**Ce qui est important 36 > PlusJApprends**

Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, 1962

CHAPITRE PREMIER

LE TRAGIQUE

2) LE SENS

Nous ne trouverons jamais le sens de quelque chose (phénomène humain, biologique ou même physique), si nous ne savons pas quelle est la force qui s’approprie la chose, qui l’exploite, qui s’en empare ou s’exprime en elle. Un phénomène n’est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. La philosophie tout entière est une symptomatologie et une séméiologie [science des signes]. Les science sont un système symptomatologique et séméiologique. A la dualité métaphysique de l’apparence et de l’essence, et aussi à la relation scientifique de l’effet et de la cause, Nietzsche substitue la corrélation du phénomène et du sens. Toute force est appropriation, domination, exploitation d’une quantité de réalité. Même la perception dans ses aspects divers est l’expression de forces qui s’approprient la nature. C’est dire que la nature elle-même a une histoire. L’histoire d’une chose, en général, est la succession des forces qui s’en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s’en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l’approprie. L’histoire est la variation des sens, c’est-à-dire « la succession des phénomènes d’assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres ». Le sens est donc une notion complexe : il y a toujours une pluralité de sens, une *constellation*, un complexe de successions, mais aussi de coexistences, qui fait de l’interprétation un art. « Toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle. » [...]

Une chose a autant de sens qu’il y a de forces capables de s’en emparer. Mais la chose elle-même n’est pas neutre, et se trouve plus ou moins en affinité avec la force qui s’en empare actuellement. Il y a des forces qui ne peuvent s’emparer de quelque chose qu’en lui donnant un sens restrictif et une valeur négative. On appellera essence au contraire, parmi tous les sens d’une chose, celui que lui donne la force qui présente avec elle le plus d’affinité. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Peut-on percevoir sans juger ?

3) PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

[...]

Le concept de force est donc, chez Nietzsche, celui d’une force qui se rapporte à une autre force : sous cet aspect, la force s’appelle une volonté. La volonté (volonté de puissance) est conception de la philosophie de la volonté ; car la volonté ne s’exerce pas mystérieusement sur des muscles ou sur des nerfs, encore moins sur une matière en général, mais s’exerce nécessairement sur une autre volonté. [...]

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Nietzsche dénonce l’âme, le moi, l’égoïsme comme les derniers refuges de l’atomisme. L’atomisme psychique ne vaut pas mieux que le physique : « Dans tout vouloir, il s’agit simplement de commander et d’obéir à l’intérieur d’une structure collective complexe, faite de plusieurs âmes. » Quand Nietzsche chante l’égoïsme, c’est toujours d’une manière agressive ou polémique : contre les vertus, contre la vertu de désintéressement. Mais en fait, l’égoïsme est une mauvaise interprétation de la volonté, comme l’atomisme, une mauvaise interprétation de la force. Pour qu’il y ait égoïsme, encore faudrait-il qu’il y ait un *ego*. Que toute force se rapporte à une autre, soit pour commander soit pour obéir. Voilà ce qui nous met sur la voie de l’origine : l’origine est la différence dans l’origine, la différence dans l’origine est la *hiérarchie*, c’est-à-dire le rapport d’une force dominante à une force dominée, d’une volonté d’obéir à une volonté obéissante. La hiérarchie comme inséparable de la généalogie, voilà ce que Nietzsche appelle « notre problème ». La hiérarchie est le fait originaire, l’identité de la différence et de l’origine. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Est-il absurde de désirer l'impossible?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

4) CONTRE LA DIALECTIQUE

[...]

« Tandis que la morale aristocratique naît d’une triomphale affirmation d’elle-même, la morale des esclaves dès l’abord est un non à ce qui ne fait pas partie d’elle-même, à ce qui est différent d’elle, à ce fait pas partie d’elle-même, à ce qui est différent d’elle, à ce qui est son non-moi ; et ce non est son acte créateur. » C’est pourquoi Nietzsche présente la dialectique comme la spéculation de la plèbe, comme la manière de penser de l’esclave: la pensée abstraite de la contradiction l’emporte alors sur le sentiment concret de la différence positive, la réaction sur l’action, la vengeance et le ressentiment prennent la place de l’agressivité. Et Nietzsche inversement montre que ce qui est négatif chez le maître est toujours un produit secondaire et dérivé de son existence. Aussi bien, ce n’est pas la relation du maître et de l’esclave qui, en elle-même, est dialectique. Qui est dialecticien, qui dialectise la relation? C’est l’esclave, le point de vue de l’esclave, la pensée du point de vue de l’esclave. L’aspect dialectique célèbre de la relation maître-esclave, en effet, dépend de ceci : que la puissance y est conçue, non pas comme volonté de puissance, mais comme représentation de la puissance, comme représentation de la supériorité, comme reconnaissance par « l’un » de la supériorité de « l’autre ». Ce que les volontés veulent chez Hegel, c’est faire *reconnaître* leur puissance, *représenter* leur puissance. Or, selon Nietzsche, il y a là une conception totalement erronée de la volonté de puissance et de sa nature. Une telle conception est celle de l’esclave, elle est l’image que l’homme du ressentiment se fait de la puissance. *C’est l’esclave qui ne conçoit la puissance que comme objet d’une recognition, matière d’une représentation, enjeu d’une compétition, et donc qui la fait dépendre, à l’issue d’un combat, d’une simple attribution de valeurs établies*. Si la relation du maître et de l’esclave emprunte aisément la forme dialectique, au point d’être devenue comme un archétype ou une figure d’école pour tout jeune hégélien, c’est parce que le portrait que Hegel nous propose du maître est, dès le début, un portrait fait par l’esclave, un portrait qui représente l’esclave, au moins tel qu’il se rêve, tout au plus un esclave arrivé. Sous l’image hégélienne du maître, c’est toujours l’esclave qui perce.

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

Peut-on désirer sans souffrir ?

5) LE PROBLÈME DE LA TRAGÉDIE

[...]

1º La contradiction, dans l*’Origine de la tragédie*, est celle de l’unité primitive et de I’individuation, du vouloir et de l’apparence, de la vie et de la souffrance. Cette contradiction « originelle » porte témoignage contre la vie, elle met la vie en accusation : la vie a besoin d’être justifiée, c’est-à-dire rachetée de la souffrance et de la contradiction. L’*Origine de la tragédie* se développe à l’ombre de ces catégories dialectiques chrétiennes : justification, rédemption, réconciliation ;

2° La contradiction se reflète dans l’opposition de Dionysos et d’Apollon. Apollon divinise le principe d’individuation, il construit l’apparence de l’apparence, la belle apparence, le rêve ou l’image plastique, et se libère ainsi de la souffrance : « Apollon triomphe de la souffrance de l’individu par la gloire radieuse dont il environne l’éternité de l’apparence », il *efface* la douleur. Dionysos, au contraire, retourne à l’unité primitive, il brise l’individu, l’entraîne dans le grand naufrage et l’absorbe dans l’être originel : ainsi il reproduit la contradiction comme la douleur de I’individuation, mais les *résout* dans un plaisir supérieur, en nous faisant participer à la surabondance de l’être unique ou du vouloir universel. Dionysos et Apollon ne s’opposent donc pas comme les termes d’une contradiction, mais plutôt comme deux façons antithétiques de la résoudre : Apollon, médiatement, dans la contemplation de l’image plastique ; Dionysos, immédiatement, dans la reproduction, dans le symbole musical de la volonté. Dionysos est comme le fond sur lequel Apollon brode la belle apparence ; mais sous Apollon, c’est Dionysos qui gronde. L’antithèse elle-même a donc besoin d’être résolue, « transformée en unité »;

3° La *tragédie* est cette réconciliation, cette alliance admirable et précaire dominée par Dionysos. Car dans la tragédie, Dionysos est le fond du tragique. Le seul personnage tragique est Dionysos : « dieu souffrant et glorifié » ; le seul sujet tragique, ce sont les souffrances de Dionysos, souffrances de l’individuation mais résorbées dans le plaisir de l’être originel ; et le seul spectateur tragique, c’est le chœur, parce qu’il est dionysiaque, parce qu’il voit Dionysos comme son seigneur et maître. Mais d’autre part, l’apport apollinien consiste en ceci : dans la tragédie, c’est Apollon qui développe le tragique en *drame*, qui exprime le tragique dans un drame. « La tragédie, c’est le chœur dionysiaque qui se détend en projetant hors de lui un monde d’images apolliniennes… Au cours de plusieurs explosions successives, le fond primitif de la tragédie produit par irradiation cette vision dramatique, qui est essentiellement un rêve… Le drame est donc la représentation de notions et d’actions dionysiaques », l’objectivation de Dionysos sous une forme et dans un monde apolliniens.

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-il préférable de se connaître ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

7) DIONYSOS ET LE CHRIST

[...]

l’opposition de Dionysos et du Christ se développe point par point, comme l’affirmation de la vie (son extrême appréciation) et la négation de la vie (sa dépréciation extrême). La *mania* dionysiaque s’oppose à la manie chrétienne ; l’ivresse dionysiaque, à une ivresse chrétienne ; la lacération dionysiaque à la crucifixion ; la résurrection dionysiaque, à la résurrection chrétienne ; la transvaluation dionysiaque, à la transubstantiation chrétienne. Car il y a deux sortes de souffrances et de souffrants. « Ceux qui souffrent de la surabondance de vie » font de la souffrance une affirmation, comme de l’ivresse une activité ; dans la lacération de Dionysos, ils reconnaissent la forme extrême de l’affirmation, sans possibilité de soustraction, d’exception ni de choix. « Ceux qui souffrent, au contraire, d’un appauvrissement le vie » font de l’ivresse une convulsion ou un engourdissement ; ils font de la souffrance un moyen d’accuser la vie, de la contredire, et aussi un moyen de justifier la vie, de résoudre la contradiction. Tout cela, en effet, entre dans l’idée d’un sauveur ; il n’y a pas de plus beau sauveur que celui qui serait à la fois bourreau, victime et consolateur, la sainte Trinité, le rêve prodigieux de la mauvaise conscience. Du point de vue d’un sauveur, « la vie doit être le chemin qui mène à la sainteté » ; du point de vue de Dionysos, « l’existence semble assez sainte par elle-même pour justifier par surcroît une immensité de souffrance ». [...]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

8) L’ESSENCE DU TRAGIQUE

Dionysos affirme tout ce qui apparaît, « même la plus âpre souffrance », et apparaît dans tout ce qui est affirmé. L’affirmation multiple ou pluraliste, voilà l’essence du tragique. On le comprend mieux, si l’on songe aux difficultés qu’il y a à faire de tout un objet d’affirmation. Il y faut l’effort et le génie du pluralisme, la puissance des métamorphoses, la lacération dionysiaque. Quand l’angoisse ou le dégoût surgissent chez Nietzsche, c’est toujours en ce point: tout peut devenir objet d’affirmation, *c’est est-à-dire de joie* ? Pour chaque chose, il faudra trouver les moyens particuliers par lesquels elle est affirmée, par lesquels elle cesse d’être négative. Reste que le tragique n’est pas dans cette angoisse ou dans ce dégoût lui-même, ni dans une nostalgie de l’unité perdue. Le tragique est seulement dans la multiplicité, dans la diversité de l’affirmation *comme telle*. Ce qui définit le tragique est la joie du multiple, la joie plurielle. Cette joie n’est pas le résultat d’une sublimation, d’une purgation, d’une compensation, d’une résignation, d’une réconciliation : dans toutes les théories du tragique, Nietzsche peut dénoncer une méconnaissance essentielle, celle de la tragédie comme phénomène esthétique. *Tragique* désigne la forme esthétique de la joie, non pas une formule médicale, ni une solution morale de la douleur, de la peur ou de la pitié. Ce qui est tragique, c’est la joie. Mais cela veut dire que la tragédie est immédiatement joyeuse, qu’elle n’appelle la peur et la pitié que du spectateur obtus, auditeur pathologique et moralisant qui compte sur elle pour assurer le bon fonctionnement de ses sublimations morales ou de ses purgations médicales. « La renaissance de la tragédie entraîne la renaissance de l’*auditeur artiste* dont la place au théâtre, jusqu’à présent, a été occupée par un étrange quiproquo, aux prétentions mi-morales, mi-érudites, le critique. » Et, en effet, il faut une véritable renaissance pour libérer le tragique de toute la peur ou pitié des mauvais auditeurs, qui lui donnèrent un sens médiocre issu de la mauvaise conscience. Une logique de l’affirmation multiple, donc une logique de la pure affirmation, et une éthique de la joie qui lui correspond, tel est le rêve anti-dialectique et anti-religieux qui traverse toute la philosophie de Nietzsche. Le tragique n’est pas fondé dans un rapport du négatif et de la vie, mais dans le rapport essentiel de la joie et du multiple, du positif et du multiple, de l’affirmation et du multiple. « Le héros est gai, voilà ce qui a échappé jusqu’à maintenant aux auteurs de tragédies. » La tragédie, franche gaieté dynamique. [...]

Est-il préférable de se connaître ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

9) LE PROBLÈME DE L’EXISTENCE

C’est une longue histoire, celle du sens de l’existence. Elle a ses origines grecques, préchrétiennes. On s’est donc servi de la souffrance comme d’un moyen pour prouver l’*injustice* de existence, mais en même temps comme d’un moyen pour lui trouver une *justification* supérieure et divine. (Elle est coupable, puisqu’elle souffre ; mais parce qu’elle souffre, elle expie, et elle est rachetée.) L’existence comme démesure, l’existence comme hybris et comme crime, voilà la manière dont les Grecs, déjà, l’interprétaient et l’évaluaient. [...]

« Partout où l’on a cherché des responsabilités, c’est l’instinct de la vengeance qui les a cherchés. Cet instinct de la vengeance s’est tellement emparé de l’humanité, au cours des siècles, que toute la métaphysique, la psychologie l’histoire et surtout la morale en portent l’empreinte. Dès que l’homme a pensé, il a introduit dans les choses le bacille de la vengeance. » Dans le ressentiment (c’est ta faute), dans la mauvaise conscience (c’est ma faute) et dans leur fruit commun (la responsabilité), Nietzsche ne voit pas de simples événements psychologiques, mais les catégories fondamentales de la pensée sémitique et chrétienne, notre manière de penser et d’interpréter l’existence en général. Un nouvel idéal, une nouvelle interprétation, une autre manière de penser, Nietzsche se propose ces tâches. « *Donner à l’irresponsabilité son sens positif* » ; « J’ai voulu conquérir le sentiment d’une pleine irresponsabilité, me rendre indépendant de la louange et du blâme, du présent et du passé. » L’irresponsabilité, le plus noble et plus beau secret de Nietzsche.

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Pourquoi un acte est moral ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Par rapport au christianisme, les Grecs sont des enfants. Leur façon de déprécier l’existence, leur « nihilisme », n’a pas la perfection chrétienne. Ils jugent l’existence coupable, mais ils n’ont pas encore inventé ce raffinement qui consiste à la juger fautive et responsable. Quand les Grecs parlent de l’existence comme criminelle et « hybrique », ils pensent que les dieux ont rendu fous les hommes : l’existence est coupable, *mais ce sont les dieux qui prennent sur eux la responsabilité de la faute*. Telle est la grande différence entre l’interprétation grecque du crime et l’interprétation chrétienne du péché. Telle est la raison pour laquelle Nietzsche, dans l’*Origine de la tragédie*, croit encore au caractère criminel de l’existence, puisque ce crime au moins n’implique pas la responsabilité du criminel. « La folie, la déraison, un peu de trouble dans la cervelle, voilà ce qu’admettaient les Grecs de l’époque la plus vigoureuse et la plus brave, pour expliquer l’origine de beaucoup de choses fâcheuses et fatales. Folie et non péché ! Saisissez-vous ?... Il faut qu’un dieu l’ait aveuglé, se disait le Grec en hochant la tête… Voilà la façon dont les dieux alors servaient à justifier jusqu’à un certain point les hommes ; même dans leurs mauvaises actions, ils servaient à interpréter la cause du mal — en ce temps-là, ils ne prenaient pas sur eux le châtiment, mais, ce qui est plus noble, la faute. » Mais Nietzsche s’apercevra que cette grande différence s’amenuise à la réflexion. Quand on pose l’existence coupable, il s’en faut d’un pas pour la rendre responsable, il s’en faut d’un changement de sexe, Eve au lieu des Titans, d’un changement dans les dieux, un Dieu unique acteur et justicier au lieu des dieux spectateurs et « juges olympiques ». Qu’un dieu prenne sur lui la responsabilité de la folie qu’il inspire aux hommes, ou que les hommes soient responsables de la folie d’un Dieu qui se met en croix, les deux solutions ne sont pas encore assez différentes, bien que la première soit incomparablement plus belle. En vérité, la question n’est pas : l’existence coupable est-elle responsable ou non ? *Mais l’existence est-elle coupable… ou innocente* ? Alors Dionysos a trouvé sa vérité multiple : l’innocence, l’innocence de la pluralité, l’innocence du devenir et de tout ce qui est. [...]

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

10) EXISTENCE ET INNOCENCE

[...]

Heraclite a nié la dualité des mondes, « il a nié l’être lui-même ». Bien plus : *il a fait du devenir une affirmation*. Or il faut longtemps réfléchir pour comprendre ce que signifie faire du devenir une affirmation. Sans doute est-ce dire, en premier lieu : il n’y a que le devenir. Sans doute est-ce affirmer le devenir. Mais on affirme aussi l’être du devenir, on dit que le devenir affirme l’être ou que l’être s’affirme dans le devenir. Heraclite a deux pensées qui sont comme des chiffres : l’une selon laquelle l’être n’est pas, tout est en devenir ; l’autre selon laquelle l’être est l’être du devenir en tant que tel. Une pensée ouvrière qui affirme le devenir, une pensée contemplative qui affirme l’être du devenir. Ces deux pensées ne sont pas séparables, étant la pensée d’un même élément, comme Feu et comme Dike, comme Phusis et Logos. Car il n’y a pas d’être au-delà du devenir, pas d’un au-delà du multiple ; ni le multiple ni le devenir ne sont des apparences ou des illusions. Mais il n’y a pas non plus de réalités multiples et éternelles qui seraient, à leur tour, comme des essences au-delà de l’apparence. Le multiple est la manifestation inséparable, la métamorphose essentielle, le symptôme constant de l’unique. Le multiple est l’affirmation de l’un, le devenir, l’affirmation de l’être. L’affirmation du devenir est elle-même l’être, l’affirmation du multiple est elle-même l’un, l’affirmation multiple est la manière dont l’un s’affirme. « L’un, c’est le multiple. » Et, en effet, comment le multiple sortirait-il de l’un, et continuerait-il d’en sortir après une éternité de temps, si l’un justement ne s’affirmait pas dans le multiple ? « Si Heraclite n’aperçoit qu’un élément unique, c’est donc en un sens diamétralement opposé à celui de Parménide (ou d’Anaximandre)... L’unique doit s’affirmer dans la génération et dans la destruction. » Heraclite a regardé profondément : il n’a vu aucun châtiment du multiple, aucune expiation du devenir, aucune culpabilité de l’existence. Il n’a rien vu de négatif dans le devenir, il a vu tout le contraire : la double affirmation du devenir et de l’être du devenir, bref la justification de l’être. Heraclite est l’obscur, parce qu’il nous mène aux portes de l’obscur : quel est l’être du devenir ? Quel est l’être inséparable de ce qui est en devenir ? *Revenir est l’être de ce qui devient*. Revenir est l’être du devenir lui-même, l’être qui s’affirme dans le devenir. L’éternel retour comme loi du devenir, comme justice et comme être.

Est-on soi même ou le devient-on ?

Est-il préférable de se connaître ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Il s’ensuit que l’existence n’a rien de responsable, ni même de coupable. « Heraclite alla jusqu’à s’écrier : la lutte des êtres innombrables n’est que pure justice ! Et d’ailleurs l’un est le multiple. » La corrélation du multiple et de l’un, du devenir et de l’être forme un jeu. Affirmer le devenir, affirmer l’être du devenir sont les deux temps d’un jeu, qui se composent avec un troisième terme, le joueur, l’artiste ou l’enfant. Le joueur-artiste-enfant, Zeus-enfant : Dionysos, que le mythe nous présente entouré de ses jouets divins. Le joueur s’abandonne temporairement à la vie, et temporairement fixe son regard sur elle ; l’artiste se place temporairement dans son œuvre, et temporairement au-dessus de son œuvre ; l’enfant joue, se retire du jeu et y revient. Or ce jeu du devenir, c’est aussi bien l’être du devenir qui le joue avec lui-même : l’Aiôn, dit Heraclite, est un enfant qui joue, qui joue au palet. L’être du devenir, l’éternel retour, est le second temps du jeu, mais aussi le troisième terme identique aux deux temps et qui vaut pour l’ensemble. Car l’éternel retour est le retour distinct de l’aller, la contemplation distincte de l’action, mais aussi le retour de l’aller lui-même et le retour de l’action : à la fois moment et cycle du temps. Nous devons comprendre le secret de l’interprétation d’Heraclite : à l’hybris, il oppose l’instinct de jeu. « Ce n’est pas un orgueil coupable, c’est l’instinct du jeu sans cesse réveillé, qui appelle au jour les mondes nouveaux. » Non pas une théodicée, mais une cosmodicée ; non pas une somme d’injustices à expier, mais la justice comme loi de ce monde ; non pas l’hybris, mais le jeu, l’innocence. « Ce mot dangereux, l’hybris, est la pierre de touche de tout héraclitéen. C’est là qu’il peut montrer s’il a compris ou méconnu son maître. »

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

11) LE COUP DE DÉS

[...]

Le mauvais joueur compte sur plusieurs coups de dés, sur un grand nombre de coups : il dispose ainsi de la causalité et de la probabilité pour amener une combinaison qu’il déclare souhaitable ; cette combinaison, il la pose elle-même comme un but à obtenir, caché derrière la causalité. C’est ce que Nietzsche veut dire quand il parle de l’éternelle araignée, de la toile d’araignée de la raison. « Une espèce d’araignée d’impératif et de finalité qui se cache derrière la grande toile, le grand filet de la causalité — nous pourrions dire comme Charles le Téméraire en lutte avec Louis XI : « Je combats l’universelle araignée. » Abolir le hasard en le prenant dans la pince de la causalité et de la finalité ; au lieu d’affirmer le hasard, compter sur la répétition des coups ; au lieu d’affirmer la nécessité, escompter un *but* : voilà toutes les opérations du mauvais joueur. Elles ont leur racine dans la raison, mais quelle est la racine de la raison ? L’esprit de vengeance, rien d’autre que l’esprit de vengeance, l’araignée ! Le ressentiment dans la répétition des coups, la mauvaise conscience dans la croyance à un but. Mais ainsi on n’obtiendra jamais que des nombres relatifs plus ou moins probables. Que l’univers n’a pas de but, qu’il n’y a pas de but à espérer pas plus que de causes à connaître, telle est la certitude pour bien jouer. On rate le coup de dés parce qu’on n’a pas *assez* affirmé le hasard en une fois. On ne l’a pas assez affirmé pour que se produise le nombre fatal qui en réunit nécessairement tous les fragments et qui, nécessairement, ramène le coup de dés. Nous devons donc attacher la plus grande importance à la conclusion suivante : au couple causalité-finalité, probabilité-finalité, à l’opposition et à la synthèse de ces termes, à la toile de ces termes, Nietzsche substitue la corrélation dionysiaque hasard-necessité, le couple dionysiaque hasard-destin. Non pas une probabilité répartie sur plusieurs fois, mais tout le hasard en une fois ; non pas une combinaison finale désirée, voulue, souhaitée, mais la combinaison fatale, fatale et aimée, l’*amor fati* ; non pas le retour d’une combinaison par le nombre des coups, mais la répétition du coup de dés par la nature du nombre obtenu fatalement. [...]

La chance existe t-elle ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Qu'est-ce qu'une journée réussie ?

Risquons nous de passer á coté de notre vie ?

12) CONSÉQUENCES POUR L’ÉTERNEL RETOUR

[...]

« Je fais bouillir dans ma marmite tout ce qui est hasard. Et ce n’est que lorsque le hasard est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue pour en faire ma nourriture. Et en vérité, maint hasard s’est approché de moi en maître : mais ma volonté lui a parlé plus impérieusement encore, et déjà il était à genoux devant moi et me suppliait — me suppliait de lui donner asile et accueil cordial, et me parlait d’une manière flatteuse : vois donc, Zarathoustra, il n’y a qu’un ami pour venir ainsi chez un aim. » Ceci veut dire : Il y a bien des fragments du hasard qui prétendent valoir pour soi ; ils se réclament de leur probabilité, chacun sollicite du joueur plusieurs coups de dés ; répartis sur plusieurs coups, devenus de simples probabilités, les fragments du hasard sont des esclaves qui veulent parier en maître; mais Zarathoustra sait que ce n’est pas ainsi qu’il faut jouer, ni se laisser jouer ; il faut, au contraire, affirmer tout le hasard en une fois (donc le faire bouillir et cuire comme le joueur qui chauffe les dés dans sa main), pour en réunir tous les fragments et pour affirmer le nombre qui n’est pas probable, mais fatal et nécessaire ; alors seulement le hasard est un ami qui vient voir son ami, et que celui-ci fait revenir, un ami du destin dont le destin lui-même assure l’éternel retour en tant que tel. [...]

La chance existe t-elle ?

15) LA PENSÉE TRAGIQUE

[...]

Nous devons comprendre : l’instinct de vengeance est la force qui constitue l’essence de ce que nous appelons psychologie, histoire, métaphysique et morale. L’esprit de vengeance est métaphysique et morale. L’esprit de vengeance est l’élément généalogique de *notre* pensée, le principe transcentandal de *notre* manière de penser. La lutte de Nietzsche contre le nihilisme et l’esprit de vengeance signifiera donc renversement de la métaphysique, fin de l’histoire comme histoire de l’homme, transformation des sciences. Et à dire vrai, nous ne savons même pas ce que serait un homme dénué de ressentiment. Un homme qui n’accuserait pas et ne déprécierait pas l’existence, serait-ce encore un homme, penserait-il encore comme un homme ? Ne serait-ce pas déjà autre chose que l’homme, presque le surhomme ? Avoir du ressentiment, ne pas en avoir : il n’y a pas de plus grande différence, au-delà de la psychologie, au-delà de l’histoire, au-delà de la métaphysique. C’est la vraie différence ou typologie transcendantale — la différence généalogique et hiérarchique.

Nietzsche présente le but de sa philosophie : libérer la pensée du nihilisme et de ses formes. Or cela implique une nouvelle manière de penser, un bouleversement dans le principe dont dépend la pensée, un redressement du principe généalogique lui-même, une « transmutation ». Depuis longtemps, nous n’avons pas cessé de penser en termes de ressentiment et de mauvaise conscience. Nous n’avons pas eu d’autre idéal que l’idéal ascétique. Nous avons opposé la connaissance à la vie, pour juger la vie, pour en faire quelque chose de coupable, de responsable et d’erroné. Nous avons fait de la volonté quelque chose de mauvais, frappé d’une contradiction originelle : nous disions qu’il fallait la rectifier, la brider, la limiter, et même la nier, la supprimer. Elle n’était bonne qu’à ce prix. Il n’y a pas de philosophe qui, découvrant ici ou là l’essence de la volonté, n’ait gémi sur sa propre découverte et, comme le devin craintif, n’y ait vu tout à la fois le mauvais présage pour l’avenir et la source des maux dans le passé. Schopenhauer pousse jusqu’aux conséquences extrêmes cette vieille conception : le bagne de la volonté, dit-il, et la roue d’Ixion. Nietzsche est le seul qui ne gémisse pas sur la découverte de la volonté, qui n’essaie pas d’en conjurer, ni d’en limiter l’effet. « Nouvelle manière de penser » signifie : une pensée affirmative, une pensée qui affirme la vie et la volonté dans la vie, une pensée qui expulse enfin tout le négatif. Croire à l’innocence de l’avenir et du passé, croire à l’éternel retour. Ni l’existence n’est posée comme coupable, ni la volonté ne se sent elle-même coupable d’exister : c’est ce que Nietzsche appelle son *joyeux message*. « Volonté, c’est ainsi que s’appelle le libérateur et le messager de joie. » Le joyeux message est la pensée tragique ; car le tragique n’est pas dans les récriminations du ressentiment dans les conflits de la mauvaise conscience, ni dans les contradictions d’une volonté qui se sent coupable et responsable. Le tragique n’est même pas dans la lutte contre le ressentiment, la mauvaise conscience on le nihilisme. On n’a jamais compris selon Nietzsche ce qu’était le tragique : tragique = joyeux. Autre façon de poser la grande équation : vouloir = créer. On n’a pas compris que le tragique était positivité pure et multiple, gaieté dynamique. Tragique est l’affirmation : parce qu’elle affirme le hasard et, du hasard, la nécessité ; parce qu’elle affirme le devenir et, du devenir, l’être ; parce qu’elle affirme le multiple et, du multiple, l’un. Tragique est le coup de dés. Tout le reste est nihilisme, pathos dialectique et chrétien, caricature du tragique, comédie de la mauvaise conscience. [...]

Le bonheur est-il affaire privée ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

La chance existe t-elle ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Chapitre II

ACTIF ET RÉACTIF

[...]

5) PREMIER ASPECT DE L’ÉTERNEL RETOUR : COMME DOCTRINE COSMOLOGIQUE ET PHYSIQUE

L’exposé de l’éternel retour tel que le conçoit Nietzsche suppose la critique de l’état terminal ou état d’équilibre. Si l’univers avait une position d’équilibre, dit Nietzsche, si le devenir avait un but ou un état final, il l’aurait déjà atteint. Or, l’instant actuel, comme instant qui passe, prouve qu’il n’est pas atteint : donc l’équilibre des forces n’est pas possible. Mais pourquoi l’équilibre, l’état terminal devrait-il être atteint s’il était possible ? En vertu de ce que Nietzsche appelle l’infinité du temps passé. L’infinité du temps passé signifie seulement ceci : que le devenir n’a pas pu commencer de devenir, qu’il n’est pas quelque chose de devenu. Or, n’étant pas quelque chose de devenu il n’est pas davantage un devenir quelque chose. N’étant pas devenu, il serait déjà ce qu’il devient, s’il devenait quelque chose. C’est-à-dire : le temps passé étant infini, le devenir aurai son état final, s’il en avait un. Et en effet, il revient au même de dire que le devenir aurait atteint l’état final s’il en avait un et qu’il ne serait pas sorti de l’état initial s’il en avait un. Si le devenir devient quelque chose, pourquoi n’a-t-il pas depuis longtemps fini de devenir ? S’il est quelque chose de devenu comment a-t-il pu commencer de devenir ? « Si l’univers était capable de permanence et de fixité, et s’il y avait dans tout cours un seul instant d’être au sens strict, il ne pourrait plus y avoir de devenir, donc on ne pourrait plus penser ni observer un devenir quelconque. » Voilà la pensée que Nietzsche déclare avoir trouvée « chez des auteurs anciens ». Si tout ce qui devient, disait Platon, ne peut jamais esquiver le présent, dès qu’il y est, il cesse de devenir, et il est alors ce qu’il était en train de devenir. Mais cette pensée antique, Nietzsche la commente : chaque fois que je l’ai rencontrée, « elle était déterminée par d’autres arrière-pensées généralement théologiques ». Car, s’obstinant à demander comment le devenir a pu commencer et pourquoi il n’a pas encore fini, les philosophes antiques sont de faux tragiques, invoquant l’hybris, le crime, le châtiment. Sauf Héraclite, ils ne se mettent pas en présence de la pensée du pur devenir, ni de l’occasion de cette pensée. Que l’instant actuel ne soit pas un instant d’être ou de présent « au sens strict », qu’il soit l’instant qui passe, nous *force* à penser le devenir, mais à le penser précisément comme ce qui n’a pas pu commencer ce qui ne peut pas finir de devenir. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

il ne doit pas être interprété comme le retour de quelque chose qui est, qui est un ou qui est le même. Dans l’expression « éternel retour », nous faisons un contresens quand nous comprenons : retour du même. Ce n’est pas l’être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l’être en tant qu’il s’affirme du devenir et de ce qui passe. Ce n’est pas l’un qui revient, mais le revenir lui-même est l’un qui s’affirme du divers ou du multiple. En d’autres termes, l’identité dans l’éternel retour ne désigne pas la nature de ce qui revient, mais au contraire le fait de revenir pour ce qui diffère. C’est pourquoi l’éternel retour doit être pensé comme une synthèse : synthèse du temps et de ses dimensions, synthèse du divers et de sa reproduction, synthèse du devenir et de l’être qui s’affirme du devenir, synthèse de la double affirmation. L’éternel retour, alors, dépend lui-même d’un principe qui n’est pas l’identité, mais qui doit, à tous ces égards, remplir les exigences d’une véritable raison suffisante. [...]

Exister est-ce profiter de l'instant présent?

Le temps détruit tout?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

7) LA TERMINOLOGIE DE NIETZSCHE

Même en anticipant sur les analyses qui restent à faire, il est temps de fixer certains points de la terminologie de Nietzsche. En dépend toute la rigueur de cette philosophie, dont on suspecte à tort la précision systématique. A tort, de toute façon, soit pour s’en réjouir, soit pour regretter. En vérité, Nietzsche emploie de nouveaux termes très précis pour de nouveaux concepts très précis : 1° Nietzsche appelle volonté de puissance l’élément généalogique de la force. Généalogique veut dire différentiel et génétique. La volonté de puissance est l’élément différentiel des forces, c’est-à-dire l’élément de production de la différence de quantité entre deux ou plusieurs forces supposées en rapport. La volonté de puissance est l’élément génétique de la force, c’est-à-dire l’élément de production de la qualité qui revient à chaque force dans ce rapport. La volonté de puissance comme principe ne supprime pas le hasard, mais l’implique au contraire, parce qu’elle n’aurait sans lui ni plasticité, ni métamorphose. [...]

La chance existe t-elle ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

8) ORIGINE ET IMAGE RENVERSÉE

[...]

La question est : comment les forces réactives triomphent-elles ? C’est-à-dire : quand elles l’emportent sur les forces actives, les forces réactives deviennent-elles dominantes à leur tour, agressives et subjugantes, forment-elles toutes ensemble une force plus grande qui serait active à son tour ? Nietzsche répond : les forces réactives, même en s’unissant, ne composent pas une force plus grande qui serait active. Elles procèdent tout autrement : elles décomposent ; *elles séparent la force active de ce qu’elle peut* ; elles soustraient de la force active une partie ou presque tout de son pouvoir ; et par là elles ne deviennent pas actives, mais au contraire font que la force active les rejoint, devient elle-même réactive en un nouveau sens. Nous pressentons que, à partir de son origine et en se développant, le concept de réaction change de signification : une force active *devient réactive* (en un nouveau sens), quand des forces réactives (au premier sens) la séparent de ce qu’elle peut. Comment une telle séparation est possible en détail, Nietzsche en fera l’analyse. Mais déjà il faut constater que Nietzsche, avec soin, ne présente jamais le triomphe des forces réactives comme la composition d’une force supérieure à la force active, mais comme une soustraction ou une division. Nietzsche consacrera tout un livre à l’analyse des figures du triomphe réactif dans le monde humain : le ressentiment, la mauvaise conscience, l’idéal ascétique ; dans chaque cas, il montrera que les forces réactives ne triomphent pas en composant une force supérieure, mais en « séparant » la force active. Et dans chaque cas, cette séparation repose sur une fiction, sur une mystification ou falsification. C’est la volonté de néant qui développe l’image négative et renversée, c’est elle qui fait la soustraction. Or dans l’opération de la soustraction, il y a toujours quelque chose d’imaginaire dont témoigne l’utilisation négative du nombre. Si donc nous voulons donner une transcription numérique de la victoire des forces réactives, nous ne devons pas faire appel à une addition par laquelle les forces réactives, toutes ensemble, deviendraient plus fortes que la force active, mais à une soustraction qui sépare la force active de ce qu’elle peut, qui en nie la différence pour en faire elle-même une force réactive. Il ne suffit pas, dès lors, que la réaction l’emporte pour qu’elle cesse d’être une réaction ; au contraire. La force active est séparée de ce qu’elle peut par une fiction, elle n’en devient pas moins réellement réactive, c’est même par ce moyen qu’elle devient réellement réactive. D’où chez Nietzsche l’emploi des mots « vil », « ignoble », « esclave » : ces mots désignent l’état des forces réactives qui se mettent en haut, qui attirent la force active dans un piège, remplaçant les maîtres par des esclaves qui ne cessent pas d’être esclaves.

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir?

La culture est-elle libératrice ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

9) PROBLÈME DE LA MESURE DES FORCES

C’est pourquoi nous ne pouvons pas mesurer les forces avec une unité abstraite, ni déterminer leur quantité et leur qualité respectives en prenant pour critère l’état réel des forces dans un système. Nous disions : les forces actives sont les forces supérieures, les forces dominantes, les forces les plus fortes. Mais les forces inférieures peuvent l’emporter sans cesser d’être inférieures en quantité, sans cesser d’être réactives en qualité, sans cesser d’être esclaves à leur manière. Un des plus grands mots de *La volonté de puissance* est : « On a toujours à défendre les forts contre les faibles. » [...]

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Ce problème réveille une ancienne polémique, une discussion célèbre entre Calliclès et Socrate. A quel point Nietzsche nous paraît proche de Calliclès, et Calliclès immédiatement complété par Nietzsche. Calliclès s’efforce de distinguer la nature et la loi. Il appelle loi tout ce qui sépare une force de ce qu’elle peut ; la loi, en ce sens, exprime le triomphe des faibles sur les forts. Nietzsche ajoute : triomphe de la réaction sur l’action. Est réactif, en effet, tout ce qui sépare une force ; est réactif encore l’état d’une force séparée de ce qu’elle peut. Est active, au contraire, toute force qui va jusqu’au bout de son pouvoir. Qu’une force aille jusqu’au bout, cela n’est pas une loi, c’est même le contraire de la loi. — Socrate répond à Calliclès : il n’y a pas lieu de distinguer la nature et la loi ; car si les faibles l’emportent, c’est en tant que, tous réunis, ils forment une force plus forte que celle du fort ; la loi triomphe du point de vue de la nature elle-même. Calliclès ne se plaint pas de ne pas avoir été compris, il recommence : l’esclave ne cesse pas d’être un esclave en triomphant ; quand les faibles triomphent, ce n’est pas en formant une force plus grande, mais en séparant la force de ce qu’elle peut. On ne doit pas comparer les forces abstraitement ; la force du point de vue de la nature, est celle qui va jusqu’aux conséquences dernières, jusqu’au bout de la puissance ou du désir.

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Socrate objecte une seconde fois : ce qui compte pour toi, Calliclès, c’est le plaisir… Tu définis tout bien par le plaisir…

On remarquera ce qui se passe entre le sophiste et le dialecticien : de quel côté est la bonne foi, et aussi la rigueur du raisonnement. Calliclès est agressif, mais n’a pas de ressentiment. Il préfère renoncer à parler ; il est clair que la première fois Socrate ne comprend pas, et la seconde fois parle d’autre chose. Comment expliquer à Socrate que le « désir » n’est pas l’association d’un plaisir et d’une douleur, douleur de l’éprouver, plaisir de le satisfaire ? Que le plaisir et la douleur sont seulement des réactions, des propriétés des forces réactives, des constats d’adaptation ou d’inadaptation ? Et comment lui faire entendre que les faibles ne composent pas une force plus forte ? Pour une part Socrate n’a pas compris, pour une part il n’a pas écouté : trop animé de ressentiment dialectique et d’esprit de vengeance. Lui, si exigeant pour autrui, si pointilleux quand on lui répond…

Peut-on être sûr d'avoir raison?

Le désir nous impose-t'il d'en faire l'épreuve?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

10) LA HIÉRARCHIE

[...]

Le libre penseur veut récupérer le contenu de la religion, mais ne se demande jamais si la religion ne contient pas précisément les forces les plus basses de l’homme, dont on devrait plutôt souhaiter qu’elles restent à l’extérieur. C’est pourquoi il n’est pas possible de faire confiance à l’athéisme d’un libre penseur, même démocrate et socialiste : « L’Eglise nous répugne, mais non pas son poison... » Voilà ce qui caractérise essentiellement le positivisme et l’humanisme du libre penseur : le fatalisme, l’impuissance à interpréter, l’ignorance des qualités humaine ou comme un fait humain, le libre penseur applaudit, sans se demander si cette force n’est pas de basse extraction, et ce fait, le contraire d’un haut fait ; « Humain trop humain. » Parce qu’elle ne tient pas compte des qualités des forces, la libre pensée est par vocation au service des forces réactives et traduit leur triomphe. Car le fait est toujours celui des faibles contre les forts ; « le fait est toujours stupide, ayant de tous temps ressemblé à un veau plutôt qu’à un dieu ». Au libre penseur, Nietzsche oppose l’*esprit libre*, l’esprit d’interprétation lui-même qui juge les forces du point de vue de leur origine et de leur qualité : « Il n’y a pas de faits, rien que des interprétations. » [...]

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

L'action politique doit-elle être guidée par la connaissance de l'histoire ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le mot *hiérarchie* chez Nietzsche a deux sens. II signifie d’abord la différence des forces actives et réactives, la supériorité des forces actives sur les forces réactives. Nietzsche peut donc parler d’un « rang immuable et inné dans la hiérarchie » ; et le problème de la hiérarchie est lui-même le problème des esprits libres. Mais hiérarchie désigne aussi le triomphe des forces réactives, la contagion des forces réactives et l’organisation complexe qui s’ensuit, où les faibles ont vaincu, où les forts sont contaminés, où l’esclave qui n’a pas cessé d’être esclave remporte sur un maître qui a cessé de l’être : le règne de la loi et de la vertu. En ce second sens, la morale et la religion sont encore des théories de la hiérarchie. Si l’on compare les deux sens, on voit que le second est comme l’envers du premier. Nous faisons de I’Eglise, de la morale et de l’Etat les maîtres ou détenteurs de toute hiérarchie. Nous avons la hiérarchie que nous méritons, nous qui sommes essentiellement réactifs, nous qui prenons les triomphes de la réaction pour une métamorphose de l’action, et les esclaves pour de nouveaux maîtres — nous qui ne reconnaissons la hiérarchie qu’à l’envers. [...]

Comment définir le bien ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Exister, est-ce agir ?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Pourquoi un acte est moral ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

L'action politique doit-elle être guidée par la connaissance de l'histoire ?

Dès lors, la force réactive est : 1° force utilitaire, d’adaptation et de limitation partielle ; 2° force qui sépare la force active de ce qu’elle peut, qui nie la force active (triomphe des faibles ou des esclaves) ; 3° force séparée de ce qu’elle peut, qui se nie elle-même ou se retourne contre soi (règne des faibles ou des esclaves). Et parallèlement, la force active est : 1° force plastique, dominante et subjugante ; 2° force qui va jusqu’au bout de ce qu’elle peut ; 3° force qui affirme sa différence, qui fait de sa différence un objet de jouissance et d’affirmation. Les forces ne sont déterminées concrètement et complètement que si l’on tient compte de ces trois couples de caractères à la fois.

Comment définir le bien?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Est-il absurde de désirer l'impossible?

Le désir nous impose-t'il d'en faire l'épreuve?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

11) VOLONTÉ DE PUISSANCE ET SENTIMENT DE PUISSANCE

[...]

Il est difficile, ici, de nier chez Nietzsche une inspiration spinoziste. Spinoza, dans une théorie extrêmement profonde, voulait qu’à toute quantité de force correspondît un pouvoir d’être affecté. Un corps avait d’autant plus de force qu’il pouvait être affecté d’un plus grand nombre de façons ; C’est ce pouvoir qui mesurait la force d’un corps ou qui exprimait sa puissance. Et, d’une part, ce pouvoir n’était pas une simple possibilité logique : il était à chaque instant effectué par les corps avec lesquels celui-ci était en rapport. D’autre part, ce pouvoir n’était pas une passivité physique : seules étaient passives les affections dont le corps considéré n’était pas cause adéquate.

Il en est de même chez Nietzsche : le pouvoir d’être affecté ne signifie pas nécessairement passivité, mais *affectivité*, sensibilité, sensation. C’est en ce sens que Nietzsche, avant même d’avoir élaboré le concept de volonté de puissance et de lui avoir donné toute sa signification, parlait déjà d’un *sentiment de puissance* : la puissance fut traitée par Nietzsche comme une affaire de sentiment et de sensibilité, avant de l’être comme une affaire de volonté. Mais quand il eut élaboré le concept complet de volonté de puissance, cette première caractéristique ne disparut nullement, elle devint la manifestation de la volonté de puissance. Voilà pourquoi Nietzsche ne cesse pas de dire que la volonté de puissance est « la forme affective primitive », celle dont dérivent tous les autres sentiments. Ou mieux encore : « La volonté de puissance n’est pas un être ni un devenir, c’est un *pathos*. » C’est-à-dire : la volonté de puissance se manifeste comme la sensibilité de la force ; l’élément différentiel des forces se manifeste comme leur sensibilité différentielle. « Le fait est que la volonté de puissance règne même dans le monde inorganique, ou plutôt qu’il n’y a pas de monde inorganique. On ne peut éliminer l’action à distance : une chose en attire une autre, une chose se sent attirée. Voilà le fait fondamental… *Pour que la volonté de puissance puisse se manifester, elle a besoin de percevoir les choses qu’elle voit, elle sent l’approche de ce qui lui est assimilable*. » Les affections d’une force sont actives dans la mesure où la force s’approprie ce qui lui résiste, dans la mesure où elle se fait obéir par des forces inférieures. Inversement elles sont subies, ou plutôt agies, lorsque la force est affectée par des forces supérieures auxquelles elle obéit. Là encore, obéir est une manifestation de la volonté de puissance. Mais une force inférieure peut entraîner la désagrégation de forces supérieures, leur scission, l’explosion de l’énergie qu’elles avaient accumulée ; Nietzsche aime en ce sens à rapprocher les phénomènes de désagrégation de l’atome, de scission du protoplasme et de reproduction du vivant. Et non seulement désagréger, scinder, séparer expriment toujours la volonté de puissance, mais aussi être désagrégé, être scindé, être séparé : « La division apparaît comme la conséquence de la volonté de puissance. » Deux forces étant données, l’une supérieure et l’autre inférieure, on voit comment le pouvoir d’être affecté de chacune est nécessairement rempli. Mais ce pouvoir d’être affecté n’est pas rempli sans que la force correspondante n’entre elle-même dans une histoire ou dans un devenir sensible : 1° force active, puissance d’agir de commander ; 2° force réactive, puissance d’obéir ou d’être agi ; 3° force réactive développée, puissance de scinder, de diviser, de séparer ; 4° force active devenue réactive, puissance d’être séparé, de se retourner contre soi.

Toute la sensibilité n’est qu’un devenir des forces : il y a un cycle de la force au cours duquel la force « devient » (par exemple, la force active devient réactive). Il y a même plusieurs devenirs de forces, qui peuvent lutter les uns contre les autres. [...]

X

12) LE DEVENIR-RÉACTIF DES FORCES

Mais, en vérité, la dynamique des forces nous conduit à une conclusion désolante. Quand la force réactive sépare la force active de ce qu’elle peut, celle-ci devient réactive à son tour. *Les forces actives deviennent réactives*. Et le mot devenir doit être pris au sens le plus fort : le devenir des forces apparaît comme un devenir-réactif. N’y a-t-il pas d’autres devenirs ? [...]

nous pouvons demander pourquoi nous ne sentons et ne connaissons qu’un devenir-réactif. Ne serait-ce pas que l’homme est essentiellement réactif ? Que le devenir-réactif est constitutif de l’homme ? Le ressentiment, la mauvaise conscience, le nihilisme ne sont pas des traits de psychologie, mais comme le fondement de l’humanité dans l’homme. Ils sont le principe de l’être humain comme tel. L’homme, « maladie de peau » de la terre, réaction de la terre.... C’est en ce sens que Zarathoustra parlé du « grand mépris » des hommes, et du « grand dégoût ». Une autre sensibilité, un autre devenir seraient-ils encore de l’homme ? [...]

Est-on soi même ou le devient-on ?

13) AMBIVALENCE DU SENS ET DES VALEURS

[...]

Mais, quelle que soit l’ambivalence du sens et des valeurs, nous ne pouvons pas conclure qu’une force réactive devienne active en allant jusqu’au bout de ce qu’elle peut. Car « aller jusqu’au bout », « aller jusqu’aux conséquences dernières », a deux sens, suivant qu’on affirme ou qu’on nie, suivant qu’on affirme sa propre différence ou qu’on nie ce qui diffère. Quand une force réactive développe ses conséquences dernières, c’est en rapport avec la négation, avec la volonté de néant qui lui sert de moteur. Le devenir-actif, au contraire, suppose l’affinité de l’action avec l’affirmation ; pour devenir active, il ne suffit pas qu’une force aille jusqu’au bout de ce qu’elle peut, il faut qu’elle fasse de ce qu’elle peut un objet d’affirmation. Le devenir-actif est affirmateur et affirmatif, comme le devenir-réactif, négateur et nihiliste.

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

14) DEUXIÈME ASPECT DE L’ÉTERNEL RETOUR COMME PENSÉE ÉTHIQUE ET SÉLECTIVE

[...]

Comme pensée éthique, l’éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique : *Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l’éternel retour*. « Si, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois, ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide. » Une chose au monde écœure Nietzsche : les petites compensations, les petits plaisirs, les petites joies, tout ce qu’on s’accorde une fois, rien qu’une fois. Tout ce qu’on ne peut refaire le lendemain qu’à condition de s’être dit la veille : demain je ne le ferai plus — tout le cérémonial de l’obsédé. Et aussi nous sommes comme ces vieilles dames qui se permettent un excès rien qu’une fois, nous agissons comme elles et nous pensons comme elles. « Hélas ! que ne vous défaites-vous de tous ces demi-vouloirs, que ne vous décidez-vous pour la paresse comme pour l’action ! hélas, que ne comprenez-vous d’abord de ceux qui peuvent vouloir ».

Une paresse qui voudrait son éternel retour, une bêtise, une bassesse, une lâcheté, une méchanceté qui voudraient leur éternel retour : ce ne serait plus la même paresse, ce ne serait plus la même bêtise… Voyons mieux comment l’éternel retour opère ici la sélection. C’est la *pensée* de l’éternel retour qui sélectionne. Elle fait du vouloir quelque chose d’entier. La pensée de l’éternel retour élimine du vouloir tout ce qui tombe hors de l’éternel retour, elle fait du vouloir une création, elle effectue l’équation vouloir = créer. [...]

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Dans l’auto-destruction, les forces réactives sont elles-mêmes niées et conduites au néant. C’est pourquoi l’auto-destruction est dite une opération active, une « *destruction active* » (5). C’est elle, et elle seulement, qui exprime le devenir-actif des forces : les forces deviennent actives dans la mesure où les forces réactives se nient, se suppriment au nom du principe qui, naguère encore, assurait leur conservation et leur triomphe. La négation active, la destruction active, est l’état des esprits forts qui détruisent le réactif en eux, le soumettant à l’épreuve de l’éternel retour, et se soumettant eux-mêmes à cette épreuve, quitte à vouloir leur déclin ; « c’est l’état des esprits forts et des volontés fortes, il ne leur est pas possible de s’en tenir à un jugement négatif, la *négation active* tient à leur nature profonde ». Telle est la seule manière dont les forces réactives *deviennent actives*. En effet et bien plus : voilà que la négation, se faisant négation des forces réactive elles-mêmes, n’est pas seulement active, elle est comme *transmuée*. Elle exprime l’affirmation, elle exprime le devenir-actif comme puissance d’affirmer. Nietzsche alors parle de « l’éternelle joie du devenir, cette joie qui porte encore en elle la joie de l’anéantissement » ; d’affirmation de l’anéantissement et de la destruction, ce qu’il y a de décisif dans une philosophie dionysiaque… » ; 5° La seconde sélection dans l’éternel retour consiste donc en ceci : l’éternel retour produit le devenir-actif. Il suffit de rapporter la volonté de néant à l’éternel retour pour s’apercevoir que les forces réactives ne reviennent pas. Si loin qu’elles aillent et si profond que soit le devenir-réactif des forces, les forces réactives ne reviendront pas. L’homme petit, mesquin, réactif ne reviendra pas. Par et dans l’éternel retour, la négation comme qualité de la volonté de puissance se transmue en affirmation, elle devient une affirmation de la négation elle-même, elle devient une puissance d’affirmer, une puissance affirmative. C’est cela que Nietzsche présente comme la guérison de Zarathoustra, et aussi comme le secret de Dionysos : « Le nihilisme vaincu par lui-même », grâce à l’éternel retour. Or cette seconde sélection est très différente de la première : il ne s’agit plus, par la simple pensée de l’éternel retour, d’éliminer du vouloir ce qui tombe hors de cette pensée ; il s’agit, par l’éternel retour, de faire entrer dans l’être ce qui ne peut pas y entrer sans changer de nature. Il ne s’agit plus d’une pensée sélective, mais de l’être sélectif ; car l’éternel retour est l’être, et l’être est sélection. (Sélection = hiérarchie.) [...]

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Comment définir le bien ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Chapitre III

LA CRITIQUE

1) TRANSFORMATION DES SCIENCES DE L’HOMME

[...]

Partout, dans les sciences de l’homme et même de la nature, apparaît l’ignorance des origines et de la généalogie des forces. On dirait que le savant s’est donné pour modèle le triomphe des forces réactives, et veut y enchaîner la pensée. Il invoque son respect du fait et son amour du vrai. Mais le fait est une interprétation : quel type d’interprétation ? Le vrai exprime une volonté : qui veut le vrai ? Et qu’est-ce qu’il veut, celui qui dit : Je cherche le vrai ? Jamais comme aujourd’hui, on n’a vu la science pousser aussi loin dans un certain sens l’exploration de la nature et de l’homme, mais jamais non plus on ne l’a vue pousser aussi loin la soumission à l’idéal et à l’ordre établis. Les savants, même démocrates et socialistes, ne manquent pas de piété ; ils ont seulement inventé une théologie qui ne dépend plus du cœur. « Voyez dans l’évolution d’un peuple les époques où le savant passe au premier plan, ce sont des époques de fatigue souvent de crépuscule, de déclin. » [...]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Soit un autre exemple, celui de la linguistique : on a l’habitude de juger du langage du point de vue de celui qui entend. Nietzsche rêve d’une autre philologie [étude de la linguistique historique à partir de documents écrits. Elle vise à rétablir le contenu original de textes connus par plusieurs sources, c’est-à-dire à sélectionner le texte le plus authentique possible], d’une philologie active. Le secret du mot n’est pas plus du côté de celui qui entend, que le secret de la volonté du côté de celui qui obéit ou le secret de la force du côté de celui qui réagit. La philologie active de Nietzsche n’a qu’un principe : un mot ne veut dire quelque chose que dans la mesure où celui qui le *dit* veut quelque chose en le disant. Et une seule règle : traiter la parole comme une activité réelle, se mettre au point de vue de celui qui parle. « Ce droit de maître en vertu duquel on donne des noms va si loin que l’on peut considérer l’origine même du langage comme un acte d’autorité émanant de ceux qui dominent. Ils ont dit : ceci est telle et telle chose, ils ont attaché à un objet et à un fait tel vocable, et par là se les sont pour ainsi dire appropriés. » La linguistique active cherche à découvrir celui qui parle et qui nomme. Qui se sert de tel mot, à qui l’applique-t-il d’abord, à lui-même, à quelqu’un d’autre qui entend, à quelque autre chose, et dans quelle intention ? Que veut-il en disant tel mot ? La transformation du sens d’un mot signifie que quelqu’un d’autre (une autre force et une autre volonté) s’en empare, l’applique à autre chose parce qu’il veut quelque chose de différent. Toute la conception nietzschéenne de l’étymologie et de la philologie, souvent mal comprise, dépend de ce principe et de cette règle. — Nietzsche en donnera une application brillante dans *La généalogie de la morale*, où il s’interroge sur l’étymologie du mot « bon », sur le sens de ce mot, sur la transformation de ce sens : comment le mot « bon » fut d’abord créé par les maîtres qui se l’appliquaient à eux-mêmes, puis saisi par les esclaves qui l’ôtaient de la bouche des maîtres, dont ils disaient au contraire « ce sont des méchants ». [...]

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?

Le langage ne sert-il qu’à communiquer ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Comment définir le bien ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

2) LA FORMULE DE LA QUESTION CHEZ NIETZSCHE

La métaphysique formule la question de l’essence sous la forme : Qu’est-ce que… ? Peut-être avons-nous pris l’habitude de considérer que cette question va de soi ; en fait, nous en sommes redevables à Socrate et à Platon. Il faut revenir à Platon pour voir à quel point la question : « Qu’est-ce que… ? » suppose une manière particulière de penser. Platon demande : qu’est-ce que le beau, qu’est-ce que le juste, etc. ? Il se soucie d’opposer à cette forme de question toute autre forme. II oppose Socrate soit à de très jeunes gens, soit à des vieillards têtus, soit aux fameux sophistes. Or tous ceux-là semblent avoir en commun de répondre à la question, en citant *ce qui* est juste, *ce qui* est beau : une jeune vierge, une jument, une marmite… Socrate triomphe : on ne répond pas à la question : « Qu’est-ce que le beau ?» en citant *ce qui* est beau. D’où la distinction chère à Platon entre les choses belles, qui ne sont belles que par exemple, accidentellement et selon le devenir ; et le Beau qui n’est que beau, nécessairement beau, *ce qu’est le beau* selon l’être et l’essence. C’est pourquoi, chez Platon, l’opposition de l’essence et de l’apparence, de l’être et du devenir, dépend d’abord d’une manière de questionner, d’une forme de question. Pourtant il y a lieu de se demander si le triomphe de Socrate, une fois de plus, est mérité. Car il ne semble pas que cette méthode socratique soit fructueuse : précisément, elle domine les dialogues dits aporétiques, où le nihilisme est roi. Sans doute est-ce une bêtise de citer ce qui est beau quand on vous demande : qu’est-ce que le beau ? Mais il est moins sûr que la question : Qu’est-ce que le beau ? ne soit pas elle-même une bêtise. Il n’est pas sûr qu’elle soit légitime et bien posée, même et surtout en fonction d’une essence à découvrir. Parfois un éclair jaillit dans les dialogues, mais vite éteint, qui nous indique un instant quelle était l’idée des sophistes. Mélanger les sophistes avec des vieillards et des gamins est un procédé d’amalgame. Le sophiste Hippias n’était pas un enfant qui se contentait de répondre « qui », lorsqu’on lui demandait « ce que ». Il pensait que la question *Qui ?* était la meilleure en tant que question, la plus apte à déterminer l’essence. Car elle ne renvoyait pas comme le croyait Socrate à des exemples discrets, mais à la continuité des objets concrets pris dans leur devenir, au devenir-beau de tous les objets citables ou cités en exemples. Demander qui est beau, qui est juste, et non ce qu’est le beau, ce qu’est le juste, était donc le fruit d’une méthode élaborée, impliquant une conception de l’essence originale et tout un art sophistique qui s’opposait à la dialectique. Un art empiriste et pluraliste.

« Quoi donc ? m’écriai-je avec curiosité. — *Qui donc ?* devrais-tu demander ! Ainsi parla Dionysos, puis il se tut de la façon qui lui est particulière, c’est-à-dire en séducteur. » La question : « Qui ? », selon Nietzsche, signifie ceci : une chose étant considérée, quelles sont les forces qui s’en emparent, quelle est la volonté qui la possède ? Qui s’exprime, se manifeste, et même se cache en elle ? Nous ne sommes conduits à l’essence que par la question : Qui ? *Car l’essence est seulement le sens et la valeur de la chose* ; l’essence est déterminée par les forces en affinité avec la chose et par la volonté en affinité avec ces forces. Bien plus : quand nous posons la question : « Qu’est-ce que ? », nous ne tombons pas seulement dans la pire métaphysique, en fait nous ne faisons que poser la question : *Qui ?*, mais d’une manière maladroite, aveugle, inconsciente et confuse. « La question : Qu’est-ce que c’est ? est une façon de poser un sens vu d’un autre point de vue. L’essence, l’être est une réalité perspective et suppose une pluralité. Au fond, c’est toujours la question : Qu’est-ce que c’est *pour moi* ? (pour nous, pour tout ce qui vit, etc.). » Quand nous demandons ce qu’est le beau, nous demandons de quel point de vue les choses apparaissent comme belles : et ce qui ne nous apparaît pas beau, de quel autre point de vue le deviendrait-il ? Et pour telle chose, quelles sont les forces qui la rendent ou la rendraient belle en se l’appropriant, quelles sont les autres forces qui se soumettent à celles-ci ou, au contraire, qui lui résistent ? L’art pluraliste ne nie pas l’essence : il la fait dépendre dans chaque cas d’une affinité de phénomènes et de forces, d’une coordination de force et de volonté. L’essence d’une chose est découverte dans la force qui la possède et qui s’exprime en elle, développée dans les forces en affinité avec celle-ci, compromise ou détruite par les forces qui s’y opposent et qui peuvent l’emporter : l’essence est toujours le sens et la valeur. [...]

Qu'est-ce qu'une idée ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

3) LA MÉTHODE DE NIETZSCHE

[...]

Donc, quand nous demandons : qu’est-ce que veut celui qui pense ceci? », nous ne nous éloignons pas de la question fondamentale : « Qui ?, nous lui donnons seulement une règle et un développement méthodiques. Nous demandons, en effet, qu’on réponde à la question. non pas par des *exemples*, mais par la détermination d’un *type*. Or un type est précisément constitué par la qualité de la volonté de puissance, par la nuance de cette qualité et par le rapport de forces correspondant : tout le reste est symptôme. Ce que veut une volonté n’est pas un objet, mais un type, le type de celui qui parle, de celui qui pense, qui agit, qui n’agit pas, qui réagit, etc. On ne définit un type qu’en déterminant ce que veut la volonté dans les exemplaires de ce type. Qu’est-ce qu’il veut, celui *qui* cherche la vérité ? Telle est la seule manière de savoir qui cherche la vérité. [...]

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

4) CONTRE SES PRÉDÉCESSEURS

Que veut dire « volonté de puissance » ? Surtout pas que la volonté veuille la puissance, qu’elle désire ou recherche la puissance comme une fin, ni que la puissance en soit le mobile. [...]

1° On interprète alors la puissance comme l’objet d’une *représentation*. [...]

Ce qu’on nous présente comme la puissance elle-même est seulement la représentation que l’esclave se fait de la puissance. Ce qu’on nous présente comme le maître, c’est l’idée que s’en fait l’esclave, c’est l’idée que l’esclave se fait de soi-même quand il s’imagine à la place du maître, c’est l’esclave tel qu’il est, lorsqu’il triomphe effectivement. « Ce besoin d’atteindre à l’aristocratie est foncièrement différent des aspirations de l’âme aristocratique, il est le symptôme le plus éloquent et le plus dangereux de son absence. » Pourquoi les philosophes ont-ils accepté cette fausse image du maître, qui ressemble seulement à l’esclave triomphant ? Tout est prêt pour un tour de passe-passe éminemment dialectique : ayant mis l’esclave dans le maître, on s’aperçoit que la vérité du maître est dans l’esclave. En fait, tout s’est passé entre esclaves, vainqueurs ou vaincus. La manie de représenter, d’être représenté, de se faire représenter ; d’avoir des représentants et des représentés : telle est la manie commune à tous les esclaves, la seule relation qu’ils conçoivent entre eux, la relation qu’ils imposent avec eux, leur triomphe. La notion de représentation empoisonne la philosophie ; elle est directement le produit de l’esclave et de la relation des esclaves, elle constitue la pire interprétation de la puissance, la plus médiocre et la plus basse ;

Comment définir le bien ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

2° En quoi consiste cette première erreur de la philosophie de la volonté ? Quand nous faisons de la puissance un objet de représentation, nous la faisons forcément dépendre du facteur selon lequel une chose est représentée ou non, reconnue ou non. Or seules des valeurs déjà en cours, seules des valeurs admises donnent ainsi des critères à la recognition. Comprises comme volonté de se faire reconnaître, la volonté de puissance est nécessairement volonté de se faire attribuer des valeurs en cours dans une société donnée (argent, honneurs, pouvoir, réputation). Mais là encore, qui conçoit la puissance comme l’acquisition de valeurs attribuables ? « L’homme du commun n’a jamais eu d’autre valeur que celle qu’on lui attribuait ; nullement habitué à fixer lui-même les valeurs, il ne s’en est pas attribué d’autre que celle qu’on lui reconnaissait », ou même qu’il se faisait reconnaître. Rousseau reprochait à Hobbes d’avoir fait de l’homme à l’état de nature un portrait qui supposât la société. Dans un esprit très différent, on trouve chez Nietzsche un reproche analogue : toute la conception de la volonté de puissance, de Hobbes à Hegel, présuppose l’existence de valeurs établies que les volontés cherchent seulement à se faire attribuer. Voilà ce qui semble symptomatique dans cette philosophie de la volonté : le conformisme, la méconnaissance absolue de la volonté de puissance comme *création* de valeurs nouvelles ;

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

3° Nous devons encore demander : comment des valeurs établies sont-elles attribuées ? C’est toujours à l’issue d’un combat, d’une lutte, quelle que soit la forme de cette lutte. secrète ou ouverte, loyale ou sournoise. De Hobbes à Hegel, la volonté de puissance est engagée dans un combat, précisément parce que le combat détermine ceux qui recevront le bénéfice des valeurs en cours. C’est le propre des valeurs établies d’être mises en jeu dans une lutte, mais c’est le propre de la lutte de se rapporter toujours à des valeurs établies : lutte pour la puissance, lutte pour la reconnaissance ou lutte pour la vie, le schéma est toujours le même. Or on ne saurait trop insister sur le point suivant : *combien les notions de lutte, de guerre, de rivalité ou même de comparaison sont étrangères à Nietzsche et à sa conception de la volonté de puissance*. Non pas qu’il nie l’existence de la lutte ; mais celle-ci ne lui paraît nullement créatrice de valeurs. Du moins, les seules valeurs qu’elle crée sont celles de l’esclave qui triomphe : la lutte n’est pas le principe ou le moteur de la hiérarchie, mais le moyen par lequel l’esclave renverse la hiérarchie. La lutte n’est jamais l’expression active des forces, ni la manifestation d’une volonté de puissance qui affirme ; pas plus que son résultat n’exprime le triomphe du maître ou du fort. La lutte, au contraire, est le moyen par lequel les faibles l’emportent sur les forts, parce qu’ils sont le plus grand nombre. [...]

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

6) PRINCIPES POUR LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

[...]

Nietzsche dit : On a conçu la volonté de puissance comme si la volonté voulait la puissance, comme si la puissance était ce que la volonté voulait ; dès lors, on faisait de la puissance quelque chose de représenté ; dès lors, on se faisait de la puissance une idée d’esclave et d’impuissant ; dès lors, on jugeait la puissance d’après l’attribution de valeurs établies toutes faites ; dès lors, on ne concevait pas la volonté de puissance indépendamment d’un combat dont l’enjeu même était ces valeurs établies ; dès lors, on identifiait la volonté de puissance à la contradiction et à la douleur de la contradiction. Contre cet *enchaînement* de la volonté, Nietzsche annonce que vouloir *libère* ; contre la *douleur* de la volonté, Nietzsche annonce que la volonté est *joyeuse*. Contre l’image d’une volonté qui rêve de se faire attribuer des valeurs *établies*, Nietzsche annonce que vouloir, c’est *créer* les valeurs nouvelles. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

L’élément — génétique (puissance) détermine le rapport de la force avec la force et qualifie les forces en rapport. Élément plastique, il se détermine en même temps qu’il détermine et se qualifie en même temps qu’il qualifie. Ce que veut la volonté de puissance, c’est tel rapport de forces, telle qualité de forces. Et aussi telle qualité de puissance : affirmer, nier. Ce complexe, variable dans chaque cas, forme un type auquel correspondent des phénomènes donnés. Tout phénomène exprime des rapports de forces, des qualités de forces et de puissance, des nuances de ces qualités, bref un type de forces et de vouloir. Nous devons dire conformément à la terminologie de Nietzsche : tout phénomène renvoie à un type qui constitue son sens et sa valeur, mais aussi à la volonté de puissance comme à l’élément dont dérivent la signification de son sens et la valeur de sa valeur. *C’est ainsi que la volonté de puissance est essentiellement créatrice et donatrice* : elle n’aspire pas, elle ne recherche pas, elle ne désire pas, surtout elle ne désire pas la puissance. Elle donne : la puissance est dans la volonté quelque chose d’inexprimable (mobile, variable, plastique) ; la puissance est dans la volonté comme « la vertu qui donne » ; la volonté par la puissance est elle-même donatrice de sens et de valeur. [...]

Il est vrai qu’on demandera en quel sens et pourquoi le noble « vaut mieux » que le vil, ou le haut que le bas. De quel droit ? Rien ne permet de répondre à cette question, tant que nous considérons la volonté de puissance en elle-même ou abstraitement, comme douée seulement de deux qualités contraires, affirmation et négation. Pourquoi l’affirmation vaudrait-elle mieux que la négation ? Nous verrons que la solution ne peut être donnée que par l’épreuve de l’éternel retour : « vaut mieux » et vaut absolument ce qui revient, ce qui supporte de revenir, ce qui veut revenir. Or l’épreuve de l’éternel retour ne laisse pas subsister les forces réactives, non plus que la puissance de nier. L’éternel retour transmue le négatif : il fait du lourd quelque chose de léger, il fait passer le négatif du côté de l’affirmation, il fait de la négation une puissance d’affirmer. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Comment définir le bien ?

8) NIETZSCHE ET KANT DU POINT DE VUE DES PRINCIPES

[...]

C’est pourquoi Nietzsche, dans ce domaine aussi bien que dans les autres, pense avoir trouvé le seul principe possible d’une critique totale dans ce qu’il appelle son « perspectivisme ». Qu’il n’y a pas de fait ni de phénomène moral, mais une interprétation morale des phénomènes. Qu’il n’y a pas d’illusions de la connaissance, mais que la connaissance elle-même est une illusion : la connaissance est une erreur, pire une falsification. [...]

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Pourquoi un acte est moral ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

9) RÉALISATION DE LA CRITIQUE

[...]

Le *philosophe-législateur*, chez Nietzsche, apparaît comme le philosophe de l’avenir ; législation signifie création des valeurs. « Les véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent. » [...]

On ne dit pas que le philosophe doit joindre à ses activités celle du législateur parce qu’il est le mieux placé pour cela, comme si sa propre soumission à la sagesse l’habilitait à découvrir les lois les meilleures possibles, auxquelles les hommes à leur tour dussent être soumis. On veut dire tout autre chose : que le philosophe en tant que philosophe *n’est pas* un sage, que le philosophe en tant que philosophe cesse d’obéir, qu’il remplace la vieille sagesse par le commandement, qu’il brise les anciennes valeurs et crée les valeurs nouvelles, que toute sa science est législatrice en ce sens. [...]

Le philosophe doit-il gouverner ?

Comment définir le bien ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

11) LE CONCEPT DE VÉRITÉ

[...]

Tout le monde sait bien que l’homme, en fait, cherche rarement la vérité : nos intérêts et aussi notre stupidité nous séparent du vrai plus encore que nos erreurs. Mais les philosophes prétendent que la pensée en tant que pensée cherche le vrai, qu’elle aime « en droit » le vrai, qu’elle veut « en droit » le vrai. En établissant un lien de droit entre la pensée et la vérité, en rapportant ainsi la volonté d’un pur penseur à la vérité, la philosophie évite de rapporter la vérité à une volonté concrète qui serait la sienne, à un type de forces, à une qualité de la volonté de puissance. Nietzsche accepte le problème sur le terrain où il est posé : Il ne s’agit pas pour lui de mettre en doute la volonté de vérité, il ne s’agit pas de rappeler une fois de plus que les hommes *en fait* n’aiment pas la vérité. Nietzsche demande ce que signifie la vérité comme concept, quelles forces et quelle volonté qualifiées ce concept présuppose *en droit*. [...]

Le concept de vérité qualifie un monde comme véridique. Même dans la science la vérité des phénomènes forme un « monde » distinct de celui des phénomènes. Or un monde véridique suppose un homme véridique auquel il renvoie comme à son centre. — Qui est cet homme véridique, qu’est-ce qu’il veut ? Première hypothèse : il veut ne pas être trompé, ne pas se laisser tromper. Parce qu’il est « nuisible, dangereux, néfaste d’être trompé ». Mais une telle hypothèse suppose que le monde lui-même soit déjà véridique. Car dans un monde radicalement faux, c’est la volonté de ne pas se laisser tromper qui devient néfaste, dangereuse et nuisible. En fait, la volonté de vérité a dû se former « malgré le danger et l’inutilité de la vérité à tout prix ». Reste donc une autre hypothèse : *je veux la vérité signifie je ne veux pas tromper*, et « je ne veux pas tromper comprend comme cas particulier, je ne veux pas me tromper moi-même ». — Si quelqu’un veut la vérité, ce n’est pas au nom de ce qu’est le monde, mais au nom de ce que le monde n’est pas. Il est entendu que « la vie vise à égarer, à duper, à dissimuler, à éblouir, à aveugler ». Mais celui qui veut le vrai veut d’abord déprécier cette haute puissance du faux : il fait de la vie une « erreur », de ce monde une « apparence ». Il oppose donc à la vie la connaissance, il oppose au monde un autre monde, un outre-monde, précisément le monde véridique. Le monde véridique n’est pas séparable de cette volonté, volonté de traiter ce monde-ci comme apparence. Dès lors, l’opposition de la connaissance et de la vie, la distinction des mondes, révèlent leur vrai caractère : c’est une distinction d’origine morale, une *opposition d’origine morale*. L’homme qui ne veut pas tromper veut un monde meilleur et une vie meilleure ; toutes ses raisons pour ne pas tromper sont des raisons morales. Et toujours nous nous heurtons au *vertuisme* de celui qui veut le vrai : une de ses occupations favorites est la distribution des torts, il rend responsable, il nie l’innocence, il accuse et juge la vie, il dénonce l’apparence. « J’ai reconnu que dans toute philosophie les intentions morales (ou immorales) forment le germe véritable d’où naît la plante tout entière… Je ne crois donc pas à l’existence d’un instinct de connaissance qui serait le père de la philosophie. » — Toutefois, cette opposition morale n’est elle-même qu’un symptôme. Celui qui veut un autre monde, une autre vie, veut quelque chose de plus profond : « La vie contre la vie. » II veut que la vie devienne vertueuse, qu’elle se corrige et corrige l’apparence, qu’elle serve de passage à l’autre monde. Il veut que la vie se renie elle-même et se retourne contre soi : « Tentative d’user la force à tarir la force. » Derrière l’opposition morale, se profile ainsi une contradiction d’une autre espèce, la contradiction religieuse ou ascétique. [...]

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Pourquoi un acte est moral ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

13) LA PENSÉE ET LA VIE

Nietzsche reproche souvent à la connaissance sa prétention de s’opposer à la vie, de mesurer et de juger la vie, de se prendre elle-même pour fin. C’est sous cette forme déjà que le renversement socratique apparaît dans l’*Origine de la tragédie*. Et Nietzsche ne cessera pas de dire : simple moyen subordonné à la vie, la connaissance s’est érigée en fin, en juge, en instance suprême. Mais nous devons évaluer l’importance de ces textes : l’opposition de la connaissance et de la vie, l’opération par laquelle la connaissance se fait juge de la vie, sont des symptômes et seulement des symptômes. La connaissance s’oppose à la vie, mais parce qu’elle exprime une vie qui contredit la vie, une vie réactive qui trouve dans la connaissance elle-même un moyen de conserver et de faire triompher son type. (Ainsi la connaissance donne à la vie des lois qui la séparent de ce qu’elle peut, qui lui évitent d’agir et lui défendent d’agir, la maintenant dans le cadre étroit des réactions scientifiquement observables : à peu près comme l’animal dans un jardin zoologique. Mais cette connaissance qui mesure, limite et modèle la vie, elle est faite tout entière elle-même sur le modèle d’une vie réactive, dans les limites d’une vie réactive.) — On ne s’étonnera donc pas que d’autres textes de Nietzsche soient plus complexes, ne s’en tenant pas aux symptômes et pénétrant dans l’interprétation. Alors Nietzsche reproche à la connaissance, non plus de se prendre elle-même pour fin, mais de faire de la pensée un simple moyen au service de la vie. II arrive à Nietzsche de reprocher à Socrates, non plus d’avoir mis la vie au service de la connaissance, mais au contraire d’avoir mis la pensée au service de la vie. « Chez Socrate, la pensée sert la vie, alors que chez tous les philosophes antérieurs la vie servait la pensée. » On ne verra aucune contradiction entre ces deux sortes de textes, si d’abord on est sensible au différentes nuances du mot vie : quand Socrate met la vie au service de la connaissance, il faut entendre la vie tout entière qui, par là, devient réactive ; mais quand il met la pensée au service de la vie, il faut entendre cette vie réactive en particulier, qui devient le modèle de toute la vie et de la pensée elle-même. Et l’on verra encore moins de contradiction entre les deux sortes de textes si l’on est sensible à la différence entre « connaissance » et « pensée ». (Là encore, n’y a-t’il pas un thème kantien profondément transformé, retourné contre Kant?)

Quand la connaissance se fait législatrice, c’est la pensée qui est la grande soumise. La connaissance est la pensée elle-même, mais la pensée soumise à la raison comme à tout ce qui s’exprime dans la raison. L’instinct de la connaissance est donc la pensée, mais la pensée dans son rapport avec les forces réactives qui s’en emparent ou la conquièrent. Car ce sont les mêmes limites que la connaissance rationnelle fixe à la vie, mais aussi que la vie raisonnable fixe à la pensée ; c’est en même temps que la vie est soumise à la connaissance, mais aussi que la pensée est soumise à la vie. De toute manière, la raison tantôt nous dissuade, et tantôt nous défend de franchir certaines limites : parce que c’est inutile (la connaissance est là pour prévoir), parce que ce serait mal (la vie est là pour être vertueuse), parce que c’est impossible (il n’y a rien à voir, ni à penser derrière le vrai). — Mais alors la critique, conçue comme critique de la connaissance elle-même, n’exprime-t-elle pas de nouvelles forces capables de donner un autre sens à la pensée ? Une pensée qui irait jusqu’au bout de ce que peut la vie, une pensée qui mènerait la vie jusqu’au bout de ce qu’elle peut. Au lieu d’une connaissance qui s’oppose à la vie, une pensée qui *affirmerait* la vie. La vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie. Toutes deux iraient dans le même sens, s’entraînant l’une l’autre et brisant des limites, un pas pour l’une, un pas pour l’autre, dans l’effort d’une création inouïe. Penser signifierait ceci : *découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie*. « Il y a des vies où les difficultés touchent au prodige ; ce sont les vies des penseurs. Et il faut prêter l’oreille à ce qui nous est raconté à leur sujet, car on y découvre des possibilités de vie, dont le seul récit nous donne de la joie et de la force, et verse une lumière sur la vie de leurs successeurs. Il y a là autant d’invention, de réflexion, de hardiesse, de désespoir et d’espérance que dans les voyages des grands navigateurs ; et, à vrai dire, ce sont aussi des voyages d’exploration dans les domaines les plus reculés et les plus périlleux de la vie. Ce que ces vies ont de surprenant, c’est que deux instincts ennemis, qui tirent dans des sens opposés, semblent être forcés de marcher sous le même joug : l’instinct qui tend à la connaissance est contraint sans cesse à abandonner le sol où l’homme a coutume de vivre et à se lancer dans l’incertain, et l’instinct qui veut la vie se voit forcé de chercher sans cesse à tâtons un nouveau lieu où s’établir. » En d’autres termes : la vie dépasse les limites que lui fixe la vie. La pensée cesse d’être une *ratio*, la vie cesse d’être une *réaction.* Le penseur exprime ainsi la belle affinité de la pensée et de la vie : la vie faisant de la pensée quelque chose d’actif, la pensée faisant de la vie quelque chose d’affirmatif. Cette affinité en général, chez Nietzsche, n’apparaît pas seulement comme le secret pré-socratique par excellence, mais aussi comme l’essence de l’art.

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

14) L’ART

[...]

Le second principe de l’art consiste en ceci : l’art est la plus haute puissance du faux, il magnifie « le monde en tant qu’erreur », il sanctifie le mensonge, il fait de la volonté de tromper un idéal supérieur. Ce second principe apporte en quelque manière la réciproque du premier ; ce qui est actif dans la vie ne peut être effectué qu’en rapport avec une affirmation plus profonde. L’activité de la vie est comme une puissance du faux, duper, dissimuler, éblouir, séduire. Mais pour être effectuée, cette puissance du faux doit être sélectionnée, redoublée ou répétée, donc élevée à une plus haute puissance. La puissance du faux doit être portée jusqu’à une *volonté* de tromper, volonté artiste seule capable de rivaliser avec l’idéal ascétique et de s’opposer à cet idéal avec succès. L’art précisément invente des mensonges qui élèvent le faux à cette plus haute puissance affirmative, il fait de la volonté de tromper quelque chose qui s’affirme dans la puissance du faux. *Apparence*, pour l’artiste, ne signifie plus la négation du réel dans ce monde, mais cette sélection, cette correction, ce redoublement, cette affirmation. Alors vérité prend peut-être une nouvelle signification. Vérité est apparence. Vérité signifie effectuation de la puissance, élévation à la plus haute puissance. Chez Nietzsche, nous les artistes = nous les chercheurs de connaissance ou de vérité = nous les inventeurs de nouvelles possibilités de vie.

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

L’art peut-il manifester la vérité ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

15) NOUVELLE IMAGE DE LA PENSÉE

L’image dogmatique de la pensée apparaît dans trois thèses essentielles : 1° On nous dit que le penseur en tant que penseur veut et aime le vrai (véracité du penseur) ; que la pensée comme pensée possède ou contient formellement le vrai (innéité de l’idée, *a priori* des concepts) ; que penser est l’exercice naturel d’une faculté, qu’il suffit donc de penser « vraiment » pour penser avec vérité (nature droite de la pensée, bon sens universellement partagé) ; 2° On nous dit aussi que nous sommes détournés du vrai, mais par des forces étrangères à la pensée (corps, passions, intérêts sensibles). Parce que nous ne sommes pas seulement des êtres pensants, nous tombons dans l’erreur, nous prenons le faux pour le vrai. *L’erreur* : tel serait le seul effet, dans la pensée comme telle, des forces extérieures qui s’opposent à la pensée ; 3° On nous dit enfin qu’il suffit d’une *méthode* pour bien penser, pour penser vraiment. La méthode est un artifice, mais par lequel nous rejoignons la nature de la pensée, nous adhérons à cette nature et conjurons l’effet des forces étrangères qui l’altèrent et nous distraient. Par la méthode, nous conjurons l’erreur. Peu importent l’heure et le lieu, si nous appliquons la méthode : elle nous fait pénétrer dans le domaine de « ce qui vaut en tous temps, en tous lieux ».

Le plus curieux dans cette image de la pensée, c’est la manière dont le vrai y est conçu comme un universel abstrait. Jamais on ne se rapporte à des forces réelles qui *font* la pensée, jamais on ne rapporte la pensée elle-même aux forces réelles qu’elle suppose *en tant que pensée*. Jamais on ne rapporte le vrai à ce qu’il présuppose. Or il n’y a pas de vérité qui, avant d’être une vérité, ne soit I’effectuation d’un sens ou la réalisation d’une valeur. La vérité comme concept est tout à fait indéterminée. Tout dépend de la valeur et du sens de ce que nous pensons. Les vérités, nous avons toujours celles que nous méritons en fonction du sens de ce que nous concevons, de la valeur de ce que nous croyons. Car un sens pensable ou pensé est toujours effectué, dans la mesure où les forces qui lui correspondent dans la pensée s’emparent aussi de quelque chose, s’approprient quelque chose hors de la pensée. Il est clair que jamais la pensée ne pense par elle-même, pas plus qu’elle ne trouve par elle-même le vrai. La vérité d’une pensée doit être interprétée et évaluée d’après les forces ou la puissance qui la déterminent à penser, et à penser ceci plutôt que cela. Quand on nous parle de la vérité « tout court », du vrai tel qu’il est en soi, pour soi ou même pour nous, nous devons demander quelles forces se cachent dans la pensée de cette vérité-là, donc quel est son sens et quelle est sa valeur. [...]

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Une nouvelle image de la pensée signifie d’abord ceci : le vrai n’est pas l’élément de la pensée. L’élément de la pensée est le sens et la valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais *le noble et le vil, le haut et le bas*, d’après la nature des forces qui s’emparent de la pensée elle-même. Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons : les vérités de la bassesse, des vérités qui sont celles de l’esclave. Inversement, nos plus hautes pensées font la part du faux ; bien plus, elles ne renoncent jamais à faire du faux une haute puissance, une puissance affirmative et artiste, qui trouve dans l’œuvre d’art son effectuation, sa vérification, son devenir-vrai. Il en découle une seconde conséquence : l’état négatif de la pensée n’est pas l’erreur. L’inflation du concept d’erreur en philosophie témoigne de la persistance de l’image dogmatique. D’après celle-ci, tout ce qui s’oppose en fait à la pensée n’a qu’un effet sur la pensée comme telle : l’induire en erreur. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

L’art peut-il manifester la vérité ?

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Choisit-on d’être artiste ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

La bêtise n’est pas une erreur ni un tissu d’erreurs. On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités ; mais ces vérités sont basses, sont celles d’une âme basse, lourde et de plomb. *La bêtise et, plus profondément ce dont elle est symptôme : une manière basse de penser*. Voilà ce qui exprime en droit l’état d’un esprit dominé par des forces réactives. Dans la vérité comme dans l’erreur, la pensée stupide ne découvre que le plus bas, les basses erreurs et les basses vérités qui traduisent le triomphe de l’esclave, le règne des valeurs mesquines ou la puissance d’un ordre établi. Nietzsche, en lutte avec son temps, ne cesse pas de dénoncer : Que de bassesse pour pouvoir dire ceci, pour pouvoir penser cela !

Le concept de vérité ne se détermine qu’en fonction d’une typologie pluraliste. Et la typologie commence par une topologie. Il s’agit de savoir à quelle *région* appartiennent telles erreurs et telles vérités, quel est leur *type*, qui les formule et les conçoit. Soumettre le vrai à l’épreuve du bas, mais aussi soumettre le faux à l’épreuve du haut : c’est la tâche réellement critique et le seul moyen de s’y reconnaître dans la « vérité ». Lorsque quelqu’un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordante. La philosophie ne sert pas à l’Etat ni à l’Eglise, qui ont d’autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à *attrister*. Une philosophie qui n’attriste personne et ne contrarie personne n’est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux. Elle n’a pas d’autre usage que celui-ci : dénoncer la bassesse de pensée sous toutes ses formes. Y a-t-il une discipline, hors la philosophie, qui se propose la critique de toutes les mystifications, quels qu’en soient la source et le but ? Dénoncer toutes les fictions sans lesquelles les forces réactives ne l’emporteraient pas. Dénoncer dans la mystification ce mélange de bassesse et de bêtise, qui forme aussi bien l’étonnante complicité des victimes et des auteurs. Faire enfin de la pensée quelque chose d’agressif, d’actif et d’affirmatif. Faire des hommes libres, c’est-à-dire des hommes qui ne confondent pas les fins de la culture avec le profit de l’Etat, de la morale ou de la religion. Combattre le ressentiment, la mauvaise conscience qui nous tiennent lieu de pensée. Vaincre le négatif et ses faux prestiges. Qui a intérêt à tout cela, sauf la philosophie ? La philosophie comme critique nous dit le plus positif d’elle-même : entreprise de démystification. Et qu’on ne se hâte pas de proclamer à cet égard l’échec de la philosophie. Si grandes qu’elles soient, la bêtise et la bassesse seraient encore plus grandes, si ne subsistait un peu de philosophie qui les empêche à chaque époque d’aller aussi loin qu’elles voudraient, qui leur interdit respectivement, ne serait-ce que par ouï-dire, d’être aussi bête et aussi basse que chacune le souhaiterait pour son compte. Certains excès leur sont interdits, mais qui leur interdit sauf la philosophie ? Qui les force à se masquer, à prendre des airs nobles et intelligents, des airs de penseur ? [...]

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d’être libre ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

II est possible de le demander encore : à quoi sert la philosophie ? Il est possible de le demander parce que l’image du philosophe seulement l’ami de la sagesse, ami en un sens ambigu, c’est-à-dire I’anti-sage, celui qui doit se masquer de sagesse pour survivre. On en fait un ami de la vérité, lui qui fait subir au vrai l’épreuve la plus dure, dont la vérité sort aussi démembrée que Dionysos : l’épreuve du sens et de la valeur. L’image du philosophe est obscurcie par tous ses déguisements nécessaires, mais aussi par toutes les trahisons qui font de lui le philosophe de la religion, le philosophe de l’Etat, le collectionneur des valeurs en cours, fonctionnaire de l’histoire. L’image authentique du philosophe ne survit pas à celui qui sut l’incarner pour un temps, à son époque. Il faut qu’elle soit reprise, réanimée, qu’elle trouve un nouveau champ d’activité à l’époque suivante. Si la besogne critique de la philosophie n’est pas activement reprise à chaque époque, la philosophie meurt, et avec elle l’image du philosophe et l’image de l’homme libre. La bêtise et la bassesse ne finissent pas de former des alliages nouveaux. La bêtise et la bassesse sont toujours celles de notre temps, de nos contemporains, notre bêtise et notre bassesse. A la différence du concept intemporel d’erreur, la bassesse ne se sépare pas du temps, c’est-à-dire de ce transport du présent, de cette actualité dans laquelle elle s’incarne et se meut. C’est pourquoi la philosophie a, avec le temps, un rapport essentiel : toujours contre son temps, critique du monde actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels. L’opposition dans laquelle la philosophie se réalise est celle de l’inactuel avec l’actuel, de l’intempestif avec notre temps. Et dans l’intempestif, il y a des vérités plus durables que les vérités historiques et éternelles réunies : les vérités du temps à venir. Penser activement, c’est « agir d’une façon inactuelle, donc contre le temps, et par là même sur le temps, en faveur (je l’espère) d’un temps à venir ». La chaîne des philosophes n’est pas la chaîne éternelle des sages, encore moins l’enchaînement de l’histoire, mais une chaîne brisée, la succession des comètes, leur discontinuité et leur répétition qui ne se ramènent ni à l’éternité du ciel qu’elles traversent, ni à l’historicité de la terre qu’elles survolent. Il n’y a pas de philosophie éternelle, ni de philosophie historique. L’éternité comme l’historicité de la philosophie se ramènent à ceci : la philosophie, toujours intempestive, intempestive à chaque époque.

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Le philosophe doit-il gouverner ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

Exister, est-ce profiter de l’instant présent ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

En mettant la pensée dans l’élément du sens et de la valeur, en faisant de la pensée active une critique de la bêtise et de la bassesse, Nietzsche propose une nouvelle image de la pensée. C’est que penser n’est jamais l’exercice naturel d’une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même ; jamais non plus elle n’est simplement troublée par des forces qui lui resteraient extérieures. Penser dépend des forces qui s’emparent de la pensée. Tant que notre pensée est occupée par les forces réactives, tant qu’elle trouve son sens dans les forces réactives, il faut bien avouer que nous ne pensons pas encore. Penser désigne l’activité de la pensée ; mais la pensée a ses manières à elle d’être inactive, elle peut s’y employer tout entière et de toutes ses forces. Les fictions par lesquelles les forces réactives triomphent forment le plus *bas* dans la pensée, la manière dont elle reste inactive et s’occupe à ne pas penser. Lorsque Heidegger annonce : nous ne pensons pas encore, une origine de ce thème est chez Nietzsche. Nous attendons les forces capables de faire de la pensée quelque chose d’actif, d’absolument actif, la puissance capable d’en faire une affirmation. Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l’exercice naturel d’une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même, pour la pensée elle-même. Penser est une ne… puissance de la pensée. Encore faut-il qu’elle soit élevée à cette puissance, qu’elle devienne « la légère », « l’affirmative », « la danseuse ». Or elle n’atteindra jamais cette puissance, si des forces n’exercent sur elle une violence. Il faut qu’une violence s’exerce sur elle en tant que pensée, il faut qu’une puissance *la force à penser*, la jette dans un devenir-actif. Une telle contrainte, un tel dressage, est ce que Nietzsche appelle « Culture », La culture, selon Nietzsche, est essentiellement dressage et sélection. Elle exprime la violence des forces, qui s’emparent de la pensée pour en faire quelque chose d’actif, d’affirmatif. — On ne comprendra ce concept de culture que si l’on saisit toutes les manières dont il s’oppose à la méthode. La méthode suppose toujours une bonne volonté du penseur, « une décision préméditée ». La culture, au contraire, est une violence subie par la pensée, une formation de la pensée sous l’action de forces sélectives, un dressage qui met en jeu tout l’inconscient du penseur. Les Grecs ne parlaient pas de méthode mais de *paideia* ; ils savaient que la pensée ne pense pas à partir d’une bonne volonté, mais en vertu de forces qui s’exercent sur elle pour la contraindre à penser. Même Platon distinguait encore ce qui force à penser et ce qui laisse la pensée inactive ; et dans le mythe de la caverne, il subordonnait la *paideia* à la violence subie par un prisonnier soit pour sortir de la caverne soit pour y revenir. [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Peut-on dire plus qu'on ne pense ?

Avons nous le choix d’être libre ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Et là encore la typologie commence par une topologie. Penser dépend de certaines coordonnées. Nous avons les vérités que nous méritons d’après le lieu où nous portons notre existence, l’heure où nous veillons, l’élément que nous fréquentons. L’idée que la vérité sorte du puits, il n’y a pas de plus fausse idée. Nous ne trouvons les vérités que là où elles sont, à leur heure et dans leur élément. Toute vérité est vérité d’un élément, d’une heure et l’un lieu : le minotaure ne sort pas du labyrinthe. [...]

Non pas une méthode, mais une *paideia*, une formation, une culture. La méthode en général est un moyen pour nous éviter d’aller dans tel lieu, ou pour nous garder la possibilité d’en sortir (le fil dans le labyrinthe). [...]

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Chapitre IV

DU RESSENTIMENT À LA MAUVAISE CONSCIENCE

1) RÉACTION ET RESSENTIMENT

[...]

Freud expose souvent un schéma de la vie qu’il appelle « hypothèse topique ». Ce n’est pas le même système qui reçoit une excitation et qui en conserve une trace durable : un même système ne pourrait pas à la fois garder fidèlement les transformations qu’il subit et offrir une réceptivité toujours fraîche, « Nous supposerons donc qu’un système externe de l’appareil reçoit les excitations perceptibles, mais n’en retient rien, n’a donc pas de mémoire, et que derrière ce système, il s’en trouve un autre qui transforme l’excitation momentanée du premier en traces durables. » Ces deux systèmes ou enregistrements correspondent à la distinction de la conscience et de l’inconscient : « Nos souvenirs sont par nature inconscients » ; et inversement : « La conscience naît là où s’arrête la trace mnémique. » Aussi faut-il concevoir la formation du système conscient comme le résultat d’une évolution : à la limite du dehors et du dedans, du monde intérieur et du monde extérieur, « il se serait formé une écorce tellement assouplie par les excitations qu’elle recevrait sans cesse, qu’elle aurait acquis des propriétés la rendant apte uniquement à recevoir de nouvelles excitations », ne gardant des objets qu’une image directe et modifiable tout à fait distincte de la trace durable ou même immuable dans le système inconscient.

Cette hypothèse topique, Freud est loin de la prendre à son compte et de l’accepter sans restrictions. Le fait est que nous trouvons tous les éléments de l’hypothèse chez Nietzsche. Nietzsche distingue deux systèmes de l’appareil réactif : la conscience et l’inconscient1. L’inconscient réactif est défini par les traces mnémiques, par les empreintes durables. C’est un système digestif, végétatif et ruminant, qui exprime « l’impossibilité purement passive de se soustraire à l’impression une fois reçue ». Et sans doute, même dans cette digestion sans fin, les forces réactives exécutent une besogne qui leur est dévolue : se fixer à l’empreinte indélébile, investir la trace. Mais qui ne voit l’insuffisance de cette première espèce de forces réactives ? Jamais une adaptation ne serait possible si l’appareil réactif ne disposait d’un autre système de forces. Il faut un autre système, où la réaction cesse d’être une réaction aux traces pour devenir réaction à l’excitation présente ou à l’image directe de l’objet. Cette deuxième espèce de forces réactives ne se sépare pas de la conscience : écorce toujours renouvelée d’une réceptivité toujours fraîche, milieu où « il y a de nouveau de la place pour les choses nouvelles ». On se souvient que Nietzsche voulait rappeler la conscience à la modestie nécessaire : son origine, sa nature, sa fonction sont seulement réactives. Mais il n’y en a pas moins une noblesse relative de la conscience. La deuxième espèce de forces réactives nous montre sous quelle forme et sous quelles conditions la réaction peut être agie : quand des forces réactives prennent pour objet l’excitation dans la conscience, alors la réaction correspondante devient elle-même quelque chose d’agi.

Encore faut-il que les deux systèmes ou les deux espèces de forces réactives soient séparés. Encore faut-il que les traces n’envahissent pas la conscience. Il faut qu’une force active, distincte et déléguée, appuie la conscience et en reconstitue à chaque instant la fraîcheur, la fluidité, l’élément chimique mobile et léger. Cette faculté active supra-consciente est la faculté d’oubli. Le tort de la psychologie fut de traiter l’oubli comme une détermination négative, de ne pas en découvrir le caractère actif et positif. Nietzsche définit la faculté d’oubli : « Non pas une *vis inertiae* comme le croient les esprits superficiels, mais bien plutôt une faculté d’enrayement, au vrai sens du mot », « un appareil d’amortissement », « une force plastique, régénératrice et curative ». *C’est donc en même temps que la réaction devient quelque chose d’agi, parce qu’elle prend pour objet l’excitation dans la conscience, et que la réaction aux traces demeure dans l’inconscient comme quelque chose d’insensible.* « Ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l’état de digestion que le processus multiple qui se passe dans notre corps, pendant que nous assimilons notre nourriture… On en conclura immédiatement que nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l’instant présent ne pourraient exister sans faculté d’oubli. » [...]

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

4) CARACTÈRES DU RESSENTIMENT

[...]

Le ressentiment est le triomphe du faible en tant que faible, la révolte des esclaves et leur victoire en tant qu’esclaves. C’est dans leur victoire que les esclaves forment un type. Le type du maître (type actif) sera défini par la faculté d’oublier, comme par la puissance d’agir les réactions. Le type de l’esclave (type réactif) sera défini par la prodigieuse mémoire, par la puissance du ressentiment ; plusieurs caractères en découlent, qui déterminent ce second type.

*L’impuissance à admirer, à respecter, à aimer*. — La mémoire des traces est haineuse par elle-même. Même dans les souvenirs les plus attendris et les plus amoureux, la haine ou la vengeance se cachent. On voit les ruminants de la mémoire déguiser cette haine par une opération subtile, qui consiste à se reprocher à eux-mêmes tout ce que, en fait, ils reprochent à l’être dont ils feignent de chérir le souvenir. Pour cette même raison, nous devons nous méfier de ceux qui s’accusent devant ce qui est bon ou beau, prétendant ne pas comprendre, ne pas être dignes : leur modestie fait peur. Quelle haine du beau se cache dans leurs déclarations d’infériorité. Haïr tout ce qu’on sent aimable ou admirable, diminuer toute chose à force de bouffonneries ou d’interprétations basses, voir en toute chose un piège dans lequel il ne faut pas tomber : ne jouez pas au plus fin avec moi. Le plus frappant dans l’homme du ressentiment n’est pas sa méchanceté, mais sa dégoûtante malveillance, sa capacité dépréciative. Rien n’y résiste. Il ne respecte pas ses amis, ni même ses ennemis. Ni même le malheur ou la cause du malheur. Pensons aux Troyens qui, en Hélène, admiraient et respectaient la cause de leur propre malheur. Mais il faut que l’homme du ressentiment fasse du malheur lui-même une chose médiocre, qu’il récrimine et distribue les torts : sa tendance à déprécier les causes, à faire du malheur « la faute de quelqu’un ». Au contraire, le respect aristocratique pour les causes du malheur ne fait qu’un avec l’impossibilité de prendre au sérieux ses propres malheurs. Le sérieux avec lequel l’esclave prend ses malheurs témoigne d’une digestion malaisée, d’une pensée basse, incapable d’un sentiment de respect.

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d’être belle ?

*La « passivité »*. — Dans le ressentiment « le bonheur apparaît surtout sous forme de stupéfiant, d’assoupissement, de repos, de paix, de sabbat, de relâchement pour l’esprit et le corps, bref sous forme passive ». Passif chez Nietzsche ne veut pas dire non-actif ; non-actif, c’est réactif ; mais passif veut dire non-agi. Ce qui est passif, c’est seulement la réaction en tant qu’elle n’est pas agie. Passif désigne le triomphe de la réaction, le moment où, cessant d’être agie, elle devient précisément un ressentiment. L’homme du ressentiment ne sait pas et ne veut pas aimer, mais il veut être aimé. Ce qu’il veut : être aimé, nourri, abreuvé, carressé, endormi. Lui, l’impuissant, le dyspeptique, le frigide, l’insomniaque, l’esclave. Aussi l’homme du ressentiment montre-t-il une grande susceptibilité : face à tous les exercices qu’il est incapable d’entreprendre, il estime que la moindre compensation qui lui est due est justement d’en recueillir un bénéfice. Il considère donc comme une preuve de méchanceté notoire qu’on ne l’aime pas, qu’on ne le nourrisse pas. L’homme du ressentiment est l’homme du bénéfice et du profit. Bien plus, le ressentiment n’a pu s’imposer dans le monde qu’en faisant triompher le bénéfice, en faisant du profit non seulement un désir et une pensée, mais un système économique, social, théologique, un système complet, un divin mécanisme. Ne pas reconnaître le profit, voilà le crime théologique et le seul crime contre l’esprit. C’est en ce sens que les esclaves ont une morale, et que cette morale est celle de l’utilité. Nous demandions ; qui considère l’action du point de vue de son utilité ou de sa nocivité ? Et même, qui considère l’action du point de vue du bien et du mal, du louable et du blâmable ? Qu’on passe en revue toutes les qualités que la morale appelle « louables » en soi, « bonnes a en soi, par exemple l’incroyable notion de désintéressement. On s’apercevra qu’elles cachent les exigences et les récriminations d’un tiers passif : c’est lui qui réclame un intérêt des actions qu’il ne fait pas ; il vante précisément le caractère désintéressé des actions dont il tire un bénéfice 2. La morale en soi cache le point de vue utilitaire ; mais l’utilitarisme cache le point de vue du tiers passif, le point de vue triomphant d’un esclave qui s’interpose entre les maîtres.

Une action désintéressée est-elle possible ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d’être belle ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Exister, est-ce agir ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Pourquoi un acte est moral ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

*L’imputation des torts, la distribution des responsabilités, l’accusation perpétuelle.* — Tout cela prend la place de l’agressivité : « Le penchant à être agressif fait partie de la force aussi rigoureusement que le sentiment de vengeance et de rancune appartient à la faiblesse. » Considérant le bénéfice comme un droit, considérant comme un droit de profiter des actions qu’il ne fait pas, l’homme du ressentiment éclate en aigres reproches dès que son attente est déçue. Et comment ne serait-elle pas déçue, la frustration et la vengeance étant comme les *a priori* du ressentiment ? C’est ta faute si personne ne m’aime, c’est ta faute si j’ai raté ma vie, ta faute aussi si tu rates la tienne; tes malheurs et les miens sont également ta faute. Nous retrouvons ici la redoutable puissance féminine du ressentiment : elle ne se contente pas de dénoncer les crimes et les criminels, elle veut des fautifs, des responsables. Nous devinons ce que veut la créature du ressentiment : elle veut que les autres soient méchants elle a besoin que les autres soient méchants pour pouvoir se sentir bonne. *Tu es méchant, donc je suis bon* : telle est la formule fondamentale de l’esclave, elle traduit l’essentiel du ressentiment du point de vue typologique, elle résume et réunit tous les caractères précédents. Que l’on compare cette formule avec celle du maître : *je suis bon, donc tu es méchant*. La différence « Ce renversement du coup d’œil appréciateur appartient en propre au ressentiment ; la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d’un monde opposé et extérieur. » L’esclave a besoin *d’abord* de poser que l’autre est méchant.

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

5) EST-IL BON? EST-IL MÉCHANT?

[...]

Nous demandons : quel est celui qui *commence* par dire : « Je suis bon » ? Certes, ce n’est pas celui qui se compare aux autres, ni qui compare ses actions et ses œuvres à des valeurs supérieures ou transcendantes : il ne commencerait pas… Celui qui dit : « Je suis bon », n’attend pas d’être dit bon. Il s’appelle ainsi, il se nomme et se dit ainsi, dans la mesure même où il agit, affirme et jouit. Bon qualifie l’activité, l’affirmation, la jouissance qui s’éprouvent dans leur exercice : une certaine qualité d’âme, « une certaine certitude fondamentale qu’une âme possède au sujet d’elle-même, quelque chose qu’il est impossible de chercher, de trouver et peut-être même de perdre ». Ce que Nietzsche appelle souvent la *distinction* est le caractère interne de ce qu’on affirme (on n’a pas à le chercher), de ce qu’on met en action (on ne le trouve pas), de ce dont on jouit (on ne peut pas le perdre). Celui qui affirme et qui agit est en même temps celui qui est : « Le mot *esthlos* signifie d’après sa racine quelqu’un qui est, qui a de la réalité, qui est réel, qui est vrai. » « Celui-là a conscience qu’il confère de l’honneur aux choses, qu’il crée les valeurs. Tout ce qu’il trouve en soi, il l’honore ; une telle morale consiste dans la glorification de soi-même. Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bien-être d’une haute tension interne, la conscience d’une richesse désireuse de donner et de se prodiguer. » « Ce sont les bons eux-mêmes, c’est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d’âme qui se sont eux-mêmes considérés comme bons, qui ont jugé leurs actions bonnes, c’est-à-dire de premier ordre, établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire. » Aucune comparaison n’intervient pourtant dans le principe. Que d’autres soient méchants dans la mesure où ils n’affirment pas, n’agissent pas, ne jouissent pas, ce n’est qu’une conséquence secondaire, une conclusion négative. Bon désigne d’abord le maître. Méchant signifié la conséquence et désigne l’esclave. Méchant, c’est négatif, passif, mauvais, malheureux. Nietzsche esquisse le commentaire du poème admirable de Théognis, tout entier construit sur l’affirmation lyrique fondamentale : nous les bons, eux les méchants, les mauvais. On chercherait en vain la moindre nuance morale dans cette appréciation aristocratique ; il s’agit d’une éthique et d’une typologie, typologie des forces, éthique des manières d’être correspondantes.

Pouvons-nous penser l'origine ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Pourquoi un acte est moral ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Est-il préférable de se connaître ?

Risquons nous de passer á coté de notre vie ?

« Je suis bon, donc tu es méchant » : dans la bouche des maîtres, le mot *donc* introduit seulement une conclusion négative. Ce qui est négatif, c’est la conclusion. Et celle-ci est seulement posée comme la conséquence d’une pleine affirmation ; « Nous les positif est dans les prémisses. Il lui faut les prémisses de l’action et de l’affirmation, et la jouissance de ces prémisses, pour conclure à quelque chose de négatif qui n’est pas l’essentiel et n’a guère d’importance. Ce n’est qu’un « accessoire, une nuance complémentaire ». Sa seule importance est d’augmenter la teneur de l’action et de l’affirmation, de souder leur alliance et de redoubler la jouissance qui leur correspond : le bon « ne cherche son antipode que pour s’affirmer soi-même avec plus de joie ». Tel est le statut de *l’agressivité* : elle est le négatif, mais le négatif comme conclusion de prémisses positives, le négatif comme produit de l’activité, le négatif comme conséquence d’une puissance d’affirmer. Le maître se reconnaît à un syllogisme, où il faut deux propositions positives pour faire une négation, la négation finale étant seulement un moyen de renforcer les prémisses. — « Tu es méchant, donc je suis bon. » Tout a changé : le négatif passe dans les prémisses, le positif est conçu comme une conclusion, conclusion de prémisses négatives. C’est le négatif qui contient l’essentiel, et le positif n’existe que par la négation. Le négatif est devenu « l’idée originale, le commencement, l’acte par excellence ». À l’esclave, il faut les prémisses de la réaction et de la négation, du ressentiment et du nihilisme, pour obtenir une conclusion apparemment positive. Et encore n’a-t-elle que l’apparence de la positivité. C’est pourquoi Nietzsche tient tant à distinguer le ressentiment et l’agressivité : ils diffèrent en nature. L’homme du ressentiment a besoin de concevoir un non-moi, puis de s’opposer à ce non-moi pour se poser enfin comme soi. Etrange syllogisme de l’esclave : il lui faut deux négations pour faire une apparence d’affirmation. Nous sentons déjà sous quelle forme le syllogisme de l’esclave a eu tant de succès en philosophie : *la dialectique*. La dialectique, comme idéologie du ressentiment.

« Tu es méchant, donc je suis bon. » Dans cette formule, c’est l’esclave qui parle. On ne niera pas que là encore des valeurs ne soient créées. Mais quelles valeurs bizarres ! On commence par poser l’autre méchant. Celui qui se disait bon, voilà maintenant qu’on le dit méchant. Ce méchant, c’est celui qui agit, qui ne se retient pas d’agir, donc qui ne considère pas l’action du point de vue des conséquences qu’elle aura sur des tiers. Et le bon, maintenant, c’est celui qui se retient d’agir : il est bon précisément en ceci, qu’il rapporte toute action au point de vue de celui qui n’agit pas, au point de vue de celui qui en éprouve les *conséquences*, ou mieux encore au point de vue plus subtil d’un tiers divin qui en scrute les *intentions*. « Est bon quiconque ne fait violence à personne, quiconque n’offense personne ni n’attaque, n’use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et, du reste, attend peu de choses de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes. » Voici naître le bien et le mal : la détermination éthique, celle du bon et du mauvais, fait place au jugement moral. Le bon de l’éthique est devenu le méchant de la morale, le mauvais de l’éthique est devenu le bon de la morale. Le bien et le mal ne sont pas le bon et le mauvais, mais au contraire l’échange, l’inversion, le *renversement* de leur détermination. Nietzsche insistera sur le point suivant : « Par-delà le bien et le mal » ne veut pas dire : « Par-delà le bon et le mauvais. » Au contraire... Le bien et le mal sont des valeurs nouvelles, mais quelle étrangeté dans la manière de créer ces valeurs ! on les crée en renversant le bon et le mauvais. On les crée non pas en agissant, mais en se retenant d’agir. Non pas en affirmant, mais en commençant par nier. C’est pourquoi on les dit non créées, divines, transcendantes, supérieures à la vie. Mais songeons à ce que ces valeurs cachent, à leur mode de création. Elles cachent une haine extraordinaire, haine contre la vie, haine contre tout ce qui est actif et affirmatif dans la vie. II n’y a pas de valeurs morales qui survivraient un seul instant, si elles étaient séparées de ces prémisses dont elles sont la conclusion. Et plus profondément, pas de valeurs religieuses qui soient séparables de cette haine et de cette vengeance dont elles tirent la conséquence. La positivité de la religion est une positivité apparente : on conclut que les misérables, les pauvres, les faibles, les esclaves sont les bons, puisque les forts sont « méchants » et « damnés ». On a inventé le malheureux bon, le faible bon : il n’y a pas de meilleure vengeance contre les forts et les heureux.

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Pourquoi un acte est moral ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Notes:

1 GM, II, 1 et I, 10. — On remarquera que, chez Nietzsche , il-y-a plusieurs sortes d’inconscient ; l’activité par nature est inconsciente, mais cet inconscient ne doit pas être confondu avec celui des forces réactives.

2 GS, 21 : « Le prochain loue le désintéressement parce qu’il en tire son bénéfice. Si le prochain raisonnait lui-même d’une façon désinteressée, il ne voudrait pas ce sacrifice de force, ce dommage dont il profite, il s’opposerait à la naissance de ces penchants, surtout il manifesterait son propre desintéressèment en disant qu’ils ne sont pas bons. Voilà ce qui indique la contradiction fondamentale de cette morale qu’on prône de nos jours : ses motifs sont en opposition avec son principe. »

Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, 1962