaires de France, p. 116.

La particularité de l'idéal ascétique du prêtre réside dans son utilisation de la "transvaluation (*Entwertung*) des valeurs". Le prêtre est celui qui pratique une inversion des valeurs. Il transforme la faiblesse en vertu, la souffrance en rédemption et l'humilité en noblesse⁴¹² morale. Ce renversement des valeurs traditionnelles favorise le pouvoir des prêtres sur les masses en les maintenant dans un état de dépendance et de soumission. Nietzsche soutient que l'idéal ascétique du prêtre est motivé par le ressentiment envers ceux qui détiennent le pouvoir et la force. Incapables de rivaliser sur le plan physique ou mondain, les prêtres utilisent l'ascétisme pour affirmer leur autorité morale et justifier leur domination sur les autres. En promouvant l'idéal ascétique, le prêtre exerce un contrôle sur les masses en les maintenant dans un état de dépendance - paradoxalement pour l'apaisement de leur douleur - et de culpabilité. En offrant l'espoir d'une récompense dans l'au-delà en échange de la soumission et du sacrifice dans cette vie, les prêtres maintiennent leur autorité et leur influence sur la société.

Mais comment le prêtre ascétique est-il apparu ? Et comment a-t-il perduré alors qu'il adopte et fait adopter des comportements morbides ? C'est paradoxal car le prêtre ascétique utilise « la force pour obstruer les sources de la force »⁴¹³. Il s'agirait sans doute d'une force opposée à la volonté de puissance, son exact contraire, qui serait à l'œuvre : une volonté de néant.

Il reproche à cet idéal, tout comme à l'idéal kantien⁴¹⁴, de créer des idéaux, Idées absolues intelligibles que notre raison ne peut atteindre, faussant ainsi le réel - à la différence que l'idéal ascétique des prêtres est un idéalisme subjectif. Autrement dit, il y a renversement des valeurs en ce que le réel devient l'illusion et vice-versa⁴¹⁵. Pour Nietzsche, il suffit de laisser les affects s'exprimer, recueillir chaque perspective d'une chose afin de tendre à l'objectivité⁴¹⁶. Nietzsche concevant la pensée comme un organe du corps : supprimer les affects paralyserait automatiquement l'intellect⁴¹⁷. Cependant, comme il fut déjà souligné au

⁴¹² L'emploi du terme est donc à comprendre, chez le prêtre, au sens doxique et non selon le sens que Nietzsche lui prête.

⁴¹³ *GM*, III, 11, p. 211.

⁴¹⁴ Il s'agit de l'interprétation que Nietzsche fait de Kant et Wotling précise dans sa note qu'il est imprécis.

⁴¹⁵ C'est ce en quoi consiste grossièrement le fond de sa critique du platonisme.

⁴¹⁶ *GM*, III, 12, p. 213.

⁴¹⁷ *Cf. Ibid.*, p. 214.

cours de ce mémoire, la résistance et l'opposition tendent à renforcer les instincts. Dans le cas présent, ce sont les instincts les plus profonds qui luttent pour la vie et contre la mort⁴¹⁸. En réalité, l'avènement du prêtre ascétique suppose de la part des Hommes une volonté de guérir du dégoût de la vie, du nihilisme⁴¹⁹. C'est ainsi que le prêtre ascétique peut rallier le « troupeau »⁴²⁰ des individus tombés dans le nihilisme. L'Homme étant l'animal malade par excellence, le prêtre ascétique a tout le loisir de les influencer largement en prétendant détenir un remède. Mais outre son influence, comment comprendre la position paradoxale du prêtre ascétique comme ennemi et affirmateur de la vie ?

La contradiction réside dans le fait que le prêtre ascétique, bien qu'il prône une négation de la vie dans son plein épanouissement, est néanmoins créateur de "oui" dans le sens où il affirme et justifie son propre rôle et son autorité au sein de la société. Il est affirmateur de vie en tant qu'il crée des systèmes de valeurs dans lesquels la souffrance et la résignation sont glorifiées comme des vertus, et où la vie terrestre est dévaluée au profit d'une vie future dans l'au-delà. Cette affirmation de soi et cette création de sens donnent au prêtre ascétique un sentiment de pouvoir et de contrôle sur les autres, ce qui constitue une forme d'affirmation à sa propre existence et à son rôle dans la société.

Autrement dit, la particularité de l'idéal ascétique du prêtre réside dans son utilisation stratégique de la "transvaluation des valeurs" pour promouvoir le ressentiment, exercer un contrôle sur les masses et maintenir le pouvoir et l'autorité de l'élite sacerdotale.

Nietzsche considère que les individus en bonne santé sont ceux qui vivent dans un environnement propice à la maladie et parviennent à endurer la souffrance et accroître ainsi leur puissance. « Être en bonne santé c'est pouvoir tomber malade et s'en relever, c'est un luxe biologique »⁴²¹. Pour lui, le véritable danger, ce sont les faibles ou les malades en tant qu'ils font perdre confiance en la vie⁴²², les forts n'étant pas considérés comme dangereux les uns pour les autres⁴²³. Le danger n'est donc pas la crainte les uns des autres mais « le grand

⁴¹⁸ Cf. *Idem*.

⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 215.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ CANGUILHEM George, *Le normal et le pathologique*, PUF, Quadrige, 2013, p. 173.

⁴²² Cf. *GM*, III, 14, p. 217.

⁴²³ Cf. *Ibid.*, p. 216.

dégoût de l'homme »⁴²⁴ et « la grande *pitié* »⁴²⁵, c'est-à-dire le mépris envers l'Homme et la vie. L'alliance des deux est ce que Nietzsche nomme : « volonté de néant »⁴²⁶ qui mène au nihilisme en tant qu'il s'agit d'un « processus de dévalorisation des valeurs, leur perte d'autorité régulatrice, et donc le sentiment du rien, de l'absence de sens »⁴²⁷. En effet, Nietzsche ne veut pas être de ces philosophes qui ne sont que dans la négation, il veut concevoir la vie et l'épanouissement humain d'une manière affirmative et positive. Cependant, il fait le constat qu'en mettant au jour les origines de nos valeurs, les illusions posées par l'Homme pour façonner le monde, celui-ci se retrouve plongé dans un nihilisme⁴²⁸, conduisant fatalement à une volonté de néant. C'est pourquoi, Nietzsche prétend critiquer et mettre en lumière ces valeurs morbides et leurs origines afin de parvenir à libérer l'individu des valeurs létales et de lui permettre d'exercer sa puissance créatrice afin de réguler son organisme avec des valeurs saines, car l'Homme ne peut se passer de valeurs. Elles sont nécessaires pour son organisation pulsionnelle.

Prôner le nihilisme peut aussi être une manière d'exercer sa volonté de puissance pour tyranniser ceux qui sont en bonne santé - donc l'expression d'un ressentiment dominant - à cause du rapport à la souffrance qu'elle suppose. C'est en ce sens que Nietzsche critique avec véhémence la pitié, en plus de sa première remarque quant au danger que représente les dits malades.

Nietzsche voit la pitié comme un affect qui affaiblit la volonté de puissance. La pitié encourage la faiblesse et le déclin plutôt que la force et l'affirmation de soi. Nietzsche considère que la pitié perpétue un état de dépendance et de passivité plutôt que d'encourager le développement de la force intérieure. Sur ce point, il se place du côté de Spencer contre Darwin⁴²⁹. Nietzsche critique également la pitié pour son rôle dans la promotion de la médiocrité et de l'égalitarisme. Il affirme que la pitié tend au nivellement des différences entre les individus, en encourageant la compassion envers les faibles et les souffrants au détriment

⁴²⁴ *Idem.*

⁴²⁵ *Idem.*

⁴²⁶ *Idem.*

⁴²⁷ *GM*, I, § 5, p. 55, note 1.

⁴²⁸ Cf. *Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982, § 346, pp. 242-244.

⁴²⁹ Voir le chapitre 2 de ce mémoire sur la critique des moralistes anglais et notamment ce que Nietzsche reprend et récuse concernant Spencer et Darwin.

des forts et des puissants. Cette attitude affaiblirait la société en empêchant l'émergence de grandes individualités et en favorisant la conformité et la stagnation. En outre, la pitié ne fait qu'augmenter la souffrance dans le monde, c'est pourquoi elle est mauvaise. Le médecin ne doit pas éprouver de la pitié (*Mitleid*, littéralement "souffrir avec"), autrement cela paralyse son action et ce n'est bénéfique pour personne. Ainsi, il critique la promotion chrétienne de l'altruisme qui intensifie l'égoïsme individuel. Pour la pérennité de l'espèce les éléments faibles doivent disparaître et ne pas se reproduire. Une philanthropie véritable exige le sacrifice humain pour le bien de l'espèce, ce qu'un individu se souciant principalement de sa propre conservation, forgé par la morale chrétienne, ne ferait pas de lui-même⁴³⁰.

Nietzsche explore au sein de cette œuvre comment le prêtre ascétique utilise la pitié afin de manipuler et maintenir son pouvoir sur les masses par une "transvaluation des valeurs". Le prêtre encourage la pitié envers les opprimés et les souffrants afin de susciter un sentiment de culpabilité⁴³¹ chez les puissants et d'affirmer ainsi son propre pouvoir moral et spirituel. Cette manipulation contribue à perpétuer un système de valeurs qui favorise la soumission et la faiblesse plutôt que la force et la vitalité. C'est une morale qui va à l'encontre de la vie et de sa sélection⁴³². En revanche, le prêtre, lui, se comporte de manière à accroître sa propre puissance, en tant qu'il crée des valeurs - celles-ci étant nuisibles à la vie, il risque de nier sa volonté de puissance - et qu'il s'affirme.

Nietzsche critique donc la pitié pour son effet néfaste sur la volonté de puissance, son rôle dans la promotion de la dégénérescence de l'espèce et son utilisation par le prêtre ascétique pour maintenir son pouvoir sur les masses⁴³³. Il considère que la pitié est un affect qui entrave le développement individuel et l'épanouissement de la vie humaine dans toute sa richesse et sa diversité. C'est donc, *a fortiori* déjà une forme de dégoût de l'Homme, de l'Homme en bonne santé. Cela va même jusqu'à se sentir coupable ou pécheur alors que ce n'est pas le cas⁴³⁴. Ce système de valeur ouvre la voie à des interprétations erronées, ce que

⁴³⁰ Cf. *FP XIV*, 15[110]. Voir aussi *FP XIV*, 14[5].

⁴³¹ Cf. *GM*, III, 14, p. 220.

⁴³² Cf. *FP XIV*, 15[41]. Nietzsche semble défendre une forme d'eugénisme.

⁴³³ Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Goldschmidt G-A., Librairie Générale Française, 1983, « Des tarentules », pp. 135-139. C'est une métaphore utilisée pour désigner les prêtres, prédicateurs de l'égalité, assoiffés de vengeance, tissant leur toile de mensonges qu'est la justice.

⁴³⁴ Cf. *GM*, III, 16, p. 226.

Nietzsche nomme : « douleur de l'âme »⁴³⁵ qui provient de l'incorporation de valeurs néfastes.

Nietzsche critique les moyens « coupables »⁴³⁶ mis en œuvre par le prêtre ascétique afin d'aboutir à une « *débauche du sentiment* »⁴³⁷. Ce terme fait référence à une forme d'excès affectif et de sentimentalisme exacerbé qui peut submerger les individus et les empêcher de faire preuve de rationalité et de discernement. Le prêtre ascétique exploite souvent la souffrance et la misère humaine pour susciter la compassion et la pitié chez les fidèles. En mettant en avant les images de la souffrance, de la pauvreté et de la détresse, le prêtre cherche à éveiller des pulsions puissantes qui peuvent conduire à une réaction instinctive excessive et irrationnelle. Il est à la tête d'un troupeau qui cultive le ressentiment mais ce qu'il y a d'impressionnant en lui c'est qu'il est capable d'infléchir « la direction du ressentiment »⁴³⁸ en offrant aux fidèles une cause à leur souffrance afin de décharger ces affects négatifs. En assouvissant ainsi leur vengeance, cela provoque une forme d'engourdissement affectif qui permet au prêtre d'accroître sa domination⁴³⁹.

Le prêtre ascétique promeut une morale de la victime, où ceux qui souffrent et qui sont opprimés sont élevés au rang de saints et de héros moraux. En glorifiant la souffrance et le sacrifice, le prêtre encourage les fidèles à adopter une attitude de martyr⁴⁴⁰ et de sacrifice de soi, ce qui peut conduire à une valorisation excessive de la souffrance⁴⁴¹ qui peut aller jusqu'au entraîner la mort. Le prêtre ascétique utilise souvent les affects, tels que la peur, la culpabilité et la pitié, pour manipuler les masses et exercer un contrôle sur leurs comportements et leurs croyances, en leur permettant de les diriger vers ce qu'il va présenter comme « cause » de leurs maux.

⁴³⁵ *Idem.*

⁴³⁶ *Ibid.*, 19, p. 236.

⁴³⁷ *Idem.*

⁴³⁸ *Ibid.*, 15, p. 223.

⁴³⁹ *Cf. Ibid.*, p. 224.

⁴⁴⁰ *Cf. Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, §1, pp. 47-48. Nietzsche critique une fétichisation de la vérité, en religion comme en philosophie ou même en science, avec chacune leurs martyrs : le Christ, Socrate et Galilée.

⁴⁴¹ *Cf. GM*, III, 20, p. 243.

En somme, le prêtre apaise la souffrance - en lui donnant un sens⁴⁴², en la justifiant - qu'il génère par les idéaux ascétiques qu'il prêche ce qui lui assure une influence pérenne. Il est finalement « l'innocence incarnée dans l'attitude mensongère propre à la moralisation »⁴⁴³. C'est un cercle vicieux que Nietzsche veut rompre. De sorte que, les Hommes tombent naïvement dans ces mensonges - ces toiles d'araignées - et ne sont plus suffisamment résistant pour affronter les vérités, la réalité⁴⁴⁴. C'est une critique que Nietzsche a bien souvent fait quant à la civilisation allemande et européenne qui s'affaiblit de la sorte d'après lui. Si Nietzsche s'insurge contre ce qui semble être une tendance à la falsification du réel⁴⁴⁵ c'est parce qu'elle affaiblit les forces de l'Homme mettant sa vie en danger et diminuant sans doute l'apparition des exceptions, c'est-à-dire du type supérieur. Les coupables sont donc ces remèdes qui visent à justifier la souffrance, quand bien même les intentions sont bonnes⁴⁴⁶. En revanche, le personnage du prêtre ascétique exploite sciemment le sentiment de culpabilité par le biais du péché. Ainsi, la « débauche du sentiment »⁴⁴⁷ consiste à orienter les sentiments vers la recherche de la souffrance pour expier sa culpabilité et ensuite rechercher la source de ce mal pour déchaîner ses pulsions et notamment son ressentiment dessus.

4. L'idéal ascétique dans la science

Enfin, Nietzsche s'intéresse à l'idéal ascétique au sein de la science, qui rejoint sur certains points la critique concernant les philosophes en ce qui concerne le rapport à la vérité. Dans cette fin de dissertation, Nietzsche recherche l'origine de l'idéal ascétique et il réalise cette ambition en mettant au jour ses effets⁴⁴⁸. Il termine au sein de sa typologie par cet idéal

⁴⁴² La chose la plus insupportable pour l'Homme est de souffrir sans raison. Si on lui donne une raison de souffrir, alors il sera plus apte à l'endurer.

⁴⁴³ *GM*, III, 19, p. 237. Nietzsche critique cet aspect qu'il trouve généralisé au sein de la modernité. La critique pourrait se rapprocher de celle du « politiquement correct » actuel. Ce qui dérange Nietzsche c'est la dissimulation des origines, l'illusion d'une honnêteté. Une dure vérité est préférable à un doux mensonge.

⁴⁴⁴ *Cf. Ibid.*, p. 238.

⁴⁴⁵ *Cf. Idem.*

⁴⁴⁶ *Cf. Ibid.*, 20, p. 241.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 21, p. 244.

⁴⁴⁸ *Cf. GM*, III, 23, pp. 249-250.

en tant que la croyance en une vérité absolue et définitive a une signification « suprêmement terrible »⁴⁴⁹. C'est l'exemple même de ce qu'est un idéal ascétique.

Nietzsche critique les savants pour leur hypocrisie concernant le concept de vérité dans la mesure où il estime qu'ils prétendent être objectifs et impartiaux alors qu'ils sont souvent influencés par leurs propres préjugés, intérêts et valeurs. On peut y voir une forme pathologique du “*pathos* de la distance”⁴⁵⁰ en tant que le savant se dissocie tellement du troupeau qu'il se pense exempt des prénotions et influences⁴⁵¹ auxquelles ceux-ci sont en proie - la croyance en la création divine par exemple⁴⁵². Cette critique repose sur sa vision perspectiviste de la connaissance et sur sa remise en question de l'objectivité absolue. Nietzsche affirme que les savants, tout en se présentant comme des chercheurs de vérité impartiaux, sont en réalité influencés par leurs propres perspectives, préjugés et intérêts. Il soutient que la prétention à l'objectivité absolue dissimule souvent une partialité cachée, car les savants sont eux-mêmes des produits de leur époque, de leur culture et de leur milieu social. Pour Nietzsche, la vérité n'est pas une entité absolue et objective, mais plutôt une construction humaine qui reflète les valeurs, les intérêts et les perspectives des individus et des groupes. Les savants auraient tendance à imposer leurs propres interprétations du monde comme étant la vérité absolue, alors qu'en réalité, elles sont souvent teintées de leurs propres préjugés et croyances. De plus, la recherche de la connaissance est souvent motivée par le désir de domination plutôt que par la quête désintéressée de la vérité. Les savants utilisent souvent leur savoir pour renforcer leur position sociale, politique ou intellectuelle, ce qui peut les amener à déformer ou à manipuler la vérité au service de leurs propres intérêts. Nietzsche soutient également que les savants, en privilégiant la logique et la raison par rapport aux affects, sont privés de toute possibilité de connaître véritablement et de faire sien ce savoir. Il s'agirait idéalement de prendre conscience de notre caractère nécessairement affectif et de considérer les différentes perspectives proposées par ceux-ci afin d'accroître nos connaissances et notre puissance par la même occasion. C'est seulement ainsi que l'on peut tendre à l'objectivité.

⁴⁴⁹ *GM*, III, 23, p. 250.

⁴⁵⁰ Ce concept sera davantage défini lors du chapitre qui suit.

⁴⁵¹ *Cf. GM*, III, 23, p. 250.

⁴⁵² *Cf. Ibid.*, p. 251 et 253.

La critique de la science comme dernier idéal ascétique souligne qu'une fois que les précédents ont perdu leur force d'influence, afin de venir apaiser les souffrances humaines⁴⁵³, il ne reste plus que celui de l'absolu rationalité, objectivité et désintéressement. Il critique également la manière dont la science peut parfois conduire à une vision réductrice de l'existence, en réduisant l'expérience humaine à des phénomènes mesurables et quantifiables, négligeant ainsi les dimensions qualitatives, c'est-à-dire affectives et existentielles de la vie, notamment les rapports de forces. Il va même jusqu'à réduire le qualitatif au quantitatif ce que récuse fermement Nietzsche⁴⁵⁴. Pour lui, les savants sont « *des êtres souffrants* qui ne veulent pas s'avouer à eux-mêmes ce qu'ils sont [...] êtres engourdis et stupides qui ne craignent qu'une chose : *prendre conscience...* »⁴⁵⁵. C'est cela l'hypocrisie même du savant : se faire passer pour celui qui combat un idéal, qui en est absolument libre⁴⁵⁶, dont en réalité il est victime. Ce ne sont pas des « esprits libres »⁴⁵⁷ en tant que ceux-ci sont détachés des préjugés moraux et qu'ils s'attèlent à les démystifier notamment par une pratique généalogique.

L'idéal ascétique propre à la science se manifeste par un dévouement total à la rationalité, à la méthode scientifique et à l'objectivité dans la quête de la vérité. Il se caractérise par une croyance et une idéalisation infondée concernant celle-ci. En effet, pourquoi la vérité serait-elle un bien à rechercher ? Peut-on l'atteindre ? Ce sont des questions que n'ont pas traitées les philosophes et autres scientifiques. Il semble à leurs yeux que la vérité ait une valeur en soi⁴⁵⁸. A travers la critique de la vérité, c'est la critique de l'illusion de l'unité et de la fixité que Nietzsche entreprend également⁴⁵⁹. Il adopte donc une perspective nuancée et critique à l'égard du concept de vérité. Sa position sur la vérité est profondément influencée par sa critique de la métaphysique traditionnelle, de la morale chrétienne et de la conception platonicienne de la vérité absolue comme extérieure au réel.

⁴⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 252.

⁴⁵⁴ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962, p. 51.

⁴⁵⁵ *GM*, III, 23, p. 252.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 24, p. 254.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 256.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 24, p. 253.

Pour Nietzsche, il existe même une volonté de vérité mut par la « *croyance à l'idéal ascétique lui-même* »⁴⁶⁰, c'est-à-dire la croyance à l'essence même de cette illusion et des pratiques qu'elle commande. Finalement, la science n'a fait que reprendre la religion - chrétienne probablement - en remplaçant Dieu par la vérité. Ce statut accordé à la vérité empêche de la considérer comme un problème et de la questionner⁴⁶¹, notamment son origine. En effet, elle peut se présenter comme l'antagoniste de l'idéal ascétique alors que les deux « reposent sur un seul et même terrain [...] la même surestimation de la vérité »⁴⁶², en ce que la vérité est tellement idéalisée et valorisée qu'elle ne peut être critiquée, on n'envisage même pas de remettre en question sa souveraineté⁴⁶³. Nietzsche affirme que la science est souvent utilisée comme un moyen de renforcer les valeurs et les croyances existantes, plutôt que de les remettre en question de manière radicale. Autrement dit, critiquer l'idéal ascétique, c'est aussi critiquer la vérité en soi.

Il explore comment cette quête de vérité, loin d'être une poursuite noble et désintéressée, est souvent enracinée dans des valeurs morales et des besoins psychologiques qui dévalorisent la vie humaine. Pour ce faire, Nietzsche retrace les origines de la volonté de vérité à la morale chrétienne et à la philosophie platonicienne, traditions qui valorisent la recherche de vérités absolues et universelles. Ces courants de pensée opposent souvent les vérités immuables aux apparences et aux expériences sensibles du monde. Pour Nietzsche, cette quête de vérités transcendantales découle d'une dévalorisation du monde sensible et d'une méfiance envers les instincts et les désirs humains. Elle trouve ses racines dans une attitude ascétique qui valorise la suppression des aspects corporels de l'existence. La volonté de vérité n'est pas seulement une quête intellectuelle ; elle est profondément motivée par des besoins psychologiques et sociaux. Le ressentiment, par exemple, pousse les individus faibles ou opprimés à chercher des vérités absolues pour justifier leur hostilité envers les puissants. En proclamant des vérités universelles, ils cherchent à égaliser les conditions et à légitimer leur propre position. De plus, le désir de vérité absolue est lié à l'idéal ascétique, qui valorise la suppression des instincts et des désirs corporels, transformant la recherche de la vérité en

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁶¹ *Cf. Ibid.*, p. 257.

⁴⁶² *GM*, III, p. 258.

⁴⁶³ *Cf. Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982, § 344, pp. 239-240.

une forme de fuite des aspects corporels de l'existence. Enfin, la quête de vérité procure une illusion de certitude et de sécurité dans un monde chaotique et incertain, offrant un refuge contre le flux constant de changements et d'incertitudes. Cette quête implique également une répression des instincts et des désirs, conduisant à une vie appauvrie et désincarnée. Nietzsche voit cette répression comme une source de souffrance et de ressentiment. De plus, en se fixant sur des vérités absolues, les individus et les sociétés deviennent dogmatiques et fermés au changement, empêchant la créativité et l'évolution des idées. Nietzsche propose une alternative centrée sur la volonté de puissance. Plutôt que de chercher des vérités absolues, les individus devraient se concentrer sur la création de valeurs qui affirment la vie, acceptant la multiplicité et la perspective. Dans cette perspective, la vérité devient une question de perspective et d'interprétation, plutôt qu'une réalité fixe et transcendante.

La position perspectiviste suggère que toute connaissance est nécessairement limitée par les perspectives individuelles et les interprétations subjectives. Selon lui, il n'y a pas de vérité absolue ou universelle, mais plutôt une multiplicité de perspectives à partir desquelles la réalité est appréhendée. Il soutient que la recherche de la vérité est souvent motivée par des intérêts mondains et qu'elle peut être utilisée pour justifier des formes d'oppression et de domination - comme la figure du prêtre ascétique. Bien que Nietzsche soit sceptique quant à l'existence d'une vérité absolue, il reconnaît néanmoins l'importance de la vérité dans la vie humaine. Il affirme que la vérité - et d'autres illusions comme l'idée de causalité notamment - peut être utile en tant qu'outil pour la vie quotidienne, mais il met en garde contre son utilisation dogmatique ou oppressive. En effet, maintenir cette croyance permet au vivant humain de survivre, mais il doit avoir conscience que ce n'est qu'un outil pour faciliter sa manière d'appréhender le monde réel⁴⁶⁴. Nietzsche le formule explicitement : « Tout mon respect à l'idéal ascétique *pour autant qu'il est honnête !* »⁴⁶⁵, c'est-à-dire qu'il se présente pour ce qu'il est. Cependant, Nietzsche sait qu'il n'est pas à l'abri des préjugés qu'il critique. Il

⁴⁶⁴ La critique de la science opérée par Nietzsche est similaire à celle de Duhem dans *Sauver les apparences*. Sauver les apparences signifie non pas dire la réalité qu'il y a derrière les apparences, mais s'efforcer que les apparences nous conduisent à une connaissance qui nous sera utile pour la prévision. La science ne nous dit pas ce que sont les choses, mais nous dit simplement que nous pouvons avoir des modèles mathématiques pour « maîtriser » et comprendre ces choses.

⁴⁶⁵ *GM*, III, 26, p. 264.

ne cherche pas à supprimer ces préjugés mais les mettre en avant afin que les philosophes de l'avenir en soient conscients pour ne pas se laisser diriger par eux.

Nietzsche explore la question de la volonté de vérité en relation avec le concept de réactivité, à travers l'exemple de la révolution copernicienne⁴⁶⁶. En effet, cette révolution a eu pour effet de briser l'orgueil humain qui n'est plus le centre du monde et du même coup de perdre le sens de son existence en tant qu'il n'est, avec la révolution darwinienne, qu'une créature parmi d'autres⁴⁶⁷. Ces prétendues manières de délivrer l'Homme des idéaux religieux ne fait que les importer à nouveau au sein d'une forme différente d'idéal ascétique. En effet, la science moderne est la « *forme la plus récente et la plus noble* »⁴⁶⁸ de l'idéal ascétique. Pour rappel, la noblesse correspond à la figure de l'Homme fort et affirmatif et se distingue par sa capacité à affirmer sa volonté de puissance à travers son propre corps, particulièrement ses instincts, transcendant ainsi les notions conventionnelles de bien et de mal. Cette affirmation de soi est intimement liée à la liberté, conçue comme la capacité de créer ses propres valeurs au-delà des dogmes imposés par la morale dominante. Elle s'oppose au ressentiment. Comment comprendre alors cet oxymore ? Sans doute que la science, dans sa volonté justement de créer ses propres valeurs afin de rationaliser le monde des phénomènes et non plus d'expliquer ce qui arrive à travers la divinité par exemple, finira par fonder un idéal ascétique pur, à savoir qui se présente comme tel. C'est à nuancer mais la science actuelle a le mérite de justifier son référentiel et donc de ne prétendre donner qu'une information inscrite au sein d'une perspective. L'exemple le plus flagrant étant celui de l'astronomie - ou peut-être de l'histoire. Les observations que nous faisons des astres comprennent le référentiel terrestre et à force d'abstraction suffisent à créer un modèle permettant de comprendre ces phénomènes. Cependant, une théorie reste de l'ordre du plus ou moins probable et les savants ont tendance à l'oublier et affirmer pour vrai les résultats de leurs recherches - parfois avec le biais de vouloir confirmer leurs hypothèses de départ. Pour autant, peut-être que la science est celle qui tend le plus à mettre au jour ces biais, c'est inscrit au sein même de la méthode sociologique par exemple. En outre, cette expression est une manière pour Nietzsche de

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 25, p. 260.

⁴⁶⁷ Cf. *GM*, III, 25, p. 261.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 23, p. 251.

prescrire une certaine vigilance puisque les idéaux ascétiques se maintiennent en mutant au fil du temps.

*

En conclusion, l'examen des différentes formes d'idéaux ascétiques révèle une diversité d'approches vis-à-vis du corps et de la liberté, mettant en lumière les tensions fondamentales entre la morale de l'ascétisme et la recherche de la liberté individuelle. À travers l'analyse des idéaux ascétiques de l'artiste, du philosophe, du prêtre et du scientifique, nous avons pu explorer les différentes manières dont ces idéaux ont été utilisés pour interpréter et façonner le rapport entre le corps et la liberté.

L'idéal ascétique de l'artiste est axé sur la création esthétique et la transcendance des limites corporelles qui peuvent parfois conduire à une aliénation par rapport au monde réel et à une dévalorisation de la dimension corporelle de l'existence. En outre, le domaine de l'art n'a pas d'idéal ascétique propre mais est victime et répand à travers ses œuvres des idéaux ascétiques moraux ou religieux. Le philosophe se trouve en somme dans un cas semblable. Il adopte un idéal ascétique basé sur la raison et la recherche de la vérité et du bien moral. Pour Nietzsche, bien que le philosophe puisse aspirer à une certaine forme de liberté intellectuelle, son idéal ascétique peut également conduire à une aliénation par rapport à son propre corps, perçu comme une entrave à la quête de la connaissance et de la vérité. Il est alors victime de préjugés, notamment celui visant à exclure les instincts de la pensée, et se berce ainsi d'illusions de connaissances alors qu'il n'a pour objet, souvent, que ses propres constructions, la réalité restant difficile à considérer telle qu'elle est. Le prêtre ascétique, en revanche, promeut un idéal moral basé sur la souffrance et la privation, cherchant à contrôler les individus à travers la manipulation des instincts et la promotion de la culpabilité. Dans cette perspective, le corps est souvent perçu comme un obstacle à la spiritualité et à la moralité, et la liberté est sacrifiée au nom de la conformité et de la soumission aux normes religieuses. Enfin, l'idéal ascétique du scientifique, marqué par la recherche de la connaissance objective et la quête de vérité. Celle-ci est alors idéalisée comme un objectif à atteindre, comme si on pouvait aboutir à une connaissance stable. La vérité considérée comme un absolu incritiquable met en danger la liberté intellectuelle et laisse les individus s'installer dans le

confort de leurs connaissances acquises, s'abstenant de réfléchir et de remettre en question ce qui est dit vrai.

En somme, l'analyse des formes des idéaux ascétiques fondamentaux révèle les différentes manières dont le rapport entre le corps et la liberté est interprété et vécu à travers les différentes sphères de l'existence humaine. Cette exploration nous invite à réfléchir de manière critique sur les implications de ces idéaux pour notre compréhension de la liberté individuelle et de l'épanouissement humain dans le contexte de la morale et de la culture car, en effet, ces idéaux ont tendance à être présenté de façon mensongère. Là encore, il ne faut pas faire l'économie d'un examen généalogique et se questionner sur les origines de nos croyances et les valeurs qu'elles sous-tendent. De plus, le nihilisme prend toujours de nouvelles formes et cet examen non-exhaustif souligne l'importance de toujours remettre en question nos valeurs. On comprend également que le nihilisme est une étape en tant qu'il est symptomatique de valeurs dévalorisées à partir de laquelle l'Homme a le choix de ce qu'il veut faire de sa souffrance : se laisser engloutir par celle-ci ou créer de nouvelles valeurs⁴⁶⁹.

⁴⁶⁹ Cf. *FP XIII*, 9 [35], p. 28.

6. Nihilisme et liberté

Le chapitre précédent souligne les différentes formes et expressions du nihilisme. Ce chapitre va tenter d'exposer la réponse proposée par Nietzsche afin de permettre l'avènement du surhumain (*Übermensch*) et par ce biais, de permettre une meilleure compréhension de l'éternel retour. Car s'il n'est pas appliqué à un surhumain, cette pensée conduit à un désespoir et un dégoût de la vie extrêmement dangereux. Ce chapitre va donc tenter d'élucider ce que peut être un nihilisme actif.

Pour ce faire, il faut bien comprendre que le nihilisme est bien plus qu'une simple absence de valeurs ou de sens. Il incarne une crise profonde de la signification et de la valeur dans laquelle les anciennes croyances et valeurs ont été sapées, mais où de nouvelles n'ont pas encore émergé pour les remplacer. Cette situation peut engendrer un profond sentiment de désespoir et de désillusion, où l'individu se trouve confronté à un vide existentiel dénué de tout fondement. Face à cette problématique, Nietzsche propose une analyse critique du nihilisme et cherche à dépasser cette impasse en explorant les moyens par lesquels l'Homme peut retrouver un sens et une valeur dans l'existence. Ainsi, le problème qui va servir de fil conducteur à ce chapitre est le suivant : comment l'Homme peut-il échapper au nihilisme et retrouver une affirmation de la vie malgré l'absence de valeurs transcendantes ?

Dans ce chapitre, le philosophe-médecin sera examiné en comparaison à la figure du prêtre ascétique. En réalité, le prêtre ascétique incarne la réaction réactive face au nihilisme, où la volonté de vérité est utilisée pour réprimer les instincts vitaux et imposer une morale de la souffrance et de la privation. Cette figure cherche à maintenir son pouvoir en aliénant les individus à travers la culpabilité et la soumission. Le philosophe-médecin représente quant à lui une approche active et créatrice face au nihilisme. Il cherche à affronter le vide existentiel en embrassant la vie dans toute sa complexité et en proposant des remèdes qui favorisent l'épanouissement individuel et la recherche de sens à travers l'expérience même de l'existence. Il sera alors question de mieux comprendre ce type d'Homme qu'est le philosophe-médecin et les remèdes qu'il propose.

Enfin, ce remède devant permettre l'avènement du surhumain, il faudra nécessairement examiner ce qu'il est, c'est-à-dire ce qui le distingue d'autres types humains, et comment il peut advenir. Le surhumain incarne une affirmation totale de la vie et une

capacité à créer ses propres valeurs par-delà bien et mal. Il permet de comprendre l'éternel retour qui est une pensée selon laquelle l'Homme peut enfin vouloir que toutes choses se répètent éternellement. Il s'agit d'un véritable amour de la vie dans son intégralité. Dans cette perspective, l'éternel retour pose un défi existentiel majeur : celui de vivre sa vie comme si chaque instant devait se répéter éternellement, affirmant ainsi chaque aspect de l'existence avec une intensité maximale. La question capitale étant la suivante : en quoi la compréhension du surhumain et de l'éternel retour offre-t-elle une réponse au nihilisme et une voie vers la libération dernière de l'Homme de ses chaînes existentielles ?

1. En quoi le philosophe-médecin n'est-il pas un prêtre ascétique ?

Dans la philosophie de Nietzsche, le prêtre est souvent représenté comme un personnage qui exerce une influence néfaste sur la société, et notamment sur la santé spirituelle et morale des individus. Pourtant, il est celui qui rassemble le troupeau en leur promettant la rédemption, la guérison. Quelles différences peut-on trouver entre le prêtre et le philosophe-médecin quand les deux prétendent accomplir la même œuvre ?

Il se prétend simplement sauveur, selon Nietzsche, notamment parce qu'il n'a l'ambition que de traiter les symptômes - alléger les souffrances, consoler⁴⁷⁰ - et non la cause du mal auxquels sont en proie ses fidèles⁴⁷¹. Il est vrai qu'un Homme ne peut libérer l'Homme de tout péché, seul Dieu a ce pouvoir⁴⁷². En outre, il est lui-même l'instigateur de cette souffrance dont il prétend délivrer ses adeptes : « Il a d'abord besoin d'infliger des blessures pour être médecin »⁴⁷³. Le prêtre encourage souvent un sentiment de culpabilité et de honte chez les individus en les incitant à se considérer comme pécheurs ou indignes. Cette culpabilité permanente affaiblit la confiance en soi et nuit à la santé mentale et affective des individus. Le prêtre promeut souvent une attitude de passivité et de résignation envers la vie terrestre, en encourageant les fidèles à attendre la rédemption dans l'au-delà plutôt que d'agir

⁴⁷⁰ Cf. *GM*, III, 17, p. 227.

⁴⁷¹ Cf. *Idem*.

⁴⁷² Cf. Montaigne, Michel de. *Les Essais*. Librairie générale française, 2002, II, 2, « Du repentir », où Montaigne admet ne pas se repentir car seul Dieu est capable de lui accorder sa rédemption.

⁴⁷³ *GM*, III, 15, p. 223.

pour améliorer leur situation dans ce monde-ci. Cette résignation peut conduire à un manque d'ambition, de motivation et à un sentiment d'impuissance. Le prêtre favorise souvent la conformité et l'uniformité en imposant des normes strictes de comportement et de pensée⁴⁷⁴. Cela étouffe souvent la créativité. En encourageant la séparation entre le spirituel et le corporel, le prêtre peut entraîner une aliénation par rapport à soi-même et aux autres. Cette division de l'être humain en deux parties opposées (le corps et l'âme) peut conduire à un sentiment de fragmentation et de dissociation de soi. En résumé : « *La haine instinctive contre la réalité [...]. L'exclusion instinctive de toute aversion, de toute hostilité, de toutes barrières et distances dans le sentiment [...]. Voilà les deux réalités physiologiques dont a surgi la doctrine du salut* »⁴⁷⁵.

Une interprétation différente du *pathos* de la distance permet de distinguer le prêtre ascétique du philosophe-médecin. Le *pathos* de la distance, tel que conceptualisé par Nietzsche, réside dans la capacité à prendre du recul par rapport aux événements et aux valeurs de la vie quotidienne, à adopter une perspective détachée qui permet une réévaluation critique de ces éléments. Cette capacité à prendre de la distance est cruciale pour Nietzsche, car elle permet à l'individu de se libérer des illusions et des préjugés qui peuvent entraver sa quête de connaissance et d'épanouissement. Cette notion se comprend comme un « sens de la distance, des partages et des appartenances »⁴⁷⁶. Par conséquent, elle peut s'interpréter doublement, notamment en ce qui concerne le prêtre ascétique et le philosophe-médecin.

Dans le cas du prêtre ascétique, le *pathos* de la distance est souvent perverti ou inexistant. Le prêtre se trouve souvent enfermé dans une vision étroite du monde, où sa moralité est déterminée par des normes rigides et des dogmes religieux. Son interprétation du *pathos* de la distance est souvent biaisée par son désir de maintenir le contrôle sur les croyants et de perpétuer son pouvoir sur eux. Ainsi, ses fidèles croient à une proximité envers ceux qui souffrent, une égalité de tous devant Dieu, une absence de distance et de hiérarchie, et cela provoque de la pitié.

En revanche, le philosophe-médecin est caractérisé par une interprétation plus authentique et libératrice du *pathos* de la distance. Il est capable de prendre du recul par

⁴⁷⁴ Pour autant, l'âme est plutôt exclue des pratiques ascétiques, c'est le corps que l'on punit pour ses pulsions et ses désirs, par exemple en se privant de nourriture ou en s'auto-flagellant.

⁴⁷⁵ *L'antéchrist*. Flammarion, 1994, § 30, p. 78-79.

⁴⁷⁶ *GM*, Introduction, p. 34.

rapport aux conventions sociales et aux valeurs établies, ce qui lui permet d'explorer de nouvelles perspectives et de remettre en question les fondements même de la morale et de la culture. Le philosophe-médecin utilise le *pathos* de la distance comme un outil pour libérer l'individu des chaînes du conformisme et de la soumission aux autorités, ouvrant ainsi la voie à une véritable réflexion philosophique et à une recherche authentique de vérité et de sens. Le *pathos* de la distance permet d'avoir le « sentiment inné de la “hiérarchie“ (*Rangordnung*) »⁴⁷⁷, de reconnaître la noblesse et la bassesse, d'avoir le sentiment de la différence de niveau - sentiment que précède celui de moralité⁴⁷⁸. Sans le *pathos* de la distance, il n'y aurait pas de renversement des valeurs possible, ni de justice.

Ainsi, la distinction majeure entre ces deux figures correspond au fait que le prêtre utilise souvent ce *pathos* pour renforcer son pouvoir et son contrôle, alors que le philosophe-médecin l'utilise comme un moyen de libérer l'individu des entraves de la tradition et de la superstition, favorisant ainsi un véritable épanouissement intellectuel et spirituel. Le *pathos* de la distance, soulignant une inégalité fondamentale entre les individus et donc une hiérarchie, permet l'apparition d'une expression positive de la volonté de puissance⁴⁷⁹. C'est cette pulsion fondamentale « des communautés aristocratiques [...] qui incite à construire des hiérarchies et à interpréter la réalité en un sens hiérarchique »⁴⁸⁰, s'opposant ainsi à la pitié et à l'instinct grégaire, qui se retrouve, selon Nietzsche, dans le socialisme. C'est donc un affect qui intervient dans l'attitude noble en tant que le type noble a une perspective distanciée surplombant les foules⁴⁸¹.

La distinction entre la morale des esclaves et celle des maîtres est essentielle pour comprendre la différence entre le prêtre ascétique et le philosophe-médecin dans la philosophie de Nietzsche. Cette distinction reflète deux approches fondamentalement différentes de la moralité et de la valeur, qui sont intimement liées à la position sociale et psychologique de ceux qui les incarnent.

⁴⁷⁷ HAAR, Michel, 1998. *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France, p. 23.

⁴⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 25.

⁴⁷⁹ Cf. *FP XII*, 2[13].

⁴⁸⁰ *GM*, I, 2, p. 67.

⁴⁸¹ Cf. HAAR, Michel, 1998. *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France, p. 27.

D'un côté, la morale des esclaves, souvent associée au prêtre ascétique, émerge chez ceux qui se trouvent dans une position de faiblesse ou de subordination. Cette morale est caractérisée par un comportement réactif face à l'oppression et à la domination, où les valeurs traditionnelles de force, de puissance et de vitalité sont inversées et dévalorisées. Autrement dit, où les valeurs vont à l'encontre des instincts vitaux. Dans cette perspective, la moralité est fondée sur le ressentiment envers ceux qui détiennent le pouvoir, et l'idéal de vertu est associé à la souffrance, à la passivité et à la résignation.

D'un autre côté, la morale des maîtres, souvent incarnée par le philosophe-médecin, est associée à ceux qui occupent une position de force ou de domination. Cette morale repose sur l'affirmation de soi et sur la valorisation des qualités de force, de vitalité et de créativité. Les valeurs traditionnelles sont réinterprétées à la lumière de la puissance et de la réussite, et l'idéal de vertu est associé à la maîtrise de soi, à l'audace et à la capacité de créer de nouvelles valeurs. Par conséquent, est bon tout ce qui accroît la puissance, c'est-à-dire ce qui permet à l'être de persévérer dans son être en tant que celui-ci est fondamentalement créateur.

Ainsi, la distinction entre la morale des esclaves et celle des maîtres permet de comprendre la différence entre le prêtre ascétique et le philosophe-médecin. Tandis que le prêtre ascétique adopte une perspective morale réactive, fondée sur le ressentiment et la répression des instincts vitaux, le philosophe-médecin incarne une perspective morale active, caractérisée par l'affirmation de soi et la recherche de sens à travers l'expérience même de l'existence. On distingue alors une prétention de guérison de l'Homme qui ne fait que le rendre malade pour affirmer sa propre domination et une véritable guérison de l'Homme, conforme à la vie, à l'expression de sa liberté par le biais de création de nouvelles valeurs.

Les moyens mis en place par le prêtre ascétique pour soulager, et donc lutter contre le déplaisir en abaissant le sentiment de puissance, sont les suivants : ne plus avoir la moindre envie, « éviter tout ce qui produit de l'affect », « s'abêtir »⁴⁸², hiberner en somme⁴⁸³. Cela ne signifie pas que le corps est passif, Nietzsche mentionne les pratiques sportives comme

⁴⁸² *GM*, III, 17, p. 229.

⁴⁸³ Nietzsche mentionnait déjà un aspect « narcotique » (*GM*, III, 15, p. 223) et cet abêtissement et cette somnolence ne sont pas sans rappeler la célèbre maxime de Marx : « La religion est l'opium du peuple » dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

pouvant avoir un caractère hypnotisant. Il peut s'agir de se priver de nourriture ou encore de ne pas agir, peut-être pour atteindre un état de transe ou méditatif⁴⁸⁴.

La léthargie décrite par Nietzsche rend les individus malléables et la détresse dans laquelle ils sont plongés face à leurs souffrances facilite la tâche au prêtre ascétique qui leur propose d'apaiser leurs maux. Selon certaines religions, cet endormissement est nécessaire pour séparer l'âme du corps et atteindre le divin, quelle que soit son appellation. Ce profond sommeil permet « *l'absence de souffrance* »⁴⁸⁵ et c'est ce que « les souffrants et les radicalement aigris »⁴⁸⁶ recherchent comme bien suprême. Le premier moyen utilisé par le prêtre ascétique consiste donc en l'adoucissement de l'affectivité⁴⁸⁷.

Pour ce qui est de la pratique sportive, ce que Nietzsche tente de décrire plus précisément correspond à « *l'activité machinale* »⁴⁸⁸, c'est-à-dire automatique, sans exercice de sa liberté. Cela est utilisé comme un remède pour soulager ceux qui connaissent des états dépressifs. Il s'agit d'une technique d'illusionniste pour se détourner de sa souffrance, l'oublier un temps, ce qui ne l'arrête pas véritablement. En écartant cette souffrance, c'est soi-même que l'on éloigne et que l'on oublie⁴⁸⁹. Cette ascèse correspond à une forme de « dressage »⁴⁹⁰ avilissante.

Enfin, le dernier moyen « consiste à prescrire une petite joie facile à atteindre et dont on peut faire une règle »⁴⁹¹, cela consiste notamment à faire du bien aux autres autour de soi afin d'éprouver soi-même de la joie. Ainsi, le prêtre ascétique prescrit un moyen qui excite la volonté de puissance⁴⁹², mais de manière prudente pour maintenir un ascendant. L'aide du prochain "réveille" la volonté de puissance chez ceux pour qui elle était inhibée en tant

⁴⁸⁴ Sur ce point, Nietzsche fait particulièrement référence au bouddhisme et à l'hindouisme, bien qu'il les relie avec le christianisme quant à l'impossibilité d'atteindre leur idéal respectif. Cf. *GM*, III, 17, p. 231.

⁴⁸⁵ *GM*, III, 17, p. 233.

⁴⁸⁶ *Idem*.

⁴⁸⁷ Ce qui est pour Nietzsche presque de l'ordre de l'outrage car la faculté d'être affecté est le début de la pensée humaine et de la culture de sa puissance. Cf. STIEGLER, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. Presses universitaires de France, p. 116.

⁴⁸⁸ *GM*, III, 18, p. 233.

⁴⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 234.

⁴⁹⁰ *Idem*. Voir le chapitre 3 de ce mémoire sur la distinction entre élevage et dressage.

⁴⁹¹ *Idem*.

⁴⁹² Cf. *Ibid.*, p. 235.

qu'elle permet de construire une hiérarchie - celui qui aide et celui qui est dans le besoin - mais celle-ci est mesurée en tant que cet acte vient également exciter en l'Homme l'instinct de troupeau⁴⁹³. Cependant, cet instinct de troupeau soulage l'individu dépressif. Là où il y a un troupeau, il y a un berger qui l'organise et c'est précisément le rôle du prêtre ascétique⁴⁹⁴ qui fait usage de la faiblesse en l'Homme.

Le prêtre recommande en résumé ces remèdes : « Solitude, jeûne, abstinence sexuelle »⁴⁹⁵. Le philosophe-médecin, quant à lui, encourage une réévaluation radicale des valeurs morales traditionnelles. Il invite à remettre en question les notions de bien et de mal telles qu'elles sont établies par la morale des esclaves, et à créer de nouvelles valeurs fondées sur l'affirmation de la vie, de la créativité et de la puissance. Cette transvaluation (*Entwerthung*) des valeurs implique un renversement (*Umwertung*) des idéaux de faiblesse et de passivité au profit de ceux de force et d'action. Contrairement au prêtre ascétique, qui promeut la souffrance et la privation comme voie vers la vertu, le philosophe-médecin préconise une affirmation totale de la vie. Il encourage à embrasser pleinement les joies et les plaisirs de l'existence, à cultiver une attitude d'enthousiasme et de gratitude envers le monde, et à trouver un sens dans l'expérience même de vivre. Il invite à cultiver la maîtrise de soi, la créativité et la capacité à surmonter les obstacles et les adversités de la vie. Par l'exploration de soi-même et l'accomplissement de ses aspirations les plus profondes, l'individu peut trouver un sens authentique et durable à son existence. Le philosophe-médecin encourage une quête incessante de vérité et de sens. Il invite à explorer de nouvelles perspectives et à remettre en question les certitudes établies, dans le but de découvrir des vérités plus profondes sur la nature de l'homme et du monde. Cette recherche de vérité est essentielle pour surmonter les illusions du nihilisme et retrouver un fondement solide sur lequel construire sa vie. Ainsi, le remède du philosophe-médecin correspond tout à fait au concept de liberté nietzschéen : d'abord une libération des valeurs morbides, puis une création de ses propres valeurs, autrement dit, libération puis affirmation de soi. Ainsi, les remèdes proposés par le philosophe-médecin visent à contrer les effets dévastateurs du nihilisme en encourageant une réévaluation des valeurs, une affirmation de la vie, un épanouissement de soi et une quête de

⁴⁹³ Cette stratégie qui permet d'attirer les Hommes dans sa toile en promettant de soulager ses souffrances et de les garder faiblement vivant justifie la pertinence de la métaphore des tarentules utilisées par Nietzsche.

⁴⁹⁴ Cf. *GM*, III, 18, p. 236.

⁴⁹⁵ *PBM*, 3, § 47, pp. 99-100.

vérité et de sens. Ces remèdes offrent des pistes pour retrouver un sens à l'existence et vivre pleinement dans un monde marqué par le vide et l'incertitude.

Pour le prêtre ascétique, la santé est souvent perçue de manière restrictive et négative. Il associe la santé à la jouissance des plaisirs terrestres et à l'expression des instincts vitaux, qu'il considère comme des manifestations du péché et de la corruption morale. Ainsi, le prêtre ascétique valorise la maladie et la souffrance comme moyens de purification de l'âme et de rachat des fautes⁴⁹⁶. La santé est donc subordonnée à des idéaux ascétiques de renoncement et de privation, où l'individu est appelé à sacrifier ses désirs et ses instincts au nom d'une moralité transcendante. Il compare cette conception de la santé - ruinée - à un très mauvais goût en matière d'art⁴⁹⁷.

En revanche, pour le philosophe-médecin, la santé est conçue de manière positive et expansive. Elle est associée à l'épanouissement total de l'individu, à la pleine expression de ses capacités et de ses potentialités. Plutôt que de voir la santé comme un état de passivité ou de renoncement, le philosophe-médecin la perçoit comme un état de vitalité et de puissance, où l'individu est pleinement engagé dans la vie et dans la réalisation de ses aspirations les plus profondes. La santé est donc indissociable d'une affirmation totale de la vie et d'une recherche constante de sens et de valeur.

Par conséquent, la différence entre la conception de la santé du prêtre ascétique et du philosophe-médecin réside dans leur attitude respective envers la vie et la moralité. Tandis que le prêtre ascétique associe la santé à la privation et à la souffrance en vue d'obtenir un bonheur prochain dans un autre monde, le philosophe-médecin la voit comme un état de plénitude et d'épanouissement, où l'individu est libre de poursuivre ses aspirations et de réaliser son potentiel le plus élevé, dans ce monde-ci, le seul qui soit.

La solution suprême correspondant pour Nietzsche à une chose que l'on ne peut encore atteindre sous les effets de ces morales : la « grande santé »⁴⁹⁸. Elle représente pour lui bien plus qu'un simple état physique dénué de maladies. Il s'agit plutôt d'un état global de bien-être, de vitalité et d'épanouissement qui englobe à la fois le corps et l'esprit. La « grande

⁴⁹⁶ Cf. *GM*, III, 22, pp. 246-247.

⁴⁹⁷ Cf. *Idem*.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, II, 24, p. 178.

santé“ est une condition dans laquelle l'individu ressent une profonde harmonie intérieure, un sentiment de plénitude et de puissance qui lui permet de faire face aux défis de la vie avec audace et assurance. La “grande santé“ implique une affirmation totale de la vie dans toutes ses dimensions. Cela signifie embrasser pleinement les joies et les plaisirs de l'existence, ainsi que faire face aux difficultés et aux adversités avec courage et résilience. C'est un état dans lequel l'individu est en contact avec ses instincts les plus profonds et les plus authentiques, et où il est capable de les exprimer pleinement dans son engagement avec le monde. Cependant, ce n'est pas un “état“ au sens d'une quelconque stabilité. Cette santé est toujours à acquérir⁴⁹⁹. Elle est étroitement liée à la créativité et à la capacité de surmonter les limites imposées par la tradition et la conformité sociale. Autrement dit, la grande santé consiste en une émancipation de l'idéalisme comme maladie et du nihilisme comme réduisant la vie à cette maladie qui n'est qu'un moment de la santé à dépasser. L'individu est alors libre de suivre sa propre voie et de créer ses propres valeurs, sans se laisser entraver par les normes et les attentes de la société. Cependant, comme le soulignait la critique de Nietzsche à l'égard de Darwin, notre société n'est pas propice à l'apparition de telles exceptions⁵⁰⁰ étant donné que ces morales tentent de les pousser à l'autodestruction interprétant leur force comme un mal. C'est pourquoi Nietzsche souligne précisément les mécanismes à l'œuvre au sein de la constitution d'un système de valeurs morbides. Ainsi, il permet au moins de maintenir les esprits alertes afin de se libérer de leurs chaînes, cette étape de libération est par conséquent nécessaire et salvatrice puisqu'elle éprouve les forces, un peu comme un muscle qu'il faudrait rééduquer.

Cependant, cette “grande santé“ n'a encore jamais vu le jour. Que lui faudrait-il pour se réaliser ? Serait-ce une nouvelle santé pour un nouveau type d'Homme ?

2. L'avènement du surhumain

Comment émerge ce nouveau type humain ? Nietzsche se considère-t-il comme appartenant à ce surhumain (*Übermensch*) ? Non. Nietzsche se considère comme un précurseur de ce type humain, mais il ne l'accomplit pas tout à fait et espère que ce sera le cas

⁴⁹⁹ Cf. *Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982, livre V, § 382, p. 292.

⁵⁰⁰ Nietzsche évalue la valeur d'une société selon qu'elle permet plus ou moins l'apparition de ces types humains.

des philosophes de l'avenir. Il l'annonce paradoxalement tel un prophète, notamment à la fin de sa seconde dissertation au sein de la *Généalogie de la morale*. Les philosophes de l'avenir se distinguent des esprits libres précédemment mentionnés en ce qu'en plus de s'émanciper de valeurs arbitraires grâce à un processus généalogique, ils créent de nouvelles valeurs, c'est-à-dire qu'ils ne s'arrêtent pas à l'aspect premièrement négatif de la volonté. Il est également celui qui cherche à savoir comment faire adhérer les autres Hommes à ces nouvelles valeurs, à les rendre séduisantes⁵⁰¹.

En revanche, on se souvient notamment que Nietzsche mentionne - au sein de sa première dissertation - de grands Hommes, à l'instar de Stendhal, ou de Napoléon par exemple, mais que celui-ci n'atteint pas la forme du type surhumain pour des raisons déjà évoquées au début de ce mémoire.

L'émergence de cette forme d'Homme ne peut se faire qu'à la suite d'un amoindrissement des valeurs chrétiennes. Ce phénomène, selon Nietzsche, étant aussi prévisible qu'« un astronome de l'âme eût pu en calculer d'avance le jour et l'heure »⁵⁰². Quel événement perturbateur a pu alors fragiliser la domination de ce système de valeurs ? Pour Nietzsche, ce n'est autre que le pessimisme de Schopenhauer. Schopenhauer, bien qu'il ne soit pas allé jusqu'au bout de sa pensée d'après Nietzsche, a tout de même le mérite d'avoir mis en exergue que la réalité, c'est-à-dire le monde qui nous entoure, n'avait pas de sens en soi. Il a permis à un nihilisme, nécessaire, de gagner les esprits. Cependant, comme il a été examiné dans le chapitre précédent, le nihilisme mute, comme un virus. Il prend différentes formes pour se maintenir. La dernière soulignée comme fondamentale par Nietzsche étant la science. En effet, c'est ce qu'il nomme « athéisme scientifique »⁵⁰³ qui parvient à combler le vide laissé par les valeurs du christianisme ayant perdues leurs forces.

Finalement, ce n'est pas une défaite du nihilisme, simplement de l'une de ses formes, celle du christianisme. Le nihilisme est l'une des formes d'expression de la volonté de puissance. C'est une étape de son développement qui doit être surmontée pour aboutir à un nihilisme actif. Cependant, jusqu'à présent l'Homme n'a fait que passer d'un système de valeurs donné à un autre, sans prendre garde que sous la prétention d'objectivité et de

⁵⁰¹ Cf. *PBM*, II, § 44, pp. 93-96.

⁵⁰² *Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982, livre V, § 357, p. 260.

⁵⁰³ *Idem*.

neutralité axiologique, la science, elle aussi, repose sur des idéaux ascétiques. C'est pourquoi le surhumain n'a pu encore voir le jour. La volonté de vérité a achevé la morale, mais doit prendre conscience d'elle-même et de ses propres imperfections pour devenir favorable à la vie en tant que processus dynamique et créatif. L'Homme doit donc renoncer jusqu'à l'idéal de la vérité pour s'élever à ce type humain⁵⁰⁴. Ce nouveau type d'Homme sera alors capable, face au nihilisme passif, de ne pas tomber dans le désespoir de cette absence de sens, mais, au contraire, de se réjouir de pouvoir créer lui-même ses propres valeurs.

Le surhumain est littéralement celui qui va au-delà de l'Homme. Il représente une figure idéale qui transcende les limites et les contraintes de la condition humaine telle que nous la connaissons. Le surhumain n'est pas simplement un être humain amélioré⁵⁰⁵, mais plutôt une nouvelle forme d'existence qui dépasse les notions traditionnelles de ce que signifie être humain, c'est-à-dire les notions traditionnelles de morale, de religion, de conception de l'Homme comme être de vérité fini. Il incarne une forme nouvelle de l'existence humaine. Le surhumain est profondément lié à l'affirmation de la vie et en ceci, accomplit pleinement son essence humaine. Il incarne une attitude positive et enthousiaste envers l'existence, embrassant pleinement les joies et les défis de la vie terrestre. Contrairement à l'ascétisme et au renoncement prônés par le christianisme, le surhumain cherche à tirer le meilleur parti de chaque instant et à exprimer sa puissance vitale de manière créative et audacieuse. La volonté de puissance désignant le désir inné de chaque être de s'affirmer, de se développer et de s'exprimer pleinement, le surhumain est celui qui réalise pleinement la volonté de puissance, qui ne se laisse pas entraver par les conventions sociales ou les préjugés moraux, mais qui forge son propre chemin avec détermination. Il s'agit d'un esprit libre, c'est-à-dire qui a la « capacité de donner congé à toute croyance, de surmonter le besoin de certitude, de trouver dans la détermination de soi plaisir et accroissement de force »⁵⁰⁶. Le surhumain est donc aussi associé à la capacité de créer de nouvelles valeurs, celle-ci relevant de la volonté de

⁵⁰⁴ Cf. *Ibid.*, I, § 27, p. 76.

⁵⁰⁵ Il ne faut pas croire qu'il s'agit d'un Homme qui dépasserait son espèce et en fonderait une nouvelle. Nietzsche ne parle pas de spéciation mais d'amélioration, de perfectionnement, de dépassement de soi. Ce n'est pas non plus un Homme fait pour dominer et écraser son semblable. Ce n'est pas un concept à prendre de façon trop littérale ou dans une perspective morale. C'est au-delà de cela que le conçoit Nietzsche.

⁵⁰⁶ LEFRANC Jean, *Comprendre Nietzsche. Une philosophie pour esprits libres*. Armand Colin, « La lettre et l'idée », 2019, p. 250.

puissance. En rejetant les anciennes normes et les anciennes idées, le surhumain ouvre la voie à de nouvelles possibilités et de nouvelles perspectives. Il est un créateur de valeurs, un pionnier de la pensée et de l'action qui défie les conventions établies et inspire les autres à suivre son exemple⁵⁰⁷. Il incite autrui à réévaluer ses propres valeurs afin de s'en détacher suffisamment pour avoir la liberté de choisir s'il y adhère encore, ou seulement à certaines, ou s'il préfère reconstruire, seul, son propre système de valeurs. De ce fait, si un surhumain apparaissait, encore non abouti, au sein d'une civilisation, il serait éliminé par les autres Hommes. Historiquement, on sait que certaines religions n'acceptaient pas facilement la remise en question de leurs valeurs par exemple. Nietzsche illustre bien cela dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, lorsque celui-ci tente encore et encore de dispenser son gai savoir et qu'il demeure incompris. Soit cet individu serait tué, soit exilé.

Le concept de surhumain va de pair avec tous les néologismes produit par Nietzsche usant du préfixe : *über*. En allemand, cela peut signifier au-dessus ou grand. Le surhumain est celui qui se dépasse lui-même, qui dispose ainsi d'une "grande santé", d'une volonté de puissance accomplie, qui est au-delà de la morale ou de la culture puisqu'il est créateur de valeurs et non hériter de celles-ci.

Il s'agit donc d'un concept central pour comprendre la conception proprement nietzschéenne du corps et de la liberté, ainsi que leur rapport. Pour Nietzsche, le corps est bien plus qu'une simple enveloppe charnelle ; il est le lieu même d'expression la volonté puissance. Le type surhumain incarne cette affirmation pleine et entière de la vie. Il ne cherche pas à réprimer ou à nier ses instincts et ses désirs, mais plutôt à les embrasser pleinement et à les exprimer à sa guise. Ainsi, le corps du surhumain devient le véhicule à travers lequel il manifeste sa force créatrice et sa capacité à affirmer la vie dans toute sa richesse et sa diversité. Le surhumain est celui qui embrasse pleinement sa volonté de puissance et qui crée ses propres valeurs en fonction de sa propre vision du monde. Il se libère de ses chaînes pour mieux affirmer sa liberté, sa volonté de puissance. Le surhumain permet tout particulièrement de comprendre le rapport entre corps et liberté en ce qu'il implique une liberté suffisante pour réévaluer les valeurs intégrées, les rejeter alors que celles-ci furent incorporées pour ensuite pouvoir exercer pleinement sa liberté et incorporer les valeurs qu'il aura lui-même forgé. En rejetant les idéaux ascétiques et les promesses de récompense après

⁵⁰⁷ Sur le point de la créativité, le surhumain semble avoir des similitudes avec la conception kantienne du génie. Peut-être Nietzsche s'en est-il inspiré ?

la mort, le surhumain ouvre la voie à une conception de la liberté qui est enracinée dans le monde terrestre et dans l'expérience même de vivre. Il transcende les limitations de la condition humaine en affirmant la vie avec passion et en créant de nouvelles valeurs qui reflètent sa puissance créatrice. Il montre que l'Homme et la vie ne sont pas finis, au sens où, les changements, les accidents et les améliorations sont fréquents. L'Homme peut se dépasser, il n'est pas réellement limité par des normes sociales, morales, juridiques ou religieuses. C'est ce que montre très bien le concept de surhumain.

3. La compréhension de l'éternel retour au regard du nihilisme actif

Pour en revenir aux difficultés rencontrées par le Zarathoustra de Nietzsche, le problème était jusqu'à présent qu'aucun Homme ne fut un surhumain. Par conséquent, lorsque Zarathoustra tente d'enseigner la pensée de l'éternel retour, il est mal accueilli. En effet, l'Homme qui conçoit sa vie comme une succession de souffrances pour enfin pouvoir se retirer, une fois mort, dans un autre monde, paisible, où la souffrance est exclue, cet Homme-là ne peut concevoir le retour du même que comme un supplice.

Le surhumain incarne une affirmation totale de la vie et une volonté de puissance créatrice. L'éternel retour met en lumière la responsabilité et la liberté radicales de l'individu dans la création de sa propre vie et de son propre destin. Il invite à prendre conscience de la portée éternelle de chaque décision et de chaque action, soulignant ainsi l'importance de faire des choix authentiques et significatifs dans l'existence. En confrontant l'individu à sa responsabilité ultime dans la création de sa vie, l'éternel retour favorise une transition du nihilisme passif à un nihilisme actif en soulignant l'importance de l'action et de l'engagement dans le monde. L'éternel retour propose également une perspective sur la souffrance qui permet de la transformer en une occasion d'affirmation et de croissance. En embrassant la réalité de l'éternel retour, l'individu est invité à accepter les aspects les plus difficiles et les plus douloureux de l'existence comme faisant partie intégrante de la condition humaine. Plutôt que de succomber à la résignation ou au désespoir face à la souffrance, l'éternel retour invite à la transformer en une occasion de surmonter les défis et de s'élever au-dessus des limitations.

Ainsi, l'éternel retour ne peut se comprendre qu'au regard du surhumain, car il représente la réalisation ultime de cette quête de créativité et d'innovation dans le domaine de la morale et de la culture.

En outre, penser l'éternel retour au regard du surhumain permet d'expliquer ce rapport paradoxal de l'Homme à la souffrance. C'est un cercle vicieux dans lequel le nihilisme enferme l'Homme, en tant qu'il souffre de ne pas savoir pourquoi il souffre⁵⁰⁸. L'Homme peut supporter tous les maux à condition que ses souffrances aient un sens. En ceci, l'idéal ascétique vient le lui donner et permet d'éviter de pousser l'Homme dans un désespoir tel qu'il en vienne à se suicider⁵⁰⁹. En plus de sauver la vie de l'Homme, cela réanimait le vouloir en lui : « *la volonté elle-même était sauvée* »⁵¹⁰. Cependant, l'idéal ascétique ne sauve pas la volonté sous sa forme la plus créatrice et originale. La volonté en question méprise tout ce qui constitue véritablement la vie. Par conséquent, il s'agit d'une « *volonté de néant* »⁵¹¹. Nietzsche conclut ainsi : « l'homme préfère encore vouloir *le néant* plutôt que *ne pas vouloir*... »⁵¹². Cela vient confirmer l'interprétation nietzschéenne du monde comme volonté de puissance. Bien que la volonté de néant (*das Nichts wollen*) soit négatrice de la vie, cela ne signifie pas qu'elle n'appartient pas à la volonté de puissance. La volonté de puissance peut s'auto-détruire en voulant assimiler plus qu'elle ne peut par exemple. Dans ce cas, elle est malade en tant qu'elle se porte vers le vide, le néant, quand bien même cela intensifierait le sentiment de puissance, en ce que l'Homme est capable de surmonter ou plutôt d'endurer la souffrance.

On comprend alors que l'idéal ascétique peut être défini comme un ensemble de valeurs et de pratiques visant à nier ou à transcender les désirs et les instincts vitaux de l'Homme au nom d'une morale supérieure. Cet idéal repose sur l'idée que la vie terrestre est marquée par la souffrance et la frustration, et que le salut réside dans le renoncement aux plaisirs sensibles et dans la recherche d'une vie plus élevée et plus spirituelle. L'ascétisme prône ainsi la maîtrise de soi et le détachement des désirs terrestres, en vue d'atteindre un

⁵⁰⁸ Cf. *GM*, III, 28, p. 270.

⁵⁰⁹ Cf. *Idem*.

⁵¹⁰ *Idem*.

⁵¹¹ *Idem*.

⁵¹² *Ibid.*, p. 271.

idéal de pureté morale et de transcendance de la condition humaine. On punit le corps pour élever l'esprit. Par conséquent, une pensée du corps et de la liberté telle que celle de Nietzsche permet de réconcilier corps et esprit, de les mettre sur un plan d'égalité et d'amener l'Homme à réaliser qu'il y a une liberté et une joie de vivre possible en cette vie. Ainsi, Nietzsche choisit d'imposer la même exigence que celle habituellement appliquée au corps à l'esprit. Autrement dit, il faut, selon la méthode qu'il reprend de la philologie, s'entraîner à adopter et à défendre les thèses avec lesquelles on a le moins d'affinité. L'esprit doit être exercé à se départir de son système de valeur, à en prendre le contre-pied afin de tenter de s'en détacher et de le questionner. Cela signifierait aujourd'hui, pour prendre un exemple grossier, qu'on devrait tenter de défendre la thèse selon laquelle la Terre est plate. Ainsi, on comprendrait les raisons possibles d'une telle suggestion et on pourrait également découvrir les preuves et les raisonnements permettant d'affirmer que la Terre est ronde, sans y adhérer de manière dogmatique parce qu'on nous l'a enseigné ainsi.

L'éternel retour permet d'appréhender la mort d'une manière différente. Nietzsche expliquerait que le rejet terrestre cacherait en réalité la crainte de la mort et serait une manière de la rejeter d'après Marc Crépon⁵¹³, notamment avec la croyance d'une vie après la mort ou d'une réincarnation. Mais croire en l'avènement du surhumain n'est-ce pas une nouvelle consolation offerte à l'Homme ? Non, justement parce que l'éternel retour et le concept de surhumain offre une attitude inédite face à la mort alors que les idéaux ascétiques tentent tous d'éloigner la mort autant que possible, parce qu'elle semble insupportable à qui aime la vie. Cependant, Nietzsche parvient à penser ensemble la gaieté de vivre et l'acceptation de la mort. Cela va même au-delà de la simple acceptation qui paraît passive. Il s'agit de vouloir la mort en temps voulu, au bon moment (*kairos*). Cela ne se confond pas avec une volonté stoïcienne de vouloir ce qui arrive tel qu'il arrive. Le problème qu'il s'agit de résoudre est le suivant : comment aimer la vie sans craindre de la perdre en mourant⁵¹⁴ ? Inversement, comment accepter la mort sans mépriser la vie ?⁵¹⁵ Tout d'abord, en mourant libre, et sur ce

⁵¹³ Cf. CREPON Marc. « L'éternel retour et la pensée de la mort ». Dans *Les Études philosophiques* 2005/2 (n° 73), pages 193 à 202, Éditions Presses Universitaires de France, p. 193.

⁵¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 197.

⁵¹⁵ Cf. *Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982, livre IV, § 340, pp. 231-232. Ce fut l'erreur de Socrate selon Nietzsche.

point, Nietzsche parle de « mort volontaire »⁵¹⁶. Cela fait sans doute référence au suicide, mais pas seulement. Nietzsche souligne que l'affirmation de soi est possible même dans la mort. Mais tout de même, qu'est-ce qu'une mort libre, une mort que l'on peut vouloir véritablement ? Pour répondre à cette interrogation, il faut d'abord concevoir le rapport libre à la vie. Pour vivre libre, il ne faut pas être emprisonné dans la crainte de la mort. La manière dont nous pensons la mort est un reflet direct du rapport que nous entretenons avec le temps vécu⁵¹⁷. La mort fait partie de la vie. Par conséquent, pour l'aimer totalement, il faut aimer et vouloir la mort. Cela ne signifie cependant pas qu'il faille la glorifier, comme le fait la religion, selon Nietzsche. La pensée de l'éternel retour est une pensée du temps, mais elle n'est pas circulaire comme on aurait tendance à le croire. C'est une conception du temps comme instant.

« Ce qui compte, dans l'éternel retour, n'est pas seulement que tout revienne à l'identique, c'est qu'à l'instant même où j'affirme, j'acquiesce à la totalité du temps, au présent, au passé et à l'avenir. Je fais de ce qui fut, de ce qui est et de ce qui sera un objet de ma volonté, échappant par là même au remords et à la nostalgie, autant qu'à la crainte de l'avenir »⁵¹⁸.

L'éternel retour permet donc de s'affirmer en chaque instant, d'exprimer tout son être, passé, présent et futur. C'est justement pourquoi seul l'Homme libre peut promettre. En outre, « en disant "oui" à tout le temps, je dis "oui" à la mort qui viendra »⁵¹⁹. Ainsi, l'instant devient éternité et mort. C'est donc de cette façon que la pensée de l'éternel retour permet de s'affirmer, y compris dans la mort, de s'approprier sa propre mort. Mourir à temps c'est donc mourir en maintenant « la volonté de faire de sa mort une affirmation de l'éternité »⁵²⁰. Cette mort est qualifiée de « promesse »⁵²¹ en tant qu'éclairée par la pensée de l'éternel retour, elle

⁵¹⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Goldschmidt G-A., Librairie Générale Française, 1983, « De la mort volontaire », p. 97.

⁵¹⁷ Cf. CREPON Marc. « L'éternel retour et la pensée de la mort. » Dans *Les Études philosophiques* 2005/2 (n° 73), pages 193 à 202 Éditions Presses Universitaires de France, p. 198.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁵¹⁹ *Idem.*

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁵²¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Goldschmidt G-A., Librairie Générale Française, 1983, « De la mort volontaire », p. 96.

rend justice à l'amour de la vie, à la dignité de celle-ci⁵²². La mort, alors conçue au regard de l'éternel retour, peut également être le lieu de l'affirmation de la volonté de puissance.

La pensée de l'éternel retour permet donc de vivre sa mort sans ressentiment envers la vie. Elle permet de combattre le nihilisme à la racine en ce que l'Homme se trouve dans cette crise du sens parce qu'il se pose la question : "A quoi bon vivre et aimer la vie si on finit par mourir ? ". L'erreur humaine c'est d'attribuer une valeur à la vie en fonction de ce qu'on peut atteindre grâce à elle. La valeur d'une chose dépend de « ce qu'il faut payer »⁵²³, du coût. C'est donc le voyage qui importe et non la destination, ou pour le dire en termes plus nietzschéens, c'est la lutte qui compte. S'affirmer dans la mort, vouloir la mort, c'est donc sortir victorieux de ce combat.

*

Dans la recherche de solutions pour rendre l'Homme libre alors qu'il est plongé dans le nihilisme, Nietzsche offre une exploration profonde et provocante à travers ses concepts du philosophe-médecin, du surhumain et de l'éternel retour. Tout d'abord, en comparant le philosophe-médecin au prêtre ascétique, des différences fondamentales dans leurs approches de la liberté sont à remarquer. Le philosophe-médecin, caractérisé par sa quête de la vérité et son engagement envers la santé et la vie, se distingue par sa volonté de guérir l'esprit et de préserver la vie humaine, c'est-à-dire qu'elle comprend le bien-être et le bon fonctionnement organique du corps. Il se présente comme un guide vers une existence épanouie, offrant des remèdes authentiques pour libérer l'Homme de ses chaînes. Le prêtre se présente comme tel également, à la différence que celui-ci use de l'idéal ascétique en ce qu'il crée le mal dont il prétend sauver l'humanité. Il crée du sens pour l'Homme, ce qui le soulage, mais ne le guérit pas. Pour comprendre ce qu'est véritablement la liberté chez Nietzsche, c'est la figure du surhumain qu'il faut convoquer en tant qu'il s'agit d'un modèle d'accomplissement de la liberté et de la volonté de puissance. Le type surhumain incarne une affirmation courageuse de la vie, rejetant les valeurs traditionnelles et créant ses propres significations dans un acte de

⁵²² Nietzsche critique également la manière dont la mort est traitée dans nos sociétés et au sein de la religion. La mort est proscrite parmi les bien portants, elle est, autant que possible, invisibilisée. Pour Nietzsche, mourir au bon moment (*Zur rechten Zeit*), cela inclut également de pouvoir être entouré et faire ses adieux. Cf. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, § 36, pp. 78-80. Ce point sera développé dans le chapitre suivant.

⁵²³ *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, § 38, p. 83.

transcendance. En embrassant sa puissance et en créant de nouvelles valeurs, le surhumain représente un idéal de liberté radicale, où l'individu se libère des contraintes et des limites pour forger son propre destin. Enfin, il est possible de comprendre l'éternel retour au regard de l'avènement du surhumain. En effet, l'éternel retour confronte l'Homme à la réalité de sa propre responsabilité et liberté, soulignant l'importance de chaque décision et de chaque action dans la création de son propre destin. En acceptant la nécessité de vivre chaque instant - comme une forme d'éternité - avec une intensité et une passion extrêmes - c'est-à-dire de manière à pouvoir souhaiter le retour du même - l'Homme embrasse un nihilisme actif qui le pousse à affirmer la valeur de la vie jusqu'à sa propre fin.

Ainsi, à travers l'exploration de ces concepts, Nietzsche trace finalement une voie vers la liberté au-delà du nihilisme. En embrassant la vérité du philosophe-médecin, en aspirant à l'accomplissement du surhumain, et en confrontant la réalité de l'éternel retour, l'Homme peut transcender les chaînes du nihilisme et s'élever vers de nouveaux horizons de liberté et de puissance. Le surhumain n'est pas un nouvel idéal au sens traditionnel du terme, car il rejette les valeurs établies, célèbre l'individualité et le processus de devenir, et propose une approche radicalement nouvelle de la vie et de l'existence. Plutôt que de représenter un modèle à suivre, le surhumain est une invitation à créer ses propres valeurs dans un acte de transcendance et d'affirmation de la vie.

7. La pensée de Nietzsche appliquée aux problématiques d'éthique médicale actuelles

Dans le paysage complexe et pavé de réflexions éthiques de la médecine contemporaine, les questionnements autour de l'éthique médicale résonnent avec une acuité particulière. Nietzsche, célèbre pour sa philosophie souvent provocante, aborde à plusieurs reprises le thème de la médecine et se présente lui-même comme "philosophe-médecin". Ses références multiples à des analogies médicales offrent un point de départ fertile pour explorer les défis éthiques rencontrés dans la pratique médicale moderne. À travers ce chapitre, la pertinence et la fécondité de la pensée nietzschéenne dans l'analyse et la compréhension de trois problématiques essentielles de l'éthique médicale contemporaine seront questionnées.

Dans un premier temps, la question complexe du suicide, et plus généralement celle de la fin de vie, sujet souvent épineux au sein du domaine médical, sera abordé. C'est un thème déjà évoqué explicitement par Nietzsche et souvent ambiguë au sein de ses différentes œuvres. En appliquant les concepts nietzschéens tels que la volonté de puissance et l'*Übermensch*, il sera question d'éclairer les nuances éthiques entourant le consentement au suicide assisté et la gestion des douleurs existentielles. Ensuite, il sera question plus largement de la conception de la santé et de la maladie, en mettant en lumière les défis soulevés par les maladies chroniques dans le contexte contemporain. À travers le prisme nietzschéen de l'*amor fati* et de la volonté de puissance, les implications éthiques de la gestion des maladies chroniques et la manière dont la médecine peut concilier le soin médical avec l'épanouissement de l'individu seront examinées. Enfin, la question délicate de l'ipséité et du don d'organe sera mise au jour en explorant les tensions entre l'identité et la différence. En mobilisant les notions nietzschéennes de corps et d'assimilation, les fondements éthiques du don d'organe et les implications pour la construction de l'identité personnelle seront mis à la question.

Le but de cette exploration étant de montrer comment la pensée de Nietzsche peut enrichir notre compréhension des enjeux éthiques dans le domaine médical contemporain, offrant des perspectives stimulantes pour naviguer dans les dilemmes complexes de la pratique médicale et de la prise de décision éthique, et à quel point celle-ci est encore d'actualité.

1. La question de la fin de vie

Avant de s'intéresser proprement au dilemme éthique que pose le suicide dans la sphère médicale, il paraît nécessaire de définir aussi précisément que possible ce qu'est le suicide, en particulier pour Nietzsche. Celui-ci n'ayant apparemment pas défini explicitement ce qu'il entend par là, il s'agira donc de tenter de formuler une hypothèse à partir de la cohérence de sa pensée en général et des quelques textes dans lesquels il se saisit de ce phénomène.

Le suicide peut être défini comme un acte délibéré par lequel un individu met fin à sa propre vie. Dès à présent, la notion de suicide assisté dans le domaine médical (SMA) semble être une contradiction dans les termes. Si tel n'est pas le cas, on peut faire l'hypothèse que c'est la volonté qui est déterminante. Est-ce que le suicide consiste à vouloir la mort, peu importe qui mettra en exécution cette volonté ? Pour ce faire, il est possible de se référer à l'étude sur *Le Suicide* d'Emile Durkheim⁵²⁴. Par exemple, refuser de se nourrir ou entrer dans un immeuble en flamme sont deux manières pour un Homme de se donner la mort. Le suicide ne désigne donc pas uniquement des modes actifs de provoquer la mort. De même que celui qui se jette sous les roues d'une voiture "utilise" le conducteur pour se donner la mort, le suicide médicalement assisté permet à celui qui veut mourir d'y parvenir de façon relativement passive. Cependant, est-ce qu'un Homme peut véritablement vouloir la mort comme fin dernière ? N'est-ce pas toujours un moyen, un moyen pour soulager ses souffrances physiques ou psychiques ?

Cependant, que dire du pompier qui affronte un danger mortel dans l'exercice de ses fonctions et qui continue de faire son devoir quand bien même il a évalué que ses chances de survie étaient minces ? Le suicide, de ce point de vue, n'est pas une volonté de mourir. Dans cette perspective, le suicide peut être défini comme un ensemble d'actions ou de comportements qui résultent en la mise en péril délibérée de la vie de l'individu, que ce soit par des actes directs visant explicitement à provoquer la mort ou par des comportements où la mort devient une possibilité probable. Ainsi, le suicide peut se manifester à la fois par des

⁵²⁴ Cf. DURKHEIM Émile, PAUGAM Serge, 2013. *Le suicide : étude de sociologie*. 14e édition "Quadrige". Paris : Presses universitaires de France.

actes de violence directe contre soi-même, tels que l'ingestion de substances toxiques ou la mutilation volontaire, et par des comportements risqués ou autodestructeurs, comme la conduite dangereuse ou la pratique d'activités extrêmes.

Cette importance cruciale de la volonté et de l'objet visé pourrait alors permettre de se questionner quant à la liberté d'un tel acte. En outre, dans une perspective nietzschéenne, ce vers quoi la volonté se porte est décisif quant à l'accroissement ou non de la puissance et donc l'accomplissement éventuel de la volonté de puissance. Pour Nietzsche, une mort libre, volontaire, au bon moment, serait une mort à laquelle on donne véritablement un sens, un dernier acte par lequel on s'affirme. Sachant cela, le suicide - notamment l'euthanasie et le SMA - peut-il être une mort dans laquelle l'individu affirme une dernière fois sa liberté et sa puissance ?

Concernant l'opinion de Nietzsche sur le sujet, il faut tout d'abord éclairer sa position plutôt nuancée sur la question du suicide en général afin de pouvoir se questionner par la suite sur la liberté que peut receler cet acte lorsqu'il est accompli par un soignant ainsi que sur le rôle du médecin d'après Nietzsche. En effet, il parle de philosophe-médecin comme d'un individu ayant pour vocation de rendre libres les autres Hommes. Peut-on alors considérer que pratiquer l'euthanasie serait une forme de libération d'autrui ?

Dans *Humain trop humain*, Nietzsche expose ce qui semble être un avis très tranché concernant le suicide. Selon lui, il serait louable pour certains de se donner la mort en ce que cela serait un bienfait pour la société et la vie elle-même⁵²⁵. Les individus concernés seraient les personnes âgées et les pessimistes décadents. Cependant, cet ouvrage fait partie de ses premiers écrits, la pensée de Nietzsche a évolué au fil de ses œuvres. En effet, lorsque l'on met ses propos en perspective avec son concept de *Züchtung* ou d'irritabilité, l'idée qu'il existe des cas « désespérés », impossible à élever ou guérir, serait comme un aveu de faiblesse de la part de la pensée nietzschéenne, ce qui n'est pas envisageable. En outre, Nietzsche tente de lutter contre le suicide et la mélancolie. C'est tout le projet de sa *gaya scienza*, il veut faire en sorte que l'humanité ait non seulement la force de vivre, mais en éprouve une joie. Il prône un amour de la vie total, c'est-à-dire d'embrasser ce qu'elle offre de bon comme de mauvais.

⁵²⁵ Cf. *Humain, trop humain I*, Œuvres, II, Gallimard, 2019, § 80, pp. 69-70.

De ce fait, valoriser le suicide, pour qui que ce soit, comme volonté de mourir, de fuite de la souffrance et par conséquent de la vie, ne semble pas cohérent avec la pensée nietzschéenne.

Pourtant, étant donné la vigueur avec laquelle Nietzsche déplore que nos sociétés contemporaines amènent à la mort des rares individus capables de devenir véritablement fort - et donc permettant à ceux qui méprisent la vie de perdurer⁵²⁶ - potentiellement des surhumains, ou encore qui empêchent ou retardent l'émergence des philosophes de l'avenir, peut-on vraiment comprendre le suicide comme un acte méprisant la vie et/ou comme une fuite de la souffrance ? Nietzsche ne considérerait probablement pas comme libérateur un suicide qui recherche à fuir la souffrance de la vie ou échapper à une existence vide de sens. Toutefois, si l'on imagine un individu qui aurait construit son propre système de valeurs comme Nietzsche semble encourager à le faire, et qui placerait l'honneur comme la valeur la plus haute, alors ne serait-ce pas un geste tout à fait cohérent et libre - puisqu'il agit conformément aux valeurs qu'il s'est lui-même prescrit - de se suicider ? Cet exemple laisse perplexe. Premièrement, on peut douter qu'une telle cohérence et une telle maîtrise soit possible aux portes de la mort. Deuxièmement, Nietzsche n'est pas à confondre avec les Stoïciens, la pure raison ne doit pas commander, de même que des passions déchaînées. En outre, on peut considérer le suicide comme expression de la volonté de puissance en tant qu'il s'agit d'une volonté d'affirmation de son être. En effet, le suicide, notamment chez les adolescents, est souvent perçu comme une volonté de réappropriation de son corps⁵²⁷. En ce sens, le suicide dénote un désir de contrôle et de pouvoir sur soi. Cependant, même si ce comportement peut être expliqué par la volonté de puissance, il ne s'agit pas pour autant d'une volonté saine. Il s'agit d'une volonté qui se nie elle-même. Quand bien même Nietzsche n'a pas tendance à juger moralement le suicide, comme il peut en faire la critique au sein du christianisme, il ne s'agit probablement pour lui que du résultat de la maladie infligée à l'Homme par les romantiques, les pessimistes, etc.

En effet, s'agissant du type fort, celui-ci est capable de surmonter les souffrances inhérentes à la vie sans que cela n'entache en rien son amour pour elle. Cela veut-il dire pour

⁵²⁶ Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des prédicateurs de la mort », trad. Goldschmidt G-A., Librairie Générale Française, 1983. En effet, les seules fois que Nietzsche vante le suicide c'est lorsqu'il s'agit d'individus qu'il juge méprisable et dont la mort serait, d'après lui, profitable pour autrui et pour la vie. C'est notamment le cas dans : *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, § 36, pp. 78-80.

⁵²⁷ Cf. PUTALLAZ, François-Xavier, 2019. *Le suicide : regards croisés*. Paris : les Éditions du Cerf, « Suicide et liberté » par Eric Fiat, p. 39.

autant que le suicidaire déteste la vie et désire la mort ? Non. La mort n'est jamais la fin dernière. Selon les croyances de chacun, le paradis sera visé, la réincarnation ou simplement la paix, qu'elle soit éternelle ou non. Autrement dit, la fuite des souffrances terrestres ou de leurs causes. En ce sens, Nietzsche serait défavorable au suicide et encourage davantage les Hommes à se surmonter pour s'élever. Il critique ceux qui renoncent à la vie par désespoir ou par lassitude, voyant dans cette décision un manque de persévérance et de courage face aux défis de l'existence. De ce point de vue, le suicide serait l'exemple idéal d'un acte non-libre.

Cependant, si le suicide se comprend en un sens plus élargi, non comme volonté de mettre fin à ses jours, mais comme éléments concomitants à l'objet de notre désir. Dans l'exemple de l'anorexie, la critique nietzschéenne concernant le dualisme et le mépris du corps est toute trouvée. Concernant un pompier alors. Admettons qu'il y ait un incendie et qu'il demeure une personne dans le bâtiment. Le pompier zélé fait le choix de secourir cette personne à ses risques et périls, bien qu'évaluant que ses chances de survie sont proches de zéro. Si cet acte est une forme de suicide, que pourrait en dire Nietzsche ? En effet, au sein de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche reprend la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. Il distingue les maîtres comme un type d'individus capable de tout risquer, y compris leur propre vie afin d'affirmer leur puissance, contrairement à l'esclave qui est asservi puisqu'il donne à sa vie la valeur la plus grande. Ainsi, il semble paradoxal que Nietzsche prône un amour de la vie qui implique d'être capable d'y renoncer - mais ce paradoxe est ce en quoi consiste l'éternel retour lui-même⁵²⁸. Par conséquent, Nietzsche ne condamnerait sans doute pas cette forme de suicide, sauf exception comme c'est le cas de l'anorexie. Dans la mesure où l'individu s'affirme comme être libre jusque dans son dernier acte, de sorte qu'il puisse vouloir revivre cet instant éternellement, c'est quelque chose de souhaitable. Le problème du suicide compris en un sens plus général étant qu'il n'est pas libre, pour la plupart des cas, car dépendant de l'influence d'affects réactifs et/ou morbides ou de circonstances extérieures. En revanche, son éventualité, le fait qu'il existe une porte de sortie à une existence déplaisante, est en soi un réconfort qui, paradoxalement, garde du suicide⁵²⁹.

⁵²⁸ Cf. Chapitre 6 de ce mémoire.

⁵²⁹ Cf. *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000, § 157.

S'agissant du débat actuel autour de la fin de vie, il est important de rappeler où en est le débat avant de pouvoir tenter d'user de la pensée nietzschéenne afin de résoudre les problèmes éthiques persistants. Concernant l'aspect législatif, d'après l'EREN (Espace Régionale d'Ethique de Normandie), ceux qui se positionnent pour l'ouverture d'un droit à l'euthanasie - pour raison médicale - invoquent la nécessité d'un cadre légal afin de réguler les euthanasies illégales et préexistantes⁵³⁰. En outre, ceux en faveur de l'ouverture de ce droit à l'aide à mourir soutiennent que chaque individu devrait avoir le droit de décider de la fin de sa vie dans la dignité et le respect de son autonomie. Ils estiment que le maintien en vie à tout prix peut parfois conduire à une prolongation inutile de la souffrance et de la dégradation physique, allant à l'encontre de la volonté et de la dignité de la personne. Ils argumentent également que le suicide médicalement assisté et l'euthanasie peuvent être des moyens de soulager la souffrance insupportable des patients en phase terminale ou atteints de maladies incurables. Dans ces situations, offrir une option de fin de vie choisie peut permettre aux patients de mourir avec dignité et soulager leurs proches de la détresse liée à la maladie prolongée. Certains défenseurs de ce droit soulignent que le suicide médicalement assisté et l'euthanasie sont déjà légalisés et pratiqués dans plusieurs pays, et que l'interdiction de ceux-ci ne seraient effectives que pour les personnes qui n'ont pas les moyens d'y recourir à l'étranger. Cela viendrait donc entacher l'égalité au regard du droit, et l'ouverture d'un droit à l'euthanasie et au SMA ne serait, en ce sens, que la garantie de l'égalité des droits de tous les citoyens.

D'un autre côté, ceux qui se positionnent contre le SMA et l'euthanasie sont contre parce qu'ils nient le droit à chacun de choisir pour sa vie et de disposer de son corps. Les opposants soulignent que la vie humaine doit être préservée et protégée en toutes circonstances, et que légaliser le suicide médicalement assisté ou l'euthanasie pourrait ouvrir la porte à des abus et à des pressions sociales visant à mettre fin à la vie des personnes vulnérables. Il s'agit donc d'une réticence sur le cadre légal qui n'est peut-être pas le plus adapté, d'où le fait que certains préféreraient l'ouverture d'un droit d'exception et de décisions au cas par cas. Pour d'autres encore, c'est le cadre médical qui pose problème en ce que le serment d'Hippocrate oblige de ne jamais attenter à la vie de son patient ou chercher à

⁵³⁰ Il s'agit d'un tabou dans le milieu médical mais il existe déjà des euthanasies pratiquées ou facilitées par des soignants. L'argument est peu ou prou le même que celui en faveur de la légalisation de l'avortement, à savoir qu'il s'agit d'une pratique déjà effective, parfois répandue, et qu'il vaut mieux légiférer afin de garantir un cadre assurant la sécurité et le respect de la dignité de tous.

lui nuire. C'est une question similaire à celle de la chirurgie plastique que certains nomment "soins de confort", qui ne serait alors pas de véritables soins. Le problème est donc que le système de soin a pour vocation de guérir ou, à défaut, de soulager la souffrance, et non d'abrèger les souffrances - quand bien même c'est une réalité dans la pratique. Enfin, ils soulignent la complexité des décisions de fin de vie, qui peuvent être influencées par des facteurs psychologiques, émotionnels et sociaux difficiles à évaluer. L'autorisation du suicide médicalement assisté et de l'euthanasie pourrait compromettre la qualité des soins palliatifs et des options de traitement disponibles pour les patients en fin de vie. C'est un point de consensus : l'euthanasie ou le suicide médicalement assisté ne doivent en aucun cas se substituer aux soins palliatifs.

Pour Nietzsche, le suicide médicalement assisté pourrait être préféré à l'euthanasie dans la mesure où l'individu brave cette violence qu'est l'acte de se tuer soi-même. Si Nietzsche semble plutôt défavorable au suicide médicalement assisté, ce n'est pas parce qu'il accorde une valeur sacrée et absolue à la vie. La valeur qu'il accorde à la vie est certes importante, mais n'a rien de sacré. Nietzsche valorise la vie comme une succession de luttes perpétuelles qui renforcent ou emportent l'individu, de sorte que ce qui ne nous tue pas nous rende plus fort. Cependant, selon certains de ses textes, on pourrait croire que l'ouverture d'un tel droit plairait à Nietzsche dans la mesure où cela lui permettrait de se débarrasser de ses adversaires. Mais même là, dans la société décrite par Nietzsche, hostile aux Hommes supérieurs, ce droit ne serait qu'un gouffre de plus susceptible de faire disparaître un type humain déjà rare.

Quant à l'acte et au fait même d'impliquer un tiers pour accomplir son suicide, Nietzsche y verrait peut-être un signe de faiblesse. La fatigue de l'existence liée à la santé du corps ou de l'esprit ne doit pas, selon lui, amener à une mort volontaire. Cependant, si l'on interroge la perspective de ceux qui prescrivent les substances létales ou les injectent, d'après le passage particulièrement violent d'*Humain trop humain*⁵³¹, Nietzsche pourrait l'approuver comme une forme de service rendu à la société, à l'humanité ou à la vie elle-même. Si le rôle du médecin est pour lui de garantir la santé du corps social, alors il ne serait pas en dehors de ses attributions d'accomplir une euthanasie. Cependant, les passages dans lesquels Nietzsche

⁵³¹ Cf. *Humain, trop humain* I, 2, « Pour servir l'histoire des sentiments moraux », § 80, Œuvres, II, Gallimard, 2019,

approuve le suicide ne concerne que ses opposants et ceux qu'ils méprisent, on ne peut donc pas conclure qu'il serait favorable à quelque forme de suicide que ce soit. Le problème qu'il faudrait résoudre pour trancher concernant la position de Nietzsche à l'égard de toute forme de suicide est la suivante : existe-t-il des cas désespérés au sein de l'humanité ? Si oui, alors, pareil à une gangrène, Nietzsche prônerait sans doute l'amputation du membre mourant afin de préserver la santé du tout. Le suicide ne devrait donc être ouvert qu'à quelques individus, c'est pourquoi il est dubitable que Nietzsche se positionne en faveur d'une loi sur la question. Sinon, le suicide, même lorsque la vie n'est plus que souffrance, n'est pas souhaitable. L'Homme devrait être capable d'aimer la vie, d'embrasser cette nouvelle manière de vivre avec la maladie jusqu'à la mort et de créer une normalité nouvelle afin de jouir à nouveau de son existence.

Si l'on peut faire l'hypothèse que Nietzsche serait défavorable au suicide assisté, serait-il pour autant favorable aux soins palliatifs ? N'est-ce pas justement, des procédés semblables, qu'il critiquait dans les prescriptions du prêtre ascétique ? En effet, Nietzsche reprochait à ceux-ci de prescrire des remèdes qui ne soulagent que les symptômes sans jamais guérir la maladie en elle-même. C'est exactement le principe des soins palliatifs. En revanche, ces soins sont utilisés lorsque le patient se trouve en impasse thérapeutique ou lorsqu'il n'existe aucun moyen de le guérir. Cependant, l'état dans lequel peuvent être les personnes dans ces services est souvent proche d'un état végétatif ou comateux. Il est difficile d'imaginer que dans de tels états, les individus soient encore capables de vivre librement leur mort. Ils ne sont pas dans la capacité physique d'éprouver une véritable joie de vivre. Les antalgiques permettent simplement de passer le temps de la manière la moins désagréable possible. Parfois, cela permet d'améliorer la qualité de vie de ceux qui se trouvent dans des états moins extrêmes et qui peuvent ainsi profiter de leurs proches. De ce fait, le premier cas de figure ne correspondrait pas à l'idéal nietzschéen dans la mesure où de tels instants rendent insupportable la pensée de l'éternel retour⁵³². Le second pose davantage problème, mais étant donné l'avis tranché de Nietzsche sur le sujet, on peut supposer qu'il désapprouverait.

En outre, la sédation et la surmédicalisation de la mort invisibilisent ce moment et empêchent au premier concerné de vivre pleinement sa mort. En effet, la mort conçue comme

⁵³² Cf. CREPON Marc. « L'éternel retour et la pensée de la mort. » Dans *Les Études philosophiques* 2005/2 (n° 73), pages 193 à 202 Éditions Presses Universitaires de France.

le moment charnière entre vivant et mort, appartient encore au vivant. Il faut être en vie pour mourir. Se parer ainsi contre la mort serait alors le reflet d'un ressentiment contre la vie et le temps⁵³³. En effet, Nietzsche critique notamment la façon chrétienne de gérer la mort comme un moment d'une grande tristesse et d'une grande souffrance que nos sociétés modernes se sont empressées d'atténuer et de cacher. Au contraire, la manière dont nous pensons la mort est un reflet direct du rapport que nous avons au temps vécu. Mourir comme nous avons vécu impliquerait de repositionner la mort dans la vie publique, de s'entourer de ses proches et de s'affirmer jusqu'au dernier moment, autrement dit, mourir libre.

2. L'exemple des maladies chroniques pour comprendre ce qu'est la santé chez Nietzsche

Si Nietzsche paraît plutôt défavorable au suicide assisté et à l'idée de soin palliatif, c'est parce que sa conception de la santé implique d'embrasser le changement de normes qu'entraîne la maladie et de saisir ce moment comme une opportunité pour créer de nouvelles valeurs et de nouvelles normes afin d'apprendre à aimer la vie sous un nouveau rapport. Par conséquent, la "grande santé" de Nietzsche n'est autre que ce que Canguilhem définit simplement par santé : « Être en bonne santé c'est pouvoir tomber malade et s'en relever, c'est un luxe biologique »⁵³⁴. La grande santé correspond à cette force de lutte propre à l'organisme contre les agents pathogènes ou, plus généralement, tout ce qui est susceptible de blesser, dérégler ou entraîner la mort. C'est donc la capacité de conserver la vie malgré les aléas internes et externes qui la mettent à mal.

La maladie n'est pas simplement une déviation par rapport à la norme physiologique, mais plutôt une perturbation de l'adaptation de l'organisme à son environnement. Elle est essentiellement une manifestation de la vie, une réponse de l'organisme à des conditions changeantes ou hostiles dans son milieu. Ce n'est pas simplement un dysfonctionnement de l'organisme, mais plutôt une tentative de celui-ci pour maintenir son intégrité et sa

⁵³³ Cf. *Ibid.*, p. 198.

⁵³⁴ CANGUILHEM George, *Le normal et le pathologique*, PUF, Quadrige, 2013, p. 173.

“stabilité”⁵³⁵ face à des défis externes ou internes. La santé n'est alors pas définie par une conformité rigide à des normes préétablies, mais par la capacité de l'organisme à s'adapter et à réagir de manière appropriée à son environnement. Ainsi, la maladie est une expression de la plasticité de l'organisme, une tentative de celui-ci pour rétablir un équilibre dynamique avec son milieu.

Dans le contexte de la grande santé, la vie implique la maladie. Elle est affirmation constante de la vitalité et de la puissance créatrice de l'individu. C'est un état d'existence dynamique et florissant, où l'individu déploie pleinement son potentiel et exprime sa volonté de puissance à travers ses actions et ses réalisations. La vie dans la grande santé est caractérisée par la joie, la créativité et la croissance continue, où l'individu embrasse pleinement les défis et les possibilités offertes par l'existence - ceux-ci englobant nécessairement la maladie et la souffrance.

Quant à la mort, Nietzsche la considère comme une composante inévitable et essentielle de la condition humaine. Dans le contexte de la grande santé, la mort n'est pas perçue comme une fin en soi, mais plutôt comme une partie intégrante du cycle de la vie. C'est parce que tout être vivant meurt que chaque instant doit être un moment de libre affirmation de soi, pour ne rien regretter, mais surtout, pour vouloir le retour du même éternellement, c'est-à-dire pour aimer la vie.

Maintenant que le point est fait sur ces notions, comment penser le dilemme médical que posent les maladies chroniques, pourtant en expansion, au sein de nos sociétés modernes ?

Etant donné que Nietzsche conçoit la vie comme un ensemble de luttes perpétuelles renforçant l'individu pour qui les victoires sur lui-même se succèdent, et qu'il a lui-même souffert de maux persistants, il semble que souffrir de maladies chroniques n'empêche pas la grande santé. Cependant, cela peut sembler paradoxal de considérer l'Homme constamment malade comme en bonne santé. Pourtant, au vu des éléments soulevés et notamment d'une reprise par Canguilhem de certaines thèses nietzschéennes, il semble que cela soit possible au regard de la conception singulière de ce qu'est la santé ou la grande santé chez ces auteurs.

⁵³⁵ L'organisme n'a pas réellement de stabilité car il est en échange permanent avec le milieu extérieur. Il a une position perpétuellement dynamique, même par rapport à lui-même. On peut parler de moyenne, ou d'un intervalle au sein duquel il oscille.

D'après Canguilhem, la maladie entraîne un changement de normes ou une perturbation des normes initiales, elle n'est pas absence de normes. Pour rappel, Nietzsche conçoit la santé comme un bon fonctionnement des pulsions, selon une hiérarchie et des rapports commandement/obéissance effectifs. Par conséquent, tant qu'une hiérarchie et une organisation demeurent, l'individu n'est pas en danger. De plus, pour Canguilhem, la maladie appartient à la santé en ce qu'elle signifie que l'organisme lutte pour la vie et résiste à la mort. De sorte que la mauvaise santé n'impliquerait aucune maladie puisqu'il n'y aurait pas ou, peu de résistance, face à la mort. La santé se conçoit alors comme cette force de résistance à la mort et aux dérèglements :

« Santé et état morbide (...). Le critère demeure l'efflorescence du corps, l'élan, le courage et la gaieté de l'esprit - mais naturellement aussi *l'importance des éléments morbides qu'il peut assumer et surmonter - qu'il peut rendre sains*. Ce qui anéantirait des hommes plus délicats fait partie des stimulants de la *grande santé* »⁵³⁶.

Les maladies chroniques, qu'elles soient physiques ou psychiques, seraient alors l'exemple idéal de ce qu'est la grande santé, en ce que ces Hommes sont en proie à une lutte intérieure de tous les instants et mènent une vie de lutte, dans laquelle ils s'affirment pleinement, jusqu'à épuisement total des forces.

Qu'en est-il alors du recours à des soins permettant de rendre la vie avec la maladie plus confortable ? Tout recours aux soins permettant de soulager ou de fuir via la sédation les souffrances serait probablement désapprouvé par Nietzsche. En revanche, le suivi de dialyses par exemple, permettant de se maintenir dans l'existence et donc de lutter autant que possible, serait sans doute mieux perçu. On peut faire l'hypothèse que dans la mesure où l'Homme peut conserver sa présence d'esprit, ainsi que sa liberté et donc qu'il ne tente pas de se fuir lui-même - ni ses pensées, ni ses sensations - alors le recours à la médecine pour se conserver en vie est louable. En outre, la simple initiative de chercher de l'aide auprès des plus aptes quand on estime que nos propres forces sont insuffisantes peut aussi signifier une volonté de conserver sa vie, même si les normes de l'organisme doivent changer pour cela. C'est une preuve que la volonté de puissance est encore active et qu'elle est encore capable d'être créative.

⁵³⁶ FP XII, Paris, Gallimard, nrf, 2 [97].

Il apparaît alors que la maladie, inclut au sein de la grande santé, n'empêche en rien la liberté. Au contraire, elle met à l'épreuve la volonté de puissance et ses forces créatrices. Nietzsche pourrait voir dans les maladies chroniques une opportunité de transcender les limites de la condition humaine et d'embrasser la réalité dans toute sa complexité. Il encouragerait peut-être l'individu à trouver du sens et de la valeur dans l'expérience de la maladie chronique.

Cependant, cela ne signifie pas que la santé est un critère de liberté dans la perspective nietzschéenne. Pour le philosophe, la santé, dans le contexte de sa notion de "grande santé", ne se limite pas simplement à l'absence de maladie, mais englobe plutôt un état de vitalité, de force et de puissance créatrice. Ainsi, être en bonne santé peut certainement contribuer à une plus grande liberté d'action et d'expression de soi, dans la mesure où elle permet à l'individu de se sentir fort, énergique et capable d'affronter les défis de la vie. En revanche, Nietzsche ne limite pas la liberté à la santé physique. Il reconnaît que la maladie, y compris les maladies chroniques, fait partie intégrante de l'expérience humaine et peut même être une source de croissance et de transformation. Dans cette perspective, la liberté ne réside pas seulement dans le fait d'être en bonne santé, mais aussi dans la capacité de l'individu à faire face à l'adversité avec courage et résilience, quel que soit son état de santé. Pour Nietzsche, la volonté d'apaiser son mal et de le contrôler, même en l'absence de guérison complète, peut être considérée comme une affirmation de la volonté de puissance saine. Cela implique de reconnaître la réalité de la maladie et de chercher à la surmonter avec détermination et créativité, plutôt que de se résigner passivement à son emprise. Dans cette optique, la santé devient moins une condition préalable à la liberté qu'une manifestation de la volonté de puissance de l'individu, qui transcende les limites de la condition humaine pour affirmer son existence avec force et dignité. De plus, les maladies chroniques ont cette particularité d'impliquer davantage le patient dans son parcours de soin et de l'inciter à adopter une posture plus active, stimulant ainsi la volonté de puissance.

C'est pourquoi la santé peut certainement contribuer à la liberté, selon Nietzsche, en permettant à l'individu de se sentir fort et capable d'agir dans le monde. Cependant, la liberté va au-delà de la simple santé physique et englobe également la capacité de l'individu à faire face à l'adversité. La volonté de se soigner est donc une expression de la volonté de puissance

saine, comme volonté de se dépasser, qui cherche à surmonter les obstacles et à affirmer l'existence dans toute sa plénitude.

3. Le don d'organe et la question de l'ipséité

Dans cette volonté d'autodépassement, la capacité d'assimilation et d'adaptation à de nouvelles normes est primordiale. Ces mêmes qualités sont requises et mises en jeu dans le cadre de la défaillance d'un organe nécessitant une transplantation ou une greffe. En effet, lorsqu'un organe se montre défaillant, au sein d'un organisme sain, c'est-à-dire bien organisé, cette défaillance est compensée par les autres organes, autant que possible. Cependant, bien que le corps soit doté de facultés régénératrices et organisationnelles notables, il n'est pas souvent capable de pallier à ces défaillances toute une vie.

Le recours au don d'organe, tel que nous le connaissons aujourd'hui via la greffe et la transplantation⁵³⁷, n'est pas connu par Nietzsche. Cependant, compte tenu de sa connaissance de Kant, il est probable qu'il ait connaissance du principe, bien que la plupart du temps, les receveurs mourraient à cause d'un rejet⁵³⁸. En effet, Kant examine deux cas de figure qui permettent de trancher quant à sa réponse à la question de savoir s'il est moral de donner un organe. Il expose la situation suivante : un Homme vend une dent afin que celle-ci soit implantée à la gencive d'un autre⁵³⁹. Dans ce cas de figure, Kant estime qu'il s'agit d'un "suicide partiel" et donc, que donner un organe est immoral, même si ce don est accompli librement. Pourquoi ? Parce que le corps d'un Homme est une partie du tout de l'humanité. Or, cette humanité, en chaque Homme, se doit d'être respecté, c'est-à-dire jamais conçu comme un moyen - ici présent, le moyen d'aider autrui et peut-être de lui sauver la vie. Donner un organe correspondrait alors à la destruction d'une partie de son corps, mettant à mal la dignité, la liberté et l'autonomie de l'Homme. Ainsi, Kant conclut - semble-t-il - qu'on

⁵³⁷ La distinction entre les deux tient en ce que la transplantation nécessite de connecter les vaisseaux sanguins à l'organe reçu tandis que la greffe est une pratique avasculaire.

⁵³⁸ Le rejet est une réaction du système immunitaire qui s'attaque à l'organe reçu dans la mesure où il ne reconnaît pas les cellules nouvelles comme celles de l'organisme. Cela peut même se produire s'agissant d'un fœtus. Toutefois, il existe des traitements pour éviter ce type de réaction immunitaire.

⁵³⁹ Cf. BASTIANI, Flora, 2023. Chapitre 11. Regard philosophique sur le don d'organes du vivant et les particularités du don croisé. *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*. 2023. Vol. 34, n° 2, p. 158.

ne peut pas agir moralement en disposant de son corps comme d'un moyen. En revanche, il accepte le don de cheveux dans le second cas de figure, parce que les cheveux, eux, repoussent et qu'ils ne les considèrent pas comme des organes. L'hypothèse concernant la moralité du don d'organe n'est donc pas tranchée, dans la mesure où Kant condamne le fait de vendre une partie de soi, non de la donner à un autre, sans mettre trop en danger sa propre vie, et dans le but de préserver le tout de l'humanité en préservant la vie d'autrui.

Qu'en penserait Nietzsche ? Il est vrai que l'Homme se forge lui-même en sélectionnant ce qu'il assimile, c'est-à-dire ce qu'il prend du monde extérieur pour le faire sien. Le don d'organe est un exemple de cette faculté d'assimilation. Sans doute, du point de vue du receveur, le don d'organe est un bien. En revanche, du point de vue du donneur, il est bien plus difficile de savoir ce qu'en penserait le philosophe de la volonté de puissance. Bien évidemment, si Nietzsche était favorable au don d'organe, cela n'aurait pas pour principe des affects tels que la compassion ou l'altruisme. Pour Nietzsche, le don d'organe pourrait être interprété comme une manifestation de la volonté de puissance de l'individu. En choisissant de donner un organe pour aider quelqu'un d'autre, le donneur exprime sa puissance sur lui-même et sur le monde, affirmant ainsi sa propre valeur et sa dignité. Nietzsche valoriserait probablement le don d'organe comme un acte de transcendance. Il considérerait que le donneur dépasse les limites de son individualité pour s'engager dans une relation avec autrui, affirmant ainsi sa capacité à se détacher de ses propres besoins et désirs. Ainsi, le donneur affirme sa supériorité et sa puissance en montrant qu'il est capable de se séparer d'une partie de lui-même sans craindre la mort. Cela pourrait être perçu comme un amour de la vie tel que l'Homme chercherait à le partager avec l'humanité. Cependant, il est important de noter que Nietzsche serait également conscient des implications psychologiques et émotionnelles du don d'organe. Il reconnaîtrait que le donneur peut éprouver des sentiments ambivalents, y compris des craintes, des doutes et des angoisses, face à la perspective de donner une partie de son propre corps. Il soulignerait peut-être l'importance pour le donneur de faire preuve de courage et de détermination dans sa décision, affirmant ainsi sa propre force et sa capacité à surmonter les obstacles.

Une autre question concernant le don d'organe semble avoir une résonance particulière dans la pensée nietzschéenne. En effet, les vécus subjectifs de personnes greffées

et transplantées dénotent une impression d'étrangeté, d'altérité, comme une assimilation qui ne parviendrait jamais à se faire s'agissant d'une partie du corps d'un autre Homme tout particulièrement. On peut même se demander, à partir de combien d'organes, de combien de cellules différentes l'Homme perd-il son identité ? Cependant, Nietzsche ne pense pas le "moi" comme quelque chose de fixe et d'unique. Si "moi" il y a, alors il est plastique et inclut les différents changements de matières. Pour Nietzsche, l'ipséité - c'est-à-dire le fait d'être soi par soi-même - est une construction dynamique et en constante évolution, façonnée par les expériences, les interactions sociales et les luttes intérieures de l'individu. Dans le cas des personnes greffées, l'intégration d'un nouvel organe peut remettre en question cette construction identitaire, en introduisant un élément étranger qui perturbe l'équilibre psychique de l'individu et remet en question sa propre conception de soi.

Pour Nietzsche, le corps n'est pas simplement un objet physique, mais plutôt l'incarnation de la volonté de puissance de l'individu. Chaque aspect du corps, y compris ses organes, reflète la dynamique de la puissance créatrice de l'individu. Dans le contexte d'une transplantation, le corps peut être perçu comme un champ de bataille où se joue la lutte entre la volonté de puissance du donneur et celle du receveur, ce qui peut entraîner des conflits et des tensions au niveau psychologique et existentiel. C'est pourquoi, il peut y avoir rejet. Du point de vue pulsionnel, il faudrait que les volontés de puissance du donneur soient suffisamment fortes pour que la lutte demeure stérile et que les volontés de puissance du receveur ne détruisent pas totalement l'altérité. Cette capacité à supporter l'altérité, au regard de la grande politique nietzschéenne, est un signe de puissance.

Nietzsche explore également la tension entre l'intérieur et l'extérieur, entre le "moi" intérieur et le monde extérieur. Dans le cas des personnes greffées ou transplantées, cette tension est exacerbée par l'introduction d'un organe étranger qui modifie la frontière entre le corps propre (*Lieb*) et le corps étranger. Cette expérience peut conduire à une remise en question des limites de l'identité individuelle et à une réévaluation de la relation entre le moi et le monde. En effet, l'ipséité est dynamique et fait partie du "moi" ce que l'Homme sélectionne du monde extérieur et choisit de faire sien par les processus décrits précédemment au cours de ce mémoire. Ainsi, il n'y a pas de distinction stricte entre l'identité et la différence, en ce que l'Homme, du fait de sa liberté et de sa nature corporelle, transforme

l'altérité pour se constituer lui-même, comme il le fait avec la nourriture notamment. Le don d'organe ne déroge pas à ce principe.

*

Dans ce chapitre, il fut question de quelques problématiques contemporaines d'éthique médicale au regard de la pensée nietzschéenne, en examinant trois situations clef : la fin de vie, les maladies chroniques et le don d'organe. À travers ces différentes problématiques, la philosophie de Nietzsche fut mobilisée dans le but d'éclairer notre compréhension des enjeux éthiques complexes auxquels sont confrontés les praticiens de la santé et les patients dans le contexte médical contemporain. Dans cette analyse du suicide médicalement assisté et de l'euthanasie, il a été mis en évidence que Nietzsche offre une perspective intéressante sur le sujet, mettant en avant la volonté de puissance de l'individu et l'amour de la vie en toute occasion. Sa critique des "prédicateurs de la mort" souligne l'importance de vivre pleinement et de façon affirmée jusqu'au dernier instant, tout en reconnaissant la complexité morale et émotionnelle de ces questions, nécessitant à l'Homme supérieur de faire preuve d'une grande force. En abordant les maladies chroniques, ce que signifie la "santé" ou "bonne santé" fut précisé grâce au concept nietzschéen de "grande santé". Pour Nietzsche, la santé ne se résume pas à l'absence de maladie, mais implique plutôt une affirmation constante de la vitalité et de la puissance créatrice de l'individu, même - et surtout - au sein de l'adversité. Les maladies chroniques, loin d'être des obstacles insurmontables, peuvent être des occasions de croissance et de transformation, mettant à l'épreuve la force intérieure et la résilience de l'individu. Ainsi, elles exemplifient ce qu'est la santé des forts. Enfin, la question du don d'organe et de sa moralité - quant à son atteinte, bien que volontaire, à l'intégrité physique du donneur - fut soulevée. Pour Nietzsche, un tel acte ne serait que le reflet de la puissance du donneur et de sa liberté, en ce qu'il peut tout risquer, y compris sa vie, pour s'affirmer et se dépasser. Concernant l'ipséité, celle-ci n'est pas mise à mal par l'assimilation d'un organe. Au contraire, le don d'organe montre la nature véritablement dynamique du "soi" aux yeux de Nietzsche.

Pour conclure, l'application de la pensée nietzschéenne aux problèmes d'éthique médicale nous invite à reconsidérer nos conceptions traditionnelles de la santé, de la maladie

et de la moralité dans le domaine médical. Elle souligne l'importance de la volonté de puissance et de la créativité dans la manière dont nous abordons les questions éthiques complexes liées à la vie, à la mort et à la souffrance humaine. En adoptant une perspective nietzschéenne, nous sommes invités à embrasser la complexité de l'existence humaine et à affirmer notre propre puissance créatrice dans le monde.

Conclusion

Dans cette étude approfondie de la *Généalogie de la morale*, l'objectif fut de saisir le rapport entre le corps et la liberté, et dans quelle mesure la liberté nietzschéenne n'avait de sens qu'au regard du corps.

Pour ce faire, il était nécessaire de poser la morale et les valeurs comme des problèmes par le biais d'un examen généalogique. Cela a permis d'élucider le concept du corps, non seulement comme une organisation de pulsions mais également comme un témoin de l'histoire particulière de l'Homme. En s'intéressant à la morale, il a été mis en évidence l'importance de l'intégration corporelle de ces valeurs afin que la morale traditionnelle puisse s'imposer. Celle-ci favorise des affects réactifs, c'est-à-dire en réaction à autre chose, relatif, tel que le ressentiment par exemple. Réciproquement, elle encourage une culpabilité vis-à-vis de l'assouvissement d'instincts qui permettent d'éprouver un plaisir suite à l'accroissement de sa puissance. De ce fait, la morale traditionnelle nie la volonté de puissance en restreignant la diversité des expériences et en dévalorisant tout particulièrement les jouissances terrestres.

Il semble alors qu'il y ait deux visions du monde opposées : celle des maîtres et celle des esclaves. Les maîtres, doués de noblesse, sont capables de créer leurs propres valeurs. Les esclaves ne construisent les leurs qu'en opposition stricte à celles des maîtres. Ce sont les Hommes du ressentiment qui, frustrés par leur manque de puissance et jaloux de ceux qui leurs sont supérieurs - ils le sentent grâce au *pathos* de la distance - tentent d'affaiblir les forts à l'aide d'une dévalorisation morale. Ainsi, ils se bercent dans l'illusion selon laquelle, ils sont moraux par vertu et non par faiblesse, à défaut de pouvoir être fort. La liberté consiste donc dans ce courage d'affronter la réalité sans illusion et de donner soi-même un sens aux valeurs.

La *Züchtung*, ou l'élevage, est ce qui permet à l'Homme de devenir libre. Il consiste en l'apprentissage et en la maîtrise de l'assimilation. Être libre, c'est être capable de choisir ce que l'on veut faire sien ou non, de garder ce qui nous convient et d'excréter ce qui ne convient pas. C'est ce que l'oubli et la mémoire permettent d'accomplir. Il s'agit de se créer sa propre morale, ses propres valeurs afin de se dicter soi-même sa conduite. Ainsi, l'Homme devient un être capable de promettre, responsable, c'est-à-dire capable de reconnaître en lui-même la capacité de façonner activement son être et à sublimer ses instincts. Seul celui qui

créée peut être tenu responsable de sa création, il ne s'agit pas là d'une contrainte qui restreindrait l'exercice de la liberté, au contraire, il ne répond et ne dépend que de lui-même s'agissant de ses valeurs. L'Homme libre et responsable est le forgeron de sa propre destinée.

La volonté de puissance permet d'expliquer le comportement de tout vivant : tout vivant aspire à la puissance, à accroître son être et non simplement à se conserver (autrement le suicide n'existerait pas et aucun être vivant ne mettrait sa vie en danger). La volonté de puissance implique un constant dépassement de soi ce qui inclut une capacité de création de valeurs, de sens, de normes. C'est par rapport à la volonté de puissance, qui explique par quelle force les vivants sont régis, que Nietzsche conçoit ce qu'est la liberté. En effet, la liberté, selon lui, ne peut se concevoir qu'en adéquation avec la vie. La liberté et la pleine expression de la volonté de puissance consiste à embrasser la vie sous tous ses angles. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre l'éternel retour sans tomber dans le désespoir nihiliste et c'est ainsi que Nietzsche conçoit le temps, comme instant. Chaque instant compte en tant que l'éternel retour consiste à vivre de manière à pouvoir souhaiter revivre éternellement sa vie.

Si volonté de puissance il y a, celle-ci n'est pas à confondre avec l'ancienne conception philosophique de volonté et la compréhension de liberté qui s'y rattache. C'est par un excès de contrôle, une ascèse qui ne discipline que le corps que certains prétendent accéder à la liberté, tandis que pour Nietzsche, c'est encore tomber dans la toile d'une nouvelle illusion : celle de l'idéal ascétique. La difficulté de cette illusion c'est qu'elle mute, elle prend différente forme selon les domaines, les époques et les individus sur lesquels elle s'applique, de l'artiste jusqu'au scientifique en passant par le prêtre et le philosophe. Principalement, il s'agit de dévaloriser le corps pulsionnel, le réel, comme si celui-ci représentait un obstacle à la quête de beauté, de vérité ou de liberté. Nietzsche ne critique pas en soi ces idéaux ascétiques, simplement, il dénonce la façon mensongère dont on a tendance à les dépeindre. Cette tombée dans le nihilisme est nécessaire, bien que temporaire, puisqu'elle signe le passage du libre penseur à l'esprit libre, c'est-à-dire à celui qui s'est émancipé des valeurs qu'on lui a transmises comme absolues et qui les considère dorénavant pour ce qu'elles sont.

Pour se libérer du nihilisme, il faudrait devenir un surhumain, et *a fortiori* s'élever suffisamment pour supporter la pensée de l'éternel retour. Il s'agit alors de retrouver un amour de la vie, quand bien même celle-ci peut se montrer difficile. Il s'agit paradoxalement de se

libérer du nihilisme dans lequel l'humanité est en train de sombrer en le sublimant peut-être et en faisant de lui un nihilisme actif. Autrement dit, si rien n'a de sens en soi, d'être capable de s'en réjouir car c'est là une opportunité de créer du sens et des valeurs. Cependant, un tel Homme n'a pas encore vu le jour, mais selon Nietzsche, ce sera sûrement le cas au sein des philosophes de l'avenir. De ce point de vue, l'éternel retour ne serait que le test ultime de notre affirmation de la vie, dans un monde dénué de sens absolu.

Enfin, la pensée de Nietzsche a été mise à l'épreuve sur des problématiques d'éthique médicale contemporaines. Le but est de montrer l'actualité de la pensée nietzschéenne ainsi que sa puissance au sein de ces débats. En effet, il semblerait, que Nietzsche se positionnerait davantage en défaveur d'un droit à mourir bien que ses concepts permettent d'expliquer cette volonté de soulager ses souffrances, en tant que l'Homme tend tellement à accroître sa puissance qu'il peut en venir à souhaiter se détruire, pour cela ou à défaut d'en être capable. Quant aux maladies chroniques, elles permettent de penser concrètement ce que Nietzsche subsume sous le concept de "grande santé" et sur l'accomplissement de la volonté de puissance. Enfin, le don d'organe permet de comprendre la plasticité du "moi" qui n'est autre qu'une construction à partir d'éléments autres sélectionnés et assimilés.

En conclusion, l'étude de Nietzsche sur le corps et la liberté dans la *Généalogie de la morale* invite à repenser nos valeurs morales et à réévaluer notre conception de la liberté. En proposant une éthique de la vie et de la créativité, Nietzsche offre un chemin vers une liberté authentique, débarrassée des entraves de la morale ascétique et ouverte à la pleine réalisation de notre potentiel humain, dans une dynamique d'interaction constante entre le corps et le monde. La liberté est quelque chose à acquérir, qu'il faut conquérir, en tant que Nietzsche juge de la valeur d'une chose à la difficulté qu'il y a à l'obtenir⁵⁴⁰. L'Homme libre a à devenir lui-même et en ceci fait preuve de résistance et de force. En outre, en invitant à repenser nos valeurs et nos conceptions éthiques à travers le prisme de la volonté de puissance et de la grande santé, Nietzsche offre un cadre conceptuel puissant pour aborder les défis - notamment éthiques - de notre époque et pour envisager un avenir où la liberté humaine s'épanouirait pleinement dans l'affirmation joyeuse de la vie, sans pourtant avoir besoin de se forger des illusions quant à sa réalité.

⁵⁴⁰ Cf. *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémerly J-C., Gallimard, Folio essai, 1974, § 38, pp. 83-84.

La liberté est libération des emprises qui s'enracinent dans le corps, c'est-à-dire des interprétations qui ne sont que des croyances intériorisées. Elle permet à l'Homme de se découvrir tel qu'il est à l'état pur et non à travers un prisme. Ce qu'il est c'est un être créatif, changeant. Une fois qu'il s'est libéré des chaînes de l'idéalisme, l'Homme peut alors accomplir pleinement son essence et permettre le plein épanouissement de sa volonté de puissance qui ne peut s'exercer qu'à travers le corps.

Bibliographie

Bibliographie primaire:

- *La Naissance de la tragédie*, trad. Bianquis G., Gallimard, Folio essai, 1949.
- *Considérations inactuelles I et II*, trad. Rush P., Gallimard, Folio essai, 1990.
- *Considérations inactuelles III et IV*, trad. Baatsch H-A., David P., Heim C., Lacoue-Labarthe P., et Nancy J-L., Gallimard, Folio essai, 1990.
- *Humain, trop humain I et II*, Oeuvres, II, Gallimard, 2019.
- *Aurore*, Oeuvres II, Gallimard, 2019.
- *Gai savoir*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, Folio essai, 1982.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Goldschmidt G-A., Librairie Générale Française, 1983.
- *Par-delà bien et mal*, trad. Wotling P., Paris, GF Flammarion, 2000.
- *Généalogie de la morale*, trad. Wotling P., Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- *Le Crépuscule des idoles*, trad. Hémery J-C., Gallimard, Folio essai, 1974.
- *Ecce Homo. Nietzsche contre Wagner*, trad. Blondel E., Paris, GF Flammarion, 1992.
- *Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est*. trad. Hémery J-C., Paris, Folio Bilingue, Gallimard, 2012.
- *Fragments posthumes : II, III, IV, V, IX, X, XI, XIII, XIV*, Paris, Gallimard, nrf.

Bibliographie secondaire :

- ASTOR Dorian, *Nietzsche. La détresse du présent*. Gallimard, « Folio Essais », 2014.
URL : <https://www.cairn.info/nietzsche--9782070442355.htm>
- BENSUSSAN Gérard, « Nietzsche & la justice », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 40 | 2016, 169-188.
- BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Ed. L'Harmattan, 1986/2006.
- BOURRIAU Christophe. « La positivité de la Renaissance : valeurs nobles et construction du surhomme », *Nietzsche et la Renaissance*. sous la direction de Bourriau Christophe. Presses Universitaires de France, 2015, pp. 45-115.
- COHEN-BOULAKIA Claude, « 25. Pour une éthique de la complexité », dans : Paul Bourguin éd., *Déterminismes et complexités : du physique à l'éthique*. Autour d'Henri

Atlan. Paris, La Découverte, « Recherches », 2008, p. 407-411. DOI : 10.3917/dec.bourg.2008.01.0407. URL : <https://www.cairn.info/determinismes-et-complexites--9782707150905-page-407.htm>

- CONSTÂNCO João. "Nietzsche and Normativity" *Nietzsche-Studien*, vol. 51, no. 1, 2022, pp. 116-153. <https://doi-org.ezproxy.normandie-univ.fr/10.1515/nietzstu-2021-1020>
- CREPON Marc. « L'éternel retour et la pensée de la mort. » Dans *Les Études philosophiques* 2005/2 (n° 73), pages 193 à 202, Éditions Presses Universitaires de France.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche*, Ed. PUF, 1965.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, 1962.
- FOUCAULT Michel, 2001, *Dits et écrits, 1954-1988 . I . 1954-1969*. Paris, pp. 1004-1025.
- FOUCAULT Michel, WOTLING Patrick et d'autres, *Lectures de Nietzsche*, Librairie générale française, Paris, 2000.
- FRANCK Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Presses universitaires de France, 1998.
- GIRIER-TIMSIT Pierre, *Nietzsche en schémas*. Paris : Ellipses, 2024.
- GRANIER Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.
- HAAR Michel, *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris : Presses universitaires de France, 1998.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche I*, Gallimard, 1971.
- KAUFMANN Walter A. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950.
- LEFRANC Jean, *Comprendre Nietzsche. Une philosophie pour esprits libres*. Armand Colin, « La lettre et l'idée », 2019. URL : <https://www.cairn.info/comprendre-nietzsche--9782200627041.htm>
- LÖWITH Karl, *Philosophie de l'éternel retour du même*, Trad. A.-S. Astrup, Ed. Calmann-Lévy, 1991.
- MENISSIER Thierry, « Généalogie, critique de la responsabilité morale et constitution de la subjectivité selon Nietzsche », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*,

- 2010/4 (Tome 94), p. 671-689. DOI : 10.3917/rspt.944.0671. URL : <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2010-4-page-671.htm>
- MONTEBELLO, P. (2001). *Nietzsche : la volonté de puissance*. Presses universitaires de France.
 - MÜLLER-LAUTER Wolfgang, *Nietzsche, Physiologie de la volonté de puissance*, Trad. Jeanne Champeaux, Ed. Allia, 1998.
 - PORCHER Frédéric. « Utilité versus volonté de puissance. Sens et portée de l'anti-utilitarisme de Nietzsche », *Revue du MAUSS*, vol. 35, no. 1, 2010, pp. 365-379.
 - RADICA Gabrielle, « Réparer et punir : trois modèles philosophiques », *Rue Descartes*, 2018/1 (N° 93), p. 137-147. DOI : 10.3917/rdes.093.0137. URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2018-1-page-137.htm>
 - SALANSKI, E. (2023). *Pourquoi une généalogie de la morale ? : le projet de Nietzsche, ses sources et son horizon*. Éditions de la Sorbonne.
 - SARDO Michael. "On Freedom and Responsibility in an Extra-Moral Sense: Nietzsche and Non-Sovereign Responsibility" *Nietzsche-Studien*, vol. 51, no. 1, 2022, pp. 88-115. <https://doi-org.ezproxy.normandie-univ.fr/10.1515/nietzstu-2020-1018>
 - STIEGLER, B. (2021). *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*. Folio essais.
 - STIEGLER, B. (2004). *Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? : Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie*. Philosophie (Paris, France : 1984), (82), 77-93.
 - STIEGLER, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. Presses universitaires de France.
 - STIEGLER, B. (2005). *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*. Presses universitaires de France.
 - WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, 2013.
 - WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion Champs essai, 2008.
 - WOTLING Patrick, *La pensée du sous-sol, lire Nietzsche*, Ed. Allia, 1999.
 - WOTLING P. (2010). *Befehlen und Gehorchen. La réalité comme jeu de commandement et d'obéissance selon Nietzsche*. *Nietzsche-Studien*, 39(1), 39-54. <https://doi.org/10.1515/9783110225693.39>

- WOTLING P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses universitaires de France.
- WOTLING P., *Nietzsche: La conquête d'une pensée*, PUF, Paris, 2022.
- WOTLING P., « *Oui l'homme fut un essai* »: *la philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2016.

Bibliographie tertiaire:

- BASTIANI Flora, Chapitre 11. Regard philosophique sur le don d'organes du vivant et les particularités du don croisé. *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*. 2023. Vol. 34, n° 2, pp. 153–162.
- CANGUILHEM George, *Le normal et le pathologique*, PUF, Quadrige, 2013.
- DURKHEIM Émile, PAUGAM Serge, *Le suicide : étude de sociologie*. 14e édition "Quadrige". Paris : Presses universitaires de France, 2013.
- KANT Immanuel, trad. A. Renault. (1995). *Critique de la faculté de juger*. Paris, GF Flammarion, 2000.
- MONTAIGNE Michel de. *Les Essais*. Librairie générale française, 2002.
- PUTALLAZ François-Xavier, *Le suicide : regards croisés*. Paris : les Éditions du Cerf, 2019.
- WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*. Paris : Gallimard, 2004.

Table des matières

Liste des abréviations utilisées	4
Introduction	5
1. Une généalogie de la morale pour comprendre corps et liberté	12
1. Pourquoi une généalogie ?	13
2. Quelle valeur attribuer à la morale ?	24
3. Le rapport de la morale à la liberté	28
2. Une compréhension positive du corps et de la liberté chez Nietzsche	33
1. Quels sont les obstacles à la liberté humaine ?	34
2. Les origines de la morale en tant que mise en place d'obstacles à la liberté	39
3. La noblesse et le ressentiment	47
3. La Züchtung : l'éducation des instincts pour devenir libre	57
1. L'objet de la Züchtung : les instincts	58
2. Comment fonctionne le processus d'élevage ?	64
3. Qu'est-ce qui distingue Züchtung et Zähmung ?	71
4. La volonté de puissance ou l'instinct de liberté	81
1. La volonté de puissance comme instinct de liberté	82
2. L'affaiblissement de la volonté de puissance : culpabilité et faute	96
5. Typologie du nihilisme	105
1. L'idéal ascétique chez l'artiste	106
2. L'idéal ascétique chez le philosophe	108
3. L'idéal ascétique chez le prêtre	112
4. L'idéal ascétique dans la science	118
6. Nihilisme et liberté	126
1. En quoi le philosophe-médecin n'est-il pas un prêtre ascétique ?	127
2. L'avènement du surhumain	134
3. La compréhension de l'éternel retour au regard du nihilisme actif	138
7. La pensée de Nietzsche appliquée aux problématiques d'éthique médicale actuelles	144
1. La question de la fin de vie	145
2. L'exemple des maladies chroniques pour comprendre ce qu'est la santé chez Nietzsche	152
3. Le don d'organe et la question de l'ipséité	156

Conclusion	161
Bibliographie	165
Table des matières	169