

LE PROBLÈME DE LA SOUFFRANCE CHEZ NIETZSCHE ET PARFIT

Nicolas Delon

New College of Florida

La souffrance occupe une place centrale dans l'œuvre de Derek Parfit, de *Reasons and Persons*¹ à *On What Matters*² et dans celle de Nietzsche³. Le dispositif global de ce dernier est d'établir un certain nombre de thèses métaéthiques et normatives que l'on peut résumer en deux piliers. Premièrement, Parfit veut montrer que les principales théories morales – conséquentialisme, déontologie et contractualisme – convergent en une « Triple Théorie », c'est-à-dire que leurs désaccords normatifs peuvent être réduits à l'ascension métaphorique d'une même montagne par différents flancs. Le second pilier, méta-normatif, est qu'une convergence est possible, une fois qu'on a éliminé les disputes verbales, malentendus conceptuels et thèses inadmissibles. Parmi les jugements sur lesquels tout le monde devrait s'accorder figure celui que la souffrance comme telle donne à chacun des raisons de souhaiter qu'elle cesse (en soi-même et en autrui). Dans le second tome, Parfit consacre un chapitre entier à Nietzsche – « le philosophe le plus influent et le plus admiré des deux derniers siècles » (OWM II 570)⁴ – qui vient chapeauter la discussion du désaccord moral et de la convergence⁵.

-
- 1 *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1987 [1984].
 - 2 *On What Matters*, Oxford, Oxford University Press, Volumes I et II (2011), Volume III (2017). J'utilise par la suite l'abréviation OWM suivie du volume et de la page.
 - 3 Voir par exemple l'étude classique de Richard Schacht, *Nietzsche*, Londres, Routledge, 1985 et plus récemment l'ouvrage influent de Bernard Reginster, *The Affirmation of Life : Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
 - 4 Parfit exprimait déjà son admiration pour Nietzsche dans *Reasons and Persons*, *op. cit.*, p. 176.
 - 5 Je m'appuierai, contrairement à Parfit, principalement sur les œuvres publiées de Nietzsche. Les textes de Nietzsche sont cités d'après l'édition de référence, établie par G. Colli et M. Montinari : Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997. Trois traductions plus récentes sont utilisées pour les citations des ouvrages suivants : *Par-delà bien et mal*, traduction de P. Wotling, Flammarion, 2000 ; *La généalogie de la morale*, traduction de P. Wotling, LGF, 2000 ; *Le Cas Wagner / Crépuscule des idoles*, traductions de E. Blondel et P. Wotling, Flammarion, 2005. J'utilise les abréviations suivantes, suivies du numéro de paragraphe, éventuellement précédé de la section :
- | | |
|-----|--|
| A | <i>Aurore</i> |
| AC | <i>L'antéchrist</i> |
| CrI | <i>Crépuscule des idoles</i> |
| CI | <i>Considérations inactuelles</i> suivi du numéro de <i>l'Inactuelle</i> |
| CW | <i>Le cas Wagner</i> |
| EH | <i>Ecce homo</i> |
| GM | <i>La généalogie de la morale</i> |
| GS | <i>Le gai savoir</i> |
| HTH | <i>Humain, trop humain</i> , tomes I et II |
| KSA | <i>Kritische Studienausgabe</i> , suivi du numéro du tome dans l'édition DTV-Walter de Gruyter |
| NT | <i>La naissance de la tragédie</i> |

Éviter la souffrance est pour Parfit un élément essentiel du bien-être⁶. Or comme le bien-être de chacun a une importance égale, l'importance de la souffrance d'une créature donnée ne saurait dépendre de son espèce, de son identité ou de sa position dans le temps. L'idée que la souffrance de toute créature sensible est intrinsèquement mauvaise et nous donne des raisons d'agir a pour corollaire que le monde est plein de souffrance que nous avons des raisons de prévenir et guérir⁷. Parfit et Nietzsche sont clairement en désaccord quant à ce qu'un tel malheur implique. Avons-nous des raisons impersonnelles d'empêcher quelque chose de si grave et répandu ? Leur désaccord est-il vraiment raisonnable et insoluble ? La vie vaut-elle d'être vécue ? est une question qui agite tant Parfit que Nietzsche. Bien sûr, si nous n'avons pas de raisons de prévenir la souffrance – si elle importe peu – alors le problème s'efface car il importe alors peu qu'il y ait tant de souffrance. Le problème demeure néanmoins crucial pour Parfit car « [s]'il n'y avait pas de [faits irréductiblement normatifs] (...) Sidgwick, Ross, moi-même et d'autres aurions gâché une grande partie de nos vies. (...) Notre consolation serait seulement que cela n'importerait pas d'avoir ainsi gâché une grande partie de nos vies, puisque nous aurions appris que rien n'importe. » (OWM II 367) Il n'importe donc pas seulement pour Parfit de montrer que les choses comptent (*matter*), il pense devoir montrer que certaines choses comptent en un sens irréductible.

Selon Parfit, « toute souffrance est en elle-même mauvaise à la fois pour celui qui souffre et impersonnellement » (OWM II 569). Parfit soutient deux thèses que Nietzsche rejette : (i) Égale importance des souffrances, (ii) Mal intrinsèque de la souffrance. Parfit et Nietzsche sont donc en désaccord sur les raisons de croire que la souffrance est mauvaise et les raisons que nous avons de la réduire. Même si ni les humains ni *a fortiori* les autres animaux ne méritent de souffrir, il ne s'ensuit pas pour Nietzsche que le monde serait meilleur si nous agissions pour diminuer leur souffrance. Comme nous le verrons, Parfit soutient que Nietzsche n'a jamais vraiment cru que la souffrance n'était pas un mal et que, quand ils sont effectivement en désaccord, c'est parce que Nietzsche ne raisonne pas dans des conditions appropriées. Dans cet article, j'examine de près le désaccord, soutiens qu'il est réel et significatif, que les positions de Nietzsche sont intelligibles

PBM *Par-delà bien et mal*

Z *Ainsi parlait Zarathoustra*

6 « Selon toute véritable théorie du bien-être, le bien-être de toute personne consiste au moins en partie dans le fait d'être heureux et de ne pas souffrir » (OWM I 101).

7 À plusieurs reprises Parfit évoque la souffrance des animaux, qui est une des sources principales de souffrance sur terre (OWM I 41, 138, 241, 329 ; II 167, 215-6, 443, 538, 613).

et cohérentes, et que donc la convergence est peu probable. Je commence par décrire le problème de la souffrance (1). Les deux parties suivantes éclairent l'étendue (2) et la genèse (3) du désaccord. Ensuite, je reconstruis et défends la cohérence de la position nietzschéenne sur la souffrance – son diagnostic de nos valeurs, sa critique de la compassion et sa réévaluation de la souffrance en termes particularistes (4-5).

1. Le problème de la souffrance

Parfit et Nietzsche nient tous deux qu'on puisse mériter de souffrir, même comme châtiement. L'accord est toutefois superficiel. Pour Parfit, l'idée contribue à expliquer que toute souffrance est mauvaise en elle-même. Ce ne serait pas le cas si certains cas de souffrance pouvaient être justifiés par le mérite. Pour Nietzsche, l'idée ne joue aucun rôle dans l'évaluation de la souffrance, dont la valeur ne dépend pas du mérite ; si nous ne méritons pas de souffrir, c'est faute de libre arbitre⁸.

Parfit partage aussi avec Nietzsche l'idée que l'impossibilité de converger sur les vérités morales saperait l'objectivité de la moralité (OWM II 571). Parce que Parfit, contrairement à Nietzsche, juge cette conséquence inacceptable, il lui importe de dissiper leur désaccord apparent. Parfit soutient que Nietzsche n'a pas vraiment cru, pendant la plupart de sa vie, que la souffrance n'est pas mauvaise. Pourtant, il relève de nombreux passages de Nietzsche semblant contredire le « caractère doublement mauvais de la souffrance ». C'est pourquoi, pour défendre CONVERGENCE, « nous ne pouvons pas ignorer Nietzsche » (OWM II 26). La question est maintenant de savoir si Nietzsche satisfait les conditions d'un désaccord réel et menace donc la prédiction (ou l'espoir) de convergence.

Essentiel à l'argumentation de Parfit est que le jugement normatif sur la valeur de la souffrance soit rendu vrai par des faits moraux objectifs, modalement nécessaires et causalement et constitutivement indépendants de nos attitudes. C'est à cette condition que la convergence normative est significative. Autrement dit, Parfit veut établir la vérité du cognitivisme métaéthique (les jugements moraux expriment des propositions et sont susceptibles d'être vrais ou faux), un réalisme moral non métaphysique (des vérités morales existent indépendamment de nos jugements et attitudes), un non-naturalisme moral (les faits moraux ne sont ni identiques ni réductibles à des faits naturels mais connaissables par intuition et raisonnement). L'idée d'objectivité morale est ainsi qu'il y

8 Cf. OWM II 583, 593 et chez Nietzsche le *Crépuscule des idoles*.

a des faits moraux, indépendants de nos jugements et de nos attitudes, d'après lesquels se mesure la rectitude de nos jugements, et la morale consiste à connaître ces faits. Ces faits sont des *raisons normatives irréductibles* sur lesquelles nous pouvons converger intuitivement (OWM II 544).

L'établissement de ces thèses métaéthiques est en droit indépendant de la question de la souffrance et, comme d'autres, je ne partage pas l'inquiétude de Parfit⁹. Comme l'écrit Allan Gibbard : « La souffrance importe [*matters*] quelle que soit ultimement l'explication des propriétés normatives¹⁰. » Mais Parfit estime important que nous ayons des « raisons de nous soucier du bien-être de tout le monde et de la souffrance des créatures sensibles » parce que « cette croyance peut nous amener à faire plus d'efforts pour prévenir ou soulager la souffrance d'étrangers et des autres créatures sensibles. » (OWM III 190) Et pour Parfit, nous n'avons vraiment ces raisons que s'il y a des vérités normatives irréductibles. Pour Parfit, la souffrance est donc non seulement un cas d'école susceptible de renforcer la plausibilité de la convergence mais sert aussi de test à la cohérence des positions métaéthiques.

Parfit sait que le travail n'est pas terminé et se contente d'espérer que « dans des conditions idéales », on puisse un jour trouver les arguments nécessaires à faire reconnaître universellement les vérités normatives, indépendamment de nos désaccords métaéthiques (OWM II 550). Ces conditions sont celles décrites par la thèse de la convergence :

« CONVERGENCE : Si tout le monde connaissait tous les faits non normatifs pertinents, utilisait les mêmes concepts normatifs, comprenait et réfléchissait soigneusement aux arguments pertinents, et n'était affecté par aucune influence déformante, nous aurions des croyances normatives similaires. » (OWM II 546)

Parce que nous pouvons tous faire des erreurs, même en raisonnant dans des conditions idéales, Parfit précise que « nous aurions *quasiment* tous des croyances normatives *suffisamment semblables*. » (OWM II 547, 552, 563). Ce sont les conditions de possibilité de convergence sur des vérités normatives.

9 Cf. les contributions de Peter Railton, Mark Schroeder, Sharon Street et Larry Temkin dans Peter Singer (dir.), *Does Anything Really Matter?: Essays on Parfit on Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

10 Allan Gibbard, « Five girls on a rock », *London Review of Books* 34 (11) (2012).

La lecture et la critique de Nietzsche par Parfit ont récemment fait l'objet de rectifications par deux spécialistes de Nietzsche, Janaway et Huddleston¹¹, qui éclairent utilement la position de Nietzsche tout en rejetant l'objection parfitienne qu'ils ne sont jamais en véritable désaccord. Je complète ici les pistes esquissées et montre que, dans la mesure où Parfit a fait de Nietzsche un adversaire injustement faible, CONVERGENCE est fragilisée.

Nietzsche bien sûr reconnaît que la souffrance peut avoir une valeur instrumentale. La douleur nous pousse à éviter ou soulager certains dommages et bien des chefs-d'œuvre de la civilisation humaine ont nécessité de grandes peines. C'est un mal nécessaire pour des biens supérieurs comme les vies et œuvres des Goethe, Beethoven et Napoléon. Nietzsche ne nie pas non plus que la plupart d'entre nous ne sont pas disposés à accepter la douleur. La question est de savoir si souffrir est mauvais « au sens impliquant des raisons » (*reason-implying sense*) – concept moral fondamental pour Parfit – et si c'est une vérité objective irréductiblement normative, le type de vérité couverte par CONVERGENCE.

Qu'il soit « mauvais que des gens souffrent sans le mériter » est une « vérité très proche d'être reconnue universellement » (OWM II 568), selon Parfit¹². Pourquoi Parfit est-il si confiant ? Tout d'abord, même ceux qui croient que la souffrance peut être méritée admettent qu'elle est mauvaise pour celui qui souffre. La plupart des désaccords sont superficiels ou le fruit de confusions ou d'influences externes au raisonnement. Par exemple, certaines personnes ont besoin de théodicée pour justifier la souffrance. Mais le fait qu'un besoin explique leur croyance fragilise celle-ci : « Je ne connais personne qui a à la fois compris l'affirmation que la souffrance est doublement mauvaise, au sens impliquant des raisons, et n'a pas rejeté cette affirmation d'une façon distordue ou biaisée. » (*idem*)

CONVERGENCE est une prédiction empirique. L'enjeu est de montrer que Nietzsche ne la menace pas en montrant que les désaccords qui subsistent entre lui et Parfit sont attribuables à un raisonnement inadéquat. En revanche, si les positions de Nietzsche sont cohérentes, la charge revient à Parfit de montrer que l'accord demeure suffisant pour sou-

11 Janaway, art. cit. et Andrew Huddleston, « Nietzsche and the hope of normative convergence », in P. Singer (dir.), *op. cit.*, p. 169-194.

12 Deux thèses centrales de Parfit ne sont pas encore reconnues universellement : (1) que « toute souffrance est mauvaise en elle-même à la fois pour celui qui souffre et impersonnellement » et (2) que « personne ne peut mériter de souffrir » (OWM II 569), mais il espère que nous parviendrons à un accord « dans moins de mille ans » (593).

tenir CONVERGENCE. La prédiction empirique est affaiblie si Nietzsche peut un jour emporter l'assentiment de suffisamment de lecteurs raisonnables et que sa position est bien en contradiction avec celle de Parfit. Une telle situation affaiblirait notre confiance dans notre capacité de reconnaître intuitivement des vérités normatives¹³. C'est ce que j'entends montrer ici. Mais avant d'examiner l'opposition entre Nietzsche et Parfit, il nous faut comprendre le rôle précis de la souffrance dans le dispositif argumentatif de Parfit. Examinons deux arguments centraux.

Le premier argument, l'argument de la SOUFFRANCE INSOUTENABLE (*agony*¹⁴) (OWM, ch. 3-4), affirme que la souffrance est source de raisons normatives irréductibles. Parce que subjectivisme et expressivisme, plus généralement non-réalisme et naturalisme ne peuvent expliquer ce fait fondamental, Parfit explique que nous devons les rejeter (OWM II 551). La souffrance est intrinsèquement mauvaise au sens où nous avons nécessairement des raisons de vouloir éviter des souffrances futures. Nous le savons par intuition comme nous savons qu'il est mal de torturer des gens pour s'amuser. Ces raisons sont normatives et non psychologiques. Et donc, selon Parfit, elles ne sont pas des faits naturels qu'on peut découvrir empiriquement mais qu'on reconnaît en évaluant des arguments et en faisant appel à des intuitions largement partagées (OWM III 200-1) : « Les naturalistes pourraient souligner que quasiment tout le monde veut éviter de grandes souffrances futures (...) Mais le seul fait que les gens aient ce désir ne leur donne pas de *raison* d'avoir ce désir. » (OWM III 67) C'est important : Parfit n'entend pas montrer que la souffrance fait universellement l'objet d'une aversion psychologique. Elle est intrinsèquement et nécessairement source de raisons, indépendamment de nos désirs et de son effet sur la satisfaction de nos autres désirs. Sa nature explique notre aversion, non l'inverse. Le subjectivisme des raisons, en fondant nos raisons sur nos désirs, fait dépendre nos raisons de désirs que nous n'avons pas de raisons d'avoir.

Mais alors qu'une telle fondation est bien trop instable pour Parfit, d'autres la jugent suffisante (OWM I 73-82). On peut concéder à Parfit que nous avons tous des raisons d'éviter la souffrance mais nier que cela implique le réalisme¹⁵. Mais Parfit n'est pas sim-

13 Christopher Janaway, « Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche », *Inquiry*, vol. 20, n° 1-2, 2016, p. 66-95, ici p. 73.

14 Parfit prend principalement pour exemple les douleurs physiques comme la sensation du fouet ou du fer brûlant (OWM II 459, 541) mais reconnaît que les souffrances psychiques peuvent parfois être pires (569). Ce ne sont pas les sensations qui sont mauvaises mais « notre conscience d'avoir une sensation que nous n'aimons pas », le caractère hédonique des états conscients (OWM I 54).

15 David Sobel, « Parfit's case against subjectivism », in *Oxford Studies in Metaethics: Volume 6*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 53-78.

plement menacé par ceux qui rejettent l'implication, il l'est d'autant plus par les récalcitrants, tels Nietzsche, qui rejettent la prémisse. Et je montrerai que ce n'est pas une position invraisemblable.

Comme on l'aperçoit, le statut de la souffrance, via cet argument *métaéthique*, renforce l'argument *normatif* selon lequel nous avons des raisons impartiales de nous préoccuper de toute souffrance, puisque ces raisons sont indépendantes de notre état présent et de notre identité. Nos raisons impartiales sont « personnellement neutres » (*person-neutral*) – aucun individu en particulier n'y figure. « Nous avons tous des raisons de regretter la souffrance de n'importe qui, et d'empêcher ou soulager sa souffrance si nous le pouvons » et avons de telles raisons concernant tout être sensible. (OWM I 138) Parfit cite Thomas Nagel, qui a soutenu que la valeur du plaisir et de la douleur est neutre, impersonnelle et accessible intuitivement : « Souffrir est mauvais tout court, pas simplement pour celui qui souffre », indépendamment de son identité¹⁶.

Le dispositif argumentatif est donc le suivant. Il y a des vérités morales objectives et « la souffrance est mauvaise » est une vérité normative impliquant des raisons. Par conséquent, toute souffrance nous donne, maintenant, des raisons de vouloir qu'elle cesse, qu'elle soit ou non la nôtre, proche ou lointaine. Ce dispositif ne suffit pas à établir que nous avons des raisons décisives d'agir impartialement pour réduire toute souffrance mais c'est une étape nécessaire. Ni Nagel ni Parfit ne soutiennent que nous n'avons jamais de raisons de privilégier le soulagement de notre propre souffrance, mais ils admettent que nous avons toujours des raisons *suffisantes* d'accorder autant de poids à la souffrance d'autrui qu'à la nôtre¹⁷. Cette conclusion est au cœur de la Triple Théorie de Parfit et renforce le lien entre métaéthique et théorie morale.

Le second argument consiste à montrer que la souffrance est intrinsèquement mauvaise et que ce jugement fait l'objet, dans des conditions idéales, d'une convergence. La souffrance est mauvaise à deux niveaux : pour celui qui souffre et impersonnellement. C'est ce que Parfit appelle le « caractère doublement mauvais de la souffrance », que j'appellerai DOUBLE MAL. C'est une vérité connaissable par intuition accessible à qui-

16 Thomas Nagel, *Le point de vue de nulle part* [*The View from Nowhere*, Oxford, 1986], trad. S. Kronlund, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993, p. 193.

17 Katarzyna de Lazari-Radek et Peter Singer soutiennent que nos raisons impartiales sont décisives, pas seulement suffisantes (« Parfit on objectivity and "The profoundest problem of ethics" », in P. Singer (dir.), *op. cit.*, p. 279-296).

conque peut raisonner normalement, censée contredire l'argument du DÉSACCORD moral, souvent utilisé contre le réalisme moral (cf. OWM II 542, 546)¹⁸.

Les deux prémisses centrales de DÉSACCORD sont (i) que l'on n'observe pas de convergence significative en matière de jugements moraux mais une grande diversité apparemment irréconciliable ; (ii) que la meilleure explication de ces désaccords est que les faits moraux ne sont pas objectifs (ou qu'il n'y a pas de faits moraux du tout). Si, dans des conditions idéales, nous ne parvenons pas à résoudre nos désaccords, DÉSACCORD impliquerait que nous n'avons pas la capacité intuitive de reconnaître les vérités normatives. Le réalisme ne parvient pas à expliquer que des êtres rationnels délibérant au sujet de la moralité depuis des millénaires n'aient guère fait de progrès théorique, contrairement aux sciences naturelles et sociales. Si nous avons des raisons épistémiques de préférer une théorie plus simple et explicative, nous avons des raisons de préférer le non-réalisme moral. Le non-réalisme nous offrirait alors à voir plusieurs montagnes plutôt qu'une unique montagne gravie suivant différentes approches par les philosophes. Le fait qu'on continue d'observer des désaccords aussi fondamentaux entre philosophes à des égards si proches est aisément expliqué empiriquement¹⁹.

Parfit rejette les deux prémisses : il y a convergence et nous pouvons expliquer les désaccords restants. Des vérités telles que celles portant sur la torture ou la souffrance ne font pas l'objet d'un véritable désaccord raisonnable. L'histoire de la morale révèle une « série de défis aux croyances établies, menant à des révisions crédibles, et à un plus ample accord. » Par exemple, « il y a eu un progrès lent mais de plus en plus rapide vers la croyance que le bien-être de tout le monde est d'égale importance, et que tout le monde a des droits égaux. » (OWM II 538, 563) Le progrès est moral et théorique : « bien que les croyances morales les plus précoces de l'humanité aient été distordues sous plu-

18 Voir Gilbert Harman, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, 1977 et John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977. Voir Brian Leiter, « Moral skepticism and moral disagreement in Nietzsche », in *Oxford Studies in Metaethics: Volume 9*, Oxford University Press, 2014, p. 126-151, pour une version nietzschéenne de l'argument.

19 La généalogie permet d'expliquer aussi bien l'accord que le désaccord moral, en faisant appel aux ressemblances et différences psychologiques entre philosophes. Aucun fait objectif n'empêche les philosophes de formuler des justifications dialectiques de leurs propres jugements, tandis que l'existence de l'objectivité morale supposerait que, depuis des millénaires, des intellects rationnels et compétents ne sont pas parvenus à détecter des faits moraux fondamentaux. Cf. Leiter, « Moral skepticism and moral disagreement in Nietzsche », art. cit.

sieurs aspects par des forces évolutives, ces distorsions sont en cours d'effacement, de telle sorte que de plus en plus de gens possèdent des croyances morales vraies²⁰. » (538)

Nous reviendrons sur le rôle du désaccord dans la critique généalogique du réalisme. Pour le moment il est clair que CONVERGENCE est menacée si l'on peut maintenir des désaccords significatifs et qu'ils ne sont pas le produit de simples erreurs de raisonnement. En examinant de plus près l'interprétation de Nietzsche par Parfit nous pourrions révéler l'étendue du désaccord.

2. Divergences

Nietzsche est connu pour sa critique de la morale de la pitié (GS 338, 377 ; PBM 202 ; GM, Avant-Propos, 5). Nietzsche, Parfit le perçoit judicieusement, constitue une menace dans la mesure où il rejette ces deux affirmations : que la souffrance est intrinsèquement mauvaise et qu'elle est invariablement source de raisons morales. Au contraire pour Nietzsche, elle peut être désirable. Si la position nietzschéenne est vraisemblable – et une position que l'on pourrait soutenir dans des conditions adéquates de raisonnement – elle menace le dispositif parfitien.

Parfit soutient que CONVERGENCE n'est pas menacée par le désaccord apparent avec Nietzsche. Nietzsche se contredit ou fait preuve de confusion ; ou bien ils sont en fait d'accord. « Bien que Nietzsche nie parfois que la souffrance est mauvaise (...) ce n'est pas sa véritable position » (26). Par exemple, Nietzsche fait souvent référence à la valeur instrumentale de la souffrance (PBM 225 ; HTH I 235). Mais Nietzsche va souvent plus loin. Or quand Nietzsche affirme que la souffrance est désirable pour elle-même, en tant qu'élément d'une vie bonne, il se trompe selon Parfit. Peut-on donc expliquer la position de Nietzsche autrement que par des influences déformantes (une vie de douleurs intenses, la démence, le goût de l'hyperbole...) ?

La stratégie argumentative de Parfit dans la Partie VI de *On What Matters* consiste typiquement à montrer que les désaccords apparents peuvent s'expliquer d'une façon ou d'une autre : soit la personne ne possède pas les bons concepts pour être en vrai désaccord, soit elle n'accepte pas vraiment ses propres positions. Nietzsche, quant à lui, « échappe commodément à l'alternative en devenant fou²¹. » Œuvre tardive, *Ecce Homo*

20 Michael Huemer, « A liberal realist answer to debunking skeptics: the empirical case for realism », *Philosophical Studies*, vol. 173, n° 7, 2016, p. 1983-2010, offre aussi une explication réaliste du progrès moral.

21 Mark Schroeder, « What matters about metaethics », in P. Singer (dir.), *op. cit.*, p. 215.

serait l'indice d'un esprit « qui commençait à se désintégrer » (OWM II 579). Savoir si les œuvres tardives de 1888 sont ou non l'œuvre de la démence a été beaucoup débattu. Ce qu'on sait c'est que Nietzsche y visait délibérément l'ironie, l'hyperbole et la provocation. Mais cela ne rompt pas nettement avec ses œuvres antérieures ni n'invalide la viabilité de ses positions. Surtout, les thèses qui posent le plus problème à Parfit ont non seulement été publiées (contrairement aux fragments posthumes sur lesquels il s'appuie à l'envi) mais l'ont été au sommet de son œuvre (*Gai savoir*, *Par-delà bien et mal*, *Généalogie de la morale*). Si Nietzsche est aussi respectable que Parfit semble le penser, c'est en grande partie grâce à ces œuvres.

Ou alors, quand Nietzsche n'est ni d'accord ni dément il se contredit. Or s'il se contredit, il n'est pas clair qu'il y ait désaccord (OWM II 595). Mais Parfit ne parvient pas à établir de contradiction profonde dans les écrits nietzschéens, sans compter qu'il est injuste d'attendre une cohérence parfaite dans une œuvre si vaste et comprenant tant de fragments non publiés²². Ni les contradictions internes ni la démence ne sont donc des motifs de penser qu'il n'y a pas de désaccord fondamental.

Ou encore, Parfit avance que les désaccords sont moins clairs ou moins profonds qu'il n'y paraît parce que Nietzsche n'utilise pas « bien » et « mal » au sens normatif impliquant des raisons (OWM II 589, 603). Mais si Nietzsche rejette en effet leur sens *moral* cela ne veut pas dire qu'il n'a pas de conception normative de ce qui est *bon* et *mauvais*, au sens descriptif, esthétique ou du point de vue de valeurs pré-morales ou supérieures. C'est après tout l'objet du premier traité de la *Généalogie de la morale* (cf. aussi A 103 ; GS 338). Le fait que Nietzsche nie le caractère universel des raisons ne signifie pas qu'il ne possède pas le concept de raison en un sens suffisant à établir un réel désaccord. De même, que la valeur soit une projection de nos attitudes (GS 301) ne signifie pas que Nietzsche ne parle pas de valeur en un sens intelligible. C'est précisément ce que Nietzsche entend montrer : que la souffrance peut avoir une valeur positive, que sa valeur n'est pas invariante ou intrinsèque.

Les conditions minimales d'un véritable désaccord étant présentes, que pense donc Nietzsche de la réduction de la souffrance ? Voici le genre d'écrits qui troublent Parfit. « Vous voulez si possible (...) *abolir la souffrance* ; et nous ? – il semble précisément que nous voulions, *nous*, qu'elle soit encore plus élevée et pire qu'elle ne le fut jamais ! » (PBM 225). Dans *Ecce Homo*, Nietzsche loue le poème *Hymne à la vie* de Lou Salomé et sa

22 Janaway, art. cit., p. 74.

« *passion du oui par excellence* » : « La souffrance n'y apparaît *nullement* comme un argument contre la vie » (EH, Zarathoustra, 1). La « formule » de Nietzsche pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles », « [aimer] l'inéluctable » (EH, Pourquoi je suis si avisé, 10). Pour Parfit de tels passages « semblent profondément incompatibles avec ce que la plupart d'entre nous croient », mais aussi que Nietzsche n'a fait que « tenter de croire que la souffrance n'était pas mauvaise » (OWM II 571). Pourquoi ? Parce que, si Nietzsche veut « croire que tout est bon », c'est parce qu'il avait besoin de justifier sa propre souffrance, motivation qui déformerait son raisonnement. L'une des conditions de la convergence, et donc d'un désaccord, fait défaut (571-2).

Le soutien textuel à cette interprétation de Parfit est mince, même en admettant qu'il n'est pas toujours aisé de savoir ce que Nietzsche croyait « vraiment ». Parfit semble penser que « dire oui à tout » au sens nietzschéen est équivalent à l'affirmation que tout est bon. Mais ce serait ignorer le caractère profondément critique de l'œuvre nietzschéenne. Le fait que Nietzsche nie que quoi que ce soit ait une valeur en soi aurait aussi dû alerter Parfit. Nietzsche soutient plutôt qu'il est parfois nécessaire que nous affirmions même ce qui est mauvais, dur, problématique dans la vie (CrI, Ce que je dois aux anciens, 5). Cette position ne montre pas que Nietzsche faisait de la souffrance quelque chose de bon, ni que la souffrance peut être agréable ; la question est si nos désirs de second ordre peuvent affirmer *toutes* nos expériences. C'est le test de l'éternel retour (GS 341). Néanmoins, Nietzsche attribue une valeur positive à certaines souffrances, et c'est une position plus intelligible que celle qu'affirmer suffirait à tout rendre bon. Si l'on met de côté une interprétation naïvement ontologique de l'éternel retour, Nietzsche n'a jamais soutenu d'optimisme métaphysique affirmant que tout est bon, ni l'idée étrange que la simple affirmation suffirait à rendre bon. Comme Nietzsche ne soutient pas les positions invraisemblables que Parfit lui attribue, la menace qu'il pose à CONVERGENCE reste intacte.

DOUBLE MAL implique des raisons. Or Parfit prétend que, parce que Nietzsche n'utilisait pas de concepts semblables, ses remarques ne sont probablement pas en conflit avec les siennes. Selon Parfit, Nietzsche opérait avec une conception impérative du devoir (lorsqu'il utilise le terme *sollen*) plutôt que normative impliquant des raisons d'agir. On peut exprimer *what one ought morally to do* par l'allemand *sollen* mais Parfit pense que Nietzsche et lui n'utilisent pas le même concept. Autrement dit, la morale aurait

consisté pour Nietzsche en commandements plutôt qu'en propositions normatives. Or des commandements ne peuvent être ni vrais ni faux. Faute d'un tel concept, point de désaccord possible. Mais Nietzsche nous a offert une généalogie des concepts moraux qui laisse penser qu'il comprenait très bien que nos devoirs prétendent exprimer des vérités (CrI, Incursions d'un inactuel, 5). Autrement dit, nos devoirs apparaissent comme des commandements doués d'autorité parce que nous oublions leur origine et le fait que nos croyances intuitives ont été fixées par leur évolution en commandements mais cela ne signifie pas que Nietzsche ne comprenait pas le concept de raisons d'agir, qui lui permet précisément de critiquer la moralité au sens qui le préoccupe. Une autre façon de montrer qu'il y a bien désaccord est de souligner que Nietzsche à travers son œuvre a soutenu que nous n'avons *pas* de raisons morales (par exemple A 103 ; PBM *passim*), ce qui suppose qu'il en comprenait le concept. Nietzsche et Parfit sont en désaccord parce que Nietzsche pense que la souffrance n'est pas source de raisons morales et qu'il lui attribue une valeur positive potentielle.

Nietzsche satisfait donc les deux conditions : il ne raisonne pas de façon distordue et possède les concepts impliqués par un désaccord réel. Reste à montrer que sa position est intelligible et cohérente, et ce que cela implique pour le dispositif argumentatif de Parfit. Je soutiens ailleurs que généalogie et arguments évolutionnaires fragilisent la thèse réaliste sur la souffrance. Je n'examinerai pas ici en détail ces arguments, sinon pour signaler l'évitement du défi généalogique par Parfit²³ dans la prochaine section et apporter de l'eau au moulin de Nietzsche.

3. Généalogie du désaccord

Le réalisme moral de Parfit affirme que dans tous les mondes possibles où il existe des êtres sensibles, la souffrance est « doublement mauvaise », indépendamment de notre histoire évolutive et de nos attitudes. Bien qu'elles ne soient ni métaphysiquement ni empiriquement nécessaires, les vérités morales sont nécessaires comme les vérités logiques et mathématiques.

Parfit consacre plusieurs chapitres des tomes II et III de *On What Matters* au débat sur les implications métaéthiques de l'évolution. Les explications évolutionnaires « démystifiantes » (*evolutionary debunking*) de nos croyances morales sont censées poser un problème pour l'objectivisme moral, en montrant qu'elles sont systématiquement sujettes à

23 Cf. Nicolas Delon, « Does suffering really matter? » (manuscrit).

l'erreur, modalement contingentes ou que leur meilleure explication ne présuppose pas leur vérité. La fonction évolutive de nos croyances n'a rien à voir avec leur vérité. Parce qu'une confirmation empirique ou une autre source de justification leur fait défaut, nos croyances normatives ne sont pas adéquatement justifiées (ce qui n'est pas à dire qu'elles sont fausses).

Sharon Street pense que les réalistes moraux font face à un « dilemme darwinien »²⁴. Le réaliste affirme qu'il existe au moins certains faits ou vérités évaluatifs indépendants de nos attitudes évaluatives. Or, écrit-elle : « Les forces évolutives ont joué un rôle énorme dans ce qui a façonné le contenu des attitudes évaluatives humaines »²⁵. Défendre l'objectivité des vérités morales suppose de choisir entre deux options (le dilemme). Soit les forces de l'évolution ne tendent pas particulièrement à sélectionner les êtres qui possèdent des croyances évaluatives objectivement vraies. Mais alors l'objectiviste doit admettre que nos jugements évaluatifs ne sont pas justifiés ou offrir une autre explication de nos attitudes. Soit les forces de l'évolution ont sélectionné ceux qui étaient capables de reconnaître les vérités morales objectives. Mais cela va à l'encontre de notre compréhension actuelle du fonctionnement de l'évolution. Dans un cadre scientifique naturaliste, il est peu vraisemblable que des pressions sélectives aveugles aient favorisé une telle capacité. Selon Street, nos chances ou celles de nos ancêtres de posséder des attitudes évaluatives conduisant à des vérités morales sont comparables aux chances que l'on aurait d'atteindre les Bermudes à la voile en faisant simplement confiance aux vents et aux courants. Nous le pourrions en principe mais serions démesurément chanceux. Ce serait une réussite purement fortuite. Il est dans ces conditions plus justifié d'accepter que « la plupart de nos jugements évaluatifs ont fait fausse route en raison de la pression exercée par les forces darwiniennes »²⁶ et que nos jugements sont justifiés autrement que par leur correspondance à un domaine de faits évaluatifs indépendant.

L'évolution nous a, à l'évidence, conduits à former des jugements moraux. Nous avons pour cela de bonnes explications. Mais nous n'avons guère de raisons de penser que l'évolution nous a conduits à former des jugements *objectivement vrais*. La meilleure explication de nos capacités et croyances est qu'elles ont joué un rôle dans notre survie et notre reproduction et non le fait que ces capacités pouvaient détecter des vérités mo-

24 Sharon Street, « A Darwinian dilemma for realist theories of value », *Philosophical Studies*, 127(1) (2006): 109-166.

25 *Ibid.*, p. 109.

26 *Idem.*

rales. Contrairement aux croyances sur le monde physique, où des erreurs logiques et mathématiques basiques pouvaient être contraires à notre survie et notre reproduction, ces dernières ne sont pas menacées par la possession de croyances morales fausses. Puisque nous avons une bonne explication – évolutive – de nos croyances morales et que leur vérité n'explique rien que nous ne puissions expliquer autrement, le scepticisme évaluatif menace le réalisme moral. (Comme Street veut éviter le scepticisme, elle défend un constructivisme métaéthique.) Le réaliste doit maintenant expliquer comment une capacité fondamentale de détection des vérités évaluatives objectives a pu émerger²⁷.

Autre exemple de cette stratégie, selon Richard Joyce²⁸, tous nos jugements moraux peuvent être ramenés à leurs origines culturelles et environnementales parmi nos ancêtres hominidés. Si notre évolution avait été différente, nous posséderions peut-être des croyances morales radicalement différentes. Or le discours moral – *a fortiori* l'objectivisme – présuppose une certaine invariabilité des raisons, contraire à la contingence que révélerait l'évolutionnisme. La meilleure explication de ces prétentions est une théorie de l'erreur plutôt que le réalisme moral²⁹.

Parfit pense pouvoir échapper au dilemme darwinien en reliant vérités morales et rationalité. La première étape est de montrer qu'il n'est pas fortuit que nous ayons acquis des capacités cognitives susceptibles de générer des croyances vraies.

« Tout comme nous pouvons saisir les raisons épistémiques, nous sommes capables de former bien d'autres types de croyances vraies (...) La capacité des anciens êtres humains de former de telles croyances leur a procuré des avantages évolutifs, les aidant à survivre et se reproduire. La sélection naturelle a doucement mais sûrement procuré à leurs descendants des capacités cognitives supérieures (...) [une plus grande aptitude] aux raisonnements valides et à répondre aux raisons ». (OWM II 494)

La seconde étape du raisonnement de Parfit est que, une fois que nous avons acquis des capacités rationnelles, nous pouvons former des croyances vraies sans lien à notre survie et notre reproduction. Parmi ces croyances on peut compter nos croyances phy-

27 *Ibid.*, p. 144.

28 Richard Joyce, *Essays in Moral Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

29 Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Cf. Mackie, *op. cit.* ; Nietzsche, CrI, Les quatre grandes erreurs, 6 ; Nadeem J. Z. Hussain, « Honest illusion : valuing for Nietzsche's free spirits », in B. Leiter et N. Sinhababu (dir.), *op. cit.*, p. 157-191.

siques, mathématiques et logiques et nos normes épistémiques. Autant de croyances qui, bien qu'elles ne soient pas explicables par leur rôle évolutif, sont néanmoins vraies. Elles sont donc immunes aux arguments évolutionnaires. Parfit pense que c'est également vrai de croyances morales (OWM II 492), notamment quasi-universelles telles la Règle d'Or (537), ou d'autres croyances morales impartiales³⁰. « Une explication vraisemblable de l'existence de ces capacités », spéculent aussi Lazari-Radek et Singer en défense de l'objectivité de la raison pratique, « est que l'aptitude à raisonner a émergé comme un tout qui ne pouvait pas être divisé de façon économe par les pressions évolutives »³¹.

Affirmer que nous ne disposons pas d'explication évolutionnaire vraisemblable de la Règle d'Or revient à ignorer une foule de travaux sur l'évolution de la morale. Mais concédons-le pour les besoins de l'argument. Suffit-il à éviter le dilemme darwinien ? Parfit, Singer et Lazari-Radek pensent que leur explication de l'existence de nos capacités est une explication vraisemblable mais cela n'en fait pas une *meilleure* explication que toute explication naturaliste. Nos capacités rationnelles sont-elles immunes aux processus évolutionnaires ou irrémédiablement contaminées par la fonction pour laquelle elles ont été sélectionnées ? Parfit est d'accord avec Street que les processus évolutionnaires « ne traquent pas la vérité. » Mais la rationalité est comprise ici formellement, indépendamment des contenus des croyances qu'elle peut former. Admettre qu'il y a des faits normatifs, y compris des raisons épistémiques, irréductibles aux faits naturels implique qu'on peut connaître des faits non naturels indépendants de notre évolution. Même si la raison est le produit de l'évolution, ses contenus ne le sont pas. Nous connaissons des vérités logiques et mathématiques. Pour la même raison, les croyances morales vraies sont immunes. (Bien sûr, l'argument n'est robuste que si l'argument pour le réalisme mathématique l'est³².)

On pourrait voir dans les arguments évolutionnaires une version contemporaine de la méthode généalogique, jetant le doute sur certaines croyances en démasquant leurs origines ignobles. Même si la généalogie n'est pas, comme telle, critique et suffisante pour

30 Par exemple, faute d'explication évolutionnaire d'une croyance impartialiste, « nous pouvons dire que nous avons cette croyance parce que, en tant qu'êtres rationnels, nous avons reconnu la vérité que le bien-être de [toute personne et toute créature sensible] a une importance égale. » (OWM III 340).

31 Lazari-Radek and Singer, art. cit., p. 288.

32 La conclusion de la démystification évolutionnaire du réalisme moral nous oblige à accepter une conclusion similaire quant à l'objectivité des mathématiques, soutient Justin Clarke-Doane, « Morality and mathematics: The evolutionary challenge », *Ethics*, vol. 122, n° 2, p. 313-340.

invalider telle ou telle croyance (KSA 12, 2[189] ; 12 2[131] ; GS 345), elle peut servir à affaiblir de nombreuses croyances en montrant qu'elles ne sont pas épistémiquement fiables ; la généalogie peut aussi révéler les effets délétères de nos valeurs. Joyce, par exemple, écrit que la généalogie

« peut révéler que les circonstances qui ont rendu nos états affectifs adaptatifs, disons dans la savane africaine, n'ont plus cours dans le monde moderne, ou dans certaines circonstances précises. Les éléments de preuve généalogiques peuvent annuler [*act as a defeater*] le bénéfice du doute que nous accorderions autrement à un état affectif, renversant ainsi la présomption de sa contribution à notre bien-être »³³.

Parfit était conscient de la force des objections généalogiques tout autant que de leurs limites. Il écrivait déjà dans *Reasons and Persons* que,

« si une attitude donnée a une explication évolutionnaire, un tel fait est neutre. Il ne confirme ni n'infirmes l'affirmation que cette attitude est justifiée. À une exception près. On peut soutenir que, dans la mesure où nous avons tous cette attitude, nous avons un fondement pour la croire justifiée. Mais cette affirmation est infirmée par l'explication évolutionnaire. L'existence de cette explication signifie que nous aurions tous cette attitude même si elle n'était pas justifiée. Le fait que nous l'ayons tous ne saurait donc être une bonne raison de la croire justifiée. Savoir si elle l'est est une question ouverte, en attente de réponse »³⁴.

Dans son chapitre sur Nietzsche, Parfit réitère ce point afin d'écarter les éventuelles implications de la généalogie :

« Nietzsche fait des remarques passionnantes au sujet des origines de la morale (...) et suggère parfois que ces remarques sapent les fondations de la morale. Mais comme Nietzsche lui-même le fait remarquer, ce n'est pas le cas (...) Dans les termes mêmes de Nietzsche, "*la compréhension de l'origine réduit l'importance de l'origine*" [A 44] ». (OWM II 583)

Nietzsche ne confond certes pas révélation des origines et critique (cf. GS 345 et GM II 12). Mais le passage cité ne concerne pas la généalogie. Reginster note que *origin* traduit

33 Joyce, *Essays in Moral Skepticism*, op. cit., p. 174.

34 Parfit, *Reasons and Persons*, p. 186.

ici *Ursprung*, alors que l'objet de la généalogie est *Herkunft* (ascendance, provenance). *Ursprung* « désigne un moment dans le temps où un code donné est apparu »³⁵. Ce que veut dire Nietzsche est que l'origine perd de son autorité lorsqu'elle nous éclaire sur les conditions de production amoraux (*pudenda origo*) de nos valeurs, qui diminuent leur autorité en révélant l'écart entre leurs prétentions et les conditions de leur émergence. Nietzsche réfute ici le « mythe des origines ». Ni Parfit ni Nietzsche ne commettent le sophisme génétique. Le passage cité (A 44) souligne néanmoins l'importance épistémique de la généalogie de nos croyances. La prudence que recommande Parfit revient à contourner la généalogie plutôt que de s'y confronter. Il se prive ainsi de l'occasion de résoudre un désaccord fondamental avec Nietzsche sur son terrain.

Peut-on alors dissiper le désaccord de façon interne, en s'attaquant à la position nietzschéenne elle-même ? Parfit veut jeter le doute sur les positions de Nietzsche qui menacent CONVERGENCE en employant une stratégie analogue aux arguments évolutionnaires – en jetant le doute sur la genèse de ses thèses – mais ce faisant il jette des pierres dans une maison de verre³⁶. Huddleston écrit ainsi que « Nietzsche pourrait tout aussi bien dire (...) que ceux qui dénoncent la souffrance comme étant toujours mauvaise en elle-même sont tout autant atteints d'une forme sévère de distorsion psychologique », une « hypersensibilité » (GS 48) « douillette » (CrI, Incursions d'un inactuel, 37)³⁷.

Si en outre les positions de Nietzsche et sa généalogie de nos attitudes sont vraisemblables, la stratégie parfitienne fragilise d'autant plus CONVERGENCE. Examinons donc maintenant l'idée que la souffrance peut avoir une valeur positive. La démonstration a trois moments : la souffrance est une précondition de ce qui a de la valeur, seul son manque de sens est mauvais (4) ; le rejet de la souffrance est délétère et la valeur ultime de la souffrance est déterminée par son rôle dans des contextes particuliers (5).

4. La valeur de la souffrance I : puissance et résistance

Chez Nietzsche, *Leiden* fait référence à une grande variété d'états physiques et psychiques (douleur physique, culpabilité, dégoût, tristesse, deuil, honte, solitude, déception, insatisfaction, maladie, imposés par la malchance, par cruauté, ascétisme ou comme

35 Reginster, *op. cit.*, p. 292.

36 Voir les reproches similaires que Guy Kahane adresse à Lazari-Radek et Singer dans « Evolutionary debunking arguments », p. 120. Ailleurs, Kahane écrit que « s'il y a bien une croyance normative qui admet une explication [évolutionnaire], c'est la conviction (quasi) universelle que la douleur est mauvaise [pour nous] » (« Evolution and impartiality », *Ethics*, vol. 124, n° 2, 2014, p. 330-331.)

37 Huddleston, art. cit., p. 180.

châtiment). Son projet central, selon la lecture convaincante de Regenster, a pour « objet ultime la réévaluation (...) du rôle et de l'importance de la souffrance dans l'existence humaine »³⁸. La question est au cœur du projet de renversement, et réévaluation, des valeurs selon qu'elles servent la vie ou sont un signe de décadence. Même si Parfit se concentre sur certaines souffrances physiques ordinaires, le désaccord avec Nietzsche ne se situe pas nécessairement à ce niveau mais concerne plutôt la question de savoir si la nature même de la souffrance est mauvaise.

D'après la doctrine de l'*amor fati*, la valeur d'une vie peut nécessiter l'existence et l'affirmation de certaines souffrances, d'aimer sa vie dans son ensemble, y compris en tant qu'elle implique des souffrances, en les considérant comme des parties nécessaires du tout, en particulier des accomplissements qui donnent de la valeur à une vie dans son ensemble. Janaway écrit ainsi, suivant la lecture de Regenster³⁹ :

« Si une suite d'événements (...) instancie en tant que tout ce qu'on peut appeler *croissance par la souffrance*, elle peut contribuer à une forme reconnue de bien-être. Une telle suite d'événements peut être *bonne en tant que tout* et inclure la souffrance *comme composante indispensable* »⁴⁰.

Éliminer la souffrance reviendrait ainsi à diminuer la valeur d'une vie. La position nietzschéenne a deux composantes.

Premièrement, la souffrance est essentiellement résistance. L'action humaine, via les pulsions, valorise les obstacles à notre volonté par-delà sa simple satisfaction. La puissance est fonction de la capacité de modifier son environnement au service de ses propres fins et, en surmontant des cibles récalcitrantes, elle augmente. « Si nous valorisons le fait de surmonter la résistance, alors nous devons aussi valoriser la résistance qui en est un ingrédient⁴¹. » La difficulté, l'effort et la résistance font ainsi partie intégrante de ce qui confère de la valeur à nos actions, au moins en partie parce qu'ils expriment la volonté de puissance et qu'elles font partie intégrante de la vie⁴².

38 Regenster, *op. cit.*, p. 185.

39 Regenster, *op. cit.*, en particulier p. 103-147, p. 177. À l'appui de cette lecture, Regenster cite notamment PBM 230, 259 ; GS 13 ; AC 2 ; et les fragments posthumes KSA 11[111] 13 ; 14[173] 13 ; 14[174] 13 ; 11[75] 13 ; 9[151] 12. L'un des textes les plus frappants est CrI, Incursions d'un inactuel, 38.

40 Janaway, « Attitudes to suffering », p. 83.

41 Regenster, *op. cit.*, p. 177.

42 Voir aussi Patrick Wotling, *op. cit.*, p. 137-154 et *passim* et Paul Katsafanas, « Nietzsche's philosophical psychology », in K. Gemes et J. Richardson (dir.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 727-55.

Selon Schopenhauer, la vie humaine est perpétuellement balancée entre ennui et douleur (MVR I 57)⁴³. Nous sommes essentiellement des créatures de désir frustré. Sans théodicée, le problème du mal resurgit sans cesse. Pourquoi vivre ? Pourquoi tolérer ce monde ? La psychologie de Nietzsche prépare une réévaluation de nos valeurs et par là la possibilité d'affirmer la vie au lieu du pessimisme et du nihilisme suicidaire. La théorie de Nietzsche est avant tout descriptive, et s'oppose à la thèse selon laquelle le bonheur c'est le plaisir, qui lui-même est l'absence de résistance. Selon Schopenhauer, la souffrance est la frustration de la volonté par un obstacle à sa visée temporaire. (MVR I 56, 65). Mais Nietzsche offre aussi une théorie de la valeur de la souffrance. Que ce soit parce que la puissance est notre but fondamental ou parce que l'excellence requiert de surmonter des obstacles, Nietzsche considère que toute valeur digne d'être conservée implique une valorisation de la souffrance. Son « nouveau bonheur », au contraire, requiert des valeurs supérieures et de « grandes douleurs » (GS, Préface [1886], 3).⁴⁴

La seconde composante de la théorie nietzschéenne est qu'il concevait la vie comme une œuvre d'art potentielle⁴⁵ (NT 5 ; GS 290). Des épisodes de souffrance contribuent à la valeur esthétique de certaines vies en en faisant « des récits plus édifiants d'adversité et d'accomplissement »⁴⁶. Selon Brian Leiter, face à la terrible vérité (existentielle : la mort et la souffrance sont omniprésentes et inévitables ; morale : la vie est essentiellement amoral ; épistémique : la plupart de nos croyances et valeurs sont illusoire) et à la question de Schopenhauer « Pourquoi continuer à vivre ? », la réponse de Nietzsche est que la vie ne peut se justifier que du point de vue esthétique⁴⁷. Ici, par justification, Leiter entend la restauration d'un attachement affectif à la vie. La vie comme œuvre d'art peut remplir cette fonction et ainsi résoudre le problème du nihilisme.⁴⁸

43 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation* [MVR], trad. A. Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF, 2014.

44 Sur le contraste entre Nietzsche et Schopenhauer, voir Paul Katsafanas, « Fugitive pleasure and the meaningful life: Nietzsche on nihilism and higher Values », *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 1, n° 3, 2015, p. 396-416.

45 Alexander Nehamas, *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

46 Huddleston, art. cit., p. 179.

47 Brian Leiter, « The truth is terrible », *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 49, n° 2, 2018, p. 151-173.

48 L'explication par Leiter des causes efficientes de cette restauration est plus discutable : Nietzsche assimilerait le plaisir esthétique à une sorte de plaisir sexuel sublimé et que les affects puissants agissent comme narcotiques sur la douleur (cf. la *Généalogie*). Le nihilisme est certes un problème fondamentalement affectif plutôt que cognitif, son traitement devrait donc l'être aussi, mais l'axiologie de Nietzsche est en tension avec cette explication. En outre, si Nietzsche loue la sensualité contre l'ascétisme, le pouvoir narcotique du plaisir esthétique n'a de valeur que dans la mesure où il n'anesthésie pas la capacité d'affirmation

Parfit pense que la valeur esthétique potentielle de la vie ne contredit pas la valeur morale de la souffrance et que la souffrance contribue aux récits d'adversité précisément *parce qu'elle est mauvaise* (OWM III 309). Mais Nietzsche ne distingue pas clairement sphères morale et esthétique dans son projet de réévaluation des valeurs et, quand il les distingue, le domaine esthétique l'emporte clairement sur la morale. Rien ne suggère en tout cas que l'analogie esthétique et la position axiologique qui en dérive soient produites dans des conditions épistémiques inadéquates.

Bien sûr, sur le plan descriptif, la plupart des êtres humains ne valorisent pas consciemment la résistance. C'est même le symptôme d'une culture décadente, « douillette » (GS 338), que nous n'acceptons plus la douleur⁴⁹, et c'est le caractère récalcitrant de la souffrance qui a poussé historiquement à lui chercher du sens. Et, comme le note Janaway, « les sortes de souffrance qui ont généralement nécessité une théodicée sont précisément celles qu'on subit passivement, les afflictions spontanées qui en aucun sens ne sont voulues par ceux qu'elles touchent, et ces sortes de souffrance⁵⁰ ». Cette passivité complique le diagnostic psychologique de la valorisation de la souffrance. Si nous la valorisons, c'est inconsciemment dans la mesure où toute vie valorise la résistance. Mais les *valeurs* qui font l'objet de la critique nietzschéenne ne valorisent pas la résistance en tant que telle. Au contraire, la souffrance semble d'autant plus requérir une justification. Le diagnostic nietzschéen éclaire les causes et le sens affectifs profonds – subconscients – de nos valeurs. Nietzsche identifie en outre un phénomène psychologique de croissance par la souffrance, favorisant notamment discipline, culture de soi et auto-détermination (GS préface 3, 335, 338, 347 ; GM I 10, III 1), parfois au bénéfice indirect d'autrui (A 174 ; GS 290), un phénomène défini en psychologie comme « croissance post-traumatique »⁵¹.

tragique de l'existence, contrairement à l'idéal ascétique, qui entretient une souffrance destructrice tout en anesthésiant ses adeptes.

49 Voir en particulier GS 48 : « il est devenu plus rare de voir souffrir (...) on répugne [donc] désormais à la souffrance beaucoup plus que ne le faisaient les hommes jadis, on la calomnie plus que jamais » ; PBM 206, CrI, Incursions d'un inactuel, *passim* ; AC 15. La genèse de cette sensibilité la rattache à la chrétienté, à laquelle n'échappe pas Schopenhauer (GS 357 ; GM III 27). Reginster écrit de Schopenhauer que « bien qu'il nie l'existence d'un Dieu chrétien providentiel, il continue d'adhérer à l'idée chrétienne que la souffrance est un mal et à l'idéal d'une vie sans souffrance. » (Reginster, *op. cit.*, p. 161 ; MVR II, XLVI).

50 C. Janaway, « On the very idea of 'justifying suffering' », *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 48, n° 2, 2017, p. 163.

51 Janaway, « Attitudes to suffering ». Cf. Stephen Joseph, *What Doesn't Kill Us : The New Psychology of Posttraumatic Growth*, New York, Basic Books, 2011. Nietzsche était familier de la douleur et n'a guère jugé aisé de la surmonter (cf. Schacht, *op. cit.*, p. 358). Il a vécu dès son jeune âge des périodes d'intense souffrance ayant souvent coïncidé avec sa plus grande productivité. Cf. EH I 1.

Le diagnostic est compatible avec le rejet en surface de la souffrance par la « moralité au sens péjoratif »⁵² et le problème de la souffrance avant tout un problème de *sens*.

Avant l'avènement des idéaux ascétiques,

« l'homme (...) était essentiellement un animal *maladif* : toutefois son problème *n'était pas* la souffrance en elle-même, mais l'absence de réponse au cri qui demandait : “*Pourquoi souffrir ?*” L'homme, l'animal le plus courageux et le plus accoutumé à la souffrance *ne dit pas* non à la souffrance en elle-même ; il la *veut*, il la recherche même, à supposer qu'on lui indique un *sens* dont elle soit porteuse, un *Pour cela* de la souffrance. C'est le vide de sens de la souffrance, *non pas* la souffrance, qui constituait la malédiction recouvrant l'humanité jusqu'à présent – *et l'idéal ascétique lui offrait un sens !* » (GM III 28)

Sans Dieu, la majeure partie de nos souffrances ne nous est infligée par personne et perd son sens. Le problème est que notre psychologie n'a pas suivi : nos souffrances manquent de sens, de justification et constituent alors « une objection à la vie » (EH, Zarathoustra, 1). Ils sont « mauvais, haïssables, dignes d'être supprimés, en tant que tare de l'existence » (GS 338). L'ascétisme est une solution au problème de la souffrance, une « cosmodicée » à même de « fournir à la vie dans le monde une justification qui la rende digne d'être étant donnée la réalité écrasante de la souffrance⁵³. » Culturellement, l'idéal ascétique est pernicieux en ce qu'il redirige la volonté vers des illusions d'un autre monde, présentant la souffrance comme le châtement d'une faute et menant ultimement à la répudiation de la souffrance par les idéaux humanitaires. Comme c'est un problème de sens, et que Nietzsche voit en l'idéal ascétique un sens nihiliste inacceptable, il entreprend de donner à la souffrance un nouveau sens et présente l'éternel retour comme contre-idéal (EH, Zarathoustra, 1)⁵⁴. L'objection de Nietzsche à l'idéal ascétique n'est pas qu'il cause de la souffrance, mais plutôt que la souffrance qu'il engendre est retournée

52 B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, New York, Routledge, 2002.

53 David McPherson, « Nietzsche, cosmody, and the saintly ideal », *Philosophy*, vol. 91, 2016, p. 40 ; Janaway, “On the very idea...”.

54 Leiter, *op. cit.*, p. 287.

contre la vie même. Le prêtre ascétique exploite la souffrance, en particulier subie par autrui, en en faisant une objection à ce monde – d'où l'hostilité de Nietzsche à la pitié⁵⁵. L'idéal est puissant, il offre une interprétation cohérente de toute souffrance. Mais Nietzsche nie précisément que la souffrance ait un sens unique, encore moins transcendant.

5. La valeur de la souffrance II : hédonisme et excellence

Le rejet de la souffrance est le reste d'une pensée religieuse et le signe d'une « religion de la pitié » et « du confort ». Nietzsche propose une théorie de l'erreur de ces attitudes et veut nous en extirper. La culture européenne moderne promet

« la haine mortelle de la souffrance en général (...) une incapacité presque féminine à savoir demeurer ici spectateur, à savoir *laisser* souffrir (...) [un] nouveau bouddhisme⁵⁶ (...) [l'unanimité] dans la croyance à une morale de la pitié *commune*, comme si c'était la morale en soi, le sommet ». (PBM 202)

Alors que ses contemporains souhaitent « la généralisation du bonheur du troupeau dans sa verte prairie, avec pour tout le monde sécurité, absence de danger, bien-être, allègement de la vie (...) "égalité des droits" et "compassion pour tout ce qui souffre" » (PBM 44 ; cf. aussi 270 et A 174), Nietzsche soutient « l'inverse » : « La plante "homme" a poussé et s'est élevée le plus vigoureusement (...) dans les conditions inverses ». La souffrance peut augmenter le bien-être.

Notre malheur (*Unglück*) implique de la souffrance (*Leiden*) et la compassion (*Mitleid*) est une réponse à la souffrance, à toute souffrance, « envers tout ce qui sent, vit et souffre (en bas jusqu'à la bête, en haut jusqu'à "Dieu") » (PBM 202). C'est le fondement de la moralité pour Schopenhauer⁵⁷ – parce que, selon lui, la souffrance est mauvaise et digne de pitié, la compassion est normative au sens où elle prend pour objet la valeur inhérente des créatures sensibles⁵⁸. La compassion prétend conférer un bienfait à la personne qui souffre parce que souffrir est mauvais. Mais selon Nietzsche, ceux qui souffrent ne sont pas eux-mêmes dignes de bienfaisance ni aidés par la pitié (PBM 293 ; Z II, Des miséricordieux). Nietzsche reproche à la « religion de la pitié » de « *dévêtir* la

55 Cf. Schacht, *op. cit.*, p. 360 sq. et p. 458 sq.

56 Cf. KSA 12, 9[82] : « Le second bouddhisme » ; GM, Avant-Propos, 5.

57 Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, Paris, Aubier Montaigne, 1978.

58 Sandra Shapshay, « Schopenhauer on the moral considerability of animals: Toward a less anthropocentric ethics », in S. Shapshay (dir.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, Palgrave Macmillan, 2017.

souffrance étrangère de ce qui lui est essentiellement personnel ». (GS 338 ; cf. PBM 270) Il existe « une nécessité personnelle du malheur », qui explique qu'il n'est pas « avantageux aux hommes qui souffrent » de recevoir la compassion. C'est encore un désaccord raisonnable avec Parfit. Proprement intégrées, des souffrances particulières peuvent contribuer comme parties essentielles à la séquence totale où un individu puise force et compréhension de soi dont un individu tire force et connaissance de soi et de la vie. Nous pensons souvent du mal de notre souffrance pour de mauvaises raisons ; nous sommes aussi disposés à privilégier notre confort, à minimiser les risques, nous privant par avance des bienfaits possibles de souffrances futures (GS 12)⁵⁹. Or le bien-être ne consiste pas à se prémunir contre le danger (A 174) mais en la capacité de créer, transformer, sublimer (PBM 225). Dans la mesure où nous valorisons l'excellence nous devrions valoriser l'adversité⁶⁰.

Deux propriétés de la souffrance expliquent sa contribution à l'épanouissement personnel⁶¹. Premièrement, elle n'a pas de valeur normative fixe. Sa valeur dépend de sa situation dans une vie singulière, de « l'enchevêtrement » intérieur auquel elle s'intègre⁶². Suivant Janaway, j'appellerai cette position nietzschéenne « particulariste ». Elle a une valeur *contributive non invariante*, ni nécessaire causalement (instrumentale) au bien-être, ni intrinsèque. Sa valeur dérive de sa position dans un récit qui lui donne sens et est

59 Ironiquement, l'épigraphe de *Reasons and Persons* (p. ii) est de Nietzsche : « voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, *notre* mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais "mer" semblablement "ouverte".- » (GS 343) Nietzsche fait référence à l'horizon ouvert aux « esprits libres » par la « mort de Dieu ».

60 Le diagnostic nietzschéen de la culture moderne est en partie celui de contradictions physiologiques internes (CrI, *Incursions d'un inactuel*, 41). « L'homme moderne représente, biologiquement, une *contradiction des valeurs*, il est assis entre deux chaises, il Oui et Non d'un seul et même souffle. » (CW, épilogue). Cf. aussi KSA 11:27[59] selon lequel l'homme est devenu « maître de la terre » par sa synthèse de pulsions opposées. Le lien entre culture et physiologie, valeurs et affects, est examiné en détail par Eric Blondel, *Le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986 et Patrick Wotling, *op. cit.*

61 L'excellence humaine a de la valeur intrinsèque pour Nietzsche et l'épanouissement une valeur prudentielle. C'est pourquoi il reproche à la « moralité au sens péjoratif » d'empêcher le développement d'individus excellents (Leiter, *op. cit.*, p. 134-136). Nietzsche ne reproche pas tant aux systèmes moraux de pré-supposer une valeur intrinsèque ; il critique ce à quoi ils attachent une telle valeur (bonheur, plaisir, égalité) tout en condamnant les moyens de l'excellence et de l'épanouissement (souffrance, cruauté, inégalité). Je pense cependant que Nietzsche attribue une valeur *non-instrumentale* à la souffrance. L'affirmation de la vie n'exige pas simplement « de reconnaître que la souffrance est une condition ou conséquence (accidentellement) nécessaire de la réalisation de certaines valeurs (...) [mais de] montrer que la souffrance est bonne pour elle-même [*for its own sake*] », Reginster, *op. cit.*, p. 15.

62 Janaway, « On the very idea... », p. 165. Cf. GS 12 : « *le plus de déplaisir possible* » peut produire « la croissance d'une abondance de joies et de plaisirs raffinés, rarement savourés jusqu'alors ! »

donc fonction de nos attitudes. Dans ce récit, elle est désirée *pour elle-même*. Selon l'holisme des raisons de Dancy appliqué à Nietzsche, la valeur d'une occurrence donnée dépend d'une multitude de facteurs individuels, des circonstances et des perspectives⁶³. Il est bon d'avoir dans sa vie de mauvaises choses⁶⁴. Ce n'est pas une contradiction (« nous avons des raisons de vouloir des choses que nous avons des raisons de ne pas vouloir ») mais signifie : « nous avons des raisons de vouloir que notre vie contienne des choses qui sont pénibles et que, naturellement, nous chercherions à éviter »⁶⁵.

Deuxièmement, les attitudes que nous adoptons à l'égard de la souffrance façonnent sa valeur. Nous sommes après tout « l'animal estimateur » (GM II, 8) et toute valeur n'est que projection (GS 301). En d'autres termes, il n'y a pas de vérités morales indépendantes concernant la souffrance. Nos attitudes de second ordre peuvent affirmer y compris nos désirs de premier ordre de ne pas souffrir. « Comme la souffrance est définie en termes de résistance, la volonté de puissance "désire le déplaisir" »⁶⁶. La volonté de puissance « a la structure d'un *désir de second ordre* : (...) un désir de surmonter la résistance en quête d'un désir de premier ordre spécifique⁶⁷. » Essentielle à la valeur de la souffrance est notre capacité de lui donner du sens en tant que telle dans l'économie de la volonté de puissance ; essentiel à la satisfaction de la volonté de puissance est le déplaisir causé par, et le fait de surmonter, la résistance. Le déplaisir est l'indice de la décroissance du sentiment de puissance tandis que ce dernier croît à mesure qu'on surmonte les résistances⁶⁸.

63 Janaway, « Attitudes to suffering », p. 87-88; Jonathan Dancy, « Are there organic unities? », *Ethics*, vol. 113, 2003, p. 629-650. On peut se demander si la méthode des cas hypothétiques, en isolant et généralisant les intuitions détachées expérimentalement de la texture de la vie réelle, ne distord pas le jugement en accoutumant le lecteur à des questions artificielles, à l'encontre des conditions de raisonnement idéal stipulées par Parfit. Scanlon, pourtant réaliste, souligne le caractère contextuel des raisons contre « l'atomisme » parfitien : « Telle ou telle considération ne fournit pas de raison d'une certaine sorte, tout court. Elle fournit une raison à un agent, dans une certaine situation, d'entreprendre une certaine action ou d'adopter une certaine attitude. La même considération peut fournir des raisons différentes en ce sens complet selon l'agent, la situation et l'attitude en question. » (T. M. Scanlon, « How I am not a Kantian », in OWM II 125).

64 Janaway, « Attitudes to suffering », p. 90.

65 *Ibid.*, p. 91.

66 Reginster, *op. cit.*, p. 133.

67 *Ibid.*, p. 132.

68 Peter Carruthers, « Valence and value », *Philosophy & Phenomenological Research*, vol. 97, 2018, p. 658-680, citant une abondante littérature, soutient que la valence de la douleur (et d'autres souffrances) consiste en une représentation non conceptuelle du caractère mauvais apparent (*seeming badness*) d'une sensation simultanée de douleur. Les représentations de valence sont intrinsèquement motivantes, mais c'est la représentation, non la sensation, qui exerce ce pouvoir. Cette théorie ouvre ainsi un espace pour

Prenons l'exemple du deuil ou du chagrin. Il semble bon – pour soi-même – de ressentir la peine du deuil à la perte d'un être cher⁶⁹. Richard Kraut pense que de telles expériences offrent un contre-exemple à la thèse selon laquelle les émotions négatives sont en tant que telles mauvaises pour celui qui les éprouve⁷⁰. Il n'est tout simplement pas mauvais de ressentir chagrin, colère, culpabilité, honte, frustration, anxiété ou peur dans bien des contextes. De même, certaines douleurs et autres peines (petites ou grandes douleurs, vertige, frissons, fatigue, nausée) ne sont pas mauvaises du tout selon le rôle qu'elles peuvent jouer⁷¹. Elles « peuvent être bienvenues, ou tolérées, comme ingrédients d'une expérience complexe », essentielles à notre bon fonctionnement, à notre épanouissement, et non comme simples moyens nécessaires.

Le rôle contributif non invariant des peines est compatible avec le fait qu'elles maintiennent les mêmes propriétés intrinsèques non axiologiques d'un contexte à l'autre. Le mal de la souffrance est révoquant et ne suffit pas à expliquer les raisons que nous avons de la souhaiter ou non, faute de quoi on ne pourrait expliquer la désirabilité de certaines douleurs. On peut donc au mieux généraliser au sujet de la souffrance – ce qui suffit à expliquer nos attitudes. Le statut par défaut d'une souffrance est d'être mauvaise. Quand elle ne l'est pas, cela requiert une explication, mais pas quand elle l'est⁷². Les généralisations sont révoquant, mais les exceptions prévues n'invalident pas le pouvoir explicatif de ces généralisations⁷³. Souffrir est typiquement, ou de manière révoquant, une expérience aversive. La valence de la douleur est typiquement, ou de manière révoquant, négative. Mais ce qui explique la variabilité de nos attitudes est précisément ce double as-

que la valence de certaines souffrances (la représentation de leur valeur) varie. La théorie rivale – hédonisme de la valence – conçoit la valence des états affectifs comme une propriété qualitative possédée par l'expérience même de cet état et perçue comme étant intrinsèquement mauvaise. L'hédonisme ne permet pas de parler de souffrances désirables. Alors que ce dernier semble présupposé par l'axiologie parfitienne, la théorie de Carruthers rend mieux compte de la dissociation entre les sensations sous-jacentes aux états affectifs et l'expérience de ces états. On sait que la douleur a deux composantes, sensorielle et affective, distinctes reposant sur deux circuits neuronaux séparés : des personnes sous morphine réagissent différemment à certaines douleurs – leurs *sensations* sont inchangées mais elles ne leur *importent* plus. Ascétisme, masochisme, insensibilité à la douleur et croissance post-traumatique sont autant de phénomènes que la théorie de Carruthers explique mieux.

69 Parfit mentionne aussi cet exemple (OWMI 272).

70 Richard Kraut, *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 154-5.

71 *Ibid.*, p. 153, 151.

72 Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993.

73 Mark Lance et Margaret Little, « Defeasibility and the normative grasp of context », *Erkenntnis*, vol. 61, n° 2-3, 2004, p. 435-455.

pect : négatif et révocable. Le rôle positif de la souffrance dépend de ces deux aspects, y compris sa valence négative.

Le désaccord avec Parfit a donc deux volets. La souffrance n'a pas de valeur normative fixe et elle peut être bonne. Quand elle est mauvaise, ce n'est pas parce qu'elle est souffrance mais plutôt parce qu'elle n'a pas été incorporée à une séquence dotée de sens. Le statut de la souffrance n'est donc pas intrinsèque mais dépend de son interprétation. La souffrance est donc pénible parce qu'elle manque de sens, dont nous avons besoin (cf. GS 1 : nous sommes devenus l'animal qui doit savoir pourquoi il existe), non pas en vertu de sa nature intrinsèque. Les êtres humains ont développé au cours de leur évolution un besoin psychologique d'explication, en particulier de sa propre souffrance. Qui souffre cherche instinctivement une cause à sa souffrance, un coupable qui puisse lui-même souffrir. Nietzsche explique cet instinct comme l'expression du ressentiment, une décharge affective visant à l'anesthésie (GM III 15). Mais notons que l'humanité a acquis ce besoin, cette nouvelle « condition d'existence », vraisemblablement au cours du processus de civilisation. Cela nous distingue de nos ancêtres et des autres animaux. À mesure que nous sommes devenus réflexifs et conscients, nous avons cherché du sens aux événements extérieurs et à nos propres vies. Nietzsche esquissait déjà cette conception de l'humanité dans *Schopenhauer éducateur*, qu'il développe ensuite dans la *Généalogie de la morale*.

La souffrance des animaux est, selon Nietzsche, nécessairement absurde. Parfit interprète un passage de *Schopenhauer éducateur* (CI III 5) comme signifiant que Nietzsche attachait une importance égale à la souffrance des animaux (OWM II 592 ; III 311). C'est loin d'être clair. C'est, tout d'abord, un texte publié en 1874. Il est raisonnable d'accorder la priorité aux thèses ultérieures, après que la rupture intellectuelle avec Schopenhauer fut complète (au moins après *Humain, Trop Humain*). Nietzsche pense, comme Schopenhauer, que la souffrance des animaux est absurde mais ni qu'elle mérite notre indignation, ni qu'elle est de même importance que la nôtre. Parfit semble en fait confondre les pensées de Nietzsche et de Schopenhauer. Tous deux pensaient que nous cherchons du sens à notre souffrance, contrairement aux autres animaux, mais ils en tirent des conclusions différentes. Voici un extrait du passage évoqué :

« Les hommes d'esprit plus profond ont, de tout temps, eu pitié des animaux, précisément parce qu'ils souffrent de la vie et parce qu'ils n'ont pas la force de tourner contre eux-mêmes l'aiguillon de la vie et de donner à leur exis-

tence une signification métaphysique⁷⁴ ; on est toujours profondément révolté de voir souffrir sans raison. (...) C'est, à vrai dire, une lourde punition de vivre ainsi sous une forme animale (...) et de ne pouvoir se rendre compte de ce que signifie cette vie. (...) [D]urant la plus grande partie de la vie : nous ne sortons généralement pas de l'animalité, nous sommes nous-mêmes les animaux dont la souffrance semble être sans signification. Il y a cependant des moments où nous comprenons tout cela. (...) Quels sont ceux qui nous élèvent ? Ce sont ces *hommes véridiques*, ces hommes qui se séparent du règne animal, les *philosophes*, les *artistes*, les *saints* ».

Plus tôt (CI II 1), Nietzsche semblait jeter un regard plus clément sur la souffrance animale, évoquant le troupeau broutant paisiblement et heureux sans perception du temps qui passe. Vanessa Lemm commente : « Les animaux vivent an-historiquement, entièrement absorbés par et identifiés au moment présent. Ils ne font qu'un avec le mouvement du devenir. Ils ne souffrent pas du passé et ne craignent pas l'avenir⁷⁵. » Le passé des humains, en revanche, les encombre tel un fardeau invisible et la vision du bétail nous touche telle « vision d'un paradis perdu » ou l'innocence d'un enfant. Nietzsche suggère dans le second traité de *Généalogie* que l'animalité implique essentiellement une tendance à l'oubli (contre laquelle la morale a dressé un « animal capable de promettre ») (GM II 1-3) et loue dans « Les Trois métamorphoses » (Z I 1) l'enfant capable d'oubli. La tendance à l'oubli a fait l'objet d'une élimination par la sélection sociale, l'élevage d'un animal qui puisse promettre. Les humains seuls peuvent (et veulent) donc conférer du sens à leur souffrance. La souffrance absurde des animaux absurde n'est donc pas vécue comme une souffrance mais oubliée avec le temps qui passe. Notre capacité de transcender notre animalité, en revanche, si ce n'est que très partiellement, est à double tranchant car elle offre à la fois une possibilité de sens et la perception de son absence, un point déjà souligné par Schopenhauer : nous souffrons dans l'anticipation et dans le souvenir ; les animaux ne vivent et ne peuvent souffrir que du présent. Et pourtant, la raison nous permet aussi d'atteindre une sorte d'équanimité⁷⁶. De même, chez Nietzsche, notre besoin de sens s'accompagne de facultés qui nous ont rendu « l'animal malade » en même temps qu'elles démultipliaient nos possibilités de création (cf. *supra*, CI III 5).

74 Allusion probable au « besoin métaphysique » proprement humain décrit par Schopenhauer (MVR II 160).

75 Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, New York, Fordham University Press, p. 89-90.

76 S. Shapshay, art. cit., p. 286.

Le fait que notre besoin de sens soit acquis indique que la nature humaine peut être altérée, pour le meilleur et pour le pire. C'est pourquoi Nietzsche voudrait nous guérir de notre aversion à la souffrance.

« Hédonisme, pessimisme, utilitarisme ou eudémonisme : tous ces modes de pensée qui mesurent la valeur des choses en fonction du *plaisir* et de la *peine*, c'est-à-dire en fonction d'éléments concomitants et d'éléments accessoires, sont des modes de pensée superficiels et des naïvetés (...) Vous voulez si possible (...) *abolir la souffrance* ; et nous ? – il semble précisément que nous voulions, *nous*, qu'elle soit encore plus élevée et pire qu'elle ne le fut jamais ! Le bien-être, tel que vous le comprenez – ce n'est absolument pas un but, à nos yeux, c'est un *terme* ! Un état qui rend aussitôt l'homme risible et méprisable (...) La discipline de la souffrance, de la *grande* souffrance – ne savez-vous pas que c'est *cette* discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent ? Cette tension de l'âme dans le malheur qui élève en elle la vigueur, son horreur à la vue de la grande destruction, son inventivité et son courage lorsqu'il s'agit de supporter le malheur, d'y garder patience, de l'interpréter, de l'utiliser, et tout ce qui lui a été donné de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur : – cela n'a-t-il pas été donné par la souffrance, par la discipline de la grande souffrance ? »
(PBM 225 ; cf. PBM 44 et GS, Préface, 3)

Nietzsche raille également les utilitaristes anglais, qui

« aimeraient se prouver de toutes leurs forces que l'aspiration au bonheur *anglais*, je veux dire au *comfort* et à la *fashion* (...) est du même coup aussi le bon chemin pour accéder à la vertu (...) Pas un de ces lourds animaux grégaires (...) ne veut savoir ou supputer quoi que ce soit de ce fait que le "bien-être" n'est pas un idéal, pas un but, pas un concept compréhensible de quelque manière que ce soit (...) – que ce qui est juste pour l'un *peut* n'être absolument pas juste pour l'autre, qu'exiger une seule et unique morale pour tous revient ni plus ni moins à porter atteinte aux hommes supérieurs ».
(PBM 228)

Ces passages remarquables indiquent que Nietzsche décèle des *raisons* de vouloir la souffrance dans certains contextes, et ce, d'après une certaine conception du bien-être.

Comme c'est une position intelligible, elle est en conflit direct avec Parfit et CONVERGENCE. Comme le note Janaway, « quand Parfit commence tout son projet en affirmant que “selon toute théorie [du bien-être] acceptable l'hédonisme recouvre au moins une grande partie de la vérité” [OWM I 40], le désaccord était déjà en train d'infuser⁷⁷. » C'est en effet du point de vue hédoniste que Parfit envisage de racheter la souffrance sur terre – et donc d'une façon lui donner du *sens* :

« Si nous sommes les seuls êtres rationnels dans l'univers (...) il importe d'autant plus que nous ayons des descendants ou des successeurs pendant les milliards d'années où ce serait possible. Certains de nos successeurs pourraient vivre des vies et créer des mondes qui, s'ils ne peuvent justifier la souffrance passée, nous auraient donné à tous, y compris ceux qui ont le plus souffert, des raisons de nous réjouir que l'univers existe ». (OWM III 436-7)

« Quand je pense aux époques passées dont j'ai quelque connaissance, j'ai tendance à penser que (...) le passé en a valu la peine, puisque la somme de bonheur a été plus grande que la somme de souffrance ». (OWM II 612)

Ces affirmations sont empiriquement contingentes. D'autres hédonistes, reconnaissant par exemple la souffrance des invertébrés, pourraient conclure que la somme de bonheur est largement négative. Néanmoins, pour Parfit, le sens de la vie rationnelle est la réduction de la souffrance. Mais pour Nietzsche, l'hédonisme n'est pas simplement faux psychologiquement mais prête à tout type humain les mêmes valeurs, et ce, aux dépens de l'épanouissement de certains types, donc des valeurs (grandeur et excellence) qui permettent d'évaluer la culture⁷⁸. Le bonheur n'est pas une fin en soi ; il vient, comme la joie ou gaité (*Fröhlichkeit*), par surcroît ; c'est un effet secondaire, un épiphénomène de l'accroissement de puissance, qui requiert résistance et frustration⁷⁹. Quel que soit le sens que l'hédonisme fournit il ne suffit pas à restaurer notre attachement à ce monde. Nietzsche se moque des jeunes Européens qui, à la recherche de sens, cherchent le malheur dans le monde et à souffrir avec leurs congénères et les autres créatures (GS 56).

On pourrait reprocher à Nietzsche d'esquisser lui-même une théorie de la valeur inadaptée à nos capacités réelles. « Dire ainsi oui à l'ensemble de sa vie n'est guère aisé

77 Janaway, « Attitudes to suffering », p. 81.

78 Voir aussi Z préf. 3 et 5, GS 338 et PBM 44 et 198.

79 Cf. Walter Kaufman, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974 [1950], p. 262 et R. Schacht, *op. cit.*, p. 363 sur le plaisir et la douleur comme épiphénomènes de l'acquisition et/ou de la recherche de puissance. Cf. KSA 13:14[174].

pour tous les êtres humains », écrit Janaway, « mais ce n'est pas une objection à Nietzsche, qui est à la recherche d'un idéal extrêmement exigeant et vise à discriminer quelques rares élus de la masse⁸⁰. » Pour lui, la vie des élites a plus de valeur et leur bien-être plus d'importance que celle et celui des êtres médiocres. Huddleston a raison de voir en Nietzsche un authentique anti-égalitariste⁸¹, en accord avec son perfectionnisme⁸² et sa théorie des types⁸³. Parfit le concède (OWM III 311), même s'il semble voir en Nietzsche une sorte d'égalitariste (OWM II 591), quand il n'a pas tort... Mais encore une fois, nous n'avons pas plus de raison de soupçonner que Nietzsche est soumis à des influences déformantes (une volonté aristocratique de défendre des privilèges ? cf. OWM II 547) que de le soupçonner des égalitaristes, qui eux aussi cherchent à défendre des bienfaits spéciaux en leur faveur (à moins de *présupposer* qu'ils ont des droits égaux)⁸⁴.

Selon Leiter, Nietzsche soutenait une « thèse hédonique minimale » selon laquelle l'expérience esthétique fournit du sens par le biais d'un mécanisme psychologique d'excitation qui restaure et maintient notre attachement affectif à la vie⁸⁵. Mais cette thèse ne rapproche aucunement Nietzsche de l'hédonisme. Ce dernier et la quête d'excellence reposent certes sur les mêmes pulsions sous-jacentes mais leurs fins sont différentes. « La souffrance profonde rend noble ; elle met à part » ; celui qui a profondément souffert a « la certitude frissonnante (...) d'en savoir plus du fait de sa souffrance que les plus avisés et les plus sages n'en peuvent savoir » (PBM 270).

Nietzsche rejette donc clairement l'hédonisme au sujet des valeurs, qui prive les individus de la possibilité de donner du sens à leur souffrance et d'en sortir renforcés mais aussi empêche l'émergence de l'excellence. Ces deux motifs de rejet de l'hédonisme sont en contradiction avec DOUBLE MAL. Car la souffrance peut être bonne personnellement (pour son bien propre) et impersonnellement (pour le bien de la culture). La théorie nietzschéenne de la nature, du rôle et de la valeur de la souffrance est ainsi en tension avec l'espoir de convergence de Parfit.

80 C. Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 258.

81 A trois égards : (i) tous les humains n'ont pas une égale valeur et dignité ; (ii) le bien-être de certains compte plus que celui d'autres individus ; (iii) on doit accorder aux élites des droits spéciaux (Huddleston, art. cit., p. 181-2).

82 Thomas Hurka, « Nietzsche : perfectionist », in B. Leiter et N. Sinhababu (dir.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, p. 9-31.

83 Brian Leiter, *op. cit.* et Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1999.

84 Huddleston, art. cit., p. 185.

85 Leiter, « The truth is terrible », p. 163.

Conclusion

CONVERGENCE affirme que

« Si tout le monde connaissait tous les faits non normatifs pertinents, utilisait les mêmes concepts normatifs, comprenait et réfléchissait soigneusement aux arguments pertinents, et n'était affecté par aucune influence déformante, nous aurions des croyances normatives similaires ». (OWM II 546)

Parfit ne montre pas de façon convaincante que Nietzsche ne satisfait pas les conditions minimales du désaccord. Par conséquent, ses positions, parce qu'elles sont intelligibles et cohérentes, menacent CONVERGENCE. Parfit, dans le Chapitre 34 intitulé « Agreement » de *On What Matters* soulignait le caractère imprécis ou indéterminé de certaines vérités morales, suggérant qu'il savait de ne pas avoir parfaitement atteint son but. Son espoir de convergence tient à la force relative des divergences restantes. J'ai soutenu que Nietzsche, dans la mesure où leurs divergences comptent, menace CONVERGENCE en jetant notamment le doute sur DOUBLE MAL. On peut bien sûr estimer que la divergence n'importe pas mais on ne peut le présupposer, sauf à tenir pour acquise l'importance de l'édifice parfitien. Or c'est précisément ce qui est en jeu. L'ascension par Nietzsche de sa propre montagne a encore de beaux jours devant elle et éclaire indirectement d'un nouveau jour l'ascension la montagne de Parfit.

Remerciements

Merci aux relecteurs de la revue *Klésis*, Duncan Purves, Yann Schmitt et Enrique Utria. Certaines des idées développées dans cet article sont indirectement le fruit de discussions avec Brian Leiter, John Richardson et Sandra Shapshay.