

UNIVERSITE DE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**LA NOTION DE RESSENTIMENT DANS LA
GENESE DES VALEURS SELON FRIEDRICH
NIETZSCHE ET MAX SCHELER**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Selin Merve CANTO

Directrice de Recherche : Prof. Dr. Zeynep DIREK

MAI 2013

Remerciements

Mes remerciements les plus sincères s'adressent tout d'abord à ma directrice de thèse, Prof. Dr. Zeynep Direk, pour ses conseils tant dans mon travail que dans ma vie à Istanbul et aussi pour sa compréhension ; ils s'adressent également à tous mes professeurs du département de Philosophie de l'Université de Galatasaray qui m'ont fait découvrir un domaine auquel je n'aurais jamais envisagé un tel apport aussi bien professionnel que personnel et spirituel. Et bien entendu, un grand merci à mes familles et amis turcs et français, qui m'ont toujours aidée et soutenue dans mes démarches.

SOMMAIRE

Remerciements.....	ii
Sommaire.....	iii
Résumé.....	iv
Abstract.....	xi
Özet.....	xvii
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I : Etude de la thèse de Nietzsche.....	7
1.1 La considération de la thèse kantienne.....	10
1.2 L'importance de l'Histoire comme support d'étude philosophique pour Nietzsche.....	16
1.3 La thèse du ressentiment comme cause de la genèse des valeurs selon Nietzsche.....	27
1.4 Les lacunes de la thèse nietzschéenne.....	39
PARTIE II. Etude de la thèse de Scheler et son apport à la thèse nietzschéenne.....	44
1.1 L'étude du ressentiment par Scheler au travers la méthode phénoménologique et sociologique dans l'Homme du ressentiment.....	46
1.2 L'apport explicatif et formel de la thèse du ressentiment comme cause de la genèse des valeurs dans le Formalisme éthique et l'éthique matériale des valeurs.....	76
1.3 Les insuffisances de l'apport de Scheler.....	94
CONCLUSION	103
Bibliographie.....	111
Historique.....	113

Résumé

Dans cette thèse, il est question d'envisager la genèse des valeurs et notamment sous l'angle de Nietzsche puis de Scheler.

Il s'agit d'une réflexion philosophique de base pouvant entraîner toute une série d'autres réflexions, dans la philosophie politique, dans la psychanalyse, l'histoire, la sociologie.

A l'heure de la mondialisation, des échanges interculturels favorisés par les réseaux sociaux, le monde du show-business, il semble important de se demander quelles sont les origines des valeurs, comment se sont-elles véhiculées au cours de l'Histoire, qui les ont créées, qui a décidé. Nietzsche va considérer tout cela dans le premier traité de la *Généalogie de la morale*. Cela nous aidera aussi de nos jours à affirmer de quelles valeurs, quelle morale puis de quelle éthique nous sommes porteurs.

En somme, il s'agit d'une réflexion philosophique toujours actuelle, soumise aux mutations, extrapolable à des niveaux différents.

Pour répondre à cela, nous prendrons pour support les pensées de Nietzsche et de Scheler. Le premier va impulser l'idée première d'une genèse des valeurs reposant sur un affect qui est le ressentiment, le second va reprendre cette thèse en la développant, la critiquant et en apportant une approche beaucoup plus objective, scientifique, positive et philosophique.

Ainsi dans cette thèse, notre travail va consister en l'étude des *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785), du premier traité de la *Généalogie de la Morale* (1887) de F. Nietzsche, puis de *L'Homme du ressentiment* (1919) et du *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916).

Avant de considérer la thèse de Nietzsche, on va envisager la pensée morale de Kant, d'après les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, notamment avec les notions fondamentales de volonté bonne et d'impératif catégorique. Il s'agit de mettre en évidence une autre école, très différente car formelle, pour nous aider à mieux appréhender la pensée nietzschéenne mais aussi schélérienne.

La genèse des valeurs est exprimée essentiellement dans son œuvre, la *Généalogie de la morale*.

Tandis que des philosophes comme Kant se sont penchés pour une genèse issue d'un apriorisme de la raison pratique, Nietzsche propose une explication de l'ordre de la généalogie, reposant sur des aspects historique, sociologique et surtout psychologique.

En effet, Nietzsche est un penseur connu pour sa connaissance profonde de l'Histoire, d'ailleurs il parle d'« esprit historique ». L'Histoire va être un support d'étude et va permettre d'établir la généalogie des valeurs. Mais aussi, on verra son attrait pour des sciences telles que la psychanalyse. Dans notre étude, il s'agit de considérer les différents type d'histoire mais notamment l'histoire critique que Nietzsche soutient, qui va permettre de comprendre comment il a pu envisager le ressentiment comme origine de la genèse des valeurs.

D'autre part, il accorde une certaine importance à l'étymologie, qui à son sens, est un domaine qui aide à l'appréhension des valeurs. D'ailleurs, il va faire un véritable travail linguistique et va utiliser l'étymologie comme un argument tout à

fait constructif de sa thèse de l'origine des valeurs. Il va même jusqu'à dire que la genèse du langage-même serait l'œuvre des hautes sphères seigneuriales.

Il fustige justement la « manière essentiellement antihistorique » dont les penseurs anglais ont envisagé la genèse des valeurs. Nietzsche estime essentielle une lecture de l'Histoire afin de dégager une explication qui ne soit pas utilitariste, contrairement à ces penseurs anglais ; ou bien encore rejeter leur acceptation passive de ces valeurs à travers une certaine « coutume » ou « habitude », sans s'interroger sur l'appréciation réelle qu'on pourrait en faire.

Le sentiment de distance permet de se détacher de l'utilité et ainsi d'appréhender les valeurs telles qu'elles sont. Nietzsche prône la définition du bon et par suite du mauvais à travers tout d'abord une considération étymologique et historique.

Bon ne veut pas dire « non égoïste », désintéressé, cette notion d'égoïste n'a pas de rapport avec les jugements aristocratiques mais avec ceux du peuple. (l'instinct de troupeau)

Dans la première partie de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche tente ainsi de dégager les causes de la genèse de la morale, plus précisément des valeurs de base qui sont les notions de « bon » et de « mauvais ». Ce sont des valeurs de base car elles suggèrent les premières formes de valeurs intelligibles et acceptées par les hommes.

Le penseur allemand émet une critique de la fonction sacerdotale qui introduit les notions de pur et d'impur, ce qui n'est pas l'essence véritable de la genèse des valeurs mais un élément plutôt biaisant cette dernière.

Les aristocraties sacerdotales ont des modes de vie loin de l'action, ce qui entraîne la rumination et c'est en cela que c'est malsain : ceux qu'elles tentent de prôner sont issus de l'inaction, et de fait ne sont pas spontanés mais calculés. C'est une sorte de neurasthénie qui afflige les prêtres de tous les temps. En effet, comme il le dit ce sont des « niaiseries thérapeutiques inventées par les prêtres ». Les différentes formes d'abstinence (alimentaire, sexuelle, ascétisme) contribuent à développer des affects de faibles et de frustrés et donc des attitudes éloignées d'une spontanéité et d'une noblesse de cœur.

Les prêtres seraient hostiles aux « sens », cela implique une forme d'hostilité au monde réel. Pour Nietzsche et même Scheler, ce sont grâce aux sens et nos perceptions que nous créons un lien avec le monde. Ce serait dès lors un rejet de ce monde réel, de plaisir ou de douleur, finalement un rejet de la « vraie vie ».

Toutefois, selon Nietzsche, c'est grâce à l'existence sacerdotale que l'homme a pu devenir intéressant, effectivement, tout devient plus dangereux avec l'acquisition de « profondeur et méchanceté », cela sonne comme une note sarcastique, ironique mais aussi une réalité qui contribue à cette thèse du ressentiment, origine des valeurs.

L'opposition entre l'aristocratie des chevaliers et celle des prêtres, la vigueur contre l'impuissance, cela a un aspect lié au cérébral. Dans l'Histoire, les plus intelligents auraient donc été les prêtres, puis les faibles en général et cela exprime aussi une certaine historiographie anthropologique du développement de l'intelligence humaine, du fait de cette nécessité de « survivre » face à la classe dominante.

La situation de dominants/ dominés serait renversée grâce à la subtile et brillante stratégie de la transmutation des valeurs. Pour Nietzsche, nos valeurs actuelles sont issues en réalité d' « un acte de vengeance suprêmement cérébrale ».

Comme cause, la haine de l'impuissance a permis de provoquer l'insurrection des esclaves et de fait, la mise en place de leurs valeurs qui sont les nôtres dans un long processus. En effet, ce renversement n'est pas évident car il a mis 2000 ans à

s'instaurer, une trop grande échelle pour que cela s'exprime de façon évidente. Il s'agit de la mission « universelle » du peuple Juif selon Nietzsche pour faire vaincre la morale de l'homme vil.

Pour lui, la différence fondamentale entre les nobles et les prêtres est que le fait que les valeurs naissent d'une spontanéité, d'une affirmation de soi, provenant seulement de soi-même, tandis que les valeurs des hommes vulgaires émanent de tout ce qu'ils peuvent ressentir à l'égard de quelque chose d'extérieur, rien ne se dégage franchement d'eux, mais il y a une dépendance à un monde extérieur, qui rend l'évaluation aléatoire et subjective, dépendant d'un affect.

Nietzsche ne remet pas en cause, contrairement à l'école kantienne, le caractère essentiel de l'affect dans l'élaboration des valeurs quand il parle de « noblesse de l'âme », de « spontanéité », seulement dans ces dernières, il semble dénoter un aspect stable et fidèle qu'on ne retrouve pas dans la morale des esclaves.

Au début il n'y a pas de symbolisme : c'est grossier, vulgaire.

Dans *l'Homme du ressentiment*, la structure du ressentiment est observable à travers l'expérience des différentes relations « idéales » du ressentiment (mari / femme, frère/ sœur, belle-mère/ belle-fille) mais aussi à soi-même.

Il faut faire attention à ne pas saisir les valeurs que dans les rapports (le cas de l'homme moyen). En effet, dans l'ouvrage, on pourrait avoir tendance à penser que le seul moyen d'appréhender ce ressentiment est dans les rapports, ce qu'on va moins voir dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

On peut se demander s'il y a la nécessité d'une approche aprioritique de la raison pratique, comme l'a fait Kant dans son éthique avec son impératif catégorique. Mais dans la *Généalogie de la morale*, on constate uniquement un développement historique et sociologique du ressentiment chez Nietzsche.

Cependant, on constate que la définition du ressentiment est relative et par défaut, face aux autres sentiments tels que la jalousie, l'envie ou les désirs de vengeance.

Les éléments-clés dans la définition du ressentiment sont l'impuissance, la fatalité, l'auto-empoisonnement, l'auto-alimentation de ce ressentiment. Il n'y a pas de passage à l'acte, c'est la conséquence d'un non-aboutissement d'autres sentiments, mais encore l'objet du ressentiment devient vite brumeux et non-défini. On constate une certaine mobilité du ressentiment : du fait d'un oubli et d'une difficulté à révéler à soi-même cet état, il y a l'affectation à un objet non identifié, ainsi le passage facile d'un objet à un autre.

En effet, l'homme du ressentiment est toujours dans la critique mais celle-ci n'est jamais constructive (ce qu'il évite justement) et c'est vite vindicatif. Il y a un refoulement systématique, une certaine impotence (ne signifiant cependant pas une absence de combat), l'homme du ressentiment est non pas dans l'action mais la réaction.

Ainsi, on peut se demander s'il n'y a pas un possible report du ressentiment sur un objet extérieur au lieu d'un ressentiment face à sa propre impuissance. On éprouve la difficulté d'admettre cette impuissance à soi-même et dès lors cela peut expliquer le transfert à un objet qui devient indéfini.

Structurellement, le ressentiment a bien évidemment ses racines dans la psychologie, la psychanalyse, mais on dénote un rapport avec la représentation et non la réalité (le fait d'être mère), d'où l'importance à accorder au symbolisme.

Ainsi, on peut se demander légitimement : tout le monde peut-il ressentir du ressentiment ? Si oui, cela va-t-il le conduire nécessairement vers une transmutation

de son système de valeurs ? Peut-on échapper au ressentiment ? Peut-on s'en rendre compte et y échapper ?

Scheler parle dans la phénoménologie du ressentiment d'un aspect presque inconscient de ce sentiment, qu'on finit par nourrir et auquel on s'habitue. Y a-t-il une certaine acceptation jusqu'à être finalement habitué et installé dans ce sentiment ? Dans *l'Homme du ressentiment*, il va considérer toutes les expériences de ressentiment.

Mais aussi, il faut faire attention à la différence entre la définition et la description. La première est ce que tente de faire et de combler Scheler par rapport à Nietzsche, et la seconde est ce que fait essentiellement Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*)

Dans ce travail, il nous est plus facile à comprendre le ressenti des notions : l'utilisation d'exemples et donc de l'affect permettent de la meilleure façon possible de faire comprendre cette notion de ressentiment, à partir d'une « empathie ».

Les valeurs sont perceptibles à travers l'affect donc on en revient au formalisme de Scheler.

Dans cette étude aussi, la place du religieux dans le ressentiment est centrale : en effet s'agit-elle de l'expression de cet affect ou au contraire un moyen de s'en détourner ? Nietzsche est révolté et tente par tous les moyens de discréditer le religieux tandis que Scheler l'estime comme vital et sauveur.

C'est pourquoi, dans nos sociétés actuelles, envisager le religieux et des dogmes dans le cadre de la philosophie de la valeur est vraiment nécessaire, car il est de plus en plus visible la place de l'affect comme dans certaines ré-actions (cf Nietzsche et Scheler) de colère, de susceptibilité à l'égard de divers faits ou écrits.

Avec l'étude du *Formalisme en éthique et de l'éthique matérielle des valeurs*, on va retrouver la notion d'illusion axiologique qui découle du ressentiment et qui va à désorienté nos jugements de valeurs.

L'importance capitale du refus de voir la réalité et la vérité, mène à une création d'une vérité « alternative » avec des valeurs « alternatives » auxquelles on se rattache et on croit. La croyance en une injustice, ou à une récompense ultérieure (le christianisme ou le paradis), on se cherche des prétextes ou des excuses multiples.

Ce travail est d'autant plus subtil qu'il n'est pas question de la perversion du sens des valeurs ni des désirs mais d'une parfaite illusion pour ceux qui vivent le ressentiment, comme si c'était une « erreur » dans la destinée. On dénote presque un aspect « pathologique » involontaire. Cet aspect quasi-pathologique est tel que ça peut mener à considérer comme une essence. Ainsi on détruit l'objet sur lequel on nourrit un ressentiment et on crée dans une illusion totale par-dessus.

Dès lors, tout jugement, toute évaluation est émis de façon « naturelle » pour ces personnes, alors que cela repose sur une illusion.

On remarque la double sensation causée par le ressentiment qui reste du domaine d'affects assez extrêmes. En effet, dans la transgression des valeurs, on retrouve la sensation de liberté dans un caractère relativement rebelle, de la jubilation découlant de cela, un certain enthousiasme mais en même temps, il y a une ambivalence car cela cause aussi une inquiétude et une dépression dues au fait qu'on puisse admettre au fond que cela est déviant et illusoire. Cela va vérifier d'ailleurs la thèse de la hiérarchie des valeurs apriorique stable, indépendante et autonome de Scheler dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

En tant qu'issue à ce ressentiment, on peut penser la création : est-ce une condition possible et issue convenable comme passage à l'acte ? On ne peut que remarquer le développement de la création mais aussi de l'intelligence (chez

Nietzsche). On pourrait aussi émettre une relation entre la création artistique et la psychologie de l'artiste, son passé, ses frustrations.

D'après tout ce qu'on vient de considérer ci-dessus, la hiérarchie des valeurs peut être chamboulée à cause de cette illusion, de ce voilement de face.

Le monde ne change pas, ni la hiérarchie des valeurs, mais le ressentiment fait considérer ces valeurs différemment. Le principe clé aurait été leur universalité, or ici elles ne sont plus que relatives. Ainsi, la subjectivité des valeurs est un problème majeur de cette étude de par la place centrale du ressentiment comme source de la morale et des valeurs. Cela engage une transmutation des valeurs et ainsi une vraie interrogation qui va au-delà de la philosophie.

On retrouve chez Nietzsche comme chez Scheler une critique de l'altruisme, de l'humanitarisme et de l'utilitarisme. Chez les deux, il s'agit de notions qualifiées communément de « bonnes » pour des « raisons », elles sont explicables donc elles sont non spontanées, et elles semblent davantage se rattacher à l'illusion évoquée précédemment, telle une illusion de faire « le bien », être « bon » mais cela n'a rien de spontané, c'est réfléchi, calculé : tout ce que déplorent les deux philosophes.

Concernant la question de l'origine et de la structure du ressentiment, on peut penser de façon triviale celle de l'amour et/ ou du manque d'amour comme cause du ressentiment chez Scheler contre la moralité moderne et la méfiance envers autrui. Toutefois, si l'amour chrétien a une influence négative pour Nietzsche, il est bénéfique dans la pensée de la valeur chez Scheler. Il en est de même de l'idéal ascétique, véritable catastrophe pour Nietzsche car source de frustration, tandis que Scheler le considère comme nécessaire dans la purification de l'individu et la spontanéité de ses actes.

Scheler reprend donc la thèse de Nietzsche concernant le ressentiment comme source de la genèse des valeurs.

Scheler se repose davantage sur la phénoménologie du ressentiment, mais aussi plus au niveau individuel que collectif dans *l'Homme du ressentiment*. Il étudie notamment ses formes et sa structure dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* tandis que Nietzsche ne s'y est aucunement penché. Ce dernier s'était contenté d'établir cet affect comme source, sans exprimer quelle était sa propre origine de façon ni individuelle ni collective. Il se cantonne à des justifications étymologiques et socio-historiques, qui ne sont pas dénuées non plus d'une certaine subjectivité tant ses mots sont parfois lourds et qu'il porte à charge le peuple juif sans tenter de chercher une justification à ce ressentiment ancestral. Cela dès lors renverrait dès lors une étude plus objective de la genèse des valeurs.

On ressent dans ce premier traité, une situation quasi paradoxale de haine. En effet, Nietzsche accable ce peuple vil de prêtres mais cela nous mène à penser quelle est la position véritable du philosophe qui regrette à la fois une objectivité et une universalité, mais qui ne semble pas pour autant paraître parfaitement impartial dans son exposition des faits. On peut se demander si cela n'est pas une validation de sa thèse-même.

L'étude du ressentiment au niveau individuel la rend plus perceptible et plus compréhensible. En effet, au travers des nombreux exemples de ressentiment possibles, le lecteur est amené à se poser des questions, à s'interroger lui-même. Tout comme son prédécesseur, il estime que c'est cet affect qui influe sur les jugements et par suite sur notre système de valeurs. Il considère lui aussi cette part de subjectivité qu'il faut vaincre, tandis que Nietzsche ne s'y engage pas, celui-ci se contente juste de l'énoncer.

Afin de rendre cette étude méritante au domaine de la philosophie comme une réflexion objective sur les valeurs et non pas une simple étude psychologique et psychanalytique, Scheler va penser l'origine et la structure de ce ressentiment et plus largement de la morale et de l'éthique dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, par le moyen de la méthode phénoménologique.

Ainsi, Scheler va développer tout au long de ses deux oeuvres les différentes formes de ressentiment, ses causes, ce qui le nourrit, les distinctions à faire et les amalgames à ne pas faire comme la jalousie, l'envie, le désir de vengeance. C'est plus tard qu'il exprime l'extrapolation possible de tous ses dires à un niveau collectif, sociétal, au sein de la morale moderne, auquel cas on s'interrogerait sur les groupes identitaires, ce qui constitue un point de rattachement à la réflexion nietzschéenne.

Le travail de Scheler, notamment dans *le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, s'attache à trouver une explication objective des causes, et fonder une éthique philosophique de façon scientifique et positive.

Pour cela, le philosophe utilise des néologismes, il va tenter d'édifier une hiérarchie des valeurs en fonction de leur contenu, ainsi se nomme l'éthique matériale. Il y a dès lors un rapport avec le contenu des valeurs, pas seulement avec leur forme.

Ainsi, Scheler va distinguer différents supports-valeur car il est nécessaire de faire la différence entre la valeur et son support, la valeur ne signifiant pas ce qui est désigné mais le support. Ce dernier peut être de différentes natures : cela peut être une « chose », un « bien » ou enfin un « res ».

La chose est un support potentiel de valeur mais ne possède pas de valeur en soi. Le « res » signifie la chose de prix, en d'autres termes l'objet utile. Enfin, le bien est la chose de valeur, cette fois-ci, c'est sa valeur qui détermine son état de « bien », sa valeur représente l'essence de cet objet. Tout ceci s'intègre dans la logique de la hiérarchie de valeurs qui va nous aider à encore mieux appréhender le rôle du ressentiment dans la genèse des valeurs.

Ainsi, Scheler peut établir dès lors une certaine hiérarchie des objets, ce qui nous permet par suite de comprendre sa hiérarchie des valeurs.

Le philosophe distingue la valeur par rapport à différents biens, pour cela, il définit la saisie des valeurs et comment celle-ci permet une hiérarchie relative.

La perception affective est ce qui permet cette saisie d'une valeur. Il s'agit d'un sentiment ou d'un ressenti. Cette perception a comme critère l'amour et la haine, ainsi la hiérarchisation repose sur cette saisie de la valeur.

Mais encore, Scheler traite du caractère négatif ou positif de la valeur. Pour cela, il fait référence aux travaux de Franz Brentano concernant la supériorité ou non de la valeur.

Il met en exergue alors le fait que l'existence soit un état positif tandis que la non-existence un état négatif.

D'autre part, dans le cadre toujours de cette saisie de la valeur, Scheler fait la différence entre la préférence et le choix. Effectivement, le choix qu'on puisse faire concerne les actes mais c'est la préférence d'une valeur sur d'autres qui permet de dire si elle est supérieure ou non. Ainsi la hiérarchisation des valeurs est relative.

S'ensuivent les différents critères influençant la préférence, ou l'inverse la subordination. Dès lors, il distingue la durabilité, la divisibilité, le fait de fonder une valeur sur une autre, la profondeur de satisfaction et enfin la relativité de la valeur. Ces derniers graduellement contribuent à déterminer la hiérarchie des valeurs.

Ainsi, Scheler peut établir une seconde forme de hiérarchisation de valeurs, découlant de la première qu'il qualifie de plus « formelle ».

Scheler va dégager huit relations entre niveaux-de-valeur et purs supports de valeurs. Cela passe par la distinction des valeurs-de-personne, valeurs qui affectent directement la personne-même, et des valeurs réales. Dans toute la hiérarchisation faite de façon croissante jusqu'aux valeurs sacrées, Scheler envisage dans une strate les valeurs individuelles et les valeurs collectives (puis de fait les valeurs de société (qu'il ne faut pas confondre)). Grâce aux autres valeurs exprimées des différentes classes sociales et leur niveau propre et relatif, en passant par la détermination des valeurs vitales comme le noble et le commun puis le bon et le mauvais, la supériorité d'une valeur sur l'autre, on peut parvenir à classer la thèse et les arguments de Nietzsche et ainsi en dégager une réflexion plus scientifique et soutenue.

En effet, tous les dires de Nietzsche qu'on a pu qualifier de « socio – historiques » manquaient d'arguments solides, désormais avec le support schelerien, peuvent être ainsi justifiés (ou non) mais dans tous les cas, on peut les considérer de façon plus objective.

Ainsi, la transmutation des valeurs repose sur l'affect qu'est le ressentiment. Pour Scheler, d'après toute sa considération préalable, le ressentiment provoque une illusion axiologique, il ne remet pas en cause la hiérarchie des valeurs qu'il a dégagé, qui est apriorique, indépendante et autonome. Mais l'homme du ressentiment va avoir l'illusion d'une autre hiérarchie, tout en ayant au fond de lui la véritable.

On peut extrapoler les valeurs de l'individu à celle de la collectivité, le ressentiment de l'individu à la collectivité.

En reprenant toutes ces explications de Scheler, penser les personnes chez Nietzsche ramène aux valeurs- de- personne (les esclaves notamment), les valeurs propres opposées aux valeurs d'autrui aident à appréhender la naissance de ce ressentiment, l'évaluation décroissante des valeurs d'acte (amour, haine, connaissance) justifie l'illusion due au ressentiment, les valeurs dites « de fonction » comme la perception affective aident à comprendre par quelle voie le ressentiment peut influencer sur les jugements. Enfin les valeurs de réaction permettent de mieux penser la thèse de Nietzsche en reprenant les rapports dominants/ dominés avec les frustrations des seconds.

Ainsi la structure du ressentiment, son évolution et ses diverses expressions dans l'histoire, son influence dans la genèse des valeurs sont dès lors expliquées et s'insèrent dans une rigueur philosophique.

Toutefois, il demeure tout de même la question du religieux car ce sont les valeurs ultimes pour Scheler, celles qui surplombent toutes les autres, tandis que pour Nietzsche il s'agit que d'un vulgaire moyen pour la possibilité de la transmutation des valeurs.

Si pour Nietzsche, les valeurs religieuses s'opposent aux valeurs vitalistes, pour Scheler, elles coexistent parfaitement. D'autre part, malgré le fait qu'il soit chrétien, on constate une critique de Scheler sur l'humanitarisme par des propos presque élitistes, ce qui le rapproche de Nietzsche finalement. Les deux philosophes, malgré de nombreuses divergences, sont proches.

Abstract

In this thesis, we shall consider the genesis of values and especially from the points of view of Nietzsche and Scheler.

Indeed, it is a basic philosophical reflection that can cause a variety of other considerations in political philosophy, in psychoanalysis, history, sociology.

On this other hand, in the era of globalization, intercultural exchanges facilitated by social networks, the world of show business, it seems important to ask, as Nietzsche makes the point in the first treaty of *On the Genealogy of Morality*, what are the origins of the values and / or how there are conveyed in history, who made them? Who decided? So that today we can claim to be carrying or not such values, be subject to such corporation, such ethics.

In short, there is always a current philosophical reflection, subject to changes, extrapolated to different levels.

So here, we take as support work, thoughts of Nietzsche and Scheler: the first one encouraging the prime idea of genesis of values based on an affect that is resentment. The second one repeats this thesis by developing, criticizing and providing a more objective, scientific, philosophical and positive approach.

Thus in this thesis, our work will consist in the study of *Groundwork of Metaphysics of Morals (1785)*, *On The Genealogy of Morality (1887)* of Friedrich Nietzsche and *Ressentiment (1919)* and *Formalism in Ethic and non-formal Ethics of values (1913-1916)* of Max Scheler.

Before considering the thesis of Nietzsche, we shall see the moral thinking of Kant in *Groundwork of Metaphysics of Morals*, specially the main notions of good will and categorical imperative. We will bring out another school in moral, very different and formal. It will help us to understand better Nietzsche's and Scheler's thinkings.

The genesis of values is expressed mainly in Nietzsche's work, on *On the Genealogy of Morality*.

While philosophers like Kant favor a genesis after apriorism of the practical mind, Nietzsche offers a more empirical explanation, based on historical, sociological and especially psychological aspects.

Indeed, Nietzsche is a thinker known for his profound knowledge of History (he speaks of "historical spirit") and his appeal to science such psychoanalysis.

On the other hand, it gives a certain importance to the etymology, which in his view, is an area that would help to understand some terms. Indeed, he really made a linguistic work which constitutes a constructive argument for his thesis. He even said that the genesis of language itself is the work or the highest seigniorial levels.

In fact, his thoughts turned more toward a consideration of the facts and not an induction. He denounced the "essentially unhistorical reflection" on the values of thinkers, especially English.

Nietzsche considers as essential a reading of history to reach a non-utilitarian explanation that seems obvious to these English thinkers, or even a passive acceptance of these values through some "custom" or "habit" without questioning the real appreciation that we could do.

The sense of distance can be detached from the utility and thus create the values as they are. Nietzsche advocates the definition of good and bad as a result bad through, first of all, an etymological consideration. On the other hand, he also considers that it is the feudal law which gave names.

Good does not mean “unselfish”, selfless, this notion of selfish has no connection with the aristocratic judgments but with those of the people (herd instinct)

In the first part of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche tries to identify the causes of the origin of morality, specifically core values which are the concepts of good and bad. Basic values indeed, because they suggest the earliest forms of articulated values accepted by men.

The German thinker criticizes the priestly function which introduces the concepts of pure and impure. This is not the true essence of the genesis of values, but rather an element biasing the latter.

Priestly aristocracies lifestyles are staying away from the action, which leads to rumination and that’s why it is noxious: they are trying to advocate those coming from inaction, and in fact are not spontaneous but calculated. It is a kind of neurasthenia that afflicts the priest of all times. Indeed, as he says they are “*therapeutic nonsense invented by the priest.*” The various forms of abstinence (food, sex, asceticism) help develop affects of weak and frustrated people and so attitudes which are far from spontaneity and noble heart.

The priests are supposed to be hostile to senses, implying hostility to the real world because, as Nietzsche and Scheler say, it is through the senses and perceptions that we create a link the world. It would therefore be a rejection of the real world of pleasure or pain, finally the real life.

However, according to Nietzsche, it is thanks to the priestly existence that man could become interesting, actually, everything becomes more dangerous with the acquisition of “depth and malice”, it sounds like a sarcastic and ironic note, but also a reality that contributes to his thesis.

The opposition between the aristocratic knights and the priests, the force against impotence, this is almost Freudian, to the more cerebral. In history, the most intelligent were the priests, and it also expressed a somewhat anthropological historiography of the development of human intelligence.

The situation of dominant/ dominated would be reversed through the subtle and brilliant strategy of reversing of values. Our current values are based in reality on “an act of supremely cerebral revenge”.

As a cause, hatred of impotence helped cause the insurrection of slaves and the establishment of their values. This reversal is not obvious because it took 2000 years to build, too large a scale to be expressed in an obvious way.

It is the “universal mission” of the Jewish people according to Nietzsche to overcome the moral of the vile man.

For Nietzsche, the fundamental difference between the nobles and the priests is the fact that their values arise from spontaneity and self-affirmation, only from

oneself, while the values of ordinary men come from all they may feel towards something outside, nothing emerges frankly from them, but there is a dependence on the outside world, which makes a random and subjective assessment, depending on an affect

Nietzsche does not question, unlike the Kantian school, the essential character of affect in the development of values when he speaks of “nobility of soul” and “spontaneity”. Only in the latter, he seems to indicate stable and fair aspect, not to be found in the slave morality.

At the beginning, there is no symbolism: it is rude and vulgar.

In *Ressentiment*, resentment structure is observable through the experience of different “ideal” resentment relationships (husband/ wife, brother/ sister, stepmother/ stepdaughter) but also to oneself.

One should pay attention not to seize the values in the relationships (the case of the average man). Indeed, in the book, one might tend to think that the only way to understand resentment is the relationship. What we shall see less in the Formalism in ethics.

One way wonder if there is need for an “aprioritical” approach as did Kant with his categorical imperative. But in the *On The Genealogy of Morality*, there is only a historical and sociological development of resentment.

However, we note that the definition of resentment is relative by default against other feelings such as jealousy, envy, desire for revenge.

The key elements in the definition of resentment (impotence, fatality, self-poisoning, self –enrichment) there is no way to act, it is the result of a non-completion of other feelings, the object of resentment quickly becomes hazy and undefined. The man of resentment is always critical but never constructive (tries to avoid it) and quickly vindictive. There is a systematic repression, some impotence (which does not mean a lack of combat), not in action, but the re-action.

However, we note that the definition of resentment is relative and by in *Ressentiment* by Scheler against other feelings such as jealousy, envy or desire for revenge.

There is some mobility of resentment because of forgetfulness and difficulty to reveal this state to one self, there is an affection to an unidentified object, and the easy transition from one object to another.

Thus, one may wonder if there is not a possible postponement of resentment on an external object instead of resentment facing one’s own impotence? According to the difficulty to reveal it to oneself, which finally transfers to a misty object.

Structurally, resentment obviously has its roots in psychology, psychoanalysis, but denotes a relation of representation and not reality, hence the importance given to the symbolism.

Hence the question that can legitimately be asked: can everyone feel resentment? If so, will he/she necessarily be lead to the transmutation of his/her set of values? Can we escape the resentment? Can we realize this and get away?

About the phenomenology of resentment Scheler speaks of an almost unconscious aspect of this feeling, which is eventually fed and to which you get

used. Is there a certain acceptance until finally be installed in this feeling and used to it?

But one must also pay attention to the difference between the definition that tries to make and fill Scheler against Nietzsche, and description. (this is essentially made by Nietzsche in *On The Genealogy of Morality*).

In this work, it seems that we cannot escape from the understanding through the feeling of concepts: the use of examples (and thus of the affect) give the best possible way to understand the notion of resentment, starting from an "empathy."

The values are visible through the affect so we return to the formalism of Scheler.

In this study too, the place of religion in resentment is central: in fact is it the expression of the latter or otherwise a way to turn away?

Nietzsche is disgusted and tries by all means to discredit the religious while Scheler regards it as vital and rescuer.

This is why, in our societies moreover, considering the religious and the dogmas under the philosophy of values is really necessary, because affect is more visible as some reactions (see Nietzsche and Scheler) of anger, susceptibility towards various facts or papers.

The importance of the refusal to see reality, truth and thus creating an "alternative" values to which we are attached and in which we believe: the belief in an injustice, or in a further reward (Christianity or heaven), we look multiples excuses.

This work is all the more subtle that it is not a matter of perversion of the meaning of values or desires but a perfect illusion for those who live resentment, as if it was a "mistake" in the destiny. It denotes an almost "pathological" involuntary appearance. This almost pathological aspect is such that it can lead to consider as an essence.

So we destroy the object which creates resentment and create a total illusion over it.

Therefore, any judgment or assessment is issued in a "natural" way for them, while it is based on an illusion or even a masquerade.

We notice the double sensation caused by the resentment that remains in the realm of pretty extreme emotions. Indeed, in the transgression of values, there is the feeling of freedom in a relatively rebellious character, jubilation resulting from this, some enthusiasm, but at the same time, there is an ambivalence because it also causes anxiety and depression due the fact that we can admit that is deviant and illusory.

According to the above considerations, the hierarchy of values can be turned upside down because of this illusion.

The world does not change, but resentment makes values change and also their key principle (universality) but they are only relative. Thus, the subjectivity of values is a major problem of this study because of the central position of resentment if it is considered as a source of morality and values. This engages a transmutation of values and thus poses a real question that goes beyond philosophy.

In Nietzsche as in Scheler, a criticism of altruism, humanitarianism and utilitarianism is to be found. In both, these notions are commonly qualified as "good" for "reasons", they are explainable and thus non spontaneous, and they seem to relate more to the illusion mentioned above, such an illusion to « make the good », to « be good » but this is not spontaneous but thoughtful, calculated. Everything deplored by the two philosophers.

Before delving into the question of the origin and structure of resentment, we can already think so trivial that of love and / or lack of love as a cause of resentment for Scheler, against modern morality and distrust to others.

However, if Christian love has a negative influence for Nietzsche, it is beneficial in the thought of the value in Scheler. The same is true of the ascetic ideal, a real catastrophe for Nietzsche as a source of frustration, while Scheler considers that to be necessary in the purification of the individual and the spontaneity of its actions.

Scheler therefore takes on Nietzsche's thesis regarding resentment as source of the genesis of values.

Scheler is based more on the phenomenology of resentment, but rather at the individual level than at the collective level in *Ressentiment*. He examines in particular its forms and structure in the *Formalism in ethics and non-formal ethics of values* while Nietzsche was never interested, he merely establishes that affect as a source, without expressing what it is own origin, individual or collective. He is confined in etymological and socio-historical justifications, which includes some degree of subjectivity as his words are sometimes heavy and as he charges the Jewish people without trying to find a justification for this ancient resentment which therefore could lead to a more objective study of the genesis of values. We feel in this first treaty an almost paradoxical situation of hatred towards this vile people of priests, which commits us to a question: what is the real position of the philosopher who regrets objectivity and universality, without seeming perfectly impartial in its exposure of facts?

This is a good question about his thesis itself. Perhaps it may confirm or refute this thesis anyway?

First, the study of resentment at the individual level makes it more noticeable and more understandable. In fact, through numerous examples of possible resentments, the reader is led to ask questions and to question himself.

Like Nietzsche, Scheler believes that thus affect influences that judgments and consequently our values. He also sees this part of subjectivity that must be overcome, while Nietzsche does not engage himself, just mentioning it.

To give back this worthy field of study to philosophy as an objective reflection on values and not just as a psychological and psychoanalytical study, Scheler will establish the origin and the structure of this resentment and more widely of the morality and of the ethics in the *Formalism in ethics*.

So he pours throughout his work the various forms of resentment, its causes, which feeds it, the distinctions and amalgams not to do like jealousy, envy, revenge.

Later he briefly expresses the potential extrapolation of his theory at a collective and societal level, so we would question about the identity groups, which is a linkage to the nietzschean thought.

Scheler's work, particularly in the *Formalism in ethics*, tries to find an objective explanation of the causes and to find philosophical ethics in a scientific and positive way. To do so, the philosopher uses neologisms, he will try to build a hierarchy of values according to their content, which is called material ethics. It is therefore relevant to the content of values, not just their form.

Thus, Scheler will distinguish different values supports. Indeed, it is necessary to distinguish between the value and its support because the value does not mean what is referred to but the support.

And it can be of different types. First, it can be a "thing", a "good" or finally a "res". The thing is a potential carrier of value but has no value in itself. The "res" means the thing of price, in other words a useful object. Finally, the good is the thing of value, in fact thus time the value determines its status of "good", its value represents the essence of that object.

Thus, Scheler can therefore establish a hierarchy of objects, and hence a hierarchy of values.

The philosopher distinguishes value in relation to different goods, for that, he sets the input values and how it allows a relative hierarchy.

Emotional perception is what allows this input of a value? The criterion is love and hatred, and the ranking is based on this input.

But still, Scheler discusses the positive or negative character of the value. For this, he refers to the works of Franz Brentano regarding the superiority or not of the value. He then highlights the fact that existing is a positive state while non-existing is a negative state.

On the other hand, always part of this input value, Scheler makes the difference between preference and choice. Indeed, the choice is about acts but the preference for a value allows us to say if it is superior or not. Thus the hierarchy of values is relative. Different criteria follow influencing preference, or vice versa subordination. Therefore, he distinguishes durability, divisibility, basing a value upon another, the depth of satisfaction and finally the relativity of the value. These criteria gradually help to determine the hierarchy of values.

So Scheler can establish a second form of hierarchy of values, arising from the first one, described as more "formal".

This time, Scheler will release eight relationships between levels-of-value and pure supports of values.

This involves distinguishing values-of person directly affecting the person itself, and "real" values. Throughout the hierarchy made up of increasingly sacred values, Scheler considers a stratum with individual values and collective values (and in fact the values of society, not to be confused).

With other values expressed in different social classes and their own relative level and, through the determination of the vital values as the noble and the common

then the good and the bad, the superiority of one value to another, one can rank the thesis and arguments of Nietzsche and thus generate more scientific and sustained reflection.

In fact, all the words of Nietzsche that we could call ‘socio-historical’ lacked strong arguments, now with the Schelerian support they can be justified (or not) but in any case, be considered more objectively.

Thus, the transmutation of values based on affect what is resentment, the morality of lords replaced by the morality of slaves, the “routing” of values from the individual to his community, the resentment of the individual alone to his community, the position of individuals in Nietzsche confronted with values-of-person (including slaves), the own values opposed to the values of others in the birth of this resentment, the decreasing assessment of the values-of-acts (love, hate, knowledge), of the values- of-reaction allow to better understand Nietzsche containing the dominant/ dominated relationship, the frustrations of seconds. So, the structure of resentment, its evolution and its various expressions in history, its influence in the genesis of values are therefore explained and fits into a philosophical rigor.

However, there still remains the question of religion as the ultimate values for Scheler are those who overlook all others, whereas for Nietzsche it is just a common way for the possibility of the transmutation of values. Hence a still limited reading though quite honest to study.

To Nietzsche, religious values are opposed to vitalist values, for Scheler, they coexist in parallel.

Furthermore, even the fact he is Christian, Scheler criticizes humanitarianism with quite elitist terms as Nietzsche did. So, finally, we can find between the two philosophers a common way of thinking.

Özet

Bu tezde; Nietzsche ve Scheler açısından “değerlerin kökeni” mefhumu ele alınmıştır. “Değerlerin kökeni” mefhumu felsefenin temelini esas alır ve Siyaset Felsefesi, Psikanaliz, Tarih ve Sosyoloji gibi çeşitli düşünce kollarının kaynağını oluşturur.

Küresel dünyada; hızla gelişen sosyal paylaşım siteleri, medya ve sanat dünyası sayesinde kültürel değerlerin paylaşımı kolaylaşmıştır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* (*On the Genealogy of Morality*) kitabında yaptığı gibi; “değerlerin kökeni nedir?”, “buna kim karar vermiştir?” ve “bunu kim üretmiştir?” sorularına cevap aramaktayız.

Bu soruların cevaplarıyla birlikte günümüzde hangi değerleri yaşadığımızı ve bu değerlere hangi anlamlar yüklediğimizi anlayacak, hangi ahlak kavramlarının öncelikli ve hangilerinin farklı olduğunu göreceğiz. Sonuç olarak bu konunun; farklı düzeylerde değişikliklere tabi olan güncel bir felsefi yansıması her zaman vardır. Tezimizde, Nietzsche'nin ve Scheler'in düşüncelerinin ışığında bu soruları cevaplandırmaya çalışacağız. Nietzsche'ye göre değerlerin kökeni “hınç ile” başlamakta, değerler ve kararlar hınç ile yol almaktadır. Scheler ise bu fikri eleştirip ilerleterek daha objektif bir değerlendirme yapar; öyle ki daha pozitif olan düşünce sistemini sayısal değerlerle destekleyerek yeni bir yaklaşımla konuyu ele alır.

Bu tezde üç kişinin kitabı temel alınmıştır: Friedrich Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* (1887) adlı kitabı, Max Scheler'in *Etikte Biçimcilik* (1913-1916) ve *Hınç adamı* (1919), adlı eseri ve Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) adlı kitabı.

Nietzsche'nin tezine geçmeden önce, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitabı temel alınarak Kant'ın ahlak anlayışı özellikle sisteminin temel kavramları olan iyi irade (*bonne volonté*) ve kategorik emperatif mefhumlarıyla birlikte ele alınacaktır. Burada başka bir okulu düşünmek formel olduğundan Nietzsche'yi ve Scheler'i daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Değerlerin oluşumu; Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* kitabında özellikle yer almıştır.

Kant; değerlerin apriorizm yöntemi ile öğrenildiğini savunurken, Friedrich Nietzsche daha tarihsel, sosyolojik özellikle de psikolojik yönle dayalı, daha ampirik açıklamalar ile değerlendirme yapar.

Friedrich Nietzsche tarih bilgisi çok iyi olan bir felsefeci olarak bilinir ve bu konudaki çalışmalarında “tarihsel ruh”¹tan bahseder. Tarih ile birlikte psikoloji ve psikanaliz gibi dallar da ilgisini çekmiştir. Çalışmalarını bu konular ile desteklemiş bir felsefecidir.

Nietzsche; etimolojiye önem vermiştir; kelimelerin kökeninin konuları daha iyi anlamamıza yardımcı olduğu fikrini savunur. Dillerin kökeninin efendilerden bize aktarılan bir eser olduğunu ve bunu söyleyecek kadar da önem verdiğini görmekteyiz.

Nietzsche; ayrıca diğer yaklaşımlardan farklı olarak, yaşanmış tarihsel olaylar bizim etik ve ahlaka bakışımızda sonuca gitmeden göz önünde bulundurmamız gereken değerlerdir diyerek hem farklı yaklaşım getirmekte hem de diğer yaklaşımları eleştirmektedir.

¹ Fr. “*esprit historique*”

İngiliz Felsefecilerden Nietzsche'yi ayıran en önemli yaklaşımlardan biri de Nietzsche'nin tarihe önem vermesidir. Nietzsche İngiliz felsefecileri bu konuda şöyle eleştirmektedir: pasif kabulün sebebi ya gelenekler ya da alışkanlıklardan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden de olaylara gerçekçi gözlerle bakılmadığını ve bu şekilde değerlendirilmediğini söylemektedir.

Mesafe koymak; olayların veya duyguların değerlendirilmesinde kullanışlı olup olmamasına bakılmaksızın objektif olunmasını ve net kararlar verilmesini sağlamaktadır.

Nietzsche; iyilik ve kötülük kavramını etimolojik yaklaşımdan yola çıkarak değerlendirir. Önce iyilik kavramı düşünülür, sonrasında kötülük gelir. İyilik, bencil olamayan demek değildir. Bencillik kavramı aristokratların yargılarından değil haklın yargıları ve yaşanmışlıklarından ortaya çıkmıştır.

Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* kitabının ilk bölümünde, ahlaki değerlerin sebeplerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu kitapta insanlık için kolay anlaşılabilir, özellikle temel kavramlardan iyilik ve kötülük ele alınmıştır.

Rahiplerin iyilik ve kötülük kavramlarına yaklaşımında saflık ve saf olmayan kavramları konuya dâhil olmuş ve günah kavramı ortaya çıkmıştır. Böylece iyi kötü kavramına günah kavramı eşlik eder olmuştur. Günah olgusunun iyinin ve kötünün yanında yer alması Nietzsche' in eleştirileri arasındadır.

Aristokrat Rahipler kendi yaşamlarından yola çıkarak; fizyolojik güçsüzlük ve bireysel yaşamları sebebiyle; toplumdaki durumu sindiremeyip, sosyal yaşamdaki sağlıklı birçok olayı günah ile değerlendirmişlerdir.

Onların savunduğu değerler kısıtlı yaşam koşulları ve hareketsizlikten kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla doğal olmayan ve hesaplanmış değerleri savunmaktaydılar. Rahiplerin genel hali nevrasteni olarak değerlendirilmektedir. Rahipler genel olarak hüsrân içinde ve zayıf karakterli olup, doğal davranışları reddederek yaşamaktadırlar. Bu nedenle hislerle ilgili kavramlardan uzak yaşarlar.

Bu durum Nietzsche'ye göre, Rahiplerin günlük hayatta yaşanan doğal davranışlara karşı düşmanca yaklaşımlarını ortaya çıkarmıştır.

Nietzsche ve Scheler' e göre hisler ve algılar sayesinde dünya ile bir bağ kurılmaktadır.

Nietzsche'ye göre rahipler acıları, zevkleri, hayatın gerçekliklerini reddederek yaşarlar. Ama böyle bir yaşam tarzı sayesinde insanlık daha enteresan hale geldi ve böylece insanlar arasında farklılıklar ortaya çıktı. Öyle ki hayatımızda kıskançlık, intikam hissi, hırs ve günah kavramları gündeme geldi.

Şövalyeler ile Rahipler arasındaki en belirgin fark güç ve zayıflıktır. Olaya başka bir açıdan bakarsak Rahipler kısıtlı yaşam koşulları sebebi ile daha çok düşünerek, zekâ ve düşünme farklılıkları ile antropolojik açıdan daha parlak zekâlı insanlar topluluğunu oluşturdular. Efendilerin varlıklarının çokluğu onların herhangi bir kaygı, endişe ya da çözüm üretmesine ihtiyaç duyacakları bir durum yaratmamıştır.

Değerlerin yer değiştirmesi Rahiplerin propagandası ile olmuştur; şimdiki güncel değerler aslında intikam duygusu ile gelişmiştir. Köleler güçsüzlüklerini nefretleri ile besleyerek ayaklanmışlardır ve sonuç olarak değerlerin yer değiştirmesi iki bin yıl sürmüş ve bu değişim net olarak anlaşılammıştır.

Nietzsche'ye göre bu olaylar Yahudi haklılığının evrensel misyonu da olmuştur.

Kant; hissedilen değerleri hiç önemsemezken Nietzsche için bu değerler çok önemli. Nietzsche; efendilerin içlerinden geldiği gibi, duyguları ile hareket ettiklerinden daha net kararlar aldıklarını düşünmektedir.

Hınç adamı kitabında Scheler, hıncın yapısını; karı-koca(eş), kardeş-kardeş, kayınvalide-gelin vb. gibi "ideal" ilişkiler ile inceler. Değerleri ilişkiler ile

sınırlandırmayı sadece basit insanlar yapar. Scheler'in Formalizm kitabında bu konuyu daha net görmekteyiz.

Hıncın tanımında bağlı olduğu diğer değerler var. Hıncın tanımındaki anahtar kelimeler, güçsüzlük, kısmet, kendini zehirlemedir. Hıncın oluşumundaki gerçek sebeplerden biri de harekete geçirilemeyen duygulardır.

Hınc zaman içinde kişinin yaşam biçimi olur. Olayların değerlendirilmesinde ana nesneyi kaybeder ve nesne bulanık bir hal alır. Her konunun değerlendirilmesinde öncelikli duygu hınc olacaktır. Hınc duygusu içinde olan insan; her zaman etrafını acımasızca eleştirerek karşısındaki olay ya da kişiye motivasyon sağlayacak yapıcı bir eleştiri yerine; yıkıcı eleştirileriyle olduğu durumdan daha olumsuz hale getirir.

Hıncılı insanlar sistematik olarak kendi içine dönüş yaşar, iktidarsızlık duygusu yaşasalar da duruma karşı davranışları hareketsizlik değil de tepki olarak ortaya çıkar.

Hıncılı olduğumuzda kendi güçsüzlüğümüzle hesaplaşamadığımız için mi yoksa gerçekten karşımızdaki olaya tepkili olduğumuz için mi bu duyguya kapılırız? Yapı olarak hıncın kökeninde psikoloji de bulunur ve temsil edilen duruma duyulan his olarak da tanımlanabilir. (Anne olan bir kadına, doğurma yeteneği olmayan bir bayanın hınc duyması gibi)

Hınc konusu işlendiğinde sembolizm de göz ardı edilmemelidir. Burada şöyle bir soru sorabiliriz. Her insan hınc hissedebilir mi? Hınc hissedildiğinde değer yargıları değişebilir mi? Hıncı fark edip bundan kaçabilir miyiz?

Scheler'in bahsettiği hınc fenomenolojisinde bir alt bilinç söz konusudur. Onu zaman içinde besliyoruz ve daha sonra da farkında olmadan onunla yaşamaya devam ediyoruz, ona alışıyoruz.

Nietzsche; hınc ile ilgili olayları gözlemleyerek hıncın tanımlamasını yapmıştır, ama yetmemiştir. Scheler kavramlardan yola çıkarak hınc ile oluşan olayları inceler. Bu durumda Nietzsche daha çok betimleme yaparken, Scheler'in tanımlama yaptığını görüyoruz. Böylece bizim için kavramları ve hisleri anlamak kolaylaşmıştır. Scheler; örnek verdiği ve tecrübe edindiği olaylar ile okuyucunun empati kurmasını sağlamıştır. Empati kurduğumuzda içimizdeki değerleri hissederek Scheler'in formalizmine tekrar bağlanıyoruz.

Din Hınc kavramında önemlidir. Nietzsche'ye göre din hıncın ifadesidir. Scheler ise hıncıtan kurtulmak için dine sığındığımızı söyler. Nietzsche dine karşı olduğundan acımasızca eleştirerek hıncın kaynağını dine bağlamıştır, Scheler'e göre ise hıncıtan kurtulmak için dine sığınmak gerekiyor. Bu yüzden güncel yaşamda dini, değer felsefesi çerçevesinde düşünmek gerekir. Hınc duygusu dini öğeler ile ilişkilendirilirse toplumların birbirine öfkelenme sebebidir. Dini öğelere ilişkin bazı olay ve yazılara karşı oluşturulan öfke ve alınganlık tepkilerinin temelinde hınc duygusunun belirgin izleri görülmektedir. Farklı dini değerlere sahip toplumların birbirlerine karşı duydukları hınc her türlü dini olgu temelinde açığa çıkabilmektedir.

Scheler'in *Etikte Biçimcilik* adlı kitabında aksiyolojik yanılsama kavramını tekrar bulacağız. Hınc, insanda bir yanılsama duygusu ve olayların değerlendirilmesinde şaşkınlık yaratır. Gerçeği reddetmeye veya alternatif bir gerçeklik ve değer oluşturmamıza sebep olur, bu duruma bağlanırsak ve buna inanırız. Örneğin; bir haksızlığa inanmak ya da gelecekte bir başarı düşünmek, sürekli bahane ya da savunma ile yaşama yaklaşım bizi başka bir gerçekliğe taşır.

Bu yaptığımız çalışma o kadar hassas ki ne değer ne de arzuların değişimi söz konusu değildir, hınç besleyen insanlar tam bir mükemmel yanılısama yaşar ve bunu kader hatası olarak değerlendirirler.

Neredeyse farkına olunmayan patolojik bir durumdur. Hınç hissettiğimiz nesneyi yıkmak ve onun üzerinde bir yanılısama kurmaktayız. Böylece herhangi bir yargı ya da değerlendirme doğal akışında olur.

Hınç çift taraflı his yaratır ve iki ayrı uçlar alanında bulunur. Değerlere karşı çıkış bir özgürlük hissi ve asi bir yapı, şenlik duygusu ve neşe ile aynı anda bunalım ve endişe yaratır. İçimizdeki dengeli halimizden kayma yaşayarak bir yansıma yaşarız.

Scheler, *Etikte Biçimcilik* adlı kitabında, istikrarlı bir apriorik değerler hiyerarşisini teyit eder, ki bu hiyerarşi kararlı ve bağımsızdır. Hınçtan kurtulmak için yaratıcılık bir çözüm müdür? Hınçlı insanların daha yaratıcı olma ihtimalleri söz konusu olabilir, bir sanatçının psikolojisi ile ortaya koyduğu eser arasında bir bağ kurulabilir.

Tüm değerlendirmelerden yola çıkarak, değer hiyerarşisi bu yanılısama sebebi ile sarsılmıştır. Dünya değişmiyor, değer hiyerarşisi de değişmiyor fakat hınç yüzünden değerleri farklı algılamaktayız ve değerlendirmekteyiz.

Değerlerin ana ilkeleri evrensel olması gerekirken görecelidir. Değerlerin özneliği bu çalışmada önemli bir problemdir. Hınç ahlakın kökeni olarak kabul edilirse değerlerin dönüşümünü sağlayacaktır. Hınç felsefenin ötesinde birçok açıdan değerlendirilmelidir. Scheler'in ve Nietzsche'nin düşüncelerinde bir utilitarizm ve hümanizm eleştirisi görmekteyiz. Her iki kavram da iyi birer değer olarak kabul edilmiştir çünkü sebepleri vardır. Bu kavramların iyilik durumları sebeplere dayandırılarak açıklandığı için doğallık açısından sınırlıdır. Bu kavramlar iyilik yanılısamasına bağlı olarak ortaya çıkarlar. Öyle ki bu kavramların temelinde, yapılan iyilik önceden tasarlanmış, hesaplanmış.

Hıncın yapı ve kökeni Scheler'e göre basitçe sevgi ve sevgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu daha çok çağdaş ahlakı ile insana karşı güvensizliği ifade etmektedir.

Nietzsche'ye göre Hıristiyan sevgisinin negatif bir etkisi vardır. Scheler'e göre ise tam tersi Hıristiyan sevgisi değer düşüncesinde yararlıdır. Nietzsche'nin düşüncesinde, ideal sofuluk hüsrana sonu olan bir felaket olarak adlandırılırken; Scheler bu durumu arınma için gerekli bir tercih olarak yorumlamakta, daha doğal hareket edebilmek için yapılmış bir tercih olarak görmektedir.

Hınç Adamı kitabında Scheler hınç fenomenolojisine değinir. Toplumsal değil bireysel açıdan hıncı incelemiştir. *Etikte Biçimcilik*'de hıncın biçimleri ve yapısını incelemiştir. Nietzsche konuya bu şekilde yaklaşmamıştır. Nietzsche, hıncın kökenini açıklamadan, ne bireysel ne de toplumsal olarak sadece bu hissi kaynak olarak tanımlamıştır. Etimolojik, sosyolojik ve tarihsel gerekçelerle konuyu sınırlamıştır. Ayrıca bu gerekçelerde bir öznellik bulabiliriz çünkü Musevi toplumuna karşı ağır ifadeler kullanmıştır. Bakış açısı olarak hiçbir zaman Musevilerin hınçları konusunda, değerler kökenine yaklaşımının daha anlaşılır ve tarafsız olacağı bir açıklama yapmamıştır.

Friedrich Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* adlı kitabının ilk bölümünde çelişkili bir durum hissedebiliriz. Nietzsche rahip toplumu hakkında kişisel olarak çok fazla eleştiride bulunmaktadır. Bu da kitabı okuyanlara Nietzsche konumu nedir?

sorusunu sordurur: Kendisi evrensel ve tarafsız mıdır? Yoksa kendisi de bu topluma hınç besleyen kişilerden biri mi olmuştur? Kendi tezini kendine döndürmüştür. Hınç Adamı kitabında Scheler bireysel bir seviyede Hıncı çalışmaktadır. Dolayısıyla hınç konusunu bize daha çok hissedilebilir ve daha anlaşılabilir bir dille anlatılmıştır. Bir takım hınç örnekleri ile okuyucu kendi kendisini sorgular ve konuyu daha iyi anlayabilir.

Scheler ile Nietzsche birçok konuda farklı yaklaşımları olsa da bir konuda aynı düşünürler:

Hıncın önce yargıları dolayısıyla değer sistemlerini etkilediğini düşünüyorlar. Ancak Scheler Nietzsche'nin gördüğü ama fazla açıklamadığı özneliği de görmektedir.

Scheler, *Etikte Biçimcilik* kitabında, felsefe alanında sadece psikolojik bir çalışma olmaması için değerler konusunda tarafsız bir düşünce geliştirmek adına fenomenoloji yöntemi ile Hıncın kökeni ve yapısını incelemiştir.

Scheler iki eseri boyunca; hıncın çeşitleri, biçimleri, sebepleri, onu besleyen unsurları, diğer duyguların yerine hınç duygusunu koymamak gerektiğini toplumsal düzeyde ele alır. Bu şekilde Nietzsche'nin konuya yaklaşımına bağlanırsınız.

Scheler'in çalışmasında bilimsel bir etik kurmak için tarafsız ve bilimsel bir çalışma yaptığını görüyoruz. Scheler değerlerin içeriklerine göre bir hiyerarşi kurmaya çalışır buna da materyal etik denir. Sadece biçimle bağ yoktur, içerik ile de bağlantılı bir araştırma yapmıştır. Scheler farklı bir yaklaşım ile değer destekleri mefhumunu konuya dâhil etmiştir. Değer desteği dediğimizde olaya sebep olan değer yargıları sonucu etkilemektedir/desteklemektedir.

Bu değer desteğinin çeşitli yapay etkenleri vardır. "Şey" (*res*) denen değer potansiyel desteği olabilir ama kendisi bir değer taşımaz. "Res" dediğimiz fiyat kattığımız yararlı bir nesne, bir kişiye ait olması değerini belirler. Bu açıklamalar bizi hıncın değerlerin kökenindeki rolünü daha iyi anlamamızı sağlar. Scheler Etikte Biçimcilik adlı kitabında, önce hıncın değerlendirilmesi için nesnelere hiyerarşisini kurup ardından değerlerin hiyerarşisine olan bağlantısına bakmıştır.

Duygusal algı sayesinde değeri yakalayabiliyoruz. Bu algının kriterleri sevgi ya da nefrettir. Değerlerin hiyerarşisi bu algıya dayanır.

Scheler bir değer negatif ve pozitif olmasından bahseder, değer üstünlüğü konusunda Franz Brentano'nun çalışmalarını referans almıştır. Varlık pozitif bir durumdur, var olmayan ise negatif bir durumdur. Ayrıca değer algılanmasında Scheler seçim ve tercih arasındaki farkı açıklamıştır. Seçim, hareket üzerine kurulur ve bir değer tercihi başka bir değer temel alınarak karar verilir. Bu da bize değer kavramının oluşumunun tercihlere dayandığını gösteriyor. Böylece hiyerarşisi oluşsa da kişiye göre bir düzende oluyor. Scheler kişinin tercihini etkileyen kriterlerden bahseder, sürdürülebilirlik, bölünebilirlik, memnuniyet derecesi, değer göreceli halleridir. Bunların tamamı değerlerin hiyerarşisini oluşturur.

Bunu kurduktan sonra Scheler yeni bir değer hiyerarşisine geçiyor. Scheler değer seviyeleri ve değer destekleri arasında sekiz tane ilişki kurar, insani değerler, hiyerarşisinin tepesinde kutsal değerler, bireysel ve toplumsal değerleri dizer, bütün seviyeleri açıkladıktan sonra ve hayati değerleri açıkladıktan sonra (asil, ortak, iyilik, kötülük) tekrar Nietzsche'nin tezine dönüyoruz, daha bilimsel bir düşünceden sonra Nietzsche'nin tarihsel ve sosyolojik argümanlarının çok sağlam olmadığını görmüştük ama artık Scheler'in desteği ile bu argümanları daha anlamlı düşünebiliriz.

Değerlerin değişimi hınç üzerine dayanır. Köle ahlakı efendi ahlakının yerini almıştır. Scheler'in araştırmalarına dayanarak bireysel değerlerden, toplumsal değerlere geçiş yaparak Nietzsche'nin araştırmalarını daha iyi anlamlandırabiliriz.

Scheler'in araştırmalarını Nietzsche'nin kavramlarına uygularsak;

Değerlerin dönüşümü hınç duygusu üzerine kuruludur. Scheler'e göre, hınç aksiyolojik bir yanılama yaratır, bu da değerlerin hiyerarşisini değiştirmez, çünkü değerler hiyerarşisi apriorik ve bağımsızdır.

Ama hınç yaşayan insan başka bir hiyerarşinin yanılması yaşar.

İnsani değerler, insana bağlıdır özellikle köleleri düşünürsek, öz değerleri başkalarının değerleri ile karşılaştırırsak hıncın öz değerlerini ve doğumunu anlamamızı sağlar. Hınç oluştuğunda sevgi, nefret ve bilgi gibi değerler önemini yitirerek yanılama oluşur. Scheler fonksiyon değerleri, duygusal algı gibi hıncın yargıları nasıl etkileyeceğini anlatıyor ve sonunda reaksiyon değerleri Nietzsche'nin tezinde daha iyi anlamamızı sağlıyor. Hâkim olan ve baskı hisseden insanların ilişkilerini açıklıyor.

Hıncın yapısı evrimi ve tarihteki farklı ifadelerinin değerlerin kökenindeki etkisi artık bilimsel bir felsefede yer alıyor. Fakat hala din konusu bizi başka bir açıdan düşünmemize sebep olmakta, çünkü Scheler'e göre dinsel değerler en önemli kriterken Nietzsche'ye göre din değer değişimi için basit bir araçtır.

Gördüğümüz gibi Scheler'e göre din önemliyken Nietzsche'ye göre sadece bir araçtır. Değerlerin dönüşümü bu iki filozof arasında ortak bir nokta gibi görünmektedir. Nietzsche'ye göre yaşamsal değerler ile dinsel değerler zıttır ama Scheler'e göre bu ikisi birbirini besler. Fakat Scheler Hıristiyan olmasına rağmen elitist ifadeler kullanarak hümanizmi eleştiriyor, biraz daha personalist olduğu söylenebilir çünkü iyi olan bir şey insana saygıyla birlikte açığa çıkar.

INTRODUCTION

Dans l'Histoire de la philosophie, il a toujours été question de créer des certitudes et de corriger les fausses évidences. Si elle est la matière la plus ancestrale, précurseur dans le développement des sciences humaines et scientifiques, c'est parce qu'elle nous ramène toujours quelque part à nous interroger sur les fondamentaux : qui suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? Mais aussi comment appréhender ce qu'il se déroule : la Vie, nos vies.

Si désormais, la philosophie ne semble faire partie que d'un domaine littéraire et être moindrement considérée sinon dans le milieu académique à regrets, elle nous aide toujours à retourner à ces fondamentaux de réflexion, de rigueur intellectuelle et d'approches éclectiques par ses ramifications dans les domaines de la psychologie, de la logique, des mathématiques, de l'histoire, de la sociologie, de la politique, entre autres.

A l'heure des nouvelles technologies, du développement de la communication, des réseaux sociaux, à cette époque qui nous demande d'être alerte sur tout ce qu'il se passe dans notre monde, dans lequel les kilomètres n'ont plus vraiment de sens, dans lequel on est plus amené à se sentir citoyen du monde et effacer ces frontières qui avant été de lourds obstacles, on est dans la capacité, face à un écran, de partager et diffuser sa culture et de découvrir voire en comprendre une autre. On est même dans la capacité de l'envisager dans son histoire, son actualité, ses mutations et son évolution grâce à ces nouveaux outils technologiques et d'en dégager une appréciation, une comparaison, d'en saisir ses valeurs parfois.

A cette époque qui veut que nous ayons la facilité de déplacement et de découvertes, il est parfois question de parler « de choc des cultures ». Ceci est devenu semble-t-il un abus de langage dès que la situation s'y prête, lors de quiproquos, de malentendus, de tensions, de conflits entre différents groupes sociaux, peuples ou religions. Ceci est la « cause évidente », une opposition dans les jugements de valeurs, la part de subjectivité due à une appartenance communautaire, expliqueraient que certaines situations socio-politiques soient telles et qu'il en était, est et sera toujours ainsi.

Dès lors, il est question pour ces différentes communautés de « défendre » ses propres principes et valeurs qui sont ses qualificatifs identitaires pour s'imposer et justifier ses actes ou propos. Toutefois, ce qui se révèle à chaque fois, c'est d'où

provient la légitimité de ses valeurs ? C'est ce qui semble être un point central dans la résolution de ces malentendus, tensions ou conflits. En effet, si la légitimité des valeurs de chaque communauté était universellement avérée et acceptée alors il n'aurait pas ce « choc culturel » certainement.

Ainsi, on peut se demander quand on fait appel aux termes de « valeurs » dans le langage courant, mais aussi dans le domaine plus scientifique de la philosophie, qu'entendons-nous ? Nous comprenons des valeurs dans le sens traditionnelles, ancestrales, familiales, quasi historiques finalement, ou bien des valeurs issues de notre activité intellectuelle, cognitive, logique voire même aprioritiques c'est-à-dire issues de notre espèce humaine de façon innée, auquel cas soit l'universalité des valeurs serait une notion utopique soit serait un obstacle à ce qu'on appelle l'Histoire.

Dans cette thèse, il va s'agir d'envisager la genèse des valeurs dans le cadre rigoureux de la philosophie de la valeur. En effet, nous allons nous interroger sur leurs origines car si nous sommes, dans nos sociétés contemporaines, empreints à étaler, prôner des valeurs, il n'en est pas moins que cela demeure assez flou à défendre du point de vue de leurs origines, qui leur confèrent ou pas une légitimité, une solidité.

La philosophie de la valeur est un domaine qui a été tout de même assez peu investi, et a été introduit « officiellement » par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* (1887). D'autre part, il est important de d'ajouter que l'usage du terme de « valeur » même en philosophie apparaît vraiment au XIX^{ème} avec les néo-kantiens et Nietzsche.

Dans sa continuité, on retrouve des philosophies comme celles de Scheler, Brentano (*L'origine de la connaissance morale*, 1889), qui ont œuvré dans le développement de cette matière.

En effet, ce que nous prônons, nous en connaissons finalement rarement l'origine, comme le dit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, on semble les avoir acceptées passivement comme des acquis, mais nous avons oublié leur provenance.

Ainsi, dans ce travail, on s'appuiera sur la réflexion de Friedrich Nietzsche qui a pensé cette genèse des valeurs par le biais de la méthode généalogique, mais aussi sur celle de Max Scheler, qui se sera inspiré de la pensée nietzschéenne sur la question tout en émettant une critique et un développement plus rigoureux. On y

intégrera également la pensée de Kant dans le domaine de la morale comme outil de comparaison et de révélation.

Effectivement, Nietzsche va envisager dans son œuvre, le fait qu'on parle de valeurs sans réaliser et considérer leurs origines, mais qui demeure fondamental. A travers les valeurs qu'on pourrait qualifier de bases, on retrouve les primordiales, celles qui sont intelligibles à tous les hommes, les notions de bon et mauvais.

En effet, d'où savons-nous ce qui est bon ou mauvais ? Ceci constitue le socle de notre étude.

Toutefois, ce qui est légitime de considérer comme dit précédemment, c'est la racine de cette genèse des valeurs, sont-elles des notions qui émanent de notre raison de façon aprioritique ou sont-elles les résultats d'une évolution et d'un héritage historique ? Cela distingue deux écoles, celle de Kant tournée sur la première, donc plus théorique tandis que l'autre, celle de Nietzsche notamment, se penche sur une considération plus « empirique », plus engagée dans une compréhension historique, sociologique et psychologique. Nous utilisons le terme « empirique » pour exprimer le fait que Nietzsche considère les faits historiques, donc *a posteriori* pour établir une généalogie de la morale. Mais comme nous le verrons, il critiquera aussi les empiristes anglais dans leurs méthodes d'appréhension de la genèse des valeurs.

Dans notre étude, on décidera de se pencher tout d'abord sur la réflexion morale de Kant. Cela consistera à envisager les notions de volonté bonne et d'impératif catégorique qui montrent une conception formelle de la morale.

La thèse de Nietzsche sur la genèse des valeurs se veut à la fois séduisante et provocante, presque polémique : il justifie la genèse des valeurs à travers une explication historique reposant sur une cause psychologique qu'est le ressentiment. L'histoire est utilisée pour permettre la généalogie de cette morale.

D'autre part, à premier abord, sa réflexion semble plus accessible (alors qu'il la veut élitiste) à la population, effectivement, l'approche psychologique, surtout quand il s'agit d'un sentiment négatif, attire toujours, par empathie, par fascination le public, tandis qu'une approche théorique comme Kant semble moins attractive.

De fait, la réflexion nietzschéenne prête à penser non seulement la genèse des valeurs, mais aussi la question de la subjectivité, à travers l'interprétation historique et psychologique, et ainsi la place et la structure de l'affect comme cause. Cela semble plus complexe que l'organisation de la réflexion kantienne où il n'y a de place aux affects.

L'autre intérêt aussi de cette étude dépasse le cadre purement de la réflexion philosophique, non seulement comme nous l'avons dit, la thèse de Nietzsche « interpelle » par son côté polémique, mais aussi sa considération par le biais de l'Histoire et de la psychologie nous amène à replacer la philosophie comme un domaine essentiel de compréhension du monde, telle une matière « fédératrice », et c'est là aussi l'enjeu de notre travail.

Pour cela, notre étude aura pour sources les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), *la Généalogie de la Morale* (1887), essentiellement le premier traité mais aussi *l'Homme du ressentiment* (1919) et les deux premiers chapitres de la première partie du *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916) de Max Scheler. Notre travail sera bien entendu étoffé par différents articles plus contemporains nous permettant d'actualiser leurs pensées à nos situations.

Le but de notre thèse est, à travers une étude philosophique et dans une volonté de rigueur et d'objectivité, d'envisager la genèse des valeurs non seulement dans un cadre de la philosophie de la valeur mais aussi dans un aspect plus pratique, l'évaluation dans les rapports entre individus, que cela soit à niveau personnel, individuel avec d'autres, ou à niveau collectif entre groupes sociaux, ou peuples. Nous nous demanderons en quoi le ressentiment a un rôle dans l'origine des valeurs, surtout les primordiales, les notions de « bon » et « méchant » et en quelles mesures il peut affecter les hiérarchies des valeurs.

Ainsi dans notre étude, nous verrons dans un premier temps, la réflexion morale de Kant. Cela consistera à envisager la volonté bonne et d'impératif catégorique comme notions fondamentales et qui montrent une conception formelle de sa morale.

Dans un second temps, afin d'appréhender la méthode et de mieux comprendre la thèse de Nietzsche, on envisagera l'Histoire comme domaine lui permettant méthodologiquement d'étudier la généalogie des valeurs et de la morale. Cela nous permettra de poursuivre sur la thèse-même de Nietzsche et de considérer l'affect qu'est le ressentiment comme cause de la genèse des valeurs selon lui. Mais cela passera aussi par la considération des lacunes de cette thèse, ce qui nous mènera à aborder la seconde partie.

En effet, dans une seconde partie, nous envisagerons la critique et l'apport de Max Scheler concernant la thèse nietzschéenne, en se penchant sur sa réflexion plus approfondie sur la question du ressentiment et de sa structure pour une confirmation ou non de la pensée de l'auteur de *la Généalogie de la morale*. Cela sera possible par une méthode cette fois phénoménologique dans *L'Homme du ressentiment*, puis du Formalisme éthique et l'éthique matériale des valeurs.

Le ressentiment est un affect qui est communément assez mal perçu, non seulement il est difficilement avouable mais aussi difficilement vivable. Il est considéré comme un affect des faibles qui sont dans l'incapacité physique ou morale d'affronter ceux qui les dominent d'où un refoulement puis un ressentiment. On le prend souvent pour une forme d'impuissance, une sorte d'envie qui ne dit pas son nom, une passion irrationnelle ; mais au final, cela nous ramène toujours à un certain malaise de l'évoquer car il fait appel aux profondeurs de nos sentiments les plus « honteux ».

D'autre part, on le considère aussi comme un mal qui s'est gangrené dans les classes populaires envers les élites (seigneurs/ esclaves, noblesse/ bourgeoisie et tiers état etc...).

Quand on pense ressentiment, on pense semble-t-il, surtout à l'époque moderne dans laquelle cet affect a été théorisé (dès le XIX^{ème} siècle), non pas qu'elle n'existait pas avant, mais elle a été révélée finalement que très récemment, c'est dû notamment au fait que le ressentiment se développe et s'enracine dans des sociétés de masse, le siècle industriel étant un terrain évident.

De tout cela, et c'est l'objet de notre étude, s'ensuit une transmutation des valeurs. Cette théorie a été émise par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, même si on la ressent dans d'autres de ses œuvres comme *l'Antéchrist*. Ce ressentiment participe alors aux jeux politiques, notamment dans les volontés d'émancipation et mieux encore quand il s'agit d'imposer une égalité ou une justice, qui ne serait finalement d'une rancœur déguisée, honteuse.

Dans *L'Homme du ressentiment*, Max Scheler va considérer toutes les formes de ressentiment mais aussi envisager l'histoire de cet affect afin de mieux comprendre ses diverses manifestations dans le passé et présentement dans nos sociétés.

Il a recours à la méthode phénoménologique, tout en émettant des critiques sur les interprétations classiques tout comme l'a fait Nietzsche avec les psychologues anglais. Il va tenter de montrer la profonde complexité dans l'appréhension de la genèse de valeurs qu'engendre le ressentiment. Il est l'expression non seulement d'une impuissance mais aussi d'une réaction émotionnelle exacerbée du fait de l'inégalité entre les attentes politiques (égalité, justice) et la réalité dans nos sociétés démocratiques contemporaines.

L'enjeu de notre étude va porter ainsi sur le fait de comprendre aussi par quel mécanisme le ressentiment peut influencer sur nos systèmes de valeurs et cela va passer par une étude plus approfondie menée par Scheler dans *le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, pour étudier la structure primordiale apriori qui mène le ressentiment à affecter nos hiérarchies de valeurs.

Enfin, on constate que cette notion de « ressentiment » est de plus en plus évoquée en ce début de XXI^e siècle, mais davantage sous le terme de « haine », plus populaire, peut-être même parlant, et est aussi employé par Scheler dans *l'Homme du ressentiment*. C'est pourquoi son œuvre est d'actualité donc notre étude aussi.

PARTIE I

1. Etude de la thèse de Nietzsche.

Dans cette partie, il s'agit d'envisager la thèse de Nietzsche sur la question de la genèse des valeurs, ses points forts et ses points faibles au travers de l'affect qu'est le ressentiment.

La thèse de Nietzsche repose sur la notion de généalogie, celle de la morale ici. Cette considération est essentielle car elle va nous permettre de comprendre comment le philosophe allemand va utiliser l'Histoire : celle-ci va nous aider à remonter aux origines des valeurs.

Mais avant toute chose, il nous faut comprendre pourquoi Nietzsche s'engage dans une telle réflexion. Nécessairement, quelque chose l'a interpellé. Dans le contexte dans lequel il a vécu, le XIX^{ème} siècle, siècle industriel, il a dû observer puis constater que les valeurs qui dominaient allaient à l'encontre de ce qu'il considérait lui-même comme ce qui aurait dû être le système de valeurs, on pense leur universalité. Un doute sur cela, encore plus conforté par l'usage de l'utilitarisme (explicité plus tard), la quête du bonheur et les moyens qu'on y met, ont dû le mener à envisager toute la généalogie des valeurs pour en ressortir leurs vraies origines. Comme postulat de départ, Nietzsche a dû établir que la cause serait de l'ordre de la psychologie.

Nous avons plusieurs définitions de la généalogie qui s'intègrent toutes dans ces études. En effet, la généalogie est *l'historique d'un développement successif* (reconstituer la généalogie des faits), mais aussi elle est la « *recherche ayant pour but d'établir une parenté historique entre plusieurs langues afin de les classer en familles de langues* » et la « *filiation d'une science à ce qui la détermine à être telle ; rapport d'une science à l'état du savoir où elle est née et à celui où elle se développe* »¹. Le travail de Nietzsche va consister en une combinaison de ces trois définitions.

Mais outre cela, l'Histoire va nous permettre de voir aussi qu'elle nous donne matière à une réflexion bien plus vaste mais tout aussi utile, dans des applications ou

¹ Définitions tirées du *Larousse*.

considérations actuelles. Cela va nous faire penser les limites que doit avoir ou pas le philosophe face à ce qu'il peut dire du monde, de l'Histoire, minimiser ou valoriser justement son rôle. En effet, le caractère polémique de l'explication de Nietzsche peut peut-être se retourner contre sa propre pensée, la question de la volonté de puissance, de surhomme, son discours qui se veut élitiste, le fait que selon lui, la vraie liberté soit atteignable si on outrepassé les codes moraux. Et cela peut nourrir notre travail dans le domaine de l'étude des valeurs.

Dans cette partie, il s'agit essentiellement de considérer les deux courants de pensée concernant la genèse des valeurs, de façon triviale. Nous pouvons distinguer aisément celle de Kant de celle de Nietzsche. Il semble important de l'envisager dès le début car c'est ce qui s'établit le plus rapidement dans la pensée commune : la genèse des valeurs découle-t-elle de notre raison de façon aprioritique ou elle est-elle la conséquence d'un héritage socio-historique ?

L'enjeu ne se limite pas au domaine philosophique mais la philosophie peut s'avérer être le meilleur moyen de livrer une réponse, sinon une réflexion soutenue sur la question.

En effet, cet enjeu peut mener à reprendre et reconsidérer des questions sociologiques, historiques, politiques et même psychologiques, non seulement de par la forme de sa réflexion mais bien entendu le fond.

D'autre part, le ressentiment comme base de valeurs, semble inattendu, séduisant, fascinant mais polémique car relevant du domaine plus fragile de la psychologie.

Nietzsche montre que considérer la psychologie est important alors que beaucoup de ses prédécesseurs ont fui cette branche car trop instable, fluctuante et peu développée aussi ; mais encore il admet la nécessité des sciences telles que la biologie, la physiologie, ce qui pourrait paraître farfelu au premier abord. Mais on peut y voir surtout une volonté d'appréhension de la totalité de l'individu, et la collectivité et ainsi mieux étudier puis comprendre ses attitudes. En d'autres termes, Nietzsche semble avoir une approche plus empathique.

Toutefois, il ne faut pas mettre de côté la pensée morale de Kant, même si elle se veut nettement plus théorique. En effet, si Nietzsche est reconnu comme étant le premier penser de la genèse des valeurs, Kant demeure un philosophe ayant pensé les conditions de la possibilité de l'action morale dans un cadre formel et de fait, on peut

légitimement confronter sa pensée à la nietzschéenne. Sans approfondir dans les dualités des valeurs comme « bon/ mauvais », d'ailleurs il ne parle jamais proprement de « valeurs », Kant a accordé son intérêt à l'apriorisme de la raison pratique, notamment dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, comme source de cette possibilité de l'action morale. Nous envisagerons ainsi l'école kantienne et son formalisme moral au cours de cette première partie.

Pour en revenir à Nietzsche, en préliminaires, il est nécessaire d'envisager la place de la *Généalogie de la morale* dans l'ensemble de son œuvre mais aussi ses influences. En effet, Nietzsche est considéré comme étant précurseur de la pensée de la valeur. Mais avant, il s'est bien évidemment inspiré d'autres penseurs de la morale qui peuvent être même considérés comme ses maîtres : Arthur Schopenhauer et Paul Rée. Ce dernier aura une influence vers la fin notamment. Ils sont effectivement énoncés dans la préface et sont évoqués à quelques reprises dans l'œuvre. Les influences de ces philosophes s'expriment dans le caractère pessimiste du texte par exemple, lié à Schopenhauer. On dénote son influence dès la *Naissance de la tragédie*.

Mais concernant la généalogie de la morale et la genèse des valeurs, c'est essentiellement Paul Rée qui semble être l'inspirateur car dès *Humain, trop humain* (...), il pense déjà l'origine des sentiments liés à la morale, mais Nietzsche a veillé à ne pas tendre comme Paul Rée, à une approche trop intellectualiste qu'il lui a d'ailleurs reprochée.

La théorie de l'origine de la morale n'appartient pas à Nietzsche, au début de la *Généalogie de la morale*, on comprend que d'autres philosophes, notamment anglais, se sont aussi penchés sur la question, mais Nietzsche a considéré leur approche très utilitariste, proche de la culture anglo-saxonne et protestante. Parmi ces philosophes, se trouvent Mill, Bentham, Hume. William Edward Hartpole Lecky.

Un aspect très important de la pensée de Nietzsche est à évoquer ici. Dans l'ensemble de son œuvre, il est essentiellement question pour lui de chercher ce qui va élever les hommes, sur le plan culturel, ce qui va les enrichir. On le voit dans la *Volonté de Puissance*, dans *La Naissance de la Tragédie*. C'est pourquoi on retrouve de façon récurrente tout au long de son œuvre, ce thème de l'élévation (vers la notion nietzschéenne de Surhomme), qui implique la détermination et la hiérarchie des

valeurs pouvant favoriser cela. De fait, nous sommes immergés dans la partie dans laquelle il compte réévaluer les valeurs par le biais de la méthode généalogique et recadrer les valeurs morales notamment le bon/ le bien et le vrai.

La *Généalogie de la morale* est comme une enquête sur l'origine des valeurs pour mettre en exergue le fait que les valeurs que nous connaissons depuis la naissance du christianisme en Occident n'ont pas contribué à un épanouissement de l'homme mais le conduisent plutôt à sa perte. Ces valeurs, issues du christianisme mais aussi de l'influence platonicienne selon Nietzsche, ont été utilisées comme des outils de domination et ont plus eu un effet néfaste que positif à l'humanité selon Nietzsche.

C'est une attitude philosophique qui mène à une réflexion décomplexée, d'auto-critique parfois, mais aussi de thérapie. Il déhausse notre système de valeurs, met tout à plat dans une volonté d'objectivité, en mettant de côté nos influences diverses. Et il tente de mettre le doigt sur la notion importante du préjugé dans les jugements de valeurs.

1.1 La considération de la morale de Kant.

Avant de considérer la thèse de la genèse des valeurs selon Nietzsche, il semble important d'envisager la pensée de Kant. Elle n'est pas strictement l'opposée de la pensée nietzschéenne mais elle correspond à une école nécessaire à envisager dans le domaine de la morale et pour la compréhension de la thèse de Nietzsche.

Kant n'a proprement jamais parlé de « morale » en tant que telle, mais de « métaphysique des mœurs ». Il a ainsi étudié les conditions de possibilité de l'action morale.

Nous allons ici nous concentrer sur son œuvre, *les Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785)², dans laquelle ce fondement est la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité. Mais encore, cela va permettre de

² Etude soutenue par le site suivant : <http://www.philolog.fr/la-morale-kantienne-rigorisme-et-formalisme/>

préserver la morale de toute corruption. L'œuvre se compose d'une préface et de trois sections. Dans la préface, le philosophe reconsidère la division antique de philosophie (logique, physique et éthique) et il exprime la place de la morale dans la philosophie.

Pour faire bref, la logique est une science formelle, elle ne s'occupe pas du contenu et ne considère pas les lois à volonté universelle reposant sur des principes issus de l'expérience. Quant à la physique et l'éthique, elles font partie de la philosophie matérielle car elles sont liées à des objets déterminés et aux lois auxquelles ils sont soumis. Ainsi, la physique et l'éthique se scindent en deux parties : une empirique et une rationnelle (ou pure) qui ne repose que sur des principes a priori. Chez Kant, toute connaissance qui relève de l'a priori des objets est de l'ordre de la métaphysique, mais encore, les études des parties empirique et rationnelle de ces sciences doivent être distinctes. Kant justifie cela par la notion de division du travail pour une meilleure appréhension, précision et efficacité de l'étude. D'autre part, cela ramène à une critique émise sur les moralistes par le philosophe allemand. En effet, la confusion entre les parties rationnelle (métaphysique) et empirique (anthropologie pratique) de l'éthique a contribué en une « corruption » de la morale.

En bref, nous nous penchons sur la métaphysique des mœurs, également appelée Morale, qui est la partie pure de la philosophie morale car restreinte à des objets déterminés par l'entendement, de l'Éthique, elle-même philosophie dite « matérielle ».

Afin de poser ce fondement de la métaphysique des mœurs, Kant a recours à la méthode analytique, essentiellement dans les deux premières sections tandis que dans la troisième, nous verrons une méthode plutôt synthétique.

Le but ultime pour Kant est de trouver le caractère universel de l'action morale, qui serait commun à tous les hommes, on y comprend une certaine égalité aussi.

Dès lors, nous allons voir que sa morale repose sur la notion de devoir, d'impératif catégorique et qu'elle est ainsi essentiellement formelle.

Pour dégager cette pensée de la morale, Kant émet une critique de la conception antique de l'Homme : alors qu'elle prônait comme fin le bonheur, pour le philosophe, cette fin doit être morale. En effet, pour Kant, le bonheur n'est qu'une

conception empirique et irrationnelle : « *le concept de bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut* »³.

Ainsi, il dégage le fait qu'une action morale ne doit pas être jugée selon les conséquences mais les motivations. Dès lors, émerge le concept de volonté bonne : elle seule peut constituer le socle de la réflexion morale car si l'homme se pose des questions sincèrement quant à ce qui est absolument bon à ses yeux, sans condition ni restriction, il réalise que ce n'est non pas le contenu de l'action mais ce qui l'a motivé. Et la plus pure, celle qui nous mène à agir de la façon la plus proche de la morale est la volonté bonne : « *Il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une volonté bonne.* »⁴. Elle est bonne en soi et par soi. En effet, il a pu la dégager en l'opposant avec les qualités, les dons de fortune qui sont tenus pour bon mais que relativement (en fonction de l'usage qu'on en fait et surtout de la fin, ils peuvent contribuer à de mauvaises choses). « *L'intelligence, le don de saisir les ressemblances des choses, la faculté de discerner le particulier pour en juger, et les autres talents de l'esprit, de quelque nom qu'on les désigne [...] sont sans doute à bien des égards choses bonnes et désirables; mais ces dons de la nature peuvent aussi devenir extrêmement mauvais et funestes si la volonté qui doit en faire usage [...] n'est point bonne* »⁵.

Dans l'opinion générale, les actes moraux s'apparentent à des actes opposés à la liberté. Pour Kant, c'est tout le contraire, il s'agit de s'affranchir de ses instincts égoïstes pour agir comme un être raisonnable, ceci est un gage de liberté.

Nous devons ainsi agir selon la conformité à la règle que la volonté se donne à elle-même, en nous nous efforçant de ne pas nous laisser influencer par nos passions et désirs, nos inclinations selon Kant. Cela implique donc l'autonomie de la volonté qui signifie pour le philosophe cette liberté. Dans le langage kantien, cela va nous permettre de rester respectueux de la dignité humaine, exprimé comme étant la « personnalité » chez lui.

D'autre part, dans la notion de volonté absolue, Kant nous explique que la raison y joue un rôle fondamental, mais qui n'est pas d'atteindre le bonheur, rôle laissé à l'instinct. La raison va permettre une fin plus noble et digne que le bonheur :

³ *Les Fondements de la métaphysique des mœurs, deuxième section*, p.31

⁴ *Ibid.*, première section, p.11

⁵ *Ibid.*, première section, p.11

il va permettre de s'élever dans la morale. Cette fin est de « produire une volonté bonne, non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi-même ». Mais encore, pour Kant, il est nécessaire pour une analyse la plus adaptée de prendre en compte dans cette notion de volonté bonne, les limites et les obstacles qu'elle peut rencontrer. En effet, même chez l'être raisonnable, la raison doit coexister avec la sensibilité et il faut admettre l'influence que cette dernière peut avoir sur cette raison. Le concept de devoir est défini ainsi : « *qui contient celui de bonne volonté, avec certaines restrictions, il est vrai, et certaines entraves subjectives, mais qui, bien loin de le dissimuler et de le rendre méconnaissable, le font plutôt ressortir par contraste et le rendent d'autant plus éclatant* »⁶.

Le concept de devoir sur lequel repose la « morale » kantienne comprend toutes ces considérations.

Ainsi ce concept de devoir implique pour Kant de distinguer tout d'abord les actions non conformes à l'action morale des actions conformes à l'action morale. Mais dans ces dernières, une autre distinction fondamentale est faite par le philosophe : celle qui différencie les actions bonnes accomplies par intérêt de celles qui sont accomplies par devoir. Ceci implique la distinction entre la moralité et la légalité. Et c'est dans cette distinction très précise que réside la pensée morale de Kant.

L'impératif selon Kant est la relation entre une loi objective de la raison et la volonté. Chez le philosophe, il faut rappeler que cette volonté n'est pas d'ordre divin, il admet son imperfection, son humanité.

Kant va distinguer l'impératif catégorique, unique, des impératifs hypothétiques qui peuvent être nombreux. C'est avec l'impératif catégorique qu'on peut résumer la pensée kantienne dans la morale. C'est effectivement le terme plus précis pour désigner le concept de devoir vu précédemment.

Les impératifs hypothétiques sont possibles : « *qui veut la fin, veut aussi (en tant que la raison a sur ses actions une influence décisive) les moyens d'y arriver qui sont indispensablement nécessaire, et qui sont en son pouvoir* »⁷.

L'impératif catégorique est ce qui doit être accompli sans condition. Il s'impose à lui-même sans discussion car il se révèle pur dans ses intentions. En effet,

⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.14

⁷ *Ibid.*, p.31

il est la combinaison entre la raison et la volonté bonne qu'on a épurée de toutes inclinations. Ainsi, cet impératif est formel, il ne regarde pas le contenu car il serait dès lors de toute sorte, pour qu'il soit accessible à tous les hommes, qu'il soit universalisable. Mais encore, il ne regarde pas à la fin, n'est pas conditionné par une fin contrairement aux hypothétiques.

Dans la seconde section, Kant va tenter d'émettre des formules définissant les différentes caractéristiques de son impératif catégorique.

En effet, « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »⁸ montre le fait que cet impératif doit mener à une universalisation de l'action bonne, telle une standardisation.

« *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* »⁹ est une variante de la première mais a la même signification.

La seconde formulation « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »¹⁰ exprime un impératif pratique, celui de la considération de l'homme. Autrement dit, cela revient à la conception de Kant sur la dignité de la personne. Respecter son prochain signifie de le considérer non pas uniquement comme un moyen, une chose mais le également comme une fin en soi. On peut penser le cas du consentement du malade en médecine : il s'agit du respect de sa dignité aussi.

Enfin la troisième formulation (*Agis de telle sorte*) « *que la volonté puisse se considérer elle-même comme légiférant universellement en même temps par sa maxime* »¹¹ place la volonté bonne comme législateur des actions bonnes

Une autre variante de la troisième formulation est (*Agis comme si tu étais*) « *toujours par tes maximes un membre législateur dans le règne des fins* »¹².

De tout cela on est en moyen de déduire l'ensemble des devoirs.

C'est le seul moyen pour que ce qui est juste pour un homme puisse l'être pour tous les hommes, ainsi l'impératif catégorique doit être en accord avec la raison commune des hommes.

⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.18

⁹ *Ibid.*, p.34

¹⁰ *Ibid.*, p.40

¹¹ *Ibid.*, p.43

¹² *Ibid.*, p.48

Contrairement aux impératifs hypothétiques, l'impératif catégorique ne regarde pas à la fin, car celle-ci implique un intérêt. L'action juste doit être désintéressée.

Les impératifs hypothétiques sont ce qu'on se doit de faire dans un but particulier, en d'autres termes, ils sont régis par la condition de la fin. Dès lors, les impératifs hypothétiques ne sont des obligations que dans le fait qu'elles sont impliquées dans un but. On peut ainsi dire qu'ils sont de nécessité pratique. Kant distingue l'impératif problématique (le principe d'habileté) et l'impératif assertorique (le principe de prudence). Le premier principe relève de ce qu'on pourrait appeler les « règles », il concerne les fins particulières des individus, propres à eux. Le second se réfère aux « conseils », le principe de prudence prescrit des maximes en vue des fins réelles des personnes, c'est-à-dire des fins communes et recherchées par tous les hommes, comme la quête du bonheur.

En somme, on constate que la pensée morale de Kant est formelle et considère l'être rationnel essentiellement. Le philosophe allemand envisage la moralité non pas en vue du bonheur mais du devoir. Il n'est jamais question dans *les Fondements de la métaphysique des mœurs* du terme de « valeur ».

Toutefois on constate que Kant nous propose un cadre, l'impératif catégorique qui est comme un commandement naturel, sans contrainte mais il ne nous dit jamais ce qu'il y a de mieux parmi toutes les possibilités de ce qui est bon. D'autre part, on peut dire que sa métaphysique des mœurs reste assez éloignée de la réalité de la nature humaine en ce qui concerne la morale comme la mise de côté des inclinations et la trop grande confiance en la raison. On constate que Kant n'a aucune approche en rapport avec le religieux, contrairement à ce qu'on verra plus tard, mais aussi qu'en misant sur la raison et l'absence de conditions, Kant semble avoir une approche de la morale presque idéaliste. Les actions doivent être fonction des valeurs et des personnes.

En conclusion de cette partie, on peut considérer la pensée morale de Kant comme étant « déontologique ». En effet, le philosophe considère la morale en fonction du respect des principes moraux, sans se préoccuper des fins, des conséquences. Il ne s'agit donc pas de conséquentialisme.

Toutefois, étant donné qu'il s'agit d'agir selon une loi que la volonté se donne à elle-même, nous pouvons dire qu'avec une telle philosophie, il nous est difficile de

savoir si les hommes agissent vraiment moralement, car les motivations demeurent malgré tout, toujours secrètes. Kant considère essentiellement l'être rationnel et dans la réalité, nous ne pouvons voir qu'extérieurement la conduite conforme à la morale mais on se sait jamais vraiment si la volonté était morale, les êtres humaines étant aussi des êtres de passions et de désirs malgré toute la meilleure de leur volonté.

1.2 L'histoire au service de la vie, de la mémoire et de la philosophie de la valeur.

Dans cette partie, nous allons considérer l'Histoire, utilisée comme support de réflexion sur la morale et pour la méthode généalogique de Nietzsche pour remonter à la genèse des valeurs.

L'une des forces de la thèse de Nietzsche, au premier abord, est qu'il possède une parfaite maîtrise de l'Histoire dans son ensemble.

En effet, sa thèse va reposer sur la considération de l'Histoire, de son évolution, des faits-mêmes, tels qu'ils se sont passés. De ce fait, nous pouvons parler d'une approche empirique. Cela va donner une certaine légitimité du fait de la véracité des événements. Mais avant tout, c'est sa grande connaissance de l'étymologie, inscrite dans l'Histoire qui va contribuer à une approche plus solide et structurée. En effet, tout au long du premier traité, Nietzsche va plus comme un linguiste et philologue que philosophe, user de l'étymologie en parallèle de la généalogie pour justifier les sources de « bon » et « mauvais ».

Mais cette approche étymologique peut s'avérer insuffisante.

Ce qui est intéressant, dans la thèse de Nietzsche, est vraiment l'importance qu'il accorde à l'histoire, comme servant la vie. En d'autres termes, comment envisager l'expansion des forces propres des individus.

Mais parler d'Histoire implique de connaître toutes les formes d'Histoire, afin de ne pas faire d'amalgames et surtout de bien cerner de quelle « Histoire » nous parlons. En effet, nous pouvons dire qu'il y a trois sortes d'Histoire.

La première est celle qu'on connaît dès notre plus jeune âge, « les histoires » comme les contes, les mythes, les fables. Même si elle n'est pas concernée évidemment dans notre étude, pour des raisons de rigueur explicative et ontologique, il est nécessaire de l'évoquer. La seconde, qu'on peut rattacher au « récit » de ce qui

s'est passé, en d'autres termes, la connaissance, les causes et les conséquences des évènements passés, des ères, des périodes et des époques, ce qui va constituer une discipline d'enseignement ; enfin la troisième est celle qui ramène à la réalité historique. Il s'agit des évènements, des actions humaines, des évolutions et des enchaînements dont nous faisons partie comme acteurs et non plus seulement comme spectateurs des faits passés comme dans la définition précédente. On pourrait qualifier et simplifier cette dernière par « le cours de l'histoire », et qui va être rendu compte, raconté, relaté par la seconde forme d'Histoire justement.

Le problème qui se pose devant nous dès lors, et le premier traité de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche nous le montre assez bien, est comment se crée le lien entre l'histoire comme discipline (que le penseur allemand semble bien maîtriser) et l'histoire qui « se déroule », l'histoire en tant que réalité.

En effet, ce qui se dégage de ce texte est la faculté de Nietzsche d'utiliser l'Histoire au profit de son explication, pour sa généalogie des valeurs, mais l'Histoire se veut améliorer la condition de l'homme vis-à-vis de la morale, vis-à-vis des valeurs de cette morale, de fait, l'Histoire doit servir à l'Homme, donc à la vie. L'Histoire doit soulever les préjugés, elle a et doit avoir un rôle quelque peu thérapeutique.

Toutefois, comme nous l'avons dit précédemment, on dénote un ton partisan chez le philosophe de par ses propos violents sur les esclaves, les faibles, le christianisme, les masses populaires, le peuple juif : « *c'est avec les Juifs que commence l'insurrection de la morale des esclaves dans la morale* », « *s'enjuivenise, s'enchristiniane* » « *ce peuple sacerdotale, ce peuple à la rancune la plus rentrée* »¹³.

Ainsi, se révèle le problème de l'objectivité et de la subjectivité de l'Histoire comme discipline. Il ne s'agit plus de simplement relater, l'exprimer comme une connaissance les évènements passés mais aussi envisager sur quelle forme. L'historien est-il toujours forcément objectif ? N'est-il pas aussi soumis à sa propre condition, ses ascendances, sa culture ?

Cette question semble avoir un lien direct avec la suite de notre étude, car elle renvoie aussi à la subjectivité possible de la personne qui énonce, qui dénonce, ou qui défend. Effectivement, l'histoire comme discipline peut-elle être objective, au

¹³ *La Généalogie de la morale*, p.47

même titre que les sciences naturelles, que Nietzsche énonce dans ce traité aussi ? Ou bien dépend-elle forcément des contextes socio- politiques, idéologiques, religieux de l'historien ?

Tel est le problème fondamental à considérer en premier, car elle concerne non seulement notre étude directement mais aussi l'ensemble des sciences ou des disciplines ayant un lien direct avec les actions humaines, en d'autres termes, plus c'est un sujet qui concerne aussi corolairement notre domaine : la philosophie.

Pour en revenir à notre étude, si Nietzsche utilise l'Histoire au service de l'Homme, de la vie, de la philosophie, il nous faut admettre qu'il y a d'emblée deux lectures de son oeuvre.

La première concerne ses propos-mêmes, sa thèse, ses arguments, ses interprétations : au final, une lecture brute. Elle va nous permettre d'envisager si l'Histoire comme outil au service de l'Homme lui est bénéfique dans sa vie, pour son évolution. Autrement dit, si la connaissance de l'Histoire sert positivement à l'homme pour qu'il s'améliore, tel un guide pour sa réalisation, quel est le sens de cette Histoire, ce qui va mener aussi à la relation Homme- Histoire.

La deuxième lecture va, en revanche, nous engager dans une lecture au- dessus de la première, cela va demander un effort supplémentaire de notre part, avec comme cahier de charge, l'éventualité d'une explication subjective, partielle du penseur. Et dès lors, la possibilité de saisir des contradictions, ou bien même un retournement de situation contre le penseur-même peut se présenter.

En résumé, il s'agit pour nous tout d'abord, de considérer la scientificité de l'Histoire, à travers les notions d'objectivité et de subjectivité, car elle est utilisée comme support explicatif dans la thèse nietzschéenne, et ne pas envisager cet aspect contribuerait à une étude incomplète dans le cadre de la généalogie et de la genèse des valeurs. Ces notions d'objectivité et de subjectivité sont fondamentales dans notre étude, car elles se dégagent à nouveau dans la thèse brute de la question du ressentiment. Leur accorder un intérêt nous ouvre la voie à un travail rigoureux et philosophique solide.

« Nous attendons de l'histoire une certaine objectivité, l'objectivité qui lui convient. (...) L'objectivité ici doit être prise en son sens épistémologique strict : est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre. Cela est vrai des sciences physiques, des sciences biologiques ; cela est vrai aussi de l'histoire. Nous

attendons par conséquent de l'histoire qu'elle fasse accéder le passé des sociétés humaines à cette dignité de l'objectivité. » Ricoeur, *Histoire et Vérité* (1955).

Etant donné que Nietzsche élabore sa thèse en s'appuyant sur des faits historiques et les interprétations qu'il en fait, on peut se poser la question légitime de savoir si une autre personne, d'une autre culture, nationalité, religion, bord politique aurait eu la même opinion quant à la cause de la genèse des valeurs. Cela dégage l'interrogation sur la véracité de l'histoire, car elle concerne directement les actions humaines. Cela n'a plus de rapport avec les sciences exactes ou naturelles, l'historien est confronté à des faits qui sont porteurs de sens, qui peuvent l'affecter directement. Ainsi, peut-on légitimement se demander dans quelle mesure l'histoire peut prétendre à une scientificité. Comme il est le cas des sciences humaines, il est vrai que pour parler de science, il n'y a pas obligation de s'appuyer sur les méthodes rigoureuses de sciences exactes. Néanmoins, l'historien, en tenant compte de cela, doit maintenir une certaine distance vis-à-vis de ses objets d'études car les causes et les conséquences ne sont pas aussi faciles à comprendre et à admettre que les sciences exactes. En effet, les actions humaines sont parfois dénuées de logique, leurs causes nécessitent souvent de plonger dans les tréfonds de la psychologie humaine. Cela nous interpelle une fois de plus encore, car cela semble nous rattacher de par l'aspect psychologique à notre étude du ressentiment comme cause de la genèse des valeurs.

Effectivement, les sciences naturelles ont pour objectif d'expliquer les faits, les phénomènes en les ramenant à des lois générales. Ce n'est pas le cas des sciences dites de l'esprit. Ici, il s'agit d'analyser puis de comprendre l'objet d'étude, de faire fonctionner un certain affect, crée une implication empathique. Mais dès lors, si nous parlons d'une implication empathique, cela signifie qu'il y a une part de subjectivité qui rentre en jeu. Ainsi, on peut dire que l'objectivité historique invite indubitablement la subjectivité de l'historien à participer. Toutefois, comme Ricoeur le dit, c'est une subjectivité idoine, adaptée à l'objectivité que nécessite la connaissance historique. En d'autres termes, nous pourrions parler de subjectivité positive, car ce terme porte beaucoup trop une connotation péjorative mais il n'en est rien ici, il s'agit de la subjectivité naturelle, saine de l'historien en tant qu'homme.

Ainsi le but de l'historien est de comprendre les actions de l'homme. De fait, son travail consiste à déterminer les causes des actions des hommes, cependant, est-il possible de définir les causes de ses actions humaines comme on pourrait le faire avec une réaction chimique ? Il est difficile d'envisager tout cela comme une loi physique avec des causes et des conséquences, en même temps, il semble curieux et insuffisant de fonder sa réflexion sur une suite d'évènements et de faits et leur évolution et de chercher à comprendre. Effectivement, l'agir humain semble davantage se référer à des raisons, des motivations. Mais il est important de dire que si les causes dans les lois naturelles, chimiques, biologiques, physiques sont délimitées car déterminées, dans le cas des raisons humaines, il y a une multitude de possibilités de motifs, et autant d'interprétations différentes, d'où une subjectivité certes mais montre aussi qu'il demeure une certaine liberté d'action chez l'homme, l'histoire dépend définitivement de ses choix et de ses actions. Il ne nous reste plus qu'à instaurer un équilibre entre l'objectivité historique nécessaire et la subjectivité saine et inhérente de l'homme.

Si nous tentons d'examiner dans cette étude la genèse des valeurs, et que d'après Nietzsche cela passe par une considération historique, il semble inévitable de s'intéresser, ne serait-ce que brièvement à la genèse, non pas de l'histoire comme cours du temps bien entendu, mais comme discipline ; car en effet, c'est de cette discipline que se réfère le philosophe allemand pour établir sa genèse des valeurs.

L'Histoire comme discipline, comme connaissance des faits et évènements passés, apparaît aux alentours du Vème siècle avant J-C dans la Grèce Antique, avec Hérodote.

En grec, le terme *historia* signifie enquête tandis que le mot *histôr* désigne le témoin, celui qui a vu. Ainsi, dès lors, chez celui qui fut considéré par Cicéron comme étant le « père de l'Histoire », il y a une volonté de rompre avec la tradition des mythes et légendes bien connus de l'époque antique et de s'accorder désormais à réunir les évènements passés dans une connaissance fédérée. Pour le penseur antique, il faut collaborer à la conservation et la préservation des évènements et des grandes actions humaines, dans une volonté de maintien dans la mémoire collective, en somme un travail de mémorialiste. Mais aussi, au-delà de cette résolution de conservation, s'adjoint l'intention d'établir les causes des évènements en décrivant les institutions, les mœurs, les traditions. Il a écrit notamment sur les guerres

médiques, donc des faits récents contrairement à Homère qui s'étendant sur des événements très lointains, quasi mythologiques ; son unique œuvre connue se nomme *Histoires*.

Thucydide est considéré comme le second grand historien. Tout comme Nietzsche mais dans un autre domaine que la philosophie, son but ultime est la recherche de la vérité. En effet, il va dans son œuvre *l'Histoire de la Guerre de Péloponnèse*, détailler la méthode historique, en choisissant avec soin et précaution ses sources, en posant un œil critique sur ces dernières, en explorant profondément les causes, en prenant soin d'écarter ce qu'il pourrait s'affilier à un mythe, toujours dans une exigence d'exactitude de la description, en révélant le caractère intelligible des faits. Pour lui, le caractère principal de son travail est l'exactitude, ce qui implique l'impartialité. On en revient toujours à cette question de subjectivité.

Toutefois, Aristote émettra une critique sur cette volonté d'objectivité historique. Effectivement, pour lui, les événements passés ne sont que d'événements singuliers et distincts, ce qui serait délicat à réunir sous une discipline de connaissance car la connaissance est science, une science universelle.

Chez les Grecs, l'Histoire était étroitement liée à la notion de destin, or celui-ci implique la notion d'impuissance face au cours des choses, cette notion qu'on retrouvera dans la notion de ressentiment.

« Cela signifie que nous avons besoin de l'Histoire pour vivre et pour agir, et non point pour nous détourner nonchalamment de la vie et de l'action, ou encore pour enjoliver la vie égoïste et l'action lâche et mauvaise. Nous voulons servir l'Histoire seulement en tant qu'elle sert la vie. Mais il y a une façon d'envisager l'Histoire et de faire de l'Histoire grâce à laquelle la vie s'étiole et dégénère. C'est là un phénomène qu'il est maintenant nécessaire autant que douloureux de faire connaître, d'après les singuliers symptômes de notre temps » Nietzsche, Seconde Considération inactuelle (1873-1876).

Cette situation résume parfaitement bien la pensée de Nietzsche quant à l'importance de l'histoire pour l'homme et son évolution. C'est même une nécessité même si on doit considérer les actions mauvaises et lâches. Nietzsche n'est pas un philosophe particulièrement immoral comme le laisseraient penser ses dires, mais plutôt amoral, c'est-à-dire qu'il ne va pas chercher à prendre une position mais plutôt

dans un souci de quête de la vérité, avoir une approche frontale qu'il veut réaliste, des faits.

L'Histoire est un besoin vital pour l'homme mais pour Nietzsche, elle n'a de valeur que si elle sert la vie. En effet, l'excès d'Histoire peut être nocif : elle peut alors desservir l'homme dans le sens où l'homme deviendrait impuissant, écrasé face au poids de l'Histoire. Et cela serait aller à l'encontre de la volonté de puissance, du surhomme que le penseur allemand développera quelques années plus tard mais qu'il commence déjà à exprimer.

Il y a chez Nietzsche, plusieurs types d'Histoire qu'il est nécessaire de considérer, chacun a ses fonctions sur l'Homme et ses limites mais toute se relie à ce qui lui importe : la vie. Cela correspond à une autre ramification de l'histoire telle qu'on l'entend dans notre étude.

En effet, l'histoire monumentale, l'histoire antique et l'histoire critique sont des Histoires qui affectent chacune à leur façon les hommes mais à des degrés différents.

Il semble utile d'en parler dans notre étude car non seulement elles sont importantes dans la considération de notre thème principal, la notion de ressentiment dans la genèse des valeurs mais aussi cela va nous montrer qu'il y a une nécessité de rigueur épistémologique surtout quand cela implique un caractère psychologique qu'est ce ressentiment, elles peuvent en expliquer ou valider des propos et aider à comprendre certains cheminements psychologiques. Effectivement, les explications de Nietzsche concernant ces différentes approches de l'histoire nous semblent, à la lecture évidente, parce que nous le ressentons nous-mêmes au final.

De fait, l'histoire monumentale est l'histoire de la mise en valeur de ce que l'homme a pu faire de bien, de grand pour l'humanité. C'est une histoire qu'on pourrait qualifier de presque sélective, son but étant de glorifier des événements et des personnages du passé, et ainsi avoir des modèles de réussite, de grandeur, de victoire et parfois aussi aider à combattre la médiocrité du temps présent. Mais encore, on constate que dans ce type d'histoire, on ne s'attarde pas aux causes, bien au contraire, mais surtout sur les effets en soi, ceux qui produiront des effets. C'est une histoire riche d'ambiguïtés, à caractère superficielle, car on s'abstient d'émettre quoique ce soit de négatif, on fige le passé dans une gloire, on le mystifie presque, et Nietzsche le déplore car il n'y a pas un regard qui se veut lucide et objectif sur le passé. Selon lui, en rien cela n'est constructif ni ne sert les hommes et l'avenir. Au contraire, cette histoire peut vite écraser l'homme, le faire douter de sa place dans

son monde et dans l'histoire et enfin créer toutes formes de fanatismes, de cultes exagérés.

L'histoire antique est une histoire plus sincère, elle se veut conserver fidèlement le patrimoine des événements passés. Telle une reconnaissance pour les faits et les hommes du passé, elle s'attèle davantage à une sacralisation de la tradition. Il y a une forme de vénération. C'est l'histoire qui permet à l'homme moderne de rester lié et se sentir comme appartenant à un courant dès lors qu'il se plonge dans cette déification du passé, toutefois cela tend davantage à une momification du passé sans un souci critique, on ne cherche pas à donner une valeur précise aux événements car tout le lègue est précieux. Cela n'entraîne pas une activité de compréhension pour la vie mais juste une accumulation, dès lors une sorte de mortification des puissances vitales.

« *Tout passé mérite d'être condamné* »¹⁴

Enfin l'histoire critique, celle qui nous intéresse le plus, est celle qui convoque le passé et le juge, le critique. C'est regarder son passé dans sa réalité la plus franche, jusqu'à la plus obscure. C'est l'histoire qui nous est la plus nécessaire à envisager, car sinon nous n'aurions que l'histoire monumentale, exagérée et faussée, et nous renierions ce que le passé nous a apporté de bien ou de mal, de glorieux ou de misérable. Si on ne considère que l'histoire monumentale, les hommes se sentiraient vite écrasés et de fait, l'histoire critique aide à être plus objectif, voir les faits tels qu'ils se sont passés et à alléger le poids qui peut être très lourd.

En effet, chaque homme, chaque peuple, chaque civilisation est le résultat des faits antérieurs, des choix, des réussites, des échecs ou des erreurs du passé, et considérer ce passé dans sa pure vérité est un gage de maturité, d'évolution, de progrès. Toutefois, il est important de ne pas sombrer dans l'excès de critique, dans une passion condamnatrice, dans un jugement rétrospectif dont notre condition présente nous incombe le droit. On pourrait dès lors aller vers un doute de soi contrairement à l'histoire monumentale qui pourrait trop tendre vers l'excès de confiance en soi, la critique sans la nécessité improductive et presque destructrice.

D'autre part, il est nécessaire de maintenir une modestie car s'il est facile de critiquer et juger les actions passées, de déplorer les illusions antérieures, nous

¹⁴ Citation extraite des *Considérations inactuelles* (1873-1876).

sommes nous-mêmes peut-être dans une erreur que nous sommes, en tant qu'acteurs, dans l'incapacité de voir et que nos descendants révéleront.

Ainsi, nous venons de mettre en évidence dans quelle mesure l'histoire peut être essentielle pour servir la vie dans l'optique nietzschéenne. Cette explication a eu pour but de montrer que si Nietzsche a recours à l'histoire pour expliquer la cause de la genèse de la valeur, on peut en comprendre sa logique : l'histoire en tant que discipline (notamment critique) nous permet de comprendre l'histoire comme cours du temps, et entre autres, pour nous ici, de comprendre en quoi le ressentiment serait la cause de la genèse des valeurs à travers cette rétrospection nietzschéenne.

Ici, en quelque sorte, l'histoire des valeurs parallèlement à celle du ressentiment depuis les temps anciens jusqu'à l'époque contemporaine à Nietzsche, de là nous dégageons l'explication à caractère empirique du philosophe. Le sens historique a une valeur qu'à partir du moment où il se lie à la vie, cette dernière étant comme une force anhistorique.

Il semble intéressant de voir brièvement la considération de l'Histoire chez certains philosophes ou certaines religions afin de mettre en valeur la conception de celle-ci pour la genèse des valeurs chez Nietzsche. On peut voir si l'Histoire est une finalité ou un moyen, ce qui change tout et enrichit nettement la réflexion car elle met en exergue l'importance accordée à l'Homme-même, aux passions humaines chez les uns ou la prédominance de « ce qui doit être », le but, la destinée chez d'autres où les hommes et les peuples ne sont qu'un moyen.

Si à premier abord, on peut ne pas saisir le rapport avec la genèse des valeurs, il est vrai que considérer cela va permettre de mieux envisager la genèse des valeurs de Nietzsche avec comme élément central le ressentiment comme cause, puis comme élément capital à considérer dans l'histoire comme discipline mais aussi comme cours du temps jusqu'à nos jours. S'il est vrai que pour certains penseurs qu'on va évoquer, il ne s'agit pas de penser la morale, on va seulement mettre en valeur ce que Nietzsche attend de l'Histoire par rapport à d'autres, pour sa thèse. N'oublions pas que son but n'est pas seulement de tenter d'avoir une approche qui en le mieux possible en considération les hommes et leur psychologie, mais c'est aussi et surtout une quête de la vérité. Et cela passe par la méthode d'étude.

On ne peut s'empêcher de relier cette histoire qui doit servir la vie, le sens historique à Heidegger qui lui, a pensé le sens de l'histoire, ce qu'il nomme l'historialité.

Cette dernière est la relation qu'a l'homme avec l'histoire, comme nécessaire et fondamental pour l'évolution, vers l'avenir. Cette historicité est ce qui va permettre à l'homme de dévoiler ses possibilités, son devenir. L'histoire n'est pas l'ensemble d'évènements passés et révolus mais elle habite le présent et son sens est un outil indispensable à la projection de l'homme. C'est ce que Nietzsche, dans une autre mesure, veut signifier, c'est de ne pas oublier l'histoire car elle nous permet de remonter aux causes, d'élaborer une généalogie et enfin, ici de voir le problème présent de la morale : nous sommes soumis à la morale des esclaves et cela découle d'un long cheminement. « L'historicité » nous offre le moyen de nous inscrire dans ce sens et nous projeter.

Etant donné que Nietzsche considère l'histoire impliquant ainsi celles du peuple juif et du christianisme, il semble essentiel de penser les principes de chacune de ses communautés, leur conception de l'histoire notamment. Ainsi, nous pourrions voir une corrélation ou non avec les propos de Nietzsche, puis soit réfuter soit admettre ses derniers.

Chez les peuples juif et chrétien, l'histoire est considérée comme salutaire, en effet, dans chacune de ces religions, il est question d'un commencement et d'une fin. Pour les Juifs cela correspond à la Création et au Jugement dernier tandis que chez les Chrétiens, il s'agit de l'histoire sainte où c'est la providence qui va apporter aux hommes leurs perspectives de salut. Si on en revient à la thèse de Nietzsche et aux différentes critiques de ces communautés, on retrouve effectivement la notion de mission avec un but final à atteindre pour les Juifs et le caractère passif, contemplatif chez les Chrétiens. Si alors, on peut légitimement se demander si Nietzsche a vu dans ces histoires une preuve de ce qu'il prétend ou l'inverse, n'a-t-il pas établi sa thèse en utilisant ces histoires.

D'autre part, on connaît l'intérêt de Nietzsche pour le siècle des Lumières, et les philosophes de cette époque pensaient que c'était l'homme qui était acteur de l'histoire, qui la faisait. Ainsi, elle devient l'histoire universelle, celle de l'évolution de l'homme, ce qui est l'Humanité, la Raison. Nietzsche partage ainsi avec eux l'idée que l'homme fait l'Histoire mais par exemple pour Kant, avec qui il diverge là encore, les différences entre les hommes, leur « insociable sociabilité » les incite à se développer individuellement, à exprimer les qualités personnelles et ainsi réaliser

l'Humanité. Chose à laquelle Nietzsche s'oppose complètement, car en effet pour lui, l'humanité va à sa perte, car l'homme ne se craint plus donc n'a plus de raisons de se réaliser, cela n'a rien à voir avec la manifestation naturelle des talents de chacun pour un progrès.

On peut aussi penser Hegel et son concept de l'Esprit dans cette étude. En effet pour ce dernier, l'Histoire est un procès dialectique qui consiste en un dépassement des oppositions, qui va développer cet Esprit. De façon sous-jacente, se révèle la Raison, qui est le sujet de l'histoire. On le sait Nietzsche envisage lui la volonté de puissance de l'homme et non pas comme Hegel les hommes et les peuples au service d'une histoire universelle, toutefois, on peut tout de même rapprocher leur idée d'opposition qui finalement fait l'histoire, chez Nietzsche, les oppositions entre les maîtres et les esclaves, les forts et les faibles, les nobles et les prêtres ont permis de faire l'histoire de la morale, et nous ici, pouvons retracer avec le philosophe la généalogie de cette morale, pour en venir à la genèse des valeurs. Tout comme nous pouvons rapprocher de façon triviale, la pensée marxiste qui exprime l'histoire comme émanant des oppositions des forces productives, des rapports sociaux, des conditions matérielles de vie. En revanche, si pour Marx, c'est l'activité de l'homme qui fait l'histoire, pour Nietzsche, c'est le ralentissement de son activité justement qui est une expression du triomphe de l'histoire de la morale des esclaves.

En somme, on constate que l'histoire doit être l'histoire d'une mission terrestre ou d'une providence, où ce qui doit être ou doit être fait pour la morale domine, ou, l'histoire est en effet ce qui dégage des actions humaines, mais une fois encore, pas révéler par l'étude de la psychologie mais quelque chose au-dessus comme la Raison, l'Esprit, ou la simple lutte des classes comme cause.

Nietzsche nous offre une perspective plus polémique. Un certain côté amoral ou immoral fonction du point de vue, liberté permet de mettre en évidence un affect peu glorieux à admettre : le ressentiment, baisse les barrières et on révèle un affect qui peut être aussi la base de toutes nos valeurs et nos jugements

Ainsi, nous venons de voir l'Histoire au service de la vie, au service de l'homme, nous allons maintenant étudier profondément la genèse des valeurs avec comme cause, un affect qu'est le ressentiment.

1.3 La notion de ressentiment dans la thèse de la genèse des valeurs nietzschéenne.

D'après tout ce que nous avons pu voir précédemment, de la pensée morale formelle de Kant et de l'importance de l'Histoire comme support de réflexion et pour la méthode généalogique de la genèse des valeurs, nous pouvons désormais considérer la thèse de Nietzsche sur l'origine des valeurs, celle-ci étant un affect.

D'emblée, le sous-titre du premier traité « bon et méchant », « bon et mauvais » montre qu'il s'agit de penser non plus des concepts métaphysiques mais que désormais on va considérer une interprétation psychologique, avec sous-jacent, la volonté de puissance, thème phare de l'ensemble de son œuvre.

Nietzsche, dans ce traité, va envisager ce qu'on peut qualifier de valeurs de base et qu'il va envisager sous deux groupes antithétiques. On constate aisément, que si il oppose deux groupes de valeurs morales, composé chacun d'éléments eux-mêmes opposés, on ne retrouve que trois adjectifs « bon », « méchant » et « mauvais », ce qui signifie que « bon » va avoir deux significations dans son interprétation et c'est cela la problématique de ce premier traité.

Nietzsche entame sa réflexion par une critique adressée aux psychologues anglais, qui selon lui, n'ont pas élaboré une généalogie de la morale, mais se sont contentés d'une sorte de description de l'évolution des valeurs. En effet, en se limitant à décrire les valeurs, ils ne font dès lors que la genèse de la morale, ils en ont oublié de juger ces valeurs, d'émettre une valeur de ces valeurs. En d'autres termes, ils n'ont pas évalué la valeur du bon, du méchant, du mauvais et ainsi cela en revient à ne faire qu'une genèse de la morale.

Nietzsche considère que ces derniers, par orgueil, s'arrêtent à ce qu'il nomme « la partie honteuse », c'est-à-dire qu'ils ne dépassent pas, freinés par l'orgueil, ce que le philosophe allemand considère comme fondamental : pénétrer au cœur du problème, même si c'est obscur pour atteindre la vérité, la vraie. Cette « partie honteuse » révèle ce que ces penseurs anglais ont entendu par genèse de la morale : l'évolution des valeurs par la force de l'oubli et des habitudes. C'est pourquoi Nietzsche entame son traité par cette critique : le fond du problème est d'approfondir en au-delà de cette barrière de la partie honteuse, malgré la fierté.

D'autre part, Nietzsche déplore que ces mêmes psychologues anglais n'aient pas considéré l'aspect historique dans leurs travaux. Nous avons vu l'importance

accordée par le philosophe allemand dans la partie ci-dessus, mais plus précisément concernant ces penseurs anglais, il leur reproche de ne pas avoir envisagé le mécanisme qui fait qu'une action puisse être considérée comme bonne ou mauvaise. En découle de là, une autre critique de Nietzsche, celle qui déplore que ces historiens de la morale aient finalement déterminé que ce qui était qualifiable de bon était toute action non égoïste pour ceux qui en bénéficiaient. De fait, Nietzsche rejette cette vision utilitariste et considère que l'origine de la valeur de « bon » a été oubliée.

Il est nécessaire de s'attarder sur la notion de l'utilitarisme, qui est une notion majeure critiquée par Nietzsche mais aussi Scheler nous le verrons plus loin.

Il s'agit d'une doctrine éthique qui prescrit d'agir (ou inversement) de manière à maximiser le bien-être global de l'ensemble des hommes. L'utilitarisme est donc une forme de conséquentialisme. Ainsi, contrairement à la morale kantienne vu précédemment d'ordre déontologiste et formel, c'est une théorie évaluant une action (ou une règle) seulement en fonction des conséquences escomptées. Autrement dit, c'est une doctrine qui évalue le bon non pas pour ce qu'il est en tant que tel mais relatif à la conséquence, qui peut être de différents ordres. On constate un rare point commun entre Kant, Nietzsche puis plus tard Scheler : ils sont tous opposés à cette doctrine. L'utilitarisme définit le bien-être par le bonheur, ce qui est à l'encontre de la pensée kantienne, et concernant les deux autres philosophes, la quête du bonheur n'est pas l'objectif central qui ressort de leurs études des valeurs. D'autre part, c'est une doctrine que l'on peut toujours voir dans nos sociétés actuelles, le bon est nécessairement utile, l'utile est nécessairement bon, rien n'est défini en soi et par soi.

Selon Nietzsche, la création de la valeur de « bon » ne peut être issue que des nobles, des forts, des seigneurs, des puissants, des supérieurs en position et en pensée, et se démarquent de la masse, du peuple vil. Les premiers ne considèrent pas l'utilité comme un critère d'évaluation de cette valeur ; effectivement, pour eux, c'est le sentiment de distance qui détermine le jugement « bon ». Ce sentiment exclut dès lors le caractère utilitariste qu'on voudrait prêter à la valeur « bon ».

C'est à partir du moment où les valeurs aristocratiques vont décliner que va se révéler l'opposition entre « égoïste » et « non égoïste » dans les mentalités de tous, des faibles comme des forts, des nobles. Dès lors, comme le dit Nietzsche, « l'instinct de troupeau triomphe », ce qui correspond à celui de la morale des esclaves, si on en revient à sa perspective historique. Cet instinct de troupeau a toutefois, mis un temps assez important à percer comme le souligne Nietzsche, mais

il existe à son époque-même « avec toute la violence d'une « idée fixe » et d'une maladie mentale ».

Dans le paragraphe 3 du premier traité, pour reprendre la notion d'utilitarisme pour Nietzsche, celui-ci va se pencher sur la question de la valeur de l'utilité et en émettre une critique très virulente. Ceci toujours dans l'optique d'expliquer l'origine du jugement de « bon ». Ici, le philosophe s'offusque quant à la pensée qui veut que le jugement de « bon » soit basé sur l'utilité d'une action, et que d'autres philosophes aient pu émettre que ce jugement ait été par la suite oublié. Pour Nietzsche, il semble impossible de pouvoir oublier l'origine d'une action si elle était jugée comme utile : ainsi il ne comprend pas comment on ait pu laisser oublier de telles actions, mais il rejette aussi l'idée que si une action utile est inoubliable, le jugement de « bon » doit être nécessairement gravé dans les mémoires. Pour le philosophe, cette dernière pensée est plus convenable quoiqu'il la réfute également : selon lui, l'homme ne doit se contenter de ce qui lui est utile, sinon il n'évolue pas, il faut que la vie s'impose, et cela passe par l'abondance, la force, les richesses, tout ce qui constitue les valeurs des nobles finalement.

Comme nous l'avons dit précédemment, Nietzsche accorde une importance capitale à la perspective historique et ce qui peut en être révéler, comme notamment l'évolution étymologique dans différentes langues. Outre la place accordée à l'histoire comme support d'étude, le recours à l'étymologie dans la généalogie des valeurs constitue un argument tout à fait constructif et solide pour sa thèse.

L'étymologie va constituer une justification plausible.

C'est ce à quoi il s'attèle dans le paragraphe 4, dans lequel il va considérer l'origine étymologique du mot « bon ». Il remarque que la notion de « noble », de « distingué » utilisé communément, dans le sens « social » a toujours été précurseur de la création de la valeur morale de « bon », en tant que « distingué dans l'âme » ou « ayant une âme supérieure ». C'est seulement par un processus antithétique, par défaut, que le jugement de « mauvais » a découlé : c'est ce qui n'est pas distingué, ce qui est vulgaire et bas.

Pour illustrer ses propos, Nietzsche a recours à l'exemple du mot allemand « *schlicht* » qui signifie « simple », qui, originellement, signifie l'homme du commun, du vulgaire, puis qui a évolué vers « *schlecht* » qui veut dire « mauvais ». Et cet exemple est celui-même qui prouve que l'origine a été oubliée ; toutefois, il justifie cela par le fait que l'explication sur l'origine des valeurs morales ait été retardée par « le préjugé démocratique exercé dans le monde moderne sur toutes les

questions d'origine ». En effet, à son époque, et même dans la notre, même si la liberté d'expression s'est largement développé et de nombreux tabous ont été levés, la question des origines reste un sujet sensible. Demander à une personne par exemple quelles sont ses origines ne se fait pas, par politesse et par souci de considération égalitaire dans de nombreux pays occidentaux comme orientaux. En France, notamment, il est quasiment interdit de préciser ses origines ethniques, religieuses car cela irait à l'encontre des principes républicains et démocratiques d'égalité, de fraternité.

D'autre part, cela pourrait remettre en cause la nature d'une relation normale si on faisait appel aux origines de chacun, par exemple la relation entre Turcs et Arméniens en France, qui peut être tout à fait normale et même très amicale si on ne parle pas de ses origines...

Dès lors, Nietzsche va interroger qui sont ces nobles, ces puissants qui ont créé la valeur de « bon ». Il s'agit des puissants en tant que ceux qui commandent ou des puissants en tant que possédants, qui se sentant d'un rang supérieur, mais aussi avaient accès beaucoup plus facilement à la culture, ont imposé leurs conception et définition. D'autre part, le philosophe précise que les nobles se définissaient « *aussi d'après un trait de caractère typique, et c'est ce qui nous occupe* »¹⁵.

Mais encore, ces derniers se nommaient aussi « les véridiques » qui faisaient référence au caractère aristocratique de leur état chez les Grecs, à la différence des hommes vulgaires qui étaient menteurs. Puis, suite au déclin de l'aristocratie, le terme désignera la noblesse d'âme.

Nietzsche va ensuite évoquer d'autres exemples issus des langues indo-européennes. Selon lui, les conquérants étaient blonds, originaires du Nord de l'Europe comme les Vikings ou les Celtes tandis que l'homme du commun était noir, d'où la mutation en une connotation péjorative. Toutefois, les Romains, autre peuple de conquérant et dont Nietzsche a des admiration et considération évidentes, étaient majoritairement bruns donc on peut voir une justification boiteuse.

Dans le paragraphe 6, Nietzsche s'attaque aux personnes directement impliquées selon lui, à la transmutation des valeurs, les prêtres, la caste sacerdotale. Il est connu que les principaux thèmes critiqués par le philosophe sont la religion, surtout le christianisme, et de façon moins explicite, le judaïsme et tout ce qu'il y associe : la démocratie, le socialisme.

¹⁵ *La Généalogie de la morale*, p.40

C'est quand la caste supérieure est à la fois la caste sacerdotale, que se dégage la notion de « pur » et son antithèse « impur », comme critère de distinction sociale. Ainsi, Nietzsche définit la notion de « pur » : « *dès le départ, le « pur » est simplement un individu qui se lave, qui s'interdit certains aliments entraînant des maladies de peau, qui ne couche pas avec des femmes malpropres du bas peuple, qui répugne au sang, rien de plus ou presque !* »¹⁶

Nietzsche reproche à la caste sacerdotale son inaction au profit de la méditation. Le but de cette dernière est de se consacrer à Dieu, donc renoncer à l'action, aux plaisirs, d'une certaine façon pour le philosophe, à la vie, pour un culte qui mène indubitablement à la rumination selon lui. L'introspection que demande ce mode de vie, et les principes qui en découlent (la distinction entre le pur et l'impur donc), ont mené à l'édification de barrières invisibles, de retenue entre les personnes, et ont contribué à la neurasthénie et morbidité malsaine qui vont jusqu'à l'altération puis la transmutation des valeurs.

Nietzsche ne cautionne pas l'idéal ascétique auquel les prêtres s'astreignent afin de faire face à cet état de morbidité. Leur volonté de régime de purification, comme par exemple se priver de viande, les mène dans un néant, dans une sorte de refus de la vie qui semble volontaire mais est finalement très néfaste. En effet, cela les reclut dans un rapport fusionnel avec Dieu, dans un « désir bouddhiste » comme le dit le philosophe, qui les oblige à inhiber leur nature d'homme, ce que Nietzsche va tout simplement désigner comme « des impuissants ».

La neurasthénie provoquée par son choix de vie est censée à la base soigner l'homme de son mal de vivre, de son épuisement, mais pour Nietzsche, le prêtre commet une erreur en se plongeant dans cette purification ascétique, même mieux, il aggrave ce mal être. En effet, comme le dit le penseur allemand : « *Chez les prêtres, tout devient plus dangereux, non seulement les remèdes et la science thérapeutique, mais encore l'arrogance, la vengeance, la perspicacité, la débauche, l'amour, l'ambition, la vertu, la maladie (...)* »¹⁷.

Dans cette citation, on constate que sont évoquées toutes les qualités prêchées par la caste sacerdotale mais aussi les récompenses et/ ou punitions promises : aimer ses prochains, même ses ennemis (tendre l'autre joue), la punition des puissants dans l'autre monde qui sera pour eux les Enfers etc...

¹⁶ *La Généalogie de la morale*, I, 6

¹⁷ *Ibid.*, I, 6

Pour Nietzsche, cette vie puritaine est très dangereuse et est surtout ce qui a rendu l'homme curieux, selon la vision du philosophe, a fait de lui un « animal intéressant » car elle a permis à l'âme humaine, de par cette méthode curative rigoureuse, d'atteindre un degré de profondeur et de rendre l'homme « méchant ». D'ailleurs, ce sont « grâce » à ces deux critères, la profondeur et la méchanceté, que l'homme a pu se distinguer et être « supérieur aux autres bêtes » selon le penseur allemand.

Le paragraphe 7 amorce que ce que Nietzsche va considérer comme fondamental comme cause des valeurs : le conflit implicite entre deux groupes. Il s'agit à la base, de l'opposition entre les nobles et les prêtres car si ces derniers sont censés faire partie aussi d'un rang supérieur, de par leur choix de mode de vie et les principes, progressivement ils vont s'éloigner jusqu'à s'opposer aux nobles, étant donné leurs systèmes de valeurs respectifs diamétralement opposés. Et bien entendu, cela ne va pas sans un certain conflit car si un groupe, les nobles, ont comme principe de vivre la vie dans toute sa splendeur, l'autre fait le choix de raison de restreindre ce que la vie peut lui offrir de joies et de plaisir au nom de la pureté. Pour illustrer cela, on peut extraire du premier traité : « *les valeurs aristocratiques des chevaliers ont pour condition une puissante vitalité, une santé florissante, abondante, voire débordante, avec ce qui en permet la conservation, la guerre l'aventure, la chasse, la danse, les tournois, bref tout ce qui demande une action vigoureuse, libre et allègre* »¹⁸. On doit en comprendre la définition de « bon » selon Nietzsche.

Au final, on comprend aisément que le fond du problème est une question de puissance. Les nobles bénéficient non seulement de cette dernière, mais peuvent en jouir sans retenue aucune, étant donné qu'ils sont les décideurs tandis que les prêtres doivent inhiber quelque forme de puissance, parce qu'ils sont dans l'obligation pour quelque cause quelle soit, et cela les frustre. Ainsi ils commencent, pour Nietzsche, à personnifier le mal latent, deviennent les « ennemis les plus méchants ». De cette frustration, en découle une volonté de riposter en entraînant tous les autres faibles dans cette haine qui n'a pas de visage.

Pour les nobles, l'équation qui exprime leur système de valeurs peut se résumer en bon= noble= beau= aimé de Dieu tandis que pour les prêtres, le bon est le

¹⁸ *La Généalogie de la morale*, I, 7

misérable, le pauvre, le malade, le disgracié, l'impuissant. On ne peut que constater un renversement des valeurs morales chez eux.

Selon Nietzsche, les responsables de cette transmutation des valeurs sont les prêtres, mais plus précisément les Juifs, qui, persécutés et privés de leur territoire, se sont vus dans l'obligation de se convertir en un peuple nomade de prêtres, ceci dans l'optique de combattre d'une autre façon ceux qui les avaient privés de territoire. En effet, le penseur allemand explicite par ces propos-mêmes : « *Avec les Juifs que commencent l'insurrection des esclaves dans la morale : insurrection qui a derrière elle une histoire bimillénaire et que nous avons cessé d'apercevoir pour cela seul qu'elle a triomphé* »¹⁹. Dès lors, son héritier direct va être le christianisme dont la critique de Nietzsche va condamner le passage de la haine à un « amour neuf », effectivement, il dit « *on sait qui a hérité de ce renversement juif des valeurs* »²⁰.

Ainsi, le paragraphe 8 va traiter plus amplement de ce passage de la haine à l'amour de son ennemi. En effet, jusqu'alors, ce n'était que par allusion qu'il parlait du christianisme comme héritier du renversement des valeurs accompli par les Juifs afin de combattre ceux qu'ils tiennent pour responsables de leur situation. Dès lors, cette haine des Juifs envers leurs persécuteurs victorieux va se muer en un amour neuf de ses ennemis, ceci exprimé et symbolisé par l'auto-crucifixion du Christ, pour la rédemption et le salut pour tous les hommes mais aussi tous ceux qui dans le bas monde, ont péché.

Toutefois, pour Nietzsche, ce nouvel amour n'est qu'un travestissement d'une réalité persistante, qu'une illusion d'une pseudo- issue, d'une guérison de cette haine, mais finalement elle demeure bien là cette haine des esclaves, tel un appât insidieux pour lutter contre l'ennemi et mieux le vaincre. En somme, une stratégie à laquelle les puissants vont se laisser prendre, eux-mêmes, impuissants. En effet, Nietzsche exprime de façon assez explicite cela : « *cet amour est sorti de la haine, comme sa couronne, couronne triomphante qui se déployait de plus en plus largement dans la clarté et la plénitude solaire la plus pure qui poursuivait les buts de cette haine- la victoire, la rapine et la séduction (...)* »²¹. Ainsi, on comprend que la haine continue de surplomber cette couronne de lumière qui se voulait rédemptrice, génératrice d'une nouvelle mentalité.

¹⁹ *La Généalogie de la morale*, I, 7.

²⁰ *Ibid*, I, 7.

²¹ *La Généalogie de la morale*, I, 8

Et cette stratégie, cette « mission universelle » de passage d'une haine à un amour, à travers le christianisme a, semble-t-il, triomphé ; à tel enseigne qu'on ne s'en rend même plus compte, tellement c'est un acquis, une évidence pour nous. Désormais, nous sommes soumis à la morale des esclaves, qui a fini par vaincre, dans un long processus (2000 ans et plus), les puissants devenus minoritaires : « *les maîtres sont défaits ; la morale de l'homme vulgaire a triomphé* »²².

Tout ce processus de transmutation des valeurs est, pour Nietzsche, un empoisonnement progressif, insidieux, s'enracinant profondément dans l'humanité. Dès lors, la mission universelle a été accomplie, et désormais elle perdure, le système de valeurs émis par les esclaves est efficacement instauré. C'est pourquoi Nietzsche interroge ce qui est à l'origine de cette transmutation, de cet empoisonnement : l'Eglise. Effectivement, il dit « *dans ce but, l'Eglise a-t-elle encore une tâche nécessaire, voire un droit à l'existence ? Pourrait-on s'en dispenser ?* »²³.

Alors que nous venons de déterminer le processus de transmutation de valeurs qui a fait passer de la morale des maîtres à la morale des esclaves l'humanité, on peut légitimement se demander pourquoi un tel affrontement, qu'est-ce qui est en jeu dans cette lutte obstinée entre les faibles et les forts ? En d'autres termes, qu'est-ce qui distingue les deux morales ? En effet, jusqu'ici, nous nous étions limités à expliquer le processus de transformation, mais pas le mode d'évaluation en soi, c'est-à-dire la façon dont les forts ou les faibles déterminaient leurs valeurs. Nous avons parlé de spontanéité chez les forts, d'impuissance pour les faibles mais ce ne sont pas les véritables causes, mais que des conséquences de la véritable cause, qui est psychologique. Ce que Nietzsche va identifier comme étant le ressentiment.

En effet, ce sentiment serait la base de notre mode d'évaluation, soit on détermine nos valeurs « par défaut » même si le terme n'est absolument pas approprié car mode d'évaluation antérieur, c'est le cas des puissants, c'est-à-dire en absence de ce sentiment, soit en fonction de ce sentiment, qui, selon Nietzsche, imprègne véritablement toute la morale des esclaves, même jusqu'à nos jours ? Nous le verrons dans une prochaine partie.

Le ressentiment peut être désigné comme, non pas une action, mais une réaction, issue de l'impuissance d'agir justement dans la réalité. Il y a une sorte de haine à l'égard de la personne représentant quelque chose qu'on ne peut être ou

²² *La Généalogie de la morale*, I, 9

²³ *Ibid.*, I, 9

qu'on ne peut pas voir, ou bien on juge celle-ci comme responsable de sa propre situation qu'on juge humiliante et misérable.

Afin d'apaiser cette rage enfouie qu'il ne parvient à évacuer tant qu'il est impuissant, l'homme faible va imaginer une vengeance fictive qu'il retarde, qu'il nourrit, dans laquelle seraient éliminées toutes les injustices de la vie dont il pense être victime. C'est un empoisonnement de l'homme car ce ressentiment ne semble pas avoir d'issue.

Comme dit précédemment, ce qui provoque le ressentiment qui, lui-même va influencer sur le mode d'évaluation, est l'incapacité pour l'homme faible d'émettre une action spontanée, son attitude peut être résumée en une réponse au monde extérieur, essentiellement un « non ! » à ce dernier : « Pour naître la morale des esclaves a toujours eu besoin d'un monde extérieur », « *c'est ce non-là qui est son acte créateur* »²⁴. Contrairement aux esclaves, les nobles fondent leur morale de façon spontanée, reposant sur une simple affirmation de soi-même : « *c'est l'inverse qui se passe dans le mode d'évaluation noble : il agit et croît spontanément, il ne cherche son antithèse que pour se dire un oui à lui-même (...)* »²⁵.

Ce ressentiment est une sorte de haine selon Nietzsche, le faible qui l'éprouve est passif face à sa vie, se complaît presque dedans, mais ressent une animosité envers une personne qui représente ce qu'il n'est pas, mieux ce qu'il ne sera jamais. C'est pourquoi, l'effet le plus pervers de cet affect est qu'il est un véritable poison. Mais avant tout, ce ressentiment constitue l'acte créateur qui engendre un nouveau système de valeurs morales.

Dès lors, Nietzsche va établir de façon relativement précise la distinction entre les deux morales et leurs états psychologiques respectifs qui induisent ces dernières.

En effet, dans la morale des nobles, l'état psychologique est simple et dénué de nuances : il ressent les choses et les gens de façon spontanée, directe, dans un cadre « positif ». Ainsi, il se considère comme bon, beau, heureux, jouissant de la vie dans toutes ses facettes. Dès lors, il apprécie les choses et les gens sereinement, sincèrement, dans un véritable amour de ses prochains, et s'il doit éprouver du ressentiment ou un autre affect négatif, ce n'est que passager, cela se dissout rapidement pour revenir à un état de clarté. Ainsi, il peut éprouver un mépris pour les

²⁴ *La Généalogie de la morale*, I, 10

²⁵ *Ibid.*, I, 10

hommes faibles et vulgaires, mais cela dans une quasi affection paternelle, une certaine bienveillance.

Ce n'est pas le cas dans la morale de l'esclave dans laquelle l'état psychologique est nourri par le ressentiment. Ce dernier est déclenché dans une situation ou un état que l'individu juge injuste, dégradante, ainsi, la personne tenue responsable de cela est une personne méchante.

En découlent des attitudes différentes : dans la morale des esclaves, l'homme est tourné vers le monde extérieur et ne fait que réagir, tandis que dans la morale des nobles, le puissant, étant « imprégné de vie et de passion », est tourné vers lui-même, ne s'occupe pas de ce qui se passe à l'extérieur car est satisfait de sa condition et ne s'encombre pas de pensées délétères. Si l'homme du ressentiment a un comportement réactif, le noble n'a aucune réaction à l'égard de l'homme vulgaire qu'il ne considère que comme « un repoussoir de la conception du bon ».

Bien entendu, leurs conceptions respectives du bonheur en pâtissent : pour les nobles, l'action est synonyme de bonheur, en tout cas elle y contribue tandis que chez les faibles, le bonheur et l'action sont parfaitement dissociables, le bonheur s'exprime dans la contemplation, « dans la paix, l'hébétude, l'état de narcose ».

Toutefois, cela va mener à une autre distinction comportementale. En effet, du fait d'être mû par une spontanéité, le noble réagit de façon immédiate et directe et a davantage recours à ses instincts qu'à son intellect. C'est tout le contraire chez l'homme vil, il se trouve des prétextes et des excuses à sa condition, se ment à lui-même, ne parvient pas à voir la réalité en face et à en dégager une leçon pour avancer, être dans l'introspection et la lucidité; au lieu de cela, il accuse le monde extérieur de tous ses maux, développe une rancœur, retient et accumule dans sa mémoire ce qu'il observe, en vient même à se complaire dans l'ombre et il parvient à atteindre ses buts avec son intelligence.

La conception du « bon » chez le noble, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, se fait spontanément, à partir de soi et ainsi sa définition de ce qui est « mauvais » se fait par défaut : tout ce qui ne correspond pas « au bon ». Ainsi, la morale des nobles considère deux catégories : le « bon » et le « mauvais » déterminé conséquemment et par défaut. La morale des esclaves est issue d'une réaction au monde extérieur donc un système issu d'une réaction à celle des nobles.

La transmutation se fait dans une diamétrale opposition : ce que chez le noble est « bon » devient le « méchant » de l'homme du ressentiment tandis que ce qui est « bon » pour ce dernier est tout ce que le noble rejette.

Nous pouvons faire ici un léger aparté concernant le fait que Nietzsche, contrairement à ce qu'il a pu être dit ou utilisé dans sa postériorité, ne fait pas de distinctions raciales mais comportementales entre les hommes. Selon lui, la fracture a lieu au sein même d'un peuple et de ses différentes classes sociales.

Au cours de l'histoire, la morale des esclaves va s'imposer et qui pour Nietzsche, va passer par l'« empoisonnement » des valeurs morales des nobles. Pour illustrer cela, le philosophe n'hésite pas à avoir recours à l'exemple des animaux sauvages pour mettre en valeur encore plus le caractère spontané des valeurs morales des nobles. Pour cela, il va se référer au cas de l'aigle et de l'agneau. Le premier est considéré comme « méchant » par l'agneau car il le capture, mais si c'est dans sa nature, on ne peut lui reprocher de l'exprimer, d'exprimer sa force.

Ainsi, pour le penseur allemand, le noble a un comportement adapté à sa nature, et à la nature. Effectivement, au sein de son propre groupe, il est respectueux, fiable, se maîtrise, est fidèle, il apprécie la plénitude parmi les siens, mais quand il se trouve en dehors de son « milieu » « ils retournent à l'innocence de la conscience du fauve », alors il peut devenir tel « un fauve déchainé », soumis à aucune limite et ayant la possibilité de continuer à ses desseins guerriers et conquérants.

Il démontre cela de façon plus précise, en prenant l'exemple de l'homme blond « aryen », ce qui prêterait à confusion plus tard, en tout cas, il dit : « *au fond de toutes ces races nobles, on ne peut méconnaître la superbe bête blonde en quête de la volupté du butin et de la victoire ; à ce fond caché, il faut de temps à autre un exutoire, la bête doit ressortir, doit retourner à l'état sauvage : noblesse romaine, arabe, germanique, japonaise, héros homériques, Vikings, scandinaves, ils partagent tous le même besoin* »²⁶. On remarque cependant qu'il considère aussi d'autres groupes ethniques parmi les « nobles », ce qui valide le fait qu'il ne s'agisse pas d'une distinction raciale, ni biologique de sa part.

Pour en faire une application à l'histoire qu'il considère tant, Nietzsche expose la situation des conquérants en Europe. Ceux-ci sont donc les nobles de la définition du philosophe. Ils venaient essentiellement du Nord et de l'Est (Vikings, Celtes..) et se sont imposés auprès des populations pré-aryennes sédentaires. Ils les ont contraints à adopter leur système de valeurs morales mais ce n'était sans compter

²⁶ *La Généalogie de la morale*, I, 11

sur la nature d'esclaves et leur comportement réactif : ainsi, ils sont parvenus à transformer le « bon » des nobles en « mauvais » et à renverser les valeurs morales.

On en vient alors à une question essentielle pour Nietzsche et pour nous : la place de la notion de civilisation dans ce domaine de la genèse de la morale. Si pour nous, de façon spontanée, il s'agit d'une évolution positive de l'humanité, d'améliorer et perfectionner les conditions matérielles et culturelles d'un peuple ; pour le philosophe allemand, la civilisation a une conséquence limitatrice pour l'humanité. Effectivement, pour lui, il s'agit d'un raffinement des mœurs mais aussi de la domestication des guerriers qui sont accomplis par les « descendants de la population esclave d'Europe » à travers leurs ressentiments. Ces instincts de ressentiment sont pour Nietzsche la « honte de l'homme ». En somme, le ressentiment est en quelque sorte, l'instrument de la civilisation car c'est cet affect qui a décidé de la détérioration de la morale des nobles. Cela n'admet pourtant pas alors les esclaves comme les agents de la civilisation mais bien au contraire, ils freinent l'évolution de l'humanité, contribuent à sa régression. De fait, on comprend que la civilisation est un concept positif pour Nietzsche mais que malheureusement la morale triomphante des esclaves freine le processus.

D'après tout ce que nous avons pu dire sur les nobles, le fait qu'ils soient des conquérants, qu'en dehors de leur milieu, ils pouvaient être cruels et belliqueux, il vaut mieux cela que la passivité de l'homme selon Nietzsche, car avec la morale des esclaves et la civilisation, on assiste à un « *spectacle répugnant de l'humanité* »²⁷ où on ne peut qu'observer « *tout ce qui est raté, amoindri, rabougri, empoisonné* ».

Pour le philosophe allemand, ce n'est pas ce que les nobles peuvent provoquer comme la conquête, la guerre qui le font souffrir, car il parle de véritable « souffrance ». Pour lui, c'est le fait de ne plus à avoir à craindre l'homme qui le dégoûte, le fait souffrir. C'est une sorte de désespoir face à la fatalité apportée par le triomphe de la morale des esclaves. L'homme a épuisé son capital évolutif au profit de la paix, de la plénitude, de la passivité, de la contemplation donc de l'essoufflement de l'activité, qui permet l'expression de la jouissance de la vie, ce qui crée l'histoire.

En effet, il dit : « *que la vermine « homme » est au premier plan et grouille ; que l' « homme apprivoisé », incurablement débile et navrant, a déjà appris à se prendre pour le but, le sommet et le sens de l'histoire, pour l'homme supérieur* »²⁸.

²⁷ *La Généalogie de la morale*, I, 11

²⁸ *Ibid.*, I, 11

On ressent bien ici son dégoût de la situation, l'homme domestiqué a détourné l'avenir de l'humanité.

Cette constatation est défaitiste et semble inéluctable, toutefois, Nietzsche émet une lueur d'espoir quant à la « dégradation » de l'humanité : si l'homme domestiqué prend conscience de son état, devient lucide sur sa condition et celle de l'humanité et que dès lors, il s'en détourne alors il se replace dans une perspective de pouvoir dire « oui à la vie ». En effet, il dit que si l'homme s'éloigne « de la pléthore des ratés, des malades, et des épuisés, des viveurs au bout du rouleau, qui commencent à empuantir l'Europe d'aujourd'hui » alors il se sentira « encore capable de dire oui à la vie ». Cette citation n'est pas sans rappeler l'un des concepts principaux de l'oeuvre nietzschéenne concernant le nihilisme, les hommes faibles, ratés, épuisés et autres sont les acteurs principaux de la « maladie » de la civilisation que constituent les différentes doctrines nihilistes : le culte de la compassion, de l'empathie, de la pitié, du relativisme, de la sensibilité à la souffrance. Nietzsche dénigre tout cela car cela conforte l'homme faible à ne pas agir, mais cette inaction va nourrir des sentiments nocifs quant à la morale.

Enfin, nous pouvons dès lors dire de ce qu'entend Nietzsche par la morale, on ne peut y voir qu'une certaine relativité, fonction du groupe dominant : les nobles ou les esclaves. On voudrait des valeurs universelles, dans lesquelles tout le monde se retrouverait et s'entendrait. C'est un idéal qui se confronte à la réalité que nous dépeint Nietzsche dans ce premier traité. Cet idéal d'universalité a été considéré avec Kant mais nous en avons vu ses faiblesses pratiques, dans la réalité.

Mais cela nous interpelle sur ce que nous pouvons entendre par la morale. Nietzsche prône les valeurs essentiellement vitalistes, celles qui encouragent la jouissance de la vie, il dénigre toutes valeurs issues de la religion car il estime car vont à l'encontre des valeurs de la vie, limitent l'homme à son développement.

1.4 Les lacunes de la thèse nietzschéenne.

Dans cette explication du premier traité et de la cause de la genèse des valeurs selon Nietzsche, on ne peut s'empêcher de constater quelques insuffisances explicatives ou quelques paradoxes.

Effectivement, le problème que pose la généalogie de la morale, si, comme ici, elle repose sur un affect, est qu'il y a une relativité des interprétations et aussi la

notion de subjectivité. Nietzsche a mis en valeur le fait que la morale n'a rien d'universelle mais est relative et est fonction du groupe dominant. Cela a mis en évidence aussi bien sûr que cela restait subjectif. Mais alors que Nietzsche se veut objectif quant à sa généalogie et sa genèse, on a une autre forme de ressentiment chez Max Scheler par exemple, qui fait que nous pouvons penser aussi à une relativité de la cause. Le ressentiment de Nietzsche est pessimiste, sans issue tandis que celui de Scheler est aussi une réalité mais avec un secours, le christianisme. Mais les opinions, cultes et convictions personnels des deux philosophes semblent jouer dans leur thèse alors légitimement, on peut s'interroger si ce n'est pas un choix et non pas un affect qui se révèle naturellement de ces actions.

Mieux encore, à travers l'étude de ce premier traité, on découvre avec Nietzsche que la cause de la genèse des valeurs est le ressentiment. Mais si on veut suivre sa propre logique et ses propres critiques comme celle qui émet sur les psychologues anglais qui ne se sont pas penchés sur la valeur des valeurs et la cause de ces dernières, le philosophe n'explique pas non plus qu'elle serait la cause de ce ressentiment, plus précisément sa structure. On ne connaît ni l'origine du ressentiment (dans le domaine psychologique, psychanalytique) ainsi on peut être sceptique dans la validation du fait que les prêtres aient pu agir sournoisement par ressentiment. C'est une vision très pessimiste, fataliste. Est-ce possible qu'ils aient été animés par un autre sentiment ? Volonté de puissance ? Une énergie positive spontanée ?

Nietzsche semble partial vis-à-vis du peuple juif, rejette toute la faute de cette transmutation sur eux, en passant par l'accablement de leur comportement et dessein. Alors, si on veut toujours suivre ce qu'il énonce, on peut se demander si ses propos qu'il ne parvient pas à maintenir neutre semble-t-il, ne sont pas une forme d'expression de ressentiment qu'il éprouve lui-même vis-à-vis de ce « peuple élu », qui a une force de mutation et d'adaptation (jusqu'à parvenir à transmuter des valeurs !), qu'il admire secrètement tant pour leur persévérance, leur « intelligence », leur capacité à s'en sortir malgré les persécutions.

Le fait est que Nietzsche dans l'ensemble de son œuvre en général, dans la *Volonté de Puissance* notamment, il fait l'apologie du Surhomme, du combat des codes moraux pour la liberté de l'homme à développer son intelligence et ainsi à être plus puissant. Alors faut-il y voir une double lecture de ses propos ? Il est vrai que la

philosophie se veut être objective, pure, avec une influence universelle et sans distinction sur les personnes.

On a vu également l'importance de l'histoire et notamment critique mais ici, on a l'impression que justement Nietzsche tend trop vers une histoire critique, ses propos sonnent passionnés envers le christianisme, le peuple juif, on en arrive à nouveau à l'histoire contre la vie.

On se retrouve face à une sorte de paradoxe avec ce qu'il dénonce : la morale des esclaves est une morale des faibles, des assujettis qui ont dû redoubler de stratégies et de malice pour une transmutation des valeurs tandis qu'il veut son discours élitiste, destiné aux êtres d'intelligence supérieure, et dans ses autres œuvres il est question de la liberté par les dépassement des codes moraux, de la volonté de puissance, du développement de l'intelligence, du surhomme. Au final, on voit bien que les nobles, qui sont les forts, les bons, les vertueux, se sont vite faits doubler par les faibles donc on ne voit plus trop comment ils seraient « forts » et en rien, au final ne sont dominants. On assiste à la démonstration d'une stratégie d'une efficacité redoutable où les faibles ne sont pas les vrais faibles et les forts sont les naïfs impuissants à faire maintenir leur propre système. C'est cela qui peut facilement se dégager d'une telle explication.

D'autre part, quelque chose d'autre « dérange » dans cette étude, c'est le fait qu'il ne semble pas vraiment rester sur ses idées : en effet, plus tard, il écrira des choses qui iront à l'encontre de ses propos-ci et confirmeront peut-être cet éventuel ressentiment envers un peuple qu'il admire en secret ? Alors question de confiance, légitimité, validité des propos. On se met à s'interroger sur la valeur de ses propos. Dépendent-ils eux aussi d'un affect ? Sont-ils relatifs ? On en revient ainsi à la question de la subjectivité, de l'importance du contexte car on sait que Nietzsche a eu une période assez antisémite, avec Wagner, puis après sa rencontre avec Paul Rée, de confession juive de son état et l'influence de ce dernier, il est devenu un philosémite convaincu et a tenu des propos très virulents à l'égard d'antisémites connus.

En fait, on ne peut s'empêcher de voir, malgré sa manifeste logique, un semblant d'instabilité, quand on prend en compte bien sûr l'ensemble de son œuvre, son comportement, sa santé. On dénote une certaine fragilité dans son explication, tant elle est basée sur une certaine rhétorique. L'argumentation s'essouffle et omet

d'approfondir sur la structure du ressentiment, s'il est effectivement la cause de la genèse.

Le paradoxe se manifeste aussi quand on voit qu'il veut s'exprimer pour une « minorité » mais son style-même rhétorique, ne répondant pas vraiment à une structure argumentative rigoureuse, montre que finalement, sa volonté est de s'adresser au plus grand nombre, et surtout à ceux qu'ils critiquent pour leur faire réaliser ce qu'ils ont « commis », ce qu'ils continuent de faire, à la condition qu'ils soient lucides sur leur cas et parviennent à décrypter cette autre lecture. Mais cela est un autre problème.

Mais encore, le ton de son explication est assez engagé, mais cela a un effet pervers car il mène inévitablement à un jugement de valeurs pour le lecteur quelque qu'il soit : soit on est d'accord parce qu'on pense faire partie de la minorité (on est athée, on est issu d'un milieu aisé, on a eu accès à une éducation élitiste) soit on ne l'est pas car on se sent attaqué parce qu'il attaque nos opinions ou convictions (le lecteur juif, chrétien, celui issu d'un milieu pauvre dès sa naissance), son discours ne laisse pas place à une « marge de manœuvre » pour penser et « digérer ». En d'autres termes, celui qui naît dans la pauvreté est condamné à être un individu rongé par le ressentiment parce qu'il se trouve dans toutes les conditions propices, tandis que celui qui naît dans l'abondance est moins enclin à vivre des sentiments empoisonnants. Disons qu'il se limite lui-même dans sa propre explication alors que le ressentiment peut émaner de différentes situations possibles et non pas ce basique rapport de domination. En effet, il parle d'un affect au niveau collectif mais si cela ne nous interpelle pas outre, parce qu'on n'est tout simplement pas directement concerné (les musulmans par exemple !), il est difficile de saisir totalement sa justification. Humblement, on peut penser qu'il aurait dû exposer sa thèse d'une façon la plus neutre possible, afin qu'on puisse apprécier et débattre le fond, ici on se laisse directement embarquer par la forme, provocante, polémique et malheureusement ça biaise un peu l'intérêt véritable à porter à sa pensée novatrice, sans précédent. De nos jours, on est beaucoup moins susceptible à la question de la religion qu'à l'époque de Nietzsche, essentiellement dû à la séparation de l'Etat et de l'Eglise, puis des grands conflits mondiaux et les conséquences d'une nécessité à une tolérance, l'hétérogénéité religieuse et ethnique après les colonisations puis à l'ère contemporaine, les flux migratoires et la mondialisation. Ainsi, il est vrai qu'on peut avoir une approche plus détachée de son œuvre de nos jours.

Concernant la potentielle subjectivité, il semble évident de considérer l'importance du contexte de l'auteur. Pour Nietzsche, il s'agit de la Prusse du 19^{ème} siècle, un antisémitisme latent (qui explosera quelques décennies plus tard on le sait).

PARTIE II

1. Etude de la thèse de Scheler et son apport à la thèse nietzschéenne.

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, Nietzsche amorce une théorie de la genèse et du sens des valeurs morales basée sur le phénomène psychologique qu'est le ressentiment. Toutefois, nous avons envisagé aussi les lacunes de son explication et on retrouve Max Scheler dans *l'Homme du ressentiment et le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*²⁹, élaborant une théorie plus réaliste car plus approfondie de l'axiologie, en y impliquant nécessairement le ressentiment du fait qu'il s'en inspire directement de Nietzsche.

Ici, il est question de l'analyse du ressentiment par Scheler et le rôle de cet affect dans son épistémologie. Il y sera tout aussi important dans sa réflexion mais pour des raisons distinctes. On va y retrouver des divergences concernant le ressentiment dans certaines morales modernes notamment chrétiennes et des points communs stables. Néanmoins, les concessions faites à Nietzsche sur certains éléments vont lui donner la possibilité de remettre en question, du fait d'un terrain en commun, une partie de la théorie de son prédécesseur, notamment sur le sens réel des valeurs dans la morale chrétienne.

En somme, dans cette partie, il est question d'envisager la reprise et la critique de la thèse de Nietzsche par Max Scheler.

Max Scheler est un philosophe et sociologue allemand du début du XXe siècle, considéré comme un des pères de la phénoménologie, influencé par Edmund Husserl car ancien élève, mais aussi comme un précurseur dans la pensée morale et des valeurs et descendant direct de Nietzsche dans ce domaine. D'ailleurs, on estime qu'il fait partie de ceux qui ont engendré la tradition philosophique de la critique en Occident qu'on a vu avec l'histoire critique dans la première partie avec Nietzsche. Cela correspond à un courant de pensée dominée par ceux qu'on a appelés les maîtres du soupçon : Nietzsche, Freud et Marx.

²⁹ Etude soutenue aussi par le site suivant : <http://antisophiste.blogspot.com/2007/09/lhomme-du-ressentiment.html>

Les faits qu'il soit catholique pratiquant (quoique converti car d'origines juive et luthérienne), qu'il ait une formation et expériences dans le domaine de la sociologie contribuent fortement à la reprise puis à la critique de la thèse nietzschéenne, en y approfondissant dans les lacunes évoquées ou en apportant une vision différente mais tout aussi intéressante de la partie précédente.

Ses deux œuvres principales concernant le domaine des valeurs sont *l'Homme du ressentiment* et le *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

La première constitue un tournant capital non seulement dans la phénoménologie mais aussi dans le romantisme philosophique. La reprise de la notion de « ressentiment » est essentielle dans sa renommée car comme nous l'avons vu, cela constitue une approche novatrice et en rupture avec les pensées précédentes, notamment les philosophes anglais comme vu dans le premier paragraphe. Max Scheler ne le renie aucunement, d'ailleurs dès les premières lignes de son livre, il dit clairement quelles ont été ses sources d'inspiration et admet entièrement le ressentiment de Nietzsche comme étant fondamental dans l'étude de la genèse des valeurs.

Ainsi, il va énoncer ses intentions quant à son œuvre et les apports qu'il va faire, car si Scheler reprend et supporte la notion de ressentiment mais il va émettre une critique sur la théorie de Nietzsche et *l'Homme du ressentiment* est non seulement un soutien à la thèse fondamentale du ressentiment comme cause de la genèse des valeurs mais aussi, étant un catholique convaincu, va rejeter les propos de Nietzsche sur le fait que « *la morale et notamment l'amour chrétien que (Nietzsche) tient pour la fine fleur du ressentiment* »³⁰.

³⁰ *La Généalogie de la Morale*, I, 8.

1.1 L'étude du ressentiment par Scheler au travers la méthode phénoménologique et sociologique dans *l'Homme du ressentiment*.

Dans cette partie, nous allons envisager le ressentiment dans la genèse des valeurs selon Max Scheler. Nous allons voir un apport différent de celui de Nietzsche, avec une critique de ce dernier, une approche plus phénoménologique et rigoureuse, fournie d'expériences, d'exemples et de définitions. Cela va nous permettre de mieux appréhender cette notion de ressentiment et de comprendre la thèse de Nietzsche.

L'Homme du ressentiment est une œuvre rassemblant une série d'exemples d'expériences et d'actions mettant en exergue l'homme du ressentiment, essentiellement dans le cadre individuel, contrairement au collectif chez Nietzsche, quoique l'extrapolation soit possible et envisagée.

En effet, Scheler considère différentes situations qui mènent à l'expression du ressentiment et permettant de comprendre, par une méthode plutôt empathique, ce qu'est cet affect difficilement avouable. Contrairement à Nietzsche et sa généalogie de la morale, dont on a dégagé les lacunes précédemment, Scheler s'attaque à une considération plus proche de la psychologie et ce, par une approche phénoménologique du ressentiment. Ceci semble créer une empathie, seul moyen efficace d'envisager comment il naît, dans quelles circonstances mais aussi montrer qu'on peut aisément y être confronté, soit en étant un sujet du ressentiment soit son objet. Mais le principe est que Scheler parvient à « vulgariser » ce concept de ressentiment.

Toutefois, si Nietzsche est l'instigateur de cette notion dans la cause de la genèse des valeurs et l'a introduite dans la philosophie de la valeur, Scheler va sembler mieux exprimer ce qu'est cet affect car il va se pencher sur des situations classiques au niveau personnel et seulement après il va extrapoler dans le domaine du collectif avec la question de la morale moderne.

Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, est dans une optique propre à son époque, à son environnement, lié au contexte socio-économique, ce qui fait, comme nous l'avons vu aussi précédemment, qu'on ne peut s'empêcher de lire une certaine subjectivité dans ses propos (non pas que Scheler n'en ait pas non plus !) mais même si Nietzsche admet une relativité des valeurs, on dénote le fait qu'il se

prenne à son propre jeu dans le sens où on attendrait une objectivité dans la considération de la relativité des valeurs.

Scheler scinde son œuvre en plusieurs parties, chacune évoquant un aspect important du ressentiment et toutes corrélées. Effectivement le premier chapitre va considérer la phénoménologie et la sociologie du ressentiment c'est-à-dire essentiellement les expériences et les actions de ressentiment, tandis que le second chapitre va envisager la connexion entre le ressentiment et le jugement moral. Le troisième est une partie très importante car elle va traiter du ressentiment et de la morale chrétienne, ce qui est la vraie rupture avec Nietzsche car cette fois il va être question de justifier la chrétienté qui a secouru l'humanité face au ressentiment, qui est un fait pour Scheler. Tout comme Nietzsche, le philosophe va aussi analyser et réprouver l'humanitarisme comme une expression d'un ressentiment encore plus refoulé, quitte à admettre que dans la chrétienté, il y a aussi des formes d'humanitarisme inappropriées aux vraies valeurs. Et enfin, Scheler va considérer le ressentiment dans des transmutations de valeurs dans la morale moderne.

D'emblée, on trouve une évolution organisée de sa pensée, contrairement à Nietzsche qui avait privilégié un ton davantage rhétorique.

Scheler entame sa réflexion sur une longue citation de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, mettant en exergue le fait que son travail portera sur une reprise de la thèse du ressentiment mais cette fois dans une critique et avec la mise en évidence de la morale chrétienne comme secours de ce ressentiment-poison.

Le philosophe allemand définit explicitement ce qu'est le ressentiment. Il s'agit d'« un auto-empoisonnement psychologique » dont il faut distinguer les origines réelles, de ce qu'on peut assimiler à du ressentiment à tort, mais qui ne sont que des affects différents pouvant nourrir le ressentiment. Il s'agit bien évidemment de ce qu'au premier abord, naturellement on serait mené à prendre pour du ressentiment : tout d'abord la jalousie ou l'envie, mais aussi le désir de vengeance.

Comme l'exprime aisément Scheler, il y a des amalgames possibles si on ne prend pas le temps de définir et comprendre chacun de ses affects séparément, et ainsi définir et comprendre le ressentiment relativement aux autres.

En effet, ce qu'il manquait dans la *Généalogie de la morale* était le fait de ne pas avoir envisagé la genèse du ressentiment, lui-même cause de la genèse des valeurs. Nietzsche semblait se contenter d'une description du ressentiment tandis que Scheler va tenter d'en faire une définition.

Dès lors, avec lui, on constate un détachement de la considération historique et généalogique comme l'avait fait Nietzsche, pour une approche plus psychologique voire psychanalytique.

Le ressentiment chez Scheler implique un certain nombre de notions-clés que nous allons évoquer dans cette partie, comme l'impuissance, la réaction, l'auto-empoisonnement, le désir de vengeance reportée, l'illusion des valeurs.

Tout d'abord, les sentiments évoqués tels que la jalousie, l'envie, le désir de vengeance peuvent être sources de ressentiment si jamais elles ne sont pas résolues par une action salvatrice, une atteinte d'un but. Par exemple, une personne qui est jalouse de la situation d'une autre, quand à son tour, connaît la même satisfaction, cette jalousie disparaît et ainsi n'enregistre aucun ressentiment.

Dès lors, il est intéressant de considérer ce que Scheler évoque : le ressentiment est un affect qui se révèle essentiellement envers des personnes qui représentent ce que l'homme de ressentiment n'est pas, et ne sera probablement jamais. D'autre part, il ne semble pas atteindre le domaine matériel mais plutôt immatériel : le ressentiment s'exprime souvent envers la beauté d'une personne, ou envers sa bonté, sa confiance en soi. C'est pour cela que l'homme du ressentiment est une personne dont le jugement va être biaisé dans le sens où son affect le mène à considérer autrui en fonction de ce qu'il va dégager à ses yeux. Scheler parle des « *traits de caractères innés individuels ou collectifs* ».

Ainsi, on comprend que le ressentiment implique la disposition à se comparer à autrui selon Scheler. Cela semble évident au premier abord : quelque part on porte un jugement de valeur sur une personne, qui va provoquer une comparaison, comme un défi de savoir si sa condition ou son être est meilleur que la sienne, qui fait qu'on va mener à ressentir un soulagement, ou négativement au ressentiment.

De là, se pose nécessairement le cas extrême : quelle personne peut ne jamais être menée à vivre le ressentiment ? Sommes-nous potentiellement amenés à être une période de notre vie ou même toute notre vie une personne de ressentiment ?

Le philosophe estime que le génie est la personne qui s'exempt de cet affect. En effet, il répond à toutes les conditions « contraires » à l'homme de ressentiment : il excelle dans un domaine tel, qu'il est comblé et ne ressent aucunement le besoin ni de se comparer ni d'envier ni de jalouser, encore moins de se venger. Il jouit d'une satisfaction de sa personne, de sa condition de liberté face à ses pairs, libre

d'apprécier pleinement ce que les autres ont ou font, d'être objectif face à cela, d'être pur dans ses opinions ou avis qu'il rend tant il ne se sent pas « en compétition » dans sa vie. Comme le dit Scheler, il est serein face à la vie, à ses valeurs positives. C'est une analogie à faire avec les nobles, les maîtres, les forts de Nietzsche. Mais on constate que Scheler ne définit pas cela en fonction du statut social contrairement à Nietzsche, mais plus d'une disposition psychologique commune à n'importe qui.

Ainsi, on peut dire qu'il a élargi les possibles hommes de non-ressentiment.

L'homme du ressentiment se retrouve dans une sérénité mais tout autre : elle est illusoire. En effet, suite à cette comparaison, il se retrouve dans une impuissance qu'il a ressent vis-à-vis de la personne face à lui. Son réflexe est alors de dévaloriser les qualités de cette personne pour « dédramatiser » sa condition.

Mais contrairement à ce que pense Nietzsche, pour Scheler, ce n'est pas du ressentiment que se fonde la morale « vraie ».

En effet, quand on parle de barème faussé, cela implique qu'il y ait un barème juste : Scheler pointe logiquement une lacune de Nietzsche car ce dernier ne parle aucunement de ce barème vrai. Sinon il ne s'agit que d'une lutte entre systèmes de valeurs dont aucun ne serait vraiment vrai ni faux. On déprécie le bien vers lequel on tend, en lui déniait toute valeur si jamais on se retrouve face à une impuissance à le réaliser. Comme face à un échec, on peut dire « de toute façon je ne m'étais pas impliqué tant que cela » « ou je n'étais pas sûr de vouloir faire cela » ou autres formes d'excuses auto-décrétées. C'est un lien donc avec un autre affect qu'est le sentiment de frustration, qui nous mène, car sans autre issue, à dénigrer, relativiser ce but jusqu'alors important à ses yeux. On passe à une situation d'auto-consolation, on se rassure en multipliant une argumentation portée sur les paramètres extérieurs faisant obstacles, ou en révélant un but moins haut, mais tout aussi finalement intéressant. Une sorte de contentement « d'apparence » masquant une profonde frustration bien souvent. Comme le dit Scheler, on se dit que « l'objet n'en valait pas la peine », « n'a pas la valeur que nous pensions ».

Le philosophe prend un exemple d'une amitié qu'on ne parvient pas à développer, dès lors on passerait à la conclusion d'une personne « pas aussi droite, généreuse », attirante et charismatique. Mais ici, il ne s'agit pas d'une transmutation des valeurs comme le dit Scheler, on se limite seulement à « juger différemment des qualités des choses, des personnes ». Effectivement, la valeur-même de la chose ou de la personne reste toujours reconnue.

La dépréciation nous permet de réduire le fossé entre un désir fort et la réalisation d'une impuissance. Ainsi, Scheler dit que « *Le désir faiblit et en proportion la résistance qu'il offrait à notre impuissance* »³¹. Dans le ressentiment, comme dit précédemment, on est dans un état permanent : « En vouloir à l'existence-même d'une personne, non à des qualités ou des actes passagers ». Mieux encore, cet affect est si fort qu'il est considéré comme une haine sans issue, qui se complait aussi : « *Il y a des haines qui s'apaisent, d'autres qui n'ont pas de fin* »³².

Enfin, cette dernière citation résume parfaitement le problème auquel nous sommes confrontés et dont nous allons tenter de voir la source profonde : « *Le fruit propre du ressentiment n'est pas cette haine déraisonnée visant certains individus ou groupes sociaux ou classes. Il manifeste toute son efficacité, non pas seulement en faussant notre vision de l'univers (...) mais en faussant le sens des valeurs lui-même.* »³³, ce que Nietzsche appelait la falsification du barème des valeurs.

D'autre part, l'homme moyen saisi de sa valeur propre dépend de la valeur qu'il donne aux autres. Scheler distingue deux sortes d'hommes se sentant inférieurs, celui de type fort qu'on va qualifier « arriviste » : son ambition à n'importe quel prix va le mener à dépasser ses faiblesses telle une motivation, tandis que celui du type faible va refouler cette potentielle énergie due à la lucidité de cette faiblesse et devenir un « homme du ressentiment »

Ce dernier se caractérise aussi par son extrême susceptibilité qui est une preuve d'un caractère vindicatif. Alors que la vengeance pouvait se limiter à son état et se traduire en un simple sentiment passager jusqu'à la libération avec le passage à l'acte de vengeance, on assiste en une transmutation de la vengeance en ressentiment : cela devient possible quand on commence à différer l'exercice de la vengeance, comme nous avons dit précédemment quand s'instaure une durée entre l'affront et la future riposte : il s'agit d'un assouvissement reporté. Ainsi le ressentiment se caractérise aussi par la notion de report, de durée.

On trouve réconfort et assurance dans la projection d'une vengeance prochaine comme le dit l'expression : « la vengeance est un plat qui se mange froid ».

³¹ *L'Homme du ressentiment*, p.56

³² *Ibid.*, p. 59

³³ *L'Homme du ressentiment*, p. 61

Tout comme Nietzsche dont on retrouve l'influence, il considère l'expression du ressentiment dans la *réaction* et non dans l'action spontanée comme les puissants, mais aussi les questions du refoulement systématique et de l'assouvissement retardé, qui s'amplifie, jusqu'à presque s'y complaire.

C'est d'ailleurs pourquoi Scheler parle de « marges de détente » : Scheler parle dès lors du rôle des institutions parlementaires, de la justice pénale et du fait qu'elles offrent des « marges de détente » qu'elles impliquent. En effet, ces marges sont comme des antichambres afin de ne pas refouler mais de s'exprimer, en somme d'empêcher le ressentiment certain des masses.

Pour en revenir au report de la vengeance, on l'imagine parfaite, cela apaise l'âme mais cela ne disparaît jamais de l'esprit, presque de façon inconsciente, cela revient sans crier gare, parfois à la simple pensée, ou énoncé d'un prénom, d'un lieu, d'un souvenir, la réaction souvent exacerbée est l'expression type d'une personne de ressentiment. Cela mène souvent à une tendance pernicieuse à la calomnie, parfois même à la diffamation, car attaquer de face le problème est un désaveu, et la plus grande faiblesse à avouer pour une personne car c'est un affect que communément on ne peut considérer que comme « bas », « inavouable », « honteux ».

On retrouve une autre caractéristique très significative du ressentiment : le fait de se former une conviction en fonction de la critique et l'approbation des autres et non par soi-même au travers d'un échange franc et direct. On peut y voir aussi le fait d'avoir peur de se confronter à ce qui provoque à nous du ressentiment et réaliser que cet objet de ressentiment est définitivement bon, donc va encore plus s'enfoncer dans le ressentiment, dans l'impuissance, le fait de réaliser à nouveau quelle est sa propre condition.

Encore mieux, on constate rarement une critique qui se veut constructive, auquel cas on aurait affaire à une personne voulant réellement aider à l'amélioration, sincère. Avec le ressentiment, on se retrouve confronter à un individu exprimant des critiques infondées, parfois illogiques et incohérentes juste par le besoin de minimiser de vive voix ce qui est source de ressentiment. Mais on peut dire que cela insinue que la personne de ressentiment a une idée de la réalité, la prend en compte et non pas cette illusion alors. Nous reverrons cela dans *le Formalisme éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

Ce qui est à la fois intéressant et troublant est que l'expression du ressentiment se fait souvent non pas dans un état de rage et d'agressivité chroniques

jusqu'à des états dépressifs forts, mais aussi souvent au sein même d'un état de « sérénité apparente ». Nous n'avons pas affaire à une personne caractérielle, extrêmement colérique. Dans la vie courante, l'homme de ressentiment va plutôt dans la conversation, au travail, à table avec des amis, exprimer son affect sous forme d'un paroxysme de fureur ou d'un flot d'invectives sans objet précis, ou plus généralement, comme on le dit trivialement dans la langue française « des piques » dirigées contre la personne « responsable du ressentiment », sans objectivement constater de raisons.

Scheler pense même que « *les sensations internes ont assez de force pour modifier la direction même des sentiments.* »³⁴

On en revient à la partie honteuse évoquée par Nietzsche, il est question ici de questionner chacun de nous, se mettre face à la réalité, à notre vérité, à nous-mêmes nus, sans les excuses et l'auto-tolérance qu'on se donne aisément.

Dès lors, on peut légitimement se demander si n'importe quel individu, quelque soit sa situation sociale, financièrement, sentimentale peut être menée à être une situation donnée, une personne de ressentiment ?

Dans ce chapitre, Scheler va expliciter, en ayant toujours recours à la méthode phénoménologique, certaines expressions du ressentiment difficilement perceptibles.

En effet, un homme de ressentiment bien souvent, a en lui de grandes prétentions intérieures qu'il renferme, cela le mène à des états de grande fierté et qui le comblent, mais somme toute très disproportionnés par rapport à la situation sociale qu'il occupe. C'est un état qui le rassure et le conforte pour sa vie quotidienne mais le décalage entre ses prétentions personnelles et la réalité de sa condition : cela est propice au réveil de la rancune.

D'autre part, et cela est très intéressant à considérer surtout pour nos sociétés contemporaines, mais qu'on devine dans la théorie de Nietzsche, la démocratie serait un facteur important dans le développement du ressentiment. Pourquoi ? Dans la démocratie, il est question de l'égalité entre les hommes, or mettre les personnes au même niveau contribue à les mettre en position de comparaison avec le grand nombre comme « comparer ce qui est comparable », comme on l'avait vu dans le

³⁴ *L'Homme du ressentiment*, p.53

cas de l'esclave et du maître aux temps antiques, l'esclave n'avait pas de moyens de mesurer sa condition à celle du maître, c'était absurde tant ils étaient opposés. Avec la démocratie, il y a homogénéisation de la condition de tous et dès lors.

En effet, ce ressentiment s'est exprimé dans ce développement de la notion démocratique et de l'homogénéisation dont ils sont des instigateurs selon Nietzsche et Scheler. On en revient à la notion de comparaison exprimée précédemment.

Le ressentiment semble impliquer la nécessité d'un niveau similaire pour le vivre. Il faut une restriction du champ de comparaison, même une limitation à un groupe, rarement avec un autre groupe pour qu'il soit effectif.

Aussi, on remarque chez l'homme du ressentiment souvent un esprit de contradiction automatiquement comme une opposition de principe. Contrairement à un avis sain, objectif qui peut être critique, ici, elle n'est rarement constructive. Cela se traduit comme une forme d'aveu de ressentiment si on voit clairement le caractère infondé des reproches. Dans la vie quotidienne, le meilleur exemple est celui des réactions et critiques d'un parti politique, en général, l'opposition, qui n'a pas l'air de considérer la qualité d'une proposition ou d'une action objectivement, mais automatiquement livre une objection, même si ce que propose le gouvernement a des aspects très bénéfiques et positives, dans la nature du parti d'opposition il y a cette « nécessité » de critiquer car on n'a pas la possibilité, on est dans l'« impuissance » d'avoir le pouvoir et d'exécuter.

A telle enseigne que selon Scheler, plus l'envie est impuissante, plus elle est redoutable. Cela recoupe bien la théorie des Juifs de Nietzsche quand ce dernier affirmait que leur impuissance face aux dominants, fut telle qu'ils sont parvenus à renverser tout le système de valeurs du monde entier.

Un point absolument essentiel du ressentiment, pour ne pas être dans la confusion, il ne mène pas à une perversion des valeurs mais en leur déviance, celle-ci mène à un monde d'illusions jonché d'erreurs. Les vraies valeurs sont voilées par ces valeurs illusoire, elles remplacent ce qu'on se refuse d'admettre, et on se réfugie dans un artifice.

En effet, on peut voir que le ressentiment est intimement lié à la notion de l'illusion, de monde artificiel, on peut se demander d'ailleurs si le ressentiment a forcément une connotation négative étant donné qu'il y a comme une inconscience

d'entrer dans un monde illusoire, adapté à ce qu'on entendrait des valeurs, des valeurs « à la carte », des valeurs construites sur le squelette de jugements subjectifs.

Le schème est précis : l'affirmation, l'estimation, l'exaltation de telle chose, pas ce qu'elle est mais dans un but pernicieux de déprécier une autre, « on joue l'une contre l'autre ».

On retrouve souvent cette « méthode » quand une personne ne tarit pas d'éloges sur une personne, presque de façon exagérée, dans l'optique cachée de dissimuler son ressentiment à l'égard d'une autre et montrer « sa bonne foi », son « objectivité argumentée ».

Les modes d'élaboration et l'intensité du ressentiment dépendent tout d'abord des facteurs personnels propres, des dispositions et de la structure de la société dans laquelle on vit, elle-même dépendante de facteurs héréditaires, propres à la catégorie qui domine à tel moment de l'histoire. Nous verrons avec *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, la structure de base du ressentiment.

Le ressentiment est observable entre les anciennes et nouvelles générations. Effectivement, il s'agit d'une situation classique et facilement compréhensible, chargée de ressentiment potentiel. L'ancienne génération regrette sa jeunesse perdue, d'autant plus, comme le dit Scheler : « vieillir n'est pas un processus harmonieux et fécond »³⁵, le corps vieillit mais pas la psyché donc on peut avoir du mal à admettre cette réalité physiologique doublée d'une baisse des capacités physiques, on peut envier la nouvelle génération ayant un avenir plus prospère, ayant moins de difficultés technologiques, ou ayant accès aux moyens de communication ou tout simplement leur envier leur époque avec des mœurs plus libérées (on pense à l'émancipation des femmes, la pilule, le droit à l'avortement).

Toutefois, si on trouve un compromis entre ses valeurs propres et celles de la nouvelle génération, alors Scheler parle de « remplacement adéquat » et le passage de relai se fait en douceur. Pour ne pas se réfugier dans le souvenir, dans une nostalgie dépassée, il est nécessaire que les valeurs anciennes se maintiennent librement mais dans une certaine adaptation également. Dans le cas contraire, on aurait vite affaire à un choc des générations qui se traduirait par un rejet des valeurs

³⁵ *La Généalogie de la morale*, p.40-42.

anciennes de la nouvelle génération et ainsi on affirmerait une situation de ressentiment de l'ancienne génération, encore plus mise à l'écart.

On retrouve ce genre de situation souvent dans les rapports entre grands parents et petits enfants, dans certains milieux socio-économiques, où l'ancienne génération n'a pas pu bénéficier notamment du choix de sa vie privée (mariage arrangé), des censures et des mœurs limitées et se heurte à la liberté assumée, à l'émancipation par exemple, une sexualité affirmée, une génération décomplexée, plus tolérante vis-à-vis de ses pairs dans leur mode de vie.

La question du privilège de l'expérience est mise à mal avec le développement des technologies, notamment de communication et d'accès au savoir. Ce que nos grands-parents pouvaient nous apprendre de sage sur la vie, les conseils, les astuces sont désormais accessibles par les reportages, l'internet, les réseaux sociaux, les forums spécialisés.

De même, pour eux, il y a souvent une réelle difficulté à suivre les progrès technologiques : l'internet, les smartphones, les réseaux sociaux, à l'échelle de la vie de l'ancienne génération, le progrès s'est fait dans une période trop courte et de façon si dense que leurs valeurs se voient être mises à mal. De toute façon même pour la génération dite « Y » (années 80), on se confronte à la suivante (années 90-2000) qui a grandi dans la super-communication et on est pris souvent de nostalgie face aux activités plus terre-à-terre de notre enfance.

On remarque que cela ne se limite par forcément à la dualité ancienne/nouvelle génération mais aussi d'autres formes d'oppositions comme les orientaux/occidentaux en termes de mœurs.

D'autre part, dans d'autres relations familiales et conjugales-mêmes, on retrouve des situations potentielles de ressentiment. En effet, évoquée précédemment, la plus célèbre est celle de la belle-mère avec sa bru, cette dernière n'ayant encore rien fait pour mériter l'amour d'un fils qu'on a choyé de façon inconditionnelle, il y a une forme de rupture du cordon définitivement, ressenti comme un abandon et cela est source de ressentiment.

On peut retrouver aussi le ressentiment entre une mère et sa fille, ou un père et son fils, ou entre deux frères ou deux sœurs, en général entre deux personnes du même sexe pour les paramètres de comparaison que nous avons évoqué précédemment. Toutes sont des situations qui peuvent engendrer un ressentiment au

sein-même d'une cellule familiale, donc dans sa première communauté. Au-delà de cela, on peut y voir une source première de cet affect du fait de l'exemple de la bulle familiale.

Mais encore, on retrouve à nouveau, l'opposition comme chez Nietzsche, entre l'homme du ressentiment et le criminel qui est en fait un « homme d'action ». Par « homme d'action » les deux philosophes entendent « celui qui jouit de la vie ».

Pour eux, l'acte criminel est un moyen d'évacuer sa haine, sa rancune ou autres sentiments qu'il ne veut pas refouler. En devient-il alors moins blâmable ? On est dans la confusion, justement parce que nous avons notre propre système de valeurs actuel, qui dit que l'acte criminel est l'ultime acte du mal, tandis que les deux philosophes estiment que c'est l'empoisonnement par le ressentiment de l'âme humaine, puis des jugements donc des valeurs, ce qui détruit de façon macrophage l'humanité, par un affaiblissement vital de l'humanité. Ce serait le soldat qui serait le moins exposé au ressentiment car c'est homme d'action tandis que le prêtre est le plus prédisposé puisqu'il est homme de l'inaction, de la contemplation. Ce qui constitue à la fois un point de rencontre et un point de divergence majeurs entre les deux philosophes, Scheler rejette la théorie du prêtre homme de ressentiment, car il est homme par ses principes de paix et en tant que représentant, il doit dominer ses rancunes, ses faiblesses, en somme il représente la force.

Cela montre que les deux philosophes soutiennent les valeurs vitalistes.

Bien souvent, et ceci est un aspect tout à fait insolite du ressentiment, l'esprit de ressentiment n'a pas vraiment d'objets identifiés, on constate l'absence d'un mobile particulier, le ressentiment est comme un sorte de magma qui se disperse dans toute l'âme et ne parvient plus à compartimenter. C'est un état, presque un mode de vie.

Au niveau social, pour Scheler, l'expression du ressentiment est bien moins sensible au sein du prolétariat que dans les classes en décadence, la bourgeoisie, les fonctionnaires. En effet, on constate que les classes pointées sont les classes moyennes, enclavées, en général ce sont elles qui, de par leur situation, sont confrontées à cet affect. Le prolétaire, « en bas » de la pyramide social, n'a pas la possibilité de prétendre à plus, ni le temps de penser même à sa condition. Cela nous

fait penser à la condition de l'esclave chez Nietzsche avant la révolution des prêtres. Le ressentiment est du ressort de ceux qui se battent et ont de quoi se battre pour leur carrière.

Ainsi, l'analyse du ressentiment en lui-même éclaire l'histoire du jugement moral et des systèmes de morale. Le ressentiment ne peut déterminer que le faux jugement de valeur et les actes qui en découlent, il ne détermine jamais le vrai jugement de valeur. Mais comme le dit Scheler dans l'Observation préliminaire du *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* : « le vrai est le critère du vrai et du faux », ce qui implique aussi qu'il faut considérer le faux pour mettre en évidence le vrai.

Mais contrairement à ce que pense Nietzsche, pour Scheler, ce n'est pas du ressentiment que se fonde la morale « vraie ».

En effet, quand on parle de barème faussé, cela implique qu'il y ait un barème juste : Scheler pointe logiquement une lacune de Nietzsche car ce dernier ne parle aucunement de ce barème vrai. Sinon il ne s'agit que d'une lutte entre systèmes de valeurs dont aucun ne serait vraiment vrai ni faux.

Le ressentiment est une notion pouvant nous expliquer non seulement nos relations personnelles, nos psychologies inavouables, de notre vie quotidienne, mais et aussi et surtout peut nous expliquer des grands événements dans l'histoire de la morale et dans l'histoire tout court.

Le ressentiment joue véritablement un rôle créateur dans l'histoire des jugements moraux et des systèmes de morale : dès que l'individu ne parvient pas à réaliser son être et sa vie, en fonction des valeurs positives (puissance, bonté, liberté, santé) alors une faiblesse, une angoisse, un avilissement habituel l'empêche de se rendre maître de sa vie, de son être alors automatiquement se met en place un système de valeurs qui dit « que ce n'est pas si grave que ça » et dès lors on passe au salut de l'homme dans tous les aspects contraires de la réalité : la pauvreté, les souffrances, les peines, la mort.

Les hommes forts et sains ne deviennent plus enviables au contraire, ils deviennent dignes de pitié, d'un mal, puisqu'ils sont censés « cacher un mal ». On a déprécié les valeurs elles-mêmes. Mais plus l'homme se ment (ce que Scheler nomme le mensonge organique), plus il converge que vers son intérêt, plus il va y croire et l'intégrer comme une vérité, dès lors, on aura une mutation même dans le souvenir.

La tromperie consciente chez une personne saine est une illusion pour l'homme du ressentiment. On peut même dire que quand il juge il peut avoir des intentions honnêtes et sincères, mais reposantes sur une illusion, deviennent elles-mêmes illusoires.

Ce qui est frappant dans la réflexion schélerienne est le fait qu'elle soit parfaitement décomplexée pour dire qu'il y ait plusieurs morales dans l'éthique moderne, ce qu'il va tout d'abord nommer comme étant « le relativisme historique des mœurs » qui n'est finalement pas. C'est ce qu'il explique au chapitre II.

Effectivement, ce relativisme serait un concept propre des philosophes du positivisme moderne comme Comte, Spencer, Mill, qui en fait n'admet pas la pluralité des morales. Ce qu'on entend par relativisme ici, est que les morales ont été considérées d'une époque à l'autre de façon différente, selon que les actes aient été considérés comme « utiles au bonheur humain » ou à la « réalisation maxima de la vie », donc au final considérés comme « bons ». Dès lors, on nous explique que selon que la société est militaire ou industrielle, les valeurs mises en avant vont être différentes. La première va prôner le courage, la vaillance tandis que dans la seconde l'application, l'honnêteté. Mais au final, se dégage toujours une valeur fondamentale identique, malgré les variations historiques des conditions de la vie où la valeur va se réaliser. Scheler explique que ces variations n'ont pas de rapport avec les valeurs-mêmes.

Ainsi, Scheler définit la morale comme étant une « certaine hiérarchie de valeurs, un système, qui se révèle à travers les appréciations concrètes d'un peuple ou d'une époque donnée comme constituant sa structure morale »³⁶.

Les « relativistes » de l'époque ne sont que des « absolutistes » selon Scheler. Pour eux, les variations ne sont que des étapes, des niveaux pour atteindre la morale. Mais alors, ils ne parviennent pas à voir les fluctuations fondamentales qui affectent jusqu'au jugement moral et la hiérarchie des valeurs.

Scheler insiste sur le fait que le ressentiment peut dominer toute une morale et « en pervertir » toute une hiérarchie jusqu'à faire du « bon » ce qui était avant « mauvais ».

³⁶ *L'Homme du ressentiment*, p. 64

Tout comme Nietzsche, Scheler propose de regarder l'Histoire de l'Europe pour valider cette théorie mais cette fois-ci, il veut mettre en exergue le rôle de la morale chrétienne, issu de ce ressentiment, différent de celui envisagé par Nietzsche. Scheler affirme clairement qu'il est en opposition totale sur la thèse de son prédécesseur sur ce sujet. Il dit même nettement : « *nous pensons que la morale chrétienne, dans son essence, n'est pas une efflorescence du ressentiment* »³⁷. D'ailleurs, si Nietzsche accable la morale chrétienne comme étant « la fine fleur du ressentiment », Scheler, lui, dénonce la morale bourgeoise qui « *depuis le XIII^e siècle n'a cessé de désintégrer la morale chrétienne et dont la Révolution Française a été l'apogée, a sa source dans le ressentiment* »³⁸.

On ne peut que constater un transfert de Scheler de l'accusation de perversion et de transmutations de valeurs. Mais on retrouve à nouveau un point commun qui est la critique du socialisme.

Ainsi, Scheler va considérer l'origine de la morale chrétienne en « terre de ressentiment » et nous allons dès lors voir en quoi elle a un rôle, selon lui, tout autre, que celui envisagé par Nietzsche.

Le relativisme des valeurs dans le sens où l'établissement de ces dernières dépend du contexte.

Le chapitre III traite de la relation entre le ressentiment et de la morale chrétienne. Il est très important car il constitue ce qui va être la réfutation et la critique principales envers Nietzsche : Scheler va mettre en évidence que les pensées de son prédécesseur sur la morale chrétienne sont erronées, très subjectives et surtout ne montrent en rien l'expression d'un ressentiment, bien au contraire. En effet, le postulat de Nietzsche était que la morale chrétienne soit « *la fine fleur du ressentiment* »³⁹. Pour Scheler, il s'agit là d'un paradoxe. En effet, la morale chrétienne est ce qui va « sauver » l'âme de l'homme d'un empoisonnement que face au développement de la modernité notamment, il va échapper. D'autre part, le paradoxe se situe pour lui, dans le fait que la morale chrétienne signifie l'amour pur, inconditionnel, tout le contraire du ressentiment pernicieux.

Afin d'engager son explication sur la morale chrétienne, Scheler va commencer par évoquer le sens et la valeur de l'amour de la morale antique. A cette

³⁷ *L'Homme du ressentiment*, p.66

³⁸ *Ibid.*, p.66

³⁹ *L'Homme du ressentiment*, p.67

époque, l'amour avait moins de valeur que la justice, l'équité, la mesure, en bref moins de valeur que « le rationnel ». Tout comme aujourd'hui, il faut l'admettre le domaine de l'art (sinon pour le commercer), de la psychologie ont moins de valeur car sont moins « rentables » que le commerce, les activités liés aux finances. L'amour est un fait d'un ordre sensible, un aspect du désir, du besoin qui n'est pas propre à la plénitude de l'être tandis que la raison est stable, fiable.

Dans la morale chrétienne, c'est l'inverse, la raison est subordonnée au sensible, le rationnel à l'amour, cet amour qui domine tout, « *qui béatifie au-delà de toute raison* » (Saint Augustin). Scheler considère même que « *l'amour chrétien est une intention surnaturelle de l'esprit (...) met la vie de l'homme sur un plan nouveau.* »⁴⁰.

Avant, dans la morale antique, pour tous, l'amour était une impulsion, une tendance de l'inférieur vers le supérieur, de l'imparfait vers le parfait, de l'indéfini vers le fini ou le défini, une inclination sans crainte, consentement sans peur de perdre ou de se souiller attirance vers l'inférieur.

L'amour est pour Scheler d'une telle supériorité spirituel qu'il va faire la distinction entre l'amant e l'aimé. L'amant représente les plaisirs de la chair, le pêché, la tendance tandis que l'aimé est vu comme plus parfait, plus noble, exemplaire de l'être car il contient le Graal suprême, l'amour. D'autre part, il est le principe dynamique du Cosmos, d'où sa place primordiale.

Dans la conception chrétienne, l'amour n'est pas un acte qui relève de la sensibilité mais de l'esprit : tout le monde devient digne d'amour car disparaissent les notions de justice, de rationalité au profit de cet amour.

Pour faire bref, chez Scheler, toute la question de l'éthique repose sur l'amour. Et celui qui agit mal ou sans agir éprouve du ressentiment, est nécessairement une personne qui manque ou a manqué d'amour. Si on considère cela, on va presque être compréhensif en créant une empathie. Comme si un méchant n'aurait été un méchant s'il avait suffisamment été aimé. On retrouve la notion de pardon de la morale chrétienne, laver ses péchés, mais on se demande alors si ce n'est pas une excuse à tout.

⁴⁰ *L'Homme du ressentiment*, p.68

« *Plus je médite, et plus je me convaincs que l'amour chrétien est absolument pur de ressentiment* »⁴¹, cette citation de Scheler est l'expression-même d'une conviction de foi, d'un hymne à l'amour chrétien pur et débordant, prônant la paix ; qui ne discrimine jamais. Mais cette citation montre un autre aspect de sa thèse que nous verrons plus tard.

L'amour chrétien nous pousse à nous sacrifier nous-même, spontanément, sans savoir pourquoi, instinctivement. La vie étant expansion, tout acte égoïste serait un rétrécissement de l'intensité de sa vie. Toutefois, le sacrifice de la vie-même au nom de valeurs supérieures aux valeurs vitales ne signifie pas que ce sacrifice aille à l'encontre de la vie et de ses exigences.

« *Indifférence à l'égard des moyens extérieurs de la vie (nourriture, vêtements, biens immobiliers) est un signe non d'indifférence à l'égard de la vie même et de sa valeur, mais au contraire de confiance profonde, et d'une assurance intérieure contre les accidents d'ordre physique dont elle est susceptible.* »⁴²

Scheler, contrairement à Nietzsche, envisage les valeurs comme résidant dans les profondeurs et toutes les couches superficielles pouvant nous dévier d'elles. Celles-ci peuvent être le dégoût, l'apparence, même la répugnance. On retrouvera cette pensée des valeurs en nous dans le *Formalisme de l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. L'homme vivant doit outrepasser tous ces sentiments réactifs pour être en phase avec les valeurs qu'il en lui.

En effet, l'exemple assez bien choisi par le philosophe est celui de la maladie. Quand on éprouve un sentiment aimant envers un malade, ce n'est pas la maladie qu'on aime, ce n'est pas non plus la personne dont son état de malade car vulnérable, c'est la personne tout court. Pour le philosophe, il s'agit d'une disposition antérieure qui est opposée à ce qu'on trouve dans le réalisme moderne, stimulé par le ressentiment, dans lequel on se complait dans le mal social.

Contrairement à tout cela, la valeur de l'homme selon Scheler, s'accroît en proportion de son amour, mais dans la définition chrétienne du terme bien entendu.

Tout comme Nietzsche, l'altruisme n'est autre qu'un visage de la haine, un subterfuge, une attitude morale louable mais fondée sur du ressentiment « espèce de jeu de miroir de la conscience qui lui donne l'apparence de son contraire ; comme le

⁴¹ *L'Homme du ressentiment*, p. 74

⁴² *Ibid.*, p. 76

fait qu'il fasse aimer les humbles, les pauvres parce qu'ils sont pauvres, parce que justement ils ne sont pas ce qui provoquent en soi du ressentiment, les riches, les puissants, les forts, les gens heureux. En somme, ils privilégient un amour affiché pour ceux qu'on « apprécie facilement » qu'une haine qu'on a du mal à assumer, qu'il ne faut pas montrer. Cette apparence de l'amour est ce qu'on donne en change face à cette impuissance, « *c'est un amour qui ressemble le moins à ce qu'on l'on hait et ne porte pas de trace de haine dont il est issu* ». D'autre part, si on pense conscience, on compense en aimant les humbles.

Mais la vérité pour Scheler est que les natures vraiment nobles sont poussées par « une violente impulsion du cœur vers ces pêcheurs », c'est un amour entier, englobant toutes les formes de vie, jaillissant, et de là, il ne semble pas possible, sinon ce n'est pas de l'amour, de ne considérer que seule une partie des individus soit bonne. Le véritable amour est pur, ne regarde pas à l'objet ni à sa valeur, ni aux intérêts. Ainsi cet amour et son acte envers les pêcheurs est la meilleure expression de son universalité, de sa pureté.

Mais semble-t-il, en révélant et pour marquer son intégrité et son objectivité face à cela, Scheler en vient même à admettre que l'Évangile Luc lui-même aurait pu exprimer un certain ressentiment au sein-même de sa vie d'homme de foi. Cela montre alors que cet affect peut atteindre n'importe qui.

Ce qui fait que nous sommes mauvais dans le péché n'est pas le fait de le commettre mais de ne pas réaliser que c'était un péché. A partir du moment où on reconnaît le péché, cela justifie qu'on n'est pas foncièrement mauvais mais bon. On peut se demander alors si ce n'est pas l'attitude juste avant le ressentiment, qui nous prévient de cet affect, qui nous sauve de l'empoisonnement progressif. Si reconnaître son péché a un effet libérateur vis-à-vis de sa conscience, il est également un moyen de se libérer d'une action qu'on a accompli dans une volonté mauvaise mais dont on admet le caractère négatif.

Dès lors on retrouve une notion phare de Nietzsche chez Scheler. En effet, ce dernier préfère tout comme son prédécesseur, le pécheur que l'homme de ressentiment car dans le péché on retrouve une expression, un « élan formidable » de la vie. Mais cela traduit aussi et c'est ce que regardent les deux philosophes, de grandes potentialités vis-à-vis de la vie. Scheler justifie cela par le fait que le

prophète-même Jésus préférerait le péché que le refoulement, car cela ramènerait à un empoisonnement du cœur, de l'âme, des jugements et cela est bien pire. Il est en faveur de toute action qui serait spontanée et non une réaction et est prescrit des lois qui ne visent pas la perversion des réactions naturelles d'où « parce que quand on te frappe, tu tends l'autre joue ». D'autre part, la personne de ressentiment vit dans l'illusion de vivre dans la vertu et la justice mais selon Scheler : « *Jésus serait sceptique face à ceux qui par défauts de désirs puissants paraissent à la surface doués de la disposition qui béatifie le vrai juste* »⁴³.

Cela justifie dès lors l'expression « *celui à qui on pardonne peu, aime peu* ». Le pardon est une forme d'amour, même l'expression la plus profonde car demandant le plus d'efforts.

Chez Nietzsche, la question de l'idéal ascétique était une expression du ressentiment très importante à considérer. En effet, tout idéal serait basé sur le ressentiment et notamment l'idéal ascétique qui n'est pas une autre forme que l'incapacité d'acquiescer des biens donc on justifie l'ascétisme comme un idéal alors qu'il est un aveu d'impuissance. Pour Scheler, c'est tout à fait l'opposé, c'est l'expression-même d'une vie puissante qui se veut développer encore plus de force dans ce mode afin d'atteindre le summum des fonctions vitales avec le minimum de moyens... Il faut seulement bien définir et ainsi ne pas confondre les concepts, mais encore n'est-ce pas finalement une question de point de vue ? Effectivement, si pour Nietzsche l'idéal ascétique est une régression vitale, et que le retrait de la vie n'est qu'une forme de lâcheté, pour Scheler ce n'est que l'expression de la plus grande vertu qu'est la patience, et peut-être même le courage. Mais ce qu'entend Nietzsche par là, c'est essentiellement un rejet de la vie pour un rapprochement de la mort et en cela il y a une perversion des valeurs. Le rejet de la vie et de toutes ses jouissances est une insulte pour elle et les valeurs qu'elle intègre. Pour Scheler, au plus profond de nous, au-delà de tout ce qui peut animer notre vie en termes de luttes, de combats, demeurent enraciner l'amour, la paix et le pardon. On peut considérer cela comme le socle de sa pensée, car on a bien vu qu'il organisait sa pensée morale sur la base de l'amour.

Cela implique le fait d'admettre les combats, les actes d'hostilité dans la vie des hommes. Le philosophe insiste sur ce postulat : la violence, les ennemis sont inhérents aux hommes, ils font partie de leur nature, crée l'Histoire, et le

⁴³ *L'Homme du ressentiment*, p.91

christianisme ne nie nullement cela mais l'intègre complètement et d'ailleurs sa morale est une forme d'issue. Mais s'il y a « création nécessaire des rapports d'hostilité dans l'histoire », l'ennemi d'ici-bas sera le frère dans royaume de Dieu. De là, on comprend que ce qui importe que le salut de l'âme et non la haine dans le matériel.

Le Christ est considéré par Nietzsche, non pas comme un prophète mais comme un simple « tribun du peuple », un « politicien local », le philosophe signe une attaque du socialisme et communisme à travers la morale chrétienne. Effectivement, pour lui, le christianisme n'est qu'un moyen d'expression d'une morale cachée sous l'apparence d'une religion, d'un côté mystique et divin pour plus de propagation et de pénétration. Le terme de religion n'est qu'un subterfuge qui selon Nietzsche « juge selon des valeurs qu'elle récuse expressément ». Cela est évidemment condamné par Scheler. Mais ce dernier ne rejette pas la préfiguration de tendance « socialiste » qui condamne également mais de façon moins péjorative et qui va mener à une hiérarchie moderne des valeurs.

Selon Scheler, la grande méprise de Nietzsche a été de faire l'amalgame entre christianisme comme cause des prémisses communistes car il n'est pas parvenu à faire la distinction entre les conseils et commandements de la morale chrétienne. Scheler récuse l'amalgame fait entre le christianisme et le communisme : il est bien trop facile de lier le christianisme et ses préceptes à la démocratie, au socialisme et communisme par des analogies.

Dans le christianisme et la morale chrétienne, l'amour du prochain n'est pas donné sociologiquement, biologiquement ni politiquement, c'est un amour pur et spontané. Mais si l'amalgame est fait, ce sont pour certaines raisons : en effet, le communisme économique décrié peut avoir extérieurement « une unité des cœurs et des âmes » qui rappelle les principes chrétiens. Si pour Nietzsche, on peut y entrevoir la source de la démocratie pour Scheler, cela se limite à cela. D'ailleurs, pour prouver que l'amalgame est autrement infondé, Scheler explique que la première communauté chrétienne n'exprime aucune unité profonde entre sa morale et le communisme économique. D'autre part, le christianisme n'a jamais prodigué une égalité de valeurs des hommes face à Dieu, Il saisit la multiplicité des valeurs et des perfections sous l'apparat d'une uniformité des valeurs humaines. En effet, Scheler

dit : « *A mon avis, l'authentique conception chrétienne de la vie rejette cette soit disant unité des « dispositions rationnelles égales » (...)* »⁴⁴.

On peut également ajouter que la démocratie n'a pas attendu le christianisme, elle existait déjà dans l'Antiquité sous une forme qui aurait peut-être plus plu à Nietzsche : une démocratie réservée aux citoyens, aux hommes, aux non-esclaves. Mais le principe premier provient tout de même de l'époque antique.

La critique de Nietzsche concernant le christianisme comme père du communisme économique est infondé, à telle enseigne que Scheler va même jusqu'à considérer qu'un penchant de l'amour chrétien vers le social va présupposer le régime de la propriété individuelle. En effet, le communisme s'exprime que par des actes libres d'amour et non au nom d'une répartition juste des richesses. C'est un amalgame pour Scheler.

Mais la tendance altruiste va progressivement remplacer l'amour tel que le conçoit Scheler d'après le christianisme, un altruisme tourné vers l'harmonie des intérêts, tendant vers un parfait équilibre social, toute notion de sacrifice y est abolie, mais cet instinct altruiste qui se veut aimant autrui autant que soi, n'a en fait rien à voir avec l'amour.

Le chapitre IV constitue la partie qui va mettre en valeur et soutenir la morale chrétienne face à la critique de Nietzsche.

Ce chapitre est la critique de l'humanitarisme de Scheler, en opposition avec ce que nous venons de voir des aspects positifs de la morale chrétienne. D'autre part, c'est un chapitre qui, dans la volonté de Scheler, va encore réfuter les pensées de Nietzsche sur la morale chrétienne tout en envisageant un point commun important avec ce dernier.

L'amour chrétien est avant tout un amour qui commence en soi, une relation avec son moi spirituel. Scheler insiste dessus car c'est de là qu'il va expliquer pourquoi Nietzsche a fait fausse route concernant la morale chrétienne. Selon Scheler, il aurait confondu l'idée chrétienne de l'amour à cause de son propre jugement biaisée par son propre ressentiment.

Mais ici, il est question de l'humanitarisme traduisible en « l'idée moderne de l'amour des hommes en général ». Cet humanitarisme est une source de maux car il aurait limité l'amour vers le haut. Il est issu d'une notion protestante et est ainsi

⁴⁴ *L'Homme du ressentiment*, p.127

polémique pour Scheler, l'humanitarisme proteste contre l'amour de Dieu, l'unité de l'amour chrétien, au profit de l'amour de l'humanité, de la considération de l'homme en tant qu'homme alors que le premier est le suprême, de fait il y a un inversement des priorités. Par ailleurs, cette concentration de l'amour pour l'homme qu'on veut « plus proche » de nous mène finalement à une opposition de l'homme et des autres êtres. Mais encore, cette concentration de l'amour des hommes éloigne ces hommes « du présent » des hommes du passé, des morts.

Cet humanitarisme, dans sa définition la plus simple, ne vise que la somme des individus, par cela nous devons entendre qu'il ne vise pas la personne-même ni actes spirituels déterminés.

Ce qui le distingue de la morale chrétienne est que cette dernière ne considère nullement l'amour de l'humanité, beaucoup trop impersonnel. Effectivement, on passe d'une considération de la personnalité à une entité impersonnelle, cela revient à dépersonnaliser, à enlever la valeur de l'individu seul, à le dévaluer.

D'ailleurs la meilleure définition de l'humanitarisme moderne provient du principe benthamien : « *chacun compte pour tous, et aucun pour plus d'un* »⁴⁵.

Maintenant, il s'agit d'estimer le mécanisme de l'humanitarisme. Dans son essence, pour Scheler il s'agit surtout d'un artifice, il n'est pas question d'acte et ni de mouvement dans son essence (en d'autres termes, n'est pas non plus spirituel). L'amour qui pour Scheler est de l'ordre du divin est réduit à un simple instinct animal, désormais l'amour n'est qu'une imitation des signes extérieurs des sentiments des autres sans toutefois s'engager pleinement en eux, qu'un subterfuge pour un semblant de cohésion.

Dès lors, l'appréciation des valeurs devient complètement différente de l'amour chrétien. Ce dernier se veut rassembler le plus d'amour possible de tous les êtres, humains et animaux, passés et vivants. Et effectivement, dans les valeurs de l'humanitarisme, on retrouve que des valeurs déplorées par la morale et l'amour chrétiens : on s'attache uniquement à l'amour universel, non à l'amour de soi, de son bien-être (alors que c'est bien la base de l'amour chrétien), on s'attache à l'efficacité, à l'utilité. Il n'est que ce qui va permettre de tendre au bonheur collectif.

⁴⁵ *L'Homme du ressentiment*, p.111

La valeur de l'amour ne se mesure pas seulement aux besoins de la vie courante et matérielle mais à une dimension tout à fait spirituelle, et ce qui échappe au courant humanitarisme, l'amour entrant dans un mécanisme artificiel.

En d'autres termes, cela peut se résumer en l'amour concret du prochain à l'amour abstrait de tous les hommes.

D'autre part, il ne faut pas non plus tomber dans l'excès et aller à l'encontre de l'amour au nom de cet amour, comme dans l'Inquisition qui punissait au nom de cela, comme le souligne le philosophe.

Même Goethe était déjà sceptique à l'égard de cette humanité prêchée par Rousseau.

Rousseau et ses pensées semblent représenter pour Scheler l'expression du ressentiment en lien avec l'humanitarisme par le biais du contrat social. Nietzsche a pu parler et considérer l'humanitarisme car il a spécifiquement vécu à cette époque.

Scheler partage sa conception ramenée au sens socialiste, comme une expression d'un ressentiment accumulé et transmis au cours de l'histoire, qui désigne un symptôme de la vie diminuée.

De fait, la relation qu'on peut établir entre l'humanitarisme et le ressentiment est la suivante : dans l'essence de l'humanitarisme, il ne s'agit pas de valeurs positives mais aussi, comme le ressentiment, de *réactions* envers ceux qui gouvernent, ce qui représente la communauté qui peut, selon les humanitaristes, discriminer certainement, il s'agit dès lors plus d'une protestation maquillée en action altruiste.

Avec ce détachement de l'amour chrétien, l'humanité est devenue un concept non pas objet d'amour, mais une notion faisant contrepartie de l'objet de haine. Les hommes, éloignés de l'amour chrétien, de ses principes de pureté et d'expansion de l'amour indifféremment, se retrouvant face à eux –mêmes et sans amour pour les soutenir et les guider, se sont réunis sous le concept d'humanité, qui n'est qu'une expression d'un refoulement. C'est une réaction contre Dieu, une sorte de manifestation de la haine de Dieu, une plainte contre Lui. On l'imagine pour les gens faisant face à des problèmes de la vie, la mort, la maladie, qui s'en remettait à Dieu, se sentant abandonnés par Lui, et pour compenser s'en ramènent à ce qu'il y a plus proche, presque de plus sûr : leurs congénères. Mais cet abandon est ressenti comme une rancœur et inhibe l'amour que l'homme peut potentiellement donner, désabusé,

il limite ses capacités d'aimer à l'homme. Et cela est une conception caractéristique du ressentiment.

Face à l'amour de Dieu, cet amour des hommes n'est pas considérable comme spontané, mais typiquement comme la caractéristique principale de réaction du ressentiment comme une protestation. Cela passe par ramener à tout ce que les hommes ont de commun, donc en général ce qu'ils ont de plus bas en eux pour parvenir à un dénominateur commun et d'apprécier ces points communs.

On mise sur le caractère humain d'une personne, on lui cherche des excuses quand il fautive ou fait mal, encore plus que quand il fait quelque chose de bien, on lance un « nous sommes humains » « un homme peut se tromper » dans cela une véritable haine des valeurs positives dans cette « humanité » « compréhension » et on efface.

On traite de l'humanitarisme dans ce contexte de l'homme de ressentiment pour une raison précise : il y a un rapport de cause à effet entre ressentiment et humanitarisme. En effet, il y a une opposition face aux valeurs propres du milieu immédiat dans lequel on a grandi moralement et physiquement. C'est comme se sentir étranger à sa propre maison par exemple car en manque de tendresse donc on reporte sur l'humanité en dehors. Pour Scheler, l'humanitarisme n'est qu'une forme de protestation envers l'amour de la patrie avant tout. C'est un rejet qu'on a face à une entité d'individus qui se regroupent sous un même amour, en somme il s'agit d'une protestation contre une communauté.

D'ailleurs, la notion d'altruisme a lien direct avec l'humanitarisme, en effet, elle s'en nourrit et Scheler en profite pour tacler Comte qui en est un de ses plus grands théoriciens. L'altruisme est un concept qui consiste en illusion de l'amour, de la générosité et du partage en apparence, mais qui n'est réellement qu'une « réfraction » de la haine à travers le masque de l'amour. On comprend que l'altruisme est surtout un moyen de ne pas faire face à soi-même, il permet de fuir sa propre réalité, comme le dit Scheler sans détour « *empêcher sa conscience de se mesurer à son néant* »⁴⁶. Dans les cas extrêmes, la forme quasi pathologique de l'humanitarisme est d'agir pour autrui dans l'attente d'une reconnaissance, de l'expression de gratitude en retour, pour s'apporter une confiance qu'on n'a pas de soi et qui doit venir des autres mais encore, cela cache le mal-être d'un individu qui se cherche.

⁴⁶ *L'Homme du ressentiment*, p.124.

Scheler illustre cela avec l'exemple de l'intelligentsia russe d'avant guerre qui a mis en avant l'aspect sacrificiel de ses actions, mis en valeur « héroïsme moral » dont elle a fait preuve pour récolter les lauriers. Il prend aussi l'exemple de Pascal dans ses *Pensées*.

Ce que Nietzsche a parfaitement montré, c'est le côté morbide de cette façon de vivre et de sentir, qui caricature une « moralité plus haute » et une pseudo-perfection pathétique, l'humanitarisme n'est autre qu'un symptôme de dégénérescence vitale et de nihilisme masqué.

Pour Scheler, l'humanitarisme qui est la critique équivalente, rappelons-le, de la morale chrétienne pour Nietzsche, traduit une forme de vie dégénérée, qui se voit comme une valeur « technique », mais en cela, provoque un renversement incroyable de la hiérarchie des valeurs car la valeur de l'amour est désormais subordonnée à n'importe quel plaisir sensible indépendamment de la valeur des personnes. Il n'y a plus d'exemples qui permettent à « l'humanité » de s'orienter. Il semble que cela soit la version schelerienne du soulèvement des esclaves de Nietzsche.

Pour Scheler, Nietzsche a mal considéré l'amour chrétien car il l'a confondu avec la notion d'humanitarisme évoqué, il prête cette confusion au fait que les rapports soient si complexes et ainsi les définitions difficilement déterminables.

Scheler admet les choses rudes dans le christianisme comme le mépris du corps, de la sensualité. Le Christianisme a toujours déploré le dualisme corps/ âme, on le voit avec St Thomas d'Aquin qui a pensé le corps et la force spirituelle comme une unité indivisible.

Concernant la question de l'ascèse chrétienne, nous avons vu avec Nietzsche, l'expression la plus extrême d'un ressentiment refoulé, mais dans sa critique, Scheler démontre qu'il s'agit de tout le contraire. L'ascèse chrétienne est une forme de méditation positive et génératrice de bonnes valeurs car on se concentre sur la maîtrise des instincts et non le refoulement (propre au ressentiment), une ascèse purificatrice pour rendre hommage à la vie, dans l'optique de pouvoir dégager les forces positives de la personnalité face aux limitations imposées par l'automatisme des instincts inférieurs.

Ce qui est essentiel à admettre, car cela semble étrange à comprendre au premier abord, est que la morale chrétienne, dans sa définition la pure stricte, proscri

la haine des classes, mais considère la lutte des classes, elle ne la nie pas, plutôt elle s'adapte à cette réalité.

Si ressentiment il y a dans le christianisme, c'est uniquement dans un découlement suite à des idées spécifiquement modernes, surtout l'humanitarisme. Luther opère une rupture entre religion et morale, de fait, l'amour est réduit à une force purement humaine. Il devient ainsi avec ses doctrines le précurseur des idées modernes et positives d'humanité et d'humanitarisme.

Les caractéristiques principales constituant l'humanitarisme moderne sont le refus du caractère surnaturel de l'amour, il se doit être terre-à-terre, accessible, mais cela constitue une trahison de l'idée chrétienne de l'amour. L'amour dès lors, se voit transformée en une force subjective et relative, fonction de la nature de la « société » humaine, ramenée seulement au corps et aux sens, autrement dit la sexualité et la sensualité. Il sape la base religieuse et morale du principe de solidarité l'amour du prochain au service de l'amour pour soi.

En d'autres termes, l'amour chrétien a été déformé par l'influence progressive de l'humanitarisme moderne sur toutes les cultures chrétiennes.

La morale moderne est fondée essentiellement sur la notion qui est l'humanitarisme, fondé lui-même sur le ressentiment. Cet humanitarisme peut être considéré comme étant un amour artificiel et abstrait des hommes, mais en tant que somme et non plus individualités, c'est qui en fait un amour si impersonnel. Ainsi, on peut constater que le ressentiment peut s'exercer par différentes voies et notions essentielles le dissimulant dans la morale moderne.

Dans la morale du monde moderne selon Scheler, on considère davantage les valeurs acquises par diverses façons notamment le travail, qui peut mener à une élévation morale, que les valeurs dites « innées » mais pour le philosophe, il faut envisager le niveau de moral de départ essentiellement. Selon Scheler, la morale moderne semblerait reposer sur des principes « méritocratiques ». Il n'est pas question d'avoir ici des valeurs morales de façon innée, mais plutôt elles s'acquièrent à travers les actions acquises de travail, d'endurance, persévérance, de forces. En somme, tout ce qui mène à une élévation, dès lors la morale moderne ne considérerait que les valeurs « acquises » et non innées.

Mais il semble important de voir si un homme possédant une morale « inférieure » a la possibilité de devenir un homme ayant une morale plus affirmée,

s'il peut assumer la distance avec celui qui en a une supérieure. Cela implique la faculté de reconnaître une morale meilleure, donc d'être lucide sur des valeurs supérieures. Quand le ressentiment intervient, il s'agit de nier ou pas cette distance, et l'écart de valeur est une valeur morale selon Scheler. Le travail personnel remplace l'intuition première des valeurs comme mode de saisie.

La transmutation permet une forme d'apaisement de ces personnes « malchanceuses » de ne pas avoir eu la possibilité de posséder des valeurs morales de façon acquise. Selon Scheler, les valeurs morales doivent d'établir sur des actes libres.

Scheler parle aussi de la solidarité dans la moralité de l'humanité, du fait qu'on soit « solidairement responsables » de nos fautes. Ainsi l'omission de cet acte d'amour est un péché. Le but recherché est la capitalisation des valeurs morales dans le royaume de Dieu. Ainsi, selon le philosophe, la nouvelle manière de saisir les valeurs mène à répudier toute responsabilité d'autrui : on n'est responsable que de ces actes. Evidemment cela est lié à la notion d'individualisme, très présente dans nos sociétés modernes, notamment Occident, dans lesquelles au nom de la liberté, d'expression, de circulation, on n'accepte plus la responsabilité collective. Aussi, Scheler le mentionne dans son texte, la méfiance, sentiment proche du ressentiment intervient dans la formation de cet individualisme dans la morale moderne.

Dans cette morale, il y a comme une doctrine qui prône l'égalité absolue, mais pour Scheler il semble évident que cela procède d'un ressentiment. La morale moderne prône tout ce qui va contribuer à la conservation du plus grand nombre d'hommes possibles mais parallèlement, comme nous venons de le dire, elle rejette l'idée de la solidarité, implique la notion de responsabilité. En somme, le principe d'addition s'oppose au principe de solidarité. La masse donne libre cours à son ressentiment contre tout ce qui lui est inaccessible.

La révélation est un mode de connaissance fondamental pour Scheler mais elle ne peut être objectée que par un « esprit de ressentiment attentif ».

La valeur de l'agréable qu'on retrouve dans la hiérarchie dans *le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, reste fonction des valeurs de la vie car quelque chose d'agréable contrarie la vie et dès lors devient un mal pour cette dernière. D'autre part, pour le philosophe, c'est un signe de dégénérescence vitale que d'attribuer à des choses néfastes pour la vie des qualités agréables. Dans nos

sociétés contemporaines, on le voit aisément avec la drogue, les sports extrêmes, l'alcool, l'excès de jeux vidéo et leurs conséquences.

La vie ne doit créer l'utile et jouir de l'agréable que dans la mesure où elle garde le premier rang de la hiérarchie. Dans la morale moderne, la hiérarchie éternelle des valeurs est compromise et totalement renversée. Scheler a une approche tout aussi vitaliste que Nietzsche comme nous pouvons le constater, à la différence près que les valeurs religieuses, vues avec la morale chrétienne, ne s'opposent pas à elles mais fonctionnent parallèlement.

On peut et on doit subordonner le plaisir aux valeurs de la vie. Dans la morale moderne, le travail utile est supérieur à la jouissance de l'agréable. C'est une sorte d'ascétisme moderne mais la fin est différente de l'ascétisme évangélique car ce dernier, selon Scheler, est une forme de jouissance de la vie avec le minimum de moyens, son but est de s'élever et en cela c'est tout à fait agréable.

Selon Scheler, le travail dans l'époque moderne y détient une telle place qu'il est soumis à la pression illimitée de l'utile, ce qui est déjà un signe psychologique d'une moindre capacité de jouissance. Ceux qui produisent le plus de travail et de moyens sont ceux qui en jouissent le moins. Ceci n'est pas difficile à observer, surtout dans les mégalo-poles comme Istanbul, Paris, New York, les grands centres économiques et financiers dans lesquels il est plus facile de trouver du travail qu'en province, sont aussi des mégalo-poles où on répond au « métro-dodo-boulot », on n'a plus le temps de profiter de l'argent que l'on gagne, à cause de la fatigue, et c'est un cercle vicieux.

L'accumulation continue, la poursuite effrénée aux choses agréables finalement ne parvient jamais à satisfaire les hommes. Il y a aussi une autre énergie dépensée dans la condamnation de ces choses agréables paradoxalement, la culpabilité de prendre du temps pour jouir alors qu'on est dans un monde de compétition, de travail effréné. Tout cela engendre une civilisation « *sinistre et ridicule* » selon Scheler, sûrement à cause de ces contradictions et de ses paradoxes. Cela fait penser à une citation du Dalai lama à qui on a demandé : « *Qu'est-ce qui vous surprend le plus dans l'humanité ?* » il a répondu : « *les Hommes... parce qu'ils perdent la santé pour accumuler de l'argent, Ensuite ils perdent cet argent pour retrouver la santé, Et à penser anxieusement au futur, ils en oublient le présent, De telle sorte qu'ils ne finissent par vivre ni le présent ni le futur. Ils vivent comme s'ils n'allaient jamais mourir, et meurent comme s'ils n'avaient jamais vécu !* ». Cela

semble assez similaire à ce que dit Scheler : « *Les hommes sont tristes qui regardent des choses gaies* »⁴⁷, tout cela semble le meilleur résumé, presque un slogan de notre époque. Les valeurs semblent muter en fonction de l'époque de notre vie.

Ce qui caractérise le véritable changement dans la morale moderne, c'est le fait que désormais il y a une subordination des valeurs de la vie aux valeurs de l'utile, l'esprit industriel et commercial remplace l'esprit théologique, militaire et métaphysique. Le meilleur exemple est les études, ils font miser sur ce qui va rapporter de l'argent, assurer une sécurité, les bancs de facs littéraires vides, il faut étudier ce qui va nous être utile et non plus les études pour l'enrichissement personnel. Scheler va plus loin en disant même qu'on subordonne le noble à l'utile.

Sans émettre un quelque jugement de valeur justement, la réflexion suivante émise par Scheler semble assez pertinente quand on se pose avec un minimum d'objectivité : on n'exigerait pas d'égalité quand on se sentirait en possession d'une force ou d'une grâce qui permet de triompher dans n'importe quel domaine ; c'est une considération même extrêmement politique et cela saute aux yeux. Pour le philosophe, c'est celui qui a peur de perdre qui exige l'égalité universelle.

La conscience universelle remplace la véritable objectivité comme un impératif et être universellement tenu pour bon remplace l'objectivité refusée aux valeurs.

D'autre part, l'homme de ressentiment ne peut pas rester seul avec son jugement, il faut qu'il le partage pour se conforter, tandis que l'homme « normal » n'a pas besoin de s'exprimer davantage tant il ressent le bien de façon objective. Le premier va alors ravalier l'idée-même du bien et va tenter de se venger de l'idée qui va désormais trouver intolérable en la rabaissant à sa propre condition. Il ressent le besoin de systématiser son jugement.

« *D'autres le font bien !* »⁴⁸ est une phrase classique de ceux qui agissent négativement, telle une « communion du mal » comme le dit Scheler mais ici il y a ici un double effet négatif ; d'une part cela part d'une volonté mauvais et de l'autre s'ajoute l'imitation, la servitude, caractères bas de la nature humaine. Scheler constate que les individus ayant ce genre de comportement ont tendance à se regrouper entre eux, entre hommes de ressentiment.

C'est un processus exprime la haine et la destruction face à la formation de la vie et de la civilisation, tout comme évoqué par Nietzsche finalement.

⁴⁷ *L'Homme du ressentiment*, p.162.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 152

Mais aussi, la valeur connue par un peuple ne prouve en rien sa réalité, ceci est parfaitement lié à la conception nietzschéenne. Le philosophe prend l'exemple très parlant des théorèmes de mathématiques : ils sont compris par peu de monde mais ils sont vrais et réels, l'extrapolation est possible pour la religion et la morale.

Ce sont par ailleurs des situations qui ne surviennent généralement que dans des situations et modes de vie particuliers comme l'ascèse. Ici, Scheler admet qu'il nécessite des conditions subjectives à l'expérience de tout un domaine de la réalité.

Ainsi, la question de la révélation est pour Scheler un accès à la connaissance des valeurs restreinte certes, mais c'est à ceux qui ont le privilège d'y avoir accès, de le transmettre aux « ignorants », à ceux qui n'ont pas « l'organe », ils devront quant à eux se contenter de croire et d'accepter. Le philosophe ramène cela à une « compétence concrète fondée sur une connaissance concrète », il ne s'agit pas d'une simple sanction du consentement universel. Cela reste à débattre car en effet, pour les « ignorants », cela va demeurer une opinion tout à fait subjective, difficilement communicable.

La société nouvelle est composée essentiellement de bourgeoisie cette même bourgeoisie qui a provoqué la Révolution en France, mais on y compte aussi l'ancien tiers état qui a pu s'émanciper après 1789. Elle est l'expression extérieure de la transmutation des valeurs qui a résulté d'une explosion de ressentiment accumulé par une orientation de la vie de plus en plus puissante et générale, pour enfin réussir à faire triompher ses valeurs propres, jusqu'au remplacement même des symboles. Dans la société moderne, la valeur professionnelle est la plus mise en avant, c'est une qualité qui fait réussir et ainsi, elle prend sa place comme valeur universelle morale. Dès lors, on passe à des sens nouveaux pour la justice, la loyauté, l'épargne⁴⁹ : s'opère dès ici la transmutation des valeurs avec le changement de sens des notions classiques.

Avant la justice avait un rapport avec l'égalité, mais comme nous l'avons vu pour la morale chrétienne, on continuait à considérer le fait qu'il y avait des différences de valeurs chez les personnes, il est davantage question d'être jugé par ses pairs, désormais on ne tient plus compte de ces différences de valeurs, ce qui mène à beaucoup trop d'égalité, comme si on était amené à comparer ce qui n'est pas comparable dans la nature, selon les dispositions particulières. Scheler constate à son siècle déjà, que les qualités, du fait de cette « homogénéisation », ont muté, il évoque

⁴⁹ *L'Homme du ressentiment*, p. 164.

la fidélité qui n'est plus respecter l'autre et l'amour réciproque, mais respecter le contrat signé, l'épargne, la maîtrise de soi.

La technique de vie inanimée, mécanique domine à présent la technique de vie : Scheler reprend l'exemple du sport après le travail, de l'art, tout ce qui est des expressions de la jouissance de la vie, qui ne servent désormais qu'à se ressourcer pour le travail. Ce qui est sérieux ce ne sont que les affaires et le travail.

Scheler fait la distinction entre la communauté et la société. La communauté est ce qui regroupe les hommes dans une cohérence de valeurs, une adéquation entre les valeurs collectives et propres, elles font partie intégrante de l'esprit de la communication, il y a une réelle interaction tandis que la société, ce à quoi le monde a évolué, est un « déchet de la désintégration de la « communauté », en d'autres termes il ne s'agit ici que de la somme des valeurs des individus, sans cohérence ni solidarité comme vu précédemment, tel un agglomérat de valeurs. Scheler parle ainsi de « principe d'addition » qui s'oppose au principe de solidarité. La société n'est pas une unité vitale, un instrument vivant que peut être la communauté, ce n'est seulement qu'une forme de contrat qui apparaît quand la communauté ne trouve plus de légitimité avec ses principes.

Enfin, le philosophe estime que les valeurs morales s'enrichissent ou inversement mais cela n'est pas dépendant de l'histoire. Cela semble en rupture avec Nietzsche pour qui c'était un support d'étude. Pour Scheler, le support méthodologique a été la phénoménologie, comme nous avons vu, et encore plus dans *le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*.

En somme on retient de l'apport de Scheler qu'il considère aussi le ressentiment comme source des valeurs, qu'il partage les mêmes critiques que Nietzsche concernant l'utilitarisme et l'humanitarisme. Néanmoins, on constate aussi que Scheler envisage les valeurs religieuses parallèlement aux valeurs vitalistes, contrairement à Nietzsche. Mais encore, malgré le fait qu'il prône les valeurs et l'amour chrétiens, on ne peut s'empêcher de voir dans cette critique de l'humanitarisme, des propos aussi « élitistes » que le faisait Nietzsche, ce qui ne l'éloigne pas tant que ça de lui. Scheler a une approche qui semble aussi relever du personnalisme, où il privilégie effectivement tout ce qui va respecter la personne et l'aider à s'épanouir. On le comprend dans sa critique de l'humanitarisme qui déprécie la personne au profit du groupe.

1.2 L'apport explicatif et formel de la thèse du ressentiment comme cause de la genèse des valeurs dans le *Formalisme éthique et l'éthique matériale des valeurs*.

Le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913- 1916) est une œuvre capitale de Max Scheler dans le domaine de la phénoménologie et de l'éthique. Dans notre étude, elle va constituer le support essentiel de compréhension de la genèse des valeurs à travers l'origine et la structure des valeurs selon lui. Pour nous, il s'agira essentiellement de recadrer la notion de ressentiment dans cette perspective.

Nous nous sommes attachés ici à l'étude des deux premiers chapitres de la première partie : *L'éthique matériale des valeurs et l'éthique-des-biens* et *Le formalisme et l'apriorisme*. Le but recherché est donc d'approfondir la réflexion après ce que nous avons pu voir dans *l'Homme du ressentiment*. Toutefois, il est vrai que le texte est très dense et nécessite de le relire souvent pour intégrer les concepts, parfois cela est même confus tant que le philosophe semble submergé d'idées. La ligne centrale subit énormément de ramifications qui peuvent perturber la compréhension générale ; ainsi on doit se maintenir sur l'axe de lecture prédéterminé, dans notre cas : comprendre l'origine des valeurs qui passe par l'appréhension de leur structure.

L'œuvre se compose ainsi de deux parties inégales, comme dit, nous allons nous circonscrire à l'étude des premières parties dans l'optique seulement de « récupérer » des éléments qui vont nous aider à comprendre la genèse des valeurs, sinon cette œuvre mériterait une étude spécifique.

Ainsi, le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* est une œuvre d'éthique où sont faites les analyses les plus approfondies des valeurs et son objectif est de fixer les bases de la structure de l'éthique matériale. Il est question aussi d'envisager les corrélations entre les valeurs.

Ici, le terme « matériel » va renvoyer à la notion de « matière », en opposition à la notion de « formel » : en somme, il sera question de considérer le contenu, mais pour Scheler, et c'est pourquoi il va employer le terme de « matériel », cela ne va pas nécessairement renvoyer au « matériel ».

Comme nous l'avons vu précédemment dans *l'Homme du ressentiment*, Scheler axe sa pensée sur trois thèmes principaux, qui se dégagent aisément avec la morale chrétienne : l'amour, la personne et bien entendu, dans *l'Homme du ressentiment* et le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* : la valeur.

Dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Scheler va élaborer sa pensée de la structure de la valeur en opposition avec la pensée kantienne. Cela tombe bien, nous avons vu celle-ci dans la première partie en opposition avec Nietzsche : nous semblons fermer une boucle dans la réflexion.

En effet, nous avons vu dans la première partie l'antinomie entre la pensée nietzschéenne basée sur des principes empiristes et celle de Kant reposant davantage sur des approches aprioriques et rationnels. Ici, nous allons voir en quoi Scheler va élaborer une réflexion qui se trouve à mi-chemin des deux autres philosophes, tel un compromis entre les deux, telle une issue ? Scheler va, grâce à la méthode phénoménologique, mettre en évidence ce qui bloquaient et limitaient Nietzsche et Kant : le terrain de l'émotionnel et du rationnel.

En tant que précurseur de la phénoménologie, il va maintenir cette méthode en y ajoutant sa spécificité.

Pour Scheler, il est essentiellement question de remettre les choses à plat et construire une éthique épurée et dénuée de préjugés. Cela passe par une remise en question des concepts éthiques déjà établis, des méthodes et des interprétations, qui manifestement ont mené souvent à l'impasse. Jusqu'alors, l'éthique avait toujours été tiraillée entre les concepts rationnels et empiriques. Tout comme il l'a fait avec Nietzsche, Scheler va reprendre les concepts de Kant, les critiquer, réfuter puis introduire sa propre théorie.

Critiquer Kant n'est pas un choix anodin puisqu'il peut être considéré comme le père du formalisme dans la morale (nous l'avons vu dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* dans la première partie).

Toutefois, il ne s'agit pas du formalisme comme l'entend Scheler car celui-ci prône le matériel tandis que pour Kant, le formalisme était davantage lié à l'obéissance aux lois, à la volonté bonne, aucune considération pour le contenu en somme.

Pour Scheler, il faut dépasser ce formalisme kantien et cela passe par une critique même externe puisqu'il remet en cause les principes de sa philosophie.

Dès lors, Scheler va s'atteler à déconstruire presque le formalisme kantien et cela va passer par une rupture de la tradition qui associe les valeurs aux biens ou aux buts (chapitre 1 de la partie I) cela fait partie des reproches faits à Kant, mais aussi le fait que ce dernier n'ait pas été assez impliqué dans une société, une culture, son mode de vie solitaire en Allemagne est connu et semble tout de même influencer sa pensée : elle reste très, voire trop théorique et mène à des opinions erronées sur la nature humaine. Nous avons vu cette critique aussi avec la comparaison avec Nietzsche.

Afin de réfuter la thèse kantienne, Scheler se doit de montrer qu'une éthique matérielle n'est pas forcément une éthique-de-biens ou de-buts. Les deux premiers chapitres sont le développement de ceci. Toutefois, on va voir que la méthode de Scheler pour critiquer Kant va s'avérer moins rigoureuse que ce qu'on attendrait (début de l'œuvre).

Pour Kant, l'éthique matérielle est forcément a posteriori car le contenu ne peut se savoir que par l'expérience selon lui.

Le problème de Kant a été de réduire la pure raison humaine au rationnel. De là, il en découle que, selon Scheler, Kant n'ait pas clairement déterminé ni compris la notion de valeur : son explication interne demeure tout à fait cohérente mais persiste trop de préjugés et limitations maladroits selon lui.

En effet, la thèse de Kant quant à l'éthique repose fondamentalement sur l'apriorisme, mais pour Scheler, cela ne signifie pas le formel, le matériel n'implique pas nécessairement le sensible ni même l'a posteriori. La volonté de Scheler – et il s'en donne la possibilité ici – est de fonder une éthique matérielle a priori et objective et cette œuvre est en effet une esquisse de cette éthique matérielle des valeurs sur un « apriorisme matériel ». il ne pourra malheureusement développer complètement cette éthique puisqu'il décèdera avant d'avoir achevé ce travail.

Le but de Scheler est de prouver qu'il existe une éthique matérielle réglant les plaisirs (ce que Kant tendrait à considérer comme les inclinaisons, les plaisirs selon lui étant souvent égoïstes), tandis qu'ici on parle d'une éthique qui cadre et donc admet tout cela.

Il s'agit aussi d'une éthique matérielle basée sur un principe autonome et indépendant, en effet, cela lui évitera les amalgames et rapprochements avec les principes du rationnel ou du sensible, une éthique qui livre les règles de conduite mais aussi le principe qui fonde la volonté (on retrouve la pensée kantienne ici), qui peut

fonder la dignité de la personne de façon immanente, cette éthique ne peut ne pas être fondée sur le particulier, elle a une volonté d'universalité.

Pour Scheler, comme le disait Merleau-Ponty, « *c'est en nous-mêmes que nous trouvons l'unité de la phénoménologie et de son vrai sens* »⁵⁰, tel est son principe et qu'il souhaite appliquer en éthique. D'autre part, du fait du principe-même de la phénoménologie, c'est-à-dire la considération des faits et du contenu de la conscience, il en devient absurde de définir objectivement la phénoménologie. Il est vrai qu'on dans la philosophie, une phénoménologie assez hétérogène (Merleau Ponty, Husserl, Heidegger), mais demeure un point commun, essentiel : « le retour aux choses mêmes », au travers de toute l'histoire de la philosophie, s'est développée une sorte de lassitude envers la philosophie du rationalisme qui a dévalorisé l'expérience jusqu'à trop d'abstraction. Cette méthode de description des phénomènes réalise l'explicitation de ce qui est donné dans l'expérience subjective comme intuition. Il s'agit de la science de ce qui apparaît dans la conscience, mieux encore, elle est une « vision des essences » (Il s'agit de ressentir l'essence de chaque chose dans l'intuition vécue que nous en avons), ce que l'ensemble de nos intuitions nous permettent de voir fondamentalement. Dès lors, cette philosophie va nous permettre de l'expliquer et d'organiser tout cela. La phénoménologie va nous aider à traduire ces intuitions en un langage intelligible, compréhensif, va nous permettre d'objectiver les données immanentes. En d'autres termes, ressentir même si on n'a pas connu dans l'expérience, avoir des intuitions sont des faits indéniables, qui jusqu'à présent avaient été éludés à telle enseigne qu'on se cantonnait au dualisme rationalité/ sensible. Mais ce qui se dégage et qui est fondamental dans cette compréhension est l'intégration du concept de l'intentionnalité, primordial.

Dès lors, Scheler va pouvoir introduire sa thèse et ce qui va être novateur dans le domaine de l'éthique : la considération de l'émotionnel. En effet, il affirme que cela n'est du ressort ni de la raison ni du sensible ; on constate une rupture avec l'empirisme et le rationalisme, Scheler entre dans un domaine de compromis, qui n'en est pas un pour lui mais pour ceux qui se sont trouvés dans l'impasse.

L'émotionnel est vraiment ce qui nous aide à comprendre sa critique de Kant. Proprement, Scheler propose une alternative à ce que la philosophie nous a toujours proposé jusque là, mais il y adjoint et concède justement une plus grande objectivité (il se tient dès loin de toutes dérives de l'empirisme qui est le relativisme, que nous

⁵⁰ Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, p. II.

avons pu constater avec Nietzsche, et le caractère trop abstrait dans le domaine du rationalisme, que nous avons vu aussi avec Kant et sa « déconnexion » du monde réel dans ses théories.)

Pour Kant, le formalisme rationnel et l'apriorisme sont intimement liés, cela est une expression de sa vision binaire et limitative du rationalisme contre l'empirisme. Dans le rationalisme, le principe est qu'il vaut mieux se fier à notre raison qu'à nos sens qui peuvent être illusoire et peu fiables tandis que le second va reprocher une déconnexion du monde réel, inadapté à la réalité de la nature humaine entre autres, et se fient à l'expérience. Pour Kant, la connaissance a priori est une connaissance de l'ordre du rationnel. Dès lors, cette opinion l'empêche de voir une distinction fondamentale pour Scheler : entre le formel et le matériel. Kant semble comprendre matériel comme matériel alors qu'il n'en est rien (ce qui est connu matériellement provient de la sensation, la perception)

La phénoménologie permet à Scheler de s'extirper à ce schème rationalisme/ empirisme et le rend libre d'établir une éthique matérielle sans préjugés ni influences. Mais étant donné que la perception des essences n'est pas a posteriori pour Scheler, cela nous montre que même si la phénoménologie prend pour matière des contenus donnés par l'intuition, elle ne relève pas de l'empirisme. Et c'est ce qui va faire toute la différence.

Scheler veut montrer que la phénoménologie des valeurs et dans la phénoménologie de la vie émotionnelle un terrain objectal et de recherches tout à fait autonome et indépendant de la logique.

L'objectif ici est de voir en quoi cette alternative donnée par Scheler va nous permettre d'avoir accès à une connaissance apriori qui a un contenu d'éthique, ce qui nous intéresse dans notre étude précisément.

Pour le philosophe, il y a des concepts dont on fait usage de façon quotidienne qui ne font partie ni du domaine du sensible ni du domaine du rationnel, qui ne font partie de la pensée ni du perceptible.

Le meilleur moyen de comprendre est de penser au cas de la similitude : liaison intuitive de la raison et du sensible et ce, grâce à la phénoménologie. On ne peut comprendre la similitude qu'en utilisant la perception, mais il y a quelque chose d'autre et c'est l'exemple de Scheler pour la compréhension.

La perception affective est ce qui va nous permettre de saisir la valeur, c'est un sentiment, un ressenti. Les valeurs sont, pour Scheler, des phénomènes

parfaitement saisissables par cette perception affective. Mais celle-ci a comme critère l'amour ou la haine. Et la hiérarchisation des valeurs repose sur cette saisie des valeurs. Toutefois, il ne faut pas confondre les valeurs et les états affectifs, car les premières ne sont pas du tout du même ordre, nous allons le voir juste après.

Selon lui, les émotions correspondent au type de connaissance ne faisant partie ni du rationnel ni du sensible et qui sont une issue explicative. D'autre part, et ce qui nous intéresse, les valeurs sont liées à ces émotions au travers de l'intuition a priori et donc ne font pas partie non plus du rationnel ni du sensible. Ce domaine de connaissance relève du spirituel.

On peut repenser à la célèbre phrase de Blaise Pascal qui semble parfaitement exprimer la pensée de Scheler : « *le cœur a ses raisons que la raison ignore* »⁵¹. Cela explique une propre logique interne et non pas une logique rationnelle classique. « Le donné a priori est fait lui-même de constituants intuitifs, non de constituants qui seraient « projetés » ou « construits » par la pensée sur les faits eux-mêmes ».

Les valeurs ne sont pas appréhendables par le sensible, mais elles ne proviennent pas non plus de principes rationnels. Dès lors, on introduit la notion « d'essence des choses » pour expliquer l'origine des valeurs, relevant d'une approche intuitive et émotionnelle. L'essence et l'existence de cette essence sont autonomes et indépendantes du rationnel et du sensible. On peut prendre l'exemple du bonheur évoqué dans l'oeuvre : on peut saisir son essence, sinon pourquoi être dans sa quête tout au long de notre vie, même si on ne l'a jamais vécu totalement, et on l'a saisie comme une valeur positive. Nous possédons les capacités de reconnaître certaines choses que nous ressentons, mais on a du mal à en avoir une idée préalable rationnelle. Alors intervient ce qu'expose Scheler.

L'apriori ne s'identifie pas uniquement au rationnel, peut très bien être ce qui est donné intuitivement immédiatement, ces intuitions ne proviennent pas non plus du sensible, nous venons de le voir avec le bonheur.

Les valeurs, du fait de leur indépendance face à l'expérience, montrent bien qu'elles sont a priori. Ainsi c'est la morale de Kant qui se voit bouleversée. On parvient à une éthique matérielle fondée sur les valeurs, un contenu basé sur l'apriori et matériel, et non le posteriori. Désormais on peut penser le contenu sans rejeter parallèlement l'apriorisme.

⁵¹Blaise PASCAL, *Pensées*, 1669. Ebook, Limovia.net

Mais encore, Scheler va distinguer différents supports-valeur. En effet, il est nécessaire de faire la différence la valeur et son support car la valeur ne signifie pas ce qui est désigné mais le support.

Et ce dernier peut être de différentes natures. Tout d'abord, cela peut être une « chose », un « bien » ou enfin un « res ».

La chose est un support potentiel de valeur mais ne possède pas de valeur en soi. Le « res » signifie la chose de prix, en d'autres termes l'objet utile. Enfin, le bien est la chose de valeur, en effet c'est cette fois-ci sa valeur qui détermine son état de « bien », sa valeur représente l'essence de cet objet. Dans notre étude, cela ne semble pas avoir de lien direct, mais il est important de l'évoquer pour faire la distinction avec les valeurs-de-personnes et les valeurs morales.

En effet, Scheler peut établir dès lors une certaine hiérarchie des objets, et par suite une hiérarchie des valeurs.

Le philosophe distingue la valeur par rapport à différents biens, pour cela, il définit la saisie des valeurs et comment celle-ci permet une hiérarchie relative.

Scheler a commencé ainsi à poser les bases de son éthique matérielle. Toute l'œuvre va désormais consister en l'explicitation même s'il explique dans l'observation préliminaire que ce n'est qu'un début.

Dans son œuvre, Scheler va décrire les valeurs jusqu'à aller à celle qu'il considère comme suprême, le sacré. On dénote la place capitale de la philosophie de la religion dans sa philosophie de la valeur.

Tout d'abord, il est important de dire que les sentiments sont considérés comme des états affectifs sensoriels. Effectivement, penser le ressentiment nous mène à penser au premier abord au sentiment, au monde sensible donc il est nécessaire de définir.

Chez Scheler, l'expérience émotionnelle des valeurs précède la perception que nous avons évoquée, l'imagination et la connaissance intellectuelle dans l'ordre du fondement des actes. Quand on parle de fondement, il s'agit du rapport entre les essences.

D'autre part, l'émotionnel est plus originaire que le rationnel, on s'en rend compte, très justement comme dit par Scheler, lorsqu'on rencontre des personnes, il y a une impression, comme les expressions : « faire bonne impression », « la première impression qui compte » ou qu'on dit « le feeling n'est pas passé », le para-

verbal joue énormément dans cela, même si avec le temps, les paramètres rationnels s'installent progressivement, on ne peut qu'admettre la primauté de l'émotionnel sur le rationnel. Il s'agit d'un apriorisme émotionnel.

L'existence d'une personne précède nécessairement sa valeur, l'être - donné axiologique de la personne qui précède l'être- donné de son mode d'être et non pas comme on pourrait le penser, l'être- donné de son existence.

Autrement dit, pour simplifier cela, il est évident que pour un individu, le fait même d'exister va précéder ce qu'il est (une nécessité), mais on l'appréhende d'abord axiologiquement puis son mode d'être. On a les outils de cette appréhension axiologique grâce à l'intuitivisme émotionnel et l'apriorisme matériel⁵².

En effet, pour Scheler, il est nécessaire de reconnaître le règne indépendant et autonome des valeurs. Cela passe par le fait d'admettre qu'elles sont des phénomènes saisissables par la perception affective. Mais mieux encore, les valeurs peuvent être définies comme les essences axiologiques qui se présentent en nous de façon immédiate et intuitive. En d'autres termes, elles sont auto-données en nous. Et c'est grâce à ces essences que nous avons en nous, de façon apriorique et matériellement, un système de valeurs.

D'autre part, quand le philosophe parle de faits, il s'agit non pas des faits empiriques et contingents que nous pourrions penser, mais des données du monde des essences. Ainsi, les faits sont étroitement liés aux valeurs.

L'apriori de l'expérience phénoménologique est du type matériel car les essences données dans cette expérience ont une subsistance propre et constituent un monde objectif, un mode à part avec une organisation qui lui est propre.

Dès lors les valeurs peuvent être considérées comme irréductibles, elles se regroupent dans un domaine qui leur est propre. De même, en principe, elles seraient indépendantes de l'existence ou de la non-existence.

Tout cela explicités : le concept d'intentionnalité, l'apriorisme matériel, l'intuitivisme émotionnel, les essences axiologiques que sont les valeurs, appartenant à un domaine propre et indépendant, nous pouvons désormais nous engager dans une description des valeurs : ce sont les rapports entre les essentialités et les corrélations (qui lient les essentialités), sont saisies aussi intuitivement et ont leur fondement dans les essentialités et non dans les choses ou les biens.

⁵² *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p.14

Ces corrélations essentielles et la hiérarchie apriorique et objective des valeurs ne sont issues en aucun cas de l'activité productrice de l'entendement.

Enfin, telle une explicitation simplifiée de l'auteur, toute valeur est soit positive soit négative, et cette dichotomie apparaît à l'essence- même des valeurs, l'axiologie formelle nous permet d'établir l'axiomatique des relations a priori entre l'existence et les valeurs positives ou négatives.

La place des axiomes axiologiques est fondamentale car la morale repose dessus.

La description de l'ordre apriorique des valeurs se fait selon plusieurs critères : en fonction de leur supériorité ou infériorité, selon leur caractère extérieur (vu aussi dans l'homme du ressentiment) c'est-à-dire la durée, la divisibilité... Mais ce qu'il faut retenir est que ce sont les qualités immanentes qui sont les plus importantes à considérer ici quant à la hiérarchisation du fait qu'elles constituent l'apriori de notre intuition axiologique.

L'acte spécifique de connaissance axiologique qui nous permet de saisir la supériorité ou infériorité d'une valeur s'appelle la préférence (ou subordination).

Elle s'effectue en dehors de toute tendance et influence. La préférence s'affirme déjà entre les valeurs elles-mêmes, indépendamment des biens (Le style en esthétique, la morale en pratique⁵³).

La supériorité d'une valeur donnée dans la préférence renvoie à une situation située dans l'essence de cette valeur-même. Toutes les valeurs se présentent comme hiérarchisées et cette hiérarchisation n'est saisissable que dans la préférence et la subordination.

Ainsi, la perception affective évoquée précédemment est une nécessité essentielle fondée sur une préférence ou subordination. On peut ainsi envisager l'expansion du champ des valeurs possibles dans cette préférence ou cette subordination⁵⁴. Chaque structure de préférence et de subordination délimite le champ de qualités axiologiques qui nous est accessible. En somme, cela constitue en termes de structure, la base- même dans la réflexion en éthique matérielle.

D'autre part, dans le cadre de cette saisie de la valeur, Scheler fait bien la différence entre la préférence et le choix. Effectivement, le choix qu'on puisse faire concerne les actes mais c'est la préférence d'une valeur sur d'autres qui permet de dire si elle est supérieure ou non. Ainsi la hiérarchisation des valeurs est relative.

⁵³ *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. p.47

⁵⁴ *Ibid.*, p.104-107

S'ensuivent les différents critères influençant la préférence, ou l'inverse la subordination. Dès lors, il distingue la durabilité, la divisibilité, le fait de fonder une valeur sur une autre, la profondeur de satisfaction et enfin la relativité de la valeur. Ces derniers graduellement contribuent à déterminer la hiérarchie des valeurs.

Ainsi, Scheler peut établir une seconde forme de hiérarchisation de valeurs, découlant de la première qu'il qualifie de plus « formelle ».

Cette fois, Scheler va dégager huit relations entre niveaux-de-valeur et purs supports de valeurs.

Cela passe par la distinction des valeurs-de-personne, valeurs qui affectent directement la personne-même, et des valeurs réales. Dans toute la hiérarchisation faite de façon croissante jusqu'aux valeurs sacrées, Scheler envisage dans une strate les valeurs individuelles et les valeurs collectives (puis de fait les valeurs de société (qu'il ne faut pas confondre)). Grâce aux autres valeurs exprimées des différentes classes sociales et leur niveau propre et relatif, en passant par la détermination des valeurs vitales comme le noble et le commun puis le bon et le mauvais, la supériorité d'une valeur sur l'autre, on peut parvenir à classer la thèse et les arguments de Nietzsche et ainsi en dégager une réflexion plus scientifique et soutenue.

D'autre part, ce que Scheler appelle les modalités-de-valeur sont l'ordre apriorique des valeurs selon leurs qualités immanentes, il s'agit de la hiérarchie des systèmes de qualités des valeurs matérielles. Elles sont l'apriori de notre discernement des valeurs et de notre discernement préférentiel. C'est cet apriori qui est le fondement de l'éthique matérielle.

Il semble important d'ajouter, pour ne pas être dans la confusion que la préférence n'est pas synonyme de choix qui lui, est un acte tendanciel p.108

De fait, ces modalités sont de la moins à la plus importante aux yeux de Scheler :

La série axiologique de l'agréable et du désagréable, valeurs appartenant au domaine du sensoriel. Nous l'avons vu précédemment, une chose agréable peut être néfaste pour la vie, donc se passe une transition avec les valeurs supérieures directes, celles de la sensibilité vitale. En effet, les valeurs de la sensibilité vitale appartiennent à la série axiologique du noble et du commun. C'est une modalité tout à fait autonome ainsi elles ne peuvent aucunement être rattachées ni aux valeurs de l'agréable ni aux spirituelles (celles qui l'englobent).

Les frontières entre ces modalités sont hermétiques, c'est un gage de leur autonomie et de leur indépendance.

Aussi, les valeurs spirituelles sont aussi indépendantes et autonomes. Mais celles-ci possèdent des variétés qui nous interpellent plus dans notre domaine d'étude avec le ressentiment : le beau et le laid, le juste et l'injuste, en somme les valeurs de la « pure connaissance du vrai ». Ceci en corrélation avec la notion d'illusion et monde illusoire prêtés aux hommes de ressentiment. En enfin, les valeurs de sacré ou de néfaste. Ces valeurs n'apparaissent que dans les objets intentionnellement visés comme objets absolus. Ces valeurs sont appréhendées dans un acte d'amour suprême.

On remarque tout au long des chapitres étudiés que Scheler ne parle jamais proprement de « notions morales ». En effet, il oppose volontairement les valeurs morales (bon/ méchant) à toutes les autres valeurs mais bien sûr existent des rapports entre elles et les autres valeurs.

La place des axiomes axiologiques est fondamentale car la morale repose dessus.

L'éthique de Scheler repose sur ces axiomes :

- *L'existence d'une valeur positive est elle-même une valeur positive.*
- *La non-existence d'une valeur positive est elle-même une valeur négative.*
- *L'existence d'une valeur négative est elle-même une valeur négative.*
- *La non-existence d'une valeur négative est elle-même une valeur positive.*
- *Le bon est la valeur, situé dans la sphère du vouloir, qui s'attache à la réalisation d'une valeur positive.*
- *Le méchant est la valeur, située dans la sphère du vouloir, qui s'attache à la réalisation d'une valeur négative.*
- *Le bon est la valeur, qui, dans la sphère du vouloir s'attache à la réalisation d'une valeur supérieure (ou suprême).*
- *Le méchant est la valeur, qui, dans la sphère du vouloir, s'attache à la réalisation d'une valeur inférieure.*
- *Le critère « bon » et du « méchant » consiste (sur ce plan) dans l'accord de la valeur dont la réalisation est intentionnellement-visée avec la valeur-préférée, ou dans son opposition à la valeur subordonnée.⁵⁵*

⁵⁵ *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p.50-51.

Les valeurs « bon » et « méchant » sont en dehors de la hiérarchie axiologique selon Scheler ; mais sont des valeurs matérielles, saisissables par la perception affective. Mais ce sont des valeurs-de-personne, c'est pourquoi elles sont distinctes dans la considération schélerienne (la personne étant un centre d'actes) et les valeurs morales sont liées à ces actes. Les valeurs dites morales sont nécessairement liées à des actes de réalisation et elles suivent des actes préférentiels indépendamment de l'acte de choix.

En effet, la personne est le seul être qui peut être jugé de « bon » ou « méchant ». Ainsi la personne ne peut jamais être objectivée, pas moins l'acte. La valeur de bon n'apparaît que dans on réalise une valeur supérieure. En d'autres termes, pour qu'on puisse dire que tel acte est « bon », il faut qu'il soit « validé » comme « bon » dans les valeurs supérieures. Prenons un exemple simple : un acte agréable comme « offrir un cadeau à la personne qu'on aime », c'est agréable car on lui fait plaisir, et cela nous fait plaisir, de voir ses yeux s'illuminer, le/ la rendre heureux/ se, cela devient vraiment « bon », quand cet acte a une répercussion dans la sensibilité vitale, une action de générosité et noble, quand cela mène aux valeurs spirituelles, une action juste et belle et enfin quand cela, mais c'est plus difficile à cerner, quand cela va toucher au sacré. A l'inverse, cela ne grimpe pas cet échelon à partir du moment où ca se limite qu'à l'agréable et que dans la sensibilité vitale, spirituellement et dans le sacré c'est totalement rejeté, alors cela détient une valeur de « méchant »/ « mauvais ».

Corrélé au fait que nous avons évoqué précédemment, sur le fait que les valeurs morales concernaient que les personnes, pareillement, aucune axiologie philosophie n'a le droit de poser comme conditions préalables ni des biens ni moins encore des choses, cela est considéré pour une fois comme excellent principe de Kant selon Scheler.

Dès lors, il émet une distinction entre ce qui est utile et agréable relevant essentiellement des choses ou événements tandis que le bon et méchant de la personne. En effet, les valeurs morales sont des valeurs dont les supports ne peuvent jamais être donnés en tant qu'objets, puisque leur essence même leur impose d'être du côté de la personne et de l'acte.

L'acte n'a de sens que dans la mesure où il est accompli par une personne : ainsi, tout acte moral est une manifestation d'une personne.

Dans les conditions idéales selon Scheler, il faudrait que l'acte moral mène à la valeur suprême qui est le sacré.

L'acte moral doit se conformer à la préférence. En effet, il s'agit d'un acte réalisant une valeur positive d'un rang déterminé qui doit, pour être vraiment moral, envisager en même temps la réalisation des valeurs appartenant aux rangs supérieurs à celui sur lequel elle se dirige directement.

Quand on se pose la question de la notion de « bon », pour Scheler, c'est en s'appuyant sur l'axiologie des valeurs, qu'on parvient à l'affirmation que la valeur « bon » n'apparaît que lorsque nous réalisons la valeur positive supérieure, donnée dans la préférence.

En somme, la connaissance morale telle que nous l'entendons n'est que la connaissance des corrélations entre les valeurs, de leur supériorité et de leur infériorité, de la relativité entre elles pour vulgariser.

Pour le philosophe, il est essentiel de réaliser que malgré tout ce que nous venons de dire, l'unique véritable support des valeurs n'est autre que la personne.

Nous pouvons penser la situation de l'homme face aux valeurs : le principe fondamental suprême de toute phénoménologie est qu'il existe une corrélation entre l'essence de l'objet et l'essence de l'expérience-vécue intentionnelle. Scheler rejette l'ontologisme absolu qui voit la possibilité d'objets saisissables par aucune conscience.

Maintenant passons à la mise en adéquation de ce que nous avons vu avec la notion de ressentiment.

En résumé, nous avons vu que les valeurs morales avaient pour objets les personnes obligatoirement. Nous avons vu également que quand il s'agissait des personnes, il était essentiellement question de « bon » ou « méchant » contrairement aux autres valeurs comme l'utile ou l'agréable plus en rapport avec les choses ou les événements, mais que les liens entre étaient parfaitement possibles. C'est l'apriorisme matériel qui structure cette éthique matérielle. Celle-ci se fonde sur une intuition émotionnelle, qui va préférer ou subordonner les valeurs et nous permettre d'établir notre système et une hiérarchie a priori de valeurs en fonction de leur supériorité ou infériorité. Ces valeurs ont leur domaine propre, sont autonomes et indépendantes. Quelque soit l'homme et ses qualités d'être, cette hiérarchie est

« innée » et va répondre aux modalités de valeurs de l'agréable, puis de la sensibilité vitale, spirituelles et enfin sacrés, la valeur de bon n'apparaît qu'à partir du moment où elle répond positivement aux valeurs supérieures dans la hiérarchie, telle une « validation préalable ».

La question de la place du ressentiment dans ces mécanismes se pose, en parallèle de ce que nous avons pu voir avec Nietzsche et Scheler dans *l'Homme du ressentiment*.

Dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, on retrouve cette notion tout au long de l'ouvrage, notamment en dehors des chapitres d'étude, mais les références sur le ressentiment aident à nous éclairer.⁵⁶

Le ressentiment est considéré comme étant une cause de la genèse des valeurs, un affect négatif, un poison menant à vivre dans un monde même illusoire, faussant totalement ce que à quoi nous devons aller, les vraies valeurs, celles qui seraient universelles à tous et en dessous de tout cela : l'accès à la vérité.

Alors, en faisant le lien avec les études menées dans notre travail, le ressentiment serait ce qui influencerait dans la préférence, préférence qui « sélectionne » les degrés de valeurs (supériorité/ infériorité). La préférence étant un acte tendanciel, il y a aussi une référence à la tendance (« ce qui nous pousse intérieurement »⁵⁷).

On peut facilement supposer que le ressentiment n'a pas lieu d'être chez un enfant, il découvre la vie, empreint de l'innocence et de la bonté de son jeune âge, apprend donc n'a pas de quoi comparer sa vie à celle des autres pour ressentir un tel affect. Admettons donc que le ressentiment soit un affect donc qui « apparaît » plus tard, il existe en puissance certainement en nous, mais pas toujours en acte, en fonction des événements de la vie.

Dès lors, il faut se poser, dans quelles mesures, avec la structure de l'éthique matérielle élaborée par Scheler, le ressentiment va affecter cette hiérarchie des valeurs qui se veut indépendante et autonome ? Etant donné que nous avons vu que c'était l'intuition émotionnelle et la préférence/ subordination qui constituaient les bases-mêmes de tout cela, dans un apriorisme matériel, on peut alors penser que le ressentiment va atteindre ces bases-là, davantage la préférence que l'intuition, mais

⁵⁶ *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, de la version allemande*, p. 32, 118, 235, 259, 322, 321

⁵⁷ *Ibid.*, p.55

disons mieux, va détourner l'intuition au moment de « préférer », car la perception affective est fondée sur cette préférence.

D'autre part, Scheler parle de « *choc émotif* »⁵⁸. Il s'agit d'un choc qui, s'il ne provoque pas d'effort tendanciel, ne mènera pas à une transformation en des mouvements sans-aucune-orientation-axiologique. Ca serait le cas de la conduite purement impulsive. En revanche, si le choc émotif provoque des tendances (elles ne sont jamais déterminées de façon univoque par le choc) cela peut mener à des conduites différentes pour un même choc, et selon Scheler, cela serait dû aux propres dispositions tendanciennes de chacun.

D'autre part, on retrouve dans *L'Homme du ressentiment* une citation similaire, confirmant cela, à la chose près que Scheler semble assimiler le terme « sensation » à « émotion » : « *les sensations internes ont assez de force et d'intensité qu'elles parviennent à changer la direction même des sentiments.* »⁵⁹.

La tendance est structurée selon trois critères : l'orientation, les facteurs axiologiques finalisés et les contenus imaginatifs dans lesquels il n'y a pas l'intervention d'acte de représentation, mais où les contenus d'image peuvent devenir des supports d'une matière axiologique⁶⁰.

Mais encore, il ne serait pas nécessaire que « *l'état qui est au point de départ de la tendance soit saisi d'abord comme un sentiment de « déplaisir » ou d'insatisfaction ni qu'il soit vécu d'une façon quelconque dans une expérience vécue séparée pour qu'il devienne une poussée dirigée vers notre Je* »⁶¹.

Dès lors, il y existerait toute une catégorie de circonstances où cette inquiétude naissante, venue de la poussée, qui oriente notre attention vers notre état de façon à nous en donner conscience et que le caractère désagréable qu'il comporte. Sinon, dans d'autres cas, le point-de-départ de la tendance à partir d'un certain état saisi comme tel : « *tendance-à-nous-éloigner* » ou « *tendance-à-nous-rapprocher* ». Il ne s'agit pas de répulsion dans laquelle l'état-même est donné comme objectum contre lequel se dresse la tendance.

Les tendances « *à- s'éloigner* » ou « *à- aller- de- l'avant* » à la base n'auraient pas de détermination finale mais elles la trouvent en chemin. On en revient à ce qu'on

⁵⁸ *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p.59

⁵⁹ *L'Homme du ressentiment*, p.53

⁶⁰ *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p.62

⁶¹ *Ibid.*, p. 56

avait vu dans *l'Homme du ressentiment*, à partir d'un moment, le ressentiment perdait son objet mais demeurait présent.

Tout ceci considéré, on peut comprendre maintenant le mécanisme qui mène le ressentiment à être une cause de la genèse des valeurs, en tout cas de transmutation.

Il s'agit pour Scheler, d'une illusion axiologique. En effet, nous venons de voir l'importance de la tendance jusqu'à présent. Alors on peut se demander comment la valeur peut-elle être donnée dans celle-ci. Selon le philosophe, il se peut parfois qu'on perçoive des valeurs mêmes morales sans qu'on y tende, sans qu'elles soient immanentes à notre tendance. Les valeurs peuvent être ainsi préférées et ordonnées en dehors de cette tendance (ce qui nous pousse intérieurement).

De plus, l'effort tendanciel peut s'opposer à des valeurs positives et peut tendre vers des valeurs négatives. En d'autres termes, on attribue une valeur positive à quelque chose parce qu'elle nous attire tandis qu'on attribue une valeur négative à une autre parce qu'elle nous répugne. Ceci est même l'illusion axiologique. Cela passe par la surestimation des valeurs pour lesquelles on a une tendance positive et inversement.

Et c'est ici qu'intervient le mécanisme influencé par le ressentiment : sous-estimer les valeurs que nous continuons de percevoir-affectivement tout en se sachant impuissants à tout effort tendanciel vers elles et que nous les transformons, dans la perception affective que nous en avons en valeurs négatives, par un processus d'illusion. Ce processus est constitutif et nécessaire à l'illusion- par- ressentiment. Scheler estime même que toute adaptation de nos jugements de valeur au système de tendances repose sur cette forme fondamentale d'illusion axiologique. Les exemples caractéristiques sont la pseudo-ascèse et le renoncement inauthentique. (le renoncement authentique signifie se résigner à tendre vers une valeur qu'on reconnaît positive en ayant même une perception affective positive de cette valeur, dès lors le renoncement inauthentique n'est pas une résignation mais un renoncement souhaité.)

D'autre part, Scheler rejette l'idée spinozienne qui dit que l'illusion axiologique peut être une forme normale de la saisie-des-valeurs jusqu'à même une source créatrice de valeurs, car pour Spinoza le bien est ce que nous désirons, le mal ce qui nous répugne.

On comprend dès lors, que le ressentiment est condition d'une prédisposition tendancielle, c'est pourquoi il n'affecte pas systématiquement mais en fonction de cette prédisposition. Mais il est important alors de dire que Scheler estime « impossible qu'un état affectif produise une tendance et qu'un tel sentiment constitue la fin de cette tendance. ».

Alors se pose la question de la nature du ressentiment. Il est un affect, mais sa nature de sentiment semble muter en une émotion jusqu'à provoquer un choc émotif qui va influencer sur la perception affective puis sur la tendance positive que nous aurions dû avoir mais que parce qu'on est répugné par la personne, (la perception affective a entraîné une tendance d'éloignement) on va lui attribuer une valeur négative ; car nous sommes impuissants (terme caractéristique du ressentiment) dès l'effort tendanciel vers elle, un aveu d'impuissance dès ici même.

Ce qui va répondre au fait, comme on a vu dans *L'Homme du ressentiment*, que la personne ne va même pas avoir conscience de ce ressentiment car il le vit comme une tendance dont il n'a pas conscience et qu'il va s'engager dans une hiérarchie de valeurs polluée par cet affect.

Mais le ressentiment provoquant une émotion va perturber les tendances favorisées par des dispositions et mener à des actes exprimant et liés au ressentiment. Cette illusion prouve le caractère a priori, car a posteriori on aurait dû dans l'expérience s'en rendre compte, mais le ressentiment est un affect difficilement décelable (vu dans *L'Homme du ressentiment*) et pour cause, il a totalement fondu, s'est imprégné la préférence. Ainsi, pour vérifier, on voit que dans la hiérarchie évoquée par Scheler, le « bon » nécessairement lié à des actes de réalisation, il est validé faussement par les différentes catégories de l'agréable, du vital, du spirituel et du sacré.

Enfin, Scheler parle d'automatisme d'ordre préférentiel qu'on retrouverait chez l'homme moralement supérieur, c'est-à-dire que ses préférences se dirigent automatiquement vers les valeurs de « bon ». A contrario, on comprend que chez l'homme moralement inférieur, les automatismes ne seraient pas fixés et dès lors il serait plus sujet à la tendance, elle-même fonction de la perception affective, elle-même fondée sur la préférence. En somme, cette préférence est moins solide (sinon elle serait automatique) et le pouvoir-d'effort-tendanciel est plus central, selon que la valeur vers laquelle on tend est positive ou négative. Dans ce cas du ressentiment,

cela repose sur le moment où on a affaire au système- de- tendances et non la hiérarchie des valeurs apriorique et objective.

Scheler parle clairement « *d'illusions touchant les valeurs et les préférences* »⁶², donc c'est bien la preuve que le ressentiment va perturber la préférence. Le ressentiment fait partie d'une forme d'illusion axiologique mais est considérée comme une « illusion émotionnelle »⁶³, preuve encore qu'il perturbe à la source l'intuition émotionnelle.

Il y a une confusion axiologique qui mène à cette illusion quand on juge quelque chose en fonction de l'effort, du travail qu'on y a mis. C'est une erreur pour Scheler car le sacrifice et l'effort sont au contraire l'expression d'abandon de valeurs notamment des valeurs propres. La supériorité de la valeur ne dépend aucunement du sacrifice ou de l'effort que ça a coûté. Or ce critère est propre au ressentiment. Cela explique donc une partie de l'illusion axiologique. Pour Scheler, nier le fait qu'on ne peut établir des valeurs en fonction du sacrifice ou de l'effort est l'expression d'un « ressentiment négativiste », où se trouve « une soif inauthentique de sacrifice » ou « un amour pathologique de la douleur et de la haine de soi-même ». On revient à la définition de l'homme de l'humanitarisme dans *L'homme du ressentiment*, la notion de « haine de soi masquée ».

Le ressentiment reposerait sur l'aveugle tendance- au-travail dans nos civilisations modernes, ce qui provoquerait une considération hédoniste et terrestre des choses et en même temps inhibition ascétique du plaisir. Nous avons vu cela dans le dernier chapitre de *L'Homme du ressentiment*, Scheler reste bien fidèle à sa pensée. Il parle « d'automatisme trompeur »⁶⁴.

D'autre part, le signe du ressentiment a été de considérer toute valeur supérieure à celle de la vie de l'être comme étant une illusion. On constate un nouveau lien avec la critique de l'humanitarisme.

Enfin, on retrouve une cohérence avec les propos de Scheler dans *L'Homme du ressentiment*, cette œuvre postérieure au *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, explique à nouveau la définition de la structure du ressentiment de façon plus expéditive : « *En réalité, toute tendance a pour fondement la saisie d'une valeur qui se réalise dans la perception même des valeurs, dans le choix, etc... Mais il peut y avoir un aveuglement, à l'égard des valeurs, illusion*

⁶² *Le Formalisme éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 315

⁶³ *Ibid.*, p. 315

⁶⁴ *Ibid.*, p.264

quant à leur sens, dès qu'il s'agit de valeurs que l'individu se sent impuissant à réaliser »⁶⁵. Mais encore, il avait déjà expliqué dans *L'Homme du ressentiment*, qu'il s'agissait des valeurs voilées par d'autres illusives, dont nous sommes dans l'impossibilité de dissiper pour voir la réalité. Désormais, nous savons le mécanisme grâce au *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*.

Enfin, le ressentiment ne détermine que « le faux jugement, car il procède d'une illusion du sens des valeurs, il ne détermine jamais le vrai jugement de valeurs »⁶⁶ de l'individu. Une reprise de *L'Homme du ressentiment* pour boucler la boucle et conclure sur la structure du ressentiment de façon complète et claire.

De fait, ne pas voir qu'il y a d'autres valeurs supérieures, dans le spirituel, dans le sacré, montre la dégénérescence vitale de l'homme à cause de son ressentiment à ne pas vouloir accepter/ voir ces valeurs supérieures à soi.

Enfin, et pour relier avec Nietzsche et la considération historique, Scheler considère qu'à tort, les axiologies historiques ont trop misé sur les expériences-vécues-affectives négatives comme la douleur, le stress, le besoin comme conditions nécessaires à l'orientation du vouloir vers la réalisation des valeurs positives et relativement supérieures. Mais il n'en est rien, au contraire, c'est penser cela qui a mené aux illusions axiologiques, issues du ressentiment de l'envie, « de l'orgueil-de-la-souffrance »⁶⁷

1.3 Les insuffisances de l'apport de Scheler.

Dans cette partie, il s'agit de voir en quoi, même si Scheler a livré une approche plus rigoureuse et positive que Nietzsche, il demeure des interrogations.

Nous avons considéré l'origine et la théorie des valeurs selon Max Scheler, au travers d'une critique de Nietzsche mais aussi de Kant. Tout comme Nietzsche, il pense que le ressentiment a une influence capitale sur d'autres facteurs de la morale. Cet affect, qu'il envisage au travers de la méthode phénoménologique dans *L'Homme du ressentiment*, devient davantage accessible à la compréhension quand on se penche sur le *Formalisme éthique et l'éthique matériale des valeurs*, pour en saisir son essence, sa structure, chose qui manquait dans l'explication de Nietzsche.

⁶⁵ *L'Homme du ressentiment*, p.34

⁶⁶ *Ibid.*, p.54

⁶⁷ *Ibid.*, p.355

Dans l'étude du philosophe, on retrouve distinctement la morale chrétienne, celle qu'il conçoit comme vraie, efficace, et la morale moderne, qu'il critique largement avec ses préceptes d'humanitarisme, d'utilitarisme entre autres.

Toutefois, la question du ressentiment chez Scheler semble seulement se déplacer de sujets : tandis que Nietzsche attribue aux prêtres, puis aux esclaves, enfin à tous ceux qui font partie de la « populace », Scheler va considérer que c'est justement la chrétienté qui va sauver l'homme de sa marche vers le ressentiment et peut attribuer les sujets de ressentiment aux hommes de toutes conditions dans des situations classiques et parfois particulières de la vie : les relations familiales, sentimentales, professionnelles...

Dans les critiques que nous pouvons émettre sur Scheler et *L'Homme du ressentiment* sont d'ordre de la subjectivité à nouveau, plus précisément la question de l'importance du contexte et du point de vue. Scheler, malgré le fait qu'il soit disciple de Nietzsche, avait une conception totalement différente d'un élément capital pour penser la morale : la religion. En effet, il venait se convertir au catholicisme, et il semble révélé que les nouveaux convertis aient une approche beaucoup plus impliquée de leur religion du fait de leur choix volontaire et assumé, ainsi, dans sa critique, il y a nécessairement un cas de conscience.

D'autre part, on ne peut s'empêcher de voir dans cette critique seulement un « déplacement » des responsables du ressentiment. En effet, si chez Nietzsche, les hommes de ressentiment étaient les faibles, les esclaves, le petit peuple dominé, chez Scheler, on passe à ceux qui manquent d'amour (chrétien, et non l'artificiel) et qui se créent un monde d'illusion, mais cela ne concerne pas des catégories sociales en particulier, il s'agit des personnes qui ont délaissé l'amour chrétien au profit de l'amour de l'humanité. Mais on retrouve des éléments parfaitement communs avec Nietzsche, comme la stigmatisation antidémocratique entamée par Nietzsche. En somme, on peut dire que Scheler revisite le principe nietzschéen en version catholique. On le constate avec sa critique acerbe de la morale moderne : Scheler a une réaction catholique envers la morale démocratique. Ce que Nietzsche stigmatisait, les juifs, puis le christianisme, Scheler s'est seulement contenté d'opérer un transfert sur d'autres groupes, les démocrates et les socialistes. Mais il n'oublie pas non plus de rapprocher à ces derniers les chrétiens auraient cédé aux sirènes de l'humanitarisme.

Scheler comme Nietzsche, préfère le criminel mais « homme d'action » que la vieille fille, le fonctionnaire à la retraite, la belle-mère, les Juifs, tous ces individus enclins au refoulement et au ressentiment.

On peut constater dans *l'Homme du ressentiment*, une certaine justification de sa conversion au travers de l'insistance qu'il a de défendre la morale chrétienne et sa place bénéfique après les critiques de Nietzsche. Mais Scheler ne parvient pas à s'en détacher totalement, tant on retrouve mais de façon beaucoup plus développée et précise la théorie de Nietzsche, dans le principe général (ressentiment des faibles envers des plus forts).

Mais il nous semble retrouver tout au long de *L'Homme du ressentiment*, au travers de ce déploiement sur la morale chrétienne, peut-être finalement une sorte de réaction catholique à la progression de cette morale moderne basée sur des principes démocratiques, qu'il conteste mais à laquelle il est lui-même impuissant (à son époque pétainisme, fascisme).

Mais il n'empêche qu'on retrouve un point de convergence avec Nietzsche sur la critique de la démocratie, puis du socialisme et enfin communisme.

Mais encore, ce qui signe le fait qu'il soit dans la lignée nietzschéenne, est qu'on peut résumer sa pensée dans cette dichotomie reposant sur la vengeance : celui qui se venge est à la fois criminel mais jouissant de la vie tandis que celui qui ne se venge pas s'engage dans un empoisonnement certain et n'est qu'un faible. Sachant que le désir de vengeance est un sentiment humain « normal », il est délicat de situer le commun des mortels dans une telle situation binaire. N'est-ce pas un peu simplifier ? On peut se le demander.

D'autre part, si on s'arrête sur la question du socialisme chez Scheler, on peut se poser légitimement des questions. En effet, si on se penche sur les théories socialistes et notamment marxistes, on retrouve justement des principes à caractère révolutionnaire, considérant que la réalité sociale est une « lutte des classes » et que cette dernière fait l'Histoire. A contrario, la stabilité sociale n'est qu'un idéal inaccessible, donc les hommes doivent se battre pour instaurer leur place, leurs droits, leur égalité. Ainsi, nous pouvons constater un certain paradoxe dans la critique du socialisme.

Mais encore, il est parfois difficile de comprendre, même si Scheler évoque les préceptes de Jésus-Christ-même, en quoi un faible, un esclave, un socialiste se révoltant sont « plus dangereux » et « plus blâmables » qu'un criminel qui produit un acte « physique » nuisible pour ses pairs et pour lui-même. A la lecture de *L'Homme du ressentiment*, ce que nous retenons mais on reste sur une touche nébuleuse en devinant que cette pensée provient directement de Nietzsche. Mais on peut y apporter des objections facilement : le mal n'est-il pas objectivement définissable par les actes ? L'homme du ressentiment n'est-il pas finalement une personne certes pathétique mais qui empêche le mal de façon violente sur autrui mais qui se punit involontairement de se faire du mal ?

Quand on s'interroge sur tout cela, on se désaxe un peu, mais il est nécessaire d'approfondir dans cela car on parvient à nouveau à se recentrer : l'homme du ressentiment à grande échelle nuit à la santé de l'humanité, car il freine son évolution sereine, le développement, son Histoire mais on regrette que Scheler ne se soit pas davantage attardé sur l'aspect collectif justement pour appréhender cela. Dès lors on comprendrait mieux qu'un individu ayant un différend le règle directement et franchement qu'il aille nourrir de ressentiment jusqu'au point de non retour. On pense à un règlement franc quitte à être un peu houleux du traité de Versailles, au lieu du développement du ressentiment chez les Allemands jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale.

Dès lors, nous sommes confrontés à la situation suivante qui, en tant que membres de sociétés modernes et contemporaines, avec la diminution progressive de l'importance de la religion et le développement des associations, des aides, nous semble dépassée. Effectivement, en tant que lecteur du XXI^{ème} siècle, il nous est difficilement compréhensible de préférer l'amour chrétien qui nous paraît presque naïf désormais, que la solidarité humanitariste qui nous aide à maintenir une foi en l'homme malgré tout. Malgré une justification cohérente de la morale chrétienne, elle n'est plus si actuelle du fait de sa moindre importance dans les sociétés modernes. Alors effectivement pensons-nous la ainsi du fait d'être immergés dans la « morale moderne » ? Ou est-ce une mutation cohérente avec les changements humains et progrès ?

D'autre part, Scheler lui-même admet que l'Evangile Luc a pu se perdre dans quelque ressentiment (« l'auteur de l'Évangile s'exprime d'une façon qui n'est pas

entièrement dénuée de ressentiment ; mais cette particularité paraît propre à Luc »⁶⁸), cet aveu laisse forcément dubitatif quant à la « pureté absolue » de l'amour chrétien, alors pourquoi ne pas laisser le bénéfice du doute, le bénéfice de la bonté de la solidarité humanitariste pour Scheler ?

La conception schélérienne semble limitatrice car pour lui, un esclave qui se révolte est nécessairement un homme de ressentiment, car de sa condition, il ne peut être autre qu'un homme de ressentiment, c'est la seule justification, Scheler n'entrevoit aucune autre justification (idéalisme, lucidité, ambition personnelle), mais on dénote alors une contradiction en cela : la révolte est un acte- même qui rend obsolète le ressentiment, puisque ce n'est pas une réaction qu'on enfouie, c'est une action extériorisée, ainsi l'esclave n'est pas un homme de ressentiment s'il se révolte, ni le bourgeois lors de la Révolution française, mais ce sont des hommes en colère.

D'autre part, on peut se demander qu'est-ce qui prouve que les non-croyants, démocrates, socialistes n'agissent aucunement par solidarité sans nécessairement du ressentiment ? Puisque Scheler concède que certains chrétiens peuvent céder à l'humanitarisme, pourquoi pas, par « charité chrétienne », concéder à ces autres catégories cette éventualité d'une solidarité pure et sincère ?

En effet, si le ressentiment est un affect source de valeurs, on peut très bien envisager un autre affect, positif en crée aussi, comme l'amour justement. L'homme a la potentialité d'aimer, outre cet amour chrétien dont il parle, il y a l'amour simple, qui peut être d'ordre simplement spirituel. Dès lors, on peut même se demander si on retire la chrétienté de la thèse de Scheler, s'effondre-t-elle pour autant ? Il semble que la croyance ait un rôle fondamental dans sa thèse mais même sans, le principe de l'amour peut la maintenir vraie.

Mais encore, « *Plus je médite la question et plus je me convaincs que l'amour chrétien est, dans sa racine, absolument pur de ressentiment* »⁶⁹. Cette citation de Scheler prête au débat : malgré toute l'énergie à expliquer que la morale chrétienne est un exemple à suivre, n'est-ce pas là une pure et simple conviction personnelle, une interprétation orientée du fait de sa nouvelle conversion ? Affirmer cela ébranle toute sa démonstration car il semble la ramener à une justification purement instinctive et personnelle.

⁶⁸ *L'Homme du ressentiment*, p. 89

⁶⁹ *Ibid.*, p. 74

Quand Scheler affirme : « *Rien n'est plus éloigné de l'authentique amour chrétien bien compris que le « socialisme », le « sens moral », « l'altruisme » de notre époque fertile en succédanés de ce genre.* »⁷⁰, d'après cette citation, on peut se dire dans quelles mesures il peut prétendre dire que c'est « l'authentique », puisqu'il vient de se convertir, qu'est-ce qu'il lui fait dire que cet « authentique amour chrétien » n'a pas influencé les courants ultérieurs dans des principes généraux et non pas ce qui est vraiment distinct.

Un autre problème que pose Scheler en défendant l'amour chrétien, est qu'il ne propose pas une autre alternative, pour les non-croyants notamment, comme s'il fallait nécessairement être croyant pour intercepter les valeurs, et qu'autrement on n'était réduit qu'à des subterfuges masquant la haine de soi. En effet, il dit que « *l'altruisme [humanitariste] n'est qu'un aspect de la haine de soi* »⁷¹. Pour ces non-croyants, l'altruisme, l'humanitarisme semblent être d'autres issues de bonté envers autrui. Il faut considérer cela, encore plus dans nos sociétés actuelles dans lesquelles la religion tient une place moindre qu'au début du XXème siècle. D'autre part, il est vrai que les doctrines religieuses accordent leur grâce ou leur pardon pour leurs fidèles mais ne s'étendent pas aux autres peuples, donc cela montre quelque part une sélection et une relativité de ce qu'elles prêchent.

Aussi, quand Scheler explique qu'on a plus tendance à envier puis éprouver du ressentiment des qualités congénitales comme la beauté, la noblesse de la race que la richesse, le rang ou autres qualités sociétales, cela peut mener à une mauvaise interprétation qui a été le cas d'ailleurs, dans l'idéologie pré-nazie, tout comme le cas de Nietzsche. Ce n'était pas l'intention, d'autant plus que Scheler était d'origine juive. Cependant, on peut y voir une brèche à des pensées plus extrêmes, car c'est comme si on devait admettre sa condition et s'y tenir.

Scheler cherche à justifier l'amour de soi au travers de l'amour chrétien essentiellement comme un amour de soi, pour ne pas confondre avec l'égoïsme, « authentique amour de soi n'a rien à voir avec l'égoïsme ». Toutefois, on peut y voir une méthode simpliste et assez binaire. En effet, l'amour de soi est l'expression du bon coté tandis que l'égoïsme, le mauvais, comme on dirait la fierté et l'orgueil, juste une question de connotation finalement. Scheler n'arrive pas dépasser cette dualité, il ne parvient pas à être « par delà le bien le mal ».

⁷⁰ *L'Homme du ressentiment*, p.121

⁷¹ *Ibid.*, p.124

Scheler préfère naturellement tout comme Nietzsche les valeurs qui vont révéler davantage la morale dans la guerre, la vaillance, le courage, la loyauté que les valeurs dites mercantiles. Et tout comme Nietzsche, et ce qui prêterait à différentes interprétations, surtout pour l'idéologie pré-nazie, il favorise la conservation de la race des vivants, des nobles, selon leurs qualités vitales plutôt que le ressentiment des dégénérés qui ont pris leur place.

« *Loin d'être une réalité plus générale qui comprendrait des communautés unies par le sang, la tradition et l'histoire, la société, est au contraire le 'résidu', le déchet de la désintégration de la communauté* »⁷², cette citation peut prêter à confusion, surtout à l'époque où elle est rédigée, peut conforter les idéologies pré-nazies.

« *J'emploie les mots [communauté et société] dans le sens de Tönnies* »⁷³. Ainsi, Scheler impose un choix et ainsi base sa réflexion sur la communauté au dessus de la société, mais Durkheim a pensé le contraire, et cela est important de le considérer pour ne pas se limiter au choix de Scheler, pour avoir un libre-arbitre sur la question.

Au contraire, dans *La Division du travail social* (1893), Durkheim estime la «solidarité mécanique» propres aux sociétés traditionnelles, c'est-à-dire que le lien se fait sans un affect de base, dans un automatisme dénué de rapports spontanés, en vue d'un idéal aristocratique, à la «solidarité organique» de la division du travail moderne générant l'interdépendance. En effet, le travail impose la création de liens, de points communs, de démarches communes, de problèmes similaires ainsi la solidarité se crée plus naturellement. Dès lors, on remarque que Durkheim tient une définition diamétralement opposée à celle de Tönnies.

En somme, *L'Homme du ressentiment* nous laisse un peu dubitatifs. On voudrait adhérer totalement à sa théorie de l'amour chrétien tant il le dépeint comme pur, honnête et salvateur, on aimerait adhérer autant qu'on l'avait voulu avec Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, mais ici aussi, subsistent des lacunes qui nous mènent à penser qu'il s'agit juste d'une sorte de version «catholisée» de la pensée nietzschéenne. Si pour Nietzsche, le ressentiment appartenait aux faibles, aux esclaves, aux dominés, avec Scheler, on a l'impression qu'il est passé chez les

⁷² *Ibid.*, p.176

⁷³ *Ibid.*, note de bas de page, p.176

dominants, les aristocrates, les puissantes, se sentant lésés d'avoir subi un retournement des valeurs à leurs dépens. « *L'esclave qui a une nature d'esclave ou qui se sent et se sait esclave, n'éprouve pas de rancune quand son maître l'injurie, pas plus que le domestique que l'on reprend, ou l'enfant que l'on corrige* », d'après cette citation, on sent Scheler presque regretter l'époque où les esclaves, les dominés acceptaient, fatalistes, leur condition, tout cela sous le regard bienveillant de l'Eglise.

De fait, on ne peut s'empêcher que malgré une influence évidente de Nietzsche sur Scheler, ce dernier a quelques difficultés à démontrer une neutralité axiologique. Sa critique de la société bourgeoise ou moderne est tout de même plus rationaliste malgré le fait qu'elle soit « humanitariste », et cela est un peu mis de côté. A tort, semble-t-il, car elle a pris ses distances avec le monde de la croyance et du fait de s'en ramener à Dieu, pour prendre les rênes justement, et cela à travers la pensée de ce qui est et non ce qui devrait être. On peut dire aussi que la science moderne est bien « par delà le bien et le mal ».

On ne peut s'empêcher de voir dans la thèse de Scheler, un côté élitiste dans ses propos. En effet, sa critique de l'humanitarisme, son doute concernant les personnes altruistes, alors qu'il prône l'amour chrétien pur, prête à confusion.

Ainsi, Scheler a développé sa théorie des valeurs en s'appuyant sur la critique de la morale de Nietzsche (*L'Homme du ressentiment*) mais aussi celle formelle de Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs*).

En effet, Kant a élaboré une morale assez rigoriste, reposant sur une considération formelle stricte de la volonté en affirmant qu'elle est ce qu'il faut estimer en premier dans le concept de moral, car elle se délivre ses propres lois. Kant rejette de sa morale ce qu'il appelle « les inclinaisons » pouvant pervertir sa loi morale, ce qui implique une non-considération des sentiments, sans envisager la spiritualité que Scheler y trouve. Pour Kant, le formel était l'apriori dont fait partie la loi morale, l'intuition était nécessairement de l'ordre du sensible.

Toutefois, ce qu'il n'a jamais considéré dans sa réflexion est le concept d'intentionnalité qui change la donne. En effet, grâce à la méthode phénoménologique, les sentiments sont perçus comme intentionnels. On le retrouve chez Franz Brentano mais aussi Husserl. En effet, le problème que posaient les sentiments était la part de subjectivité qui en pouvait découler. En admettant qu'ils

sont intentionnels, cela implique qu'ils nous permettent de saisir des valeurs indépendantes de la subjectivité.

Dès lors, nous le retrouvons dans *le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, celles-ci appartiennent à une catégorie apriori, pleinement autonome et indépendante, mais comme l'envisagerait Kant, non pas dans des conditions formelles, mais matérielles. Ainsi, elles se révèlent immédiatement en nous, comme des évidences. Les valeurs sont ainsi des qualités pures et irréductibles, ce qui signifie qu'elles sont incorruptibles. Elles nous guident et décident de l'orientation de nos connaissances et actions et nous permettent de donner le sens au objet. Ainsi, nous pouvons reprendre l'exemple du bonheur évoqué dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* mais d'autres valeurs comme le beau nous montrent qu'on n'a pas besoin de considérer les critères de beauté pour délibérer sur la question.

D'autre part, nous avons vu une hiérarchie, contenant une pluralité des valeurs elle-même irréductible, est a priori, ordonnée suivant quatre degrés. On y retrouve les couples de valeurs fondamentales : l'agréable et le désagréable, puis les valeurs vitales comme l'utile et l'inutile, le noble et le commun, s'ensuivent les valeurs spirituelles comme le vrai, le beau, le juste mais également leurs opposés et enfin en haut de cette pyramide, on retrouve les valeurs religieuses, sacrées, mais aussi les profanes, appartenant ainsi à l'ordre suprême. De ces valeurs fondamentales, sont subordonnées les dérivées. D'ailleurs la valeur des choses est subordonnée à celle des personnes entre autres. C'est au tour de l'intuition émotionnelle d'entrer en jeu et c'est elle qui va décider en préférant ou rejetant des valeurs. En somme, elle constitue un socle.

CONCLUSION

Tout au long de cette étude, nous avons tenté de considérer l'origine de la genèse des valeurs à travers la notion de ressentiment d'après la thèse de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*.

Mais tout d'abord, nous avons vu la pensée morale formelle et rationnelle de Kant avec les notions de volonté bonne et d'impératif catégorique. Cela nous a permis de voir une approche différente de celle de Nietzsche pour avoir non seulement une idée de deux écoles et une meilleure appréhension des origines des valeurs.

Nous avons pu constater l'importance accordée à l'histoire pour appréhender de façon empirique les valeurs et justifier leur apparition, leur changement, quel type de personnes étaient porteuses de ces valeurs ou non.

Mais il a fallu déterminer quel type d'histoire était nécessaire pour cela, car existent diverses interprétations pouvant prêter à confusion (la monumentale, l'antique).

Nietzsche, dans toute son œuvre, s'est attaché à l'histoire dite critique, se voulant objective envers les faits et les sujets, elle constitue son terrain d'étude. Ainsi, il a pu dégager le fait que les valeurs étaient fonction de la classe dominante, subies par la dominée et ainsi qu'elles étaient relatives aux époques, cultures, mouvements. Dans la relativité, on entend souvent aussi la subjectivité, dès lors, il a été question aussi d'interroger la nature des valeurs : doivent-elles être universelles ? Ou sont-elles nécessairement dépendantes des décideurs ?

Mais nous avons vu chez chacun d'eux des insuffisances explicatives, des lacunes et des impasses et c'est pourquoi que nous avons alors fait appel à Scheler et à sa méthode phénoménologique pour nous éclairer.

Scheler, disciple de Nietzsche dans le domaine de l'éthique, a repris tout d'abord la thèse de ce dernier pour la réfuter et imposer sa vision de la genèse des valeurs dans *L'Homme du ressentiment*. Nous y avons vu une appréhension plus appliquée et organisée que son prédécesseur avec une volonté de réaffirmer la place positive de l'amour et de la morale chrétienne.

Nous avons pu constater une approche moins collective mais plus individuelle du ressentiment au travers de l'étude d'expériences et au moyen de

l'outil phénoménologique. Mais encore, nous avons retrouvé des grands principes nietzschéens comme la critique de l'altruisme, de l'utilitarisme, du socialisme et de la démocratie, mais encore les mêmes opinions envers les notions de réaction contre celle de la jouissance de la vie, la situation de l'homme du ressentiment contre celle du criminel.

Dans les divergences, bien entendu, nous avons pu constater l'opposition majeure avec la morale chrétienne, l'ascétisme, Scheler ayant une approche beaucoup plus affective, suggérant la cause du ressentiment dans un manque d'amour qui mène à l'impuissance tandis que Nietzsche place cela sur l'impuissance seulement.

Grâce à l'étude de Kant parallèlement aux deux philosophes, on constate que Kant malgré une cohérence de sa réflexion est resté tout de même éloigné de la réalité de la nature humaine, sûrement à cause de sa propre situation, et on repense à cela quand on étudie Nietzsche et Scheler. Le premier était un homme ayant soif de vivre, aimant les plaisirs de la vie jusqu'à ses limites mais malade, tandis que le second fut un converti au catholicisme, ayant des paroles plus conservatrices, moins provocantes. On ne peut que constater quelque part, une certaine influence du contexte des auteurs, c'est un élément important à prendre en compte. Effectivement, dans les valeurs il est question aussi de la part de relativité, voire de subjectivité, mais dès lors, sans remettre en cause leur volonté d'établir ou d'expliquer des systèmes de valeurs objectifs, on peut tout de même dire, qu'ils reposent sur leur réalité, qui est fonction de leur contexte.

Pour en revenir à *l'Homme du ressentiment*, nous avons pu étudier le ressentiment et sa sociologie au travers de la méthode phénoménologique, sa place dans le jugement moral, dans la morale chrétienne mais aussi son implication dans l'humanitarisme décrié dans la morale dite « moderne ». Toutefois, nous en sommes revenus au même problème qu'avec Nietzsche dans cet ouvrage : si le ressentiment est une source de la genèse des valeurs, d'où provient-il lui-même, quelle est sa structure ? Mais Scheler ne s'était pas contenté de cela. En effet, le *Formalisme en l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs* est une œuvre qui va nous éclairer sur le point sur lequel ni Nietzsche ni Kant n'avaient pu approfondir à cause de leur impasse méthodologique. Nietzsche s'était contenté d'observer les faits et de les interpréter empiriquement mais on ne connaissait pas la source de la source tandis

que Kant, se cantonnant à une approche rationaliste et formelle, s'était privé de voir le côté matériel de l'apriori de la raison pratique, les intuitions et les émotions données de façon innée et immédiate en soi, car pour lui, tout ce qui était sensible était nécessairement donné à posteriori. Et c'est ce que nous a montré Scheler dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*.

En effet, dans cet ouvrage, dans lequel nous nous sommes limités aux premiers chapitres, nous avons découvert, toujours au travers d'une approche phénoménologique, qu'on pouvait et qu'on devait considérer l'importance des émotions dans la genèse des valeurs. Grâce à l'intuition émotionnelle et aux mécanismes de préférence et de subordination, nous avons en nous de façon a priori, indépendante et autonome un système des valeurs irréductible, auquel on se réfère lorsque nous sommes confrontés à des événements, des choses ou des personnes. D'autre part, nous avons vu que les valeurs morales étaient directement liées aux personnes et non aux choses, car elles se révélaient en nous en fonction des actes réalisés par les hommes. Dès lors, la « valeur de bon » par exemple se révèle quand elle est validée dans toutes les strates supérieures de nos hiérarchies de valeurs.

Ainsi, quand on revient à la thèse première du ressentiment dans l'origine de la genèse des valeurs, on se demande à quel moment va intervenir cet affect pour perturber cette hiérarchie.

Etant donné qu'il s'agit d'un sentiment d'une telle force, qu'il provoque en nous une sensation désagréable auquel on a du mal à donner un nom, il est un aveu de faiblesse envers soi-même. Scheler le dit même dans *L'Homme du ressentiment* : les sensations internes sont d'une telle force qu'elles peuvent changer la direction du jugement.

Dès lors, en corrélant et appliquant les propos de *L'Homme du ressentiment* et du *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, on parvient à intégrer le ressentiment à la source-même, c'est-à-dire qu'il perturberait l'intuition émotionnelle qui dévierait la préférence ou la subordination en fonction de l'illusion qu'il a. Dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* nous avons vu que les valeurs étaient indépendantes et autonomes et ne pouvaient être perturbées par le sensible, or ici, il ne s'agit plus de ressentiment comme sentiment mais comme sensation, émotion, et cette émotion est donnée apriori. Le ressentiment provoque

une illusion axiologique qui n'enlève en rien à la vraie hiérarchie des valeurs, ces dernières sont seulement voilées du fait de l'impuissance de l'individu à y tendre.

D'autre part, on peut éprouver du ressentiment pour une personne vivant dans des conditions plus difficiles que soi, mais étant naturellement heureuse et satisfaite de sa situation, provoque du ressentiment à une personne ne parvenant pas à obtenir le bonheur, même s'il ne l'a jamais connu, comme vu dans le *Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, mais qu'il est dans sa quête, c'est qu'il en a son intuition a priori, alors la boucle est bouclée. On a une intuition émotionnelle du ressentiment, soit on est de nature moralement supérieur on s'en dégage, soit les dispositions tendancielle d'homme moralement inférieur nous engagent dans cette voie.

Mais encore, nous avons vu aussi chez Scheler, que le ressentiment n'est pas blâmable étant donné qu'il est souvent inconscient, l'individu est dans sa propre réalité. On remarque alors que l'apriori peut être affecté par les sensations, en fonction de leur grande ampleur, on parle de « choc émotif » mais il n'affecterait que dans les tendances qui mènent aux actes mais pas la hiérarchie des valeurs a priori.

Ceci semble être l'explication la plus cohérente entre les propos de *L'Homme du ressentiment* et du *Formalisme en éthique et de l'éthique matériale des valeurs*, ce dernier étant l'aspect plus approfondi encore. Le seul problème qui se pose quand on pense ressentiment et monde illusoire, c'est le caractère quelque peu pathologique, comme un déni de la réalité. Or c'est un affect, qui, comme nous l'avons chez Scheler, peut atteindre n'importe qui, du moment où il manque d'amour, qu'il n'est pas comblé.

Nietzsche a considéré le ressentiment au niveau directement collectif avec la transmutation de valeurs, les responsables et leurs méthodes tandis que Scheler a considéré le collectif après avoir étudié le ressentiment en profondeur pour pouvoir extrapoler à un niveau supérieur. Mais nous avons retrouvé cette notion de collectif avec la critique de la morale moderne, liée à la critique de la société, à défaut d'avoir su maintenir la communauté.

La notion de ressentiment peut avoir aussi un lien avec l'histoire monumentale évoquée au début de l'étude, glorifier certains événements passés pour ne pas montrer ce qui nous ronge le plus face à un objet de ressentiment, mais

l'Histoire peut aussi être utilisé par le ressentiment, c'est pourquoi il a été nécessaire de considérer ce domaine.

Cet affect n'a pas de remède connu, peut-être et sûrement la création, au moins dans l'apaisement, mais le fait est que la nature humaine peut révéler du ressentiment. Le considérer, y faire face aide à se libérer et libérer le cours de l'histoire. Mais le ressentiment reste fonction d'un point de vue. Ainsi, il semble plus judicieux d'envisager des valeurs de bon et de mauvais universels, comme aimer son enfant, aider sa famille, et des valeurs de bon dérivés et celles-ci doivent découler d'émotions fortes, fonction des environnement et contexte, qui perturbent la préférence.

Au final, l'altruisme vaut mieux que rien à cette époque où la religion prend soit une place extrême, soit moindre, si on ne doit se rattacher aux hommes alors c'est bon à prendre. Il vaut mieux aussi l'altruisme que l'individualisme qui détache les hommes les uns des autres. A ce moment-là, dans nos sociétés, avec la multiplication des associations, Scheler aurait matière à critiquer. Mais il est vrai que se pose avec les différentes aides, un effet pervers possible : le fait de se sentir redevable peut mener au ressentiment.

Dire que les valeurs émanent de la notion de ressentiment est perturbant car on les aurait voulues pures, universelles. Mais il faut absolument prendre en compte la nature humaine et surtout ce qui a de plus commun chez les hommes : leurs instincts les plus bas et s'adapter. On comprend donc que les valeurs viennent de l'homme et c'est non l'homme qui décide qu'elles doivent être ainsi, car on a tous des idéaux de valeurs mais ne pas considérer ce que l'homme est ou peut être, être dans le déni, éloignerait encore plus de la réalité, car le but de la recherche de la genèse des valeurs est d'approcher le plus près de la Vérité, pas les vérités relatives, issues de nos pensées les plus objectives. Toutefois, on peut émettre une réserve sur le ressentiment comme cause de la genèse des valeurs, pourquoi ne peut-il pas en d'être d'une autre nature, plus positive, comme l'amour ? Rien ne l'empêche, c'est un sentiment tout aussi spontané de l'Homme.

Cette Vérité chez Nietzsche et même chez Scheler est la clé pour l'homme pour se libérer en faisant face à lui-même. La notion de ressentiment au-delà de son rôle dans la genèse des valeurs, représente aussi ce nous avons de sombre en nous, difficilement avouable aux autres et encore plus à soi-même. Et y faire face, tenter de s'en libérer, au travers de la création par exemple (souvent évoquée faute d'autres

moyens d'extériorisation) est un gage de paix avec soi pour s'améliorer, et en extrapolant au collectif, améliorer la condition des hommes face à leur Histoire, à leur passé, s'engager dans de meilleures perspectives au lieu de regarder vers le passé. Pour progresser et là en revient aux grandes thèses de Nietzsche dans l'ensemble de son œuvre, le dépassement de soi, la volonté de puissance, l'homme de ressentiment se prive de son propre déploiement car vivant dans la réaction, ne sait se regarder soi-même, s'apprécier (donc donner une valeur positive ou négative), se donner justement sa propre valeur, indépendamment de son environnement, ses propres capacités, potentialités (tout cela vérifié avec Scheler dans l'Homme du ressentiment). L'homme du ressentiment, et c'est cela que Nietzsche déplore, oublie qu'il a une vie à vivre, à remplir, et choisit inconsciemment de s'immerger dans un monde illusoire au lieu de faire face à ce qui le trouble et l'empoisonne. C'est assez injuste de passer une vie à ruminer, s'attarder, d'où le côté « crever l'abcès » préféré par Nietzsche et Scheler, avec l'évocation du criminel, homme d'action et de vie que l'homme du ressentiment. Ce qui devient est comme une insulte à la vie qu'on lui offre. Au niveau du collectif, c'est freiné le progrès de nos conditions, de nos intelligences, c'est un magma trouble difficilement nommable donc difficilement résolvable, c'est l'enlèvement qui empoisonne nos jugements de valeurs, ainsi c'est finalement un cercle vicieux.

Au final, nous avons vu ainsi que Nietzsche prônait les valeurs vitalistes et qu'il considérait les valeurs religieuses allant à l'encontre de celles-ci. Nous avons vu également que Scheler considérait également les valeurs vitalistes mais que les valeurs religieuses coexistaient parfaitement avec elles. Toutefois, malgré le fait qu'il soit chrétien, la critique de l'humanitarisme avec des propos élitistes le ramène à Nietzsche. On ne peut que voir malgré leurs divergences, une même façon de penser.

Enfin, cette étude nous a permis, au-delà du domaine académique, de replacer la philosophie, de nos jours quelque peu rejetée au profit de domaines « plus rentables » comme la gestion, les finances. Il est vrai que souvent on pense la philosophie comme un domaine trop théorique d'idéaux difficilement applicables.

Mais ici, nous avons pu voir qu'elle réunissait en elle tout un ensemble de domaines qui atteignent directement chaque individu, surtout du fait de la considération d'un affect peu avouable mais connu, le ressentiment. Ainsi, la philosophie de la valeur concerne chacun de nous, tant au niveau individuel dans nos

rappports avec notre environnement direct, qu'au niveau collectif c'est-à-dire sociologiquement et politiquement.

La lecture de *L'Homme du ressentiment* peut interpeller le lecteur, qui qu'il soit, à un moment donné, la morale demeurerait idéale avec Kant, elle est devenue plus accessible avec Nietzsche et Scheler car ils ont considéré la nature humaine dans sa vérité, et chez Scheler on a pu voir qu'il a pu dès lors saisir la profondeur et la structure grâce à cela, jusqu'à révéler l'intuition émotionnelle, l'apriorisme émotionnel, la préférence, les tendances, donc les sources véritables et complètes de la genèse des valeurs.

Cette étude a contribué à expliquer en quoi la philosophie est une matière qui aide à épurer sa pensée, définir ses ressentis, à faire face à soi et se libérer.

De nos jours, on nous apprend à avoir un métier, à être utile ou rentable, à être efficace mais on oublie d'être en phase avec nos valeurs, on se laisse portés par celles des autres par mimétisme, et cela perturbe parfois notre intégrité. Ainsi, la philosophie de la valeur peut permettre de nous réguler objectivement et avoir une approche plus compréhensive des actes de nos contemporains ou du passé, sans sombrer dans des considérations du domaine de la pure psychologie.

Ainsi, le ressentiment est une notion pouvant nous expliquer non seulement nos valeurs, nos relations personnelles, nos psychologies inavouables, de nos vies quotidiennes, mais et aussi et surtout peut nous expliquer des grands événements dans l'histoire de la morale et dans l'histoire tout court. On remarque que les deux philosophes ne proposent pas une solution réelle pour lutter ou évacuer ce ressentiment, peut-être que la création artistique pour constituer un remède, certes personnelle, mais adéquat à l'expression d'un sentiment refoulé, difficilement avouable.

De nos jours, nous sommes confrontés à de nouvelles formes de ressentiment⁷⁴, entre peuples, cultures, religions, du fait de nouvelles formes de

⁷⁴ Marc FERRO, *Le Ressentiment dans l'Histoire*. Editions Odile Jacob, 2008, numéro 11, ISBN : 978-2-7381-2161-5, EAN13 : 9782738121615, 223 pages.

Arnaud BLIN, *La Gouvernance mondiale du ressentiment*. (Document PDF).

Margaux VUILLIOD, *Le ressentiment et la nouvelle gouvernance mondiale : analyse générale*, Juin-Aout 2010. (document PDF)

Marc ANGENOT, *Les idéologies du ressentiment* (Montréal, XYZ, coll. « Documents », 1996), Erudit, Paris, 1997 174 p. par par Martin Pâquet Revue d'histoire de l'Amérique française, vol. 51, n° 1, p. 94-97.

pression sociales avec l'intervention de la mondialisation, des progrès de communication et leurs effets pervers.

Bibliographie

- Marc ANGENOT, **Les idéologies du ressentiment** (Montréal, XYZ, coll. « Documents », 1996), Erudit, Paris, 1997, par Martin Pâquet Revue d'histoire de l'Amérique française, vol. 51, n° 1, 174 pages
- Arnaud BLIN, **La Gouvernance mondiale du ressentiment**, document PDF, <http://www.world-governance.org/spip.php?article446>
- Immanuel KANT, **Fondements de la métaphysique des mœurs** (1785), document PDF (<http://classiques.uqac.ca/>) traduction Victor Delbos (1862-1916), 73pages.
- Maurice MERLEAU- PONTY, **Phénoménologie de la perception**, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1945, 560p.
- Friedrich NIETZSCHE, **La Généalogie de la morale**, 1887, Traduction par Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Pierre Pénisson, Garnier-Flammarion, 2000, rééd. 2011.
- Friedrich NIEZTZCHE, **Considérations inactuelles**, 1873-1876, (consultation, recueil d'extrait sur internet)
- Blaise PASCAL, **Pensées** (1669), E book, Londres, 2012, limovia.net ISBN 978-1-78336-020-8
- Max SCHELER, **L'Homme du ressentiment (1919)**, Edition Idées NRF Gallimard, France, 1970, 187pages.
- Max SCHELER, **Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, (1913-1916)**, Edition Gallimard, traduction de Maurice de Gnadillac, Paris, 1955.
- Marc FERRO, **le Ressentiment dans l'Histoire**, Editions Odile Jacob, 2008, numéro 11, ISBN : 978-2-7381-2161-5, EAN13 : 9782738121615, 223 pages.
- Margaux VUILLIOD, **Le ressentiment et la nouvelle gouvernance mondiale : analyse générale**, Juin-Aout 2010. <http://www.world-governance.org/spip.php?article642> (document PDF)

http://philrouge.pagesperso-orange.fr/maitrise_stephan_simon.htm (dernière date de consultation: mars 2013)

<http://www.philolog.fr/la-morale-kantienne-rigorisme-et-formalisme/> (dernière date de consultation : avril 2013)

<http://antisophiste.blogspot.com/2007/09/lhomme-du-ressentiment.html> (dernière date de consultation: mars 2013)

Céline Merve Virginie Canto

Née le 15 mai 1986 à Laxou (54), France

Nationalités : Turque et Française

Baccalauréat Scientifique au lycée La Martinière Duchère, Lyon 9^{ème}.

Licence en Science Politique/ Relations Internationales à l'Université JEAN MOULIN LYON III.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite Galatasaray Üniversitesi
Enstitü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı Selin Merve CANTO
Tez Başlığı La notion de ressentiment dans la genèse des valeurs selon Friedrich Nietzsche et Max Scheler.
Savunma Tarihi 26.06.2013
Danışmanı Prof. Dr. Zeynep DİREK

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	İmza
Prof. Dr. Zeynep DİREK	
Prof. Dr. Osman SENEMOĞLU	
Prof. Dr. Melih BAŞARAN	

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Sibel YAMAK

Doç. Dr. Ali Faik DEMİR

GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MÜDÜR YARDIMCISI

Enstitü Müdür Vekili

