

La philosophie de Nietzsche

(4^e séance : 23 octobre 2013)

Chap. 4 : L'origine de la morale

Le relativisme des valeurs morales est déjà un fait bien établi à l'époque de Nietzsche ; on sait que le partage entre bien et mal, entre moral et immoral, varie d'une culture à l'autre et est largement arbitraire. Nietzsche estime cependant qu'il y a des conceptions plus élevées et plus basses de ce partage, de sorte qu'on doit valoriser les cultures en fonction de la manière dont elles l'ont institué. Il constate que dans sa propre culture la valeur suprême est devenue l'altruisme ; c'est donc d'abord de cette valeur-là qu'il veut faire la généalogie pour montrer les mauvaises raisons de son adoption. Pour ce faire, il reprend la critique psychologique des siècles précédents, qui révèle que les comportements altruistes (dévouement, sacrifice, négation de soi-même au bénéfice d'autrui) ne sont pas des signes d'une élévation au-dessus des tendances naturelles, voire la preuve d'une nature supra-naturelle de l'homme comme on le prétendait, mais seulement des signes d'une capacité à privilégier certains instincts (*Trieb*) par rapport à d'autres. L'altruisme est le signe qu'on privilégie une part de soi-même (une idée, un désir, un être cher) par rapport à une autre part (comme le bien-être physique ou même la vie)¹. Tous les choix de comportement s'expliquent par un plaisir qui l'emporte sur un autre, et non par une négation de son propre plaisir. La thèse est proche de l'utilitarisme, en particulier celui de la philosophie épicurienne, selon laquelle le plaisir est le principe de toute action et aucun plaisir n'est par soi mauvais, même si l'on a parfois intérêt à en sacrifier certains pour en obtenir d'autres ou pour éviter les conséquences désagréables qui risquent d'en résulter. La justice n'a pas besoin d'autre fondement : « La justice se ramène naturellement au point de vue d'un instinct de conservation judicieux »². Selon les termes d'Épicure, la justice est la formulation humaine de l'intérêt naturel qu'il y a à ne pas se nuire les uns aux autres. En outre, l'utile est souvent directement agréable : pour la plupart des gens, faire plaisir est le plus grand plaisir parce que cela satisfait « cinquante instincts à la fois »³ ; il n'y a donc pas besoin d'une morale contraignante pour installer ce comportement. En effet, l'instinct social vient aussi du plaisir, et il est en continuité avec celui des animaux qui prennent plaisir à jouer ensemble. La sympathie, le sentiment d'être des semblables, vient du partage des plaisirs et aussi des souffrances ou des épreuves ; tout cela crée naturellement l'association, protection commune qui profite à chaque individu⁴. L'instinct social n'est donc pas toujours jugé négativement, et n'équivaut pas à l'instinct grégaire que Nietzsche a toujours méprisé. La différence réside probablement dans les motivations de l'association, qui dans le cas de la grégarité ne sont dues qu'à la faiblesse tandis que la sociabilité est aussi une mise en commun de la joie. Cela n'est pas contradictoire avec sa critique de la compassion et des philosophes qui, comme Rousseau ou Schopenhauer, font de ce sentiment un fondement des relations humaines ; en effet, autant la pitié est morbide, réductrice, abstraitement universelle, autant la sympathie par plaisir est joyeuse, élective et stimulante pour la vie. On voit en outre qu'il n'adopte pas le même type de légitimation théorique de la sociabilité que celle de Hobbes et des théories contractualistes libérales : ce n'est pas seulement pour sa sécurité et contre son goût que l'homme s'associe avec ses semblables, il n'a pas pour seul instinct vis-à-vis des autres celui de l'agressivité et de la compétition.

Cependant, de même que pour Épicure tous les plaisirs ne se valent pas, de même pour Nietzsche tous les instincts ne se valent pas. C'est l'éducation qui doit influencer la forme que prendra la motivation naturelle et instinctive. L'éducation doit d'abord informer de la douleur de l'autre, qui n'est pas directement sentie (par exemple, dans le cas de l'enfant qui torture un animal). Car il faut distinguer deux méchancetés : celle de la force, qui fait mal à autrui sans le vouloir, ou par nécessité physiologique d'un exutoire, et celle de la faiblesse, qui veut

¹ *Humain, trop humain*, § 57.

² *Id.*, § 68, 92, 103.

³ *Aurore*, IV, § 357, 371, 422.

⁴ *Humain, trop humain*, § 98.

faire mal et contempler la souffrance ; la seconde est toujours méprisable, tandis que la première est acceptable dans certains degrés de civilisation, c'est-à-dire dans des cultures jeunes, avec peu de réflexivité, ce qui n'est pas du tout le cas de la nôtre. Mais surtout l'éducation consiste à améliorer la compréhension et l'intelligence de ce qui est bon. « Socrate et Platon ont raison : quoi que l'homme fasse, il fait toujours le bien, c'est-à-dire : ce qui lui semble bon (utile), selon son degré d'intelligence, le niveau actuel de son raisonnement »⁵. La distinction entre bon et utile est importante, et parfois Nietzsche oppose Socrate et Platon à cet égard : Socrate aurait toujours rabattu le bon sur l'utile tandis que Platon aurait exigé une conception du bon comme beauté de l'âme, noblesse, grandeur : une morale de plébéen contre une morale d'aristocrate. Nietzsche pense bien sûr que le bon n'est pas seulement l'utile et que l'éducation peut et doit élever l'appréciation de ce que chacun estime bon pour lui-même : « Aujourd'hui aussi, nous voulons travailler pour nos semblables, mais seulement dans la mesure où nous trouvons dans ce travail notre plus grand avantage propre, ni plus ni moins. Il s'agit seulement de savoir ce qu'on entend par *son avantage* ; c'est justement l'individu non mûri, non développé, grossier, qui l'entendra de la façon la plus grossière. »⁶. L'individu qui a reçu une bonne éducation est habitué à trouver son plaisir dans les actions les plus élevées, mais il ne faut pas y voir du mérite. « Les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées ; les mauvaises actions sont de bonnes actions grossièrement, sottement accomplies ». Une action meilleure est une action moins bête, plus éclairée dans son jugement sur la situation. Tout est nécessité et innocence, mais tout est constamment en train de changer, et les échelles de mesure des valeurs sont en train de se modifier vers plus d'intelligence. C'est ainsi que dans des milliers d'années peut-être, l'humanité sera devenue *sage*, au lieu de *morale*⁷.

Il s'ensuit aussi qu'on ne doit pas juger les différentes cultures selon les mêmes critères, car, en fonction de leur histoire, elles ont plus ou moins avancé sur la voie de la réflexivité et de la compréhension. Comme il l'écrira plus tard : « Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que funestes, où, de tout le poids de la bêtise, elles tirent leur victime vers le bas, et un autre, plus tardif, beaucoup plus tardif, où elles se marient à l'esprit, se « spiritualisent ». »⁸. Les hordes barbares qui détruisaient tout sur leur passage se situent dans la première époque des passions ; c'est seulement dans ce cadre qu'on peut comprendre les passages où Nietzsche semble exalter la force brute des peuples indo-européens, à l'époque de leur migration vers le sud et l'ouest de l'Europe : ils avaient les passions adaptées à un peuple jeune, très peu réflexif. Au cours de l'histoire, il n'y a eu que deux attitudes opposées aux passions brutes : ou bien on les a spiritualisées et embellies, ou bien on les a extirpées, arrachées. La deuxième attitude a toujours été privilégiée par les Églises⁹, et aussi par les faibles, qui n'ont pas le pouvoir d'imposer une mesure à leurs désirs. Au contraire, la Grèce classique est l'exemple d'une sublimation des passions qui ne les a pas détruites (c'est ce qui s'exprime dans l'équilibre entre éléments apollinien et dionysiaque). Toute morale qui condamne plus ou moins ouvertement les instincts vitaux est antinaturelle ; au contraire, une morale naturaliste (la seule qui peut être saine) est dominée par un instinct de vie et satisfait un commandement de la vie suivant une série de règles.

Nos instincts ne sont pas seulement animaux ; la culture en a ajouté et modifié considérablement. C'est ainsi qu'on peut distinguer trois degrés de la moralité, c'est-à-dire d'une expression humaine des instincts animaux. Le premier est le calcul d'intérêt bien compris ; il correspond à l'épicurisme ou à l'utilitarisme : l'individu peut renoncer à son bien-être immédiat pour une utilité en vue d'une fin qu'il s'est fixée. Le second est la morale de l'honneur, qui recherche l'estime sociale, selon des valeurs certes établies mais qui dépassent l'intérêt matériel et peuvent le sacrifier au profit d'un intérêt symbolique (la gloire, l'héroïsme). Enfin, le troisième degré de la morale consiste à créer sa propre mesure de ce qui est honorable et utile, c'est-à-dire créer des valeurs non seulement

⁵ *Humain, trop humain*, § 102. *Par-delà le bien et le mal*, Cinquième partie : « Contribution à l'histoire naturelle de la morale », § 190.

⁶ *Id.*, § 95.

⁷ *Id.*, § 107.

⁸ *Le Crépuscule des idoles*, « La morale, une anti-nature », § 1.

⁹ y compris par les moyens les plus immoraux : mensonge, manipulation, terreur... (cf. *Id.*, « Ceux qui veulent « amender » l'humanité », § 2, 5).

pour soi-même mais pour les autres : « La science le rend capable de préférer le plus utile, c'est-à-dire l'utilité générale durable à l'utilité personnelle, la reconnaissance respectueuse d'une valeur générale durable à celle d'un moment ; il vit et agit en individu collectif »¹⁰. Ce dépassement de l'individuel par le collectif peut paraître tout à fait exceptionnel sous la plume de Nietzsche. On peut peut-être le mettre en rapport avec le fait que, dans les cités grecques, la grandeur individuelle et la grandeur de la cité coïncidaient. Conformément à ce que Hannah Arendt a appelé la conception « héroïque de la politique », toute action d'éclat individuelle avait une visibilité publique, et la poursuite de la grandeur individuelle était inséparable de celle de la cité. Ce n'était pas seulement le cas dans les contextes de la guerre ou de la compétition sportive, mais aussi dans les domaines législatif, intellectuel et artistique, où l'individu qui se distinguait offrait un titre de gloire à sa cité.

La plupart du temps cependant, aucun de ces degrés de moralité n'est atteint, car l'individu n'agit pas en tant qu'individu, mais uniquement par mimétisme social. Dans beaucoup de sociétés, agir moralement consiste simplement à agir en suivant la coutume, alors même que tout le monde a oublié pourquoi la coutume a été établie — car plus une tradition est oubliée, plus elle devient respectable et même sacrée. Suivre la morale (entendue au sens de la norme établie) est par conséquent un acte de facilité et de paresse : il est à la fois utile et agréable de suivre la coutume, car cela permet d'éviter beaucoup d'ennuis et ne demande aucune réflexion. En outre, comme l'habitude fait paraître plus douces même les coutumes les plus dures, et comme on ignore qu'on pourrait se sentir aussi bien en installant d'autres, on s'accroche avec une crainte superstitieuse à celles dont on a hérité. La coutume devient ainsi libre obéissance, et enfin vertu, même si à l'origine son instauration a toujours pour condition une contrainte, imposée par un individu ou un collectif plus fort, qui édicte des lois auxquelles les autres se soumettent pour s'éviter un déplaisir¹¹. C'est dans de telles situations qu'on peut dire : « La moralité, c'est l'instinct grégaire chez l'individu »¹². En effet, pendant la période la plus longue de l'humanité, toute action était définie par et pour le « troupeau » ; c'était un déplaisir d'être un individu, c'est-à-dire de ne devoir ni obéir ni commander, d'avoir la liberté de penser et de s'évaluer soi-même¹³. Dans les civilisations traditionnelles, l'individu qui voulait introduire un changement devait se faire législateur ou prophète ou visionnaire ; dans la plupart des cas il valait mieux qu'il se fasse passer pour fou, c'est-à-dire pour inspiré par le surnaturel. Citant une série d'exemples fournis par l'ethnologie, Nietzsche fait remarquer l'arbitraire du contenu des coutumes, dont l'instauration n'est manifestement pas fonctionnelle, et pour lesquelles l'obligation d'obéissance ne sert à rien d'autre qu'à donner l'habitude d'obéir aux coutumes. Les transgresseurs ont toujours été considérés comme des hommes mauvais, jusqu'à ce qu'on s'habitue à la nouvelle manière de faire, et qu'on se mette à les appeler les bons¹⁴.

Une condition essentielle de la morale : l'institution de la responsabilité

Cet arbitraire de la coutume est une nouvelle objection que Nietzsche adresse à la théorie utilitariste ou fonctionnaliste de l'origine de la morale (après le fait qu'elle ne correspond qu'au premier degré de la moralité).

Un autre défaut de cette théorie est que l'obligation d'agir utilement pour la communauté ne suffit pas à expliquer la notion de *morale*. Nietzsche entreprend de retracer la genèse de l'action proprement *morale* en mettant en évidence son élément déterminant, qui est la croyance en la *responsabilité* des actions. Cette genèse se présente en quatre étapes : 1/ on a commencé à appeler « bonnes » les actions individuelles utiles à la communauté, et « mauvaises » les nuisibles ; 2/ de là, on en est venu à croire qu'elles étaient bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, par une qualité intrinsèque, et non plus relativement à une situation donnée, de sorte qu'on a instauré des impératifs absolus, valables dans toutes les situations, qui épargnaient donc le besoin d'évaluer chaque fois la

¹⁰ *Humain, trop humain*, § 94.

¹¹ *Id.*, § 96, 97, 99.

¹² *Le Gai savoir*, III, § 116.

¹³ *Id.*, § 117.

¹⁴ *Aurore*, I, § 9 et 14-20. Cf. aussi § 37.

meilleure conduite à tenir ; 3/ ensuite, on a cru qu'elles étaient bonnes ou mauvaises en fonction de l'intention de l'auteur plutôt qu'en fonction du résultat (on trouve effectivement ce passage dans l'histoire des morales, par exemple entre les morales grecques, qui toutes sont des morales de la réussite de l'action, et la morale romaine telle que l'exprime Cicéron, qui définit la moralité comme l'intention d'agir bien indépendamment de son résultat) ; 4/ enfin, à partir de là, on a appelé bon ou mauvais l'auteur lui-même, en le rendant responsable non seulement de ses actes mais de ce qu'il est lui-même. Ces deux responsabilités sont parfois dissociées : Schopenhauer, par exemple, pense que nous sommes responsables non de nos actions, qui sont des manifestations nécessaires de ce que nous sommes, mais de notre être lui-même, que nous nous forgeons librement¹⁵. Nietzsche le conteste en affirmant que chacun est la conséquence nécessaire des éléments et des influences de choses passées et présentes, et n'est responsable de rien. S'il existait une intelligence calculatrice omnisciente, elle pourrait calculer l'avenir de chaque être, à l'instar de n'importe quel mouvement physique ; même l'illusion du libre-arbitre est une production de ce mécanisme¹⁶.

A partir de *Humain, trop humain*, l'absence de responsabilité des actions est assumée dans toutes ses conséquences, y compris judiciaires. Plusieurs passages estiment incohérente la condamnation des criminels. En effet, ou bien on croit au libre-arbitre et à la responsabilité des actes, et alors on ne devrait jamais invoquer le passé, ni pour condamner plus légèrement pour circonstances atténuantes, ni pour condamner plus lourdement pour récidive, mais on devrait juger tout délit comme isolé, indépendant de toute influence dans la vie du délinquant. Ou bien, on tient compte du passé et des influences, et alors il n'y a pas de limite aux facteurs dont il faut tenir compte : on doit juger les parents, les éducateurs, la société tout entière, dont font partie les juges¹⁷.

En fait, le système judiciaire est basé sur un mélange de croyances en le déterminisme et en le libre-arbitre. La croyance en le libre-arbitre est la condition indispensable à la condamnation. Elle garantit que le criminel *pouvait* agir autrement, parce qu'il savait que son acte était interdit, mais qu'il l'a néanmoins commis intentionnellement, pour des raisons qu'on estime mauvaises¹⁸. On croit donc que l'intention peut s'opposer aux influences néfastes. Nietzsche donne un exemple d'influences sociales déterminantes : à l'heure actuelle, les crimes se font pour l'amour de l'argent, comme jadis ils se faisaient pour l'amour de Dieu (par exemple, les bûchers pour les hérétiques et l'extermination de civilisations supérieures comme au Pérou et au Mexique)¹⁹. L'amour de l'argent règne en maître et les enfants sont élevés dans cette valeur ; il est donc logique que ceux qui n'ont pas les moyens de s'en procurer de manière légale le fassent de manière illégale. Une société qui crée des désirs impossibles à satisfaire pour une grande partie de ses membres crée par là-même des déviations.

Nietzsche fait remarquer encore une autre incohérence du système judiciaire, qui concerne la légitime défense, c'est-à-dire le droit de nuire à quelqu'un pour nous préserver nous-mêmes. Il estime que, si l'on accepte la légitime défense, alors on doit aller jusqu'au bout de cette logique et accepter n'importe quel acte qui nuit à quelqu'un d'autre, parce qu'un tel acte sera toujours commis en vue de notre propre conservation, ou sécurité, ou sentiment de puissance ; or, entre ces trois sentiments, il n'y a qu'une différence de degré, non de nature, de sorte que, si l'un est acceptable, les autres doivent l'être aussi²⁰. Remarquons que, si l'on peut passer effectivement, par une différence de degré, de la réaction immédiate d'autoprotection à une anticipation de l'agression visant à garantir une sécurité durable, en revanche passer de là à une agression en vue de se sentir plus puissant semble bien comporter une différence de nature. La gradation de Nietzsche ne peut se comprendre qu'à la lumière de ce qui deviendra bientôt sa théorie de la volonté de puissance, force universelle qu'il met à la place

¹⁵ *Humain, trop humain*, § 39.

¹⁶ *Id.*, § 106.

¹⁷ *Id.*, § 70 ; *Le Voyageur et son ombre*, § 28.

¹⁸ Au § 23 du *Voyageur et son ombre*, Nietzsche montre par raisonnement que, si la théorie du libre-arbitre était cohérente, elle devrait le reconnaître non intentionnel, et donc non condamnable — mais le raisonnement est assez tortueux et sophistique, et ce n'est pas son argument principal.

¹⁹ *Aurore*, III, § 204.

²⁰ *Humain, trop humain*, § 104.

de l'instinct de survie, et qui unifie tous les comportements d'affirmation de soi, depuis la simple conservation jusqu'à l'extension maximale de la puissance. Nous y reviendrons.

De toutes ces manières, Nietzsche généralise l'idée que personne ne peut agir autrement qu'il ne fait, et que donc tout jugement est une erreur. Il ne reconnaît qu'une seule utilité réelle aux condamnations, c'est de servir d'exemples pour décourager d'autres crimes²¹. Mais comment expliquer l'effet dissuasif, si de toutes façons le criminel ne peut agir autrement ? En fait, l'élément dissuasif fait partie de l'ensemble des éléments qui influencent l'individu dans des sens opposés, et dont l'un finira par l'emporter ; ainsi, la considération du châtement, si elle est plus fortement intériorisée, peut entraîner le renoncement à l'acte, toujours sans la moindre responsabilité de l'individu. La société ne peut donc faire de reproche *qu'à elle-même* si l'effet qu'elle cherche à avoir sur les individus n'est pas réalisé comme elle le voudrait. Il en tire tout de même une proposition positive : il faut donner aux criminels l'envie d'autre chose, des occasions et des moyens de faire quelque chose de bien d'eux-mêmes²². Ultimement, la question est de savoir ce qui fait les valeurs. Chez Nietzsche, on trouve à plusieurs reprises l'idée qu'elles sont proposées par un individu, et adoptées ou non par le collectif où il se trouve, selon que ce collectif est plus ou moins prêt à les recevoir. Si elles sont trop en rupture par rapport aux coutumes du moment, elles ne seront ni comprises ni appréciées ; c'est pourquoi les changements de société doivent être lents et graduels. Dans le passé, les majorités se sont en général caractérisées par leur bêtise, de sorte que ce sont plutôt les institutions grossières qui l'ont emporté, comme la religion chrétienne²³. Mais Nietzsche est avant tout tourné vers l'avenir, à propos duquel il exprime inlassablement l'espoir d'une humanité plus digne de ses aspirations.

Pour compléter la théorie de l'apparition des valeurs morales, il faut avancer un peu plus loin dans l'œuvre de Nietzsche jusqu'à l'ouvrage qui lui est le plus directement consacré, *La Généalogie de la morale* (1887).

La Généalogie de la morale

L'ouvrage est constitué de trois dissertations, dont seules les deux premières concernent directement notre propos (je laisse pour plus tard la troisième, qui s'interroge sur l'ascétisme). La première dissertation porte le titre « 'Bien et mal', 'bon et mauvais' » ; elle retrace l'origine de ces termes et l'évolution de leur signification. Quand on examine l'histoire des termes « bon » et « mauvais » dans les langues indo-européennes, on s'aperçoit que les classes aristocratiques ont d'abord régi le vocabulaire en s'appelant elles-mêmes « les beaux, les bons, les heureux » (par exemple, dans la Grèce antique, l'expression *kaloi kagathoi*, littéralement « beaux et bons », désignait la classe supérieure, et le verbe *eu prattein* signifiait à la fois « bien agir », « réussir » et « être heureux »), et en appelant par contraste « mauvais » tout ce qui était bas, de mauvaise qualité, raté ou malheureux. Le bonheur était chez les uns lié à l'action, au débordement de vigueur, à la réussite, chez les autres au repos, au relâchement, à la passivité. A un certain moment, par réaction, sous l'effet du ressentiment et du désir de vengeance imaginaire, les classes populaires ont créé leurs propres valeurs en inversant l'attribution des épithètes « bon » et « mauvais » et en changeant du même coup leur signification. Selon l'évaluation des dominés, l'autre n'est pas « mauvais » mais « méchant », c'est-à-dire oppresseur, destructeur, bête de proie, violent et brutal ; par conséquent, secondairement et par opposition, eux-mêmes se sont appelés les « bons », moyennant une modification du sens du mot, qui signifie dès lors patient, humble, tranquille, juste. L'évaluation aristocratique du mot « bon » ne contenait aucune appréciation morale, car les activités résultant de leur force ne leur semblaient pas choisies, intentionnelles, mais simplement naturelles. L'appréciation morale naît chez les dominés, qui attribuent aux dominants la responsabilité de leur violence, comme s'ils pouvaient choisir d'être autrement

²¹ *Humain, trop humain*, § 105.

²² *Aurore*, III, § 202.

²³ Sur les conditions historiques du triomphe du christianisme, voir *Aurore*, I, § 62, 68, 70. Une grande partie de ce premier livre est consacrée à critiquer la doctrine chrétienne elle-même, ses absurdités et ses contradictions, et à expliquer l'apparition de phénomènes religieux tels que les prières et offrandes, les oracles, l'ascétisme et les saints, la culpabilité et le besoin de rédemption chez les chrétiens.

(Nietzsche les compare aux oiseaux de proie : comme si ceux-ci pouvaient renoncer à être violents envers leurs proies, comme s'ils chassaient par méchanceté). L'invention d'un sujet libre serait donc due à cette réaction des faibles, s'attribuant du même coup le choix volontaire d'être bons, alors que chez eux aussi ce n'est en réalité qu'une nécessité due à leur faiblesse. Par cette moralisation, l'opposition entre « bon » et « mauvais » s'est transformée en celle entre « bien » et « mal », et c'est seulement cette dernière qu'il faut surmonter et dépasser en supprimant le critère *moral* de l'appréciation. Quant à la première opposition, elle ne peut pas être évaluée selon un point de vue neutre ou *en soi* : son évaluation sera nécessairement différente selon des hiérarchies de valeurs qui ne peuvent que s'affronter.

On peut aussi constater le passage d'un jugement non moral à un jugement moral dans l'histoire de la vengeance exercée par un individu ou par un collectif contre quelqu'un qui l'a lésé. C'est ce que retrace la deuxième dissertation, intitulée « La 'faute', la 'mauvaise conscience' et ce qui leur ressemble ». Ce sont là des termes moraux, particulièrement exacerbés dans le christianisme, qui ont remplacé des pratiques sociales jusque là non morales. Nietzsche fait remonter l'origine de ces sentiments à l'institution de la dette dont un individu est redevable, soit vis-à-vis d'un autre individu (duquel il a reçu un prêt, un bienfait ou un service), soit vis-à-vis de la communauté dont il est membre (en raison de sa protection et des avantages qu'elle lui a procurés, qui demandent en retour l'allégeance et le service, le dévouement voire le sacrifice — c'est par exemple ce qui motive Socrate à accepter sa condamnation à mort par la cité). Il faut dire qu'en allemand le même mot *Schuld* signifie « dette » et « culpabilité », « faute », « cause d'un mal ». Toute dette impayée entraîne l'exigence par le créancier d'une compensation, à l'origine le plus souvent sous la forme d'une épreuve cruelle : torture, mutilation, voire meurtre. La compensation était le plaisir de voir souffrir. L'individu ou la société réaffirmait ainsi sa puissance en l'exprimant contre celui qui la contestait. Une communauté punissait ainsi toute indocilité, trahison ou subversion de ses institutions, et ce d'autant plus cruellement qu'elle se sentait plus menacée par des ennemis extérieurs, donc qu'il fallait davantage serrer les rangs.

Cela n'empêche que, dans les sociétés anciennes, on ne croyait pas à la responsabilité des crimes puisqu'on jugeait aussi des choses ou des animaux, auxquels on n'attribuait aucune intentionnalité : dans tous les cas, le meurtre ou le sang versé constituait une souillure demandant une purification afin de rétablir l'ordre et l'équilibre, rétablissement qui exigeait de répandre à nouveau le sang (on trouve en effet de telles lois « de purification » dans les anciennes législations grecques). Leur châtement n'avait pour but ni la dissuasion, ni l'amendement du coupable, ni la préservation de la société, toutes motivations invoquées par les sociétés modernes, ni même la vengeance, mais seulement la réaffirmation de la puissance de l'individu ou de la société lésée.

Du coup, il n'y avait pas non plus de mauvaise conscience, de remords, c'est-à-dire un sentiment de honte pour avoir fauté. On regrettait seulement d'être pris et de devoir subir l'épreuve. Nietzsche renvoie sur ce point à l'idée de Spinoza selon laquelle le remords est une tristesse provoquée par l'échec, par le fait que l'événement n'a pas été conforme à notre attente. Même dans les sociétés modernes, ajoute-t-il, s'il y a un effet du châtement sur un criminel, c'est seulement celui de le rendre plus prudent et plus perspicace pour éviter de se faire prendre la prochaine fois. Comment pourrait-on provoquer le remords ou la mauvaise conscience du criminel, alors que celui-ci voit bien que les mêmes crimes sont commis par l'institution sociale au nom de la justice ? La mauvaise conscience est une cruauté retournée contre soi-même. Elle est apparue lorsque l'homme sauvage n'a plus pu extérioriser ses instincts agressifs faute d'ennemis extérieurs, ou en raison de sa domestication, de sorte qu'il les a intériorisés et dirigés contre lui-même, au point d'éprouver la même jouissance à cette cruauté envers lui-même que celle qu'on ressentait auparavant à la cruauté envers autrui.

Les sentiments de dette et d'obligations se poursuivent encore jusqu'à maintenant, avec seulement une variation quant à l'entité à laquelle nous sommes redevables. Anciennement, ce pouvaient être les ancêtres fondateurs ou les dieux créateurs, auxquels on offrait des sacrifices en remerciement. Le coup de génie du christianisme a été de

pousser ce sentiment jusqu'à concevoir un dieu qui se sacrifie lui-même pour payer les dettes des hommes. Les dieux grecs constituent une exception, eux qui étaient considérés comme responsables des malheurs des humains, accusés de causer les coups de folie et les erreurs des hommes qu'on déchargeait du même coup de leur responsabilité (on constate en effet, dans les récits homériques et les tragédies, que tous les enchaînements de catastrophes viennent des caprices et des passions des dieux). C'est pourquoi l'essor de l'athéisme a été une libération de cette prétendue faute envers notre cause première, une seconde innocence. Cependant, la dette a été aussitôt reportée sur d'autres entités vis-à-vis desquelles nous serions redevables, comme la nature, ou l'existence en général, ce qui a entraîné un éloignement pessimiste de la vie, un désir de néant.

La conclusion, ici comme ailleurs, est qu'il faut cesser de se sentir coupable, retrouver l'innocence de soi-même et de la vie. Dans quelle mesure cependant l'innocence doit reposer sur une totale déresponsabilisation, c'est ce que nous devons encore approfondir à partir d'autres œuvres.