

On appelle le christianisme la religion de la *pitié*. – La pitié se trouve en contradiction avec les émotions toniques, celles qui haussent l'énergie du sentiment vital : elle exerce une action dépressive. On perd de la force quand on compatit. C'est encore par la pitié que croît et se démultiplie la perte de force que la souffrance, de soi, entraîne déjà pour la vie. La souffrance elle-même, par la compassion, devient contagieuse ; dans certains cas, on peut en arriver de son fait à une déperdition de vie et d'énergie vitale dont la somme se trouve dans un rapport absurde avec le quantum de la cause (– c'est le cas pour la mort de Nazaréen). Voilà le premier point de vue ; mais il en existe un autre, encore plus important. Si l'on mesure la pitié à la valeur des réactions qu'elle suscite ordinairement, elle se caractérise alors bien plus clairement comme une menace sur la vie. En gros, la pitié traverse la loi de l'évolution, qui est celle de la *sélection*. Elle conserve ce qui est mûr pour le déclin, elle se défend pour le bien des déshérités et des damnés de la vie ; et par l'abondance des déchets de toute sorte qu'elle *maintient* en vie, c'est à la vie même qu'elle confère un aspect lugubre et douteux. On a osé appeler vertu la compassion (– dans toute morale *distinguée* on l'estime une faiblesse –) ; on est allé plus loin, on a fait d'elle *la* vertu, le sol et la source de toute vertu – on ne la fait bien entendu, et il ne faut jamais perdre cela de vue, que sur la base d'une philosophie qui était nihiliste, qui inscrivait sur son pavais la *négation de la vie*. Schopenhauer, sur ce point, était dans son droit : la vie se trouve *niée* par la pitié, encore *plus digne d'être niée* – compatir c'est la *pratique* du nihilisme. Encore une fois, cet instinct dépressif et contagieux traverse les instincts qui visent à la conservation et à la valorisation de la vie : tant comme *multiplicateur* de la misère que comme *conservateur* des miséreux il est un rouage essentiel dans l'accentuation de la *décadence\** – la pitié engage au *néant* !... On ne dit pas « néant » : on le remplace par « au-delà » : ou « Dieu » ; ou « la vraie vie » ; ou nirvana, rédemption, béatitude... Cette innocente rhétorique venue de la sphère de l'idiosyncrasie religieuse-morale fait une figure *beaucoup moins innocente* quand on saisit de quelle nature est la tendance qui se drape là dans le manteau du vocabulaire sublime : la tendance *hostile à la vie*. Schopenhauer était hostile à la vie : *c'est pourquoi* la pitié se mua en lui en vertu... Aristote, on le sait, voyait dans la pitié un état morbide et dangereux, que l'on ferait bien par-ci, par-là, de soulager avec un purgatif : il considérait la tragédie comme un purgatif. Partant de l'instinct vital, pour se débarrasser d'un tel dépôt de pitié, morbide et dangereux comme le montre le cas Schopenhauer (hélas ! et l'ensemble de notre *décadence\** littéraire et artistique, de Saint-Petersbourg à Paris, de Tolstoï à Wagner), on devrait effectivement rechercher un moyen de le piquer : pour qu'il *crève*... Rien n'est plus malsain, au cœur de notre modernité malsaine, que la pitié chrétienne. C'est là qu'il faut être médecin, là qu'il faut être inexorable, là qu'il faut manier le bistouri – voilà ce qui *nous* revient, voilà *notre* charité, c'est cela qui *nous* fait philosophes, nous autres Hyperboréens ! –

**Nietzsche**, *L'antéchrist*, tr. D. Tassel, Paris, U.G.E., 10/18, 1967.

[introduction]

[contexte] Au paragraphe 6 de *L'Antéchrist*, Nietzsche dénonce ce qu'il nomme la *corruption* générale de l'homme, c'est-à-dire la douloureuse *décadence* dont souffre l'humanité par la faute du christianisme, en ce sens que toutes les valeurs qu'il a véhiculées et inoculées au sein de l'humanité jusqu'ici sont des valeurs nihilistes (niant les instincts vitaux de l'animal humain). Il prétend dans la foulée que toutes les valeurs réputées suprêmes sont donc, sous les noms les plus sacrés, des valeurs du déclin, à démystifier comme telles. Cette démystification paraît commencer immédiatement après, au § 7, le texte à étudier, dans la mesure où Nietzsche s'attaque à la première de ces valeurs, celle de pitié. On passe donc d'un programme général de « transvaluation » à son application plus concrète, la pitié étant la première de toutes les valeurs chrétiennes, celle donc qu'il s'agit de réévaluer en priorité, puisqu'elle sert de socle à tout l'édifice moral et religieux contre laquelle entre en guerre philosophique l'auteur de *L'Antéchrist*.

[sujet et thèse] Nietzsche semble vouloir démontrer ici que, en effet, la vertu chrétienne de pitié est une valeur de décadence en ce qu'elle est à la fois une pratique et une théorie du nihilisme, véritable maladie de l'humanité dont il faut se soigner. En d'autres termes, la « vertu » prétendue de pitié, à la fois morale et religieuse (chrétienne), est foncièrement mauvaise, dans la mesure où elle est une négation débilite et morbide de la vie. La question à quoi répond une telle thèse concerne donc la valeur de la pitié : que vaut-elle ? Est-elle bonne ou mauvaise ? Sublime ou pernicieuse ? Permet-elle de fonder en pratique comme en théorie la morale et la religion, ou bien est-elle tout au contraire ce qui autorise à les condamner ? La réponse nietzschéenne est clairement du côté de la non-valeur de la pitié : montrer que la pitié est une valeur de décadence, une valeur nihiliste, c'est prouver que, précisément, la pitié est dépourvue de toute valeur, et que sous le nom d'une vertu cardinale se dissimule une des pires vices qui soient.

[problèmes et enjeux] Cette réévaluation, qui est une dévaluation radicale, est un séisme dont il faut mesurer à la fois la force et l'aspect problématique. Car la question « que vaut la pitié ? », qui est une question portant sur la valeur d'une valeur à la fois très commune et très ancienne, ne peut être réglée à la légère. Nietzsche signale lui-même qu'une polémique oppose les philosophes dont certains dévaluent (méprisent) la pitié (Aristote, mais ailleurs, dans la *Généalogie*, au § 5, il cite Spinoza, Platon, Kant) et d'autres qui la portent aux nues au point d'en faire la source de toute moralité (Schopenhauer endosse ici ce rôle, qu'on pourrait encore attribuer à Rousseau par exemple). C'est dire si, au niveau théorique, les arguments se combattent et rendent problématique la réponse. Nietzsche se positionne dans un vieux débat, et dans un camp contre l'autre. Dès lors, on doit se demander quels sont ses arguments, et en quoi ils sont originaux ; ce d'autant plus qu'il ne peut jouer la carte du rationalisme moral contre le « sens moral » (la thèse classique du fondement affectif de la moralité), dans la mesure où il est lui-même un adversaire du rationalisme (il nie que la raison soit le fondement de la morale, qu'il rapporte plutôt à des instincts et des classes sociales, si l'on suit la leçon de la *Généalogie*). La violence de l'attaque nietzschéenne pose évidemment problème à la *doxa* contemporaine, au-delà du christianisme immédiatement visé : si vraiment la pitié n'est pas la grande vertu que l'on croit mais le grand vice méconnu par la modernité, il y a retournement complet. Compatir ne relèverait donc plus d'un « Il faut » ou d'un « Tu dois » (d'une obligation dans les rapports entre les hommes mais aussi entre les hommes et les bêtes, comme la « cause animale » d'aujourd'hui voudrait nous en convaincre), mais d'un « Il ne faut pas » tout aussi impérieux. Le paradoxe est total en ce que Nietzsche heurte de plein fouet le sentiment contemporain (décrit par certains intellectuel comme foncièrement « compassionnel ») selon lequel la pitié est un impératif au-dessus de toute discussion, à la fois prôné par la raison et par le cœur. Est-ce que la condamnation sans appel de la pitié ne dissimule pas, implicitement, un éloge insupportable pour notre sensibilité de la *cruauté* ? Faut-il être donc sans pitié pour les « damnés de la vie », les « miséreux » et autres « déshérités » ? Le § 2 de *L'Antéchrist* le confirme : « Quant aux débiles et aux malvenus, qu'ils périssent : premier principe de *notre* charité. Et qu'on les aide enfin à périr ». Cette cruauté (insensibilité à la souffrance d'autrui) n'est-elle pas moralement intenable, à la fois dans la pratique

(il faudrait que nous allions contre notre « bon cœur » spontané) et dans la théorie (car alors toute moralité semble abolie, puisque le traitement inhumain des hommes est incompatible avec la morale). Nos associations non seulement chrétiennes mais encore humanitaires, nos O.N.G. qui pullulent pour défendre toutes sortes de victimes de par le monde, les associations d'aide aux handicapés s'étrangeraient certainement à la lecture d'un tel texte ! Celui-ci fait figure d'une « bombe » lancée contre la morale (ce que Nietzsche ne démentirait certes pas), mais encore, plus concrètement, et selon toute apparence, d'un appel à la barbarie et au « crime contre l'humanité ». A rebours de la philosophie dite du « care », la philosophie « hyperborréenne » de Nietzsche en appelle à une sorte d'« anti-care » stupéfiant. Faire « crever » la valeur « pitié » et l'instinct qui va avec, comme écrit Nietzsche, n'est-ce pas, justement, vouloir faire « crever » une bonne partie de nos semblables, les clochards, les vieillards, les minorités opprimées, les malades, les migrants, les bêtes, etc. « Pas de pitié pour les faibles ! » : ce mot d'ordre ne peut que susciter indignation et incompréhension à première lecture.

[*ordre argumentatif*] La thèse étant d'apparence abominable, inaudible, il est d'autant plus nécessaire d'en scruter la logique, en vue d'en saisir la pertinence et, surtout, la cohérence (la conformité à certains principes théoriques et axiologiques qu'il convient de rappeler). Manifestement, Nietzsche construit sa contre-évaluation de la pitié en trois temps, qu'il nomme explicitement « points de vue ». Le premier (du début jusqu'à « Nazaréen ») montre que la pitié est une non-valeur dans la mesure où elle est débilitante (fait perdre des forces à la vie). En substance, compatir c'est s'affaiblir. Le second point de vue, hiérarchiquement « plus important », consiste (de « Voilà le premier point de vue » jusqu'à « la tendance hostile à la vie ») à diagnostiquer un effet pervers de la pitié beaucoup plus dangereux (parce que plus profond) : la pitié est une non-valeur parce qu'elle est nihiliste (elle est négation pratique de la vie). Pour résumer : en conservant la vie misérable, la pitié contrarie la loi évolutive de la sélection et engage la vie vers le néant. Valoriser la pitié, c'est dévaloriser la vie (valoriser la mort, disons le morbide). Le troisième point de vue (non nommé comme tel), qui constitue de fait un troisième argument, fait passer le lecteur du plan pratique (compatir) à un plan beaucoup plus théorique (celui de la philosophie de la pitié). En effet, de « Schopenhauer » jusqu'à la fin, Nietzsche développe l'argument du nihilisme en montrant que les philosophes modernes (par opposition à la fois aux plus anciens mais aussi aux nouveaux philosophes anti-modernes) sont eux-mêmes en proie à une décadence (philosophique celle-ci). La promotion moderne et théorique de la pitié n'a donc rien d'un authentique progrès, tout au contraire. A la décadence vitale de l'espèce humaine empoisonnée par le christianisme s'ajoute donc la décadence philosophique qui s'apparente à une maladie intellectuelle à laquelle le « docteur Nietzsche » entend bien porter remède.

[*développement*]

[*rappel de l'idée générale*] La première attaque de la valeur chrétienne de la pitié consiste, rappelons-le, dans un point de vue qu'on pourrait qualifier d'énergétique : c'est en termes de force et de faiblesse que la pitié peut être dévaluée, dans la mesure où elle a des effets débilitants pour la vie. Nietzsche veut montrer l'antagonisme entre pitié et force vitale, eu égard aux effets de cette « vertu ».

[*ordre logique de la partie*] Cette idée générale est exposée en trois temps. La première phrase lie intimement christianisme et pitié en reprenant une définition possible du premier par la seconde, ce qui place la critique de la pitié dans le cadre d'une critique de la religion. De l'incise « - La pitié » jusqu'à « quand on compatit », l'auteur donne un premier contenu à sa critique : la pitié est perte de force. Le troisième temps explique cet effet en liant la pitié à une analyse de la souffrance : compatir c'est perdre sa force parce que c'est rendre contagieuse la souffrance, parfois de manière absurde en termes énergétiques (ratio cause/effet). Nietzsche semble vouloir dire que le christianisme, en faisant de la pitié sa valeur source, va à l'encontre de la vie sur le plan de l'énergie, puisqu'il organise une déperdition contre-nature de force chez le vivant.

[*définitions et illustrations*] Commençons par faire rapidement le point sur la notion nietzschéenne de christianisme. Il représente son ennemi théorique par excellence (ce que signifie le titre même d'« Antéchrist »), dans la mesure où il est une religion de la décadence radicale de l'humanité, son anti-progrès. En ce sens, que commence à expliciter le § 5, le christianisme est une religion contre-

nature puisqu'elle mène une guerre contre les instincts de l'homme, prenant le parti des faibles contre les forts, puisqu'elle idéalise les instincts de la vie faible contre ceux de la vie forte. La guerre de Nietzsche contre le christianisme est donc une contre-guerre, la guerre (philosophique) à qui est en guerre contre l'humanité. Principal agent historique de la corruption de l'animal humain, le judéo-christianisme, on s'en souviendra, est le renversement de la morale aristocratique par ceux que la *Généalogie de la morale* (premier traité) nomme les « esclaves », renversement rhétorique des valeurs, initié par la classe sacerdotale, consistant à nommer « méchant » le « bon » des nobles (le fort, le puissant, le dominant, le noble) et « bien » leur « mauvais » (le faible, le populacien, le dominé, le non-noble). Avec le christianisme s'épanouit et s'accomplit, selon Nietzsche, l'insurrection initialement juive en matière morale contre les aristocrates précisément sans pitié parce qu'exerçant en toute innocence leur force sur les faibles, mais qui peu à peu vont se sentir maladivement coupables d'exercer cette force, renonçant dès lors à suivre leur instinct. La pratique chrétienne du *pardon* illustre fort bien le rapport entre christianisme et pitié : si l'on se fait un devoir de pardonner à ceux qui nous ont offensés, c'est qu'on renonce en effet à être fort avec les causeurs de tort, laissant le châtement des méchants à l'initiative du Juge suprême. Pardonner c'est bien prendre en pitié autrui, tout le contraire de la vengeance qui dispose à exercer une énergie violente contre l'offenseur. C'est pourquoi la *pitié*, seconde notion à clarifier en ce début de texte, est en rapport essentiel avec la faiblesse. Nietzsche la définit, premièrement comme une émotion ; deuxièmement par ses effets dépressifs, au sens moins psychologique qu'énergétique, dans la mesure où elle abaisse la quantité de force chez le compatissant. C'est moins intrinsèquement une faiblesse qu'un affect affaiblissant. Pourquoi ? Les phrases qui suivent complètent l'analyse en introduisant le lien logique entre pitié et souffrance : compatir, c'est rendre contagieuse la souffrance, dans la mesure où le spectacle de la souffrance d'autrui est lui-même douloureux. La pitié est donc, si l'on synthétise, une émotion douloureuse qui a pour objet la souffrance d'autrui et pour effet une déperdition de force psychique chez celui qui, très chrétiennement, renonce à se venger, « par charité ». On notera que la pitié est moins définie qu'évaluée, le principe d'évaluation étant à chercher dans les conséquences plus que les causes ou les principes : Nietzsche raisonne ici *a posteriori*, de manière résolument anti-kantienne : si la pitié a des effets mauvais pour le vivant, elle est mauvaise. Le mal, ici, n'a rien de moral : il est énergétique, c'est-à-dire vital, un animal étant un être possesseur d'un certain quantum d'énergie qu'il dépense de manière sensé (si ses actes ou ses abstentions font augmenter sa force) ou absurde (s'ils la diminuent contre son propre intérêt). Or les premiers effets négatifs de la pitié sont loin d'être les pires, puisque le second point de vue introduit par l'auteur fait état d'effets bien plus pernicieux qu'une déperdition de force : elle conserve ce qui ne devrait pas l'être, entrant en contradiction avec l'évolution qui caractérise la vie. Elle inhibe donc la vie en contrariant la sélection des vivants, puisque le compatissant renonce à se venger mais encore à faire disparaître ce qui entrave la sélection naturelle. Ce qui revient à dire que la pitié est une négation de la vie, c'est-à-dire est une émotion contre-nature chez le vivant, parce qu'elle inhibe ses instincts. La vie forte se défait d'une part d'elle-même, de ses « déchets » : la vie affaiblie par la compassion garde ses formes mêmes les moins viables. Enfin, on relèvera que la pitié est à la fois une pratique (nous avons parlé du pardon, mais nous pourrions aussi faire état des « bonnes œuvres » chrétiennes à l'endroit des déshérités, secours catholique, aumône, etc.) et une théorie. De religion et de morale, la pitié sait se faire philosophie, ce qui parachève la décadence du genre humain en se propageant chez les grands esprits. L'exemple pris par Nietzsche est le « cas Schopenhauer », philosophie estampillée nihiliste au motif que, précisément, il érige, dans la droite ligne du christianisme, la pitié en valeur fondatrice de la morale - mais nous y reviendrons. Force et faiblesse constituant le pivot de l'argumentation critique contre la pitié, quelques mots doivent leur être consacré. Que veut dire « force » chez Nietzsche ? Et « faiblesse » ? L'approche paraît à cheval sur la psychologie et la physique : signalées par nos émotions, mais encore modifiées par elles dans le bon ou le mauvais sens (augmentation/diminution), force et faiblesse doivent être prises au sens de degrés variables d'énergie vitale. En soi, si l'on peut dire, ce sont donc des quantités, traduites qualitativement par des affects. Il y a donc quelque chose d'objectif dans ces notions, et qui sert de soubassement physique à des vécus subjectifs. Il y a des causes dont faiblesse et force sont les effets. Mais nous dirons plus clairement que la cause première, pour ainsi dire, de ce

qui est à la fois psycho-physique chez le sujet, ce n'est autre que la volonté de puissance qui sert à définir la vie telle que la conçoit Nietzsche, et qu'il vient d'explicitier au § tout juste précédent. En effet, la vie est « instinct de la croissance, de la durée, de l'accumulation des forces », de la *puissance* », y écrit-il. On supposera que la faiblesse est en tout et pour tout attribut de la vie faible, c'est-à-dire vie en défaut de volonté de puissance, quant à rebours la force est l'attribut de la vie forte, quand celle-ci va dans le sens de sa volonté propre qui est volonté de puissance. La vie faible est décadence, vie qui se nie elle-même, quand la vie forte est progrès, vie affirmatrice de soi-même. On réservera de plus amples développements sur le concept de vie à la partie suivante, centrée sur la question du nihilisme pratique immanent à l'affect de pitié.

[*problèmes et solutions*] Tâchons avant cela de traiter un certain nombre de difficultés soulevées par le texte. Le plus urgent à résoudre est le caractère pour le moins paradoxal d'une critique de la pitié visant à la dévaluer. Le projet, outre qu'il est évidemment anti-chrétien, heurte la sensibilité moderne, au point de paraître « écoeurant ». Il faut d'abord comprendre que la pitié dénoncée par Nietzsche est peut-être une version particulière de la pitié et non toute pitié. Il s'en prend à la pitié religieuse, plus spécifiquement chrétienne. On peut donc estimer que les pitiés extra-religieuses, purement spontanées, ne sont pas concernées, ni donc condamnables. La preuve en est que Nietzsche réserve un traitement très différencié du christianisme et du bouddhisme dans *L'Antéchrist*. Or le bouddhisme aussi pourrait être à bon droit qualifiable de religion ou de morale de la pitié, lui qui répugne à faire souffrir non seulement autrui mais encore tout animal. Il faut donc penser que la pitié chrétienne n'est pas la pitié bouddhiste, laquelle n'a pas le même effet nihiliste qu'elle, et par suite ne reçoit pas le traitement hypercritique que Nietzsche réserve à la morale chrétienne. En outre, les paragraphes précédents le nôtre font état d'une pitié pleinement philosophique, celle de Nietzsche lui-même qui fait état de sa douleur ressentie au spectacle consternant de la décadence humaine induite par le christianisme. Le genre humain, rendue malade par une morale contre-nature qui inhibe ses instincts vitaux, est pitoyable, parce que décadent, de telle sorte que le philosophe du surhomme souffre en considérant l'affaiblissement de l'humanité. De cette pitié qu'on peut qualifier de philosophique, il n'est évidemment pas question de se débarrasser : tout au contraire, une telle émotion fait le jeu du philosophe hyperboréen dans sa lutte contre le christianisme. La seule pitié qui est à dénoncer est celle qui affaiblit et finalement nie la vie, non celles qui la conservent voire l'augmentent. Une autre aporie consiste à objecter à Nietzsche que la pitié en tant que vertu n'est pas nécessairement une faiblesse ou une émotion à effet débilitant : ne peut-elle pas, tout au contraire, être une force, force morale de celui qui pardonne, qui renonce volontairement à se venger, s'élevant ainsi au-dessus de ses pulsions, de sa sensibilité réactive ? Le magnanime est grand, comme son nom l'indique, c'est-à-dire que son âme a la force de ne pas châtier les vaincus, les ennemis, les fautifs qu'il gracie. Ce serait plutôt le vengeur qui, faisant preuve de petitesse, s'interdit la pitié. On répondra en considérant que, chez Nietzsche, aucune notion n'est univoque, comme il le dit par exemple du châtement dans la *Généalogie*, dont il énumère une myriade de sens. De même, certainement, pour la pitié : son sens, donc sa valeur, est ambivalente, en fonction de QUI l'éprouve et la pratique concrètement : chez le noble magnanime, on peut certes juger qu'elle est une vertu (pure de toute moraline), manifestation d'une force et non d'une faiblesse. Mais chez le non-noble, chez le chrétien, elle est faiblesse, c'est-à-dire inaptitude à se venger de ses ennemis (et non sublime effort sur soi pour surmonter un affect primaire de réaction : la « fabrique des idéaux » est une entreprise mensongère qui veut nommer vertu ce qui n'est que faiblesse). Chez le prêtre, l'appel à la pitié, au pardon et tout ce qui s'en suit, a pour sens une vie qui se nie elle-même, un ascétisme, selon l'enseignement du troisième traité de la *Généalogie*. On comprend donc fort bien que, concernant les philosophes, la pitié puisse elle aussi avoir plusieurs sens : chez Schopenhauer (et tous les philosophes tombés dans l'obéissance chrétienne), elle est signe de décadence, mais chez Nietzsche, la pitié pour le genre humain est un affect auxiliaire de la lutte philosophique contre la décadence. La morale du noble, du grand, du fort, la morale dite aristocratique, peut donc valoriser la pitié, et ce sans contradiction, car alors elle n'est plus du tout une valeur morale au sens chrétien, mais au sens aristocratique.

[*rappel de l'idée générale*] La pitié chrétienne dont la morale du même nom nous fait un devoir n'est pas seulement déperdition dommageable de force : elle est négation de vie. Le second point de vue explicite comme tel par Nietzsche s'ajoute au premier en aggravant sa critique. Mais il ne s'agit pas d'un simple ajout, plutôt d'une conséquence, qu'on pourrait syllogistiquement présenter ainsi : la pitié affaiblit ; or la vie est force, donc la pitié nie l'essence même de la vie, elle dévitalise le vivant. La pitié est donc condamnable comme valeur de décadence, valeur nihiliste, comme il l'annonçait de toutes les valeurs chrétiennes au paragraphe précédent.

[*ordre logique de la partie*] L'auteur développe son idée en quatre étapes approximativement : De « Voilà » jusqu'à « ligubre et douteux », la pitié est critiquée sur la base, non plus des critères de force et de faiblesse, mais à l'aune de la « loi de l'évolution » qu'est la sélection anti-conservatrice de ce que la vie devrait abandonner d'elle-même (sur le modèle biologique de l'excrétion, mais à l'échelle de l'espèce). A partir de « On a osé » jusqu'à « pratique du nihilisme », Nietzsche commence à s'attaquer à la philosophie de la pitié (incarnée par Schopenhauer) qui alimente théoriquement l'évaluation chrétienne en élevant cette valeur au rang de fondement. La critique consiste alors à accuser une telle promotion de nihiliste : en transgressant la loi de la sélection, la pitié et ses apologues nient la vie. Procédant à une généalogie psychophysiologique du point de vue de l'adversaire théorique, Nietzsche interprète son nihilisme comme une lutte intestine entre plusieurs instincts : la pitié est nihiliste parce que certains instincts négateurs de la vie (conservateurs) sont en luttent contre d'autres (qualifiables dès lors de progressistes). Enfin, de « On ne dit pas « néant » » jusqu'à « tendance hostile à la vie » la critique revient à la question religieuse en présentant la valorisation de la pitié comme d'essence rhétorique, à la fois innocente (une opération de substitution verbale pour ne pas nommer la négation de la vie comme telle) et coupable (l'engagement de la vie réelle vers son propre néant).

[*définitions et illustrations*] C'est le couple de notions évolution-conservation qui sert de pivot à l'argumentation de cette partie, puisque la pitié est accusée de violer la loi de l'évolution propre à la vie en imposant une conservation nihiliste. Quel sens Nietzsche donne-t-il donc à l'évolution et à son contraire ? L'évolution dont il est question est nettement d'allure darwinienne, puisque sont évoquées avec elle les idées de loi et de sélection. Evoluer signifie donc, à l'échelle d'une espèce, changer selon un mécanisme biologique de sélection naturelle des plus forts. Les espèces se transforment en éliminant leurs individus les moins aptes à survivre et en promouvant les plus aptes. On aurait pourtant tort de faire de Nietzsche un disciple de Darwin, critiqué par ailleurs pour s'être mépris sur le sens même de la vie, laquelle n'est pas volonté de se conserver (survivre) mais avant tout volonté de croître, c'est-à-dire de se dépasser elle-même, de se surmonter. Nietzsche le dit fréquemment de l'homme, en déclarant (par exemple dans le *Zarathoustra*, à de multiples reprises) qu'il est l'être qui doit se surmonter. Ici c'est la vie en général dont la loi des d'évoluer c'est-à-dire de progresser en éliminant d'elle-même « ce qui est mûr pour le déclin », à savoir les éléments les plus faibles (dont la seule force est, précisément, de se conserver, mais incapable de croître). L'évolution est donc réglée par une sélection naturelle qui fait disparaître la vie déclinante au profit de la vie ascendante. Les morts servent aux vivants, et en ce sens on peut dire que la mort est naturellement une bonne chose. La nature euthanasie elle-même ce qui ne doit pas se conserver. On peut donc parler d'auto-sélection, de purgation pour ainsi dire, presque d'auto-négation mais alors comme signe et condition de progrès, et non comme signe et condition de décadence : une part de la vie (la pire : la plus faible) s'en va pour permettre à une autre part d'elle-même (la meilleure : la plus forte) de continuer à croître. La volonté de puissance qui sert d'ordinaire à définir la vie est donc par nature le fondement de l'évolution. Derrière la manière scientifique de parler (le discours biologique) se manifeste un point de vue plus philosophique (une interprétation des faits et des théories) allant dans le sens du concept bien compris de vie. A l'opposé de cette tendance à la croissance par négation d'une partie de soi se situe la conservation de soi. Il ne s'agit pas de la conservation de la vie forte, condition de la croissance, mais d'une conservation anti-vitale parce qu'intégrale de soi : le problème de la pitié est qu'elle contrevient à la sélection en imposant, à titre de valeur morale, la non-sélection du vivant. La loi morale (« Aie pitié ») contredit donc de plein fouet la loi biologique (« Sois impitoyable »), et c'est en ce sens qu'elle nie la vie et sa volonté de puissance : en effet, dès lors que la non-conservation est

le moyen de la sélection et donc de la croissance, renoncer à sélectionner c'est renoncer à croître, et donc au progrès de l'espèce. Il n'y a plus volonté de puissance s'il y a volonté de tout conserver : c'est opter pour l'impuissance, la faiblesse, la débilité du genre humain. La pratique de la pitié relève donc d'un conservatisme nihiliste, par opposition à ce qui serait la pratique de la vie forte, qui ne conserve pas ce qui entraverait sa croissance. Pas de pitié pour les faibles, donc. La compassion, autre concept clef de l'argumentation, domine la seconde phase de la partie. Nous savions que compatir c'était s'affaiblir. Plus précisément, la compassion (qui n'est que partiellement synonyme de pitié) est, plus qu'une simple émotion, une vertu, c'est-à-dire une pratique valorisée, rendue obligatoire dans un système de morale donné. Il est clair que, selon le système nietzschéen, la compassion est le nom rhétoriquement donné à une faiblesse (d'où la précision donnée dans la parenthèse sur la morale « distinguée » qui la dévalorise), autrement dit un vice mensongèrement rebaptisé. Or la compassion est plus qu'une « vertu » : comme le laissait déjà entendre la toute première phrase de l'extrait, elle sert de valeur-fondement à la morale et à la religion chrétienne. On retrouve son statut dans la philosophie de la pitié qui l'érige en fondement. Nietzsche passe alors de Darwin à Schopenhauer : pour exposer le nihilisme méconnu de la valeur pitié, il fait allusion (cette fois explicitement) à celui des philosophes contemporains chez qui compassion signifie négation de la vie. Pour entendre l'argument, qui se présente comme une exégèse de l'ancien maître de Nietzsche, il faut se souvenir que, en effet, la pitié est pour Schopenhauer le fondement de la morale, qui selon lui n'est pas affaire de raison (contrairement à Kant) mais d'intuition, dans la forme de l'émotion. L'auteur du *Monde comme Volonté et comme représentation* estime en effet que le devoir n'est pas fourni par l'abstraction d'un jugement de connaissance mais par un sentiment qui permet de dépasser l'ordre de la simple représentation soumis au principe de raison suffisante. En d'autres termes, un des modes de la négation de la Volonté (avec l'activité artistique et l'activité métaphysique) est la moralité (dont le degré achevé est la sainteté), dans la mesure où elle nous fait un devoir de pratiquer l'abnégation. Or abnégation signifie négation de soi, de la force vitale qui sous-tend en temps ordinaire l'intégralité des agissements individuels, commandés par un égoïsme universel et aveugle. Assimilant Volonté (schopenhaurienne) à vie (au sens nietzschéen de Volonté de puissance), Nietzsche peut donc se servir de l'abnégation incluse dans la compassion (aller à rebours de ses propres désirs et intérêts en renonçant à châtier autrui pour les torts qu'il nous cause) pour englober Schopenhauer sous le pavois du nihilisme philosophico-religieux. Le nihilisme peut donc être lui-même défini comme double : négation théorique (philosophique, rhétorique) et pratique (relieuse, morale) de la vie qui se contredit elle-même en disant NON à ses propres instincts, à sa propre loi d'évolution, à son progrès essentiel vers plus de puissance. La triade nihilisme, négation et néant fonctionne ensemble : le nihilisme est ce système de pensées, de discours, de devoir et d'actes qui nie la vie c'est-à-dire l'engage à s'anéantir elle-même. La religion est à cheval sur le nihilisme pratique et le nihilisme théorique distingués par Nietzsche, puisqu'elle est à la fois une opération rhétorique (de dissimulation du néant sous les noms de l'Être – être divin, être accompli, bien être, vie bonne, vérité, etc.) et une opération morale (l'imposition à l'ensemble de l'humanité d'un joug dans la conduite, conduite d'abnégation contre-instinctive). On peut achever l'analyse des notions en disant quelques mots de l'instinct, en association avec la rhétorique. Un instinct est une tendance intrinsèque à la vie. Mais comme la vie est soit ascendante (croissante) soit descendante (déclinante), le sens de l'instinct est double : mécanisme de défense évolutif ou, tout au contraire, mécanisme de défense conservateur. On précisera que Nietzsche ne professe aucun innéisme, puisque l'instinct est, dérivé, en tant que fruit d'habitudes à la fois comportementales et mentales, les actes formant l'instinct, comme l'habitude forme la vertu chez Aristote. Cette duplicité de l'instinct comme tendance contradictoire implique que la vie est elle-même double : loin d'être une essence stable, c'est un jeu de forces multiples et mouvantes, une tendance en contredisant une autre au grès des rapports de force, comme les vagues de l'océan (la métaphore est nietzschéenne, on la trouve par exemple dans le *Gai savoir*). Il n'empêche que l'instinct sert de principe à l'exégèse nietzschéenne à la fois de la religion, de la morale et de la philosophie de la pitié, conformément à la méthode très particulière de la généalogie qui remonte des productions culturelles à leur origine vitale. Quant à la rhétorique chrétienne qui ne manque pas d'accompagner la pratique de la compassion (la béatitude servant de salaire promis à la

vertu de pitié), elle s'inscrit elle aussi dans l'exégèse généalogique, Nietzsche parlant à ce propos d'idiosyncrasie, autrement dit d'une complexion psychophysique propre à des individus ou des groupes d'individus (ici les chrétiens et, plus largement puisqu'il est aussi question de nirvana, des religieux). Le discours chrétien destiné à nommer être suprême ou bonheur suprême le néant est le discours de l'instinct nihiliste, celui d'une vie qui se nie elle-même. Selon la sémiotique nietzschéenne, en effet, c'est l'instinct le sujet (le substrat et la source) des signes, ce qui parle quand on (les religieux, les moralistes, sans compter les philosophes) parle. En nommant mensongèrement le néant, les instincts nihilistes le rendent hautement désirable, quand par la même occasion ils dénigrent la vie réelle, la vie forte, la vie croissante, au nom d'une autre « vie », la vie future de l'au-delà.

[*problèmes et solutions*] La partie en cours d'explication est sans doute la plus problématique, parce que la condamnation nietzschéenne de la pitié ressemble à s'y méprendre à une apologie de la cruauté, comme nous le disions en introduction. Or il est évident que la répulsion que nous pourrions avoir à l'égard de la cruauté et notre préjugé favorable à l'égard de la pitié relève, précisément, de la morale dont Nietzsche instruit le procès. Autrement dit, condamner la condamnation nietzschéenne ne ferait qu'exprimer ce renversement des valeurs dont il fait la genèse et l'exégèse, nous trahissant dès lors comme, sinon chrétiens, du moins héritiers d'un christianisme dorénavant laïcisé. Toute condamnation morale du propos nietzschéen paraît, de ce fait, confirmer que l'auteur a vu juste en s'indignant d'une humanité décadente par la faute du christianisme. En me donnant tort, dirait peut-être Nietzsche, vous ne voyez pas que vous me donnez raison, c'est-à-dire avalisez mon diagnostic concernant la modernité. Mais l'essentiel n'est pas là : l'essentiel se trouve dans les justifications fournies par Nietzsche pour critiquer la pitié. Or elles convergent toutes vers l'idée de nihilisme et de vie. La valeur étalon de la mesure de la pitié est la vie et son contraire, la négation de la vie, ou « néant ». Nietzsche, en prenant appui sur la valeur absolutisée de la vie, en déduit la non-valeur de la pitié (chrétienne) et (en sous-main), la valeur de la non-pitié (de l'évolution essentielle à la vie, et dont le prix à payer est l'indifférence à la souffrance, plus précisément la non-conservation des souffrants). Il en conclut que la pitié morale-religieuse est mauvaise, pire que cela, funeste à l'humanité. Il est clair, de ce fait, que si l'on absolutise la valeur de la pitié en en faisant le fondement de la morale, il est impossible d'effectuer la même déduction. Le texte orchestre donc un conflit radical de valeurs, l'auteur refusant d'absolutiser la pitié parce qu'il absolutise la vie, et refusant de relativiser la vie à partir d'une valeur qui permettrait de la juger elle-même mauvaise ou bonne selon qu'elle fait place ou non à la pitié, en pratique comme en théorie. Or, on doit se rappeler que, d'après lui, la valeur de la vie est au-dessus de tout soupçon, de toute interrogation comme de toute évaluation dans la mesure où elle est source de toute évaluation, et jamais une valeur dérivée : la question de la valeur de la vie est donc impossible, interdite, et même symptôme de décadence (le vivant s'interrogeant sur la valeur de sa vie, question typiquement moderne, témoignant par là de la faiblesse de sa vie). En revanche, la question de la valeur de toutes les autres valeurs se pose et doit se poser parce que la vie est l'étalon de mesure universel, à partir duquel le philosophe peut tout réévaluer, dévaluer, transvaluer. N'est-il cependant pas très inhumain d'envisager d'être impitoyable avec la misère du monde ? Oui, au sens de la morale chrétienne qui identifie l'humanité avec ces valeurs dites traditionnellement « féminines » que sont pitié, douceur, bonté, générosité, humilité, amour, etc. Or c'est une telle assimilation que conteste l'Antéchrist : l'humanité, à ce compte, serait la faiblesse même, le renoncement à la force, à la vie telle qu'il la définit on ne peut plus « virilement » ou « animale ». Nietzsche oppose donc à la définition qu'il qualifierait de nihiliste de l'homme (de la vie humaine) une définition vitaliste : l'humanité qu'il appelle de ses vœux, c'est tout à fait autre chose qu'un faisceau de valeurs décadentes ou allant dans le sens de ce qu'il nomme la corruption de l'homme au § 6. La valeur « homme » ne peut être sauvée de la décadence que si, rattachée à la vie qui croît, elle n'est pas incarnée par le tendron, le « sous-homme », l'homme dit « moderne », mais par le héros, l'aristocrate (au sens moins social que moral), le dominant (dont le nouveau philosophe est lui-même une illustration intellectuelle, pour autant qu'il échappe à la décadence philosophique qui guette les modernes). A n'en pas douter l'homme non corrompu, ou plutôt guéri de sa corruption, sera un homme « dur », comme est « dur » le philosophe placé par-delà bien et mal,

sauf du ramollissement général de ses concitoyens. Dur d'une dureté toute stoïcienne, c'est-à-dire ne s'apitoyant ni sur lui-même ni sur les malheurs d'autrui, ou du moins en apparence seulement, comme le préconise Epictète dans le *Manuel*. On peut rejeter, au nom d'une autre évaluation et d'une autre mesure, la dévaluation nietzschéenne de la pitié et la réévaluation de la dureté : mais on avouera alors que l'on ne pose pas les mêmes principes que lui concernant le bon et le mauvais, l'humanité, la vie, etc. Ce refus n'égalera donc pas réfutation.

[III]

[*rappel de l'idée générale*] Puisqu'il est question de philosophie, passons à l'ultime étape du texte, qui change de plan puisque l'analyse du nihilisme pratique prélude à celle du nihilisme plus théorique, donnant dès lors lieu à une polémique entre philosophes antiques et modernes, c'est-à-dire entre les morales qui dévalorisent la pitié et celles qui la survalorisent. Tel est en effet le propos nietzschéen final : ajouter au second point de vue critique sur la pitié un troisième, portant cette fois sur la décadence philosophique dont Nietzsche, résolument antimoderne, préconise la guérison. L'argument principal semble bien d'ordre médical : le nihilisme théorique des modernes, Schopenhauer en tête, est une sorte de maladie qui appelle de toute urgence un remède.

[*ordre logique de la partie*] L'étape se laisse décomposée en deux temps. De « Schopenhauer » jusqu'à « purgatif », Nietzsche oppose philosophie de la pitié à philosophie de la *catharsis* de la pitié incarnée par Aristote), ce qui présente la pitié sous l'angle de la morbidité. A partir de « Partant de l'instinct vital » jusqu'à la fin, l'auteur construit le projet et le programme d'un remède, non plus artistique comme chez Aristote, mais philosophique (comme chez lui-même, présenté dans un « nous », les philosophes « hyperboréens » de l'avenir).

[*définitions et illustrations*] « Morbide », « malsain », ces notions sont à élucider dans la mesure où elles constituent le pivot de l'ultime critique de la pitié comprise cette fois comme maladie. Après l'affaiblissement et la négation de la vie, la pitié est accusée d'être malade, et à traiter comme telle. Nietzsche reprend apparemment l'approche grecque fournie par la *catharsis* aristotélicienne, laquelle implique que la tragédie est une purgation des passions de crainte et de pitié. L'association pitié/passion permet de commencer à comprendre ce qui autorise à faire de la pitié moins une vertu qu'une maladie : car traditionnellement, on le sait, les philosophes antiques associent passion et maladie de l'âme (telle est par exemple la définition stoïcienne), la santé de l'âme étant, *a contrario*, sa tranquillité dépassionnée (ataraxie, impassibilité épicurienne ou cynique). Est-ce à dire que Nietzsche donne raison aux philosophes antiques qui déprécient la pitié ? Oui et non. L'argument d'autorité dissimule une toute autre évaluation, dans la mesure où ce n'est pas au nom de la raison ni du bonheur ou de la sagesse que la pitié est comprise comme pathologie, mais au nom de la vie, de la force vitale qui crée naturellement une inégalité entre les faibles et les forts. Plus proche d'un sophiste comme Calliclès ou comme Thrasymaque, Nietzsche ne ferait sans doute pas de difficulté pour reconnaître qu'une grande âme, l'âme d'un homme supérieur, ne doit pas s'astreindre aux obligations morales de la foule, c'est-à-dire doit exercer impitoyablement sa domination, sans état d'âme. Si maladie il y a, c'est donc moins chez les faibles que chez les forts, « empoisonnés » par la morale judéo-chrétienne qui les a corrompus en leur faisant tourner le dos à leur propres instincts. Le « dépôt de pitié, morbide et dangereux », c'est le dépôt dans une âme dont il inhibe la force. C'est pourquoi le spectacle de la tragédie s'adresse en priorité, selon Nietzsche, aux héros tragiques et non au bon peuple, comme il l'avance dans *Le crépuscule des idoles* où il assigne à la tragédie le rôle de glorification de l'existence tragique (en rempart à tout nihilisme). L'opposition avec les modernes à la fois en philosophie et en art laisse deviner que, sur un plan culturel, l'antipode de la tragédie grecque n'est autre que le romantisme : non plus la purgation des passions en général et de la pitié en particulier, mais leur exaltation, leur amplification, leur déchaînement. Le pessimisme schopenhauerien et le christianisme ne seraient donc pas les seules manifestations du nihilisme, mais encore le *romantisme*, art décadent comme il y a une religion décadente et une philosophie décadente. A la jointure entre le sens de la décadence et celui de la maladie se situe la notion déjà citée de *corruption* : il faut être corrompu pour, au lieu de se purger de la passion de la pitié, comme faisaient les tragiques anciens, auteurs et auditeurs héroïques, en faire la pierre de touche de la morale, de la

vie heureuse et du salut. La maladie appelle la *médecine* : l'autre pôle notionnel de la fin du texte repose en effet sur l'idée d'un remède, non plus artistique et littéraire, mais proprement philosophique. Au romantisme des modernes laissant intact le mal chrétien (le romantisme étant compris comme la philosophie décadente : un héritier et un complice de la morale chrétienne) Nietzsche oppose alors la philosophie médicale (chirurgicale) des Hyperborréens. De quoi s'agit-il ? Selon les mythes grecs (dans le camp duquel l'auteur se range donc, avec les nuances qu'on a dites), les Hyperborréens seraient un peuple mystérieux habitant des contrées extérieures au monde connu, vers l'extrême Nord, monde de glaces et de brumes par opposition à la chaleur et à la clarté du ciel méditerranéen. Il en est question précédemment, § 1, Nietzsche se servant à plusieurs reprises de l'image comme d'un symbole d'étrangeté (au monde moderne : « Nous sommes des Hyperboréens – nous savons à quel écart nous vivons »). Être Hyperborréen, c'est donc d'abord ne pas être moderne, habiter une autre patrie spirituelle que l'homme moderne « qui « pardonne » tout parce qu'il « comprend » tout : Plutôt vivre dans la glace que parmi ces vertus modernes et autres vents du sud ! ». De quoi le froid et la glace sont-ils les symboles, sinon, d'abord, de l'absence de passion ? Se débarrasser de la malsaine pitié chrétienne, c'est par suite reconquérir une impassibilité opposée à tout *pathos* romantique. On peut encore relier le symbole du froid avec l'idée de médecine comme technique de la santé, puisque le médecin applique froidement ses remèdes pour obtenir des résultats. Il s'agit de « piquer », soit faire mourir, et de « manier le bistouri », soit retrancher un élément, ce qui fait écho à la purge tragique : procéder à l'ablation d'une « tumeur » qui encombre le corps du malade. Comme la passion est une maladie de l'âme (du moins, chez Nietzsche, la passion chrétienne et moderne, mais non toute passion), la médecine dont il est question serait, elle aussi, une médecine de l'âme, notion on ne peut plus grecque puisqu'elle est socratique-platonicienne (maïeutique du *Théétète*, purgation du *Sophiste*). Or là encore il faut prendre garde à la spécificité nietzschéenne : la purge intellectuelle que pratiquait Socrate sous le nom de réfutation (*elenchos*) n'a pas grand-chose à voir avec l'ablation et la piqûre nietzschéennes : celles-ci sont moins réfutatoires que critiques au sens axiologique : transvaluatrices. Le docteur Nietzsche ne montre pas, concernant la pitié, que c'est une notion contradictoire, mais une valeur mauvaise (dangereuse, malsaine, morbide). La contestation est axiologique et non logique. « Piquer » la valeur pitié, c'est la ruiner comme telle (la juger sans valeur) ; procéder à son ablation, c'est tâcher de l'ôter de l'âme des hommes forts qu'elle rend malades. Enfin, on peut se risquer à deviner que la médication préconisée est avant tout une auto-médication. Le médecin nietzschéen est un médecin qui se soigne lui-même, comme *Ecce Homo* l'indique clairement, et *l'Antéchrist* de même (§ 1 : « C'est de cette modernité-là que nous étions malades »). L'expatriation symbolique de Nietzsche a donc encore la valeur d'un dépaysement sanitaire (d'une cure dans un air non vicié par la valeur de la pitié).

[*problèmes et solutions*] Le problème essentiel posé par la mise en scène de la polémique entre anciens et modernes sur la valeur de la pitié est qu'elle implique des raisons philosophiques en faveur de la pitié, qui fonctionnent donc comme autant d'objections à ses adversaires. Par exemple Rousseau affirme dans *l'Emile* (IV) que la pitié naît naturellement dans le cœur humain, dont elle est le premier sentiment selon l'ordre de la nature, sentiment qui permet de nous attacher à nos semblables plus que par le sentiment de leur plaisirs : nos misères communes nous unissent par affection et c'est cela qui, instinctivement, rend l'homme sociable. Par la pitié nous connaissons (grâce à l'imagination) qu'il y a des êtres semblables à nous, qui souffrent ce que nous avons souffert, ou peuvent le faire. Qu'aurait à répondre Nietzsche à une telle description très antinomique de celle qu'il énonce sous le nom de « contagion » malsaine ? Ceci sans doute, que l'idée de semblables n'est nullement universelle mais simplement sociale : elle exprime le sentiment, non de l'humanité, mais de la classe. Ainsi les faibles s'apitoient-ils sans doute sur le sort des faibles, mais les forts n'ont pas à le faire et ce sentiment, chez eux, serait tout sauf naturel : contre-nature, donc maladif. Les forts ont leur charité à eux (« voilà *notre* charité »), très éloigné de la pitié chrétienne : la charité consistant à aider les miséreux à périr quand leur vie n'est plus viable. Nietzsche aurait donc été certainement un partisan très conséquent de l'euthanasie généralisée. Une autre objection qu'on pourrait lui faire est la dimension rhétorique de sa propre position : n'oppose-t-il pas à la rhétorique chrétienne une rhétorique médicale, qui est moins une démonstration qu'une métaphore séductrice de ses lecteurs ? Rebaptiser *maladie* une vertu

cardinale du christianisme (et de la modernité compassionnelle de notre temps), en quoi cela est plus fondé que de rebaptiser « Dieu » le néant et « vraie vie » la vie affaiblie ? Précisons donc que le couple santé/maladie représente non pas une simple image mais bien des concepts majeurs du nietzschéisme : en effet, la détérioration du corps ou son intégrité (et plus encore, sa croissance énergétique) sont des éléments déterminants de l'existence humaine, puisque Nietzsche récuse la dualité âme/corps en faisant du sujet pensant, du « je », de la raison elle-même « quelque chose du corps » (*Zarathoustra*, Du corps). Le corps est, ontologiquement, le tout de l'homme (lequel n'est pas un « sur-animal » mais tout entier un animal), de telle sorte que « maladie de l'âme » n'est pas une expression métaphorique mais propre, puisque l'âme est corporelle. Les concepts de santé et de maladie, ainsi que de médecine, sont donc ontologiquement (anthropologiquement) justifiés par ce qu'on peut nommer le matérialisme nietzschéen. Toutefois, et pour finir, ne pourrions-nous pas lire le développement moral et religieux de la pitié comme progrès plus que comme décadence ? Et, inversement, le fait d'être impitoyable comme barbarie (régression à une sauvagerie post-civilisationnelle) ? Précisons donc encore que progrès et décadence, concepts normatifs, implique un bien et un mal de référence. Et cette détermination est relative à la morale dominante : nul doute, par conséquent, que ce qui apparaît comme progrès pour les faibles (l'épidémie de pitié à l'époque compassionnelle de notre modernité) ne soit décadence pour les forts, et réciproquement, que ce qui est progrès pour eux (gain en santé) ne soit décadence pour les faibles, décadence qu'ils nommeront à n'en pas douter « barbarie », « inhumanité », « violence », etc. Jamais le « bien » du faible ne sera le « bon du fort ; jamais le « mauvais » du fort ne sera le « méchant du faible ». Progrès et décadence, civilisation et barbarie sont donc des notions condamnées à l'équivocité.

[*conclusion*]

[*redéfinition de la notion centrale*] Que peut nous apprendre, philosophiquement parlant, ce terrible texte ? Négativement, que la pitié n'est ni n'a la valeur que la morale, la religion et la philosophie (du moins certaines d'entre elles) prétendent qu'elle a. Elle n'est pas la vertu fondamentale consistant à ne pas supporter la souffrance d'autrui sans souffrir soi-même, mais nocive contagion de souffrance parce que nuisant à la force des forts, affaiblissement maladif de la volonté de puissance, un des modes les plus pernicieux du nihilisme pratique et théorique.

[*lieux communs éliminés*] Il est clair qu'après une telle transvaluation, la pitié ne peut plus être tenue pour une obligation nommée *compassion*, mais bien plutôt pour une anti-obligation. Encore moins peut-on réclamer pour elle le statut de fondement de la morale ou de sentiment originaire et inné de la vie éthique. Loin d'être glorifiable, elle est méprisable : la philosophie n'a pas à emboîter le pas du préjugé judéo-chrétien en sa faveur : elle a à dénoncer sceptiquement ce qu'elle a de vicieux : la corruption de l'humanité qu'elle signale, « symptôme le plus inquiétant de notre culture européenne » (*Généalogie*, § 5). La morale compassionnelle de notre temps serait, en ce sens, le dernier épisode du progrès de la « maladie » décriée par Nietzsche, le nihilisme des modernes.

[*distinctions conceptuelles acquises*] Il convient cependant, pour recevoir une telle leçon, de poser quelques distinctions : la pitié chrétienne n'est pas toute pitié, qui admet des espèces nettement moins menaçante pour la vie : la pitié bouddhiste par exemple, ou encore le douloureux spectacle de la décadence humaine dont Nietzsche lui-même fait état : quand le devenir humain est pitoyable, ne faut-il pas, pour le philosophe, en avoir pitié ? On songe encore à la pitié telle que la définit le *Gai Savoir* : une agréable excitation de la pulsion d'appropriation à la vue du plus faible (§ 118). Rien à voir, alors, avec la pitié des « philosophes de la pitié » et celle des chrétiens. On retiendra que la pitié, à l'instar de toutes les autres valeur dont il établit la critique, doit donc se prendre en plusieurs sens, sauf incompréhension totale du propos nietzschéen. Diachroniquement cette pluralité reflète une évolution (une histoire de la morale faite de renversements successifs) et synchroniquement, de formes de vie opposées (vie croissante ou décroissante). Dans tous les cas la présence ou l'absence de cet affect n'est pas à l'initiative de l'individu : c'est l'instinct qui toujours parle en lui, dérivé de son degré d'énergie vitale. On ne saurait donc faire grief, ou louange, à ceux qui sont ou n'en sont

pas porteurs. Sauf contresens, le jugement nietzschéen n'est jamais de l'ordre du blâme et de la louange.

[enjeux pour d'autres notions] Le premier enjeu de l'analyse est la triple critique de la religion (le christianisme), de la morale (chrétienne) ainsi que de la philosophie (de la pitié) : la transvaluation de la valeur de la pitié permet de prendre des distances avec ce qui nous sert, nous autres modernes, de référence de pensée. Le second est un argument puissant contre la thèse du « sens moral » que les romantiques et leur prédécesseurs (Rousseau) ont substitué à la raison dans le rôle de fondement de la morale. Si Nietzsche ne permet pas non plus de réhabiliter le rôle fondamental de la raison, du moins a-t-il l'intérêt de proposer une alternative au couple de candidats rivaux à ce rôle : ou la raison, ou le bon sentiment. Ni l'un ni l'autre concernant la morale aristocratique et ses ennemies. C'est la force et la faiblesse vitales, la santé et la maladie qui, désormais, revendiquent ce rôle, avec pluralité de morales dérivées. Enfin, la dernière philosophie à la mode, anglo-saxonne, celle du « care » (du soin, du souci, de la sollicitude, etc.), fréquemment fondée sur la notion de vulnérabilité, et qu'on nous vend comme à la pointe de la réflexion éthique, reçoit indirectement une critique ravageuse et comme par anticipation : elle ne serait que le dernier avatar du nihilisme dont le christianisme et désormais le féminisme militant d'outre-atlantique sont suspects d'être le cheval de Troie... La « philosophie du « care » » ? Une philosophie elle-même...pitoyable ! - ainsi du moins en jugerait insolemment un nietzschéen.