

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NIETZSCHE ET SCHOPENHAUER :
LA PITIÉ ET SES MÉTAMORPHOSES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
JULIE ROUSSIL

FÉVRIER 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci à mon directeur Christian Saint-Germain pour son écoute et ses conseils toujours judicieux.

Merci à mes premiers lecteurs Mathieu et Nicolas.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	V
INTRODUCTION	6
CHAPITRE I	
LE MONTAGE GÉNÉALOGIQUE	14
1.1 Première partie : une pensée de l'absurde	18
1.1.1 L'absurde : la confrontation douloureuse entre le rationnel et l'irrationnel	18
1.1.2 L'absurde : souffrance inhérente à l'illusion du sens	21
1.1.3 Dissolution du "je" dans l'éternel devenir	23
1.1.4 L'existence est un pendule qui oscille entre la souffrance et l'ennui	24
1.1.5 Subordination de l'intellect à la Volonté : une pensée de l'inconscient	27
1.1.6 Une terre fertile pour la pitié	29
1.1.7 Schopenhauer : l'esquisse d'une généalogie	31
1.2 Deuxième partie : Schopenhauer, une innovation inachevée	33
1.2.1 Le pessimisme : une conclusion hâtive de Schopenhauer	33
1.2.2 Une morale de la pitié	35
1.2.3 Le modèle métaphysique d'un monde scindé en deux	38

1.3	Troisième partie : l’inflexion nietzschéenne	
	OU l’histoire d’un détournement moral	41
1.3.1	Schopenhauer : une volonté en laquelle tout disparaît	42
1.3.2	Nietzsche : redonner à la conscience ce qui appartient à la conscience	
	OU le tournant psychologique	43
1.3.3	L’Un et la négation de la vie par la pitié	45
1.3.4	L’Être multiple et la révolution nietzschéenne	47
1.3.5	Affirmation de la différence et volonté de puissance	48
1.3.6	Monde absurde et généalogie.....	52
1.3.7	La vie qui affirme la souffrance... et la souffrance qui condamne la vie	54
1.3.8	La généalogie de la morale : l’histoire du nihilisme	
	OU la pitié : Nietzsche contre Schopenhauer	56
CHAPITRE II		
	“La pitié dangereuse” dans l’œuvre de Nietzsche	58
2.1	L’hypothèse nietzschéenne.....	61
2.2	La cruauté dans la pensée de Nietzsche	
	ou la dialectique pitié/cruauté	61
2.3	De la volonté de puissance comme cruauté	62
2.4	Toute bonne chose finit par s’auto-détruire	
	OU la pitié comme dénouement inévitable dans l’histoire de la civilisation	64
2.5	Ressentiment et vengeance : la naissance de la morale ascétique	70
2.6	Quand la pitié se fait belle	76
2.7	Nietzsche : héritier de Schopenhauer	79
	CONCLUSION	84
	BIBLIOGRAPHIE	98

RÉSUMÉ

Le philosophe Friedrich Nietzsche est connu pour sa critique des valeurs chrétiennes. L'objet de notre intérêt concerne particulièrement son examen du sentiment chrétien par excellence qu'est la pitié. Le philosophe la condamne en affirmant qu'au-delà des apparences de bienveillance et de compassion, la pitié n'est que cruauté et ressentiment. Cette approche situe Nietzsche parmi les "penseurs du soupçon" car il surprend sous le sens traditionnel ou courant des différentes valeurs morales un sens caché ou, autrement dit, un sens profondément enfoui dans la conscience des hommes. On dit du philosophe qu'il est un "généalogiste de la morale" car il fait justement enquête pour démasquer le sens authentique des idéaux moraux promus par le christianisme. Cette recherche met en évidence l'idée que, en ce qui concerne la pitié, Nietzsche s'adresse non pas très largement à l'institution chrétienne dans son ensemble, mais plus précisément au maître de ses jeunes années Arthur Schopenhauer. Ce dernier est considéré comme le premier penseur à avoir envisagé que l'intellect est soumis à une force obscure et englobante qui le transcende. Nietzsche lui emprunte une grande part de sa conception du monde et la rupture qu'il établit avec cette première influence est tardive dans son œuvre. Nous découvrons que c'est très spécifiquement à la conception de la pitié telle que défendue par Schopenhauer que Nietzsche s'attaque lorsqu'il dénonce la perversion et le mensonge qui lui sont inhérents. C'est cette influence de Schopenhauer dans la critique nietzschéenne de la pitié qui est au cœur de notre initiative pour mieux comprendre l'œuvre critique du philosophe de la "volonté de puissance" et de l'"éternel retour". Nous trouvons un grand intérêt à retracer les origines d'une pensée qui, encore aujourd'hui suscite la controverse.

Mots clés : pitié, Nietzsche, Schopenhauer, christianisme.

INTRODUCTION

NIETZSCHE ET SCHOPENHAUER : LA PITIÉ ET SES MÉTAMORPHOSES

Pitié, pitié pour moi, vous mes amis! car c'est la main de
Dieu qui m'a frappé.
LA BIBLE, JOB 19, 21

Dans quel étrange état le spectacle de la souffrance d'autrui peut-il plonger un individu qui en est le témoin? Devant l'animal blessé qui gémit de douleur sans comprendre ; devant la nudité, la peur, la solitude, la détresse du Juif à qui l'on a tout pris jusqu'à son identité, et qui sait ses semblables exterminés ; devant le vieillard qui, dans ses derniers jours, voit la mort s'approcher sournoisement ; devant la misère d'autrui, le cœur humain ne subit-il pas cette impulsion à s'identifier à cet autre finalement si proche de lui ? "Nous sommes tous dans le même bateau", dit-on souvent, surtout lorsque le bateau coule... Que reste-t-il du "moi" face au désarroi de l'autre? Que reste-t-il du "je veux", "je désire", du "j'aime", devant le cri de désespoir de cet autre "moi" qui devient tout entier une plainte insupportable? La pitié, plus que l'empathie, n'est-elle pas cette reconnaissance de l'identité entre chaque être, cette reconnaissance de l'autre en nous et de nous en l'autre, cette fusion douloureuse, ce désir incontrôlé d'arrêter le tremblement, le déchirement, le drame intérieur qui se rejoue de personne en personne quand la douleur s'abat sur une existence. La pitié, qu'est-ce d'autre que ce mouvement instinctif de l'individualité "éclatée", qui voit l'abîme de différences la séparant des autres s'effondrer quand la souffrance se manifeste comme un séisme rendant tout autre chose futile? La pitié, n'est-ce pas ce sentiment qui inonde le cœur humain, qui le force à dépasser ses frontières lorsqu'il reconnaît ses propres blessures, dans le vis-à-vis, dans l'étranger? Ne nous trouvons-nous pas aux limites de l'irrationnel, de l'indescriptible?

La pitié est depuis toujours une des plus importantes prescriptions morales de l'institution chrétienne. De Jésus à Mère Teresa, les "héros" de son histoire se sont démarqués par leur aptitude au sacrifice de soi au profit de leur prochain. Même si la religion tend à être de moins en moins populaire au sein des sociétés occidentales, l'importance de cette disposition morale reste incontestablement acquise pour tous et chacun. Elle apparaît comme une "émotion morale" incontournable malgré l'extinction progressive de l'institution de la religion chrétienne qui en fut la grande promotrice. La pitié est toujours aussi prégnante dans la conscience des hommes même si, au plan théorique, plus rien ne lui sert véritablement d'ancre. Au Québec par exemple, nous assistons depuis la Révolution tranquille au déclin inéluctable de l'Église, mais malgré tout, les valeurs préconisées par notre société restent sensiblement les mêmes. La pitié demeure une aspiration morale et ceci se manifeste dans les gestes quotidiens par une majorité d'individus, par l'existence de toutes les "bonnes œuvres" de charité ainsi que par l'admiration des gens pour ceux qui se préoccupent davantage des autres que d'eux-mêmes. Bien qu'il n'y ait plus véritablement d'obligations morales "officielles", de prêtres qui montent en chaire pour imprégner l'imagination des fidèles de ces paysages terrorisants de l'enfer et de ses pénitences éternelles, la pitié s'est incrustée dans le décor des consciences humaines, et quoique plus passivement, elle continue à être à l'origine de bien des actions.

Qui pourrait alors soupçonner que derrière un acte aussi "désintéressé" se cachent de mauvaises intentions ou de sinistres intérêts? Lorsqu'une main se tend vers le miséreux, la confiance dans l'authenticité du geste invite à ne déceler en lui que de la générosité pure : le don de soi. Il fallait un célèbre "penseur du soupçon" pour remettre en cause ce sentiment, y déceler une véritable politique chrétienne. Dans son œuvre, Nietzsche a entrepris de démasquer l'énorme mensonge qui se cache sous les traits de la bienveillante morale chrétienne. Il instruit un procès "d'intention" à 2000 ans de domination idéologique chrétienne. Nietzsche dévoile le ressentiment et la cruauté qui apparaissent tapis sous ce sentiment, sous cette pitié élevée en principe.

Cette question de la critique nietzschéenne de la pitié a été traitée et analysée par un grand nombre de commentateurs. Pourtant, il y a un aspect de la pensée de Nietzsche qui

demeure peu étudié. Qu'est-ce qui est à l'origine de sa critique et à quel interlocuteur s'adresse-t-il lorsqu'il prend position? En effet, le philosophe, bien qu'il soit peu enclin à le reconnaître, se retrouve périodiquement sous influence. Il est sous le charme de figures paternelles : Wagner, Liszt, Paul Rée, Stendhal et bien sûr Schopenhauer. Avant de concevoir une philosophie qui lui sera propre et qui le rendra célèbre, Nietzsche s'identifie filialement à la pensée de son prédécesseur Schopenhauer. Il est emporté par l'importance presque mystique que ce dernier accorde à l'art et plus particulièrement à la musique, dans laquelle il croit entendre résonner l'Être fondamental du monde. Il admire également l'aspect innovateur de cette philosophie qui rejette l'intellect au profit d'une force obscure, chaotique et englobante. C'est Schopenhauer comme premier penseur du soupçon et de l'absurde¹ qui attire d'abord Nietzsche. Il calque sa propre conception du monde sur celle de son maître. On y retrouve un même vouloir, une même force vitale, un même "monstre de force" à l'origine de toute vie et une même conception de l'intellect complètement subordonné à cette puissance.

Nietzsche n'acceptera cependant pas les conclusions et les conséquences morales de Schopenhauer. Ce dernier a élevé en idéaux la pitié et le renoncement et condamne ainsi le monde sensible à n'être que pure illusion. Dans ce contexte, l'individu se reconnaît comme une illusion et en arrive conséquemment à vouloir se nier pour retourner à ce qui est chez Schopenhauer l'Être du monde : le néant. La pitié est donc l'étape essentielle vers un renoncement lucide au monde tel qu'il apparaît. Le pessimisme de cette morale ne fut pas accepté par Nietzsche qui comprend que chez Schopenhauer, la seule action souhaitable² n'est finalement qu'une négation ou, autrement dit, un refus de la vie. Nietzsche en arrivera à inverser totalement et radicalement la valeur de la pitié : elle se dévoilera sous son vrai visage d'intériorisation cruelle et de ressentiment.

L'hypothèse portée par cette recherche est que la critique nietzschéenne de la pitié ne vise non pas très largement la pitié chrétienne, mais cible bien plus particulièrement la pitié

¹ Du moins, selon le commentateur Clément Rosset pour qui l'intérêt de Schopenhauer réside dans son innovation absurde (voir premier chapitre).

² À l'instar de l'hindouisme et du christianisme...

telle que conçue par Schopenhauer. Nous voulons montrer que c'est cette idée de "négation lucide" chez Schopenhauer qui sera réinterprétée par Nietzsche comme une "négation haineuse" motivée par un désir de se venger de la vie. Nous retraçons le point de rupture où Nietzsche, héritier de la conception du monde de Schopenhauer, infiltre le système du maître pour le détourner de ses conclusions morales. La critique qu'a fait Nietzsche de la pitié sera envisagée comme un désir de corriger une erreur fondamentale au cœur de la philosophie de Schopenhauer, erreur qui est à l'origine du virage pessimiste de celle-ci. Nietzsche garde intacte l'idée innovatrice du premier maître selon laquelle l'intellect est absolument subordonné à une force vitale qui le transcende, mais refusera d'identifier ces deux parts du monde à la traditionnelle division métaphysique et religieuse opposant l'Être véritable au paraître illusoire. Dans la perspective schopenhauerienne, c'est l'opposition entre le monde sensible de la Représentation et le monde de la Volonté, Être véritable du monde, qui est manifeste. Nietzsche refuse cette scission entre ces deux faces du monde, scission qui donne à l'intellect et aux individus leur caractère chimérique et qui justifie le renoncement par la pitié dans la morale de Schopenhauer. Pour Nietzsche, Schopenhauer a conçu le monde sensible comme une entité illusoire car il était incapable de supporter la vie dans toutes ses inégalités et dans la cruauté vitale qui en est "l'essence". Le disciple repère ce qui lui semble être un mensonge dans la philosophie de son maître et entreprend donc de corriger ses errances en réconciliant les deux faces du monde, en redonnant à la Représentation, à la superficialité et aux individualités toute leur importance. Avec Nietzsche, l'Être et le paraître deviendront tout aussi vrais et il en fera des entités inséparables. Cette réunification des deux mondes que la métaphysique schopenhauerienne avait artificiellement séparés inversera radicalement la valeur de la pitié : avec Nietzsche, elle deviendra un mensonge suave, de la haine déguisée en amour, de l'égoïsme déguisé en renoncement.

Le but de cette recherche est de bien épouser cette inflexion nietzschéenne, ce détournement moral que le penseur de l'éternel retour et de la volonté de puissance effectue au cœur du système de Schopenhauer pour provoquer une métamorphose complète du sens de la pitié. Il nous semble que cette approche de la critique nietzschéenne est à la fois constructive et originale.

Le premier chapitre de ce mémoire aborde une étude de la pensée de Schopenhauer dans la perspective de son innovation “absurde”, c’est-à-dire de cette innovation qui consiste à soupçonner un divorce ou une rupture entre la quête de sens des individus et l’absence globale de sens qui les subordonne. Schopenhauer est ici envisagé comme le premier penseur à avoir imaginé l’intellect soumis à une force vitale obscure et insensée, devançant ainsi Nietzsche, mais aussi Freud avec sa théorie de l’inconscient et des pulsions. Cette approche détruit toutes les prétentions intellectualistes “cartésiennes” voulant que l’esprit de l’homme soit le médium de sa liberté. Nous verrons comment le philosophe construit une conception du monde qui se présente comme un terreau fertile pour une idéalisation de la pitié. Le commentateur de Schopenhauer Clément Rosset appuie cette analyse des fondements métaphysiques de la pensée du philosophe. Nous intégrons particulièrement ses observations précises, accessibles, et la grande qualité littéraire de son propos quant aux enjeux qui nous intéressent. Les commentaires de Georges Morel et de Rüdiger Safransky sont aussi d’un grand secours à cet égard.

Nous abordons subséquemment ce qui est à l’origine de la rupture entre Nietzsche et Schopenhauer : le pessimisme bien ancré dans la morale schopenhauerienne. Toujours au côté de Clément Rosset, les contradictions au cœur de ce système sont mises en évidence. À notre avis, Schopenhauer ne reste pas conséquent de son “innovation absurde”. Il fera du monde “sensible”, du monde de la réalité, une entité totalement inconsistante et illusoire en n’accordant aucune importance aux volontés et aux intellects individuels. La multiplicité des existences sera considérée par Schopenhauer comme un mirage cachant un “vide” absolu. La seule alternative au principe d’individuation, à ses individus se reconnaissant comme illusoires, consistera à se nier eux-mêmes par la pitié, puisque toute forme de quête individuelle ou d’égoïsme apparaît comme chimérique dans cette pensée où le seul élément qui existe réellement est un monstre de désir, un mouvement qui tourne sur lui-même. D’où la réfutation par Schopenhauer du monde pensé comme un divorce entre la quête de sens des individus et l’absence de sens qui les transcende. Dans ce système n’est finalement vrai que l’Être inconsistant qu’il nommera la “Volonté”. Tout le reste est nié à l’avance. Nous verrons que chez le philosophe, l’encouragement à la pitié est une contradiction apparente quant à l’application d’une logique élémentaire. Elle implique que des individualités absolument

illusoires se reconnaissent elles-mêmes comme illusions. Est ici mise en scène l'illusion devenue lucide... comment une illusion peut-elle d'elle-même devenir lucide! Nous montrons que le renoncement par la pitié est chez Schopenhauer non seulement une contradiction logique, mais aussi une alternative qui s'oppose aux fondements de sa propre philosophie.

Dans ce premier chapitre, nous étudions aussi la réponse de Nietzsche à la rupture de son premier maître envers sa propre innovation d'une pensée de l'absurde. Nous suivons Nietzsche dans son effort pour corriger les erreurs au cœur du système de Schopenhauer afin de donner à la pitié son sens véritable. Il repéra l'erreur dans cette division métaphysique que Schopenhauer établit entre l'Être et le paraître, entre les individus et la force obscure qui les met en branle. Nous verrons comment Nietzsche réconciliera les deux faces du monde diamétralement séparées chez son prédécesseur. Cette "réunification métaphysique" se présentera comme le point de séparation entre les deux philosophes et comme ce qui est véritablement à l'origine du renversement du sens de la pitié. En effet, l'unification des volontés individuelles et de l'être qui les transcende fait en sorte que le caractère illusoire des individus se dissipe. Ces derniers retrouvent alors toute leur réalité. L'Être, la Volonté, n'existeront avec Nietzsche que par l'entremise de leur "apparition" dans le monde de l'immanence, c'est-à-dire le monde des apparences : matériel et sensible. Pour reprendre une expression du *Zarathoustra*, chez Nietzsche, l'Être revêt maintenant le "sens de la terre" et ce sont les individus, parfaitement inconsistants chez Schopenhauer, qui deviendront chez Nietzsche l'expression même de l'essence du monde. Ce que Nietzsche appellera le "chaos originel", frère jumeau de la Volonté schopenhauerienne, existera dorénavant par le médium des volontés individuelles et ainsi, Nietzsche remplace l'ancienne morale de la pitié par une éthique nouvelle prônant la créativité artistique, une certaine forme d'égoïsme et un vitalisme, par opposition à l'ancien nihilisme de Schopenhauer. Pour mieux appuyer cette étude sur le divorce théorique que provoque Nietzsche à l'endroit de Schopenhauer, nos observations sont appuyées sur le commentaire de Gilles Deleuze, plus particulièrement dans la perspective de son étude de l'expression chez les individus de leur volonté de puissance. Les commentateurs Michel Haar et Georges Morel amènent également leurs concours pour sonder cette perspective.

Le deuxième chapitre de cette recherche est consacré à la critique nietzschéenne de la pitié en tant que telle. Nous retraçons les différentes étapes de sa “généalogie de la morale” ou, autrement dit, de son enquête sur les origines et les fondements de la morale chrétienne. Ce chapitre parachève notre hypothèse selon laquelle Schopenhauer est l’interlocuteur de Nietzsche lorsque ce dernier croit démasquer sous les bonnes intentions apparentes de la pitié tout un univers de ressentiment et de cruauté. La pitié telle que l’a pressenti Schopenhauer n’est qu’une négation ou une réaction contre la vie. C’est la raison pour laquelle Nietzsche s’en dissocie totalement.

Aux fins de cette étude, nous avons retenu le *Zarathoustra*³ et *La généalogie de la morale*⁴ comme œuvres principales en référence à ce sentiment moral. Nous privilégions les œuvres de la troisième période⁵ qui sont plus achevées concernant la critique que fait le philosophe des valeurs chrétiennes. Par contre, rien ne nous empêche de traiter de certains aspects de ses premiers écrits. Entre autres, nous pensons à *La naissance de la tragédie* qui met en scène le couple de divinités grecques Dionysos et Apollon, symboles d’importance qui traversent l’œuvre de Nietzsche et qui sont parfois mentionnés dans nos explications.

Concernant Schopenhauer, le *Monde comme volonté et comme représentation* est la référence principale pour notre étude de cette philosophie. Schopenhauer n’écrivit véritablement que dans l’intervalle d’une seule période. Les décennies qui suivirent la fleurissante jeunesse philosophique furent ni plus ni moins consacrées à attendre que le succès vienne. C’est comme si tout avait été dit en l’espace de quelques années et que notre philosophe au caractère difficile n’avait trouvé mieux à faire que de laisser son idéologie lentement convaincre son époque. Nietzsche n’était guère plus populaire, mais ne s’est point

³ Pour son importance aux yeux de Nietzsche lui-même (voir *Ecce Homo*) et pour le fait que tous les grands thèmes nietzschéens sont traités et liés entre eux dans cette œuvre. À ce sujet, le commentateur Karl Löwith avancera que : « C’est surtout *Zarathoustra* qui exige cet art de lire, et il faut voir non seulement dans *Par-delà le bien et le mal* et *La généalogie de la morale* mais dans tous les écrits postérieurs, un commentaire de cette œuvre ; car il n’y a pas en eux une seule pensée qui ne soit esquissée dans toute sa brièveté et sa richesse dans les paraboles de *Zarathoustra*. » Karl Löwith, *Nietzsche, Philosophie de l’éternel retour du même*, Traduit de l’allemand par Anne-Sophie Astrid, Hambourg, Éditions Calman-Lévy, 1991, premier chapitre, p.29.

⁴ Pour sa grande rigueur, sa clarté, et son analyse très méthodique des valeurs chrétiennes.

⁵ Selon la classification de Karl Löwith : K. Löwith, *Philosophie de l’éternel retour du même*, deuxième chapitre.

arrêté d'écrire pour autant. Étant donné la relative homogénéité du corpus de Schopenhauer, nous n'hésitons pas à examiner des œuvres secondaires comme *Esthétique et métaphysique*.

Au cours de cette recherche, nous présenterons la critique de la pitié proposée par Nietzsche. Ses idées à ce sujet sont encore aujourd'hui très controversées et suscitent de nombreux débats. Certains associent directement la philosophie nietzschéenne aux dérives du totalitarisme. À titre d'exemple, nous pensons au professeur Laurent-Michel Vacher qui, dans son récent ouvrage *Le crépuscule d'une idole*⁶, dénonce la nature dangereuse des idées du penseur de l'éternel retour. D'où notre grande surprise de découvrir que la vie de Nietzsche ne fut en rien fidèle à une telle pensée. Il mena une existence solitaire, parsemée de coups de cœur et de ruptures, et qui s'acheva tragiquement dans la folie. Tous lui reconnaissent un caractère passionné, parfois alourdi par le découragement et une santé fragile, colérique à l'occasion, capricieux, mais, essentiellement, Nietzsche est connu pour sa courtoisie, sa sensibilité, sa discrétion et sa politesse. Encore plus surprenante nous apparaît cette anecdote liée au philosophe... À l'aube de sa maladie, le voilà qui s'écroule au cou d'un cheval maltraité par son maître. Il s'abandonne à une profonde pitié pour la victime. Quel étrange aboutissement pour le penseur de la volonté de puissance! Il semble alors que le personnage du philosophe soit plus complexe que l'interprétation que nous faisons parfois de sa pensée. Ces aspects biographiques nous invitent à la prudence dans notre approche de son œuvre⁷. Il est envisageable que cette dernière nous entraîne dans un labyrinthe de sens et nous refusons de nous arrêter à une seule avenue. Nietzsche, penseur du soupçon, expert des contradictions, trouverait sans doute naïf une approche unilatérale de ses idées. Voilà pourquoi nous concluons ce mémoire en soulevant quelques éléments surprenants et plutôt méconnus qu'avance Nietzsche au sujet de la pitié. Au-delà du rejet unilatéral de la pitié "schopenhauerienne-chrétienne", sera envisagée une approche beaucoup plus positive de cette disposition morale par le philosophe.

⁶ Laurent-Michel Vacher, *Le crépuscule d'une idole : Nietzsche et la pensée fasciste*, Liber, Montréal, 2004.

⁷ L'idée que la vie et l'œuvre d'un philosophe sont intimement liées n'est pas partagée par tous. Au sujet de Nietzsche, un certain doute persiste. Par contre, le philosophe lui-même associait grandement les événements de sa vie à ses écrits. Dans *Ecce Homo*, il établira de nombreux rapports entre ses fréquentations, son alimentation, sa santé, le climat, et le fruit de son travail intellectuel. Selon nous, l'hypothèse d'une filiation entre la vie et l'œuvre de Nietzsche demeure plausible.

CHAPITRE I

LE MONTAGE GÉNÉALOGIQUE

Nietzsche hérite de Schopenhauer une certaine conception du monde. Même s'il en arrive à vouloir se séparer totalement des idéaux du maître, le point de départ du questionnement reste toujours à l'arrière-plan. Certes, Nietzsche inverse radicalement les conclusions morales de son « grand éducateur⁸ », mais un même décor métaphysique hantera sa pensée, de *La naissance de la tragédie* jusqu'aux œuvres de la dernière période. Schopenhauer pose les bases d'un nouveau problème, qu'il peine à résoudre lui-même, mais qui laisse une porte ouverte aux ambitions de son successeur. Ainsi, dans *Analyse de la maladie*, Georges Morel affirmera que :

Dans la galerie des philosophes, Schopenhauer restera toujours à part parce que dans sa philosophie, presque tous les grands thèmes nietzschéens sont représentés. Davantage parce que sous ces thèmes il a ramené la question oubliée par la métaphysique : la question du sens de l'existence.⁹

Avec Schopenhauer, Nietzsche plonge son regard au cœur de la sensibilité humaine, sous tous les masques, pour tenter de surprendre le grand vide qui s'y cache. Il lui importe de démasquer le rapport qui unit l'homme au monde. Une fois l'âme humaine délaissée de la place que Dieu y occupait, un paysage désertique s'ouvre à la réflexion philosophique. Ce vide, Schopenhauer refuse de le remplir avec de nouveaux dogmes ou de nouvelles vérités. C'est donc par l'exigence d'une lucidité implacable que naît sa pensée. C'est l' "absence" qui

⁸ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Traduit de l'allemand par Henri Albert, Gallimard, Paris, 1964, Avant-propos, cinquième partie.

⁹ Georges Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1971, p.31.

se substituera à Dieu dans cette conception métaphysique. Morel nous rend bien la question des origines au fondement de l'œuvre de Schopenhauer :

Si on demande pourquoi questionner ainsi sur l'existence, Schopenhauer répond qu'une telle question est enracinée sous mille modes au cœur de l'homme. Le drame, c'est que toute la philosophie antérieure n'a cessé de remplir indûment le vide ainsi ouvert.¹⁰

Schopenhauer donnera le nom de Volonté à ce vide. D'autre part, le monde soumis à ce principe démuné d'essence et de sens sera la Représentation. "Je suis" la Représentation ; nous le sommes tous : la pierre qui se décroche d'une falaise, les planètes en orbite autour de leur étoile, et nous qui éprouvons de l'intérêt pour ces questions. *Le monde comme volonté et comme représentation*, voilà un titre qui annonce bien l'enjeu soulevé par Schopenhauer. C'est de ce problème du rapport entre la conscience et le monde, entre la Représentation et la Volonté, que naîtront les efforts de Nietzsche pour en démasquer le fonctionnement ; effort pour justement établir des liens entre les deux parties de cette division du monde posée par Schopenhauer. C'est donc à partir de ces présupposés que Nietzsche instaurera le procès généalogique.

Le but du présent chapitre est de cerner chez Nietzsche les présupposés schopenhaueriens qui lui ont rendu possible le développement de sa méthode généalogique et de sa critique de la pitié. Avec le philosophe Clément Rosset, nous montrerons comment Schopenhauer s'est fait l'initiateur de la généalogie, sans pour autant être en mesure d'exploiter lui-même ce monde nouveau qui s'ouvrait à la pensée. À cet égard, Schopenhauer apparaît comme le père déchu d'une conception de l'existence basée sur l'idée de l'"absurde", et Nietzsche comme celui qui viendra parachever l'œuvre du maître en la détournant. Ainsi que l'affirme Rosset, « il n'est pas absurde de dire que l'œuvre de Nietzsche fut, dans son ensemble, un effort pour penser la "pensée unique" de Schopenhauer.¹¹ » Ou, autrement dit par Morel : « Ainsi bien l'œuvre entière de Nietzsche

¹⁰ G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*, p.31.

¹¹ Clément Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2001, p. 43

est-elle une “réponse” aux interrogations angoissées, et finalement sur elles-mêmes repliées du seul philosophe [Schopenhauer]...¹² »

Le philosophe Clément Rosset permet d'étudier l'opération nietzschéenne de détournement de l'entreprise de son maître. Ceci nous amènera au cœur de la rupture de Nietzsche avec ses premiers idéaux. Le renversement moral qu'il opère est rendu possible grâce à ce désir de justement développer une méthode généalogique. Car si Schopenhauer met en scène les principaux acteurs engagés pour réaliser cette entreprise, nous verrons qu'il les laisse penauds, car sans scénario, sans lien avec l'histoire qui se raconte. Nietzsche met en branle toute cette machine inanimée en rompant avec le système métaphysique de Schopenhauer qui établit une division radicale entre le monde de l'Être comme Volonté, et le monde du paraître comme Représentation ; séparation qui fait justement en sorte de creuser un gouffre entre les acteurs et la pièce dans laquelle ils sont supposés jouer. Nietzsche se fera l'architecte d'une passerelle entre l'intellect et la Volonté, entre le sens (en tant que connaissance) et l'essence du monde. Ainsi que l'affirme Rosset, nous découvrons que, « chez Schopenhauer, il y a affirmation du rapport entre la volonté et l'intelligence, mais jamais véritable pensée de ce rapport.¹³ » Nous nous attarderons à cette construction “réparatrice” de Nietzsche afin de mieux comprendre comment est rendu possible, par l'entremise d'une généalogie de la morale, le renversement de la valeur de la pitié, du premier philosophe au second ; comprendre comment cette disposition put d'abord être considérée comme un idéal moral avant de devenir une véritable maladie morale, et ce sur fond d'un même décor métaphysique. Nous étudierons Nietzsche à travers son détournement moral du système de Schopenhauer.

Les philosophes Gilles Deleuze et Michel Haar élucident davantage les éléments de notre enquête quant au divorce opéré par Nietzsche avec les idéaux de son premier maître. Si Clément Rosset met bien en relief l'héritage schopenhauerien qui permet à Nietzsche d'envisager et de donner naissance à une généalogie de la morale, Deleuze et Haar, pour leur

¹² G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*, p.51

¹³ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.43.

part, présentent plusieurs éclaircissements fondamentaux sur ce qui distinguera Nietzsche de Schopenhauer et permettra un véritable déploiement de cette généalogie.

Cette analyse nous permet de mettre en évidence les enjeux théoriques de cette émotion morale : la pitié. S'agit-il d'une invention du christianisme ou d'un sentiment propre à la condition humaine? Ainsi, par l'intermédiaire de ce chapitre seront établis les fondements sur lesquels repose la critique nietzschéenne de cette disposition morale. Comment Nietzsche en arrive-t-il à développer son "enquête" généalogique? À qui s'adresse sa critique de la pitié? Au christianisme ou plus précisément à Schopenhauer? Qu'appelle-t-on pitié pour Nietzsche? Sa théorie voulant que la pitié soit le fruit du ressentiment n'est-elle pas une réaction directe aux solutions morales négatives et ré-actives de Schopenhauer (renoncement aux désirs et à la vie, sacrifice, pitié)? Avant de nous attaquer à la critique que fait Nietzsche de la pitié, il est important de bien cerner à qui Nietzsche s'adresse véritablement par cette démarche et d'où lui vient l'inspiration même de sa généalogie. Ces deux questions se rejoignent autour d'une seule et même problématique : son héritage et sa rupture avec le maître de ses jeunes années de philologue. Voilà pourquoi notre recherche s'appuiera sur ces premières considérations.

Récapitulons les étapes de ce premier volet de notre recherche : Nous commencerons par présenter Schopenhauer comme initiateur de la pensée de l'absurde et de la généalogie. Avec Rosset, nous nous attarderons aux limites de son système qui seront dévoilées et reprises en mains par Nietzsche, afin de permettre une véritable enquête généalogique sur les origines et le développement de la morale. Nous verrons comment Nietzsche y arrive en rompant avec certains présupposés métaphysiques de Schopenhauer, en rompant avec ce qu'il considérera comme une "pensée magique". Finalement, ces trois considérations sur l'origine de sa généalogie de la morale nous permettent d'envisager une étude de la critique nietzschéenne de la pitié. Nous verrons que c'est finalement grâce à l'héritage schopenhauerien que Nietzsche peut envisager une généalogie de la morale. Toute cette recherche est donc en quelque sorte l'histoire d'un renversement opératoire de la valeur de la pitié, l'histoire d'un détournement moral, d'une adhésion à un système suivie d'une révolte

contre ses visées. Il sera démontré que la critique que fait Nietzsche de la pitié correspond à un désir pour l'élève de résoudre les contradictions dans le système du maître.

1.1 Première partie : Une pensée de l'absurde

Le monde est une histoire racontée par un idiot, pleine de
bruit et de fureur, et qui ne signifie rien.
WILLIAM SHAKESPEARE

Rien ne dure et pourtant rien ne passe. Et rien ne passe
parce ce que rien ne dure.
PHILIP ROTH

Ce n'est pas la déchéance qui menace le libertin moderne,
c'est l'ennui.
PASCAL BRUCKNER

1.1.1 L'absurde : la confrontation douloureuse entre le rationnel et l'irrationnel

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Albert Camus élabore une grande théorie de l'« absurde ». Il résume sa pensée en affirmant que l'absurde relève toujours d'une comparaison entre le rationnel qui organise en apparence nos vies et l'irrationnel qui correspond à l'absence d'explication ou de fondement à l'existence. La raison cohabite avec l'absence de raison, et c'est dans cette circonstance unique que naît l'absurde :

L'absurdité naît d'une comparaison. Je suis donc fondé à dire que le sentiment de l'absurde ne naît pas du simple examen d'un fait mais qu'il jaillit de la comparaison entre un état de fait et une certaine réalité, entre une action et le monde qui la dépasse. L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation.¹⁴

Et en des mots encore plus révélateurs, il écrit : « L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites.¹⁵ »

¹⁴ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Éditions Gallimard, 1942, p.40.

¹⁵ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*. P.56.

Nous avons ici décidé d'introduire cette section de notre recherche en faisant référence à Camus car il reprend et définit en des termes quasi-identiques une pensée dont Schopenhauer fut l'initiateur : la pensée de l'absurde. C'est d'ailleurs ce que suggère Clément Rosset dans son ouvrage intitulé *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*. Il affirme que « la lecture du texte ne laisse en effet aucun doute sur ce point : c'est bien Schopenhauer qui, le premier, construisit une philosophie dont le sentiment de l'absurde fut le fondement unique.¹⁶ » Et ce, même si certains auteurs, tels que Camus, ne semblent pas reconnaître leur filiation avec le philosophe et définissent l'absurde comme s'il s'agissait de leur propre découverte¹⁷. Rosset remarque cette tendance des intellectuels à oublier l'influence de Schopenhauer : « ... il en va autrement de la doctrine de l'absurde, encore que la plupart des écrivains et penseurs s'en recommandant négligent volontairement de mentionner cette filiation qui persiste à sembler infamante à beaucoup d'esprits avertis.¹⁸ »

Ainsi, précédant Camus, l'absurde se présente chez Schopenhauer comme un divorce entre la causalité régnante dans le monde comme Représentation et l'absence totale de causalité dans le monde comme Volonté. La Représentation est du domaine de la connaissance, connaissance au service de la Volonté. La première est la forme "matérielle" de la seconde : « Selon notre système, le monde tout entier n'est que l'objectivation, le miroir de la volonté, qu'il accompagne celle-ci pour l'amener à se connaître soi-même...¹⁹ » Ainsi, la Représentation est d'abord l'unique représentation qu'a la Volonté d'elle-même. Elle est son miroir, sa connaissance de soi. Étrangement, le monde de Schopenhauer apparaît d'abord et primordialement comme un désir "originel", un désir pour la Volonté de se connaître et éventuellement, de se reconnaître. La Volonté est un "vide", un non-sens qui veut se reconnaître comme tel.

¹⁶ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.112.

¹⁷ Bien que Camus associe la pensée de l'absurde à certains auteurs de littérature tels que Kafka.

¹⁸ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.112.

¹⁹ Arthur Schopenhauer, le *Monde comme volonté et comme représentation*, Traduit en français par A. Burdeau, Quadrige/PUF, Paris, 1966, p.341.

Pour le philosophe, la connaissance est toujours indissociable du “principe de raison”, c’est-à-dire de l’agencement causal du monde en “tranches” de temps et d’espace²⁰. C’est son passage obligé. Dans le domaine de la Représentation, tout relève de la causalité. Si un objet tombe sur le sol, le phénomène s’explique par une loi quelconque ; de même, une action se justifie par un motif ou un désir spécifique. Jusqu’ici tout va bien. Le problème se présente lorsque nous constatons qu’il n’y a pas de causalité pour expliquer cette causalité ; il n’y a pas de fondement pour venir appuyer la causalité à l’œuvre au cœur de la Représentation. C’est ainsi que le “devenir” du monde apparaît absurde à l’esprit lucide. Le rationnel obéit à une force absolument irrationnelle : la Volonté. Rosset illustre cette idée par une métaphore centrale chez Schopenhauer. La vie est un décor, et derrière ce décor, il n’y a rien :

Thème du décor, fondamental chez Schopenhauer : le décor théâtral renvoie à l’existence, mais l’existence ne renvoie à rien ; ainsi la succession des phénomènes ramène à la causalité, et la causalité à la contingence, c’est-à-dire à un “rien” au regard de la nécessité.²¹

D’où le divorce à l’œuvre dans la conscience ; elle est condamnée à être sans raison, sans explication ou but. À ce sujet, Morel viendra appuyer la position de Rosset en affirmant que :

La vie est essentiellement absurde. Rien finalement n’y a de sens. Finalement, ici est la clé de la philosophie de Schopenhauer. L’atroce en effet est qu’au niveau des apparences l’univers naturel et humain se montre comme un organisme remarquablement bien agencé [...] À cette étonnante organisation causale devrait correspondre une signification métaphysique. Or l’absence d’une telle signification est aveuglante.²²

Si nous imaginions un instant la Représentation comme obéissant à un dieu législateur, tel le Dieu chrétien, le problème de l’absurdité ne se présenterait plus. L’ennui est que Schopenhauer est athée et ne découvre qu’un espace vide là où il devrait y avoir fondement. Dans ce système, il y a une place réservée à Dieu ; le problème est qu’elle reste vacante. Ainsi que l’explique Rüdiger Safransky :

²⁰ Schopenhauer s’inspire de Kant pour sa théorie de la connaissance. Tout le premier livre du *Monde comme volonté et comme représentation* est consacré à cet héritage.

²¹ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.47.

²² G. Morel, Nietzsche, *Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*, p.40.

Dans la métaphysique traditionnelle, cette conception de l'essence aboutit à fonder la thèse de la "bonté" du monde, elle en découvre les bons fondements. Chez Schopenhauer, le contenu essentiel du monde n'est pas un fondement, mais un abîme, l'obscur volonté, l'être torturant, le cœur des ténèbres.²³

Cette Volonté, c'est un vouloir qui ne veut justement rien (ou se veut perpétuellement lui-même). En soi, il n'a aucune intention ; l'intentionnalité étant du domaine exclusif de son miroir : la Représentation²⁴. La Volonté est un vouloir vide, une flèche de désir lancée à l'aveuglette dans le néant. Et Rosset de commenter cette idée :

La Volonté "ne sait jamais ce qu'elle veut" : en toute rigueur, elle est même incapable de "vouloir" jamais, quel que soit le sens qu'on donne au terme de volonté [...] Absurdité foncière du monde vu par Schopenhauer : la volonté, qui est l'essence du monde, ne possède aucun attribut du vouloir.²⁵

Voici donc une forme étrange d'athéisme "religieux". Dieu a quitté son trône, mais le trône reste souverain et continue à soumettre son royaume à son vouloir... mais quel vouloir ? Que veut un trône laissé vacant ? Chez Schopenhauer, le problème est précisément que les individus du royaume persistent à vivre comme s'ils étaient gouvernés par un Vouloir, bon ou mauvais, peu importe. Ceci est l'erreur originelle, originelle puisque mère de toute cette souffrance ambiante dans la pensée pessimiste de Schopenhauer ; erreur corrigée, nous le verrons, par l'idéal de la pitié.

1.1.2 L'absurde : souffrance inhérente à l'illusion du sens

Pour se connaître, la Volonté reflète sa représentation qui est, par essence, soumise aux conditions de la connaissance. Elle se contemple dans un miroir fragmenté et ainsi

²³ Rüdiger Safransky, *Nietzsche : biographie d'une pensée*, Arles, Actes Sud, PUF, 2000, p.42.

²⁴ « En résumé, la volonté sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et à tel endroit ; ce qu'elle veut en général, elle ne le sait jamais. Tout acte particulier a un but, la volonté même n'en a pas ; comme tous les phénomènes naturels isolés, son apparition à tel lieu, à tel moment, est déterminée par une cause qui en rend raison ; mais la force plus générale qui se manifeste dans ce phénomène n'a pas elle-même de cause, puisqu'il n'est qu'un degré des manifestations de la chose en soi, de la volonté qui échappe au principe de raison. » A.Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.216.

²⁵ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.54.

s'impose une image d'elle-même mutilée, fragmentée, hétéroclite et illusoire. En tant que telle, la Volonté ne possède aucun attribut (moral ou autre), sinon d'être une origine souffrante, souffrante de ce divorce originel et absurde qui unit et désunit continuellement le monde et la connaissance. La Volonté est un dieu souffrant qui, par son désir de se connaître et par l'illusion inhérente à cette connaissance, s'entre-dévore, souffre de son apparente imperfection : « la volonté doit se nourrir d'elle-même, puisque hors d'elle, il n'y a rien, et qu'elle est une volonté affamée. De là cette chasse, cette anxiété et cette souffrance qui la caractérisent.²⁶ » Ou autrement dit : « Ce que nous voyons là, c'est la volonté luttant avec elle-même, dans toute l'épouvante d'un pareil conflit.²⁷ » Cette image de la Volonté de Schopenhauer résume l'histoire du monde dans son ensemble. Elle est la mère et le modèle universel et interchangeable de toutes les souffrances et de toutes les contradictions.

Ainsi, qu'advient-il du monde objectivé de la Représentation asservi à une telle Volonté insensée²⁸? Il se présente pareil à une pièce de théâtre où les acteurs s'obstineraient à jouer un scénario sans queue ni tête, parce qu'ils n'ont pas réalisé qu'il n'y a pas d'auteur au scénario et qu'en fait, au-delà des apparences, il n'y a finalement pas de scénario du tout. C'est le protagoniste du *Procès* de Kafka²⁹ qui se démène, éperdu, pour se défendre des accusations qui lui restent inconnues de la première à la dernière page du livre. Schopenhauer imagine cette pièce comme une grande tragédie³⁰ ; le monde est condamné à la fabulation du sens. Voilà à quoi se destine une Volonté "insensée" lorsqu'elle projette son image en une infinité de fragments, lorsqu'elle se fait objectivation et connaissance. La connaissance est la grande pouponnière des illusions et la mère d'entre toutes est celle de l'individuation. L'individu, peu importe de qui ou de quoi il s'agisse, est un fragment du miroir : un mirage. Ainsi, la Représentation n'étant que l'image déformée d'un Tout, le mauvais rêve d'une Volonté esseulée, il en résulte que le monde objectivé est essentiellement homogène, partout

²⁶ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.203.

²⁷ A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p.323.

²⁸ « L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin. » A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p.215.

²⁹ Franz Kafka, *Le procès*, Traduction nouvelle par Axelle Nesme, Édition préfacée et annotée par Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Librairie Générale française, 2001.

³⁰ « La vie de chacun de nous, à l'embrasser dans son ensemble d'un coup d'œil, à n'en considérer que les traits marquants, est une véritable tragédie. » A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p.407.

identique à lui-même ; un grand vide fidèle au néant dont il est le reflet. De cette façon, au-delà des apparences, la Représentation est un “vide immobile”, une absence objectivée.

1.1.3 Dissolution du “je” dans l'éternel devenir

Puisque tout est néant, le “temps ne change rien à l'affaire”. Plutôt, il y participe en se dévoilant comme étant replié sur lui-même. Schopenhauer nous formule cette idée en des termes qui, de toute évidence, inspireront Nietzsche : « un éternel devenir, un écoulement sans fin, voilà ce qui caractérise les manifestations de la Volonté.³¹ » Ainsi que le souligne Rosset, chez Schopenhauer :

Le temps tourne, mais ne progresse pas [...] Le temps s'est détraqué, s'est arrêté. Il ne remplit plus sa mission fondamentale qui est de faire advenir l'avenir, le temps fait advenir le passé [...] L'homme croyait agir au sein d'un temps libre et régénérateur ; en réalité, il était entre les mains d'un cadavre.³²

Le temps s'annihilant, la connaissance s'efface du décor pour ne plus laisser à la vue que l'image d'une éternelle immobilité.

Dans ce monde absurde, pris au piège entre le rationnel et son indétermination, le “je” n'est pas. Il est l'image parfaite de la connaissance vouée à l'illusion, car toute connaissance est en fait une prise de conscience de ce “je” en un temps et un espace donnés. Dans la Représentation, la connaissance n'appartient nullement à chaque individu. Il y a “La” connaissance et une infinité disparate de ses manifestations. Le couple sujet-objet est un instant seulement ponctuel où le monde s'explique à lui-même, où la causalité est manifeste. Michel Piclin d'affirmer que :

³¹ A.Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 216.

³² C.Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.136-137.

Schopenhauer estimera que le couple sujet-objet n'a aucune valeur ontologique : tous deux apparaissent et disparaissent de concert : ils sont quasiment interchangeables ; si l'on essaie de se tourner vers son propre sujet pensant, on ne trouve que ténèbres et simulacres.³³

Ainsi, Schopenhauer pulvérisera le cogito cartésien. Ce sont des éléments de la philosophie de Kant qui l'amèneront à cette intuition. En effet, pour Kant, ce n'est plus tant le sujet pensant qui occupe une place centrale dans la connaissance, mais bien les conditions *a priori* de cette connaissance : le temps et l'espace. Kant permet à Schopenhauer de ne plus considérer chaque conscience humaine comme un univers clos, parfaitement défini à l'intérieur des limites de l'individualité :

De même, Kant, avec sa singulière acuité, s'attaque au cogito substantialiste de Descartes. Sans doute admet-il un "je pense" comme acte de synthèse, mais il estime qu'au-delà de cette "unité synthétique", il est impossible de remonter. Le "je" lui-même, dit Kant, n'est qu'une "représentation vide de contenu" ; dans la conscience, "tout est flux continu".³⁴

1.1.4 L'existence est un pendule qui oscille entre la souffrance et l'ennui

Schopenhauer se sert de certains présupposés kantien pour bâtir sa théorie de la connaissance. Dans le monde de la Représentation où l'individualité n'est qu'une illusion inhérente au principe de raison, chaque conscience faussement individuelle est dupée dans sa démarche. Ainsi, le désir universel, la Volonté, règne sur le monde de la Représentation et celle-ci se fait multitude de désirs. En fait, la connaissance est ici absolument synonyme du "désir". À chaque désir correspond une fin ou une cause, mais comme nous l'avons vu, dans le monde de la Représentation, aucune causalité ne vient justifier chaque causalité. La Représentation est un désir vide, un désir de désirer, similaire à un casse-tête où chaque pièce s'emboîterait parfaitement, mais où l'ensemble ne divulguerait aucune image cohérente ; nous n'y verrions finalement qu'un chaos désarticulé. Il n'y a que ce mouvement sans fin au cœur de chaque volonté, cette course sans point d'arrivée, cette course repliée sur elle-même

³³ Michel Piclin, *Pour une lecture du monde*, in : *Magazine littéraire*, Paris, no.328, janvier 1995, p.33.

³⁴ *Ibid*, p.33.

et suivant toujours le même itinéraire. Sur fond de nihilisme, de “sans but”, d’effort sans fin du monde, d’éternel devenir et d’une volonté illusionnée, la conscience vue par Schopenhauer, entre naissance et mort, s’essouffle dans la roue d’exercice de son existence. À chaque montée, à chaque fois qu’un désir est réalisé, une nouvelle descente est inévitable, un nouveau manque se manifeste ; jamais ne s’arrête ce cycle : « C’est ce qu’il a de commun avec toutes les forces qui sont des manifestations de la volonté ; le but atteint n’est jamais que le point de départ d’une carrière nouvelle, et cela à l’infini.³⁵ » Cet acharnement conduit nécessairement à la souffrance ; une lucidité inespérée à l’ennui. D’où la célèbre métaphore du pendule qui oscille d’un mal à l’autre. Un monde absurde impose cette logique de répétition insensée. Dans cette suite d’idées, à l’instar de Camus, Rosset nous offrira cette image frappante de Sisyphe condamné à pousser une pierre tout en haut d’une montagne, pour la voir toujours rechuter, et recommencer ainsi ce manège infernal.³⁶ C’est la répétition qui guette un monde absurde, puisqu’à l’intérieur d’un temps mort et toujours pareil à lui-même, il n’y a pas de place pour la nouveauté, pour l’espoir. À ce sujet, l’écrivain Michel Houellebecq³⁷ nous dira qu’aux yeux de Schopenhauer, « la condition humaine est toujours continûment la même. Quelle que soit l’époque, l’humanité est confrontée aux mirages du bonheur et aux réalités de la souffrance.³⁸ »

Le problème n’est pas tant l’insatisfaction de la conscience face à ses désirs, mais l’absence de motivation à ces mêmes désirs. Le Mal schopenhauerien n’est pas la Volonté ni la Représentation ; c’est le divorce entre les deux. Avec Schopenhauer, Dieu a abandonné l’homme. Il lui offre toujours la vie, mais le laisse seul dans ce cachot qui est l’absence de nécessité. Ainsi que l’affirme Rosset : « L’homme est un esclave sans maître, qui obéit sans ordres...³⁹ » Ou, autrement dit : « Toute activité en ce monde est à l’image de la taupe dont le sort est de creuser durant toute sa vie dans la terre et la nuit qui l’environnent. L’étrange n’est

³⁵ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.215.

³⁶ « Privé de sa faculté de devenir, le temps signifie ennui (comme le suggère l’allemand : l’ennui est le “mal du temps”) et supplice : les images de la roue d’Ixion et du rocher de Sisyphe, auxquelles recourt souvent Schopenhauer, signifient à la fois temps cyclique et répétition de la souffrance. »

C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.51.

³⁷ Houellebecq chez qui l’épuisement de l’homme dans ses désirs est un thème récurrent.

³⁸ Michel Houellebecq, *Schopenhauer l’incompris*, in : *Le Monde*, juillet 2003.

³⁹ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.121.

pas la nuit, mais de creuser.⁴⁰ » Pourquoi vivre, pourquoi continuer à avancer, un pas après l'autre, si aucun sens n'éclaire finalement notre existence ? Pourquoi creuser encore et toujours dans le noir ? Sans Dieu ou cause première (explication originelle) du monde, pourquoi et sur quelle base, pour quel motif continuer à vouloir ? Qu'est-ce qui motive le moindre mouvement de la volonté ? Qu'est-ce qui justifie toute cette vie ? Chez Schopenhauer, le bonheur en tant qu'atteinte d'un but ou d'un sens est *a priori* inexistant, et le désir d'y accéder tenu pour illusoire.

L'image parfaite de cette "marche à tâtons" qui ne mène nulle part est la sexualité ; l'être esclave de son désir et qui persiste à vouloir régénérer la vie même si aucun sens ne régit cette motivation. Et s'il le fait, c'est qu'il est lui-même cette motivation "non-motivée" ; il est lui-même cette Volonté se régénérant sans cesse et sans but. La sexualité est le Désir lui-même. L'individu est soumis à cette forme la plus révélatrice de son vouloir, c'est-à-dire soumis à ses instincts, à son désir aveugle parfaitement identique à la Volonté mère du non-sens universel.

En élaborant sa conception absurde du monde, Schopenhauer se serait-il inspiré de l'enseignement de Qoheleth (*L'Ecclésiaste*) dans l'*Ancien Testament* ? Le texte biblique, tout comme l'œuvre du philosophe, présente le portrait d'un monde qui est condamné à une absence de sens, à une absurdité englobante. Qoheleth se distingue parce qu'il existe pour lui un Dieu qui est créateur et architecte du monde, et à qui il attribue un sens qui lui appartient en propre, en quelque sorte, un sens divin. Mais voilà que l'homme et le divin sont séparés par un voile opaque et l'existence reste un mystère pour l'esprit. La logique de l'entreprise de Dieu échappe à la connaissance des êtres humains, ceux-ci ne comprenant finalement rien à leur destin : « Et je regarde l'ensemble de l'œuvre de Dieu : eh bien ! on ne peut découvrir l'œuvre qui s'opère sous le soleil, et qui expliquerait pourquoi l'homme peine à chercher sans jamais atteindre.⁴¹ » Le résultat est donc le même chez Schopenhauer et chez Qoheleth. Le

⁴⁰ *Ibid*, p.116.

⁴¹ *La Sainte Bible*, Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1955, Qo 8 17

monde est insensé et répétitif⁴² : souffrance et illusion. Qoheleth nous parle de “vanité”⁴³, l’homme vaniteux se présentant en continuelle quête de fantômes insaisissables, de faux espoirs. Tout comme chez Schopenhauer, et de façon surprenante pour un texte biblique, il condamne la vie : « Je déteste la vie, car ce qui se fait sous le soleil me déplaît et tout est vanité et poursuite de vent.⁴⁴ » Schopenhauer, le penseur athée du christianisme, reprend⁴⁵ de l’*Ancien Testament* une pensée très semblable à la sienne. En cela, peut-être innove-t-il moins avec son idée d’un monde absurde, à l’encontre de ce que Clément Rosset affirmait.

1.1.5 Subordination de l’intellect à la Volonté : une pensée de l’inconscient

L’essentiel de toutes ces remarques sur Schopenhauer est de retenir que dans son système, la Représentation est absolument subordonnée à la Volonté :

Je vais commencer par produire une série de faits psychologiques d’où il résulte que dans notre propre conscience la volonté se présente toujours comme l’élément primaire et fondamental, que sa prédominance sur l’intellect est incontestable, que celui-ci est absolument secondaire, subordonné, conditionné. Cette démonstration est d’autant plus nécessaire, que tous les philosophes antérieurs à moi, du premier jusqu’au dernier, placent l’être véritable de l’homme dans la *connaissance consciente* : le moi, ou chez quelques-uns l’hypostase transcendante de ce moi appelée âme, est représenté avant tout et essentiellement comme *connaissant*, ou même comme *pensant* ; ce n’est que d’une manière secondaire et dérivée qu’il est conçu et représenté comme un être *voulant*. Cette vieille erreur fondamentale que tous ont partagée [...] doit être bannie avant tout du domaine philosophique, et c’est pourquoi je m’efforce d’établir nettement la nature véritable de la chose.⁴⁶

Ainsi, la grande innovation de Schopenhauer est d’avoir fait passer le “moi” au second plan. L’intellect est subordonné par une force maîtresse. En chaque conscience se cache un gouffre sur le vide, sur l’inaccessibilité et l’étrangeté de la Volonté. Le monde est

⁴² « Tout est ennuyeux [...] Ce qui fut, cela sera ; ce qui s’est fait se refera : et il n’y a rien de nouveau sous le soleil. » *La Sainte Bible*, Qo 1 8-9

⁴³ Précisons ce concept avec une note du traducteur (L’École biblique de Jérusalem) : « ...Mais le mot a perdu son sens concret et n’évoque plus chez Qoheleth que l’être illusoire des choses et par conséquent la déception qu’elles réservent à l’homme. » *La sainte Bible*, Qo 1 1

⁴⁴ Qo 2 17

⁴⁵ Peut-être sans le savoir...

⁴⁶ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (suppléments), p.894.

profond, et comme une mince couche de glace recouvrant les eaux, l'intelligence plie et se casse continuellement sur le flux de la Volonté. Ainsi, Rosset observe que :

La philosophie de Schopenhauer est la première à poser comme absolu le conditionnement des fonctions intellectuelles par les fonctions affectives ; la première à considérer comme superficielle et comme "masque" toute pensée dont les termes veulent rester sur le plan de la cohérence logique et de l' "objectivité".⁴⁷

La Volonté est ainsi du domaine de l'affect, de la subjectivité, de l'inexplicable, de ce qui déborde la raison humaine ; c'est le lieu précis où l'esprit lucide se heurte à un mur. Tout le mérite revient à Schopenhauer d'avoir démasqué l'illusion intellectualiste. Georges Morel formule en ces termes l'idée d'un intellect d'importance absolument secondaire :

Ce primat absolu de la volonté signifie la destruction de toutes les formes d'intellectualisme. Plus précisément – et c'est là un des éléments les plus originaux de sa doctrine – pour Schopenhauer la conscience et l'intelligence sont des aspects non seulement seconds, mais accidentels, de l'expérience humaine.⁴⁸

Cette vision des choses ouvre le chemin d'une pensée de l'inconscient, d'un "ça" déterminant entièrement un "moi". Il y a un lien commun qui unit toutes les consciences, une tonalité de fond à l'existence, quelque chose qui échappe au sujet connaissant et à son individualisante et prétentieuse intelligence. À ce sujet, Rosset affirmera que : « La philosophie de la volonté inaugure l'ère du soupçon, qui recherche la profondeur sous l'exprimé, et la découvre dans l'inconscient. Ce qui prétend émaner de l'intellect pur est précisément ce sur quoi portera l'analyse des motivations secrètes.⁴⁹ » Et un peu plus loin dans le commentaire :

L'idée qu'il n'y a pas d'intellectuel en tant que tel, pas de pensée qui ne se rattache à des motivations inconscientes, a son origine chez Schopenhauer [...] Si la théorie de la "représentation" est issue de Kant, celle de la "volonté" est entièrement neuve...⁵⁰

⁴⁷ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.122.

⁴⁸ G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*, p.32.

⁴⁹ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.88.

⁵⁰ *Ibid*

1.1.6 Une terre fertile pour la pitié

Devant chaque manifestation de l'animalité, devant la fatigue, la faim, la nudité, devant chaque besoin de la chair douloureuse, toutes les barrières qui séparent les hommes s'effondrent ; ces subtiles catégories qui partagent l'humanité en êtres justes et injustes, en honnêtes gens et en criminels disparaissent ; il ne reste plus que l'éternel animal, la pauvre créature terrestre, qui doit manger, boire, dormir comme vous et moi, comme tout le monde.

STEFAN ZWEIG

La nouveauté de Schopenhauer est la pensée de l'absurde, c'est-à-dire une pensée qui unit le rationnel (Représentation) à l'irrationnel (Volonté). Nous verrons comment elle permet une approche généalogique de la morale. Pour l'instant, remarquons que le système de Schopenhauer semble être un hôte idéal pour une disposition morale telle que la pitié. En effet, un monde où les distinctions entre les individus tombent invite à l'idée d'une communion ou d'une empathie entre les êtres : « ...l'intuition, qui reconnaît en un étranger le même être qui réside en nous.⁵¹ » Difficile d'être égoïstes si nous sommes lucides et que nous comprenons qu'en ce monde, tout s'équivaut, tout est du pareil au même. Comment ne pas "aimer son prochain" sans porter atteinte à sa propre personne ? Ainsi, la cruauté, la méchanceté, l'égoïsme, et plus fondamentalement l'individualisme, se présentent comme des tendances masochistes chez Schopenhauer ; le monde devient un monstre qui s'entre-dévore, qui par illusion ou ignorance, se blesse lui-même. Quand un individu tend à réaliser son propre désir, quand il fait preuve d'ambition pour lui seul, quand il tend à se distinguer toujours davantage de ses semblables, sans le savoir, il se mutile lui-même. En pensant à lui plutôt qu'à "l'autre", il "s'auto-dévore", car au-delà des apparences, l'un et l'autre ne font qu'un ; intellects multiples dans un seul corps. Un individu qui se croit véritablement "individu" n'est rien d'autre que la Volonté qui entre en contradiction avec sa propre essence. C'est une Volonté malheureuse.

Le cruel chez Schopenhauer est cruel envers lui-même et sans le savoir. L'illusion levée, il ne reste plus qu'une empathie asphyxiante, une empathie universelle qui réunit tous

⁵¹ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.463.

les fragments du miroir pour enfin offrir au regard de la Volonté son portrait fidèle. Ainsi devient-il paradoxal de comparer le philosophe à sa doctrine :

Cette intuition de l'identité finale de toutes les volontés au sein du Vouloir est un des aspects les plus caractéristiques de la pensée de Schopenhauer ; on sait qu'elle constitue le fondement de sa morale, qui repose sur l'intuition de la *pitié*, c'est-à-dire sur le sentiment d'une identité radicale, sise il est vrai au-delà des apparences, dans les aspirations de tout être humain. Le philosophe dans lequel on a vu l'un des plus parfaits égoïstes des temps modernes se trouve ainsi en même temps celui auquel on doit probablement l'intuition la plus profonde de la communion humaine – communion dont Nietzsche se fait l'écho dans l'*Origine de la tragédie*, lorsqu'il rapproche le culte dionysiaque du déchirement du "voile de Maïa", qui dissipe le vieux mythe de l'individualité.⁵²

En effet, l'intuition de la Volonté absurde et unificatrice du monde ouvrira la porte, nous le verrons, à la pensée du jeune Nietzsche (première période de *La naissance de la tragédie*), mais aussi au développement plus tardif de sa *Généalogie de la morale*. L'intérêt sera de comprendre comment, chez Nietzsche, pourront subsister à la fois une pensée de la Volonté et une critique de la pitié, en ce sens un renversement des conclusions morales de son maître. Pour en arriver à mieux cerner le problème qui se situe au cœur de notre recherche, nous devons d'abord nous attarder à l'influence qu'eût Schopenhauer sur Nietzsche ; cibler avec Rosset en quoi le premier maître fut l'initiateur d'une généalogie qui allait être reprise, perfectionnée et exploitée par Nietzsche. Par la suite, nous serons disposés à saisir le moment du divorce et constaterons qu'il se situe justement là où Schopenhauer échoue dans sa démarche et rompt lui-même avec son intuition première de l'absurde. Nous verrons comment Nietzsche se révolte contre les idéaux de Schopenhauer quand ce dernier commence à entrer en contradiction avec les fondements de sa propre philosophie. Ainsi, la démarche nietzschéenne pourra être envisagée comme un désir de corriger les hésitations de la pensée du maître ; tenter de trouver des solutions aux impasses rencontrées par celui qui fut, de par ses intuitions, le premier généalogiste.

⁵² C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.85, 86.

1.1.7 Schopenhauer : l'esquisse d'une généalogie

Expliquons maintenant comment une conception absurde du monde ouvre la voie à une approche généalogique des phénomènes moraux. En quoi le monde selon Schopenhauer établit-il les présupposés au déploiement d'une généalogie ? C'est l'idée de Schopenhauer selon laquelle « l'essence du monde, sa substance, n'est pas quelque chose de raisonnable, de logique, mais un instinct obscur et vital⁵³ » qui fait de lui l'initiateur de la méthode généalogique. Avec cette approche, la recherche s'exclut du domaine du langage et de la connaissance admise. L'esprit se fait méfiant et tente de voir au-delà des causes et des effets apparents. Ainsi, dans une perspective qui deviendra celle de Nietzsche, la généalogie n'est pas une science historique ; elle se situe au-delà de l'histoire, considérant cette dernière comme une surface cachant un « bas-fond » englobant : Volonté chez Schopenhauer et éternel retour chez Nietzsche. La généalogie sort du cadre de référence temporel, considéré comme superficiel, afin de tenter de démasquer les origines secrètes des phénomènes tels que la pitié. Selon Rosset, Schopenhauer, est le premier à soulever les masques de la connaissance pour partir à la recherche d'une origine cachée :

L'acte de naissance généalogique n'étant pas dans un temps antérieur, mais dans une origine sous-jacente qui ne diffère de son expression actuelle que par sa faculté à ne pas s'exprimer – différence selon le langage, non selon le temps. Ce que la généalogie distingue, par exemple entre une certaine métaphysique et certaines motivations affectives, n'est pas une filiation chronologique mais un engendrement plus fondamental, qui relie une manifestation quelconque à une volonté secrète qui parvient à réaliser ses desseins au prix d'une série de transformations qu'il appartient au généalogiste de déchiffrer.⁵⁴

C'est en plaçant la Représentation, et donc nos représentations du monde au second plan que Schopenhauer innove réellement. Il s'attaque ainsi à toute une tradition philosophique où la Vérité est du ressort de la raison. En considérant la causalité comme une illusion ou comme un mirage de l'esprit, il rejette toute perspective philosophique établissant ses fondements sur la suprématie de l'intelligence et du langage qui la structure. « Ainsi s'instaure une critique systématique de la philosophie, toute pensée exprimée devenant

⁵³ R. Safransky, *Nietzsche : biographie d'une pensée*, p.38.

⁵⁴ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.66.

justiciable d'une interprétation généalogique décidée à ne pas s'en tenir à l'expression en cause, et à rechercher une origine en-deçà de la parole.⁵⁵ »

La généalogie est une pensée des rapports entre les phénomènes ou une pensée des luttes pour donner un sens à des positions morales, sur fond d'un monde obscur et inaccessible à la raison. Ces rapports sont parfois déroutants⁵⁶ pour ceux qui lisent l'histoire comme un grand livre duquel on peut extraire un fil directeur, une chaîne causale. Rosset estime que «Schopenhauer est apparu comme l'incontestable promoteur de la philosophie généalogique et de la psychologie “des profondeurs”⁵⁷ » De sorte que même si, pour des raisons que nous expliquerons dans les pages suivantes, Schopenhauer ne met pas véritablement en pratique son intuition généalogique, il «n'en est pas moins déjà à sa manière et surtout dans son langage, un philosophe généalogiste.⁵⁸ » Ainsi, Rosset met en perspective l'influence qu'a pu avoir Schopenhauer sur les généalogistes de la fin du XIX siècle⁵⁹ :

Quel est le rapport entre Schopenhauer et cette philosophie généalogique ? Y a-t-il seulement rapport ? Un examen de l'œuvre permet de répondre par l'affirmative. La disproportion entre la richesse des philosophies de Nietzsche, de Marx ou de Freud et la relative minceur de l'édifice schopenhauerien ne doit pas masquer une certaine concordance, ni faire oublier l'existence chez Schopenhauer d'une intuition généalogique d'autant plus remarquable qu'elle se manifeste dès 1819, année de la parution de la première version du *Monde comme volonté et comme représentation*.⁶⁰

Avec sa pensée de l'absurde qui sépare l'intellect d'une force obscure qui la transcende, Schopenhauer trace les grandes lignes de l'édifice sur lequel une véritable pensée de la généalogie pourra être construite. C'est Nietzsche qui en sera le premier et le grand architecte. C'est lui qui trouvera les “pièces” manquantes pour mettre en branle la machine dont Schopenhauer fut le concepteur. C'est donc sur ce paysage absurde que toute la

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ Ils s'opposent à l'évidence d'un premier regard...

⁵⁷ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.95.

⁵⁸ *Ibid*

⁵⁹ Rosset considère non seulement Nietzsche comme un généalogiste, mais aussi Marx et Freud : « ces trois démarches respectives, pour s'en tenir à ces seuls philosophes, ayant en commun une même valeur critique (rupture avec les analyses de type idéaliste) et une même valeur méthodologique (recherche du caché sous le manifeste). » C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.67.

⁶⁰ *Ibid*, p.67.

généalogie de la morale nietzschéenne naîtra et se développera. Afin de saisir comment Nietzsche reprend en main l'œuvre du premier maître, nous devons préalablement nous demander où et comment il en vient à considérer qu'il y a erreur à corriger. Nous nous attarderons immédiatement à ce fatidique point de séparation entre le maître et l'élève. Envisageons avec Rosset les limites et les faiblesses de l'esquisse qu'a osée Schopenhauer des présupposés d'une méthode généalogique.

1.2 Deuxième partie : Schopenhauer, une innovation inachevée

1.2.1 Le pessimisme : une conclusion hâtive de Schopenhauer

Dans sa préface à *Écrits sur Schopenhauer*, Clément Rosset révèle qu'il s'intéressa d'abord au philosophe pour son pessimisme. Dans sa jeunesse, il l'aida à se délivrer de ses chagrins d'amour par l'entremise d'un système élevant en reine la souffrance, l'entretenant et la justifiant. Ainsi, la pensée de Schopenhauer lui offrait une sorte d'empathie sentimentale :

Schopenhauer est le premier philosophe que j'ai lu. Il y avait dans notre bibliothèque familiale un recueil d'aphorismes de Schopenhauer que je devorai d'une traite et un peu par hasard, un après-midi où j'étais désœuvré, m'attardant particulièrement sur les pages qui traitaient de l'illusion de l'amour, les souffrances vaines qui y sont attachées.⁶¹

Cet intérêt pour le pessimisme schopenhauerien quittera Rosset. Il ira même jusqu'à considérer cet aspect de sa philosophie comme une faiblesse, une contradiction, une conclusion maladroite annexée à son système innovateur et influent. Rosset déplore que l'on ne retienne de Schopenhauer pratiquement que cet aspect de son œuvre. Pour lui, l'essentiel de sa doctrine repose dans sa philosophie de l'absurde, comme nous l'avons vu, dans ce Schopenhauer initiateur de la généalogie. Ainsi, de ce point de vue, toute la morale du philosophe, basée sur la contemplation, la pitié et le renoncement, apparaît comme un caractère secondaire cachant trop bien les bases d'une appréhension du monde qui sera reprise par Nietzsche afin d'élaborer une véritable généalogie de la morale.

⁶¹ *Ibid*, p.5.

Selon Rosset, c'est en s'efforçant de justifier son pessimisme que Schopenhauer s'embourbe dans un tissu de contradictions. Avec ses conclusions morales, Schopenhauer se retourne contre l'absurdité dont il est le père et rompt avec ce qui faisait de lui un premier généalogiste.

Rosset identifie deux arguments principaux venant appuyer la morale pessimiste de Schopenhauer : « Le monde est mauvais » et « Il y a pour le sage des moyens de se libérer du vouloir⁶² ». Rosset critiquera le premier argument en le percevant comme l'exact opposé de la logique rationaliste :

En tant qu'absurde, la volonté est réputée *mauvaise*. [...] L'équation schopenhauerienne (monde impensable = monde de souffrances) n'est que l'exact envers de l'équation classique (monde rationnel = monde justifié).⁶³

Schopenhauer reproduit donc l'erreur du rationalisme classique en associant une conclusion morale à une conception métaphysique. Il fait de l'attribut "absurde" un synonyme de l'attribut "mal". C'est comme s'il présupposait que la formule de l'absurde (causalité confrontée à l'absence de causalité) était *a priori* associée à un présupposé moral. Ainsi, la Volonté est démunie de tout sens et de tout attribut, à l'exception d'un attribut émotionnel qui est d'être souffrante, d'être ainsi à l'origine de la souffrance du monde. Par cette astuce métaphysique, Schopenhauer veut associer le Mal à l'absurdité du monde. Le non-sens provoque la souffrance et ceci est, du coup, quelque chose d'inévitablement "mal". C'est le piège que tentera plus tard d'éviter Albert Camus en redonnant à l'homme absurde sa liberté, en imaginant justement un "Sisyphes heureux", heureux malgré l'absurdité inhérente à l'existence, malgré la collision entre l'esprit et le monde qui l'entoure. Pour sa part, Schopenhauer ne remet pas en question ses intuitions morales. Avant lui, le monde était sous l'emprise d'un Dieu de bonté ; avec lui, il est sous l'emprise d'un dieu mauvais. La face du monde s'inverse simplement. Pour reprendre une parole de Baudelaire, Schopenhauer fait en

⁶² *Ibid*, p.105.

⁶³ *Ibid*, p.54.

sorte que ce soit « le Diable qui tient les fils qui nous remuent !⁶⁴ » L'erreur est ainsi de reconnaître le Mal en la Volonté, tandis que dans les fondements de son monde absurde, Schopenhauer la dissocie de toute direction ou intention. "Le monde est mauvais" : voici la première contradiction dans le pessimisme schopenhauerien.

1.2.2 Une morale de la pitié

Ce premier problème soulevé par Rosset présente bien le genre de faiblesses qui hantent la morale schopenhauerienne, comme celle bien plus majeure du deuxième présumé pessimiste de sa philosophie : « Il y a pour le sage des moyens de se libérer du vouloir ». Là se retrouve la contradiction majeure au cœur de son système. En effet, si la Volonté exerce sa suprématie sur la Représentation et que l'intellect est entièrement soumis à son bon vouloir dans toute l'illusion de sa liberté, comment peut-il encore être envisagé que l'esprit humain puisse se soustraire à cette force englobante ? Rosset de bien nous formuler cette contradiction :

À tous les niveaux, on rencontre donc une identique nécessité dans le Vouloir, et une égale soumission à elle, si différentes et si complexes que puissent être ses manifestations. La seule échappatoire, la seule liberté qui selon Schopenhauer resterait miraculeusement possible, est la négation radicale de la volonté à travers l'art et la morale du détachement. Ceci intéresse, non plus la doctrine de l'absurde, mais le système du pessimisme schopenhauerien, qui présente un caractère paradoxalement optimiste et négateur des thèmes absurdes.⁶⁵

Schopenhauer est donc paradoxalement un philosophe optimiste ; il prévoit une possibilité pour l'homme d'échapper à la suprématie de la Volonté ; l'homme peut être sauvé.

La pitié, qui permet de se détourner de la souffrance inhérente à l'illusion en renonçant à son individualité, est donc à part entière un élément "optimiste" dans la philosophie de Schopenhauer. Avoir pitié, c'est démissionner, rendre au monde sa part de vie après avoir

⁶⁴ Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal*, Édition présentée et annotée par Yves Florenne, Préface de Marie-Jeanne Durry, Paris, Librairie générale Française, 1972, poème "Au Lecteur".

⁶⁵ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.134.

constaté que l'acharnement, la lutte pour le bonheur était une entreprise vaine. Cela relève paradoxalement d'une initiative de la raison.

Chez Schopenhauer, la pitié est le chemin qu'emprunte intuitivement l'homme en marche vers son salut. Elle réside dans l'intuition que toutes les inégalités apparentes sont illusoire, que "je suis l'autre"⁶⁶, que lui et moi sommes embarqués dans le même navire, et que celui-ci est destiné à perpétuellement sombrer. La pitié s'associe à un acte de négation de la vie, en tant qu'illusion d'individuation, qui amène l'homme à considérer toutes choses⁶⁷ comme un seul et même Tout. La pitié qui se comprend comme un retour au "Soi" du monde :

Cet homme, qui dans chaque être se reconnaît lui-même, ce qui fait le plus intime et le plus vrai de lui-même, considère aussi les infinies douleurs de tout ce qui vit comme étant ses propres douleurs, et ainsi fait sienne la misère du monde entier. Désormais nulle souffrance ne lui est étrangère.⁶⁸

Dans la souffrance, toutes les identités se disloquent et disparaissent. Au cœur d'une "Identité" parfaite, l'égoïsme est ici présenté comme absolument absurde, illusoire et inconséquent. Le Désir du monde, qui est responsable d'une perpétuelle lutte entre les objets et qui s'apparente grandement à ce qui deviendra la "volonté de puissance" chez Nietzsche⁶⁹, se manifeste par une lutte à mort contre des fantômes. Le Désir est profond et insatiable. La volonté humaine se fait ainsi l'"extension du domaine de la lutte"; elle s'y démène indéfiniment, même si aucun but ne coordonne ses désirs ponctuels. Ces remarques nous font penser aux personnages de l'écrivain Michel Houellebecq qui, toujours esclaves et martyrisés par leurs pulsions sexuelles, se retrouvent continuellement confrontés à l'absence de but dans

⁶⁶ En ce sens qu'il n'y a pas de séparation véritable entre les individus...

⁶⁷ Toutes les choses qui ont la faculté de connaître. Les animaux sont aussi dignes de pitié chez Schopenhauer.

⁶⁸ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.476.

⁶⁹ « Si donc, grâce à l'harmonie et à l'adaptation, les espèces dans le monde organique, les forces générales de la nature dans le monde inorganique coexistent les unes avec les autres et même se prêtent mutuellement appui [pour des raisons de subsistance], en revanche la lutte intime de la volonté qui s'objective dans toutes ces idées se traduit dans la guerre à mort – guerre sans trêve – que se font les individus de ces espèces et dans le conflit éternel et réciproque des phénomènes des forces naturelles ; nous avons d'ailleurs déjà indiqué ce point. Le théâtre et l'enjeu de cette lutte, c'est la matière dont ils se disputent la possession ; c'est le temps et l'espace qui, réunis dans la forme et la causalité, constituent à proprement parler cette matière. » A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.212-213.

leur acharnement. Le héros de l'histoire est généralement celui qui a compris ce manège et qui s'est retiré du monde des luttes illusoires. Il préfère alors renoncer plutôt que de continuer à lutter contre du vent.

La pitié est cet acte du naufragé, miraculé puisque arrivant à maintenir sa tête hors de l'eau même si tout son être est abandonné à l'immensité ; geste étrange dans un monde où il n'y a pas de protocole de sauvetage ni de réflexe pour la survie. Ce désir soudain d'échapper à la noyade de l'illusion relève du miracle. La pitié est une île improbable où l'on se réfugie.

Rosset utilise une métaphore très explicite pour illustrer les trois étapes du pessimisme (en fait optimisme) de Schopenhauer⁷⁰, étapes de la contemplation esthétique, de la pitié et du renoncement. D'abord, dans le déroulement de cette grande pièce de théâtre, l'acteur devient spectateur (« passage de l'acteur au spectateur⁷¹ »). Il se fait lucide. L'esprit échappe à la suprématie de la Volonté ; il la contemple. Ensuite, « changement de regard : le spectateur considère désormais la salle.⁷² » Il s'agit de l'étape de la morale de la pitié. « La lutte contre les souffrances de l'individualité devient superflue, superflue aussi sa contemplation apaisée par le moyen de l'art, l'individualité elle-même ayant disparue⁷³ ». D'où le choix de se renier en tant qu'individu, de se donner à l'autre en réponse à son Identité absolue avec lui. Finalement, l'étape suprême, « le spectateur quitte la salle⁷⁴ ». Dans la morale de Schopenhauer, cette liberté offerte à l'esprit de quitter la scène, et même la salle, est suspecte et contradictoire. Une fois soumise à la suprématie de la Volonté, comment l'individualité, qui est de fait irréalité et illusoire, peut-elle arriver à y échapper ? Morel relève cette contradiction : « Il [Schopenhauer] propose une expérience spirituelle, au premier abord contradictoire puisqu'elle fait appel à la volonté individuelle, par ailleurs totalement déterminée.⁷⁵ »

⁷⁰ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p. 55, 56, 57.

⁷¹ *Ibid*, p.55.

⁷² *Ibid*, p.56.

⁷³ *Ibid*, p.56.

⁷⁴ *Ibid*, p.57.

⁷⁵ *Ibid*, p.40.

1.2.3 Le modèle métaphysique d'un monde scindé en deux

Tout le problème se situe dans le fait que Schopenhauer sépare totalement le monde comme Volonté et le monde comme Représentation. Il n'y a qu'une relation abstraite entre les deux faces du monde : «le monde objet, ou le monde comme représentation, n'est pas la seule face de l'univers, il n'est pour ainsi dire que la superficie ; il y a en outre, la face interne, absolument différente de la première, essence et noyau du monde et véritable chose en soi.⁷⁶ »

Partant de cette configuration du monde, Schopenhauer ne s'attarde à penser aucune véritable relation entre la Volonté et la Représentation ; aucun pont ne les unit. Voilà pourquoi l'individu voulant quitter la Représentation et son individualité ne peut faire qu'un saut ; il suit une démarche inexplicable qui relève du miracle ou bien d'une duperie intellectuelle. Comme nous l'explique Rosset :

Certes, la volonté joue son rôle, puisque c'est elle qui se manifeste sous une forme non phénoménale, mais ceci entraîne Schopenhauer, non à l'étude des modifications intellectuelles afférentes à cette influence de la volonté, mais à une acceptation crédule de l'idée de "surnaturelle" [Volonté]. Autrement dit, les ponts sont si bien coupés entre la volonté et l'intellect que tout passage de l'une à l'autre ne pourra plus être conçu que sur le mode du miracle. C'est dire que la manifestation du Vouloir dans l'intellect ne préoccupe jamais Schopenhauer.⁷⁷

De cette façon, Schopenhauer demeure un métaphysicien recyclant les modèles religieux (minimalement ceux du christianisme et du bouddhisme) d'un monde scindé en deux : le céleste salut et la terrestre condamnation. Le passage de l'un à l'autre est aussi de nature religieuse puisqu'il relève d'une mystérieuse poussée de l'intellect hors de l'intellect ou, autrement dit, du miracle de l'esprit qui s'émancipe de lui-même, comme porté par un surprenant désir de lucidité en vue d'une rédemption encore une fois d'influence très religieuse. Avec Schopenhauer, il ne s'agit donc pas tellement de comprendre quel rapport l'homme entretient avec la Volonté ; plutôt, il constate leur divorce et tente leur réunification,

⁷⁶ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.59.

⁷⁷ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.100.

sans expliciter les détails de cette entreprise. Voilà pourquoi sa morale pessimiste impose à l'homme, par son renoncement à l'existence, d'effectuer un saut par-dessus un abîme, abîme comme absence de lien ou de relation entre le monde comme Volonté et le monde comme Représentation ; Schopenhauer saute des étapes pour en arriver à ses conclusions morales. Comme l'affirme Nietzsche dans le *Gai Savoir* :

La réponse même que Schopenhauer lui donne [à la question du sens de l'existence] fut, qu'on me pardonne, prématurée ; c'est un fruit vert ; pur compromis ; il s'est arrêté hâtivement, pris dans les rêts de ses perspectives morales qui étaient le fait de l'ascétisme chrétien, et auxquelles, en même temps qu'à Dieu, on avait signifié qu'on ne voulait plus croire.⁷⁸

En quelque sorte, croire en la Volonté de Schopenhauer relève d'un même acte de foi que de croire au Dieu chrétien. Son existence est justement posée comme une croyance.

Ainsi, Schopenhauer pose les bases de la pensée généalogique d'un rapport entre la Volonté et l'intellect, mais il s'arrête à cette étape. Son pessimisme vient miner le potentiel de sa première visée philosophique :

La volonté n'est pas pluralité complexe des forces, mais réservoir d'énergie commune, sorte de "puissance prime" qui se déverse indifféremment dans toute créature individuelle. Schopenhauer ne pousse pas l'analyse plus avant : l'importance exclusive accordée à la volonté relègue dans l'inessentiel ses manifestations intellectuelles qui, dès lors, cessent de l'intéresser. Ainsi la généalogie schopenhauerienne est-elle, de certaine façon, sitôt morte que née.⁷⁹

La Volonté est partout et en tout. En offrant la possibilité à l'homme d'échapper à la suprématie de la Volonté, de ce désir universel, Schopenhauer rompt avec la configuration absurde de son monde. Pour sauver l'homme du fatalisme, il ouvre une "voie magique", une exception à la règle. Il n'est pas en mesure de conserver intacte cette collision entre un monde comme Représentation (causalité) et un monde comme Volonté (non-causalité). Ainsi que l'affirme Clément Rosset :

⁷⁸ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Introduction et traduction de Pierre Klossowski, Paris, Club français du livre, 10/18, 1957, aphorisme 357.

⁷⁹ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.97.

Quoi qu'il en soit, le détachement du Vouloir quitte le terrain de l'expérience de l'absurde. L'absurde est l'assujettissement inexorable à la volonté, d'autant que celle-ci, malgré la nécessité qu'elle représente, échappe en elle-même au moindre fondement en causalité ou en nécessité. La nécessité qui attache l'homme à travers l'illusion de sa liberté n'est, en fin de compte, qu'un hasard dissimulé.⁸⁰

C'est là une contradiction fondamentale : Schopenhauer permet à l'homme, qui est en fait un "hasard dissimulé", d'avoir accès à une autre liberté que celle illusoire à laquelle l'absurdité foncière du monde le condamne. L'individualité, mirage inhérent à la Représentation, possède dans la morale de Schopenhauer, un pouvoir magique, c'est-à-dire la liberté de se nier elle-même. Liberté sortie de nulle part à laquelle Rosset s'attaquera.

Tout le problème est que Schopenhauer considère la pitié comme un renoncement, une ré-action envers le monde, une "non-action", et tout ça seulement en vue d'un renoncement complet et définitif (mort de l'intellect et des sens). La pitié est le dernier pas que fait le philosophe pour se jeter hors du monde ; c'est un pas qui ne mène nulle part. Schopenhauer ne se contente pas de développer l'idée d'un monde absurde où le "moi" est dissous au profit du "Soi", au profit d'une homogénéité et d'une unicité des êtres. Plutôt, il utilise cette visée philosophique pour appuyer son pessimisme. Aurait-il été en mesure de justifier une pitié qui n'aurait pas été associée au renoncement ? Sa conception du monde ne lui aurait-elle pas permis une telle manœuvre ?

En rompant avec sa propre conception absurde, en émancipant l'intellect de l'absurdité universelle, Schopenhauer cesse d'être un généalogiste. Il a établi un nouveau rapport entre le monde et l'intellect, mais n'a développé aucune pensée de ce rapport. L'idée de renoncement est un raccourci⁸¹, un saut par-dessus cette pensée ; Schopenhauer a essayé de se détourner de cette impasse. Ainsi, il a posé les fondements nécessaires à une approche généalogique de la morale, mais sans se donner la chance de la développer. Il se limite à être l'inventeur des présupposés de la généalogie ; il ouvre la porte à celui qui voudra véritablement la mettre en œuvre : Nietzsche.

⁸⁰ *Ibid*, p.97.

⁸¹ Pour justifier son pessimisme...

Nous verrons immédiatement comment ce dernier reprendra les rênes de la révolution manquée par son premier maître, cette fois-ci, véritable retournement qui lui permettra d'inverser la valeur de la pitié. En s'appropriant la pensée de l'absurde initiée par Schopenhauer, Nietzsche inversera l'ensemble des conclusions morales de son maître. Nous verrons comment Schopenhauer sera à l'origine de la critique de la pitié que développera Nietzsche, selon laquelle celle-ci est en fait le produit du ressentiment contre la vie, en ce sens, renoncement à la vie comme volonté de puissance (lutte ou acharnement au cœur de la Représentation). Schopenhauer reste toujours l'interlocuteur de Nietzsche, son porte-parole du christianisme qui sera l'objet de toute sa virulente critique.

1.3 Troisième partie : L'inflexion nietzschéenne ou L'histoire d'un détournement moral

Les mots changent et disparaissent, pas ce qu'ils signifient ou fustigent. Nous vivons sous l'ordre conceptuellement travesti, mais idéologiquement réactivé, du judéo-christianisme abrutissant.

MICHEL ONFRAY

Nous avons compris que Schopenhauer est l'initiateur de la pensée de l'absurde car il a posé la confrontation fondamentale entre un monde en apparence rationnel mais essentiellement irrationnel. Ainsi, il déloge l'intellect⁸² de son piédestal et il en fait une pure illusion subordonnée à la Volonté, force chaotique, maîtresse démente de l'univers. L'Insensé, le vide, apparaît dans un monde objectivé et illusoire selon deux significations différentes : illusoire car il est un miroir, donc une image (un mirage) que projette la Volonté d'elle-même ; illusoire aussi car la causalité en son sein, par son passage obligé dans le filtre de la connaissance, déforme la Représentation en une multitude de fragments, en une multitude de "représentations".

⁸² Et le libre arbitre qui lui est associé...

Examinons maintenant comment Nietzsche dépassera la pensée du maître en conservant et en développant une conception absurde du monde. Attardons-nous à ce disciple qui investira le *Monde comme volonté et comme représentation* pour le réinventer comme “monde comme Volonté ET Représentation”. Il sera primordial d’analyser l’effort nietzschéen de réunification post-métaphysique de l’Être et de l’apparence. Ce faisant, nous verrons de quelle manière l’absurde sera restauré et qu’une pensée des rapports, une pensée généalogique, sera de nouveau possible.

Grâce à Gilles Deleuze et à Michel Haar, nous envisagerons le détournement moral de Nietzsche comme un refus de “nier” la douleur, la souffrance, la cruauté inhérente au déchirement ou à la lacération de la Représentation en une multitude d’illusions non fondées (absurdes). Nous constaterons que l’illusion se métamorphose chez Nietzsche en devenant une illusion “vraie”, et que c’est ce changement de nature qui lui permettra d’envisager non plus la pitié comme la conséquence inévitable d’une prise de conscience de l’Identité entre tous les êtres, mais plutôt comme un ressentiment, une vengeance contre la vie.

1.3.1 Schopenhauer : une Volonté en laquelle tout disparaît

Schopenhauer imagine une Volonté mère du monde, mais qui a perdu tout lien avec sa progéniture. Le cordon ombilical a été coupé. Sans indication, sans explication, deux entités se font face et l’une d’entre elles s’impose à l’autre d’une façon mystérieuse. Aussitôt la conscience intégrée au système de Schopenhauer, elle est annihilée, absorbée par la Volonté ; l’enfant est mort-né. Rosset d’affirmer que :

Le passage du Vouloir à une forme particulière d’intelligence est entièrement noyé dans la pensée de l’absolue primauté du Vouloir. Aussi la *démystification de la conscience*, entreprise essentielle de la philosophie généalogique, est-elle manquée par Schopenhauer, précisément parce que le rôle de la conscience a été, non pas analysé, mais aboli, absorbé dans l’influence univoque de la volonté.⁸³

⁸³ C. Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, p.97-98.

C'est par ce "saut" métaphysique que Schopenhauer rompt avec l'absurde ; il n'y a plus de confrontation entre la causalité et l'absence de causalité. La conscience est toujours déjà inexistante puisqu'elle a le pouvoir de se nier elle-même dans l'exercice de la pitié. Elle n'occupe qu'une place fictive ou purement imaginaire dans le système de Schopenhauer. Elle se désintègre immédiatement comme la lumière dans un trou noir. La dualité nécessaire au divorce qu'est l'absurde est effacée sous l'influence du spectre métaphysique qui hante la pensée du philosophe. Ce dernier doit finalement s'avouer l'incomplétude de son intuition. Rosset de nous rendre cette idée :

Comment s'expliquer la diversité des caractères, le Vouloir, dont ils dérivent, étant unique ? Comment le même Vouloir, s'interroge Schopenhauer, peut-il être à l'origine de Caligula, puis d'Hadrien ? Impossible d'expliquer ces différences caractérielles par la diversité de l'intellect, ou par des degrés différents dans les instincts fondamentaux du Vouloir. "Peut-être, après moi, quelqu'un viendra-t-il éclairer et illuminer cet abîme", conclut Schopenhauer. Ce quelqu'un fut, on le sait, Nietzsche, qui restaura les rapports entre l'intelligence et l'inconscient⁸⁴

1.3.2 Nietzsche : redonner à la conscience ce qui appartient à la conscience ou Le tournant psychologique

C'est en cherchant à dépasser la métaphysique que Nietzsche rompt avec son premier maître. Il n'accepte plus cette dichotomie radicale entre l'Être et l'apparence, entre la vérité et l'illusion, entre l'inconscient et l'intellect ; il tentera une réunification :

Une des tâches essentielles de Nietzsche fut, une fois reconnue la primauté du Vouloir telle que l'avait annoncée Schopenhauer, de réunir le Vouloir et l'intelligence, que Schopenhauer avait trop radicalement séparés.⁸⁵

Toute la tâche de Nietzsche consistera donc à produire une nouvelle conception du monde où l'Être et l'apparence ne font qu'un. De cette manière, il tente d'établir une

⁸⁴ *Ibid*, p.98.

⁸⁵ *Ibid*, p.98.

véritable pensée généalogique des rapports. Partant d'un système métaphysique schopenhauerien, il conçoit un nouveau système "psychologique"; l'individualité est réinventée : elle n'est plus une pure illusion. Elle devient même absolument essentielle :

Mais la grande différence qui sépare Schopenhauer de Nietzsche tient à l'interprétation philosophique du concept de volonté : tandis que Nietzsche lui donne un sens strictement psychologique – et par là pose un rapport entre les motivations de la volonté et la représentation que s'en donne l'intelligence – Schopenhauer ne lui accorde qu'un sens métaphysique et quasi magique.⁸⁶

Avec Nietzsche, toute métaphysique, toute transcendance est ramenée de force sur terre. L'Être et la conscience, la transcendance et l'immanence, sont intimement enlacés, tels l'aigle et le serpent, animaux familiers de Zarathoustra : « Et voyez ça ! un aigle fendait l'air en cercles et un serpent s'accrochait à lui, et ce n'était pas à la manière d'une proie mais d'un ami : car il s'était enroulé autour du cou de l'aigle.⁸⁷ »

Dans le système de Schopenhauer, la Volonté se déverse indifféremment sur le monde. Chez Nietzsche, le rapport est psychologique car la Volonté n'aura d'influence que sur "des" volontés. L'Être est inséparable du devenir et il existe nécessairement dans l'étant disparate et divisé. C'est ce que Gilles Deleuze s'efforce de démontrer :

Le concept de force est donc, chez Nietzsche, celui d'une force qui se rapporte à une autre force [...] car la volonté ne s'exerce pas mystérieusement sur des muscles ou sur des nerfs, encore moins sur une matière en général, mais s'exerce nécessairement sur une autre volonté.⁸⁸

Rompant avec Schopenhauer, Nietzsche établit maintenant l'Être dans la multitude des individualités. La séparation radicale entre Volonté et Représentation étant supprimée, l'Être n'est plus une force qui se déverse unilatéralement dans son image déformée. Plutôt, il est toujours déjà le devenir, en mouvance, en perpétuelle métamorphose. L'Être et l'apparence sont fusionnés. Michel Haar nous dit que : « Tout ce qui est, qu'il s'agisse de la

⁸⁶ *Ibid.*, p.43.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra* : Un livre pour tous et pour chacun, Traduit de l'allemand et préfacé par Maël Renouard, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2002, chapitre "Prologue de Zarathoustra", section 10.

⁸⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p.7.

volonté métaphysique ou de l'apparence artistique empirique, apparaît, c'est-à-dire est phénomène.⁸⁹ » Déjà, *La naissance de la tragédie* laissait entrevoir cette idée. C'est Dionysos, le dieu lacéré, personnification du chaos, qui apparaît dans les masques apolliniens. Apollon et Dionysos se présentent comme deux opposés, mais deux opposés interdépendants. Sans Apollon, Dionysos n'est rien ; il n'est qu'une force imaginaire, il n'existe pas encore. Sans Dionysos, Apollon n'est qu'une forme vide, une pure illusion, telle que pouvait l'imaginer Schopenhauer. En réunissant le couple, Nietzsche redonne à l'illusion, à l'apparence, ses lettres de noblesse. L'Être est donc toujours apparence, toujours multiple : « Il n'y a pas de chemin vers l'Un originaire. Il est tout entier phénomène.⁹⁰ » Comme l'affirme Deleuze, l'Être est toujours pluriel :

Il n'est pas d'objet (phénomène) qui ne soit déjà possédé, puisqu'en lui-même il est non pas une apparence, mais l'apparition d'une force. Toute force est donc dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier.⁹¹

Il serait proprement absurde de penser la Volonté "une" comme chez Schopenhauer.

1.3.3 L'Un et la négation de la vie par la pitié

Même si Nietzsche hérite de Schopenhauer une certaine conception absurde d'un monde causal subordonné à une force insensée, il refuse d'envisager la Volonté et la Représentation dans une division métaphysique. Si l'Être est Un, singulier et unique, le paraître est nécessairement condamné à subir une détérioration ; l'imperfection est toujours comparée à la perfection, comme le faisait Platon en opposant ses idées éternelles "intelligibles" aux objets "sensibles". Dans le système schopenhauerien, le paraître n'a aucune autonomie ; il n'est toujours que l'Un homogène, malgré son apparente multiplicité. Voilà par quelle porte se glisse la pitié telle que dictée par le philosophe. Tout étant identique

⁸⁹ Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993, p.73.

⁹⁰ F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1949, p.313.

⁹¹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.7.

dans la Représentation, il est prévisible que l'esprit lucide se reconnaisse en toute autre chose. Le bourreau qui éprouve de la pitié se défait de l'illusion de la connaissance et constate qu'il n'y a plus aucune distance entre lui et sa victime. Il "est" l'autre et se reconnaît enfin dans un miroir reflétant la réalité du Vouloir, son immobilisme ; il reconnaît le vide, l'irréalité de son existence propre. Si la Volonté est ainsi Une, les volontés au sein de la Représentation sont nécessairement destinées à se nier ; en effet, elles n'ont toujours existé que comme illusions. L'illusion s'auto-détruit par lucidité. La pitié n'est pas une manifestation de générosité, n'est pas un sacrifice ; elle est la réaction normale de la conscience qui comprend que sa course, que sa lutte, est vaine. Elle s'abandonne à l'unité et va vers l'autre par ré-action à l'égoïsme, à l'individualisme. Selon Nietzsche, c'est une négation de la vie illusoire et destinée à la souffrance. La pitié se présente donc comme une démission, un "non" par opposition à un "oui". La morale de Schopenhauer est ainsi coordonnée à l'idée que l'Être est singulier. Le paraître n'étant que son reflet, il se dévoile lui-même comme singulier et plus rien ne sert d'affirmer sa différence. Deleuze de bien cibler cette origine de la valeur de la pitié chez Schopenhauer :

Si Schopenhauer est conduit à nier la volonté, c'est d'abord parce qu'il croit à l'unité du vouloir. Parce que la volonté chez Schopenhauer est une dans son essence, il arrive au bourreau de comprendre qu'il ne fait qu'un avec sa propre victime : c'est la conscience de l'identité de la volonté dans toutes ses manifestations qui amène la volonté à se nier, à se supprimer dans la pitié, dans la morale et dans l'ascétisme.⁹²

La pitié schopenhauerienne est donc une dissolution du moi dans le Soi, un refus du moi, une empathie qui asphyxie l'individualité, qui la fait aller vers l'autre simplement par renoncement, par prise de conscience de l'illusion. La pitié est négation par essence. C'est un refus de l'existence telle qu'elle apparaît à Schopenhauer : vanité et illusion. Comprendre ceci est primordial car, quand Nietzsche critiquera la pitié, c'est précisément à cette conception de celle-ci qu'il s'attaquera. Son opposition au christianisme ne s'adresse pas à la très vaste doctrine de l'Église pour qui la pitié est souvent présentée comme un acte de générosité pure et volontaire, comme une "action", mais s'adresse directement à Schopenhauer avec sa pitié comme ré-action, dégoût de la vie. Nous anticipons déjà les idées

⁹² *Ibid*, p.8.

nietzschéennes de “ressentiment” et de “vengeance” contre l’éternelle douleur de vivre dans un monde dépourvu de sens.

1.3.4 L’Être multiple et la révolution nietzschéenne

C’est sans doute l’aspect négatif de la morale schopenhauerienne qui poussera Nietzsche à vouloir la dépasser. Il comprend que la négation est reliée à la division métaphysique du monde : « Nietzsche découvre ce qui lui semble la mystification proprement schopenhauerienne : on doit nécessairement nier la volonté, quand on en pose l’unité, l’identité.⁹³ » Et voici exactement ce qui oppose le maître au disciple : « le point sur lequel porte la rupture de Nietzsche avec Schopenhauer est précis : il s’agit justement de savoir si la volonté est une ou multiple. Tout le reste en découle.⁹⁴ »

Nietzsche refuse cette voie métaphysique qui condamne la Représentation. Dieu est mort, certes, mais ce n’est pas une raison pour y enfermer le monde dans sa tombe. La pitié est l’astuce morale qui permet à Schopenhauer de rompre avec son propre système absurde, avec la possibilité d’une pensée des rapports entre le scénario et la pièce jouée. La pitié annihile le divorce absurde. Nietzsche ose une nouvelle pensée des rapports en collant le masque d’Apollon au visage de Dionysos. L’un et l’autre n’existeront plus maintenant que par cette union. Il n’y a plus de possibilité de reconnaissance ou d’empathie au sein de la Représentation. Elle est divisée, mutilée par essence. L’Être est Dionysos lacéré ; il est essentiellement multiple, pluriel. Il apparaît et existe dans et par cette dispersion de masques apolliniens. Donc, comment est-il encore possible d’envisager la pitié comme idéal moral ? Il n’y a plus d’ouverture, de proximité, d’identité entre les diverses manifestations de l’Être. Il n’y a d’identité qu’entre l’Être et son apparition. De cette manière, la conscience ne se reconnaît plus en son prochain. Son prochain est justement l’autre de l’Être – il y a entre eux un rapport différentiel. La conscience se reconnaît plutôt comme elle-même Être. Il y a accouplement entre le monde et son apparition, non entre les diverses apparitions du monde,

⁹³ *Ibid*

⁹⁴ *Ibid*

et ceci car il n'y a pas de modèle de leur unité, de leur identité, qui pourrait les réunir *a priori*. Donc, l'amour du prochain est écarté pour laisser place à l'amour de l'Être absurde, l'"amor fati". Le multiple et la différence annulent la pitié et la rendent contre-intuitive. Parce que la Volonté apparaît chez Nietzsche et ne se disperse pas dans un simple reflet illusoire comme chez Schopenhauer, cette Volonté est par essence multiple ; elle n'a pas d'existence détachée, propre, séparée ; elle est initialement dispersée. La Volonté n'est pas un Dieu, sensé ou non. Elle est une force à l'origine de l'apparence et qui apparaît par cette apparence. La Volonté nietzschéenne existe par l'intermédiaire des volontés. Chez Nietzsche, la Volonté n'est pas Une et voilà pourquoi le bourreau ne se reconnaît jamais en sa victime. Sa victime est une autre œuvre d'art, une autre œuvre que le monde a créée. Il n'y a pas d'identité car il n'y a plus une volonté, mais une pluralité de volontés ; autant de mondes uniques que de volontés uniques.

1.3.5 Affirmation de la différence et volonté de puissance

Pour Nietzsche, chaque conscience est un Dieu, chaque conscience fait apparaître non pas un fragment du monde, mais le monde lui-même. Une apparition n'est donc pas une division. Elle est l'Être entier donné dans une de ses versions, un de ses symptômes, un de ses masques. La Volonté nietzschéenne est la terre où s'enracinent une infinité d'arbres. Chacun d'eux tire sa force du sol et croît dans l'indifférence des autres arbres qui constituent la forêt. Ils affirment leur différence plutôt que leur identité. Sans doute certains étoufferont les autres de leur croissance, certains s'accapareront le monopole de la lumière et tueront leurs semblables. Cela est naturel et inévitable ; il en va ainsi de la "volonté de puissance". Elle est justement l'affirmation de la différence. Si la pitié appartenait jadis à l'Unité du monde, la cruauté du créateur s'exerce maintenant dans la multiplicité. Deleuze fait le point sur cette idée de différence :

Chez Nietzsche jamais le rapport essentiel d'une force avec une autre n'est conçu comme un élément négatif dans l'essence. Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence.⁹⁵

C'est donc en toute innocence que les forces créatrices mènent leur combat pour la vie. En toute innocence car il s'agit d'une affirmation de la multiplicité et non une ré-action contre elle, telle que le proposait Schopenhauer. Nietzsche nous parle ici de l'innocence de l'oiseau de proie ; de l'innocence de l'Être qui suit sa trajectoire sans culpabilité. C'est avec la légèreté et l'innocence de l'oiseau que les forts-créateurs exercent leur cruauté. Il en va de leur nature : la vie qui, apparaissant dans les volontés de créer, s'"extériorise" et se déploie dans le monde. Il n'y a pas là une volonté de nuisance ; seulement un envol de la liberté, d'où la métaphore de l'oiseau, très bien illustrée par Nietzsche dans le chapitre *L'esprit de lourdeur* du *Zarathoustra* :

“Mon estomac – est sans doute l'estomac d'un aigle ? Car ce qu'il aime surtout c'est la chair des agneaux. Mais ce qui est sûr c'est qu'il est un estomac d'oiseau. Nourri de choses innocentes, rassasié de peu, prêt à voler, à s'envoler, et impatient de le faire – c'est ma manière d'être : comment n'y aurait-il pas là-dedans quelque chose de l'oiseau !”⁹⁶

Multiplés sont les dieux-créateurs du monde chez Nietzsche, et ceux-ci sont comme des flèches de désir lancées dans l'infini ; elles suivent leur trajectoire sans bifurquer. Elles sont sans pitié. Tel est l'enseignement de Zarathoustra :

Oh, telle est l'hostilité de la lumière envers ce qui éclaire : elle suit sa trajectoire sans pitié.
Injuste du fond du cœur avec ce qui éclaire, froidement indifférent aux autres soleils – ainsi chaque soleil suit sa route.
Comme dans une tempête les soleils volent selon leurs cours, c'est leur cheminement. Ils suivent leur volonté inexorable, c'est leur froideur.⁹⁷

Que l'on parle de cruauté innocente ou de volonté désintéressée⁹⁸, l'essentiel est de retenir que :

⁹⁵ *Ibid*, p.9.

⁹⁶ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, chapitre “De l'esprit de lourdeur”, première partie.

⁹⁷ *Ibid*, chapitre “Le chant de la nuit”.

Parler *en soi* de juste ou d'injuste est dépourvu de sens, *en soi* un préjudice, une violence, une extorsion, une destruction ne peuvent naturellement être rien d'"injuste", pour autant que la vie *par essence*, à savoir la vie dans ses fonctions fondamentales procède par le préjudice, la violence, l'extorsion et la destruction, et qu'elle ne saurait être pensée sans ce caractère.⁹⁹

Comme nous l'avons déjà mentionné, la volonté de puissance est une affirmation différentielle de la force, une apparition de l'Être chaotique. Elle est toujours en quête de posséder une interprétation de la vie, d'élever sa propre connaissance du monde en reine, en faire LA connaissance. Le créateur domine le monde comme si celui-ci était son œuvre d'art : « Es-tu une nouvelle force et un nouveau droit ? Un premier mouvement ? Une roue qui roule de soi-même ? Peux-tu obliger les étoiles elles-mêmes à tourner autour de toi ?¹⁰⁰ »

Toute volonté de puissance veut dominer, imposer une valeur à la vie, lui imposer une forme comme si elle était sa propre création. Ceci implique nécessairement de détruire, de dépasser d'anciennes valeurs et d'anciennes interprétations de la vie : « Le changement des valeurs, - c'est le changement de ceux qui créent. Celui qui veut être un créateur il commence toujours par détruire.¹⁰¹ »

Chez Schopenhauer, la pitié était la voie naturelle ou instinctive qu'emprunte la conscience lucide ; chez Nietzsche, c'est la cruauté qui joue ce rôle. L'idéal s'inverse absolument. Le créateur nietzschéen est dur et parfois cruel car il affirme la différence entre les volontés de puissance et il établit une hiérarchie entre elles. Il est cruel car il entre inévitablement en lutte avec d'autres volontés. Dans le monde unifié de Schopenhauer, les individualités et la connaissance apparaissaient comme des illusions. Alors, le renoncement

⁹⁸ Expression que Nietzsche reprend de Spinoza : « ... l'extrême degré de cruauté qu'atteint la joie festive de l'humanité primitive, et qui entre comme ingrédient dans presque toutes ses joies; de se représenter par ailleurs la naïveté et l'innocence de son besoin de cruauté, le caractère fondamental de cette "méchanceté désintéressée" (ou, pour parler comme Spinoza, la *sympathia malevolens*) qui passe pour une propriété normale de l'homme... » F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, sixième partie.

⁹⁹ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, onzième partie.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, chapitre "Du chemin du créateur".

¹⁰¹ *Ibid*, chapitre "De mille et une fins".

par la pitié venait corriger l'erreur originelle, en quelque sorte, le péché originel¹⁰² de l'existence. Chez Nietzsche, il n'y a ni erreur ni péché originel car le monde est originellement multiple. Il n'y a plus d'arrière-monde. Il n'y a donc plus de modèle de comparaison pour discréditer le monde tel qu'il nous apparaît. Cette multiplicité n'est rien de moins que la volonté de créer, la volonté d'imposer une interprétation de la vie : une volonté de dominer. Cette créativité n'est pas en soi de la cruauté, mais la cruauté en est en quelque sorte la conséquence. L'essence du monde est une lutte perpétuelle entre les forces. Nous comprenons alors que la cruauté est inhérente à l'existence. Par contre, l'important est de retenir que cette cruauté n'est pas un ressentiment ou une négation de la vie comme c'est le cas avec la pitié de Schopenhauer. Au contraire, elle se manifeste comme une affirmation de la force, une affirmation de la volonté de vivre. Il s'agit d'une action créatrice et non d'une ré-action.

Pitié et négation – cruauté et affirmation, voilà l'opposition fondamentale entre Nietzsche et Schopenhauer. Ce renversement est directement associé, nous l'avons vu, au désir nietzschéen d'évacuer tout ce qu'il reste de métaphysique dans le système de son premier maître. L'entreprise consiste à reprendre la conception première et absurde de Schopenhauer voulant que la Représentation "rationnelle" soit subordonnée à une Volonté "irrationnelle". Pour Nietzsche, il s'agit de les réunir car en les séparant par un gouffre, les considérant de natures absolument différentes, Schopenhauer détruit sa conception première de l'absurde. La "Représentation rationnelle", qui permet une multiplicité des volontés uniques, est rejetée aux oubliettes pour ne plus envisager le monde que comme Volonté unique. Le divorce entre Volonté et Représentation est supprimé ; l'absurde n'est plus envisageable.

En reprenant en main l'intuition première et innovatrice de Schopenhauer, Nietzsche réintègre la Représentation en son système et peut ainsi envisager la division du paraître en tant qu'apparition de l'Être. L'individualité n'est plus une illusion sans intérêt et dont le

¹⁰² « En définitive, la doctrine du péché originel (affirmation de la volonté) et de la rédemption (négation de la volonté) est la vérité qui forme, pour ainsi dire, le noyau du christianisme... » A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.507-508.

mieux qui puisse lui arriver est d'être niée¹⁰³. Avec Nietzsche, l'essence du monde est dépendante de l'individualité, comme Dionysos a besoin de la bouche d'Apollon pour s'exprimer. Cette multiplicité va de pair avec l'affirmation de l'individualité et s'oppose ainsi à l'unicité négatrice de Schopenhauer ; d'où cette opposition entre pitié et cruauté comme idéaux moraux.

1.3.6 Monde absurde et généalogie

Nous avons vu qu'en replaçant la conception absurde de Schopenhauer sur la bonne voie, Nietzsche permet une pensée des rapports, non plus entre l'Être et le paraître, mais entre les phénomènes, entre les volontés de puissance qui font apparaître l'Être du monde. Voilà exactement en quoi consiste la généalogie nietzschéenne : une pensée des rapports entre phénomènes, une étude de leur origine et des luttes qu'ils se livrent. Nietzsche, dans sa *Généalogie de la morale*, présente les présupposés essentiels au déploiement de sa généalogie des valeurs.

Le sens d'un phénomène varie selon les victoires et les défaites de la lutte des volontés de puissance entre elles. Deleuze nous dit que : « le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe.¹⁰⁴ » Le sens est une glace mince sur une mer de non-sens. En tant que telle, cette glace, cette apparence, n'est pas l'Être ; elle en est sa création, son apparition. L'apparence garde donc son caractère illusoire, "non réel", mais ce n'est qu'ainsi que le monde "est" ; il n'existe que sous la forme de symptômes, de métamorphoses successives, de diverses interprétations du chaos. Nietzsche, dans sa *Généalogie de la morale*, pose les présupposés essentiels au déploiement de sa généalogie :

¹⁰³ Certes, chez Nietzsche, le "moi" est en quelque sorte absorbé ou dépassé par le "Soi", mais il n'est absolument pas nié car l'individualité n'est pas illusoire ; elle est symptôme ou un masque de l'Être dionysiaque.

¹⁰⁴ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.9.

Or, toutes les fins et toutes les utilités ne sont que des indices d'une volonté de puissance devenue maîtresse de quelque chose de moins puissant et qui lui a spontanément imposé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une "chose", d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer une chaîne incessante de signes, de réinterprétations et de réajustements, dont les causes n'ont pas nécessairement de rapport entre elles, et plutôt parfois se suivent et se succèdent d'une façon toute contingente. [...] Fluente est la forme et plus encore le "sens".¹⁰⁵

L'histoire est donc une suite d'interprétations dominantes de la valeur des phénomènes au sein de la Représentation¹⁰⁶. Elle ne suit aucun fil directeur car il n'y a pas nécessairement de rapport entre ces interprétations ; elles ne sont coordonnées à aucune unité, à aucune Volonté Unique. La révolution généalogique de Nietzsche consiste à rompre avec le modèle métaphysique de Schopenhauer qui opposait essence et apparence. Dorénavant, les deux faces du monde sont réunies et la question se transforme en la suivante : quel rapport y a-t-il entre les phénomènes et leur signification (et leur valeur)? « À la dualité métaphysique de l'apparence et de l'essence, et aussi à la relation scientifique de l'effet et de la cause, Nietzsche substitue la corrélation du phénomène et du sens.¹⁰⁷ » Sur un fond chaotique d'éternel retour, l'intérêt consiste à apprécier les métamorphoses de l'Être "apparaissant", dans les successions de masques apolliniens ; toujours soulever le masque pour en découvrir un autre, et encore un autre, et ainsi de suite. Michel Haar décrit cette pensée des profondeurs et des couches de sens : « La connaissance est phénoménalité pure, symptôme de symptômes à l'infini. Jamais le fond ne se livre, sinon comme caverne des cavernes à *perte de vue*. [...] L'assise latente du monde n'est pas niée, mais vertigineusement abîmée, dérobée.¹⁰⁸ » Tout se joue en surface ; la généalogie est une science des surfaces, une science de la succession des masques que revêt le chaos dionysiaque. Dionysos "seul" est inconcevable. Inversement, sans doute l'était-il dans le système de Schopenhauer, car même insensée, la Volonté régnait en Dieu unique. Le Dionysos de Schopenhauer¹⁰⁹ n'était pas réellement un dieu lacéré; il ne l'était que dans l'illusion de son objectivation. En fait, la Volonté du *Monde comme volonté*

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, douzième partie.

¹⁰⁶ Nietzsche nous dira que l'histoire est « la succession des phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres. » NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, douzième partie.

¹⁰⁷ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.3-4.

¹⁰⁸ M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p.77-78.

¹⁰⁹ Cette transposition relève de notre propre initiative puisque Schopenhauer lui-même n'utilise pas véritablement cette opposition entre Dionysos et Apollon.

et comme représentation étant absolument séparée de sa Représentation, elle condamnait le paraître à la fausseté, elle le présentait comme une image déformée du Tout unique. De cette manière, Schopenhauer rejetait toute possibilité d'établir des rapports entre les phénomènes, et il ne leur accordait finalement aucune importance. L'absurde disparaît dans un monde où la Volonté monopolise tout le sens : la Volonté en son désir de se reconnaître en son identité, en son homogénéité, la Volonté souffrante étant dupée par sa propre image. Les fragments illusoire du miroir de la Représentation étant isolés de l'Être, ils ne sont que pures illusions insignifiantes. L'illusion de l'apparence retrouve son intérêt chez Nietzsche car elle est l'apparition même de l'essence du monde. Le désir insensé de Schopenhauer se transforme en volonté de puissance créatrice chez Nietzsche.

C'est par cette rupture que la valeur de la pitié s'inverse d'un philosophe à l'autre. Elle se métamorphose dans la nouvelle façon qu'a Nietzsche d'interpréter la multiplicité, la nature plurielle de la Représentation. Que fait Nietzsche ? Il "sauve" le monde, il le récupère. Il redonne à la conscience, à chaque volonté, l'ordre de s'affirmer, d'apparaître dans leur différence. L'unité de l'Être qui permettait la pitié est ruinée dans la réunification de la Volonté et de la Représentation. Envisageons immédiatement comment la révolution généalogique de Nietzsche permet une réinterprétation du sens de la pitié.

1.3.7 La vie qui affirme la souffrance... Et la souffrance qui condamne la vie

Chez Nietzsche comme chez Schopenhauer, le monde est divisé et ainsi condamné à être toujours du pareil au même. Avec sa conception de l'éternel retour, Nietzsche réitère cette idée que la Représentation est repliée sur elle-même, qu'elle n'est toujours que l'expression d'une fatalité. Ainsi, d'un certain point de vue, le monde de Nietzsche est presque similaire au monde de Schopenhauer. Il n'y a pas de réelle nouveauté envisageable chez l'un comme chez l'autre. Comment cela serait-il possible, la Volonté et l'éternel retour étant deux forces sans direction, sans finalité ? Le monde "apparaissant" ou objectivé qui en découle est nécessairement voué à la circularité. L'éternel retour chez Nietzsche et le désir sans fin chez Schopenhauer sont d'une même nature ou, plutôt, naissent d'une intuition

similaire : Dieu est mort ; le monde est insensé. Il s'agit de l'intuition absurde dont nous parlait Rosset. Nietzsche-Zarathoustra tombe malade de cette révélation d'une existence vouée à la circularité. Dans *Le convalescent*, les animaux du prophète formulent cette vision :

Tout passe, tout revient ; la roue de l'être roule éternellement.

Tout se brise, tout est remis en place ; éternellement se construit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout se retrouve ; l'anneau de l'être reste éternellement fidèle à lui-même.¹¹⁰

L'absurde se présente ici comme la douleur de l'esprit qui percute le "retour" du non-sens de l'existence, de l'existence comme un mouvement infini et sans direction puisque circulaire. À partir de ce point précis, la décision morale relève de la question suivante : comment faut-il appréhender toute cette souffrance inhérente au monde divisé et insensé ? La vie est souffrance, alors, faut-il la nier ou, au contraire, l'affirmer ? Faut-il renoncer à la vie par la pitié ou affirmer son individualité avec toute la violence et la cruauté que cela implique ?

Nietzsche entrevoit deux réponses opposées : celle de Dionysos et celle du Christ. Le premier jouit de la souffrance, joue le jeu de l'Être comme un enfant construit un château de sable¹¹¹ ; l'autre accuse la vie d'être souffrante et en révèle l'injustice. La volonté de puissance est présentée dans l'une comme dans l'autre option. Seulement, elle nie ou elle affirme la vie :

En Dionysos et dans le Christ, le martyr est le même, la passion est la même. C'est le même phénomène, mais deux sens opposés. D'une part, la vie qui justifie la souffrance, qui affirme la souffrance ; d'autre part, la souffrance qui met la vie en accusation, qui porte témoignage contre elle, qui fait de la vie quelque chose qui doit être justifié.¹¹²

¹¹⁰ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, Chapitre "Le convalescent", deuxième partie.

¹¹¹ Métaphore commune à Héraclite et à Nietzsche pour illustrer l'éphémère du devenir.

¹¹² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 16

La vie devra se défendre et, dans le prochain chapitre, nous verrons qu'avec l'idéologie chrétienne, l'avocat de la défense et celui de la couronne sont une seule et même entité : le christianisme comme accusant, justifiant et entretenant la souffrance inhérente à une existence absurde.

1.3.8 La généalogie de la morale : l'histoire du nihilisme ou La pitié : Nietzsche contre Schopenhauer

Nietzsche perçoit l'histoire de l'homme comme celle de la négation de la vie, comme celle du nihilisme. Le christianisme n'est que le point culminant de cette entreprise. À partir du moment où Dieu est opposé au monde sensible, éphémère, corporel, la vie est condamnée. Schopenhauer conserve cette scission métaphysique. Et si le jeune Nietzsche est d'abord attiré par l'innovation "absurde" de Schopenhauer qui remplaça Dieu par une forme insensée, il n'accepte pas pour autant cette vieille tradition métaphysique qui divise le monde entre Être et apparence.

Schopenhauer justifie la pitié comme un sentiment intuitif, pré-chrétien : le christianisme¹¹³ ne vient qu'ajouter de la "dentelle" à une vérité avant tout pratique. Mais l'essentiel est qu'il accuse la vie pour sa cruauté, sa multiplicité. Il accuse la "volonté de puissance", le Désir, de diviser le monde. La douleur est injustifiée et Dieu-Volonté est responsable de cette absurdité. Nietzsche ne peut en rester là : il envisage de déresponsabiliser totalement un monde finalement innocent dans l'expression de sa cruauté.

L'entreprise généalogique de Nietzsche s'attaque directement à l'alternative de Schopenhauer. Elle consistera à rendre à la cruauté ses lettres de noblesse, à considérer toute pitié comme une haine contre la vie, car c'est justement cette idée de ressentiment, de négation de la volonté de vivre, que plaide Schopenhauer. En corrigeant la division métaphysique du monde telle que présentée par le maître, afin de réunifier l'Être et l'apparence, Nietzsche rejette l'idée de pitié comme idéal moral. L'absurde, cette pensée qui

¹¹³ Plus spécifiquement à travers le *Nouveau Testament*.

implique qu'il y ait divorce entre la Représentation et la Volonté, doit conserver intacte la souffrance associée à cette contradiction. Nietzsche sublimera cette contradiction et cette douleur.

Nous découvrons ici la critique de la pitié faite par Nietzsche comme une réponse à la conception de la pitié entendue comme ressentiment et négation dans le système du maître, Schopenhauer devenant ainsi pour Nietzsche le porte-parole de la décadence chrétienne. En conséquence, l'objet de notre prochain chapitre se penchera sur l'analyse nietzschéenne du ressentiment dans l'histoire, le ressentiment étant ce qui se cache véritablement sous le masque de la pitié.

Le chapitre précédent prenait forme autour de l'idée de l'absurde, et il en sera de même pour le suivant. Nous abordons maintenant la critique nietzschéenne de la pitié en considérant celle-ci comme une nouvelle alternative morale face au monde absurde tel que décrit par Schopenhauer.

Nous isolerons cet affect dans l'œuvre de Nietzsche, particulièrement celle de la dernière période. Quel sens caché la généalogie de la morale attribue-t-elle à la pitié? Comment se fait-il que le philosophe démasque un sens opposé à celui que retient généralement l'histoire? De quelle manière démontre-t-il que la pitié est en fait de la cruauté, de la vengeance déguisée, un formidable mensonge, une duperie de deux millénaires?

CHAPITRE II

“LA PITIÉ DANGEREUSE” DANS L’ŒUVRE DE NIETZSCHE

La valeur que Nietzsche donne à la pitié signe la rupture que nous connaissons avec les positions morales de son premier maître Schopenhauer. Avec Nietzsche, il n’est plus question de considérer la pitié comme le résultat d’une miraculeuse lucidité, d’une prise de conscience de l’égalité et de l’identité entre tous les êtres. Il n’est plus question de considérer la pitié comme un abandon à l’autre, comme une empathie totale et un renoncement à ses propres intérêts. Le disciple dissident piste l’erreur au cœur de ces conclusions et, en bon généalogiste de la morale ou, autrement dit, en bon enquêteur de la morale, Nietzsche démasque la pitié, met en évidence le mensonge qu’elle revêt et, la dénudant, il la présente comme absolument en opposition avec le sens que lui attribuait Schopenhauer. La pitié, sous tous ses masques, ramenée en pleine lumière du fond des marécages ascétiques, se dévoile comme une pure cruauté déguisée. Cette cruauté se manifeste par deux chemins différents, mais d’une même nature. D’une part, Nietzsche identifie la pitié comme cruauté envers soi. Il s’agit du détournement de la volonté de puissance de l’extérieur vers l’intérieur de l’individu, d’une automutilation de l’homme s’étant maintenant jugé coupable d’exister par l’expression de sa différence, l’expression de sa volonté de puissance : volonté de croître, de créer, de dominer. Ces instincts considérés par Nietzsche comme primaires deviennent une source inépuisable de culpabilité et, plutôt que de les laisser s’épanouir par leurs voies naturelles, c’est-à-dire libres et ouvertes sur le monde, la pitié redirige le mouvement vers l’intérieur. La pitié, ce renoncement à l’égoïsme propre à toute chose dans la nature, provoque ce que Nietzsche appellera “l’intériorisation de l’homme”. Pour reprendre une expression du *Zarathoustra*, les “flèches de désir” du créateur, cruelles mais innocentes, ne sont plus projetées dans l’infini, mais l’arc se tend maintenant en direction du cœur même de l’homme

; elles viennent directement se planter en son âme. La souffrance y trouve un nouveau sens et un nouveau territoire. En refusant d’“être” ou d’“apparaître” au monde avec toute la violence et la cruauté que cela implique, la bête religieuse éprouve de la pitié¹¹⁴ et se recroqueville sur elle-même. La pitié n’est donc pas, chez Nietzsche, un mouvement vers l’autre, mais plutôt un renoncement à sa propre existence qui s’exprime par un désir de se nier soi-même ; une négation de la vie en tant que volonté de puissance. Ce premier sens que le philosophe donne à la pitié est certainement le plus surprenant. Il va à l’encontre d’un certain sens commun qui aime reconnaître dans la pitié l’expression d’une générosité pure et débordante, telle Mère Teresa débordante d’amour se penchant sur un lépreux.

En second lieu, Nietzsche envisage aussi la pitié comme cruauté, encore une fois, mais cruauté envers l’autre. Quel mendiant ne ressent pas de la honte à ramasser à ses pieds les quelques sous que le gentilhomme lui a lancés... Dans le “j’ai pitié de toi”, Nietzsche croit immédiatement reconnaître, à peine masqué, le sentiment de supériorité, la jouissance refoulée, la volonté de dominer purement égoïste de celui qui prétend se sacrifier pour les hommes. En ce qui concerne ce sens donné à la pitié, Nietzsche aura-t-il autant de difficulté à convaincre le lecteur? Dans *Zarathoustra*, cette formulation particulièrement poignante apparaît : « Quand le grand homme crie – : le petit accourt à toute allure ; et de convoitise la langue lui pend à la bouche. Mais il appelle cela sa “pitié”.¹¹⁵ » Nietzsche n’aurait-il pas été influencé quelque peu par l’histoire? En effet qu’a-t-on fait au nom de la pitié? Lors de l’Inquisition, n’est-ce pas avant tout pour sauver leurs âmes, donc dans un but charitable, que le grand tribunal pontifical brûlait les présumées sorcières et les présumés hérétiques? Le guide de la torture pour tout bon inquisiteur rédigé par le grand Torquemada¹¹⁶ n’était, de toute évidence, pas destiné aux sadiques, mais bien aux saints hommes préoccupés par le salut de l’humanité. S’agit-il de pitié ou de cruauté? Ici plus que jamais, nous reconnaissons avec Nietzsche la parenté de ces deux attitudes.

¹¹⁴ Celle-là même dont Schopenhauer s’est fait le théoricien.

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, chapitre “Le convalescent” deuxième section.

¹¹⁶ *Instrucciones o ordenanzas de los inquisidores*, publiées dans l’Assemblée de Séville (1484). Écrit avec les légistes Juan et Chaves et Tristan de Medina.

Étant un enquêteur de la morale, il nous a semblé que le plus grand mérite de Nietzsche était d'avoir fouillé en ces lieux où règne une foi dans l'évidence, de s'être attaqué à des certitudes protégées par le sceau de la tradition et du sacré. Avant lui, Schopenhauer réinvente une forme de christianisme et innove par sa pensée de l'absurde, mais garde intacte la valeur que cette dernière religion accorde à la pitié. Nietzsche pose plutôt la question suivante : « Et quelle valeur ont-elles [les évaluations du bien et du mal] en elles-mêmes?¹¹⁷ » Quelle est le sens ou, pour jouer avec les mots, quelle est la véritable valeur de la valeur qu'est la pitié? La pitié, n'est-elle pas un masque, une interprétation quelconque qui s'approprie un mot? Le spectateur naïf peut croire que la vérité s'offre tout bonnement au regard, que la pitié est ce qu'elle apparaît être et ce que le sens commun en retient. Pour un penseur du soupçon comme Nietzsche, rien n'est si simple. La généalogie est l'histoire de la succession des masques, des multitudes de couches de sens que peut revêtir une seule valeur. Qu'est-ce donc que l'histoire? Rien de moins que le cycle aléatoire des différentes volontés de puissance dominantes. En faire l'étude, c'est découvrir très spécifiquement les différentes victoires de certaines significations ou interprétations dans leur lutte pour la possession du langage, possession de la Vérité associée au langage. Alors comment la pitié en est-elle arrivée à s'imposer comme une valeur supérieure? Quelle est la cause de cette victoire de ce sens positif de la pitié telle que défendu par Schopenhauer et la tradition chrétienne? Quelle est la cause de cette domination de l'ascétisme? Le découvrir est pour Nietzsche une exigence nouvelle.

Énonçons - là cette exigence nouvelle : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales , et la valeur de cette valeur doit tout d'abord être mise en question et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les milieux qui leur ont donné naissance, au sein desquels elles se sont développées et déformées.¹¹⁸

¹¹⁷ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Avant-propos, troisième section.

¹¹⁸ *Ibid*, Avant-propos, sixième section.

2.1 L'hypothèse nietzschéenne

Qu'est-ce donc que la pitié chez Nietzsche? Fondamentalement, il s'agit d'un masque que prend la cruauté, un masque porté pour tromper et dissimuler l'identité véritable. La pitié est avant tout un mensonge. Il s'agit d'un désir de vengeance des faibles né de leur impuissance à supporter le monde dans toutes ses inégalités. Vengeance contre qui? Contre la vie elle-même qui est fondamentalement volonté de puissance, volonté de domination et qui est, nous le verrons dans un instant, fondamentalement cruelle. Par la pitié, c'est la volonté de puissance même des faibles qui se hait en tant que telle et qui tend à se détruire. Donc, il s'agit de la figure d'une volonté malade et masochiste. Pitié : un mouvement ré-actif, contre l'action, contre la création, une forme de vie contre la vie... Pitié : rien de moins chez Nietzsche qu'une forme particulièrement retorse de nihilisme, de désir du néant, une volonté de dominer par une voie détournée et mensongère. Nous sommes ici très loin des prétentions de Schopenhauer qui défend la pitié comme conséquence d'une lucidité inespérée, un oubli de soi sur tonalité d'empathie englobante où les différences illusoire entre les individus sont supprimées. Schopenhauer se servait de la pitié pour lutter contre la cruauté propre au monde. Nietzsche n'y voit toujours que de la cruauté et il inversera radicalement le sens de cette valeur en y démasquant un simple désir, parfaitement cruel et égoïste, d'en finir avec la vie. La pitié : non pas un amour du prochain mais un dégoût de la vie. Nous verrons comment Nietzsche en arrive à démasquer la duperie pessimiste de la morale chrétienne telle que théorisée par son premier maître.

2.2 La cruauté dans la pensée de Nietzsche ou La dialectique pitié/cruauté

La notion de volonté de puissance est ambiguë chez Nietzsche et il est difficile d'isoler sa signification. Au chapitre précédent, nous avons envisagé une perspective voulant que la volonté de puissance soit le désir ou, plutôt, la pulsion créatrice associée au monde, ce dernier "désirant" apparaître dans ses multiples formes. Autrement dit, il s'agit minimalement

de la force qui fait toujours de nouveau apparaître le monde. Nous l'avons bien vu, il n'y a que par cette apparence que l'être est. La volonté de puissance, c'est l'accouplement perpétuel entre Dionysos et Apollon ; ce sont les masques d'Apollon qui se multiplient sans cesse et ainsi dévoilent autant de mondes jaillissant du chaos originel. La volonté de puissance, c'est aussi surtout la lutte que se font ces différentes formes ou interprétations ou apparences du monde pour dominer en tant que Vérité. L'interprétation la plus forte l'emporte ; l'autre disparaît. Il en va justement ainsi de la pitié. Nietzsche observe que depuis l'avènement du christianisme, c'est une interprétation nihiliste de la vie qui s'impose.

Nous comprenons ici très théoriquement ce qu'est la volonté de puissance, mais lorsque nous cherchons à savoir comment elle se manifeste pour le philosophe, le problème se complexifie et les débats s'ouvrent. S'agit-il d'une volonté abstraite de dominer, par exemple d'une sorte de combat des esprits, mais sans aucune violence? Au contraire, s'agit-il d'une volonté méprisante d'écraser tout ce qui nous entoure, tout ce qui est différent de nous? Cette dernière possibilité a valu à Nietzsche de nombreuses critiques puisque reprise par Hitler dans son entreprise pour supprimer le peuple juif. Certes, l'expression "volonté de puissance" se prête bien à ce type de confusion et à une infinité d'interprétations.

2.3 De la volonté de puissance comme cruauté

Nous avons voulu éviter d'adoucir la pensée de Nietzsche en interprétant sa volonté de puissance dans une perspective purement symbolique ou abstraite. Suite à une lecture attentive des œuvres de la troisième période, il nous a semblé que la volonté de puissance était, chez Nietzsche, simplement synonyme de "cruauté". Cette question a déjà été traitée au dernier chapitre¹¹⁹ et nous n'y reviendrons plus dans le détail, mais notons qu'il ne s'agit pas d'une cruauté *a priori* haineuse, bien qu'elle le devienne avec la volonté de puissance dans l'idéal ascétique. À l'origine, la volonté de puissance est une cruauté "innocente". L'image qui s'impose d'elle-même est celle, populaire, d'un lion chassant "sans pitié" la gazelle affolée. Il ne vient à l'esprit de personne de faire un procès au prédateur ou d'espérer de lui

¹¹⁹ Voir section du mémoire intitulé "Affirmation de la différence et volonté de puissance".

qu'il se sente coupable. Il en va de sa nature ou simplement de la nature. Dans un langage plus nietzschéen, c'est l'aigle qui déguste un agneau et qui ne ressent point de rancune envers lui, mais réitère son goût tout innocent pour sa tendre chair. Et Nietzsche fait part de son étonnement d'entendre les agneaux se plaindre et « d'exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle.¹²⁰ » Bref, il nous a semblé que la cruauté nietzschéenne devait être comprise comme un désir purement individualiste et égoïste, comme un désir de l'homme fort d'exprimer ses instincts et sa liberté sans aucune contrainte. Nécessairement, cette liberté terrasse ce qui se trouve sur son passage. De plus, dans *La généalogie de la morale*, il nous faut admettre que Nietzsche est particulièrement provocateur en affirmant que faire souffrir est une source de jouissance depuis la nuit des temps : « la satisfaction d'exercer, en toute sécurité, sa puissance sur un être réduit à l'impuissance, la volupté “de faire mal pour le plaisir de le faire”, la jouissance de tyranniser...¹²¹ » Ou encore : « ...jusqu'à quel point la cruauté était la réjouissance préférée de l'humanité primitive et entraînait dans presque tous ses plaisirs.¹²² » Comprenons par là que le lion et l'oiseau de proie, non seulement sont cruels envers ce qui leur est inférieur, mais éprouve du plaisir dans l'expérience de cette cruauté. Particulièrement dans *La généalogie de la morale*, la volonté de puissance revêt ce caractère de cruauté particulièrement “gratuite” que Nietzsche compare à la punition qu'un parent inflige à un enfant par besoin de se soulager, de “se défouler” suite à une désobéissance quelconque. Le parent tire plaisir de cette cruauté : « on punissait plutôt comme aujourd'hui encore les parents punissent leurs enfants, poussés par la colère qu'excite un dommage causé et qui tombe sur l'auteur du dommage...¹²³ » Dans *La généalogie de la morale*, c'est la figure de la “brute blonde”, ce que Nietzsche appelle aussi “l'animal-humain”, qui représente l'idéal du déploiement de la volonté de puissance. Par contre, d'autres œuvres, comme le *Zarathoustra*, affichent des idéaux beaucoup plus modérés : Zarathoustra est davantage un sage solitaire qui suit sa propre volonté qu'une bête sauvage assoiffée de sang.

¹²⁰ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Première dissertation, treizième partie.

¹²¹ *Ibid*, Deuxième dissertation, cinquième partie.

¹²² *Ibid*, Deuxième dissertation, sixième partie.

¹²³ *Ibid*, Deuxième dissertation, cinquième section.

Dans tous les cas, malgré les différences parfois majeures à ce sujet dans l'œuvre de Nietzsche, la volonté de puissance est reliée à l'idée de cruauté, qu'elle soit involontaire (une liberté qui provoque la souffrance sur son passage) ou volontaire (faire souffrir fait du bien). La volonté de puissance étant chez Nietzsche la force motrice du monde, il va alors de soi qu'en ce monde la cruauté règne. Et puis, la pitié, sous ses masques de renoncement, de compassion et de sacrifice, n'est encore toujours que volonté de puissance (rien n'y échappe!), mais cette fois, perverse, inversée, déguisée, malade et travestie : elle est volonté de puissance se niant elle-même, dégoûtée d'elle-même, mais toujours fidèle à elle-même en tant que cruauté. Nous retenons pour l'instant que, chez Nietzsche, la cruauté est partout : chez la bête de proie, chez l'homme fort et libre et, ne l'oublions pas, chez le faible ascétique.

2.4 Toute bonne chose finit par s'auto détruire

ou

La pitié comme dénouement inévitable dans l'histoire de la civilisation

Pour Nietzsche, la pitié ne s'impose pas accidentellement dans l'histoire. Elle est le dénouement prévisible et fatal de toute civilisation. En effet, pour le philosophe, toute grande civilisation finit par s'autodétruire. La pitié dans la morale chrétienne est l'aboutissement de cette dégénérescence. Nous y reconnaissons une trajectoire qui ressemble à un cercle vicieux et qui met en évidence l'aspect plus pessimiste de la pensée nietzschéenne : l'idée de l'éternel retour du "plus petit". « "Il revient éternellement, l'homme dont tu es fatigué, le petit homme" ¹²⁴ » Ce que Nietzsche voit dans l'histoire des civilisations est l'histoire du nihilisme, c'est-à-dire des différentes formes de vie qui, inévitablement, en arrivent à se nier elles-mêmes. La pitié est le symptôme de cet aboutissement, puisque qu'elle est justement cruauté envers soi, à l'image d'une bête sauvage qui se mutilerait elle-même. Nous verrons donc que, par la pitié, il est inévitable de voir la cruauté-volonté de puissance tenter de s'anéantir. Examinons plus en détail ce processus.

¹²⁴ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, chapitre "Le convalescent", deuxième partie.

Pour Nietzsche, toute civilisation débute par l’empreinte que quelques hommes “forts” impriment sur leur passage. L’homme fort est un artiste qui agence, selon sa “volonté”, les formes et les couleurs qu’il tire du chaos originel, sorte de force sans forme. La vie du créateur est son œuvre ; il est sa propre création et, ajoutons à cela qu’il se crée à partir du néant. Il est donc son propre créateur, son propre dieu. Il n’a pour seul outil que cette force nommée volonté de puissance. Comme toute chose, la créature humaine contribue à l’éternelle lutte entre les formes ; elle prend forme et veut dominer par cette forme, semblable à l’arbre qui s’élève toujours plus vers la lumière. Ainsi, l’homme, dans ce que Nietzsche appelle la préhistoire morale¹²⁵, est “fort” par nature, *a priori* artiste et créateur :

Leur œuvre [aux hommes forts de la préhistoire morale] consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient [...] en eux règne cet effrayant égoïsme de l’artiste au regard d’airain, et qui sait se justifier d’avance dans son “œuvre”, en toute éternité, comme la mère dans son enfant.¹²⁶

Un seul homme est à la fois un artiste et un monde en soi. Dans chaque apparence du monde ou, autrement dit, dans chaque individu apparaissant au monde, ce n’est pas une parcelle du monde qui apparaît, mais le monde à part entière dans un de ses multiples visages. Jusqu’ici, il n’y a pas de confusion, mais la pensée de Nietzsche se complique lorsque nous envisageons que le monde n’est pas un seul homme mais nécessairement plusieurs hommes, c’est-à-dire une société de plus ou moins grande envergure. Dans cette généalogie nietzschéenne, que se passe-t-il lorsque deux hommes, deux mondes, deux dieux-créateurs se rencontrent? Nietzsche nous répondra que l’homme fort est un animal qui sait promettre, sait qu’il doit s’entendre avec son voisin, lui aussi fort, s’il veut lui-même se préserver et continuer à croître. Nécessairement, toute entente est une limitation à la volonté de puissance. C’est un pis aller pour permettre un maximum de liberté individuelle. Les forts sont donc ceux qui tiennent promesse, et les règles qu’ils se sont fixées sont simplement ce qui les caractérise, ce qui les avantage le plus, ce qu’ils considèrent comme étant bon pour eux.

¹²⁵ Préhistoire morale en tant que ce qui précède la lente implantation de la morale chrétienne. On peut alors parler d’un temps “amoral”.

Mais voilà qu'il y a aussi certains hommes incapables de tenir leur promesse. Ce sont ceux que Nietzsche appelle les "faibles" et qu'il considère comme des impuissants car, plutôt que de contribuer à l'élaboration des lois, ils les subissent impuissamment. Leur volonté est contrainte par celle des forts. Ne pouvant supporter le monde tel que voulu ou créé par les forts, ils ne font qu'en subir les conséquences. Leur liberté s'arrête là où commence celle des forts. Eux aussi veulent dominer, s'appropriier le monde, mais les lois imposées par les forts les empêchent de s'épanouir en ce sens. Ils sont donc ni plus ni moins des esclaves. Chez Nietzsche, les forts sont entre eux des spécimens de brutes courtoises, fidèles et intègres. Par contre, lorsqu'il s'agit de punir l'homme dissident, le fauve sanguinaire s'éveille :

Ces mêmes hommes, lorsqu'ils sont hors de leur cercle, là où commencent les étrangers ("l'étranger"), ne valent pas beaucoup mieux que les fauves déchaînés. Alors ils jouissent pleinement de l'affranchissement de toute contrainte sociale, ils se dédommagent dans les contrées incultes de la tension que fait subir toute longue réclusion, tout emprisonnement dans la paix de la communauté, ils *retournent* à la simplicité de la conscience du fauve, ils redeviennent des monstres triomphants, qui sortent peut-être d'une ignoble série de meurtres, d'incendies, de viols, d'exécutions avec autant d'orgueil et de sérénité d'âme que s'il ne s'agissait que d'une escapade d'étudiants, et persuadés qu'ils ont fourni aux poètes ample matière à chanter et à célébrer. Au fond de toutes ces races aristocratiques, il est impossible de ne pas reconnaître le fauve, la superbe *brute blonde* rôdant en quête de proie et de carnage; ce fond de bestialité cachée a besoin, de temps en temps, d'un exutoire, il faut que la brute se montre de nouveau, qu'elle retourne à sa terre inculte...¹²⁷ »

Ainsi, sortant des contraintes de leur promesse, les forts redeviennent de "superbes brutes blondes" assoiffées de cruauté et la font subir aux faibles. Chez Nietzsche, c'est en raison de la révolte des esclaves que prend racine la morale du ressentiment, la morale chrétienne. En effet, la volonté de puissance des faibles ne pouvant s'exprimer puisque étant limitée par celle des forts, elle doit trouver d'autres voies pour s'épandre¹²⁸. Ceci est inévitable puisque la volonté de puissance ne disparaît jamais ; elle est irréductible ; elle est

¹²⁶ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, dix-septième partie.

¹²⁷ *Ibid*, Première dissertation, onzième section.

¹²⁸ Voici un passage très explicite à ce sujet : « Ce n'est point chez eux [les forts], on le devine, qu'a germé la mauvaise conscience. — mais *sans eux* elle n'aurait point levé, cette plante horrible, elle n'existerait pas, si, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur tyrannie d'artistes, une prodigieuse quantité de liberté n'avait disparu du monde, ou du moins disparu à tous les yeux, contrainte de passer à l'état *latent*. »
F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, dix-septième partie.

la vie en elle-même. L'esclave n'étant pas libre, ne pouvant "se donner forme" dans le monde, sa volonté se retourne radicalement vers l'intérieur, vers lui-même .

De plus, une nouvelle forme d'organisation sociale vient solidifier encore davantage cette "intérieurisation" de l'homme. En effet, à l'enfance d'une société, les lois sont très sévères car toute l'organisation sociale est fragile, souvent menacée par les guerres, les révolutions, les guerres civiles, etc. Les forts tiennent donc fermement les brides de leur pouvoir et punissent sans pitié ceux qui désobéissent aux règles établies. Quand cette même société gagne en puissance, une telle manifestation de force n'est plus nécessaire pour conserver le pouvoir. En effet, une petite faute peut être ignorée et rien n'y paraît ; enlevez une pierre à un château fortifié et il ne s'écroulera pas. Cette puissante société a donc le loisir ou, autrement dit, peut se payer le luxe de tolérer ses dissidents. Progressivement, Nietzsche remarque que cette sorte de tolérance se métamorphose et se donne le nom "d'égalité". Non seulement on ne punit plus véritablement la désobéissance, mais on protège les désobéissants. Tous doivent être traités de la même manière ; tous sont égaux. Ce nouveau souci pour l'égalité est ni plus ni moins un symptôme d'amollissement et toute civilisation s'y destine. Il s'agit d'un cercle vicieux puisque Nietzsche établit dans *La généalogie de la morale* une règle selon laquelle la puissance d'une civilisation est inversement proportionnelle à la fermeté de la justice. Cette justice « finit, comme toute chose excellente en ce monde, par *se détruire elle-même* .¹²⁹ » Voici donc le premier véritable pas vers la décadence qu'emprunte toute grande civilisation : l'apparition du culte de l'égalité. La dichotomie maître-esclave s'efface et il ne reste plus qu'un seul ensemble homogène d'hommes... esclaves d'un principe. C'est sur ce terrain fertile que croît la pitié.

Qualitativement, Nietzsche ne voit pas de différence réelle entre une civilisation dominée par des forts qui font subir les caprices de leur volonté aux faibles et une société soumise au principe de l'égalité. Dans les deux cas, les instincts sont refoulés vers l'intérieur face à leur impossibilité de conquérir le monde extérieur. En effet, dans un monde d'égalité, chacun doit contenir ses pulsions et son désir de dominer afin de ne jamais nuire à son

¹²⁹ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, dixième partie.

prochain. Il est dorénavant mal vu de tenter de se démarquer et d'imprimer sa différence dans le monde. Les instincts de cruauté inhibés par cet idéal d'égalité se réorientent vers l'homme, s'attaquent au seul territoire qui leur reste accessible : l'âme. Il est donc très surprenant de constater que malgré les différences entre une civilisation dominée par les forts dans la préhistoire morale et une civilisation où l'égalité est élevée en idéal, toutes deux aboutissent à la même conséquence : l'intériorisation des pulsions de l'homme ou, autrement dit, le détournement des instincts de cruauté vers l'intérieur de l'homme. Soulignons pourtant qu'une société égalitaire a fait un pas de plus vers la décadence, c'est-à-dire que si tous les individus sont égaux, il n'y a même plus de groupes de forts qui créent en artistes une société à leur image. Avec eux, la société préservait une certaine créativité. Suite à leur dégénérescence dans des idéaux d'égalité, il ne reste plus qu'une plate homogénéité. Le monde est identique à lui-même, d'un individu à l'autre et, nous l'avons vu, c'est le critère essentiel pour que la vie commence à s'auto-détruire :

Ces formidables bastions que l'organisation sociale a élevés pour se protéger contre les vieux instincts de liberté [...] ont réussi à faire se retourner tous les instincts de l'homme sauvage, libre et vagabond — *contre l'homme lui-même*. La rancune, la cruauté, le besoin de persécution — tout cela se dirigeant contre le possesseur de tels instincts : *c'est* là l'origine de la "mauvaise conscience". L'homme qui par la suite du manque de résistances et d'ennemis extérieurs, serré dans l'étau de la régularité des mœurs, impatientement se déchirait, se persécutait, se rongait, s'épouvantait et se maltraitait lui-même, cet animal que l'on veut "domestiquer" et qui se heurte jusqu'à se blesser aux barreaux de sa cage...¹³⁰

Nietzsche parle ici de "mauvaise conscience", c'est-à-dire le détournement des instincts vers l'intérieur de l'homme ou, autrement dit, l'acte de se blesser soi-même. Souvent la métaphore animale sera reprise dans *La généalogie de la morale*. Nietzsche utilise cette idée d'animal en cage pour illustrer le renversement des instincts, donnant ainsi à l'intériorisation de l'homme un caractère anti-naturel :

La mauvaise conscience comme le plus profond état morbide où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie, — de cette transformation qui se produisit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix. Tels des animaux aquatiques contraints de

¹³⁰ *Ibid.*, deuxième dissertation, seizième partie.

s'adapter à la vie terrestre ou à périr, ces demis-animaux si bien accoutumés à la vie sauvage, à la guerre, aux courses vagabondes et aux aventures, — virent soudain tous leurs instincts avilis et rendus “inutiles”. On les forçait, dès lors, à aller sur leurs pieds et à “se porter eux-mêmes”, alors que jusqu'à présent l'eau les avait portés : un poids énorme les écrasait. [...] Ils en étaient réduits à leur conscience...¹³¹

L'homme libre est l'animal libre, la “brute blonde” mordant dans le monde sans contrainte. L'homme de la mauvaise conscience est l'animal en cage et qui n'ayant plus rien à mordre, finit par se blesser lui-même.

Nietzsche insistera beaucoup sur le fait qu'une volonté de puissance détournée est toujours une volonté de puissance, même si sous cette forme, elle apparaît sous toutes sortes de masques de séduction : le sacrifice de soi, la résignation, le désintéressement et, bien sûr, la pitié.

La qualité de la volupté qu'éprouve de tout temps celui qui pratique le désintéressement, l'abnégation, le sacrifice de soi, cette volupté est de la même essence que la cruauté. [...] la mauvaise conscience, la volonté de se torturer soi-même donnent seulement la condition première pour fixer la valeur du désintéressement.¹³²

Ici, nous constatons la première rupture majeure avec Schopenhauer : la pitié n'est pas une réponse à l'absurdité du monde. Elle n'est pas le geste cohérent de celui qui comprend que tout est vain en ce monde, le geste de l'homme sage. Nietzsche démasque plutôt son origine dans la cruauté, dans un désir d'étouffer la vie en nous, de se venger contre cette vie injuste et disons inégale. C'est encore la vie qui a soif de cruauté dans la pitié.

Le premier germe de la pitié est donc ce détournement des instincts. Il faut en retenir que la pitié est d'abord volonté de puissance, mais détournée de sa voie libre et orientée vers le monde extérieur. La pitié est une cruauté perverse et malade ; elle est une volonté de puissance détournée vers “l'intérieur”.

¹³¹ *Ibid*, Deuxième dissertation, seizième partie.

¹³² *Ibid*, Deuxième dissertation, dix-huitième partie.

2.5 Ressentiment et vengeance : la naissance de la morale ascétique

Nous avons constaté que, chez Nietzsche, l'élément déclencheur de l'avènement de la morale ascétique est la cruauté que les forts exerçaient sur les faibles. De cette cruauté émergea l'intériorisation de l'homme et la mauvaise conscience, c'est-à-dire la volonté devenue cruelle envers elle-même. Mais la volonté de puissance, intériorisée ou non, reste volonté de puissance : elle veut dominer. Nietzsche croira découvrir comment cette cruauté envers soi prendra forme dans le cœur des hommes. Le philosophe dévoile la duperie des "faibles" pour reprendre en main leur impuissance et la réinterpréter comme de la force. Le mot "impuissance" revêt dans ce contexte le sens du mot "incapacité". Les faibles sont impuissants car ils ne sont pas capables de s'imposer dans un monde où le déploiement de leur volonté de puissance n'est plus toléré. Alors, comment faire d'une faiblesse une force? Simplement en la présentant comme telle, en lui donnant ce nouveau sens. Il faut imaginer les faibles comme des animaux en cage. Se sentant quelque peu humiliés et impuissants de se retrouver dans cette position, ils réinterpréteront cette situation de la façon suivante : " Si nous sommes en cage, c'est que nous aimons notre cage. Nous aimons cette liberté restreinte, nous aimons notre incapacité de vagabonder dans le grand monde, nous aimons cette 'servitude volontaire'. Si nous sommes en cage, c'est que nous croyons que c'est ce qui est bon pour nous." Étant impuissants à s'affirmer comme des êtres différents et inégaux, les faibles vont se réapproprier cette impuissance comme s'ils l'avaient choisi. " Nous aimons la cruauté que nous nous infligeons : privation, sacrifice, renoncement, modestie... tout ceci est le bien, diront-ils! " L'impuissance sera justifiée, expliquée et sublimée. Nietzsche croit ici démasquer le terrible le mensonge à l'origine de toute la morale ascétique :

"Un mensonge doit transformer la faiblesse en *mérite*, cela n'est pas douteux [...] Et l'impuissance qui n'use pas de représailles devient, par un mensonge, la "bonté" ; la craintive bassesse, "humilité" [...] Ce qu'il y a d'inoffensif chez l'être faible, sa lâcheté, cette lâcheté dont il est riche et qui chez lui fait l'antichambre, et attend à la porte, inévitablement, cette lâcheté se pare ici d'un nom bien sonnante et s'appelle "patience", parfois même "vertu", sans plus ; "ne pas pouvoir se venger" devient "ne pas vouloir se venger" et parfois même le pardon des offenses ("car *ils* ne savent pas ce

qu'ils font — nous seuls savons ce qu'ils font!) On parle aussi de "l'amour des ennemis" — et l'on sue à grosses gouttes."¹³³

Ce faisant, ces bêtes apprivoisées se vengent de ce qui les a enfermés en elles-mêmes. Ils se vengent de la volonté de puissance des forts. Ce qui est très particulier, c'est cette idée de Nietzsche voulant que le "libre arbitre" soit inventé à ce moment particulier de ce qu'il appelle la "révolte des esclaves". En effet, pour le philosophe, les forts n'ont pas le choix d'être forts au même titre qu'un lion n'a pas le choix de chasser la gazelle. Dans tous les cas, il en va de la nature et de leurs instincts. La cruauté est leur état naturel. Les faibles, pour se venger de cette force vont prétendre que les forts sont libres d'exercer ou non leur volonté de puissance, leur cruauté, et qu'ils sont coupables de le faire et, inversement, ils prétendront qu'eux-mêmes ont décidé d'être faibles, qu'ils ont volontairement décidé d'être cruels envers eux. Le mensonge des faibles est qu'ils prétendent librement refuser cette force, tandis qu'en réalité, ils sont impuissants à l'exploiter. Ils sont impuissants à marquer le monde de leur empreinte, impuissants à se créer eux-mêmes dans le monde, étant emprisonnés dans leur cage sociale. La célèbre métaphore de *La généalogie de la morale* mettant en scène des rapaces et de bons petits agneaux illustrent bien cette accusation et ce mensonge. D'abord, les agneaux se plaignent de l'attitude des rapaces à leur endroit: «"Ces oiseaux de proie sont méchants ; et celui qui est un oiseau de proie aussi peu que possible, voir tout le contraire, un agneau — celui-là ne serait-il pas bon?"¹³⁴ » Et les aigles de leur répondre :

"Nous ne leur en voulons pas du tout, à ces bons agneaux, nous les aimons même : rien n'est plus savoureux que la chair tendre d'un agneau." — Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir, une soif d'ennemis, de résistance et de triomphes, c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle manifeste de la force.¹³⁵ »

Il est insensé d'accuser les aigles (les forts) d'être cruels envers les agneaux (les faibles). Si les faibles le font tout de même, c'est uniquement pour se venger de cette force. Et puis, toute leur entreprise consistera justement à dire "non" là où les forts disent "oui", à faire de cette négation leur idéal. En tant que tel, les faibles ne créent rien. Nietzsche nous

¹³³ *Ibid*, Première dissertation, quatorzième partie.

¹³⁴ *Ibid*, Première dissertation, treizième section.

¹³⁵ *Ibid*, Première dissertation, treizième section.

dira que leur action est une-réaction, donc, simplement un ressentiment ou une vengeance envers la force véritable¹³⁶. Ainsi les faibles se justifient de ce qui leur a été imposé ; ils se justifient de leur cruauté retournée contre eux ; ils justifient leur impuissance. Les agneaux affirmeront que c'est leur faiblesse devant les aigles qui est bonne, qu'elle se doit d'être prescrite pour tous mais en fait, ils ne font ainsi que se venger de la force que les aigles leur imposent.

En se vengeant de la volonté de puissance "libre" des forts, Nietzsche met en évidence que c'est vers l'absurdité ou le non-sens du monde que se destine véritablement toute cette haine venant des faibles. De quoi se vengent les faibles plus exactement? Ils se vengent de ce que Gilles Deleuze¹³⁷ appelait le "rapport différentiel", le rapport d'inégalité entre les individus, pur produit de la volonté de puissance, que les faibles sont impuissants à déployer. La souffrance qui afflige les faibles dans leur position d'animaux en cage est insensée ; il n'y a pas de réels coupables puisqu'il en va ainsi de la vie. La volonté de dominer n'a pas à se justifier. Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche affirme que « ce qui révolte à vrai dire contre la douleur ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur...¹³⁸ » C'est cette absence de cause à la souffrance qui révoltera les faibles et qui les poussera à inventer un stratagème pour donner sens à la leur : "Cette souffrance, nous la voulons... nous ne la subissons pas." Déjà nous sentons se lever l'accusation contre Schopenhauer. La "différence", l'inégalité, dans le système de Nietzsche n'est pas illusoire ; elle est vraie : « Avec les prédicateurs de l'égalité je ne veux pas être mêlé ni confondu. Car à moi la justice me dit ceci : "Les hommes ne sont pas égaux."¹³⁹ » De même, la souffrance associée à cette inégalité est vraie. L'être est multiple et si les faibles nient cette multiplicité, ce n'est parce qu'ils sont lucides comme chez Schopenhauer, mais parce qu'ils sont enragés,

¹³⁶ Dans *La généalogie de la morale*, nous prenons connaissance d'un passage très explicite sur cette non-action ou ré-action des faibles : « La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un "non" à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est "différent" d'elle, à ce qui est son "non-moi" : et ce non est son acte créateur. » F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, deuxième partie.

¹³⁷ Voir chapitre précédent.

¹³⁸ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, septième partie.

qu'ils veulent se venger contre cette inégalité inexplicée du monde. Chez Schopenhauer, les faibles qui nient leur individualité sont conséquents face à l'absurdité du monde ; chez Nietzsche, ils sont hypocrites. Cela s'explique par le fait que, chez le premier, l'apparence et la représentation sont illusoires tandis que, chez le second, elle est l'Être en soi

La pitié est un "non" opposé à un "oui", un oui à la volonté de puissance, un "oui" à la différence et à l'inégalité entre les individus, un "oui" à la multiplication des formes par lesquelles le monde apparaît. Le "non" se présentera alors sous forme travestie, sous forme d'un faux "oui" qui n'est en fait qu'un "non". Plutôt que de dire : "Nous nous vengeons contre la volonté de puissance, nous la nions", les faibles plaideront qu'ils désirent l'égalité pour tous. Ils feront passer cette égalité pour leur propre action tandis qu'il ne s'agit réellement que d'une ré-action à la volonté "d'inégalité" égoïste et cruelle des forts. De ce désir de camoufler le ressentiment naît la pitié. Comment se venger de la volonté de puissance autrement qu'en voulant ne faire plus qu'un avec l'autre, ne plus vouloir s'en différencier, se sacrifier pour l'autre, renoncer à soi-même par amour pour l'autre. C'est une négation de la multiplicité des masques d'Apollon, un culte à l'Identité unique, un symptôme de la décadence. Dans *Le crépuscule des idoles*, Nietzsche souligne ce caractère décadent de l'égalité :

L'"égalité", une identification affective consciente, qui ne trouve son expression que dans la théorie des "droits égaux", relève essentiellement de la décadence : le fossé entre homme et homme, entre classe et classe, la multiplicité des types, la volonté d'être soi-même, de se distinguer, ce que j'appelle le *pathos de la distance*, voilà qui est propre à toute époque forte.¹⁴⁰

Contre la volonté de puissance, contre l'inégalité de la vie, les faibles élèvent cet idéal de non-distance, de non-différence entre les individus. Pour se venger de la souffrance propre à l'élévation des nombreuses différences de l'Être, les faibles imposent l'idéal de l'égalité, de l'Identité, et ils attribuent à cette haine déguisée des noms pleins d'amour et de volupté : pitié, compassion, désintéressement. Au sujet de cette haine déguisée, Nietzsche

¹³⁹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Chapitre "Des tarentules".

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Texte établi par G. Colli et M. Montinari, Traduit de l'allemand par Jean-Claude Hemery, Paris, Gallimard, 1974, chapitre "divagation d'un intempestif, #37.

s'adressera ainsi aux "tarentules"¹⁴¹ : « Je vous parlerai donc en parabole, à vous qui faites tourner les têtes, à vous les prédicateurs de l'égalité! Pour moi vous êtes des tarentules — assoiffées de vengeance qui se cachent!¹⁴² » La volonté de puissance est pour eux une plaie saignante, une déchirure inacceptable. Ils ne la soigneront pas. Plutôt, ils la couvriront de pansements séduisants mais, et Nietzsche nous le rappelle continuellement, ces pansements sont empoisonnés et garde la plaie ouverte. La morale chrétienne ne guérit pas de la douleur ; elle la récupère. La douleur tire maintenant son origine de l'homme même. Elle est la conséquence de l'intériorisation de la cruauté. La douleur, qui à l'origine était insensée, regagne un sens cruel et le prêtre dira : "Tu es responsable de ta propre douleur." Tout ce qui réfère à la "vie" et à la volonté de puissance est sale : les pulsions, les instincts, le désir de se démarquer, et plus généralement, tout ce qui est corporel, sexuel, et de nature animale. L'homme lui-même est condamnable et pécheur. Voilà pourquoi il souffre. La culpabilité est donc l'arme du christianisme, l'outil qui lui permet de toujours rappeler aux hommes la nécessité d'être cruel envers soi, de renoncer à ce qu'ils sont en propre, de renoncer à leur spécificité et à leur différence. Vouloir être différent, c'est pécher. La culpabilité, qui est la représentation parfaite de cette cruauté détournée vers l'intérieur, est le moteur même de la pitié. Chez Nietzsche, avoir pitié, c'est se reconnaître coupable d'être volonté de puissance et renoncer à cette volonté en se niant soi-même et en se sacrifiant à l'autre. Donc, avoir pitié, c'est exercer sa cruauté contre soi en interprétant ce geste comme le bien, le beau, etc.

En introduction à ce chapitre, nous avons aussi envisagé la pitié comme cruauté envers les autres. Cette pitié est d'une même nature que celle orientée vers soi. Encore une fois, il s'agit de l'expression du ressentiment vécu contre la volonté de puissance, contre la volonté de se démarquer et de dominer : « Nous voulons accabler sous la vengeance et

¹⁴¹ Chez Nietzsche, les "tarentules" réfèrent aux "prédicateurs de l'égalité". Cette image est significative car ces prédicateurs tissent leur toile sur les différences peuplant le monde afin de toutes les égaliser. Le fait qu'il s'agit de la toile de l'araignée, masquant tout juste la réalité, met bien en évidence l'aspect mensonger de l'égalité. Il semble aussi évident que l'image des tarentules rend bien l'idée de méchanceté de ceux qui prétendent vouloir être bons envers tous. Il est à noter que Nietzsche ne considérera pas uniquement les tarentules comme des êtres qui ont pitié. En effet, il attribue cette même particularité à la science moderne (nouveau genre de religion). Reste tout de même que ceux qui ont pitié sont toujours des prédicateurs de l'égalité. Pour éprouver de la pitié, il faut nécessairement prendre pour acquis qu'il n'y a aucune distance entre les individus et qu'ils sont tous embarqués sur le même navire.

¹⁴² F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra, chapitre "Des tarentules"*.

l'injure tous ceux qui ne nous sont pas égaux.¹⁴³ » Il s'agit de voir ces hommes qui n'ont pas renoncé à leur nature de bête sauvages, humiliés, rabaissés, contraints à s'avouer vaincus, recevoir l'aide du faible s'étant élevé en maître. D'où l'image qu'utilise Nietzsche : le fort crie sa souffrance et le faible arrive, la langue pendante, tout assoiffé qu'il est de ressentir la grandeur de sa supériorité. Comme nous l'avons déjà mentionné, la cruauté se masque parfois à peine dans cette aumône, l'Église s'étant montrée tout au cours de l'histoire particulièrement originale dans le choix de ces châtements et de ses remontrances. Nietzsche insiste particulièrement sur cette cruauté de ceux qui ont pitié, des "prédicateurs de l'égalité" dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « S'il en allait autrement les tarentules feraient d'une autre doctrine propagande : et justement ce sont elles qui autrefois ont le mieux calomnié le monde et brûler les hérétiques¹⁴⁴. » Ou encore : « Hélas, en quel endroit du monde a-t-on commis de plus grandes folies que chez ceux qui ont pitié? Et qu'est-ce qui dans le monde a causé plus de souffrances que les folies de ceux qui ont pitié? »¹⁴⁵

Nous insistons pour mentionner, encore une fois, que l'intuition de cette cruauté déguisée en pitié est tout à l'honneur de Nietzsche, mais il nous semble qu'une simple observation des pratiques religieuses, souvent parées de cruauté, conduit à cette constatation. Certains opposeront alors à ces arguments l'existence des bonnes œuvres de charité, des êtres humains au cœur généreux ; ils y opposeront aussi le courage de celui qui se sacrifie pour l'autre et tout le difficile renoncement nécessaire pour en arriver là. Pourtant, même dans les cas les plus spectaculaires de vies dédiées au "grand amour", à la pitié, nous retraçons toujours ce paradoxe étonnant amour-cruauté : Mère Teresa se traînant jusqu'à la fin de sa vie dans des mouiroirs, mais encourageant les femmes à continuer à enfanter sans restriction dans leurs nids de misère ou, encore, toutes ces guerres saintes, ces massacres menés à terme pour le salut de l'humanité. Paradoxes intéressants pour tous "penseurs du soupçon"... Même Schopenhauer qui vantait la vertu de l'ensemble des valeurs chrétiennes n'en finissait plus de s'insurger contre les mœurs et coutumes de l'Église comme si, encore une fois, théorie et pratique n'arrivaient pas à s'accorder.

¹⁴³ *Ibid*

¹⁴⁴ *Ibid*

¹⁴⁵ *Ibid*, chapitre "De ceux qui ont pitié".

Il importe de retenir que chez Nietzsche, la pitié est toujours générée par la cruauté, à la fois dirigée contre soi et contre l'autre : vengeance contre la volonté de puissance en tous ses royaumes. Dans *Zarathoustra*, Nietzsche attribue cette particularité aux prêtres : « beaucoup d'entre eux ont beaucoup trop souffert — alors ils veulent faire que d'autres souffrent.¹⁴⁶ »

Dans la pitié, dans le “souffrir avec”, Nietzsche reconnaît un nouvel amour, pervers, mesquin, une cruauté “forcée” envers soi et une justification de cette impuissance :

De cette haine sortit quelque chose de non moins comparable, un *amour nouveau*, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes de l'amour : — et d'ailleurs sur quel autre tronc cet amour aurait-il pu s'épanouir?... Mais qu'on ne s'imagine pas qu'il se développa sous forme de négation de cette soif de vengeance, comme antithèse de la haine judaïque! Non, tout au contraire. L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, une couronne triomphante qui s'élargit sous les chauds rayons d'un soleil de pureté, mais qui, dans ce domaine nouveau, sous le règne de la lumière et du sublime poursuit toujours encore les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine pénétraient, avides et opiniâtres, dans le domaine souterrain des ténèbres et du mal.¹⁴⁷

La pitié, c'est donc la haine de la vie. Avoir pitié de l'autre, c'est admettre son dégoût pour soi, c'est se nier soi-même. En voilà assez de Dionysos lacéré. Avec le christianisme ne reste plus qu'une humanité homogène où toute ambition, tout désir de se démarquer devient vanité, péché et, au mieux, illusion. Alors, que peut-on dire de la pitié ? Impuissance, cruauté (vengeance) et mensonge.

2.6 Quand la pitié se fait belle

Avant que ses instincts se retournent contre lui-même, l'homme était un “fort”, un animal écoutant ses instincts, une “brute blonde” plus ou moins raffinée. Suite à l’“invention” de la morale chrétienne, Nietzsche affirmera que l'homme devient un animal “intéressant”,

¹⁴⁶ *Ibid*, chapitre “Des prêtres”.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Première dissertation, huitième section.

c'est-à-dire qu'il se crée un monde intérieur complexe, qu'il cultive une profondeur à sa conscience ; ni plus ni moins, il colonise son âme : « ...avec un peu d'équité, on pourrait, il est vrai, ajouter que c'est sur ce terrain [morale chrétienne] que l'homme a commencé à devenir un *animal intéressant* ; c'est ici que, dans un sens sublime, l'âme humaine a acquis la *profondeur* et la méchanceté...¹⁴⁸ » On pourrait même dire qu'avec le sacerdoce, l'homme invente l'âme :

De cette façon se développe en lui ce que plus tard on appelle son "âme". Tout le monde intérieur, d'origine mince à tenir entre cuir et chair, s'est développé et amplifié, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur, lorsque l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été *entravée*.¹⁴⁹

Ce qu'il y a d'intérieur et de profond chez l'homme apparaît avec l'intériorisation des instincts. Nietzsche dit que c'est "intéressant" au sens où, de cette manière, les hommes se distinguent des autres animaux. Cette intériorité, bien qu'elle soit le produit de la cruauté, complexifie tout et donne à toute chose des noms rassurants : « elle [la cruauté] devrait s'avancer sous les couleurs de l'imagination et de l'âme, parée de noms si rassurants que la conscience la plus délicate et la plus hypocrite n'en pût concevoir de l'ombrage...¹⁵⁰ » L'âme est une machine à transformer la cruauté en beauté, une machine à sublimer la cruauté... L'âme : le territoire de la mauvaise conscience, de la culpabilité, de la honte d'être tel que nous sommes, de la débauche de tous les instincts d'automutilation, de la création de mensonges tout aussi séduisants les uns que les autres. Nietzsche soupçonne même l'âme d'être à l'origine de la naissance de la Beauté, celle des martyrs et des illuminés :

Le travail d'une âme volontairement disjointe qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette "mauvaise conscience" agissante, en véritable génératrice d'événements spirituels et imaginaires, a fini par amener à la lumière — on le devine déjà — une abondance d'affirmations, de nouvelles et d'étranges beautés, et peut-être lui doit-on même la naissance de la beauté même.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Ibid.*, Première dissertation, sixième partie.

¹⁴⁹ *Ibid.*, Deuxième dissertation, seizième partie.

¹⁵⁰ *Ibid.*, Deuxième dissertation, septième partie.

¹⁵¹ *Ibid.*, Deuxième dissertation, dix-huitième partie.

Qu'est-ce donc que cette affirmation par excellence de la cruauté, débordante d'hypocrisie et de beauté? Sans aucun doute la pitié, qui est l'achèvement de tout un travail d'oubli de soi, de refus de soi : renoncement et sacrifice. La pitié est, chez Nietzsche, la fin de soi, l'abandon total à l'autre, une haine sublimée de la volonté de puissance. Et dans cet amour nouveau nous reconnaissons toujours le cri de haine. Il faut...

...entendre retentir dans cette nuit de torture et d'absurdité, le cri d'*amour*, le cri de l'extase, enflammé de désir, le cri de la rédemption par l'*amour*, celui-là se retournera saisi d'une invincible horreur... En l'homme il y a tant de choses effroyables! — Trop longtemps la terre fut un asile d'aliénés!...¹⁵²

Chez Nietzsche, la pitié se présente comme un jardin de supplices.

Il reste difficile de décrire de façon moins académique ce que peut-être la pitié chez Nietzsche. Stefan Zweig¹⁵³, grand admirateur de Nietzsche, l'a fait avec beaucoup d'habileté dans son roman intitulé *La pitié dangereuse*. Le personnage principal de l'œuvre est un militaire, ayant toujours mené une existence insouciant, réalisant ses désirs sans jamais essayer de les comprendre ni de les remettre en question. Un jour, il rencontre une jeune bourgeoise fortunée, mais paralysée des jambes et obsédée par la souffrance qui l'afflige. Le protagoniste commence à visiter la malade, à lui tenir compagnie et, à ce moment, il sent que s'opère en lui un grand changement :

Mais ce regard de colère de la jeune fille dans lequel j'ai lu une souffrance d'une intensité dont je n'avais jusqu'alors aucune notion avait fait éclater quelque chose en mon être, et une chaleur m'avait envahi, provoquant cette fièvre mystérieuse, qui m'était aussi incompréhensible que l'est au malade sa maladie. Je me rendais seulement compte que j'étais sorti du cercle solide où j'avais mené jusqu'alors une vie calme et tranquille [possiblement une vie de "brute blonde" nietzschéenne?] et que je pénétrais dans une zone nouvelle, passionnante et inquiétante à la fois, comme tout ce

¹⁵² *Ibid*, deuxième dissertation, vingt-deuxième partie.

¹⁵³ Zweig s'intéresse particulièrement à Nietzsche dans *Le combat avec le démon*. Bien que le livre soit surtout un compte-rendu d'*Ecce Homo*, on y trouve une comparaison intéressante entre Nietzsche et Goethe, le premier étant présenté comme le philosophe dionysien, penseur des contradictions, faisant face aux démons (contradictions) du monde et, le second, comme le poète apollinien par excellence, créateur d'une beauté grandiose mais plastique. Dans *La pitié dangereuse*, Zweig ne nomme jamais Nietzsche en tant que tel, mais s'attarde à l'aspect paradoxal de la pitié qui a fortement inspiré notre philosophe.

qui est nouveau. Je voyais ouvert devant moi un abîme du sentiment qui m'attirait étrangement dont j'étais tenté de mesurer la profondeur.¹⁵⁴

Dans cet extrait, nous reconnaissons bien l'idée de découverte d'une zone nouvelle, attirante et inquiétante à la fois : l'âme, la conscience morale. L'aspect séducteur et voluptueux de la pitié est mis en évidence. Notre personnage qui s'est laissé piégé par la "faiblesse" reconnaît en sa pitié « le premier symptôme de cet étrange empoisonnement par la pitié qui devait tant me tourmenter.¹⁵⁵ » Il en arrivera à une interrogation qui rejoint les conclusions de l'enquête généalogiste de Nietzsche : « Est-ce vraiment par pitié, par sympathie, que tu vas chez ces gens riches? Me demandais-je toujours. N'y a-t-il pas dans ton attitude une part de vanité et un désir de jouissance?¹⁵⁶ » Ce qui est intéressant avec Zweig, c'est l'exactitude des mots employés pour décrire ce paradoxe au cœur de la pitié. En effet, nous découvrons toute la fascination qui anime son protagoniste face à des territoires intérieurs non encore explorés et, à la fois, cette inquiétude qui l'envahit d'être pris d'une maladie ou d'une fièvre étrange. Il reconnaît finalement le caractère possiblement hypocrite de son état d'âme et il se perd dans ses nœuds de tourments.

2.7 Nietzsche : héritier de Schopenhauer

Nietzsche critique durement la vision schopenhauerienne de la pitié, mais son point de vue ne diffère pas de celui de son premier maître sur un point essentiel. Pour les deux philosophes, la pitié sera une négation de la vie, c'est-à-dire un désir d'échapper au monde de la Représentation, au monde sensible des apparences. En effet, nous l'avons vu dans les précédents chapitres, chez Schopenhauer, la pitié est le sentiment qui s'impose lorsque l'homme se rend compte que toute vie est illusoire. Il prend conscience que tout phénomène, toute forme en ce monde, est le reflet trompeur et déformant d'une entité unique et homogène : la Volonté. L'individu au cœur de la Représentation, lui-même illusion d'individu, peut vivre un moment de miraculeuse lucidité pour s'éjecter du monde insensé

¹⁵⁴ S. Zweig, *La pitié dangereuse*, Texte français d'Alzir Hella, Paris, Grasset, 1939, p.50,51.

¹⁵⁵ *Ibid*, p.50-51.

¹⁵⁶ *Ibid*, p.74.

dans lequel il se trouve. Il réalise que tout est vanité et il cesse de se battre. De cette façon, il redevient fidèle à la véritable nature de la Volonté : éternellement identique à elle-même. La “différence” au cœur de la Représentation se reconnaît en tant qu’illusion et se nie comme telle en se donnant totalement à l’autre et en ne s’accordant plus aucun intérêt en propre. Toute individualité, tout égoïsme est nié. La pitié est un pis-aller à adopter dans une réalité qui ressemble à l’enfer (pendule oscillant entre ennui et souffrance) ; c’est une réaction au non-sens ou à l’absurdité de l’existence et une île sur laquelle on se réfugie.

Chez Nietzsche, nous avons constaté que la pitié était comprise en ce même sens : les faibles, dégoûtés de la vie, vont la nier en s’attaquant à la volonté de puissance. L’opposition entre les deux philosophes s’opère plus spécifiquement en ce qui concerne les raisons qui motivent cette négation. En effet, Nietzsche croit découvrir le mensonge enfoui au cœur du système moral de Schopenhauer. Il avancera que si l’individualité est niée, ce n’est pas par désir de Vérité et de lucidité, mais par désir de vengeance. Si le faible nie la volonté de puissance, ce n’est pas parce que les “différences” ou les inégalités du monde sont illusoires, mais bien parce qu’il n’est pas en mesure de s’imposer lui-même en tant que différence. C’est son impuissance à s’imposer en tant que fort qui motivera le faible à se venger contre cette impuissance en redirigeant sa cruauté contre la volonté de puissance en lui et hors de lui, contre la volonté de dominer et de se distinguer, contre l’expression de son animalité, contre l’expression des instincts et du corps. Ce n’est pas sans raison que le mot “contre” soit souvent prononcé, la pitié étant une ré-action, une action contre l’action des forts. La pitié est donc une cruauté envers la vie qui se présente principalement par un désir de se nier, de se sacrifier et de ne plus exister en tant que “différence”. La pitié est la volonté de ceux qui veulent le monde homogène pour la raison qu’ils ont toujours été incapables de s’y distinguer. L’idée qu’il s’agit d’un mensonge ou d’une invention des faibles s’explique chez Nietzsche par le fait que les faibles ne croient pas véritablement que les différences soient illusoires et qu’il soit nécessaire d’y renoncer, mais plutôt, ils reconnaissent la nature essentiellement inégale du monde, mais désirent s’en venger en douce, faisant passer cette vengeance pour de “l’amour du prochain”. Ils élèvent ainsi des idéaux réactionnaires qui n’ont rien de créateurs. Ce sont des idéaux qui s’élèvent comme autant de “non!” à la force.

Pour Nietzsche, la duperie pessimiste de Schopenhauer est d'avoir bien séparé le monde de la Volonté et le monde de la Représentation, afin de les opposer et d'ainsi pouvoir discréditer le premier en faveur du second. Nous l'avons vu au début de cette recherche, cette scission métaphysique met en place un système où un monde vrai, éternel et immuable est opposé à un monde faux, éphémère et illusoire. Sans l'existence de cette opposition, les impuissants n'auraient pas pu se venger de la vie puisque ne pouvant lui attribuer la caractéristique d'être illusoire. Ceci est inévitable puisqu'une chose ne peut être illusoire que si elle est opposée à ce qui n'est pas illusoire, c'est-à-dire au Vrai, à ce qu'il y a de vrai chez Schopenhauer : la Volonté. Le fait que le faible nie son individualité en y reconnaissant le caractère illusoire, comme cela se passe dans le système schopenhauerien, est pour Nietzsche le produit d'un énorme mensonge voulant qu'il y ait quelque chose à opposer au monde, celui de la Représentation, le seul qui existe réellement pour Nietzsche.

Nietzsche rejette cette vision du monde et réunit l'Être et le paraître en un seul tout, ce qui fait en sorte que les "différences" ou les inégalités du monde ne sont plus illusoires. Il ne faut plus les nier ; plutôt, il faut les aimer même si elles n'ont pas de sens, c'est-à-dire même si elles sont soumises à une force sans queue ni tête n'ayant pour seule loi une volonté générale de créer, de s'imposer, de dominer. Aimer l'insensé chez Nietzsche, c'est aimer Apollon soumis à Dionysos, aimer Dionysos lacéré par ses multiples masques, fêter la création incessante des nouveaux visages du monde. La pitié, qui nécessite une négation des différences et des inégalités, ne peut pas croître sur ce terrain.

C'est l'impuissance face au monde qui est donc à l'origine de l'élévation en idéal de la pitié. Et Nietzsche percevait justement Schopenhauer en impuissant, comme un être frustré par la vie et par ses échecs amoureux, qui crache toute sa vengeance par l'intermédiaire de sa morale pessimiste. Par exemple, impuissant à conquérir l'âme sœur, il préférera penser que c'est l'amour qui est illusoire et auquel il faut renoncer, ce qui constitue un exemple typique du mensonge ascétique.

Certes, Nietzsche aura hérité et conservé de Schopenhauer son innovation absurde, l'idée que le monde est soumis à une force obscure et qui ne se dévoile finalement jamais.

Pourtant, si Nietzsche rompt avec son premier maître, c'est que Schopenhauer s'est rendu infidèle à ses propres prémisses. Il refuse de garder intact le divorce entre sens et non-sens, entre Volonté et Représentation. Par la pitié qui annihile les différences, Schopenhauer permet à l'homme de se nier lui-même comme Représentation. Ainsi, cette dernière disparaît miraculeusement du décor. L'individu pleinement subordonné à la Volonté se voit offrir un moment de lucidité et de liberté lui permettant de se nier lui-même comme individu. L'illusion devenant lucide ... Quelle étrange contradiction! Un fragment du miroir qui, précisons-le, n'existe pas réellement, qui n'est que le délire d'une Volonté trompée par elle-même, se dit : "Je n'existe pas. Il vaudrait mieux nier mon individualité". N'est-ce pas un argument pessimiste passé en douce pour en finir avec la Représentation? Apollon est abandonné ; on s'est vengé de lui et de ses multiples apparences. Il ne reste plus qu'un Dionysos inconsistant... et dites adieu à la pensée de l'absurde! Avec Schopenhauer, laissons place à une pensée ascétique qui promet la paix et le repos éternel. La pitié est le médium dont se sert Schopenhauer pour nier la vie, pour se venger de la cruauté de ses inégalités ; la pitié est ce dégoût habilement déguisé en amour du prochain. "J'ai pitié de toi" signifie "je me déteste en tant que volonté d'être maître car je me sacrifie, je m'oublie pour toi" et "je te déteste car tu n'as pas renoncé à cette volonté". La vengeance du faible est excitée par la détresse du fort qui se bat dans la grande lutte "sans cause" qu'est l'existence.

Chez Nietzsche, la pitié est un écueil où l'on s'échoue quand la force de ramer vient à manquer. Et puis, rapidement cet épuisement est interprété : "Non! Ce n'est pas un écueil... c'est une île, et nous nous y reposons car nous le voulons. L'île est le Bien. Ramer est le Mal."

Que critique véritablement Nietzsche, la pitié chrétienne ou la pitié telle que théorisée par Schopenhauer? La thèse soutenue tout au long de cette recherche est que, dans sa critique de la pitié, Nietzsche s'adresse directement à Schopenhauer. Nous trouvons chez le généalogiste de la morale une idée de pitié comme ré-action, comme refus de l'action créatrice, ce qui correspond exactement à la conception de cette valeur du maître des jeunes années. Nietzsche veut bien montrer que la pitié ne va pas à l'encontre de la cruauté ; elle n'est toujours qu'une de ses manifestations. Penser pouvoir se défaire de l'emprise de la

cruauté est pour Nietzsche le délire du métaphysicien, de celui qui prétend pouvoir fuir dans un autre monde imaginé ou, du moins, l'espérer. Schopenhauer est la porte ouverte par laquelle pénètre Nietzsche pour s'attaquer à la tradition chrétienne.

CONCLUSION

La question qui a guidé cette recherche est : comment Nietzsche en est-il arrivé à développer sa critique de la pitié? Quelles sont les motivations qui sont à l'origine de ce renversement de la morale chrétienne? Nous avons avancé l'hypothèse que c'est sa passion de jeunesse pour le philosophe Schopenhauer qui agit comme le leitmotiv de sa généalogie de la morale. La pitié telle que conçue et interprétée par Nietzsche est une réponse directe à la conception schopenhauerienne de cette même disposition morale. Plus précisément, nous pouvons affirmer que c'est la pitié telle que la comprend Schopenhauer que Nietzsche vise par sa critique. Cette filiation nous a été inspirée par deux facteurs déterminants.

D'abord, il y a des similitudes évidentes entre les conceptions du monde des deux philosophes. L'influence du premier n'a guère été effacée par le renversement moral du second. Il nous est apparu clairement que la rupture est tardive et qu'une grande part de la pensée de Nietzsche garde vivante la contribution du maître. Nous retrouvons dans ces deux philosophies le même monstre de désir, le même "vouloir" englobant et constituant la nature de toutes choses. Les idées de l'éternel retour et de la volonté de puissance ne sont pas apparues spontanément dans l'œuvre de Nietzsche : ces concepts fondateurs sont calqués sur ceux de Schopenhauer. Fascinés par cette proximité entre les deux pensées, nous nous sommes demandés où se situait exactement le point de rupture. À quel moment apparaît ce divorce qui permet à Nietzsche de radicalement inverser la conception morale de Schopenhauer? Ce long parcours de Nietzsche sur le territoire de Schopenhauer nous a incité à envisager l'hypothèse que le maître de Francfort est son interlocuteur dans cette entreprise pour démasquer le mensonge au cœur de la morale chrétienne. Nietzsche adhérait à un système dont, un jour, il ne fut plus capable d'apprécier les conclusions morales, et d'où son dégoût que nous connaissons pour cette conception de la pitié. La critique de Nietzsche est donc la conséquence d'un détournement ou, autrement dit, d'une appropriation féconde de la

pensée du premier maître. Il garde les fondations du système de ce dernier, mais change les plans afin de donner une toute nouvelle forme à l'édifice moral.

Le deuxième facteur qui nous a poussé à envisager Schopenhauer comme interlocuteur de Nietzsche dans la critique que fait ce dernier de la pitié est fort simple. La pitié est un concept, une émotion morale imprécise. Qu'entend-t-on par pitié? À quelle conception de cette valeur morale s'adressait précisément Nietzsche? Nous avons découvert qu'il considérait la pitié comme une négation, un déguisement, un mouvement qui agit toujours contre ce qu'il considère comme authentique, c'est-à-dire contre la vie. Cette définition est en tous points identique à celle défendue par son interlocuteur. En effet, pour Schopenhauer, la pitié se manifestait comme un désir de se nier au monde ou, autrement dit, un désir de se retirer du monde suite à une constatation lucide que celui-ci n'est mû que par l'illusion. La pitié chez Schopenhauer est donc une ré-action ou un refus de l'action au cœur d'une Représentation qui est source infinie de souffrances. Alors, ce n'est pas un hasard si Nietzsche aperçoit dans la pitié le symptôme d'un dégoût de la vie et d'un désir de se venger du "vouloir" qui agite le monde. Cette vision de la pitié comme négation est directement reprise du maître. Nietzsche ne se sépare de lui que sur un point primordial : pour lui, cette négation est indésirable et mensongère tandis que pour son premier maître, elle s'offrait comme lucidité et rédemption. Ces considérations sont donc à l'origine de notre intérêt pour la question posée. Nous avons montré qu'à travers ses attaques contre le christianisme, c'est à Schopenhauer que Nietzsche s'en prend.

Tout au long de ce parcours, nous avons voulu retracer le point de rupture où Nietzsche, bien qu'il conserve l'essence des présupposés métaphysiques du maître, se sépare radicalement de sa morale ascétique. Une idée fut sans doute l'élément déclencheur de cette rupture : celle voulant que Nietzsche ait d'abord adhéré à la conception innovatrice de Schopenhauer fondée sur la pensée de l'absurde, puis qu'il s'en soit dissocié, considérant que Schopenhauer devenait lui-même infidèle à son projet d'origine. Le détournement ou l'inflexion nietzschéenne serait donc une correction apportée à une erreur faite par son premier maître, celui-ci voulant à tout prix justifier son pessimisme, et ce même au prix de trahir sa pensée. Nietzsche veut déplier l'acier tordu par le ressentiment et redonner à la

trouvaille du maître toute sa force. Nous avons donc envisagé la critique nietzschéenne de la pitié comme découlant de ce désir de Nietzsche d'infiltrer le système de Schopenhauer afin de le détourner de ses conclusions inconséquentes. Si Schopenhauer n'avait pas été victime de son ressentiment à l'égard de la vie, il aurait tiré les mêmes conclusions que Nietzsche concernant la morale chrétienne et la pitié. C'est du moins ce raisonnement que nous avons retracé chez le penseur de la volonté de puissance. Par sa critique de la pitié, Nietzsche veut parachever le geste innovateur de Schopenhauer.

Nietzsche a reconnu chez Schopenhauer le premier penseur du soupçon. Avant Freud et les penseurs de l'inconscient, Schopenhauer envisage que l'intellect est soumis à une force qui le dépasse et le détermine. La prétention intellectualiste est détruite. Le philosophe imagine que nos désirs et notre soi-disant liberté sont illusoires et que nous ne sommes finalement que les pantins de ce qu'il appelle la Volonté, qu'on peut définir comme un monstre de désir qui engouffre notre liberté. Pour parler en termes freudiens, Schopenhauer conçoit que le "moi" n'est pas libre, mais complètement déterminé par le "ça"¹⁵⁷. Le sens que la conscience attribue aux phénomènes de la réalité est toujours en mouvement et suit une dynamique involontaire. Autrement dit, nos représentations ne sont que des épiphénomènes, ne sont que des formes fugaces qui apparaissent ; au-delà d'elles se cache l'Être en soi qui constitue un Être vide chez Schopenhauer, aucun Dieu ne venant donner sens à cette transcendance. De là surgit l'idée de l'absurde. C'est le divorce entre notre quête de sens et le non-sens du monde qui en est le fondement. Il n'y a pas de grande raison qui anime la Représentation. Jour après jour, les individus de tous genres s'animent, se battent pour leur survie, s'accrochent à des rêves et à des espoirs pour finalement constater qu'aucun motif ou but ne les guide dans la direction que suit leur existence. La vie humaine apparaît comme un immense jeu de hasard ; absurde alors ce besoin de sens et ce besoin de justifier nos désirs insensés. Nietzsche s'empare de cette vision des choses, mais détecte la contradiction dans le système du maître. Certes, l'intellect n'est pas souverain, certes le monde est profond et s'abîme dans un gouffre de non-sens, certes il serait illusoire de prétendre au libre arbitre, nous qui ne sommes que symptômes d'un mouvement universel, d'une roue qui tourne, d'une

¹⁵⁷ Nous faisons ici référence à une énergie vitale à la source de tout désir humain et qui demande à s'exprimer.

mer de multiplicités et de contradictions... Pourtant, pour Nietzsche, le divorce entre la Volonté et les représentations est réel, et celui-ci plaidera que la Représentation est aussi réelle que la Volonté. Contrairement à ce qu'affirmait Schopenhauer, elle n'est en rien illusoire. En effet, le premier maître affirmait que la Représentation était complètement séparée de la Volonté et que la première était en quelque sorte le mauvais rêve inconsistant ou le mirage de la seconde. Ainsi, par la prise de conscience du caractère illusoire de la Représentation, les représentations en arrivaient à ne plus se reconnaître en tant qu'individus, seulement en tant que "tout" homogène et, de cette manière, ils choisissaient de nier ce qui est illusoire, en se niant soi-même par le refus de continuer à désirer et par la pitié. Chez Schopenhauer, la pitié était ce geste d'auto-destruction des volontés lucides pour leur propre salut. Où Nietzsche retrace-t-il la contradiction? Simplement en constatant que les représentations sont toujours déjà inexistantes chez Schopenhauer. De cette manière, Nietzsche constate que le divorce absurde n'est pas réel et que dans la pensée du maître, la Représentation est aussitôt morte que née, toujours déjà absorbée par l'universalité de la Volonté. La Représentation est totalement irréaliste, illusoire, et la pitié ne vient que détruire l'erreur originelle du monde qui croyait se connaître, mais qui n'était en fait que toujours victime d'une immense hallucination. Pour qu'il y ait divorce, il faut qu'il y ait un rapport ou une relation entre l'être et le paraître. En l'absence de cette condition, ni l'absurde, ni une généalogie de la morale ne sont possibles. D'abord attiré par la pensée du "soupçon" de Schopenhauer, Nietzsche prend rapidement conscience que ce monde ne se résume finalement qu'à une seule force, une seule entité esseulée, une seule Volonté vide, et qu'en dehors d'elle-même, tout n'est que néant. La seule option offerte à l'individu est de s'anéantir dans une mystique de la pitié, de se réconcilier avec l'Être, ou plutôt, avec le non-être du monde. Et puis, cette pitié se fait contradiction dans le système du maître. Elle implique que des individus illusoires puissent réaliser leur caractère illusoire et se nier eux-mêmes. Comment une chose illusoire peut-elle bien être lucide et réfléchir sur son caractère illusoire? Voilà l'immense contradiction et l'immense duperie "pessimiste" que Nietzsche détecte dans *Le monde comme volonté et comme représentation*.

Il apparaît clairement que Nietzsche refuse ce pessimisme et que lorsqu'il s'attaque vigoureusement au nihilisme, c'est Schopenhauer qui est visé. Nietzsche se détourne des

arrières-mondes douloureux pour embrasser la chair, la terre, pour redonner au monde ce qu'il appelle dans son *Zarathoustra* "le sens de la terre". Le père du célèbre prophète veut garder le divorce absurde intact et il sait que ceci doit passer par la coexistence de l'être et du paraître ; il faut voir Dionysos apparaître par les masques d'Apollon et le serpent voler en compagnie de l'aigle. Nietzsche réunit la Volonté et la Représentation ; il en fait des alliés indissociables. La Représentation n'est plus le mirage de la Volonté; elle est plutôt le médium par lequel cette dernière existe. Sans la Représentation, la Volonté n'est que du vent, une abstraction et une fabulation. Sans Apollon, Dionysos n'est rien. En réunifiant les deux faces du monde, Nietzsche se refuse d'envisager la Volonté se déversant unilatéralement dans la Représentation homogène et uniforme de Schopenhauer. Il envisage plutôt un nouveau rapport entre Volonté et Représentation. Dorénavant, le divorce absurde passe par la liaison entre la Volonté et les volontés, c'est-à-dire entre la Volonté et chacune des consciences individuelles au cœur de la Représentation. C'est ce que nous avons appelé précédemment le virage psychologique de Nietzsche. L'apparence retrouve sa pleine importance car c'est par elle que l'Être est révélé. Nous pourrions même affirmer plus radicalement que, chez Nietzsche, l'être et l'apparence ne sont qu'une seule et même chose. Chaque individu est alors non plus une illusion, mais une apparition de l'Être absurde, et chaque individu apparaît dans l'expression de son unicité et de sa différence. D'un chaos originel, d'un monstre de force "qui se mord la queue"¹⁵⁸, jaillit la multiplicité des formes. Toute la philosophie de Nietzsche s'exprime par cette infinie œuvre d'art qu'est le monde; une création tirée du néant. Dans ce système, il n'y a plus d'identité entre les différents individus du monde, seulement une identité entre l'individu et l'Être qui constitue la force première d'où il est tiré. Chaque individu est un monde à part entière, une création pure, un élan créatif, une flèche de désir lancé dans l'infini. Entre ces flèches de désir un gouffre différentiel s'étend et Schopenhauer est expulsé avec sa morale du renoncement qui nécessite une homogénéité entre les individus. Nietzsche refuse la pitié qui devient illusoire pour l'homme qui reconnaît en lui-même son unicité, sa solitude et sa filiation presque sacrée avec l'Être. La pitié est un refus de la création, un refus de s'assumer comme son propre créateur, comme son propre dieu, un refus de la liberté totale intrinsèquement offerte à chaque forme jaillissant du chaos originel. La pitié est une négation du vide régnant dans le cœur humain, une négation de

¹⁵⁸ Comme un serpent qui se mord la queue : symbole par excellence de l'éternel retour.

l'infinité potentielle des contradictions naissant de ce cœur sans direction, sans Dieu pour le guider et qui a conscience de sa solitude : « C'est terrible d'être seul à seul avec le juge et le justicier de sa propre loi ; c'est être comme une étoile projetée dans l'espace vide et le souffle glacé de sa solitude.¹⁵⁹ » La pitié n'est que l'impuissance propre à celui qui ne supporte pas ce vide, qui n'arrive pas à marquer le monde de son empreinte et qui sait que son incapacité et sa douleur ne s'expliquent pas et ne se justifient pas. Il ne lui reste plus qu'à sublimer son impuissance en élevant en reine sa pitié, c'est-à-dire sa haine contre la vie. Par la pitié, c'est la faiblesse qui se venge de la vie cruelle dans l'élan de sa créativité sans bornes. Nietzsche repère dans la pitié de Schopenhauer, non pas une négation lucide de la vie, mais une négation cruelle et toujours animée de l'égoïsme propre à toutes choses en ce monde, propre à la volonté de puissance. La vie qui se venge d'elle-même, la vie qui se dévore, qui se blesse, voici ce qu'est la pitié pour Nietzsche. Schopenhauer est pour lui un individu qui jouit de son désir du néant. Nietzsche refuse ce mensonge pessimiste. Rejetant le "non" qui prétend dire "oui" par la pitié, il veut une morale du "oui" qui dit "oui". Il prescrit une morale de l'action créatrice qui ne répond paradoxalement à aucune prescription. La vie est intrinsèquement cruelle et l'homme fort le sera conséquemment aussi. Nietzsche ne désire finalement que l'authenticité.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Du chemin du créateur.

Ayez pitié des forts!

Il y a deux sortes de pitié. L'une, molle et sentimentale, qui n'est en réalité que l'impatience du cœur de se débarrasser le plus vite possible de la pénible émotion qui vous étreint devant la souffrance d'autrui, qui n'est pas du tout la compassion, mais un mouvement instinctif de défense de l'âme contre la souffrance étrangère. Et l'autre, la seule qui compte, la pitié non sentimentale mais créatrice, qui sait ce qu'elle veut et est décidée à tenir avec persévérance jusqu'à l'extrême limite des forces humaines.

STEFAN ZWEIG

Nietzsche, on peut le vérifier partout, c'est le penseur de la grossesse. Qu'il loue chez l'homme non moins que chez la femme. Et comme il pleurait facilement, comme il lui est arrivé de parler de sa pensée comme une femme enceinte de son enfant, je l'imagine souvent versant des larmes sur son ventre.

DERRIDA¹⁶⁰

Il arrive souvent que Nietzsche soit critiqué pour cette apparente justification de la cruauté et de la violence “gratuite” dans son œuvre. Dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale et de l'extermination des Juifs, le fait qu'Hitler se soit approprié la pensée du philosophe pour glorifier ses actes, peut expliquer pourquoi on en a fait une telle interprétation. Il nous semble évident qu'une œuvre qui place à l'avant-scène des concepts et des expressions tels que “cruauté”, “volonté de dominer”, “volonté de puissance”, “superbes brutes blondes”, etc. se prête malheureusement à ce genre d'interprétations rapides. Tout au long de son œuvre, Nietzsche ne manque pas de laisser traîner au passage des propos ambigus, émotivement chargés, pouvant suggérer au lecteur un fond de racisme et, aussi, une invitation au totalitarisme, au fascisme et à la domination, sinon à l'extermination, des peuples par une poignée d'hommes “forts”, aussi appelés “surhommes”. Voici d'ailleurs l'exemple d'une phrase parmi plusieurs qui semble justifier l'esclavage : « Pour que le terrain sur lequel la culture se développe soit suffisamment étendu, profond et fertile, il faut que l'énorme majorité soit au service d'une minorité. [...] C'est une vérité cruelle à entendre, mais *l'esclavage fait partie de l'essence d'une culture.*¹⁶¹ » À partir de ce genre de sources, certains commentateurs se sont empressés d'interpréter Nietzsche de façon peu attrayante.

¹⁶⁰ Jacques Derrida. *Éperons : Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p.51.

¹⁶¹ Texte de la préface d'un livre projeté par Nietzsche sur les Grecs. Cité par : E. Nolte, *Nietzsche : Le champ de bataille*, trad. de l'allemand par Fanny Husson, préface d'Édouard Husson, Paris, Bartillat, 2000.

Entre autres, nous pensons au professeur Laurent-Michel Vacher qui, dans son livre *Le crépuscule d'une idole*, voit dans la pensée de Nietzsche une justification à peine voilée du fascisme : « ...depuis le cours sur Nietzsche que j'ai donné à l'université dans les années 1970, j'ai toujours cru voir le profascisme de Nietzsche avec autant de certitude que je vois mon bureau devant moi.¹⁶² » Pour Vacher, lorsque nous étudions l'œuvre de Nietzsche avec attention et que nous ne nous laissons pas prendre par la poésie et les détours romantico-lyriques des textes, nous sommes obligés d'affirmer que chaque propos, chaque concept, chaque idée rapportée par le philosophe, vient justifier des régimes politiques qui ont fait leur preuve en matière d'inhumanité et de cruauté. En quelque sorte, Vacher donne raison à Hitler de s'être approprié l'œuvre de Nietzsche et rejette toutes interprétations moins radicales de son œuvre. Pour l'auteur, il n'y a pas de malentendu sur le caractère dangereux de cette philosophie :

Car en dernière analyse, où réside exactement le soi-disant « malentendu »? Comment le fait que l'idéal fascisant ait un côté « élevé » ou « utopique » pourrait-il innocenter un philosophe de faire sans relâche l'apologie de la guerre, de l'esclavage, des instincts de domination, de la violence, etc. — et surtout rendre ses admirateurs tolérants face à de telles dérives?¹⁶³

Vacher devient même étrangement provocateur quand il s'étonne tristement de voir encore aujourd'hui des professeurs, surtout de cégep, oser continuer à propager une pareille pensée. Il y voit un symptôme d'ignorance et pour contrer cette situation, il semble écrire son livre dans la perspective de nous éclairer et de nous éloigner des terribles malentendus dans l'interprétation de l'œuvre de Nietzsche.

Il nous est apparu qu'une telle lecture de Nietzsche est simpliste, sans nuance, et que Vacher s'attarde à trop peu de considérations et d'aspects de la pensée du philosophe. Malgré tout, une telle position fait réfléchir et force est de constater que Nietzsche justifie la violence en associant tous les phénomènes de la nature à son idée de volonté de puissance : volonté de se démarquer, de dominer et ainsi de suite. Il s'agit cependant d'une perspective ontologique non assimilable à la pensée grotesque des partisans du national-socialisme. Nous l'avons vu

¹⁶² L.M. Vacher, *Le crépuscule d'une idole*, p.21.

¹⁶³ *Ibid*, p.23.

tout au cours de notre recherche sur Nietzsche : partout se retrouve cette glorification de la cruauté, considérée comme la vie dans son essence et dans son authenticité. Il apparaît difficile d'interpréter les propos de Nietzsche autrement qu'au sens littéral, et quand celui-ci nous parle de la délectation des oiseaux de proie dévorant les petits agneaux, nous y voyons une observation qui tranche avec le christianisme pacificateur, sans doute un encouragement à exprimer une certaine forme de cruauté "instinctive".

Cette constatation de la grande place qu'occupe la cruauté et la violence dans l'œuvre de Nietzsche nous a amené à considérer ce problème : sa critique de la pitié est cohérente et convaincante, mais l'accepter nous mène-t-il directement à adhérer à une justification unilatérale de la cruauté. La cruauté et la pitié sont si intimement liées chez Nietzsche que nous nous demandons s'il est possible d'échapper à ce dilemme autrement que par des alternatives extrêmes : être le petit agneau hypocrite et profondément empoisonné par le ressentiment ou être le grand aigle égoïste, nécessairement et innocemment cruel envers tous? Sommes-nous face à un vrai ou un faux dilemme? Vacher y verrait un vrai dilemme, mais nous terminons cette recherche en nous lançant sur la piste contraire... Peut-être est-ce un faux dilemme et il nous reste à explorer dans la pensée de Nietzsche une possibilité de "rapport à l'autre" qui ne se concrétiserait ni comme pitié absolument repoussante, ni comme cruauté idéalisée et "sans nuance". Nous avons surpris dans l'œuvre de Nietzsche une autre alternative qui pourrait changer notre perception de ses idées controversées. Une sorte de "pitié pour les forts", celle-là même dont parlera le philosophe, apparaît envisageable.

Il suffit de lire certains passages de *La généalogie de la morale* pour constater que Nietzsche, bien qu'il considère que ce soit une restriction à la volonté de puissance, admire ce qui unit les hommes "forts" à l'enfance d'une société : la promesse. Entre forts se créent des ententes tacites et spontanées qui permettent à chacun de préserver sa liberté et ses droits. Dans ce cas, l'homme n'est donc pas nécessairement un "loup pour l'homme". Les "bêtes blondes" trouvent rapidement avantage à s'entendre sur des pactes et à y rester fidèles. Ne s'agit-il pas d'amitié, certainement pas de pitié, mais minimalement d'une forme de reconnaissance, sinon d'amour? Nous parlons de cette reconnaissance de la force et de l'authenticité chez son prochain.

Nietzsche-Zarathoustra devait en venir à parler de l' "homme grand qui crie". En désirant son propre dépassement, l'homme en chemin vers le surhumain court à sa perte, à son "déclin"¹⁶⁴. Il se retrouve sur les ruines de son "grand mépris" et se condamne à errer dans sa solitude et dans le seul néant qui l'entoure. La mort de Dieu laisse un froid dans le cœur du créateur¹⁶⁵, et Zarathoustra est le premier à faire l'expérience de cette grande "maladie"¹⁶⁶.

Cette œuvre d'importance de Nietzsche s'ouvre sur cette idée de détresse du fort illustrée par la métaphore du funambule. L'acrobate, aventurier et amant du danger, essaie tant bien que mal de franchir le "vide" qui le sépare du surhumain. Mais la foule sous ses pieds (les "derniers hommes") est insignifiante et méprisante. Elle se moque de son initiative. Le funambule, harcelé par l'opposant¹⁶⁷, chute et Zarathoustra ne peut que reconforter le téméraire agonisant : « "Non, dit Zarathoustra ; tu as fait du danger ton métier et ce n'est rien de méprisable. Maintenant ton métier te conduit à ta perte : c'est pour cela que je veux t'ensevelir de mes mains." »¹⁶⁸ » Dispersées dans l'œuvre, nous retrouvons ainsi des traces de "pitié pour le fort". Dans *Le chemin du créateur*, cette parole du prophète s'associe à la même idée : « Va dans ta solitude, mon frère, avec mes larmes. J'aime celui qui veut créer au-delà de lui-même et court ainsi à sa perte.¹⁶⁹ » Ce qui s'apparente ici à l'idée de pitié se présente comme une forme d'amour du lointain plutôt qu'une forme de pitié chrétienne dans laquelle, pour Nietzsche, celui qui compatit jouit de sauver celui qui souffre.

Les forts se reconnaissent entre eux, mais justement en tant que forts, en tant que liberté individuelle et volonté de puissance autonome et égoïste. Le surhumain nietzschéen aime et méprise à la fois ; amour et mépris se rejoignent. Autant de figures divines qui

¹⁶⁴ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, chapitre "Le prologue".

¹⁶⁵ « N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit? [...] Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers? » F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, Traduit par Wurzbach, F., Paris, Gallimard, 1995, II, p.42.

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, chapitre "Le convalescent".

¹⁶⁷ Par un « être bariolé », sorte de pantin, qui poursuit, dépasse et cause la perte du marcheur de corde.

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, chapitre "Le prologue", sixième section.

¹⁶⁹ *Ibid*, chapitre "Du chemin du créateur".

projetent la lumière de leur désir dans l'infini, sans que ces trajectoires ne puissent être déviées ou arrêtées : « Oh, telle est l'hostilité de la lumière envers ce qui éclaire, froidement indifférent aux autres soleils — ainsi chaque soleil suit sa route.¹⁷⁰ » Les créateurs luttent entre eux, mais se reconnaissent dans la création comme autant de figures divines :

Comme les voûtes et les arcs se brisent ici divinement dans le cercle de leurs luttes : comme ils font les uns contre les autres assaut de lumière et d'ombre, dans leur effort de dieux...

Armés de cette beauté et de cette certitude soyons ennemis nous aussi, mes amis !
Faisons assaut les uns contre les autres, comme des dieux !¹⁷¹

Mais s'il s'agit d' "amour désintéressé"¹⁷², pourquoi Zarathoustra éprouve-t-il ici et là de la "pitié". Pourquoi emploie-t-il spécifiquement ce terme, comme dans cette phrase du *Prologue* : « Et pourtant ma pitié n'est pas une crucifixion.¹⁷³ » Dans le chapitre du *Zarathoustra* intitulé *Le criminel blême*¹⁷⁴, le terme revient :

Votre action de tuer, juges, ce doit être une pitié et non une vengeance. Et quand vous tuez, veillez que vous-mêmes vous justifiez la vie !

Ce n'est pas assez de vous réconcilier avec celui que vous tuez, veillez que vous-mêmes vous justifiez la vie !¹⁷⁵

Amour et pitié envers le surhumain se confondent dans la signification que leur donne Nietzsche... amour comme pitié retenue, pitié modérée, prude et endurcie : « Que ta pitié soit une divination : sache d'abord si ton ami veut bien d'une pitié. Ce qu'il aime en toi c'est peut-être l'œil intact et le regard de l'éternité. »¹⁷⁶ La pitié correspond à cette part du cœur humain qui reconnaît la détresse chez l'ami surhumain. Mais elle se présente aussi comme le piège dans lequel l'homme peut chuter. Nietzsche-Zarathoustra prescrit une sorte de prudence au créateur, comme si l'amour-pitié se présentait toujours telle une menace « en puissance » de décadence : « Il faut contenir son cœur ; car si on le laisse aller, comme il a tôt

¹⁷⁰ *Ibid*, chapitre "Le chant de la nuit".

¹⁷¹ *Ibid*, chapitre "Des tarentules".

¹⁷² Au sens de "non-chrétien", c'est-à-dire sans cruauté cachée.

¹⁷³ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, chapitre "Le prologue", troisième section.

¹⁷⁴ Le criminel blême qui est, chez Nietzsche, la personnification du meurtrier de Dieu.

¹⁷⁵ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, chapitre "Du criminel blême".

¹⁷⁶ *Ibid*, chapitre "De l'ami".

fait de vous faire perdre la tête ! [...] Malheur à tous ceux qui aiment et ne sont pas encore à l'altitude qui domine leur pitié !¹⁷⁷ »

Mais en quoi le créateur qui sombre dans la pitié, qui n'arrive pas à « contenir son cœur » est-il un décadent, à la manière du faible du christianisme ? En quoi revêt-il l'hypocrisie de ceux qui aiment par cruauté ? Est-ce parce que le fort qui s'oublie et se sacrifie pour l'autre n'est qu'à un pas de le faire par cruauté ? Quand donc surgit le travestissement chrétien, quand devient-il la motivation profonde de celui qui a pitié ? Ici, Nietzsche reste silencieux et nous ne manquons pas de voir l'intérêt de s'attarder à ce "flou", ce saut qu'il effectue entre la figure du surhumain, comme envoûté par son trop grand amour, et la figure perverse du chrétien, masquant sa cruauté par sa compassion. Il serait opportun d'éventuellement explorer cette "pitié pour les forts" pour voir en quoi elle se démarque de la pitié du faible.

Il serait aussi sans doute approprié de s'interroger sur la « pitié pour le faible », car Nietzsche reconnaissait aussi en lui-même ce sentiment pour les êtres animés d'une volonté de puissance malade, comme les chrétiens et plus spécifiquement les prêtres :

Et quand ils les eurent dépassés [les prêtres] la douleur s'empara de Zarathoustra ; et il lutta contre elle un instant, puis il commença à parler ainsi :

Ils me font pitié, ces prêtres. Ils m'inspirent le dégoût aussi ; mais rien ne m'importe moins depuis que je suis parmi les hommes.

Mais je souffre et j'ai souffert pour eux : à mes yeux ce sont des prisonniers et des réprouvés. Celui qu'ils nomment sauveur les a jetés au fers.¹⁷⁸

Alors, Nietzsche nous parle de pitié pour le faible, pour le prêtre. Sommes-nous encore bien éloignés de la pitié "pour tous les faibles", car il ne faut pas perdre de vue que tous les faibles sont chez Nietzsche animés d'une volonté de puissance. Seuls les "derniers hommes", les plus méprisables des décadents, semblent en être démunis. Quelles sont les limites de la pitié "positive" ou désirable chez Nietzsche ? Quand l'homme commence-t-il à

¹⁷⁷ *Ibid.* De ceux qui ont pitié.

¹⁷⁸ *Ibid.* chapitre "Des prêtres".

s'oublier et à se sacrifier pour l'autre ? Mais tout amour n'implique-t-il pas cette part d'oubli, ne brise-t-il pas quelque peu l'égoïsme du surhumain ?

Voici une quantité de paradoxes et de questions qui, nous semble-t-il, aurait pu enrichir la position de Laurent-Michel Vacher. Considérant que nous n'avons pas encore décrit la figure de Jésus dans l'œuvre de Nietzsche qui apparaît sous les traits d'un "fort", innocent, dont le déploiement de la force est limité. Étrangement, il reconnaissait dans la pitié du Christ l'expression d'une volonté de puissance authentique et non encore pervertie par le ressentiment. Georges Morel, dans *Nietzsche, Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*, consacre tout un chapitre à cet aspect ambigu chez Nietzsche. Il nous rappellera que le philosophe vouait un culte au Christ : « Mais pour Nietzsche, Jésus mérite le plus grand respect, puisqu'il est l'homme le plus noble (*edelste*) de l'histoire. Étonnante formule, le noble étant l'idéal même.¹⁷⁹ » Nietzsche présentera Jésus comme le créateur par excellence, idéologiquement séparé du christianisme décadent et surtout de son interprétation paulinienne. Contrairement au prêtre qui est animé d'une volonté de puissance malade et mue par le ressentiment, la figure de Jésus s'apparente à Dionysos, un créateur, une affirmation pure et simple de la vie portant le nom d' "amour" : « Étranger à toute ré-action, l'amour du Christ est un *oui inconditionnel*.¹⁸⁰ » Voici donc un autre aspect de la pensée de Nietzsche qui nous incite à approfondir notre étude de sa critique de la "pitié" pour y déceler toutes ces nuances importantes.

Au début de l'année 1889, Nietzsche s'écroule au cou d'un cheval battu par son maître. Ainsi s'ouvre une longue période de mutisme et de folie qui s'achèvera par la mort du philosophe. L'événement n'est pas négligeable car il se présente comme un abandon à la pitié, pitié qui paradoxalement était pour lui la figure par excellence de la faiblesse. Certes, l'interprétation de la maladie du philosophe est un sujet controversé¹⁸¹, mais nous y relevons inévitablement la contradiction, comme si la corde qui retenait Nietzsche à sa philosophie avait été brusquement coupée. Ironie du sort puisque son père philosophique, Schopenhauer, vécut l'exact opposé de cette contradiction. Prônant la pitié et le renoncement, il vécut et

¹⁷⁹ G. Morel, *Analyse de la maladie*, p.141.

¹⁸⁰ *Ibid*, p.142.

¹⁸¹ Nietzsche souffrait de syphilis dont un des symptômes est la démence.

mourut en égoïste et en hédoniste. Si Nietzsche avait voulu terminer sa vie en conformité avec la pensée de son maître, il n'aurait pas mieux fait. Qu'est-il donc advenu ? Est-ce le spectre du maître qui finalement l'emporta sur la volonté de Nietzsche ? Retour paradoxal aux origines, à l'aube de sa philosophie. Finalement, jusqu'à quel point s'en était-il éloigné ? En philosophie, peut-on jamais dans une œuvre véritablement s'affranchir d'un maître ?

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Nietzsche

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1949. *La Naissance de la tragédie*. Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris : Gallimard, 238p.

_____. 1948. *Au delà du bien et du mal*. Trad. Nouvelle de l'allemand par André Meyer et René Guast, préface de Daniel Halévy. Paris : Éditions Borduas, 244 p.

_____. 1957. *Le Gai savoir*. Trad. de l'allemand et introduction par Pierre Klossowski, Paris : Club français du livre, 431 p.

_____. 1908. *La Généalogie de la morale*. Trad. de l'allemand par Henri Albert. Paris : Mercure de France, 287 p.

_____. 1967. *L'Anthéchrist*. Trad. et présentation par Dominique Tassel. Paris : Union générale d'éditions, 182 p.

_____. 1909. *Ecce Homo*, Trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris : Denoël Mercure de France, 299 p.

_____. 1971. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. Trad. de l'allemand par Maurice de Condillac, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris : Gallimard, 507 p.

_____. 1972. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne*, Trad. et présentation par Georges-Arthur Goldschmidt. Paris : Le livre de poche, 470 p.

_____. 1974 *Le crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau*. Trad. de l'allemand par Jean-Claude Hemery, texte établi par Giorgio. Colli et M. Montinari. Paris : Gallimard, 152 p.

- _____. 1994. *Premiers écrits : le monde te prend tel que tu te donnes*. Trad. de l'allemand et préf. de Jean-Louis Backès. Coll. « Amor fati ». Paris : Le Cherche midi, 213 p.
- _____. 1995. *Volonté de puissance*. Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, texte établi par Friedrich Würzbach. Paris : Gallimard, quatre tomes, deux volumes.
- _____. 1997. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Trad. de l'allemand de Nils Gascuel, lecture par François Warin et Philippe Cardinali. Coll. « Babel ». Arles : Actes Sud, 77 p.
- _____. 2002. *Ainsi parla Zarathoustra : un livre pour tous et pour chacun*. Trad. de l'allemand et Préf. par Maël Renouard, Paris : Éditions Payot et Rivages, 514 p.
- _____. 2003. *Fragments et aphorismes*. Présentation et choix de Louis Van Delft. Coll. « Libro ». Paris : E.J.L., 91 p.

Œuvres de Schopenhauer

Schopenhauer, Arthur. 1966. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. de l'allemand par A. Burdeau édition revue et corrigée par Richard Roos. Paris : Quadrige/Presses universitaires de France, 1434 p.

_____. 1988. *Insultes*. Présentation et choix de textes de Didier Raymond. Coll. « Collection Alphée ». Paris : Le Rocher, 157 p.

_____. 1991. *Le fondement de la morale*. Trad. d'Auguste Burdeau, introduction et notes d'Alain Roger. Coll. « Livre de poche ». Paris : Librairie générale française, 254 p.

_____. 1992. *Essai sur le libre arbitre*. Préf. et notes de Didier Raymond, trad. de l'allemand par Salomon Reinach revue et corrigée par Didier Raymond. Coll. « Rivages poche/petite bibliothèque. Paris : Rivages, 171 p.

_____. 1996. *Sur la religion*. Trad., présentation, notes, annexes, bibliographie et chronologie par Étienne Osier. Coll. « Garnier Flammarion ». Paris : Flammarion, 217 p.

_____. 1909. *Métaphysique et esthétique*. Trad. de l'allemand, préface et notes par Auguste Dietrich. Paris : Alcan, 192 p.

_____. 2002. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Trad. de J.-A. Cantacuzène, revue et corrigée par Richard Roos. Coll. « Quadrige ». Paris : Quadrige/Presses universitaires de France, 173 p.

_____. 2004. *Du néant de la vie*. Trad. de l'allemand par Auguste Dietrich, postface de Didier Raymond. Coll. « Mille et une nuits ». Paris : Mille et une nuits, 78 p.

Études portant sur l'œuvre de Nietzsche et de Schopenhauer

- Almeida Brum Duarte, José Thomaz. *Vision pessimiste et vision tragique : la conception de l'homme chez Schopenhauer et chez Nietzsche*. Coll. « Thèse à la carte ». Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 157 p.
- Andreas-Salomé, Lou. *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Trad. de l'allemand par Jacques Benoist-Méchin, revue et complétée par Olivier Mannoni, Préf. et notes traduites par Olivier Mannoni, texte établi et présenté par Ernest Pfeiffer. Coll. « Cahiers rouges ». Paris : Grasset, 246 p.
- Bataille, Georges. 1945. *Sur Nietzsche : volonté de chance*. Paris : Gallimard, 284 p.
- Blondel, Éric. 1986. *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*. Coll. « Philosophie d'aujourd'hui ». Paris : Presses Universitaires de France, 357 p.
- Boyer, Alain, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry. 1991. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Coll. « Le collège de philosophie ». Paris : Grasset, 305p.
- Brun, Jose Thomas. 2005. *Schopenhauer et Nietzsche : vouloir-vivre et volonté de puissance*. Préf. de Clément Rosset. Paris : L'Harmattan.
- Camus, Albert. 1942. *Le mythe de Sisyphe*. Paris : Gallimard, 142 p.
- Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 232 p.
- Deleuze, Gilles. 1965. *Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Coll. « Les Philosophes ». Paris : Presses universitaires de France, 97 p.
- Derrida, Jacques. 1978. *Éperons : les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion, 123 p.
- Haar, Michel. 1993. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Gallimard, 293 p.
- Haar, Michel. 1998. *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*. Coll. « Perspectives critiques ». Paris : Presses Universitaires de France, 273 p.
- Heidegger, Martin. 1971. *Nietzsche*. Paris : Gallimard, 2 volumes.
- Janicaud, Dominique. 1985. *Nouvelles lectures de Nietzsche*. Éric Blondel (éd.) Coll. « Cahiers l'Âge d'homme ». Lausanne : l'Âge d'homme, 167 p.
- Jaspers, Karl. 1949. *Nietzsche et le christianisme*. Paris : Éditions de Minuit, 119 p.

- Klossowski, Pierre. 1969. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris : Mercure de France, 367 p.
- Kofman, Sarah. 1972. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 210 p.
- Kofman, Sarah. 1993. *Explosion II : les enfants de Nietzsche*. Coll. « La philosophie en effet ». Paris : Galilée, 383 p.
- Kofman, Sarah. 1994. *Le mépris des juifs : Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme*. Paris : Galilée, 94 p.
- Kofman, Sarah. 1995. *L'imposture de la beauté : et autres textes*. Coll. « La philosophie en effet ». Paris : Galilée, 144 p.
- Kremer-Marietti, Angèle. 1957. *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*. Coll. « Les cahiers des lettres modernes ». Paris : Lettres modernes, 338 p.
- Kremer-Marietti, Angèle. 1999. *Nietzsche et ses labyrinthes : essai sur Friedrich Nietzsche*. Coll. « Épistémologie et philosophie des sciences ». Paris : L'Harmattan, 314 p.
- Lefranc, Jean. 2003. *Comprendre Nietzsche*. Coll. « Coursus ». Paris : A. Collin, 272 p.
- Lévesque, Claude. 1988. *Dissonance : Nietzsche à la limite du langage*. Lasalle : Éditions Brèches, 180 p.
- Löwith, Karl. 1998. *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. Coll. « Pluriel ». Paris : Hachette, 316 p.
- Lubac, Henri de. 1983. *Le drame de l'humanisme athée*. Coll. « Traditions chrétiennes ». Paris : Cerf, 535p.
- Morel, Georges. 1985. *Nietzsche : Introduction à une première lecture II : Analyse de la maladie*. Paris : Éditions Aubier Montaigne, 854 p.
- Nolte, Ernest. 2000. *Nietzsche : le champ de bataille*. Trad. de l'allemand par Fanny Husson, préface d'Édouard Husson. Paris : Bartillat, 312 p.
- Œuvres collectives. 1967. *Cahiers de Royaumont sur Nietzsche : VII colloque*, (Paris, 4-8 juillet 1964). Paris : Les Éditions de minuit, 287 p.
- Onfray, Michel. 2006. *La sagesse tragique : du bon usage de Nietzsche*. Coll. « Le livre de poche », no 4388. Paris : Librairie générale française, 188 p.
- Onfray, Michel. 2001. *L'archipel des comètes : journal hédoniste III*, Paris : Grasset, 427 p.
- Pautrat Bernard. 1971. *Versions du soleil : figures et systèmes de Nietzsche*. Coll. « L'ordre philosophique ». Paris : Éditions du Seuil, 366 p.

- Piclin, Michel. 1995. « Pour une lecture du Monde ». *Magazine littéraire*, no. 328, janvier, p.33-36.
- Rosset, Clément. 2001. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris : Presses Universitaires de France, 250 p.
- Safransky, Rüdiger. 2000. *Nietzsche : biographie d'une pensée*. Arles : Actes Sud, 380 p.
- Schutte, Ofelia. 1984. *Beyond nihilism : Nietzsche without masks*. Chicago: University of Chicago Press, 233 p.
- Stern, Joseph Peter. 1979. *Friedrich Nietzsche*. Coll. « Penguin modern masters ». New York : Penguin Books, 175 p.
- Vacher, Laurent-Michel. 2004. *Le crépuscule d'une idole : Nietzsche et la pensée fasciste*. Montréal : Liber, 110 p.
- Valadier, Paul. 1974. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Coll. « Cogitatio fidei ». Paris : Cerf, 614 p.
- Valadier, Paul. 2000. *Nietzsche l'intempestif*. Coll. « Le grenier à sel ». Paris : Beauchesne, 93 p.
- Vattimo, Gianni. 1991. *Introduction à Nietzsche*. Coll. « Le point philosophique ». Paris : Éditions universitaires, 143 p.
- Viens, Sylvie. 2001. « La question du mal chez Nietzsche : analyse de quelques interprètes de la transmutation des valeurs : introduction à une philosophie du mal ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 136 p.
- Wotling, Patrick. 1995. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Coll. « Questions ». Paris : Presses Universitaires de France, 384 p.
- Wotling, Patrick. 1999. *La pensée du sous-sol : statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Allia, 110 p.
- Wotling, Patrick. 2001. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Coll. « Vocabulaire de ». Paris : Ellipses, 62 p.
- Zweig, Stefan. 1983. *Le combat avec le démon: Kleist, Hölderlin, Nietzsche*. Trad. par Alzir Hella, Paris : Belfond, 238 p.
- Zweig, Stefan. 1996. *Nietzsche*. Trad. de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac. Paris: Stoch, 144 p.

Autres ouvrages cités dans le mémoire

Baudelaire, Charles. 1972. *Les fleurs du mal*. Éd. présentée et annotée par Yves Florenne, Préf. de Marie-Jeanne Durry. Paris : Librairie générale Française, 402 p.

Kafka, Franz. 2001. *Le procès*. Trad. nouvelle par Axel Nesme. Éd. préfacée et annotée par Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris : Librairie Générale Française, 285 p.

Zweig, Stefan. 1935. *La peur*. Trad. de l'allemand par Alzir Hella. Paris : Grasset, 249 p.

Zweig, Stefan. 1939. *La pitié dangereuse*. Trad. de l'allemand d'Alzir Hella. Paris : Grasset, 439 p.

La Sainte Bible. 1955. Trad. en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem. Paris : Éditions du Cerf, 1987 p.