



HAL
open science

Le paradoxe des Éléments pour la généalogie de la morale

Patrick Wotling

► **To cite this version:**

Patrick Wotling. Le paradoxe des Éléments pour la généalogie de la morale. Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 2022, Nietzsche Le projet de la Généalogie de la morale, 51, pp.115-132. 10.4000/cps.5578 . hal-03715784

HAL Id: hal-03715784

<https://hal.univ-reims.fr/hal-03715784>

Submitted on 6 Jul 2022

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike| 4.0 International License

Le paradoxe des *Éléments* pour la généalogie de la morale

The Paradox of On the Genealogy of Morals

Patrick Wotling



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/5578>

DOI : [10.4000/cps.5578](https://doi.org/10.4000/cps.5578)

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2022

Pagination : 115-132

ISBN : 979-10-344-0098-0

ISSN : 1254-5740

Ce document vous est offert par Université de Reims Champagne-Ardenne



Référence électronique

Patrick Wotling, « Le paradoxe des *Éléments* pour la généalogie de la morale », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 51 | 2022, mis en ligne le 30 mai 2022, consulté le 06 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/5578> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.5578>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le paradoxe des *Éléments pour la généalogie de la morale*

Patrick Wotling*

La conclusion essentielle des *Éléments pour la généalogie de la morale*, ce qui est fondamentalement démontré dans ce texte, c'est qu'au sens strict, il n'existe pas de phénomènes moraux. C'est ce que proclament clairement aussi, avant et après cet ouvrage, et *Par-delà bien et mal*: «Il n'y a pas de phénomènes moraux du tout, mais seulement une interprétation morale de phénomènes...»¹, et le *Crépuscule des idoles*: «La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes, pour le dire plus précisément, une *mésinterprétation*»². La leçon est aussi limpide que radicale: il n'y a pas de champ autonome de la morale. Il n'existe pas de phénomènes intrinsèquement moraux. «Morale» désigne un régime d'interprétation, non un champ objectif du réel. Il peut donc en revanche exister, et c'est tout particulièrement le cas dans notre culture, une lecture morale, en termes plus stricts: une interprétation morale des phénomènes, ou de certains phénomènes (encore le terme de «phénomène» est-il partiellement inadéquat et ne doit-il être entendu qu'en un sens très large, non technique³).

* Professeur de philosophie, CIRLEP (EA4299), Université de Reims – Champagne-Ardenne.

1 Fr. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 108/KSA 5, p. 92.

2 Fr. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, «Ceux qui rendent l'humanité "meilleure"», § 1/KSA 6, p. 98. Nietzsche poursuit dans les termes suivants: «Le jugement moral relève, tout comme le jugement religieux, d'un stade d'ignorance auquel même le concept de réel, la distinction du réel et de l'imaginaire fait encore défaut».

3 Sur le rejet de l'idée illégitime de «phénomène», on se reportera par exemple à l'article «Apparence», in: C. DENAT, P. WOTLING, *Dictionnaire Nietzsche*, p. 38-39.

Positivement, le résultat fondamental, l'un des résultats fondamentaux si l'on veut (bien que nous préférions maintenir ici le singulier), des *Éléments pour la généalogie de la morale*, est psychologique et non moral.

Dans les analyses dont Nietzsche présente le détail à la faveur de cet ouvrage, la plupart des hypothèses avancées reposent sur deux schèmes d'analyse fondamentaux, qui fixent la logique de l'étude. La totalité des investigations présentées dans les deux premiers traités, en tout cas, relèvent de ce schéma, le troisième traité correspondant lui au second temps de la généalogie, et sans lequel l'enquête ne serait pas une généalogie au sens technique que Nietzsche donne à cette notion⁴ : à savoir l'appréciation axiologique d'une interprétation, ou de plusieurs types d'interprétation – et c'est bien le cas ici⁵. Il convient de rappeler, car assez rares sont finalement les commentateurs qui respectent un usage strict et rigoureux de la notion, que la généalogie n'est pas, chez Nietzsche, la recherche des origines. Ce n'est pas de l'histoire; c'est une investigation qui comporte deux moments: l'identification des sources productrices d'une interprétation – et c'est ce que font les deux premiers traités des *Éléments pour la généalogie de la morale*, sur des groupes de processus différents –, puis ce à quoi doit servir cette investigation sur les sources productrices, à savoir l'appréciation axiologique: quelle valeur ont ces différentes interprétations?

Nous en revenons donc aux deux premiers traités. Ils mettent en œuvre l'un et l'autre une hypothèse heuristique: le premier, l'idée que les évolutions linguistiques, lexicales ou sémantiques traduisent des mutations axiologiques, et que donc elles permettent, finement analysées, de détecter des déplacements d'appréciation de valeur qui se sont produits au cours du développement de telle ou telle culture⁶; le

4 Cf. Fr. NIETZSCHE, *Éléments pour la généalogie de la morale* (désormais *GM*), «Préface», § 6.

5 Cf. C. DENAT, P. WOTLING, *Dictionnaire Nietzsche*, article «Généalogie», p. 146-153.

6 Ainsi que l'annonce pour la première fois le § 4 du premier traité: «– L'indication révélant la voie *correcte* me fut donnée par cette question, que peuvent bien signifier, au point de vue étymologique, les désignations du “bon” forgées dans les différentes langues?: c'est là que j'ai découvert qu'elles renvoient toutes autant qu'elles sont à la *même mutation conceptuelle* – que partout, “noble”, “aristocratique” au sens du statut social est le concept fondamental à partir duquel se développe nécessairement “bon” au sens de “qui a l'âme noble”, “aristocratique” au sens de “qui a une âme de nature

second : le schéma psychologique propre à la relation créancier/débiteur, sur lequel repose directement l'essentiel des élucidations avancées dans le second traité. Lequel schéma est présenté comme un cadre fondamental de la structuration de la vie sociale au sein de toute culture⁷.

Pour comprendre en quoi il y a quelque chose de très surprenant, bien que cela ne soit peut-être pas immédiatement apparent, dans la logique d'élucidation mise en œuvre par Nietzsche au sein cet ouvrage, partons de l'analyse du second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*. On sait que ce traité comporte deux grands moments enchaînés, la césure s'opérant au § 16, avec un basculement de l'interrogation. Si on laisse de côté le bloc constitué par les trois paragraphes introductifs, la première vague d'analyse, très continue sur le plan de l'argumentation⁸, présente et justifie le schéma psychologique que nous venons de mentionner, puis l'applique au décryptage de ce que l'interprétation morale lit habituellement comme « faute » (élucidé comme dette, rupture de contrat entraînant une perte), comme « sentiment de culpabilité » (déchiffré comme sentiment d'obligation résultant de la relation créancier/débiteur), comme « justice » (s'expliquant comme mise en place de règles d'équivalence permettant un retour à l'équilibre et une suspension du conflit) et comme « châtement » (relu comme recherche de compensation de la perte subie). La seconde vague, à partir du § 16, élucide quant à elle la provenance de la « mauvaise conscience », avant d'étudier les conséquences de son émergence, notamment ses répercussions sur l'univers religieux.

Le basculement, il est déterminant de le remarquer, s'opère à partir d'une analyse psychologique, concernant donc les mécanismes à l'œuvre dans la vie pulsionnelle : à savoir la logique de l'intériorisation propre à la vie pulsionnelle, qui n'était pas encore intervenue dans les analyses

élevée", "qui a une âme privilégiée" : développement qui s'effectue toujours parallèlement à cet autre qui finit par faire évoluer "commun", "plébéien", "bas" vers le concept de "mauvais" ».

7 Cf. *GM*, II, § 8/*KSA* 5, p. 305-307.

8 Dans cet ouvrage caractérisé par un usage constant, particulièrement appuyé, de la rupture de propos et de l'insertion de digressions, seul le § 12 représente, au sein de cette longue séquence argumentative, une diversion. Sur la structuration des trois traités des *Éléments pour la généalogie de la morale*, ainsi que le recours à ces paragraphes de digression, nous renvoyons à notre introduction à la traduction de cet ouvrage, p. 36 sq.

précédentes portant pour l'essentiel, comme on vient de le rappeler, sur le champ de la conscience morale, de la faute, de la justice et du châtement.

Désormais, avec le passage à l'analyse de ce phénomène au premier abord spécifiquement moral qu'est la mauvaise conscience (et en effet tenu par les philosophes jusqu'à présent pour spécifiquement moral), processus tout à fait différent de la conscience (morale), le mode d'analyse antérieurement mis en œuvre ne suffit plus, et Nietzsche le complète en dévoilant l'existence d'une forme de logique pulsionnelle supplémentaire.

Si l'on considère non plus le processus à expliquer mais le cadre général dans lequel s'opère l'analyse, le contexte est le suivant : quelque chose se produit, dans l'ordre pulsionnel, avec le passage de la vie humaine à l'organisation politique – une mutation majeure devient possible. C'est donc l'enquête sur l'émergence de l'organisation sous forme d'État qui constitue le contexte de l'analyse. Et dans ce cadre, Nietzsche souligne un point décisif en se détournant de son propos immédiat pour critiquer les tentatives d'explication de l'apparition de l'État les plus répandues dans la philosophie politique, à savoir les théories contractualistes : ce qu'il effectue notamment à l'occasion des analyses du § 17 du second traité.

L'idée de contrat est donc dite non pertinente pour expliquer la genèse de l'État (nous laisserons de côté, dans le cadre de cette étude, la question de savoir si Nietzsche se fait une compréhension correcte ou non des théories du contrat telles que les pense la philosophie politique classique). À la place de cette élucidation jugée idéaliste, philologiquement déformante, et en total désaccord avec tant les témoignages documentés sur l'histoire humaine qu'avec la psychologie (ce sont là les deux reproches que Nietzsche adresse constamment aux philosophes et historiens de la morale dans les *Éléments pour la généalogie de la morale*, comme on le sait⁹), Nietzsche présente une analyse pragmatique qui s'en tient au seul fait documenté, à savoir le fait que l'histoire des communautés humaines, depuis les temps les plus anciens, est l'histoire de conflits et d'affrontements.

Rappelons la logique de la naissance de l'État telle qu'elle est décrite par le second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*, dans le

9 Voir en particulier, dans le premier traité, les § 2 et 3, dans le second traité le § 4.

sillage de l'élucidation du processus dit, improprement, de « mauvaise conscience » : l'État, c'est-à-dire la structuration politique *différenciée* d'une communauté humaine répartissant hiérarchiquement des groupes d'individus, résulte de conflits entre communautés qui se soldent par la victoire de l'une des populations sur l'autre, et la soumission des vaincus, soumission qui signifie fréquemment, dans les âges archaïques de l'humanité (donc pendant une phase d'une prépondérance écrasante au sein de l'histoire humaine), sa réduction en esclavage.

Nietzsche insiste sur deux conditions encadrant ce processus, et introduit la thématique politique au terme de la mention de la seconde :

« Cette hypothèse sur l'origine de la mauvaise conscience implique en premier lieu, à titre de présupposé, que ce changement n'a pas été progressif, ni volontaire et ne s'est pas présenté comme un développement organique se conformant à des conditions nouvelles, mais comme une rupture, un saut, une contrainte, une fatalité inéluctable excluant le combat et même le ressentiment. Mais en second lieu que l'insertion d'une population jusqu'alors sans frein et sans structure dans une forme fixe, de même qu'elle commença par un acte de violence, ne fut menée à son terme que par de purs actes de violence – que par conséquent l'« État » le plus ancien se présenta sous la forme d'une terrifiante tyrannie, d'une machinerie travaillant à broyer impitoyablement, et poursuivit son œuvre jusqu'à ce que ce matériau brut fait de peuple et de demi-animal ait fini par être non seulement pétri de part en part et docile, mais encore *formé* »¹⁰.

Au point où nous en sommes, il n'y a absolument rien, on le voit, de spécifiquement moral dans le phénomène relevé par Nietzsche. Mais c'est à cette occasion qu'il décèle le déclenchement d'un processus psychologique très original, sans conteste très novateur en philosophie, qu'il désigne du terme d'intériorisation. Rappelons les déterminations essentielles de la nature précise du processus d'intériorisation des pulsions. Une pulsion, on le sait, est pour Nietzsche un processus inconscient, impératif, producteur d'interprétation ; interpréter signifie mettre en forme la réalité qui vous entoure, c'est-à-dire lui *imposer* une forme. L'opération implique une forme de contrainte, par conséquent : elle revient à mettre le monde (en d'autres termes, la manière dont on interprète la réalité) en forme, et ce en conformité avec les besoins

10 *GM*, II, § 17/*KSA* 5, p. 324.

fondamentaux que fixent les valeurs en vigueur, et que traduisent les pulsions.

Or que se passe-t-il pour la population vaincue et réduite en esclavage dans le cadre que dessine le § 17 du second traité? Il faut se souvenir que tout vivant est une organisation de pulsions hiérarchisées selon une structure particulière. La population asservie à la faveur de ce conflit se voit justement privée de son autonomie d'action, c'est-à-dire du fonctionnement habituel de ses pulsions, travaillant à mettre en forme son rapport à la réalité extérieure en conformité avec ses besoins. Tout au contraire, elle se voit imposer brutalement une contrainte de l'extérieur; pour le dire plus banalement, elle n'est plus libre d'organiser la réalité comme elle l'entend, de lui imposer tyranniquement la forme qui correspond aux exigences propres à ses conditions de vie à elle.

Pour parler plus précisément, cela signifie que les pulsions dominantes régnant dans cette population ne trouvent plus de débouché extérieur auquel s'appliquer comme elles l'entendent, plus de matière extérieure sur laquelle exercer leur action de mise en forme, c'est-à-dire, en termes plus stricts, d'interprétation.

Mais si elles sont gênées, et même bloquées, dans leur travail, ces pulsions ne disparaissent pas pour autant. Et c'est là ce qui change tout. Libre ou asservi, le vivant concerné demeure dans un premier temps ce qu'il est, un groupement particulier de pulsions, organisées selon une structuration et une coordination spécifiques. Lesdites pulsions demeurent donc les caractéristiques fondamentales du type d'homme constituant la population désormais réduite en servitude. Elles continuent donc de faire entendre les mêmes exigences. Mais n'ayant plus de matière extérieure à tyranniser, elles prennent l'individu lui-même, ce qui revient à dire qu'elles se prennent elles-mêmes comme matière sur laquelle elles exercent leur tyrannie. C'est précisément en cela que consiste l'intériorisation des pulsions: leur retournement contre elles-mêmes. Le point central de ce schéma d'analyse psychologique tient à la brusquerie du changement subi. Les mouvements d'évolution pulsionnelle sont des mouvements extrêmement lents, qui requièrent une très longue durée, excédant largement la durée de vie d'un individu. Dans le cas envisagé par Nietzsche ici, les conditions ne sont pas réunies pour qu'une telle modification puisse se mettre en place, les pulsions dont le fonctionnement se trouve bloqué ne disposent pas du temps indispensable pour qu'une adaptation progressive puisse s'opérer.

L'homme ainsi asservi dont les conditions de vie varient brusquement, subissant soudain une contrainte qui exerce une pression suffocante, n'a plus que lui-même pour point d'application de ses pulsions. C'est donc sur lui-même qu'elles vont désormais faire ce qu'elles faisaient sur la réalité extérieure auparavant – interpréter :

«Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* – c'est cela que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme: c'est seulement ainsi que pousse en l'homme ce que l'on appellera par la suite son "âme". Tout le monde intérieur, originellement mince, comme enserré entre deux peaux, a grossi et est éclo, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur à mesure que la décharge de l'homme vers l'extérieur a été *inhibée*. Les terribles remparts grâce auxquels l'organisation de l'État se protégeait contre les anciens instincts de liberté – les châtiments font partie au premier chef de ces remparts – produisirent ceci que tous ces instincts de l'homme sauvage, libre, vagabondant se retournèrent, se tournèrent *contre l'homme lui-même*. L'hostilité, la cruauté, le plaisir pris à la persécution, à l'agression, au changement, à la destruction – tout cela se tournant contre le détenteur de tels instincts: *voilà* l'origine de la "mauvaise conscience" »¹¹.

Et ce travail d'interprétation, qui est leur activité propre, les pulsions le mettent en œuvre avec la même efficacité, la même tyrannie implacable, le même degré de contrainte, engendrant alors un malaise et une souffrance qui n'existait pas lorsque le point d'application était extérieur. C'est ce que Nietzsche expose longuement, en un style particulièrement soigné, dans des lignes importantes de ce second traité :

«L'homme qui, par manque d'ennemis et de résistances extérieures, comprimé dans l'étroitesse et la régularité oppressantes des mœurs, se déchirait, se torturait, se rongait, s'aiguillonnait, se brutalisait lui-même, cet animal qui s'écorche à force de se jeter contre les barreaux de sa cage, et que l'on veut "dompter", cet être en butte à la privation, dévoré par la nostalgie du désert, qui dut faire de lui-même une aventure, une chambre de torture, une étendue sauvage, incertaine et dangereuse – ce fou, ce captif nostalgique et désespéré devint l'inventeur de la "mauvaise conscience". Mais avec elle se trouva introduite la plus grande et la plus inquiétante maladie, dont l'humanité n'a pas guéri jusqu'à présent, la souffrance suscitée en l'homme *par l'homme*: conséquence d'une rupture violente avec

11 *Idem*, II, § 16/KSA 5, p. 322-323.

le passé animal, d'un saut et d'un effondrement, pour ainsi dire, dans des situations et des conditions d'existence nouvelles, d'une déclaration de guerre adressée aux instincts anciens sur lesquels reposaient jusqu'à présent sa force, son plaisir, son caractère terrible»¹².

C'est cette souffrance découlant de la cruauté retournée contre soi-même dans des circonstances où il n'est plus possible de l'exercer contre l'extériorité, qui constitue la mauvaise conscience. On voit donc apparaître cette dernière exclusivement dans la population vaincue et asservie, non pas chez ceux qui sont finalement sortis vainqueurs de la lutte; elle n'est donc certes pas une sorte de remords ou de malaise qu'éprouveraient les puissants, comme pourrait le suggérer l'interprétation moralisante :

«Ce n'est pas chez *eux* [i.e. les vainqueurs] qu'a poussé la "mauvaise conscience", on le comprend d'emblée – mais *sans eux*, elle n'aurait pas poussé, cette plante affreuse, elle ferait défaut si, sous le choc de leurs coups de marteau, de leur violence d'artistes, une formidable quantité de liberté n'avait été retranchée du monde, du moins soustraite à la vue et comme rendue *latente*. Cet *instinct de liberté* rendu latent par la violence – on le comprend d'ores et déjà –, cet instinct de liberté refoulé, rentré, incarcéré dans l'intériorité et qui finit par ne plus se décharger et se déchaîner que sur lui-même : c'est cela, rien que cela, à ses débuts, la *mauvaise conscience*»¹³.

En revanche, si les effets sont différents parce que les points d'application sont différents, le fond du mécanisme à l'œuvre, lui, est bien le même : c'est-à-dire le mécanisme de la vie pulsionnelle, ou comme le rappelle Nietzsche en citant le nom technique qu'il lui donne, le mécanisme de la volonté de puissance. Rien d'étonnant à cela, puisqu'on le sait, l'hypothèse de la volonté de puissance revient justement à ramener l'ensemble de la réalité à l'activité interprétative des pulsions. Cette identité est soulignée par le § 18 du second traité :

«Fondamentalement, c'est bien la même force active, à l'œuvre sous une forme plus grandiose chez ces artistes de la violence et ces organisateurs, bâtissant des États, qui ici, de manière intérieure, plus petite, plus mesquine, dirigée vers l'arrière, dans le "labyrinthe du

12 *Ibid.*/KSA 5, p. 323.

13 *Idem*, II, § 17/KSA 5, p. 325.

cœur”, pour parler avec Goethe, se crée la mauvaise conscience et bâtit des idéaux négatifs, cet *instinct de liberté* précisément (pour le dire dans mon langage: la volonté de puissance): à ceci près que la matière sur laquelle se déchaîne la nature créatrice de formes et brutale de cette force est justement ici l’homme lui-même, tout son ancien moi animal – et *non pas*, comme dans le premier phénomène, plus large et plus flagrant, l’*autre* homme, les *autres* hommes»¹⁴.

«La *même* force active»¹⁵: chez les vaincus comme chez les vainqueurs, ce sont les mêmes réalités qui sont à l’œuvre; dans les deux cas, des pulsions (donc la volonté de puissance), qui font la même chose – interpréter, mettre en forme, imposer violemment une forme –, mais pas sur la même matière en revanche. L’autre conclusion est qu’il n’y a nulle spécificité morale dans ce processus.

C’est dans ce cadre, dont il faut bien avoir les rouages en tête, qu’intervient la critique de la notion de contrat, et des théories contractualistes du politique:

«J’ai employé le mot d’“État”: on comprendra sans peine à qui il renvoie – quelque bande de bêtes de proie blondes, une race de conquérants et de maîtres qui, pourvue d’une organisation guerrière et de la force d’organiser, n’hésite pas à planter ses griffes terrifiantes sur une population peut-être formidablement supérieure en nombre, mais encore dénuée de structure, encore vagabonde. C’est bien de cette manière que commence l’“État” sur terre: je crois que l’exaltation qui le fait commencer par un “contrat” a fait son temps. Celui qui peut commander, celui qui par nature est “maître”, celui qui se montre violent dans l’œuvre et dans le geste – que peut-il bien avoir affaire de contrats! De tels êtres échappent au calcul, ils viennent comme le destin, sans fondement, sans raison, sans ménagement, sans prétexte, ils surviennent comme l’éclair, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop “autres” pour être ne serait-ce que haïs. Leur œuvre est une création de forme, une imposition de forme instinctive, ce sont les artistes les plus involontaires, les plus inconscients qui soient – là où ils se trouvent, il ne tarde pas à surgir quelque chose de nouveau, une configuration de domination¹⁶ qui vit, dans laquelle les parties et les fonctions sont

14 *Idem*, II, § 18/KSA 5, p. 325-326.

15 Nous soulignons.

16 Sur cette notion centrale de la psychologie nietzschéenne, nous renvoyons à l’étude de référence de Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*.

délimitées et coordonnées, dans laquelle rien ne trouve place qui n'ait d'abord été investi d'un "sens" par rapport au tout»¹⁷.

Résumons-nous: au cœur du second traité se rencontre, à titre de conséquence de l'analyse principale, le rejet intransigeant de l'idée de contrat lorsqu'il s'agit d'expliquer la formation de l'État. Ce sont les modes d'exercice de l'activité pulsionnelle qui seuls expliquent l'émergence de cette structuration politique. Soit. Mais à y regarder de plus près, la logique du second traité rend cette analyse problématique. Car dans le même temps, tout le schéma d'explication sur lequel s'appuie ce second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale* est, de même que dans le premier traité, un schéma psychologique. Et c'est là précisément que se rencontre un paradoxe: car ce schéma psychologique fondamental qui offre le soubassement explicatif du second traité est justement décrit... comme un schéma *contractuel*. On voit donc se dévoiler ici une difficulté, peut-être une tension, à coup sûr, en tout cas, un paradoxe qui habite la structure même de l'argumentation mise en œuvre par le second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*. Toute la logique d'analyse de ce texte très complexe repose en effet sur le schéma psychologique qui se trouve exposé par le § 4, et au cœur duquel se trouve la notion de contrat, disqualifiée ultérieurement par le § 17:

«D'où cette idée vieille comme le monde, enracinée en profondeur, peut-être impossible à extirper désormais, a-t-elle tiré sa puissance, cette idée d'une équivalence entre dommage et douleur? Je l'ai déjà révélé: de la relation contractuelle entre *créancier* et *débiteur*, qui remonte aussi loin qu'il existe des "personnes juridiques" en général, et renvoie quant à elle aux formes fondamentales de l'achat, de la vente, du troc, du commerce et de l'échange»¹⁸.

D'un côté donc, Nietzsche nie que la notion de contrat permette de fournir la base rendant intelligible l'émergence de la structuration politique, mais simultanément, il fait reposer toute la vie sociale et politique, bref la possibilité même d'une forme de communauté humaine, sur une forme de relation contractuelle. Et ce qui est plus troublant encore, c'est que ce second traité insiste bien, précisément, sur la validité universelle de ce type de contrat, que l'on retrouve à la

17 *GM*, II, § 17/*KSA* 5, p. 324-325.

18 *Idem*, II, § 4/*KSA* 5, p. 298.

base de toute culture, et de tout stade de développement des différentes cultures, quelles qu'elles soient: «On n'a encore découvert nul degré de civilisation, si bas qu'il soit, qui ne fasse déjà apparaître une esquisse de cette relation»¹⁹. Nietzsche semble donc nier ce sur quoi il s'appuie. Dans ces conditions, le second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale* est-il seulement cohérent?

On conçoit la gravité de la situation. Que penser face à cette construction pour le moins paradoxale? Peut-elle s'expliquer? Reprenons posément l'examen des deux points en cause, des deux contrats que met en scène le second traité.

Il apparaît alors que le type de contrat auquel Nietzsche adosse son argumentation est très particulier. D'une part, il est infra-conscient: il ne s'agit pas ici, à tout le moins pas toujours et pas fondamentalement, d'accord conscient et éclairé impliquant des volontés libres, comme dans les théories politiques contractualistes. C'est ce qu'indique en particulier la manière dont ce schéma est investi dans les analyses nietzschéennes: on pourrait certes, à première lecture en tout cas, avoir un doute sur le statut, conscient ou non, dudit contrat lorsque Nietzsche se penche sur les cas de relations entre individus (cas d'une partie des processus entrant dans la notion de «faute»); mais il ne saurait y avoir de doute en revanche lorsque, en particulier, il est exploité pour élucider la nature exacte de la justice et du châtement: dans ces situations, la relation contractuelle considérée est celle qui lie l'individu à la communauté (ce qu'implique, derechef, la notion de faute, la communauté s'estimant lésée puisqu'un conflit entre individus la prive d'une part de ses forces). L'engagement postulé est ici de l'ordre de l'implicite, et Nietzsche ne prétend certes pas en outre l'élucider en faisant intervenir le libre-arbitre, qu'il récuse impitoyablement. Il n'est donc pas exactement question ici du contrat au sens où il intervient usuellement dans la théorie politique, comme expression d'un accord émanant de volontés libres, ce qui est pour Nietzsche une notion illusoire et illégitime, idéaliste selon la terminologie dont il use le plus souvent. L'auteur des *Éléments pour la généalogie de la morale* insiste encore, du reste, sur le caractère idéaliste de cette compréhension usuelle du contrat en philosophie politique selon un autre angle: celui de la dimension consensuelle, apaisée et irénique qui est prêtée dans ce cadre à l'idée de contrat – et qui exclut par principe

19 *Idem*, II, § 8/KSA 5, p. 306.

de l'analyse de la genèse de l'État toute conflictualité et toute relation d'affrontement.

Il existe encore une autre différence entre les deux références au contrat que l'on rencontre dans l'ouvrage : dans la philosophie politique, le contrat joue comme principe, il vaut comme fondement absolu de la légitimité : autant de notions, idéalistes de nouveau, prétendant échapper à toute dimension interprétative, que Nietzsche récuse ; dans le second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*, dans l'usage spécifique qui en est fait, le contrat n'est nullement un fondement ultime : puisqu'il s'avère ne pas être autonome du tout (même si, dans un premier temps, il semble en quelque sorte tomber du ciel et être mis en avant comme un modèle absolu), et renvoie ultimement, en fait, à la logique de la vie pulsionnelle et à la perception des variations du sentiment de puissance, comme l'indiquera Nietzsche bien après le § 4. Précisons ce point décisif.

La manière dont Nietzsche utilise l'image montre qu'il privilégie toujours un contexte spécifique : celui du contrat plutôt commercial que politique²⁰. On pourrait se demander si cette variation de référence change fondamentalement quelque chose, un contrat restant un contrat. Mais précisément, si la dimension d'engagement réciproque demeure, si la dimension d'échange demeure, la relation commerciale met l'accent de manière bien plus prégnante que dans le cas du contrat politique sur cette préoccupation fondamentale qu'est la détermination d'une *équivalence*²¹. Et plus précisément sur la détermination d'équivalences en termes de sentiment de puissance : « l'habitude de comparer, de mesurer, de calculer la puissance *en la rapportant à la puissance* »²², telle est la définition du contrat au sens positif où Nietzsche l'utilise. L'image du contrat permet donc de saisir une dimension caractéristique de l'activité pulsionnelle : son travail d'appréciation, d'estimation – ce que Nietzsche désigne encore par le terme, toujours imagé, de « mesure » dans le § 8 du second traité. Et ce contrat est bien ce qui ouvre la recherche générale d'équivalences, laquelle joue le rôle de schéma explicateur fondamental de la première partie du second traité, jusqu'au § 16 – et même de

20 Comme le souligne très explicitement le § 4 du second traité.

21 Sur l'analyse de la notion de contrat chez Nietzsche (à laquelle très peu de textes sont consacrés), voir principalement Fr. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, été 1886-automne 1887/*KSA* 12, 5 [82], p. 221.

22 *GM*, II, § 8/*KSA* 5, p. 306. Nous soulignons la partie finale de la citation.

plus que cela en fait puisqu'elle est mise à contribution également pour analyser la constitution du phénomène religieux, et enfin de cette évolution très particulière qu'est la moralisation de la religion.

On constate donc une certaine modification de l'usage de la notion de contrat, et sans doute également de la compréhension de cette idée; de sorte que la double situation de disqualification d'une part et d'universalisation d'autre part, ne recouvre pas nécessairement une contradiction. La compréhension usuelle de l'idée de contrat au sens du fondement du politique est rejetée; en revanche, le contrat devient une image parlante ou un modèle d'intelligibilité pour penser certains types de relation au sein du monde pulsionnel. Richard Schacht parle très pertinemment à cet égard de la présence d'une «anthropologie fondamentale» dans ce second traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*. Ce serait même à ses yeux l'un des objectifs centraux de Nietzsche dans cet ouvrage que de dessiner les grandes lignes de cette anthropologie²³. Nous ne pouvons que souscrire à cette lecture, tout en étant enclin à préciser le terme d'anthropologie par celui de psychologie, que privilégie Nietzsche.

La notion de contrat est donc importante non parce qu'elle fournirait un fondement recevable, mais par ce qu'elle indique sur la psychologie de l'homme, à savoir le jeu du sentiment de puissance qui l'anime et constitue la logique fondamentale qui le détermine.

Ce point, qui révèle la strate d'analyse la plus profonde atteinte par les investigations des *Éléments pour la généalogie de la morale*, se révèle de manière particulièrement éclairante dans le cadre de l'analyse du châtement, du châtement pensé, ainsi qu'on l'a dit, comme compensation. On constate en effet que la compensation pour un acte ressenti comme une perte infligée à la communauté est souvent mise en œuvre sous la forme d'une souffrance infligée au criminel. Mais en toute rigueur, la logique de la compensation semble difficile à saisir ici. Qu'une perte soit réparée par une appropriation, une annexion ou un don de même nature se comprendrait parfaitement. Mais en quoi l'extorsion de *souffrance* peut-elle représenter une compensation? C'est précisément le

23 Cf. R. SCHACHT, «Moral und Mensch», p. 128. Dans le cadre de cet article, c'est avant tout dans le schéma mis au jour par l'étude de la formation de la mauvaise conscience que Richard Schacht voit cette anthropologie fondamentale.

point sur lequel, comme on le sait, se penche le § 6 du second traité. Et il déclare ceci :

«Pour le demander une fois encore: en quoi la souffrance peut-elle compenser une “dette”? En ce que *faire* souffrir faisait du bien au suprême degré, en ce que la victime du dommage troquait le préjudice, auquel s’ajoute le déplaisir attaché au préjudice, pour une contre-jouissance extraordinaire: *faire* souffrir, – une véritable *fête*, quelque chose qui, ainsi qu’on l’a dit, possédait un prix d’autant plus élevé que la contradiction avec le rang et la position sociale du créancier était plus importante. Ceci dit à titre de supposition: car il est difficile de voir tout au fond de telles choses souterraines, indépendamment du fait que cela est pénible; et celui qui interpose ici avec balourdise le concept de “vengeance” n’aura fait que voiler et obscurcir sa compréhension des choses au lieu de la faciliter (la vengeance elle-même nous ramène précisément au même problème: “Comment faire souffrir peut-il être une réparation?”). La délicatesse, plus encore la tartuferie d’animaux domestiques apprivoisés (je veux dire d’hommes modernes, je veux dire de nous) répugne à se représenter en toute rigueur à quel degré la *cruauté* constitue la grande réjouissance festive de l’humanité ancienne, voire à quel degré elle entre comme ingrédient dans presque toutes ses joies; et d’autre part avec quelle naïveté, avec quelle innocence se présente son besoin de cruauté, avec quelle radicalité cette humanité pose par principe la “méchanceté désintéressée” (ou, pour parler avec Spinoza, la “*sympathia malevolens*”) comme qualité *normale* de l’homme –: donc comme quelque chose à quoi la conscience *dit oui* de tout cœur!»²⁴.

En quoi la réponse de Nietzsche en est-elle une? Elle ne peut en être une que si la perception de la souffrance infligée à autrui provoque non seulement du plaisir, mais plus profondément un accroissement du sentiment de puissance – puisque la perte est, elle, vécue comme une décroissance, un amenuisement de la puissance de la communauté.

Il faut donc, et c’est bien ce que Nietzsche montre par ailleurs, que le sentiment de plaisir joue comme signe des variations du sentiment de puissance²⁵ (le sentiment de plaisir n’a pas de réalité autonome,

24 *GM*, II, § 6/*KSA* 5, p. 300-301.

25 Sur cette question, et les étapes de l’enquête de Nietzsche sur les rôles respectifs du sentiment de plaisir et du sentiment de puissance, nous renvoyons à notre étude: «Peur et cruauté. La logique du sentiment de puissance et sa découverte dans *Aurore*».

Nietzsche le rappelle sans cesse en effet²⁶). De ce fait, c'est bien ici que s'opère une communication, un échange, une pensée des équivalences : cette logique de l'invention d'équivalences, qui représente le cœur même de la relation contractuelle sur laquelle repose tout le second traité, ne peut se comprendre que si elle met en jeu des perceptions de rapports de puissance. C'est là fondamentalement l'espace où une communication, et des échanges, sont vraiment possibles. C'est là que le contrat psychologique (pulsionnel) qui représente la structure fondamentale des relations inter-humaines au sein de tout groupe, ou comme le formulerait Richard Schacht, l'« anthropologie fondamentale », s'exprime dans toute sa puissance.

En d'autres termes, et l'on touche là à un trait essentiel des *Éléments pour la généalogie de la morale*, les analyses conduites dans ce livre sont bel et bien subordonnées aux résultats de *Par-delà bien et mal*, ouvrage qu'ils entendent « compléter et [...] éclairer » (selon la mention figurant sur la page de couverture). Or le premier grand résultat de *Par-delà bien et mal* est, comme on le sait, la mise en place de l'hypothèse de la volonté de puissance, qui suggère que la réalité tout entière peut se lire comme volonté de puissance, c'est-à-dire encore comme activité des pulsions. Les *Éléments pour la généalogie de la morale* offrent l'essai de mise en application de cette hypothèse à un secteur particulier de la réalité : celui des phénomènes que l'on considère usuellement comme moraux.

On voit à la faveur de la succession d'analyses que nous venons de rappeler que cette activité pulsionnelle, qui est guidée par la recherche de l'intensification du sentiment de puissance et évalue en permanence les relations de puissance, est bien ce qui est à la source de la recherche d'équivalences et donc de la relation contractuelle qui structure la vie en société. Et c'est donc ce schéma qui sous-tend tout le décryptage de l'essentiel des phénomènes moraux, ou plutôt des phénomènes que notre type de culture dit « moraux », à l'exception notable, toutefois, de l'émergence de la « mauvaise conscience ».

Donc cela confirme bien la leçon de *Par-delà bien et mal* : tout se rapporte à la volonté de puissance, c'est-à-dire à l'activité des pulsions, donc à la logique très spécifique de l'appréciation des rapports de puissance. Nous sommes désormais en mesure de préciser ce que nous avançons dans les lignes introductives de cet article : le résultat

26 Voir par exemple le § 225 de *Par-delà bien et mal*.

fondamental des *Éléments pour la généalogie de la morale* est que c'est la logique du sentiment de puissance qui permet de comprendre l'apparition des principaux phénomènes dits moraux.

Au demeurant, Nietzsche a tenu à souligner clairement le fait que ce jeu du sentiment de puissance, cette logique de l'évaluation des variations de rapports de puissance, en soi et comparativement aux instances concurrentes, représente bien le terme de l'analyse philosophique au cœur même de ce second traité: dans le § 8, en proclamant, dans un paragraphe qui peut sembler de digression, que l'homme doit justement se définir comme un être d'évaluation, ou un animal qui mesure:

«Peut-être notre mot "*Mensch*" (*manas*) exprime-t-il justement encore un peu de cette estime pour soi-même: l'homme s'est désigné comme l'être qui mesure des valeurs, qui évalue et mesure, comme l'"animal estimateur en soi". L'achat et la vente, avec leurs accessoires psychologiques, sont plus anciens même que les commencements de quelque forme d'organisation et de lien social que ce soit: tout au contraire, c'est seulement à partir de la forme la plus rudimentaire du droit des personnes que le sentiment en germe du troc, du contrat, de la dette, du droit, de l'obligation, de la compensation s'est *communiqué* aux complexes communautaires les plus grossiers et les plus balbutiants (dans leur relation à des complexes semblables), en même temps que l'habitude de comparer, de mesurer, de calculer la puissance en la rapportant à la puissance»²⁷.

La notion de contrat est bien de celles qui peuvent fournir un modèle d'intelligibilité efficace, mais uniquement dans le champ de l'infra-conscient, c'est-à-dire notamment à la condition qu'elle soit purgée de toute présupposition d'un choix conscient effectué par des volontés libres. Elle permet ainsi d'éclairer un aspect de la très difficile question de la nature exacte des relations interpersonnelles, qui est une de celles qui ont le plus mobilisé la méditation de Nietzsche. Ce qu'elle fait comprendre fondamentalement, c'est qu'il y a du jugement – de l'appréciation – dans toute activité pulsionnelle, qui n'est donc pas simplement une poussée aveugle et dénuée de signification, ce qui l'oppose par exemple de manière significative à la volonté schopenhauérienne. On pourrait encore formuler ces résultats de la manière suivante: les *Éléments pour la généalogie de la morale* confirment

27 *GM*, II, § 8/*KSA* 5, p. 306.

la conclusion de la première section de *Par-delà bien et mal*, qui proclame que « la psychologie est de nouveau le chemin qui mène aux problèmes fondamentaux »²⁸.

Bibliographie

- ACAMPORA Christa Davis (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- CONWAY Daniel, « How We Became What We Are. Tracking the “Beasts of Prey” », in: ACAMPORA Christa Davis (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 305-320.
- DENAT Céline, *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Paris : Belin, 2016.
- DENAT Céline, WOTLING Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris : Ellipses, 2013.
- DENAT Céline, WOTLING Patrick (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche?*, Reims : Éditions et presses universitaires de Reims, 2015.
- DENAT Céline, WOTLING Patrick (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims : Éditions et presses universitaires de Reims, 2017.
- HÖFFE Otfried (hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, Berlin : Akademie Verlag GmbH, 2004.
- MÜLLER-LAUTER Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris : Allia, 1998, rééd. 2020.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris : Flammarion, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris : Librairie Générale Française, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, in: *Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles*, Paris : Flammarion, 2005.
- ORSUCCI Andrea, *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Rome : Carocci, 2001.
- SALANSKIS Emmanuel, *Nietzsche*, Paris : Les Belles Lettres, 2015.
- SCHACHT Richard, *Nietzsche*, London : Routledge and Kegan Paul, 1983.
- SCHACHT Richard (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Berkeley : University of California Press, 1994.

28 Fr. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 23.

