

**Yvon PESQUEUX**

**Hesam Université**

**Professeur du CNAM**

**E-mail**            [yvon.pesqueux@lecnam.net](mailto:yvon.pesqueux@lecnam.net) / [yvon.pesqueux@gmail.com](mailto:yvon.pesqueux@gmail.com)

**Site web**         [esd.cnam.fr](http://esd.cnam.fr)

# **Philosophie et sciences de gestion : A propos de Nietzsche - Par-delà le Bien le Mal**

## **Résumé**

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Considérations générales ; Les apports de la pensée de Nietzsche avec La Généalogie, Les deux types de morale, Remarques critiques, D'un « bon usage » de Nietzsche (L'entreprise et l'approche généalogique, L'entreprise, le soupçon et le doute, L'entreprise, les « maîtres » et les « esclaves »).

## **Introduction**

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments<sup>1</sup> :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui

---

<sup>1</sup> Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurie et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »<sup>2</sup> et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

---

<sup>2</sup> J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Théète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »<sup>3</sup>. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

## **Nietzsche : Par-delà le Bien le Mal**

### **Considérations générales**

Présenter l'oeuvre de Nietzsche, c'est d'abord évoquer la vie d'un individu, singulier, exceptionnel. A l'aube d'une carrière universitaire qui s'annonçait brillante, il décida en effet de

---

<sup>3</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.

choisir une existence marginale dirait-on aujourd'hui, de solitude, d'errance, de souffrance, mais aussi de création, d'exaltation et d'illumination, qui s'acheva après des moments de folie spectaculaire, par une dizaine d'années de vie végétative. Peut-on aller jusqu'à dire, dans une interprétation quelque peu romantique et métaphysique, qu'il a payé son oeuvre de sa vie et que la folie a frappé un esprit coupable d'avoir voulu dépasser les limites de la raison humaine traditionnelle ?

Si le rapprochement entre sa vie et son oeuvre se trouve justifié et légitimé par Nietzsche lui-même lorsqu'il affirme : « *de tout ce qui est écrit, je ne lis que ce que ce que quelqu'un écrit avec son sang* »<sup>4</sup> - « *J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie et toute ma personne ; j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels* »<sup>5</sup>, son oeuvre elle-même est tout à fait autonome et originale. Elle échappe en effet aux critères de la philosophie systématique traditionnelle d'abord dans sa forme même. Sa dimension prophétique, poétique, son écriture aphoristique la distingue de l'exposé systématique ; son aptitude à conjuguer parfois des propos apparemment contradictoires l'oppose au souci d'exigence logique des démonstrations philosophiques habituelles. Le style, ici peut-être plus encore qu'ailleurs est inséparable du contenu tout aussi radicalement novateur et fait de Nietzsche l'un des penseurs qui ont le plus marqué notre époque et continuent de le faire encore aujourd'hui. Si penser la morale implique nécessairement qu'on pose la question en termes kantien, on ne peut le faire aujourd'hui sans passer également par l'épreuve de la critique nietzschéenne.

Une telle considération trahit peut-être des réserves à l'égard de son entreprise qu'il faudra justifier. Il est vrai qu'un lecteur soucieux de morale ne peut, face à Nietzsche, qu'éprouver un sentiment double d'admiration, de fascination, mais aussi parfois d'inquiétude et de trouble devant les conséquences apparentes de certaines de ses affirmations. Du reste, pendant longtemps, l'image de Nietzsche a été ternie par l'usage que certains en ont fait en établissant une relation entre son oeuvre et l'idéologie nazie. On a aujourd'hui fait justice de ces accusations malgré l'ambiguïté de certains de ses propos.

L'un des moyens peut-être pour dissiper tout malentendu et surtout pour marquer l'importance de son oeuvre, malgré les réserves qu'elle peut susciter, est de la situer dans une perspective plus générale et ainsi de l'associer à d'autres entreprises très différentes mais pourtant voisines qui nous ont fait entrer dans ce que Paul Ricoeur appelle « l'ère du soupçon » : celles de Marx et de Freud. Cette « trilogie » nous offre, en effet, une critique radicale de la morale traditionnelle occidentale, que ce soit à travers celle des comportements pratiques qu'elle génère ou celle des fondements théoriques qu'elle implique. De ce point de vue, leur évocation, même rapide, rattachée à notre problématique et à notre perspective, est absolument inévitable et essentielle. Seule en effet une démarche éthique capable de prendre en compte leurs objections apparaîtra comme légitime.

## **Les apports de la pensée de Nietzsche**

### **1. La Généalogie**

---

<sup>4</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de Poche, n° 987, p. 50 (Ed. originale : 1883)

<sup>5</sup> Nietzsche, *Volonté de puissance* (Ed. originale : 1901), in O. Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, PUF, Paris, 1974, p. 9

Au-delà de leur diversité, qui fait que l'on pourrait très bien, d'une certaine manière, les relativiser les uns par les autres (une lecture freudienne ou marxiste de Nietzsche en assurerait une critique sévère et le même Nietzsche serait capable d'entreprendre une dénonciation radicale de l'entreprise marxiste), un fil conducteur peut être aisément repéré à travers une même attitude à l'égard de la démarche kantienne et de son souci de fondation de la morale. Il s'agissait, pour Kant, on s'en souvient, d'atteindre un fondement a priori, condition de l'expérience morale elle-même, fondement formel, transcendantal et universel. En second lieu, cette démarche s'appuyait sur un constat particulier, celui d'un fait de la « raison », à l'évidence incontestable, la révélation du principe constitutif de toute morale, le respect du devoir que tout être humain est capable d'appréhender dans son caractère inconditionnel. Le maître mot de nos trois auteurs, à l'opposé la tentative kantienne de fondement ou de fondation serait, dans ces conditions, l'interprétation liée à la recherche de l'origine empirique et singulière<sup>6</sup>.

Aucune morale, disent-ils, ne peut prétendre faire référence à un fait incontestable car elle est déjà une interprétation de ce fait. Elle est en réalité la traduction de symptômes. L'analyse kantienne elle-même, dans ces conditions, apparaît comme un code de principes qui sont les signes d'une réalité d'une autre nature. Il est impossible, en effet, de prétendre atteindre un principe premier, fondateur, transcendant. Il n'y a pas de fait moral à proprement parler mais une interprétation morale des phénomènes, et l'objectif doit donc être de dégager la signification cachée de cette interprétation, dont on soupçonne qu'elle puisse ne pas être innocente mais au contraire mystificatrice, ne serait-ce, d'emblée, que parce qu'elle est ignorante d'elle-même. La démarche morale est l'expression partielle d'une attitude beaucoup plus générale et globale en face de l'existence que l'on pourrait qualifier de « métaphysique ». En fait, la démarche de Nietzsche est celle d'une dénonciation fondamentale de la vision morale.

Si « *Pour Kant, il s'agissait de réaliser la métaphysique comme morale. Pour Nietzsche il s'agit de la déréaliser en la faisant paraître pour morale* »<sup>7</sup> en la rattachant à son origine et à ses conditions d'existence. L'entreprise à conduire est donc essentiellement critique, y compris une critique de la « critique de Kant », accusé de n'avoir point été assez radical, d'avoir choisi en quelque sorte la mauvaise direction, d'avoir opté pour la question du fondement transcendantal alors qu'il convient plutôt d'aller à la recherche de l'origine empirique donc réelle de cette morale.

Il n'existe donc point de fait moral premier et spécifique, mais une interprétation morale des phénomènes. Les jugements moraux sont comparables aux mots dont nous nous servons. Nous les trouvons déjà donnés et les pensons comme de simples instruments alors qu'ils traduisent une interprétation, une mainmise sur la réalité et l'expression d'une certaine « puissance ». De même, le sentiment du devoir que le sujet moral éprouve en lui n'est pas un donné radicalement premier, originaire, mais le résultat d'une construction, d'une genèse. L'impératif n'est qu'une hypothèse : « *Je considère que toutes les morales formées jusqu'à ce jour sont fondées sur des hypothèses relatives aux moyens de conservation d'un type* »<sup>8</sup>. Le processus de fondation, la recherche d'un

---

<sup>6</sup> M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx in Nietzsche », *Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, Paris, 1967, pp. 183-192

<sup>7</sup> Nietzsche, in J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 165

<sup>8</sup> Nietzsche, in J. Granier, *op. cit.*, p. 157

fondement ne sont ainsi que le masque de la volonté de conservation d'une espèce d'individus. Ils expriment la projection au niveau théorique et métaphysique de jugements qui dépendent en fait de conditions d'existence très concrètes. Toute vie est évaluation : « *J'appelle morale un système de jugements de valeurs, qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être* »<sup>9</sup>. La morale exprime donc une normativité du vivant et, de ce point de vue : « *il n'y a pas de mouvement même de la plus petite cellule qui ne soit un mouvement moral dans ce sens* »<sup>10</sup>. Morale et instinct de conservation sont donc fondamentalement liés : « *La morale n'est en somme qu'un affinement des mesures que prend un être organique, afin de s'adapter, de se nourrir et de gagner de la puissance malgré cette adaptation* »<sup>11</sup>. Ainsi cette morale exprime-t-elle, tout en la dissimulant<sup>12</sup>, « la grande raison du corps » dont parle Zarathoustra : « *La conscience morale est le sentiment grâce auquel nous nous rendons compte de la hiérarchie de nos instincts* »<sup>13</sup>. Toute morale est donc la justification personnelle d'un certain type de vivant. La conception de la morale et la lecture du fait moral selon Kant, le recours au concept d'impératif catégorique ont donc une légitimité certaine mais partielle, relative à leur auteur et à ceux qui sont dans une situation comparable. Sa valeur s'estompe dès lors qu'elle est présentée comme universelle et absolue<sup>14</sup> : on comprend ainsi le changement de la formulation de la question philosophique chez Nietzsche - il ne s'agit plus de répondre à l'interrogation « Qu'est-ce que cela veut dire ? » mais à une autre question « Qui est celui qui le dit ? ».

La morale n'est donc pas d'origine rationnelle, elle exprime en fait une « sémiologie des passions » puisque « *nous obéissons à un instinct dont la morale n'est qu'un langage symbolique* ». L'origine de la morale est donc radicalement différente de ce que Kant en présentait comme étant le fondement ; la méthode à employer pour rendre compte de sa nature doit donc être toute différente. A la progression vers le fondement il faut opposer la descente vers l'origine. Puisque la morale est un ensemble de jugements exprimant une interprétation de la réalité, il s'agit, dès lors, de faire la genèse de ce jugement à partir de cette réalité. Ce sera là la tâche de la *Généalogie de la morale*, titre d'un des ouvrages de Nietzsche. Le philosophe, devenu philologue ou médecin, doit déchiffrer les signes de ce code ou les symptômes de cette sorte de maladie, de crise, qu'est la morale. La dimension critique de l'entreprise demeure mais elle est évidemment d'une toute autre nature que celle de Kant.

Nietzsche définit donc sa tâche ainsi<sup>15</sup> :

« 1. *Constater et formuler l'espèce de jugement sur les jugements de valeurs et leurs actes, tels qu'ils ont cours actuellement dans un cercle culturel limité.*

2. *Le code moral d'une époque est entièrement un symptôme, par exemple un moyen de s'admirer soi-même ou d'être mécontent de soi-même, une tartuferie. Outre la constatation du caractère actuel de la morale, il y a donc lieu de fournir une interprétation de ce caractère (et plusieurs interprétations sont possibles).*

3. *Expliquer les origines du mode de jugement actuel.*

4. *En faire la critique* ».

<sup>9</sup> Nietzsche, in J. Granier, *op. cit.*, p. 157

<sup>10</sup> Nietzsche in J. Granier, *op. cit.*, p. 157

<sup>11</sup> Nietzsche in J. Granier, *op. cit.*, p. 157

<sup>12</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de Poche n° 987, p. 41 (Ed. originale : 1883)

<sup>13</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 41

<sup>14</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 41

<sup>15</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 41

Selon la formule même de J. Granier, cette généalogie est à la fois : « *la recherche de l'origine des valeurs et l'appréciation de la valeur de l'origine* »<sup>16</sup>.

A ce stade de la démarche, un rapprochement avec Marx et Freud, même rapide, est inévitable pour confirmer cette appartenance à la même attitude.

Pour Marx, la règle morale n'est en fait qu'une représentation qu'élabore l'individu à partir de sa situation concrète dans la classe sociale qui est la sienne. La morale régnante d'une époque, celle de la classe dominante, est aliénante et aliénée à la fois ; aliénée, illusoire, se trompant elle-même parce que cette classe sociale désire fonder cette morale prétendument transcendante en la coupant de sa base réelle (ainsi l'impératif catégorique peut être considéré comme l'expression empirique et partielle de la situation de classe que vivait Kant) ; cette morale est aussi aliénante dans la mesure où la classe dominante impose aux autres sa propre morale en les trompant puisqu'elles la reçoivent comme véritablement fondée et universelle. Le « fondement » de la morale, en ce sens, est synonyme d'oppression, puisque, en tant qu'il est reconnu comme indiscutable, il permet à certaines classes d'asseoir et de consolider leur domination économique à l'aide d'une justification morale. La divinisation des catégories morales va ici encore de pair avec l'oubli de leur origine réelle et sociale. La morale relève de l'idéologie pour employer le terme marxiste bien connu. Elle est une production de la pensée abstraite qui, oublieuse de ses assises existentielles, se pose comme une source absolue, érigée en fondement transcendant des actes et de leur signification : « *L'idéologue a exclusivement affaire au matériau intellectuel ; sans y regarder de plus près, il considère que ces matériaux proviennent de la pensée et ne s'occupe pas de rechercher s'ils ont une origine plus lointaine et indépendante de la pensée. Cette façon de procéder est pour lui l'évidence même, car tout acte humain se réalisant par l'intermédiaire de la pensée, lui apparaît en dernière instance également fondé dans la pensée* »<sup>17</sup>.

L'entreprise de Marx, comme celle de Nietzsche opère ici un renversement radical. C'est l'étude de l'origine réelle, matérielle et empirique qui permet de démasquer, dans la pensée, une réflexion mystifiée : « *la représentation d'idée de la conscience est en premier lieu immédiatement impliquée dans l'activité matérielle et le commerce matériel des Hommes, et la langue de la vie réelle ... Les Hommes sont les producteurs de la représentation, de leurs idées, mais les Hommes réels agissant* »<sup>18</sup>. Comme chez Nietzsche, la référence aux fondements suprasensibles est éliminée au profit d'une recherche d'origine au coeur de l'immanence. La mise en rapport des conditions réelles de l'existence avec l'ensemble des lois morales établies montre qu'il est inutile de chercher un fondement transcendant. Les idées et les commandements moraux ne sont jamais des données immédiates mais des produits idéologiques d'une activité qui est de nature essentiellement sociale et économique et il faut précisément atteindre le niveau des infrastructures économiques qui sont la base réelle de ces superstructures idéologiques dont fait partie la morale.

---

<sup>16</sup> Nietzsche in J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 165

<sup>17</sup> *Lettre du 14/7/1893 de Engels à F. Mering* in J. Granier, *op. cit.*, p. 153

<sup>18</sup> K. Marx, *L'idéologie allemande* in J. Granier, *op. cit.*, p. 154



« On ne part pas de ce que les Hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui pour aboutir ensuite aux Hommes en chair et en os ; non, on part des Hommes dans leur activité réelle. C'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leurs correspondent perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les Hommes qui en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »<sup>19</sup>.

Quant à Freud, l'impératif moral prend la forme de l'instance du sur-moi dans sa description du psychisme humain. Le moi, pour lutter, contenir la libido qui constitue le « ça » mais risque aussi de le détruire si aucune loi ne la limite, fait appel, en quelque sorte, au « sur-moi ». Instance psychique tout aussi inconsciente que le ça, il est en fait l'intériorisation des lois venant de la société que l'individu ressent sous forme d'une obligation impérieuse ; mais cette contrainte n'est pas innée, inscrite en l'Homme dès sa naissance comme la conscience morale de Rousseau qui en fait une sorte d'instinct divin (« *Conscience, conscience, instinct divin, juge infaillible du Bien et du Mal* ») mais le fait d'une histoire immédiate puisqu'elle commence dès les premières heures et les premiers jours de l'existence.

Freud, contrairement à ce qu'une première lecture rapide pourrait faire croire, ne rejettera jamais la nécessité et l'importance de ces premiers interdits. Un « ça » qu'un « Sur-moi » ne limiterait pas ferait du psychisme d'un individu le domaine du délire, le livrant à la psychose par la négation de toute réalité. Un moi sans loi pour limiter ses désirs ne saurait durablement exister pas plus qu'une société ne peut survivre sans règle imposée à ses membres. La nécessité de l'interdit ainsi reconnue, elle s'accompagne cependant, dans l'oeuvre de Freud, de sa désacralisation ou de sa démythification puisque, la démarche analytique et plus particulièrement thérapeutique, montrera qu'un grand nombre de conflits psychiques sont souvent issus d'une pression excessive et toujours inconsciente du sur-moi, conflits psychiques de type névrotique, résultat de l'activité de refoulement de ce dernier ; d'où une exigence éthique spécifiquement analytique faite d'acceptation du désir et d'exigence de fidélité à la nature pulsionnelle profonde enfin reconnue. D'où la tâche d'interprétation ici aussi de certains troubles psychiques où l'on pourra voir des symptômes d'une réalité dissimulée de scènes traumatiques ou de désirs refoulés. Parmi les causes de ces interdits, les figures parentales joueront, bien évidemment, un rôle fondamental. Comme l'écrit Paul Ricoeur : « *Là où Kant dit loi, Freud dit père* ».

## 2. Les deux types de morale

La pratique de la généalogie conduit Nietzsche à distinguer deux grands types de morales qu'il définit en fonction de leurs attitudes face à l'existence : la « morale des esclaves » et la « morale des maîtres ». Une telle dénomination, comme on le verra, n'a pas été sans susciter des

---

<sup>19</sup> K. Marx & F. Engel, *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris, 1965, p. 26 (Manuscrit original : 1845-1846)

malentendus ou des réserves et a été l'objet de multiples récupérations ou interprétations souvent dévoyées, de bonne ou de mauvaise foi. En fait, la servitude et la maîtrise qui sont ainsi évoquées, n'ont pas grand rapport avec la réalité politique, économique et collective que ces termes recouvrent habituellement.

*« En parcourant les nombreuses morales plus ou moins subtiles ou grossières qui ont régné ou règnent encore sur la terre, j'y ai trouvé certains traits qui reviennent ensemble avec une certaine régularité et sont liés les uns aux autres ; tellement qu'enfin deux types fondamentaux se sont révélés à moi, et une différence fondamentale m'a sauté aux yeux. Il y a des morales de maîtres et des morales d'esclaves. Je m'empresse d'ajouter que dans toutes les civilisations supérieures et un peu mêlées on trouve aussi des tentatives de conciliation entre ces deux morales, et plus souvent un mélange désordonné des deux, et des malentendus réciproques, parfois leur âpre conflit, jusqu'à l'intérieur d'un même Homme et d'une même âme. La discrimination entre les valeurs morales est née soit chez une race dominante qui savourait en pleine conscience le plaisir de se savoir différente de la race dominée, soit parmi les sujets, les esclaves, les inférieurs de toute espèce. Dans le premier cas, où ce sont les maîtres qui fixent la norme du bien, les états d'âme altiers et fiers sont ressentis comme une distinction et déterminent la hiérarchie. L'aristocrate écarte de lui les êtres en qui se manifeste le contraire de ces sentiments altiers et fiers ; il les méprise. Remarquons tout de suite que dans cette première variété de morale l'antithèse bon et mauvais équivaut à l'antithèse noble et ignoble. Le contraste bon et méchant a une autre origine. On méprise le lâche, le timide, l'Homme mesquin, celui qui ne songe qu'à la stricte utilité ; de même l'Homme méfiant, au regard fuyant, celui qui s'humilie, la canaille qui se laisse maltraiter, le mendiant obséquieux et par-dessus tout le menteur ; c'est chez tous les aristocrates une croyance enracinée que le commun peuple est menteur. Les « véridiques », tel était le nom que se donnaient les aristocrates dans l'ancienne Grèce. Il est manifeste que les qualificatifs moraux ont été d'abord appliqués aux Hommes, plus tard et par extension aux actes. Aussi est-ce une grave erreur chez les historiens de la morale que de prendre pour point de départ des problèmes comme celui-ci : pourquoi l'acte charitable a-t-il été considéré comme louable ? L'aristocrate sent qu'il détermine lui-même ses valeurs, il n'a pas à chercher l'approbation ; il juge : « Ce qui m'est nuisible est nuisible en soi. » Il a conscience que c'est celui qui confère de l'honneur aux choses, qui crée les valeurs. Tout ce qu'il trouve en soi, il l'honore : une telle morale consiste dans la glorification de soi-même. Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bien-être d'une haute tension interne, la conscience d'une richesse désireuse de donner et de se prodiguer ; l'aristocrate aussi vient en aide au malheureux non par pitié le plus souvent, mais poussé par la profusion de force qu'il sent en lui. L'aristocrate révère en soi l'Homme puissant et maître de soi, qui sait parler et se taire, qui aime exercer sur soi la rigueur et la dureté, et qui respecte tout ce qui est sévère et dur. « Wotan a mis dans ma poitrine un coeur dur », dit une vieille saga scandinave ; c'est faire parler comme il se doit un fier Viking. Un tel Homme s'énorgueillit précisément de n'être point fait pour la pitié ; c'est pourquoi le héros de la saga ajoute cet avertissement : « Celui qui n'a pas dès la jeunesse un coeur dur n'aura jamais un coeur dur. » Les aristocrates et les braves qui pensent ainsi sont aux antipodes de la morale qui voit dans la pitié ou dans le dévouement la marque distinctive de l'acte moral. La foi en soi-même, la fierté de soi, une hostilité foncière et ironique à l'égard du désintéressement sont en effet partie intégrante de la morale des nobles, ainsi qu'un léger mépris et une certaine méfiance à l'endroit de la compassion et des « coeurs chauds ».*

*Seuls les forts savent vénérer ; c'est leur art, le domaine de leur inventivité propre. Le profond respect de la vieillesse et de la tradition - le droit repose tout entier sur ce double respect - le préjugé favorable aux ancêtres et défavorable aux jeunes générations caractérise la morale des puissants ; et si inversement les tenants des « idées modernes » croient presque d'instinct au « progrès » et à « l'avenir », et sont de moins en moins respectueux de l'âge, cela suffit à trahir l'origine roturière des dites « idées ». Mais ce qui dans une morale de maîtres répugne le plus au goût présent, c'est la rigueur du précepte selon lequel on n'a de devoirs qu'envers ses égaux, tandis qu'à l'égard des inférieurs et des étrangers on peut agir à sa guise ou « comme le coeur vous en dit », en tout cas par-delà le bien et le mal ; voilà pour la pitié et tout ce qui y ressemble. La capacité et l'obligation morale d'une longue reconnaissance et d'une longue vengeance, toujours entre égaux seulement, la subtilité des représailles, le raffinement de la notion d'amitié, un certain besoin d'avoir des ennemis (pour servir de dérivation aux passions de jalousie, d'agressivité, d'insolence - et parce que cela permet de rester de bons amis) : autant de caractères distinctifs de la morale aristocratique qui, comme je l'ai indiqué, n'est pas la morale des « idées modernes » et, ne fût-ce cette raison, nous semble aujourd'hui difficile à assimiler, mais aussi à exhumer, à découvrir. Il en va autrement du second type, de la morale des esclaves. Supposons que les victimes, les opprimés, les souffrants, les esclaves, ceux qui sont incertains et las d'eux-mêmes se mêlent de moraliser à leur tour ; quel sera le caractère commun de leurs estimations morales ? Elles exprimeront sans doute un pessimisme plein de méfiance à l'endroit de toute la condition humaine, peut-être la condamnation de l'Homme et de sa condition. L'esclave voit avec défaveur les vertus du puissant, il ressent du scepticisme et de la méfiance, une méfiance raffinée envers le « bien » qu'honore ce puissant ; il voudrait se persuader que le bonheur du puissant n'est pas réel. Inversement, il met au premier plan et en pleine lumière les qualités qui servent à alléger aux souffrants le fardeau de l'existence ; ce qu'il honore, quant à lui, c'est la pitié, la main complaisante et toujours ouverte, la bonté du coeur, la patience, l'assiduité, l'humilité, l'affabilité, car ce sont les qualités les plus utiles et presque les seuls moyens de supporter le poids de l'existence. Une morale d'esclaves est essentiellement une morale de l'utilité. C'est d'elle que procède l'antithèse fautive du « bon » et du « méchant » : est appelé méchant ce qui est puissant, dangereux et jusqu'à un certain point redoutable, ce qui est subtil et fort et ne souffre pas le mépris. Dans cette morale d'esclaves c'est donc le « méchant » qui inspire la crainte ; dans la morale des maîtres, au contraire, c'est le « bon » que l'on craint et qui veut qu'on le craigne, alors que le mauvais est considéré comme méprisable. Le contraste vient à son comble lorsque conformément à la logique de la morale servile on va jusqu'à attacher une nuance de mépris, si léger et si bienveillant soit-il, à l'idée d'Homme « bon », parce que le bon, dans la pensée des esclaves, est celui dont il n'y a rien à craindre ; il est débonnaire, facile à tromper, un peu sot peut-être « bonHomme ». Chaque fois que prévaut la morale des esclaves, la langue a tendance à rapprocher le sens des mots « bons » et « bête » »<sup>20</sup>.*

Les « esclaves » dont il est question dans ce texte désignent des Hommes mais aussi des penseurs qui ont peut-être souvent occupé des positions de pouvoir effectif politique, religieux ou intellectuel mais qui manifestent surtout une attitude commune face à l'existence de fuite, de peur, de refus donc une conduite réactive profondément négative, faite de culpabilité, de condamnation ou de ressentiment. Ils sont les représentants d'une morale métaphysique, d'une certaine tradition dans l'histoire de la pensée. Kant en offre un exemple des plus illustres et des plus récents pour Nietzsche. Une telle morale pourrait aussi être symbolisée de manière

<sup>20</sup> Nietzsche, *Par-delà le Bien le Mal* - § 261 (Ed. originale : 1886)

particulièrement claire par les figures du platonisme, du socratisme (Nietzsche se définissait lui-même comme un anti Platon) et du christianisme, qualifié de « platonisme pour le peuple ». Leurs bases communes sont la construction d'un arrière-monde, d'un autre monde célébré et glorifié qu'il s'agisse du monde des Idées chez Platon ou du Ciel et du Paradis dans le christianisme. La coupure, selon Nietzsche, remonte à Socrate et à sa condamnation de la vie au profit de la pensée, visible déjà dans la fameuse affirmation du même Socrate selon laquelle « une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive ».

Un texte particulièrement clair de Nietzsche que nous avons déjà reproduit dans notre étude de Platon, illustre cette condamnation de l'attitude platonicienne :

*« L'Homme cherche « la vérité » : un monde qui ne se contredirait pas, qui ne trompe ni ne change, un monde-vérité - un monde où l'on ne souffre pas contradiction, illusion, changement - causes de la souffrance ! Il ne doute pas qu'il y ait un monde tel qu'il doit être ; il voudrait s'ouvrir un chemin jusqu'à lui. Où l'Homme cherche-t-il ici l'idée de réalité ? - Pourquoi fait-il désirer précisément la souffrance du changement, de l'illusion, de la contradiction ? Pourquoi n'en fait-il pas plutôt dériver son bonheur ? ...*

*Le mépris, la haine de tout ce qui passe, change et se transforme : - d'où vient cette évolution de ce qui demeure ? Visiblement la volonté du vrai n'est ici que le désir d'un monde où tout serait durable.*

*Les sens trompent, la raison corrige les erreurs : par conséquent, ainsi décidait-on, la raison est le chemin vers ce qui est durable ; les idées où il y avait le moins de sens devaient être celles qui étaient le plus près du « monde-vérité ». - C'est des sens que viennent la plupart des coups du malheur, - ils sont trompeurs, suborneurs, destructeurs.*

*Le bonheur ne peut être garanti que parce qu'il est : le changement et le bonheur s'excluent l'un l'autre. C'est donc l'ambition la plus haute que d'envisager l'identification avec l'être. C'est là la formule qui enseigne le chemin du plus grand bonheur.*

*En résumé : le monde tel qu'il devrait être existe ; ce monde-ci, le monde dans lequel nous vivons, est une erreur, - ce monde, qui est le nôtre, ne devrait pas exister.*

*La croyance en l'être s'affirme seulement comme une conséquence : le véritable mobile premier, c'est le manque de foi en le devenir, la méfiance à l'égard du devenir, le mépris du devenir ...*

*Quelle espèce d'Hommes raisonne ainsi ? Une espèce improductive et souffrante, une espèce fatiguée de la vie. Si nous nous imaginions l'espèce d'Hommes contraire, elle n'aurait pas besoin de la croyance en l'être : mieux encore, elle mépriserait l'être comme quelque chose de mort, d'ennuyeux, d'indifférent ... »<sup>21</sup>.*

L'autre monde existe moins en tant que tel que parce qu'il offre une compensation à ce monde, à cette vie réelle vécue de manière insupportable et inacceptable par ce type de vivants particuliers que sont ces « métaphysiciens ». Il traduit, sur le plan théorique, une réaction à une situation existentielle invivable. Comme l'esclave, prisonnier, impuissant, incapable de se libérer de ses chaînes, imagine un autre monde où la vraie liberté règne, qui est d'une autre nature, et se console ainsi de sa servitude présente, le métaphysicien conçoit un autre univers intelligible, moral, où le Juste, le Bien, le Vrai, le Beau triomphent. Cette servitude est, pourrait-on dire, double car cette glorification et cette exaltation d'une autre vie s'accompagnent aussi d'une condamnation de la « vie réelle » disqualifiée au profit de valeurs transcendantes, sources de

---

<sup>21</sup> Nietzsche, *Volonté de puissance*, § 285, Livre de Poche n° 4608, pp. 315-316 (Ed. originale : 1901)

contraintes et d'obligations. Écrasé par la vie, l'esclave ploie ainsi sous le poids de ses valeurs dont le respect s'impose plus que tout, surtout plus que l'amour des satisfactions sensibles, tangibles de la vie elle-même. Cette acceptation obligée de ces normes transcendantes conduit à un aveuglement par rapport aux valeurs de la vie et de l'existence réelle. La profonde négativité de cette attitude s'exprime par des comportements de ressentiment et de condamnation : condamnation de soi lorsque la vie menée n'est pas conforme à ces valeurs, culte de la culpabilité, condamnation de ceux qui n'y souscrivent pas, rejet de ceux qui ne s'y conforment pas et ressentiment rageur et envieux, désir de vengeance à l'égard de ceux dont l'attitude en face de la vie est faite d'acceptation pleine et entière, et qui peut générer de la cruauté à leur égard lorsqu'elle est possible sans trop de risques. La vie, et ceux qui l'aiment et la vivent, sont ainsi rejetés mais l'origine, la cause de ce refus, tient d'abord à une incapacité, à une impuissance donc à une faiblesse fondamentale de ceux qui sont épuisés et fatigués de la vie.

Cette condamnation d'une certaine attitude face à l'existence donne l'occasion à Nietzsche, à travers des pages justement célèbres et souvent fort pertinentes, de démonter le mécanisme d'automystification de certaines théories morales et des comportements pratiques qui y sont liés.

Mais une autre conduite est possible, celle d'un autre type de vivants qualifiés de "maîtres" dont le comportement est l'opposé des précédents. Capables d'affronter la vie qui ne leur apparaîtra plus étrangère puisqu'ils la créent, ils en sont les maîtres, d'une certaine manière, puisqu'ils l'inventent en fonction d'eux-mêmes. Leur attitude repose sur une affirmation fondamentale, celle de la vie, de leur vie, d'eux-mêmes. Ils se situent, comme l'indique le titre même d'un ouvrage de Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*. Les termes transcendants habituels n'ont pour eux aucune signification. Ils les remplacent par ceux de « bon » et de « mauvais ». « Bon » qualifie ce qui va dans le sens de leur réalisation et de leur affirmation, « mauvais » ce qui s'oppose ou ce qui paraît s'opposer à leur réalisation et qu'ils rejettent catégoriquement.

La soumission n'a pas de place ici ; aucune valeur supérieure située ou imaginée dans un autre monde n'existe pas plus qu'aucune référence transcendante ou extérieure. La valeur découle des actes que ces Hommes accomplissent et explique leur subjectivité triomphante. Cette valeur est donc purement immanente.

Quant au rapport avec les autres, les non-maîtres, les esclaves, ils ne sont pas d'emblée ceux d'une domination voulue, d'un appétit de puissance. Leur domination éventuelle n'est en fait que la conséquence de leur supériorité naturelle mais ils ne cherchent pas à s'imposer aux autres car ce serait encore là se définir par rapport à une norme ou à une réalité extérieure, donc manifester une certaine dépendance ou une servitude. Leur pouvoir éventuel exprime en fait une surabondance d'être que ne peuvent supporter ceux qui en sont dénués. Leur « volonté de puissance » n'est pas un désir ou une volonté de pouvoir même si leur affirmation implique parfois la négation des autres. On saisit ainsi les éléments fondamentaux qui distinguent et opposent les deux grands types de morale : bon - mauvais s'oppose à la distinction « bien - mal », l'affirmation s'oppose à la réaction, la joie à la tristesse et au ressentiment, la maîtrise à la servitude.

On ne peut manquer, à la lumière de ces oppositions, d'évoquer ici une référence possible à Spinoza et à son apologie du désir, de la joie et de la persévérance dans l'être. Nietzsche le citait justement comme un de ses rares précurseurs parmi les penseurs de la philosophie occidentale.

L'opposition entre ces types de morale et la transformation possible, le passage de l'une à l'autre sont illustrées par l'un des premiers textes de *Zarathoustra* évoquant précisément les métamorphoses de l'esprit selon trois figures : le chameau, le lion et l'enfant.

*« Je vous énonce trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit se mue en chameau, le chameau en lion et le lion, enfin, en enfant.*

*Il y a beaucoup de pesants fardeaux pour l'esprit robuste, aimant à porter de lourdes charges et que le respect habite : c'est à un pesant fardeau qu'aspire sa force, au fardeau le plus lourd.*

*Qu'est-ce qui est lourd ? demande l'esprit habitué aux lourdes charges, et le voici qui s'agenouille, pareil au chameau, il veut qu'on le charge bien.*

*Qu'est-ce qui est le plus lourd, ô héros ? interroge l'esprit habitué aux charges pesantes, que je m'en charge, moi, et que je me réjouisse de ma force.*

*N'est-ce pas cela : s'abaisser pour faire souffrir son orgueil ? N'est-ce pas cela : faire éclater sa folie pour se moquer de sa sagesse ?*

*Ou bien est-ce cela : abandonner notre cause quand elle fête sa victoire ? Monter sur de hautes montagnes pour tenter le tentateur ?*

*Ou bien cela : se nourrir des glands et de l'herbe de la connaissance et avoir faim dans son âme de l'amour de la vérité ?*

*Ou bien cela : être malade, renvoyer les consolateurs et se lier d'amitié avec des sourds, qui jamais n'entendent ce que tu veux ?*

*Ou bien cela : descendre dans de l'eau sale quand c'est l'eau de la vérité et ne pas écarter de soi les grenouilles froides et les crapauds fiévreux ?*

*Ou bien cela : aimer ceux qui nous méprisent et tendre la main au fantôme quand il vient nous effrayer ?*

*C'est de tout ceci, de tout ce qu'il y a de plus pesant dont se charge l'esprit qui aime à porter les fardeaux : tout pareil au chameau qui, une fois chargé se hâte vers le désert, lui aussi se hâte vers son désert.*

*Mais dans le désert le plus reculé se fait la seconde métamorphose : l'esprit ici se change en lion, il veut conquérir sa liberté et être le maître dans son propre désert.*

*Son dernier maître, il le cherche ici : il veut devenir son ennemi et l'ennemi de son dernier dieu, il veut se battre pour la victoire contre le grand dragon.*

*Quel est ce grand dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni maître, ni dieu ? « Tu dois », tel est le nom du grand dragon.*

*Mais l'esprit du lion, lui, dit : « Je veux. »*

*« Tu dois » l'attend au bord du chemin, couvert d'écailles, dorées, miroitantes et sur chaque écaille étincelle en lettres d'or : « Tu dois. »*

*Des valeurs millénaires brillent sur ces écailles et ainsi parle le plus puissant de tous les dragons : « Toute valeur de toute chose, - elle brille sur moi. »*

*Toute valeur a déjà été créée et toute valeur créée, c'est moi. En vérité, il ne doit plus y avoir de « Je veux ! » Ainsi parle le dragon.*

*Mes frères, pourquoi est-il besoin du lion de l'esprit ? L'animal de bât ne suffit-il donc pas, lui qui renonce et qui est plein de respect ?*

*Créer des valeurs nouvelles - le lion lui-même n'en est pas encore capable, - mais conquérir la liberté pour des créations nouvelles - voilà ce que peut la puissance du lion.*

*Créer sa liberté et opposer même au devoir le « non » sacré : à cette fin, mes frères, il est besoin du lion.*

*Prendre le droit de créer des valeurs nouvelles - c'est la conquête la plus terrible pour un esprit accoutumé aux fardeaux et au respect. A la vérité cela lui paraît être de la rapine et l'affaire de bêtes de proie.*

*Il aimait jadis, comme son bien le plus sacré, le « Tu dois » : or le voilà obligé de trouver illusion et arbitraire jusqu'au coeur de ce qu'il y a de plus sacré, afin d'arracher sa liberté à son amour : c'est le lion qu'il faut pour un tel rapt.*

*Mais dites, mes frères, de quoi l'enfant est donc capable dont ne le fut pas le lion ? Pourquoi faut-il donc que le lion féroce devienne un enfant ?*

*L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un « oui » sacré.*

*Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il est besoin d'un « oui » sacré : c'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde.*

*Je vous ai dit trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient le chameau, le chameau lion, et le lion enfin enfant »<sup>22</sup>.*

La transformation, évoquée par Nietzsche, se déroule en trois moments : le premier est celui de l'Homme ployant sous des valeurs qui lui sont imposées de l'extérieur ou qu'il s'impose à lui-même. Contrainte ou obligation désigne l'attitude de servitude et le mode traditionnel du « il faut » ou « je dois » : existence comparable à celle de l'âne ou du chameau. Le deuxième moment, qui marque le stade de la révolte contre les valeurs traditionnelles et extérieures et le début de l'affirmation de soi est celui d'une certaine puissance revendicatrice, celle du « je », que la force du lion exprime de manière imagée mais il se définit encore contre les valeurs précédentes qu'il veut renverser, donc traduit encore une certaine contrainte, celle d'une dépendance par rapport à ces principes rejetés. La véritable liberté et affirmation fondamentale sera celle de l'enfant qui joue, sans se soucier de rien, pris seulement par son propre jeu et par la joie et le plaisir qu'il y trouve et indifférent à tout ce qui n'est pas son monde. Dans une sorte d'innocence radicale, d'insouciance fondamentale, il définit ses propres règles, celles d'un jeu et d'un monde qu'il invente, dans lequel il est lui-même, sans qu'aucune interrogation ou préoccupation étrangère ne l'effleure.

Concevoir la figure du maître, du surhomme à travers l'image d'un enfant innocent indique à quel point elle s'éloigne des interprétations qui en ont été parfois données. Certains textes de Nietzsche, il faut le reconnaître, laissent place aux ambiguïtés. Évoquer par exemple, la “brute blonde qui rôde”, n'est pas évidemment sans susciter quelques résonances. Pourtant il est clair que Nietzsche, à travers la figure du maître et du surhomme, n'a jamais cherché à exalter la force physique brutale. Ne disait-il pas lui-même : « *On a toujours besoin de protéger les forts contre les faibles* ». La quête du pouvoir à tout prix n'est pas l'expression de la véritable puissance. Et les maîtres qu'il évoque ne sauraient désigner un quelconque groupe social. Nietzsche dit lui-même clairement que la frontière et l'opposition entre les deux figures du maître et de l'esclave peut passer à l'intérieur de l'individu lui-même.

C'est à la lumière de telles précisions qu'il convient de corriger l'image traditionnelle du surhomme. Une telle notion est aussi riche d'ambiguïtés que son assimilation à certaines figures particulièrement sombres de la barbarie est fréquente. On y voit d'abord la marque d'une volonté de domination sans scrupule. En fait, elle doit être interprétée et située dans le développement de

---

<sup>22</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de Poche n° 987, p. 30 (Ed. originale : 1883)

la logique de la pensée nietzschéenne. L'avènement souhaité et assumé du surhomme doit être compris par rapport à une proclamation associée aussi traditionnellement à Nietzsche, bien qu'elle ait été formulée bien plus tôt, celle de « la mort de Dieu ». Annonce qui est entendue chez Nietzsche comme un événement spectaculaire mais auquel il donne une importance inégale selon les textes et qui finalement n'est pas si décisive qu'on le dit, comme il l'affirme lui-même. Car il faut passer à une étape ultérieure et ne pas s'arrêter à ce premier bouleversement. Il ne suffit pas en effet, pour Nietzsche, d'avoir « tué » Dieu pour être vraiment libéré. Ainsi, après la mort de Dieu, Zarathoustra rencontre-t-il, dans son parcours, le « dernier Homme », le meurtrier de Dieu qui a remplacé sa victime par des valeurs purement humaines comme le progrès, l'histoire, la science etc. qui pèsent sur lui, qui l'écrasent tout autant. « L'Homme supérieur » aussi, qui ne croit plus en rien ni en Dieu, ni en une quelconque valeur qui, réfugié dans la médiocrité, le matérialisme, la recherche du seul confort sans risque, croit avoir inventé le bonheur. Il faut donc dépasser toutes ces figures insatisfaisantes : « *L'Homme est quelque chose qui doit être surmonté* »<sup>23</sup> pour accéder au surhomme, qui est ainsi défini car il est le véritable moment de la libération et de la réalisation de soi, et non celle de la domination ou de l'oppression d'autres Hommes<sup>24</sup>.

### 3. Remarques critiques

Nietzsche est un auteur particulièrement lu et étudié à notre époque. Certains soutiennent même que des maîtres du soupçon que nous avons précédemment évoqués (Marx et Freud), il serait resté le plus actuel. Si les grandes architectures théoriques et dogmatiques s'écroulaient, seule resterait l'entreprise de démythification radicale conduite par Nietzsche.

En fait, la lecture de son oeuvre aujourd'hui permet peut-être essentiellement de reconnaître la portée de ses attaques contre la tradition philosophique occidentale et la valeur de sa dénonciation de la vision morale qui lui est attachée. Elles ont incontestablement éclairé certains de ses soubassements supposés en montrant l'origine réelle, matérielle, intéressée et douteuse. En ce sens, cette philosophie « au marteau », pour reprendre les termes mêmes de Nietzsche, celle qui permet de juger de la valeur des concepts en vérifiant leur résonance et leur signification, conserve toute son actualité. La méthode d'analyse que constitue la généalogie de Nietzsche est loin d'avoir perdu son efficacité et sa pertinence.

A cet égard, pour ne prendre qu'un exemple, une direction de l'entreprise nietzschéenne particulièrement féconde aujourd'hui est celle qui a été développée dans l'oeuvre de Michel Foucault. Elle s'attaque aux fondements mêmes du savoir, de la démarche de la connaissance, philosophique ou scientifique en y voyant aussi une recherche du pouvoir ou une production de mécanismes et d'effets de pouvoir. Le désir de connaissance n'est pas si gratuit et désintéressé qu'il le paraît au premier abord ; il répond à un besoin de sécurité, de domination sur le monde.

Quant à l'étude explicite du pouvoir officiel, à laquelle s'attaque épisodiquement l'oeuvre de Nietzsche, elle permet aussi de critiquer parfois certaines manifestations du pouvoir dans des circonstances spécifiques en montrant la fragilité en dévoilant les motivations qui les soutiennent et qui ne sont pas toujours aussi légitimes ni même aussi fortes qu'elles le prétendent.

---

<sup>23</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 7

<sup>24</sup> Nietzsche, « Prologue de Ainsi parlait Zarathoustra », *op. cit.*, pp. 4-25



Rechercher le pouvoir à tout prix, vouloir s'y maintenir peut dissimuler, en effet, un besoin de compensation et être l'expression d'une situation ou d'un caractère de faiblesse. Le pouvoir est aussi celui de l'esclave contrairement à ce qu'une lecture rapide pourrait faire croire en en faisant un synonyme de « maîtrise ».

On peut ainsi voir, dans l'oeuvre de Nietzsche, une sorte de boîte à outils d'où certains instruments conceptuels peuvent être tirés et utilisés de façon particulièrement opérationnelle pour l'analyse de certains phénomènes sociaux et politiques.

En fait, c'est la partie affirmative de l'oeuvre de Nietzsche et surtout les conséquences qu'elle entraîne dans la mesure où elle reste inachevée qui peut susciter plusieurs réserves.

Ainsi, la figure du surhomme, même débarrassée de ses aspects romantiques, poétiques, métaphoriques et des interprétations douteuses ou caricaturales qui en ont été faites, nous conduit cependant dans un univers situé au-delà du Bien et du Mal, source de nombreuses interrogations.

Il est vrai que, d'un certain point de vue, on peut voir, dans cette figure, l'annonce d'une représentation de l'Homme moins dramatique, banalisée dans une idéologie comme celle de l'existentialisme laquelle fera du sujet humain le créateur de ses propres valeurs à travers sa vie et ses actions concrètes sans plus aucune référence à une quelconque transcendance. Mais faut-il pour autant accepter une telle banalisation sans en mesurer toutes les conséquences et sans en dévoiler les enjeux ?

La morale de Nietzsche renvoie en effet à une conception de l'éthique strictement individualiste dont on voit mal comment, dans les faits, elle pourrait se réaliser concrètement dans l'existence d'un Homme qui vit avec d'autres Hommes à l'intérieur d'une collectivité.

Nietzsche n'était certes pas démocrate mais « la grande politique » qu'il évoque à la fin de sa vie et de son oeuvre, celle qui serait, au fond, conduite par les surhommes n'est pas aisément identifiable. Comment concevoir une vie collective avec de tels êtres, créateurs de leur valeur à partir d'eux-mêmes et seulement d'eux-mêmes ? Est-il pensable en droit d'envisager une éthique qui ferait ainsi abstraction de toute prétention ou de toute référence à une universalité même simplement postulée ? Certaines visions éthiques antérieures justement dénoncées par Nietzsche ont peut-être offert des universels ou des absolus moraux inauthentiques et illusoire mais est-il pensable de faire de la morale la seule réalisation de soi ? Quelle valeur attribuer à ce sujet démythifié dans toute une partie de l'oeuvre de Nietzsche à travers, en particulier, la critique sévère qu'il fait de la conscience, quasiment détruite mais qui se trouve, à la fin de son oeuvre dans la figure du surhomme hypostasiée de manière implicite ?

L'expression « d'éthique individualiste » éclaire bien le double type de critiques fondamentales à laquelle peut s'exposer la démarche nietzschéenne dans sa condamnation de la morale au profit de l'éthique et dans son apologie de l'individu au détriment du sujet moral rationnel.

La première perspective est parfaitement illustrée par un texte du *Gai Savoir*<sup>25</sup> : « *Bornons-nous donc à la purification de nos opinions et de nos appréciations de valeurs, bornons-nous à la*

---

<sup>25</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Collection 10/18 n° 813, § 335 (Ed. originale : 1882)

*création de nouvelles et propres tables de valeurs : mais ne nous creusons plus la tête sur la « valeur morale de nos actions » ! Oui, mes amis, à l'heure qu'il est, nous voici dégoûtés de tout bavardage moral des uns par rapport aux autres ! Prononcer des jugements au nom de la morale doit enfin répugner à notre bon goût ! Laissons ce bavardage à ceux qui n'ont rien à faire d'autre qu'à traîner un peu plus loin le passé à travers le temps, à ceux qui jamais ne deviennent eux-mêmes le présent donc au plus grand nombre ! Quant à nous autres, nous voulons devenir ce que nous sommes, les nouveaux, les uniques, les incomparables, ceux-qui-se-font eux-mêmes la loi, ceux-qui-se-crésent-eux-mêmes-tout ! ».*

Quant au culte du surhomme, il exprime une perspective de la pensée moderne qui l'oppose à la fois à la conception grecque de l'Homme et à celle du sujet kantien. Dans l'Antiquité, comme on l'a vu, l'être humain n'existe pas vraiment en tant qu'individu autonome. Il est conçu comme la partie d'un tout, le citoyen d'une cité, un élément de la nature. Avec la philosophie moderne, il est conçu comme la source de ses actes, de ses représentations, leur auteur et leur juge. Mais à partir de cette rupture et de ce moment constitutif de la subjectivité, deux trajectoires sont possibles. L'une, celle de Kant qui, comme on l'a vu, tout en affirmant l'autonomie du sujet moral ne la juge pas contradictoire avec la soumission à une loi dans la mesure où c'est le sujet lui-même qui se l'est donnée. L'autre direction est précisément celle de Nietzsche qui valorise ce qui fait l'originalité de chacun, affirmant la radicale indépendance de l'individu créant ses propres valeurs sans plus aucune référence extérieure ou transcendante.

A cette critique de l'individualisme, on pourrait aussi ajouter une interrogation sur le perspectivisme nietzschéen : si tout est affaire de « point de vue » et d'interprétation, quelle légitimité supérieure accorder au point de vue nietzschéen par rapport à celui d'autres philosophes ?

#### **4. D'un « bon usage » de Nietzsche**

##### **L'entreprise et l'approche généalogique**

On imagine bien des chefs d'entreprise lisant avec un soulagement ironique le titre du chapitre précédent et adressant à notre philosophe un clin d'oeil reconnaissant. Abreuvés de leçons de morale par la terre entière, ils pourront dire désormais : « Désolés, Messieurs de la Politique, Messieurs de la Presse, Messieurs de la Justice, Messieurs de l'Université, Messieurs des Syndicats, Messieurs des Eglises, Messieurs les sociologues, psychologues, romanciers, cinéastes etc., gardez pour vous vos homélies. Nous ne recevons plus vos courriers. Voyez-vous, nous avons changé d'adresse, nous habitons désormais par-delà le Bien et le Mal ... »

Le fait est que le propos de Nietzsche a le mérite de lever les équivoques. Paradoxalement il rejoint celui de Kant, auquel il est par ailleurs si opposé, en dépouillant les actions humaines des faux-semblants de préoccupations morales dont on les affuble si volontiers. Avec Kant, si l'entreprise a clairement besoin d'un système de règles rigoureuses, l'obéissance à ces règles relève d'impératifs qui, même s'il leur arrive de frôler de très près l'impératif catégorique, s'ils sont même parfois vécus comme de véritables impératifs catégoriques, peuvent du moins toujours s'analyser en impératifs hypothétiques, donc dénués de toute signification morale.

L'entreprise est délibérément peuple. Comme l'immense cohorte des roturiers sans prétentions, elle n'a rien à espérer ni à craindre des généalogistes ! Elle ne s'est jamais parée des couronnes

de la vertu pour séduire. Sa nature et ses objectifs d'institution économique ont toujours été clairs. Certes elle a bénéficié, au dix-neuvième siècle, dans une certaine mesure, de la complicité d'une idéologie largement dénoncée par Marx, cet autre généalogiste, mais elle a prouvé surabondamment au vingtième siècle, et plus précisément depuis la Deuxième Guerre Mondiale, qu'elle était capable de prospérer en dépit d'une idéologie inverse très puissante dans les pays d'Europe Occidentale puis dans le reste du monde ; enfin elle a prouvé chez ceux-là mêmes qui l'avaient purement et simplement supprimée au nom de leur idéologie qu'elle est bel et bien centrale dans un Etat moderne. Et si elle est irremplaçable, c'est parce qu'en dépit du procès généalogique que lui ont fait Marx, ses amis et leurs successeurs innombrables, elle est l'entité qui, directement ou indirectement, apporte la liberté, la prospérité et le progrès au plus grand nombre.

Le propos philosophique donne clairement à penser qu'il existe une sorte d'antinomie entre Nietzsche et l'entreprise. Il a horreur du travail productif, horreur de l'économie, horreur de l'utilité, horreur de la promiscuité, horreur du négoce, horreur des « idées modernes » et du monde industriel, horreur des services, horreur du progrès, horreur de tout contrat social, bref le royaume de Mercure ne pouvait être pour lui que le rendez-vous de l'horreur.

### **L'entreprise, le soupçon et le doute**

Même en faisant la part des différences de nature entre la vie d'une entreprise et la pensée d'un philosophe, peut-être peut-on dire que dans les entreprises se pratique la généalogie mais avec le refus du soupçon. Les entreprises ne cherchent pas à prouver quoi que ce soit.

Certes, à la différence de Marx et de Freud, Nietzsche n'a pas conçu une théorie systématique qui prétende donner de l'Homme et de l'histoire une vérité définitive et fermée sur elle-même. L'aspect construit de son oeuvre est des plus incertains et l'on trouve sans doute dans la conception imprécise de son « surhomme » plus d'exaltation, de poésie, de romantisme, d'esthétique et de provocation que de philosophie à proprement parler. Cependant toute son oeuvre, et c'est l'une de ses beautés, flambe et vibre d'une éclatante protestation contre toute obligation, toute transcendance, toute limite à la libre expression de son désir et de sa force. « *Je hais, au fond, toutes ces morales qui disent : ne fais pas ceci, ne fais pas cela. Renonce. Vaincs-toi* » ... (*Gai savoir*). Nourrissant une particulière rancune à l'égard du Christianisme, il dirige sur lui en toute occasion un « soupçon » qui est en fait l'expression d'un refus catégorique. « *C'est notre goût qui maintenant décide contre le Christianisme, ce ne sont plus nos arguments* » (G.S. 132). C'est la certitude passionnelle, ici, qui, prenant la place que tient la certitude scientifique chez Marx et Freud, sert de base au soupçon.

Mais, dira-t-on, une enquête justement, une enquête policière, par exemple, qui démarre elle aussi sur un soupçon, qui cherche à prouver quelque chose, tombe parfois sur un fait qui lui indique qu'elle fait fausse route. La différence est que la réflexion du philosophe ne se développe pas nécessairement dans le domaine des faits.

Il est vrai que rien ne peut arrêter un soupçon de principe. Il faut bien que l'entreprise en prenne son parti. Nietzsche ne nous dit-il pas : « *Demandez-vous si un arbre qui doit s'élever fièrement dans les airs peut se passer du mauvais temps et des tempêtes ; si l'hostilité du dehors, les résistances extérieures, toutes les sortes de haine, d'ennuis, d'entêtement, de méfiance, de dureté,*

*d'acidité et de violence ne font pas partie des circonstances favorables sans lesquelles rien, sinon la vertu, ne saurait croître grandement » ?*

Voici donc l'entreprise devant la double nécessité de remettre en cause ses certitudes, de faire en toute occasion la généalogie de ses usages et de ses valeurs et pourtant en même temps de s'interdire le soupçon, de se défendre contre le soupçon à l'intérieur d'elle-même, soupçon qui la condamne *a priori*. Peut-il y avoir ainsi, dans une même collectivité humaine, une remise en cause qui soit bonne et une qui soit mauvaise ? Et comment alors la distinguer l'une de l'autre ?

On peut se demander, dans sa façon de s'interroger, si l'entreprise n'est pas finalement, au moins dans une certaine mesure, plus proche de Descartes que de Nietzsche et des philosophes du soupçon ? Sans doute ne peut-elle se permettre de douter de sa propre existence, ni de ses devoirs, ni des lois qui la régissent, mais elle peut, et parfois elle doit éprouver et sonder toutes ses certitudes. Dans sa quête de vérité, Descartes suspend ses certitudes les plus invétérées et c'est en radicalisant ainsi son doute qu'il en trouve la limite. C'est parce qu'il doute de tout et de lui-même qu'il vient buter en quelque sorte sur l'obstacle du *cogito*, infranchissable à sa volonté de douter. Le doute systématique dans lequel Descartes hasarde sa certitude est générateur de vérité car on ne peut douter longtemps de tout et de soi sans mourir. Ce sont les faits, avec leur irréductible réalité, qui sauvent du doute. Le *cogito* est un fait. L'hypothèse même du « malin génie » qui tromperait le penseur ne peut rien contre ce fait. « *Qu'il me trompe tant qu'il voudra* », écrit Descartes, « *il ne saurait faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose* ».

### **L'entreprise, les « maîtres » et les « esclaves »**

L'entreprise est-elle donc du côté des maîtres ? Serait-elle un accomplissement imprévu du surhomme ? Le moment est venu de nous interroger sur ce que peut nous apprendre sur elle la considération des deux types de morale décrits par Nietzsche. Il est certain que dans les textes cités plus haut certaines phrases peuvent faire penser - en oubliant peut-être le choix provocant que le philosophe fait des mots « maître » et « esclave » - à certaines attitudes que l'on rencontre dans les entreprises. La critique par exemple que Nietzsche adresse à Platon à propos de la recherche de la vérité et de la croyance en l'être résonne comme un encouragement à ceux qui ne « manquent pas de foi en le devenir », qui surmontent leur « méfiance à l'égard du devenir », qui ne professent pas « le mépris du devenir ». Si l'entreprise n'est pas un lieu de concrétisation du surhomme, ne peut-on pas dire qu'elle lui ouvre la porte ?

D'autre part on rencontre à l'évidence, dans les entreprises, toutes sortes de suiveurs. On voit partout ceux qui sont habiles à reporter leurs responsabilités. On sait qu'il existe, dans les entreprises, comme dans tous les lieux de décision et de pouvoir, les cours, le « Messer non ou bien Messer si » dont le spectacle écoeurait Du Bellay à Rome ou ces flagorneurs que La Bruyère ou La Fontaine accusaient formellement de fabriquer eux-mêmes l'arrogance des princes :

Des esclaves ! Bien traités, riches, honorés parce qu'esclaves ! A toutes les étapes de la hiérarchie d'une entreprise, il est possible de constater l'existence d'une de ces cours qui, aussi bien dans l'obscurité enfumée d'un atelier de cuisson que sur l'élégante moquette du directeur financier, ressemblent fort à la cour du roi soleil !

Quant à « l'âpre conflit » que Nietzsche observe « jusqu'à l'intérieur du même Homme, d'une même âme », entre la morale des maîtres et la morale des esclaves, qui n'en a rencontré la concrétisation dont foisonnent toutes les institutions hiérarchisées, intraitable aux petits, prosternée devant les grands ?

Toutes ces idées se présentent spontanément à l'esprit d'un Homme d'entreprise plongé dans la lecture de Nietzsche et il n'est pas possible de les éliminer sans les évoquer. Ce qui frappe en effet dans le statut de « maître » selon Nietzsche, c'est que ce sont des Hommes seuls. Ils ont des relations et, semble-t-il, une « morale » entre égaux, mais ils ne sont pas en relation avec le reste des Hommes. Ils les ignorent et les méprisent. Ils ne font rien avec eux, ils ne dirigent personne. A vrai dire, il s'agit « d'aristocrates », c'est-à-dire dans le sens que le mot pouvait avoir au dix-neuvième siècle sur son déclin, des Hommes pour qui le travail est dégradant et la production industrielle une sorte de honteuse barbarie. Tout ce qui vise à l'utilité est renvoyé dans le monde des esclaves. Nostalgiques d'un monde ancien qui n'est d'ailleurs qu'un mythe et d'un futur de rêve, ces « maîtres » réservent au présent une sorte de dégoût hautain.

La véritable utilité des analyses de Nietzsche dans le propos qui est le nôtre est de définir avec une parfaite symétrie les deux types d'Hommes.

#### **Eléments de bibliographie**

Deleuze G., *Nietzsche*, PUF, Paris, 1992

Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1967

Granier J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966

Granier J., *Nietzsche*, PUF, collection « Que Sais-Je ? », Paris

*Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Editions de Minuit Paris 1967

Reboul O., *Nietzsche, Critique de Kant*, PUF, collection « SUP », Paris, 1974