Ce qui est important 37 > PlusJApprends

Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, 1962 (cont.)

6) LE PARALOGISME

Tu es méchant ; je suis le contraire de ce que tu es ; donc je suis bon. — En quoi consiste le paralogisme ? Supposons un agneau logicien. Le syllogisme de l’agneau bêlant se formule ainsi : les oiseaux de proie sont méchants (c’est-à-dire les oiseaux de proie sont tous les méchants, les méchants sont oiseaux de proie) ; or je suis le contraire d’un oiseau de proie ; donc je suis bon. Il est clair que, dans la mineure, l’oiseau de proie est pris pour ce qu’il est: une force qui ne se sépare pas de ses effets ou de ses manifestations. Mais dans la majeure, on suppose que l’oiseau de proie pourrait ne pas manifester sa force, qu’il pourrait retenir ses effets, et se séparer de ce qu’il peut : il est méchant, puisqu’il ne se retient pas. On suppose donc que c’est une seule et même force qui se retient effectivement dans l’agneau vertueux qui pourrait agir, s’il ne s’empêchait pas.

Voici sur quoi repose le paralogisme du ressentiment : *la fiction d’une force séparée de ce qu’elle peut*. C’est grâce à cette fiction que les forces réactives triomphent. Il ne leur suffit pas, en effet, de se dérober à l’activité ; il faut encore qu’elles renversent le rapport des forces, qu’elles s’opposent aux forces actives et se représentent comme supérieures. Le processus de l’accusation dans le ressentiment remplit cette tâche : les forces réactives « projettent » une image abstraite et neutralisée de la force ; une telle force séparée de ses effets sera *coupable* d’agir, *méritante* au contraire si elle n’agit pas ; bien plus, on imaginera qu’il faut plus de force (abstraite) pour se retenir que pour agir. Il est d’autant plus important d’analyser le détail de cette *fiction* que par elle, nous le verrons, les forces réactives acquièrent un pouvoir contagieux, les forces actives deviennent *réellement* réactives : 1° Moment de la causalité : on dédouble la force. Alors que la force ne se sépare pas de sa manifestation, on fait de la manifestation un effet qu’on rapporte à la force comme à une cause distincte et séparée : « On tient le même phénomène d’abord pour une cause et ensuite pour l’effet de cette cause. Les physiciens ne font pas mieux quand ils disent que la force actionne, que la force produit tel ou tel effet. » On prend pour une cause « un simple signe mnémotechnique, une formule abrégée » : quand on dit par exemple que l’éclair luit. On substitue au rapport réel de signification un rapport imaginaire de causalité. On commence par refouler la force en elle-même, puis on fait de sa manifestation quelque chose d’autre qui trouve dans la force une cause efficiente distincte ; 2° Moment de la substance : on projette la force ainsi dédoublée dans un substrat, dans un sujet qui serait libre de la manifester ou non. On neutralise la force, on en fait l’acte d’un sujet qui pourrait aussi bien ne pas agir. Nietzsche ne cesse de dénoncer dans « le sujet » une fiction ou une fonction grammaticales. Que ce soit l’atome des épicuriens, la substance de Descartes, la chose en soi de Kant, tous ces sujets sont la projection de « petits incubes imaginaires »; 3° Moment de la détermination réciproque : on moralise la force ainsi neutralisée. Car si l’on suppose qu’une force peut fort bien ne pas manifester la force qu’elle « a », il n’est pas plus absurde inversement de supposer qu’une force pourrait manifester la force qu’elle « n’a pas ». Dès que les forces sont projetées dans un sujet fictif, ce sujet s’avère coupable ou méritant, coupable de ce que la force active exerce l’activité qu’elle a, méritant si la force réactive n’exerce pas celle qu’elle… n’a pas : « Comme si la faiblesse même du faible, c’est-à-dire son essence, toute sa réalité unique, inévitable et indélébile, était un accomplissement libre, quelque chose de volontairement choisi, un acte de mérite. » A la distinction concrète entre les forces, à la différence on substitue l’opposition morale entre forces substantialisées (le bien et le mal).

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

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

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

Pourquoi un acte est moral ?

7) DÉVELOPPEMENT DU RESSENTIMENT LE PRÊTRE JUDAÏQUE

[...]

Cessant d’être agies, les forces réactives *projettent*  l’image renversée. C’est cette projection réactive que Nietzsche appelle une fiction : fiction d’un monde supra-sensible en opposition avec ce monde, fiction d’un Dieu en contradiction avec la vie. C’est elle que Nietzsche distingue de la puissance active du rêve, et même de l’image positive de dieux qui affirment et glorifient la vie : « Alors que le monde des rêves reflète la réalité, le monde des fictions ne fait que la fausser, la déprécier et la nier. » C’est elle qui préside à toute l’évolution du ressentiment, c’est-à-dire aux opérations par lesquelles, à la fois, la force active est séparée de ce qu’elle peut (falsification), accusée et traitée de coupable (dépréciation), les valeurs correspondantes renversées (négation). C’est dans cette fiction, par cette fiction, que les forces réactives se représentent comme supérieures. « Pour pouvoir dire non en réponse à tout ce qui représente le mouvement ascendant de la vie, à tout ce qui est bien né, puissance, beauté, affirmation de soi sur terre, il fallut que l’instinct de ressentiment, devenu génie, s’inventât un autre monde, d’où cette affirmation de la vie nous apparût comme le mal, la chose réprouvable en soi. »

Ne fait-on que fuir le réel ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Comment définir le bien ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Encore fallait-il que le ressentiment devint « génie ». Encore fallait-il un artiste en fiction, capable de profiter de l’occasion, et de diriger la projection, de mener l’accusation, d’opérer le renversement. Ne croyons pas que le passage d’un moment à l’autre du ressentiment, si prompt et ajusté soit-il, se réduise à un simple enchaînement mécanique. Il faut l’intervention d’un artiste génial. La question nietzschéenne « Qui ? » retentit plus pressante que jamais. « *La Généalogie de la morale contient la première psychologie du prêtre*. » Celui qui met en forme le ressentiment, celui qui mène l’accusation et poursuit toujours plus loin l’entreprise de vengeance, celui qui ose le renversement des valeurs, c’est le prêtre. Et plus particulièrement le prêtre juif, le prêtre sous sa forme judaïque. C’est lui, maître en dialectique, qui donne à l’esclave l’idée du syllogisme réactif. C’est lui qui forge les prémisses négatives. C’est lui qui conçoit l’amour, un nouvel amour que les chrétiens prennent à leur compte, comme la conclusion, le couronnement, la fleur vénéneuse d’une haine incroyable. C’est lui qui commence par dire « Les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les petits seuls sont les bons ; ceux qui souffrent, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu ; c’est à eux seuls qu’appartiendra la béatitude. Par contre, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les avides, les insatiables, les impies et, éternellement, vous demeurerez aussi les réprouvés, les maudits, les damnés ! » Sans lui, jamais l’esclave n’aurait su s’élever au-dessus de l’état brut du ressentiment. Dès lors, pour apprécier correctement l’intervention du prêtre, il faut voir de quelle manière il est complice des forces réactives, mais seulement complice et ne se confondant pas avec elles. Il assure le triomphe des forces réactives, il a besoin de ce triomphe, mais il poursuit un but qui ne se confond pas avec le leur. Sa volonté est volonté de puissance, sa volonté de puissance est le nihilisme. Que le nihilisme, la puissance de nier ait besoin des forces réactives, nous retrouvons cette proposition fondamentale, mais aussi sa réciproque : c’est le nihilisme, la puissance de nier, qui mène les forces réactives au triomphe. Ce double jeu donne au prêtre juif une profondeur, une ambivalence inégalées : « Il prend parti, librement, par une profonde intelligence de conservation, pour tous les instincts de décadence *non qu’il soit dominé par eux*, mais il a deviné en eux une puissance qui pouvait le faire aboutir contre le *monde 3*. »

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Comment définir le bien ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Nous aurons à revenir sur ces pages célèbres, où Nietzsche traite du judaïsme et du prêtre juif. Elles ont suscité souvent les interprétations les plus douteuses. On sait que les nazis eurent avec l’œuvre de Nietzsche des rapports ambigus : ambigus, parce qu’ils aimaient à s’en réclamer, mais ne pouvaient le faire sans tronquer des citations, falsifier des éditions, interdire des textes principaux. En revanche, Nietzsche lui-même n’avait pas de rapports ambigus avec le régime bismarckien. Encore moins avec le pangermanisme et l’antisémitisme. Il les méprisait, les haïssait. « Ne fréquentez personne qui soit impliqué dans cette fumisterie éhontée des races. » Et le cri du cœur : « Mais enfin, que croyez-vous que j’éprouve lorsque le nom de Zarathoustra sort de la bouche des antisémites ! » Pour comprendre le sens des réflexions nietzschéennes sur le judaïsme, il faut se rappeler que la « question juive » était devenue, dans l’école hégélienne, un thème dialectique par excellence. Là encore, Nietzsche reprend la question, mais conformément à sa propre méthode. Il demande : comment le prêtre s’est-il constitué dans l’histoire du peuple juif? Dans quelles conditions s’est-il constitué, conditions qui s’avéreront *décisives pour l’ensemble de l’histoire européenne* ? Rien n’est plus frappant que l’admiration de Nietzsche pour les rois d’Israël et l’Ancien Testament. Le problème juif ne fait qu’un avec le problème de la constitution du prêtre dans ce monde d’Israël : tel est le vrai problème de nature typologique. C’est pourquoi Nietzsche insiste tant sur le point suivant : je suis l’inventeur de la psychologie du prêtre. Il est vrai que les considérations raciales ne manquent pas chez Nietzsche. Mais la race n’intervient jamais que comme élément dans un *croisement*, comme facteur dans un *complexe* physiologique, et aussi psychologique, politique, historique et social. Un tel complexe est précisément ce que Nietzsche appelle un type. Le type du prêtre, il n’y a pas d’autre problème pour Nietzsche. Et ce même peuple juif qui, à un moment de son histoire, a trouvé ses conditions d’existence dans le prêtre, est aujourd’hui le plus apte à sauver l’Europe, à la protéger contre elle-même, en inventant de nouvelles conditions. On ne lira pas les pages de Nietzsche sur le judaïsme sans évoquer ce qu’il écrivait à Fritsch, auteur antisémite et raciste : « Je vous prie de bien vouloir ne plus m’envoyer vos publications : je crains pour ma patience. »

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

La vérité dépend-elle de nous ?

8) MAUVAISE CONSCIENCE ET INTÉRIORITÉ

Voici l’objet du ressentiment sous ses deux aspects : priver la force active de ses conditions matérielles d’exercice ; la séparer formellement de ce qu’elle peut. Mais s’il est vrai que la force active est séparée de ce qu’elle peut fictivement, il n’est pas moins vrai que quelque chose de réel lui arrive, comme résultat de cette fiction. De ce point de vue, notre question n’a pas fini de rebondir : que devient réellement la force active ? La réponse de Nietzsche est extrêmement précise : quelle que soit la raison pour laquelle une force active est faussée, privée de ses conditions d’exercice et séparée de ce qu’elle peut, *elle se retourne en dedans, elle se retourne contre soi*. S’intérioriser, se retourner contre soi, telle est la façon dont la force active devient réellement réactive. « Tous les instincts qui n’ont pas de débouché, que quelque force répressive empêche d’éclater au-dehors, retournent en dedans : c’est là ce que j’appelle l’intériorisation de l’homme… C’est là l’origine de la mauvaise conscience. » C’est en ce sens que la mauvaise conscience prend le relais du ressentiment. Tel qu’il nous est apparu, le ressentiment ne se sépare pas d’une horrible invitation, d’une tentation comme d’une volonté de répandre une contagion. II cache sa haine sous les auspices d’un amour tentateur : Moi qui t’accuse, c’est pour ton bien ; je t’aime, pour que tu me rejoignes, jusqu’à ce que tu me rejoignes, jusqu’à ce que tu deviennes toi-même un être douloureux, malade, réactif, un être bon… « Quand est-ce que les hommes du ressentiment parviendront au triomphe sublime, définitif, éclatant de leur vengeance ? Indubitablement quand ils arriveront à *jeter* dans la conscience des heureux leur propre misère et toutes les misères : de sorte que ceux-ci commenceraient à rougir de leur bonheur et à se dire peut-être les uns aux autres : il y a une honte à être heureux en présence de tant de misères. » Dans le ressentiment, la force réactive accuse et se projette. Mais le ressentiment ne serait rien s’il n’amenait l’accusé lui-même à reconnaître ses torts, à « se tourner en dedans » : *l’introjection* de la force active n’est pas le contraire de la *projection*, mais la conséquence et la suite de la projection réactive. On ne verra pas dans la mauvaise conscience un type nouveau : tout au plus trouvons-nous dans le type réactif, dans le type de l’esclave, des variétés concrètes où le ressentiment est presque à l’état pur ; d’autres où la mauvaise conscience, atteignant son plein développement, recouvre le ressentiment. Les forces réactives n’en finissent pas de parcourir les étapes de leur triomphe : la mauvaise conscience prolonge le ressentiment, nous mène encore plus loin dans un domaine où la contagion gagne. La force active devient réactive, le maître devient esclave.

Séparée de ce qu’elle peut, la force active ne s’évapore pas. Se retournant contre soi, *elle produit de la douleur*. Non plus jouir de soi, mais produire la douleur : « Ce travail inquiétant, plein d’une joie épouvantable, le travail d’une âme volontairement disjointe, qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir » ; « la souffrance, la maladie, la laideur, le dommage volontaire, la mutilation, les mortifications, le sacrifice de soi sont recherchés à l’égal d’une jouissance ». La douleur, au lieu d’être réglée par les forces réactives, est produite par l’ancienne force active. II en résulte un curieux phénomène, insondable : une multiplication, une auto-fécondation, une hyper-production de douleur. La mauvaise conscience est la conscience qui multiplie sa douleur, elle a trouvé le moyen de la faire fabriquer : retourner la force active contre soi, l’immonde usine. *Multiplication de la douleur par intériorisation de la force, par introjection de la force*, elle est la première définition de la mauvaise conscience.

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

9) LE PROBLÈME DE LA DOULEUR

Telle est du moins la définition du premier aspect de la mauvaise conscience ; aspect topologique, état brut ou matériel. L’intériorité est une notion complexe. Ce qui est intériorisé d’abord, c’est la force active ; mais la force intériorisée devient fabricatrice de douleur ; et la douleur étant produite avec plus d’abondance, l’intériorité gagne « en profondeur, en largeur, en hauteur », gouffre de plus en plus vorace. C’est dire, en second lieu, que la douleur à son tour est *intériorisée*, sensualisée, spiritualisée. Que signifient ces expressions ? *On invente un nouveau sens pour la douleur, un sens interne, un sens intime* : on fait de la douleur la conséquence d’un péché, d’une faute. Tu as fabriqué ta douleur parce que tu as péché, tu te sauveras en fabriquant ta douleur. La douleur conçue comme la conséquence d’une faute intime et le mécanisme intérieur d’un salut, la douleur intériorisée au fur et à mesure qu’on la fabrique, « la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtiment » : voilà le deuxième aspect de la mauvaise conscience, son moment typologique, la mauvaise conscience comme sentiment de culpabilité.

Pour comprendre la nature de cette invention, il faut estimer l’importance d’un problème plus général: quel est le sens de la douleur ? Le sens de l’existence en dépend tout entier ; l’existence a un sens pour autant que la douleur en a un dans l’existence. Or la douleur est une réaction. Il semble bien que son seul sens réside dans la possibilité d’agir cette réaction, ou du moins d’en localiser, d’en isoler la trace, afin d’éviter toute propagation jusqu’à ce qu’on puisse à nouveau ré-agir. Le sens actif de la douleur apparaît donc comme un *sens externe*. Pour juger la douleur d’un point de vue actif, il faut la maintenir dans l’élément de son extériorité. Et il y faut tout un art, qui est celui des maîtres. Les maîtres ont un secret. Ils savent que la douleur n’a qu’un sens : faire plaisir à quelqu’un, faire plaisir à quelqu’un qui l’inflige ou qui la contemple. Si l’homme actif est capable de ne pas prendre au sérieux sa propre douleur, c’est parce qu’il imagine toujours quelqu’un à qui elle fait plaisir. Une telle imagination n’est pas pour rien dans la croyance aux dieux actifs qui peuplent le monde grec : « Tout mal est justifié du moment qu’un dieu se complaît à la regarder… Quel sens avaient, en dernière analyse, la guerre de Troie et d’autres horreurs tragiques ? Il n’y a aucun doute : c’étaient des jeux pour réjouir les regards des dieux. » On a tendance aujourd’hui à invoquer la douleur comme argument contre l’existence ; cette argumentation témoigne d’une manière de penser qui nous est chère, une manière réactive. Nous nous plaçons non seulement du point de vue de celui qui souffre, mais du point de vue de l’homme du ressentiment qui n’agit plus ses réactions. Comprenons que le sens actif de la douleur apparaît dans d’autres perspectives : la douleur n’est pas un argument contre la vie, mais au contraire un excitant de la vie, « un appât pour la vie », un argument en sa faveur. Voir souffrir ou même infliger la souffrance est une structure de la vie comme vie active, une manifestation active de la vie. La douleur a un sens immédiat en faveur de la vie : son sens externe. « Il répugne… à notre délicatesse, ou plutôt à notre tartuferie, de se représenter avec toute l’énergie voulue jusqu’à tel point la cruauté était la réjouissance préférée de l’humanité primitive et entrait comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs… Sans cruauté pas de réjouissance, voilà ce que nous apprend la plus ancienne et la plus longue histoire de l’homme. Et le châtiment aussi a des allures de fête. » Telle est la contribution de Nietzsche au problème particulièrement spiritualiste : quel est le sens de la douleur et de la souffrance ?

Il faut d’autant plus admirer l’étonnante invention de la mauvaise conscience : un nouveau sens pour la souffrance, un *sens interne*. Il n’est plus question d’agir sa douleur, ni de la juger d’un point de vue actif. Au contraire, on s’étourdit contre la douleur au moyen de la passion. « Passion des plus sauvages » : on fait de la douleur la conséquence d’une faute et le moyen d’un salut ; on se guérit de la douleur en fabriquant encore plus de douleur, en l’intériorisant encore plus ; on s’étourdit, c’est-à-dire on se guérit de la douleur en infectant la blessure. Déjà, dans l’*Origine de la tragédie*, Nietzsche indiquait une thèse essentielle : la tragédie meurt en même temps que le drame devient un conflit intime et que la souffrance est intériorisée. Mais qui invente et veut le sens interne de la douleur ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?

10) DÉVELOPPEMENT DE LA MAUVAISE CONSCIENCE LE PRÊTRE CHRÉTIEN

Intériorisation de la force, puis intériorisation de la douleur elle-même : le passage du premier au second moment de la mauvaise conscience n’est pas plus automatique que n’était l’enchaînement des deux aspects du ressentiment. Là encore, il faut l’intervention du prêtre. Cette seconde incarnation du prêtre est l’incarnation chrétienne : « Ce n’est que dans les mains du prêtre, ce véritable artiste pour le sentiment de faute, que ce sentiment a commencé par prendre forme. » C’est le prêtre-chrétien qui fait sortir la mauvaise conscience de son état brut ou animal, c’est lui qui préside à l’intériorisation de la douleur. C’est lui, prêtre-médecin, qui guérit la douleur en infectant la blessure. C’est lui, prêtre-artiste, qui amène la mauvaise conscience à sa forme supérieure : la douleur, conséquence d’un péché. — Mais comment procède-t-il ? « Si l’on voulait résumer en une courte formule la valeur de l’existence du prêtre, il faudrait dire : le prêtre est *l’homme qui change la direction du ressentiment*. » On se rappelle que l’homme du ressentiment, essentiellement douloureux, cherché une cause de sa souffrance. Il accuse, il accuse tout ce qui est actif dans la vie. Déjà le prêtre surgit ici sous une première forme : il préside à l’accusation, il l’organise. Vois ces hommes qui se disent bons, moi je te dis : ce sont des méchants. La puissance du ressentiment est donc tout entière dirigée sur l’autre, contre les autres. Mais le ressentiment est une matière explosive ; il fait que les forces actives deviennent réactives. Il faut, alors, que le ressentiment s’adapte à ces conditions nouvelles ; il faut qu’il change de direction. C’est *en lui-même*, maintenant, que l’homme réactif doit trouver la cause de sa souffrance. Cette cause, la mauvaise conscience lui suggère qu’il doit la chercher « en lui-même, dans une faute commise dans le temps passé, qu’il doit l’interpréter comme un châtiment ». Et le prêtre apparaît une seconde fois pour présider à ce changement de direction : « C’est vrai, ma brebis, quelqu’un doit être cause de ce que tu souffres ; mais tu es toi-même cause de tout cela, tu es toi-même cause de toi-même. » Le prêtre invente la notion du *péché* ; « Le péché est resté jusqu’à présent l'événement capital dans l’histoire de l’âme malade ; il représente pour nous le tour d’adresse le plus néfaste de l’interprétation religieuse. » Le mot *faute* renvoie maintenant à la faute que j’ai commise, à ma propre faute, à ma culpabilité. Voilà comment la douleur est intériorisée ; conséquence d’un péché, elle n’a plus d’autre sens qu’un sens intime.

Le rapport du christianisme et du judaïsme doit être évalué de deux points de vue. D’une part, le christianisme est l’aboutissement du judaïsme. Il en poursuit, il en achève I’entreprise. Toute la puissance du ressentiment aboutit au Dieu des pauvres gens, des malades et des pécheurs. Dans des pages célèbres, Nietzsche insiste sur le caractère haineux de saint Paul, sur la bassesse du Nouveau Testament. Même la mort du Christ est un détour qui ramène aux valeurs judaïques : par cette mort, on instaure une pseudo-opposition entre l’amour et la haine, on rend cet amour plus séducteur comme s’il était indépendant de cette haine, opposé à cette haine, victime de cette haine. On se cache la vérité que Ponce Pilate avait su découvrir : le christianisme est la conséquence du judaïsme, il y trouve toutes ses prémisses, il est seulement la conclusion de *ces* prémisses. — Mais il est vrai que, d’un autre point de vue, le christianisme apporte une note nouvelle. Il ne se contente pas d’achever le ressentiment, il en change la direction. Il impose cette invention nouvelle, la mauvaise conscience. Or, là non plus, on ne croira pas que la nouvelle direction du ressentiment dans la mauvaise conscience s’oppose à la direction première. Là encore, il s’agit seulement d’une tentation, d’une séduction supplémentaires. Le ressentiment disait « c’est ta faute », la mauvaise conscience dit « c’est ma faute ». Mais précisément le ressentiment ne s’apaise pas tant que sa contagion n’est pas répandue. Son but est que toute la vie devienne réactive, que les bien portants deviennent malades. Il ne lui suffit pas d’accuser, il faut que l’accusé se sente coupable. Or c’est dans la mauvaise conscience que le ressentiment montre l’exemple, et qu’il atteint le sommet de sa puissance contagieuse : en changeant de direction. C’est ma faute, c’est ma faute, jusqu’à ce que le monde entier reprenne ce refrain désolé, jusqu’à ce que tout ce qui est actif dans la vie développe ce même sentiment de culpabilité. Et il n’y a pas d’autres conditions pour la puissance du prêtre : par nature, le prêtre est celui qui se rend maître de ceux qui souffrent.

En tout cela, on retrouve l’ambition de Nietzsche : là où les dialecticiens voient des antithèses ou des oppositions, montrer qu’il y a des différences plus fines à découvrir, des coordinations et des corrélations plus profondes à évaluer : non pas la conscience malheureuse hégélienne, qui n’est qu’un symptôme, mais la mauvaise conscience ! La définition du premier aspect de la mauvaise conscience était : *multiplicalion de la douleur par intériorisalion de la force*. La définition du deuxième aspect est : *intériorisation de la douleur par changement de direction du ressentiment*. Nous avons insisté sur la manière dont la mauvaise conscience prend le relais du ressentiment. Il faut insister aussi sur le parallélisme de la mauvaise conscience et du ressentiment. Non seulement chacune de ces variétés a deux moments, topologique et typologique, mais le passage d’un moment à l’autre fait intervenir le personnage du prêtre. Et le prêtre agit toujours par fiction. Nous avons analysé la fiction sur laquelle repose le renversement des valeurs dans le ressentiment. Mais un problème nous reste à résoudre : sur quelle fiction reposent l’intériorisation de la douleur, le changement de direction du ressentiment dans la mauvaise conscience ? Ce problème est d’autant plus complexe que, selon Nietzsche, il met en jeu l’ensemble du phénomène qu’on appelle *culture*.

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

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

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

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Il) LA CULTURE ENVISAGÉE DU POINT DE VUE PRÉHISTORIQUE

[...]

Préhistorique signifie générique. La culture est l’activité préhistorique de l’homme. Mais en quoi consiste cette activité ? Il s’agit toujours de donner à l’homme des habitudes, de le faire obéir à des lois, de le dresser. Dresser l’homme signifie le former de telle manière qu’il puisse agir ses forces réactives. L’activité de la culture s’exerce en principe sur les forces réactives, leur donne des habitudes et leur impose des modèles, pour les rendre aptes à être agies. En tant que telle, la culture s’exerce dans plusieurs directions. Elle s’attaque même aux forces réactives de l’inconscient, aux forces digestives et intestinales les plus souterraines (régime alimentaire, et quelque chose d’analogue à ce que Freud appellera l’éducation des sphincters). Mais son objet principal est de renforcer la conscience. Cette conscience qui se définit par le caractère fugitif des excitations, cette conscience qui s’appuie elle-même sur la faculté d’oubli, il faut lui donner une consistance et une fermeté qu’elle n’a pas par elle-même. La culture dote la conscience d’une nouvelle faculté qui s’oppose en apparence à la faculté d’oubli : la mémoire. Mais la mémoire dont il s’agit ici n’est pas la mémoire des traces. Cette mémoire originale n’est plus fonction du passé, mais fonction du futur. Elle n’est pas mémoire de la sensibilité, mais de la volonté. Elle n’est pas mémoire des traces, mais des paroles 4. Elle est faculté de promettre, engagement de l’avenir, souvenir du futur lui-même. Se souvenir de la promesse qu’on a faite n’est pas se rappeler qu’on l’a faite à tel moment passé, mais qu’on doit la tenir à tel moment futur. Voilà précisément l’objet sélectif de la culture : former un homme capable de promettre, donc de disposer de l’avenir, un homme libre et puissant. Seul un tel homme est actif ; il agit ses réactions, en lui tout est actif ou agi. La faculté de promettre est l’effet de la culture comme activité de l’homme sur l’homme ; l’homme qui peut promettre est le produit de la culture comme activité générique.

Nous comprenons pourquoi la culture ne recule en principe devant aucune violence ; « Peut-être n’y a-t-il rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l’homme que sa mnémotechnique… Cela ne se passait jamais sans supplices, sans martyres ni sacrifices sanglants, quand l’homme jugeait nécessaire de se créer une mémoire. » Avant d’arriver au but (l’homme libre, actif et puissant), combien de supplices sont nécessaires pour dresser les forces réactives, pour les contraindre à être agies. La culture a toujours employé le moyen suivant ; elle a fait de la douleur un moyen d’échange, une monnaie, un équivalent ; précisément l’exact équivalent d’un oubli, d’un dommage causé, d’une promesse non tenue. La culture rapportée à ce moyen s’appelle *justice* ; ce moyen lui-même s’appelle *châtiment*. Dommage causé = douleur subie, voilà l’équation du châtiment qui détermine un rapport de l’homme avec l’homme. Ce rapport entre les hommes est déterminé, d’après l’équation, comme *rapport d’un créancier et d’un débiteur* : la justice rend l’homme *responsable d’une dette*. Le rapport créancier-débiteur exprime l’activité de la culture dans son processus de dressage ou de formation. Correspondant à l’activité préhistorique, ce rapport lui-même est le rapport de l’homme avec l’homme, « le plus primitif entre individus », antérieur même « aux origines de n’importe quelle organisation sociale ». Bien plus, il sert de modèle « aux complexions sociales les plus primitives et les plus grossières ». C’est dans le crédit, non dans l’échange, que Nietzsche voit l’archétype de l’organisation sociale. L’homme qui paie par sa douleur le dommage qu’il cause, l’homme tenu pour responsable d’une dette, mage qu’il cause, l’homme tenu pour responsable d’une dette, le moyen mis en œuvre par la culture pour parvenir à son but. [...]

La culture est-elle libératrice ?

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Toute violence est-elle sans raison ?

12) LA CULTURE ENVISAGÉE DU POINT DE VUE POST-HISTORIQUE

[...]

La justice est l’activité générique qui dresse les forces réactives de l’homme, qui les rend aptes à être agies et tient l’homme pour responsable de cette aptitude elle-même. On opposera à la justice la manière dont le ressentiment, puis la mauvaise conscience se forment : par le triomphe des forces réactives, par leur inaptitude à être agies, par leur haine de tout ce qui est actif, par leur résistance, par leur injustice foncière. Aussi bien le ressentiment, loin d’être à l’origine de la justice, « est le dernier domaine conquis par l’esprit de justice… L’homme actif, agressif, même violemment agressif, est encore cent fois plus prêt de la justice que l’homme réactif ».

Et pas plus que la justice n’a le ressentiment pour origine, le châtiment n’a pour produit la mauvaise conscience. Quelle que soit la multiplicité des sens du châtiment, il y a toujours un sens que le châtiment *n’a pas*. Le châtiment n’a pas la propriété d’éveiller chez le coupable le sentiment de la faute. « Le véritable remords est excessivement rare, en particulier chez les malfaiteurs et les criminels ; les prisons, les bagnes ne sont pas les endroits propices à l’éclosion de ce ver rongeur… En thèse générale, le châtiment refroidit et endurcit ; il concentre ; il aiguise les sentiments d’aversion ; il augmente la force de résistance. S’il arrive qu’il brise l’énergie et amène une pitoyable prostration, une humiliation volontaire, un tel résultat est certainement encore moins édifiant que l’effet moyen du châtiment : c’est le plus généralement une gravité sèche et morne. Si nous nous reportons maintenant à ces milliers d’années qui *précèdent* l’histoire de l’homme, nous prétendrons hardiment que c’est le châtiment qui a le plus puissamment retardé le développement du sentiment de culpabilité, du moins chez les victimes des autorités répressives. » On opposera point par point l’état de la culture où l’homme, au prix de sa douleur, se sent responsable de ses forces réactives, et l’état de la mauvaise conscience où l’homme, au contraire, se sent coupable pour ses forces actives et les ressent comme coupables. De quelque manière que nous considérions la culture ou la justice, partout nous y voyons l’exercice d’une activité formatrice, le contraire du ressentiment, de la mauvaise conscience.

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

Exister, est-ce agir ?

Cette impression se renforce encore si nous considérons le produit de l’activité culturelle : l’homme actif et libre, l’homme qui peut promettre. De même que la culture est l’élément préhistorique de l’homme, le produit de la culture est l’élément posthistorique de l’homme. « Plaçons-nous au bout de l’énorme processus, à l’endroit où l’arbre mûrit enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs présentent enfin ce pourquoi elles n’étaient que des moyens ; et nous trouverons que le fruit le plus mûr de l’arbre est *l’individu souverain*, l’individu qui n’est semblable qu’à lui-même, l’individu affranchi de la moralité des mœurs, l’individu autonome et super-moral (car autonome et moral s’excluent), bref l’homme à la volonté propre, indépendante et persistante, l’homme qui peut promettre... » Nietzsche nous apprend ici qu’il ne faut pas confondre le produit de la culture avec son moyen. L’activité générique de l’homme constitue l’homme comme responsable de ses forces réactives : *responsabilité-dette*. Mais cette responsabilité n’est qu’un moyen de dressage et de sélection : elle mesure progressivement l’aptitude des forces réactives à être agies. Le produit fini de l’activité générique n’est nullement l’homme responsable lui-même ou l’homme moral, mais l’homme autonome et super-moral, c’est-à-dire celui qui agit effectivement ses forces réactives et chez qui toutes les forces réactives sont agies. Celui-là seul « peut » promettre, précisément parce qu’il n’est plus responsable devant aucun tribunal. Le produit de la culture n’est pas l’homme qui obéit à la loi, mais l’individu souverain et législateur qui se définit par la puissance sur soi-même, sur le destin, sur la loi : le libre, le léger, *l’irresponsable*. Chez Nietzsche la notion de responsabilité, même sous sa forme supérieure, a la valeur limitée d’un simple moyen : l’individu autonome n’est plus responsable de ses forces réactives devant la justice, il en est le maître, le souverain, le législateur, l’auteur et l’acteur. C’est lui qui parle, il n’a plus à *répondre*. La responsabilité-dette n’a pas d’autre sens actif que de disparaître dans le mouvement par lequel l’homme se libère : le créancier se libère parce qu’il participe au droit des maîtres, le débiteur se libère, même au prix de sa chair et de sa douleur ; tous deux se libèrent, se dégagent du processus qui les dresses. Tel est le mouvement général de la culture : que le moyen disparaisse dans le produit. La responsabilité comme responsabilité devant la loi, la loi comme loi de la justice, la justice comme moyen de la culture, tout cela disparaît dans le produit de la culture elle-même. La moralité des mœurs produit l’homme affranchi de la moralité des mœurs, l’esprit des lois produit l’homme affranchi de la loi. C’est pourquoi Nietzsche parle d’une auto-destruction de la justice. La culture est l’activité générique de l’homme ; mais toute cette activité étant sélective, elle produit l’individu comme son but final où le générique est lui-même supprimé.

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

La culture est-elle libératrice ?

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

13) LA CULTURE ENVISAGÉE DU POINT DE VUE HISTORIQUE

[...]

De la culture nous devons dire à la fois qu’elle a disparu depuis longtemps et qu’elle n’a pas encore commencé. L’activité générique se perd dans la nuit du passé, comme son produit, dans la nuit du futur. La culture dans l’histoire reçoit un sens très différent de sa propre essence, étant capturée par des forces étrangères d’une tout autre nature. L’activité générique dans l’histoire ne se sépare pas d’un mouvement qui la dénature, et qui dénature son produit. Bien plus, l’histoire est cette dénaturation même, elle se confond avec la « dégénérescence de la culture ». — A la place de l’activité générique, l’histoire nous présente des races, des peuples, des classes, des Eglises et des Etats. Sur l’activité générique se greffrent des organisations sociales des associations, des communautés de caractère *réactif*, parasites qui viennent la recouvrir et l’absorber. A la faveur de l’activité générique, dont elles faussent le mouvement, les forces réactives forment des collectivités, ce que Nietzsche appelle des « troupeaux ». — A la place de la justice et de son processus d’autodestruction, l’histoire nous présente des sociétés qui ne veulent pas périr et qui n’imaginent rien de supérieur à leurs lois. Quel est l’Etat qui écouterait le conseil de Zarathoustra : « Laissez-vous donc renverser »? La loi se confond dans l’histoire avec le contenu qui la détermine, contenu réactif qui la leste et l’empêche de disparaître, sauf au profit d’autres contenus, plus stupides et plus pesants. — Au lieu de l’individu souverain comme produit de la culture, l’histoire nous présente son propre produit, l’homme domestiqué, dans lequel elle trouve le fameux sens de l’histoire : « l’avorton sublime », « l’animal grégaire, être docile, maladif, médiocre, l’Européen d’aujourd’hui ». — Toute la violence de la culture, l’histoire nous la présente comme la propriété légitime des peuples, des Etats et des Eglises, comme la manifestation de *leur* force. Et en fait, tous les procédés de dressage sont employés, mais retournés, détournés, renversés. Une morale, une Eglise, un Etat sont encore des entreprises de sélection, des théories de la hiérarchie. Dans les lois les plus stupides, dans les communautés les plus bornées, il s’agit encore de dresser l’homme et de faire servir ses forces réactives. Mais les faire servir à quoi ? Opérer quel dressage, quelle sélection ? On se sert des procédés de dressage, mais pour faire de l’homme l’animal grégaire, la créature docile et domestiquée. On se sert des procédés de sélection, mais pour briser les forts, pour trier les faibles, les souffrants ou les esclaves. La sélection et la hiérarchie sont mises à l’envers. La sélection devient le contraire de ce qu’elle était du point de vue de l’activité ; elle n’est plus qu’un moyen de conserver, d’organiser, de propager la vie réactive.

L’histoire apparaît donc comme l’acte par lequel les forces réactives s’emparent de la culture ou la détournent à leur profit. Le triomphe des forces réactives n’est pas un accident dans l’histoire, mais le principe et le sens de « l’histoire universelle. » Cette idée d’une dégénérescence historique de la culture occupe, dans l’œuvre de Nietzsche, une place prédominante : elle servira d’argument dans la lutte de Nietzsche contre la philosophie de l’histoire et contre la dialectique. Elle inspire la déception de Nietzsche : de « *grecque* » la culture devient « allemande »… Dès les *Considérations inactuelles*, Nietzsche essaie d’expliquer pourquoi et comment la culture passe au service des forces réactives qui la dénaturent. [...]

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

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

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

Toutefois, il est déjà possible d’expliquer pourquoi l’activité générique tombe nécessairement dans l’histoire et tourne au profit des forces réactives. Si le schéma des *Considérations inactuelles* est insuffisant, l’œuvre de Nietzsche présente d’autres directions dans lesquelles une solution peut être trouvée. L’activité de la culture se propose de dresser l’homme, c’est-à-dire de rendre les forces réactives aptes à servir, à être agies. Mais, en cours de dressage, cette aptitude à servir reste profondément ambiguë. Car elle permet en même temps aux forces réactives de se mettre au services d’autres forces réactives, de donner à celle-ci une apparence d’activité, une apparence de justice, de former avec elles une fiction qui l’emporte sur les forces actives. On se rappelle que dans le ressentiment, certaines forces réactives empêchaient d’autres forces réactives d’être agies. La mauvaise conscience emploie pour la même fin des moyens presque contraires : *dans la mauvaise conscience, des forces réactives se servent de leur aptitude à être agies pour donner à d’autres forces réactives un air d’agir*. Il n’y a pas moins de fiction dans ce procédé que dans le procédé du ressentiment. *C’est ainsi que se forment, à la faveur de l’activité générique*, des associations de forces réactives. Celles-ci se greffent sur l’activité générique et la détournent nécessairement de son sens. Les forces réactives trouvent à la faveur du dressage une occasion prodigieuse : l’occasion de s’associer, de former une réaction collective usurpant l’activité générique.

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

La culture est-elle libératrice ?

14) MAUVAISE CONSCIENCE, RESPONSABILITÉ, CULPABILITÉ

Quand les forces réactives se greffent ainsi sur l’activité générique, elles en interrompent la « lignée ». Là encore une projection intervient : c’est la dette, c’est la relation créancier-débiteur qui est projetée, et qui change de nature dans cette projection. Du point de vue de l’activité générique, l’homme était tenu pour responsable de ses forces réactives ; ses forces réactives elles-mêmes étaient considérées comme responsables devant un tribunal actif. Maintenant, les forces réactives profitent de leur dressage pour former une association complexe avec d’autres forces réactives : elles se sentent responsables devant ces autres forces, ces autres forces se sentent juges et maîtresses des premières. L’association des forces réactives s’accompagne ainsi d’une transformation de la dette ; celle-ci devient dette envers « la divinité », envers « la société », envers « l’Etat », envers des instances réactives. Tout se passe alors entre forces réactives. La dette perd le caractère actif par lequel elle participait à la libération de l’homme : sous sa nouvelle forme, elle est inépuisable, *impayable*. « Il faudra que la perspective d’une libération définitive disparaisse une fois pour toutes dans la brume pessimiste, il faudra que le regard désespéré se décourage devant une impossibilité de fer, il faudra que ces notions de dette et de devoir se retournent. Se retournent contre qui donc ? Il n’y a aucun doute : en premier lieu contre le débiteur… en dernier lieu contre le créancier. » Qu’on examine ce que le christianisme appelle « rachat ». Il ne s’agit plus d’une libération de la dette, mais d’un approfondissement de la dette. II ne s’agit plus d’une douleur par laquelle on paie la dette, mais d’une douleur par laquelle on s’y enchaîne, par laquelle on se sent débiteur pour toujours. La douleur ne paie plus que les intérêts de la dette ; *la douleur est intériorisée, la responsabilité-interêt est devenue responsabilité-culpabilité*. Si bien qu’il faudra que le créancier lui-même prenne Ia dette à son compte, qu’il prenne sur soi le corps de la dette. Coup de génie du christianisme, dit Nietzsche : « Dieu lui-même s’offrant en sacrifice pour payer les dettes de l’homme. Dieu se payant à lui-même. Dieu parvenant seul à libérer l’homme de ce qui, pour l’homme même, est devenu irrémissible. »

On verra une différence de nature entre les deux formes de responsabilité, la responsabilité-dette et la responsabilité-culpabilité. L’une a pour origine l’activité de la culture ; elle est seulement le moyen de cette activité, elle développe le sens externe de la douleur, elle doit disparaître dans le produit pour faire place à la belle irresponsabilité. Tout dans l’autre est réactif : elle a pour origine l’accusation du ressentiment, elle se greffe sur la culture et la détourne de son sens, elle entraîne elle-même un changement de direction du ressentiment qui ne cherche plus un coupable au-dehors, elle s’éternise en même temps qu’elle intériorise la douleur. — Nous disions : le prêtre est celui qui intériorise la douleur en changeant la direction du ressentiment ; par là, il donne une forme à la mauvaise conscience. Nous demandions : comment le ressentiment peut-il changer de direction tout en gardant ses propriétés de haine et de vengeance ? La longue analyse précédente nous donne les éléments d’une réponse : 1° A la faveur de l’activité générique et usurpant cette activité, les forces réactives constituent des associations (troupeaux). Certaines forces réactives ont l’air d’agir, d’autres servent de matière : « Partout où il y a des troupeaux, c’est l’instinct de faiblesse qui les a voulus, l’habileté du prêtre qui les a organisés » ; 2° C’est dans ce milieu que la mauvaise conscience prend forme. Abstraite de l’activité générique, la dette se projette dans l’association réactive. La dette devient la relation d’un débiteur qui n’en finira pas de payer, et d’un créancier qui n’en finira pas d’épuiser les intérêts de la dette : « Dette envers la divinité. » La douleur du débiteur est intériorisée, la responsabilité de la dette devient un sentiment de culpabilité. C’est ainsi que le prêtre arrive à changer la direction du ressentiment : nous, êtres réactifs, n’avons pas à chercher de coupable au-dehors, nous sommes tous coupables envers lui, envers l’Eglise, envers Dieu ; 3° Mais le prêtre n’empoisonne pas seulement le troupeau, il l’organise, il le défend. Il invente les moyens qui nous font supporter la douleur multipliée, intériorisée. Il rend vivable la culpabilité qu’il injecte. Il nous fait participer à une apparente activité, à une apparente justice, le service de Dieu ; il nous *intéresse* à l’association, il éveille en nous « le désir de voir prospérer la communauté ». Notre insolence de domestiques sert d’antidote à notre mauvaise conscience. Mais surtout le ressentiment, en changeant de direction, n’a rien perdu de ses sources de satisfaction, de sa virulence ni de sa haine contre les autre. C’est ma faute, voilà de cri d’amour par lequel , nouvelles sirènes, nous attirons *les autres* et les détournons de leur chemin. En changeant la direction du ressentiment, les hommes de la mauvaise conscience ont trouvé le moyen de mieux satisfaire la vengeance, de mieux répandre la contagion : « Ils sont eux-mêmes prêts à faire expier, ils ont soif de jouer le rôle de bourreaux… 5 ; 4° On remarquera en tout ceci que la forme de la mauvaise conscience implique une fiction, non moins que la forme du ressentiment. La mauvaise conscience repose sur le détournement de l’activité générique, sur l’usurpation de cette activité, sur la projection de la dette.

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

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

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

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

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

15) L’IDÉAL ASCÉTIQUE ET L’ESSENCE DE LA RELIGION

[...]

| **Type** | **Variété du type** | **Mécanisme** | **Principe** | **Produit** | **Qualité de la volonté de puissance** |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Type actif: Le Maître (les forces actives l’emportent sur les forces réactives ; les forces réactives sont agies). | Le rêve et l’ivresse.  La conscience: Système de l’appareil réactif, où les forces réactives ré-agissent aux excitations.  La culture : Activité générique par laquelle les forces réactives sont dressés et domptées. | Les excitants de la vie, les stimulants de la volonté de puissance.  Distinction de la trace et de l’excitation (refoulement de Ia mémoire des aux traces).  Mécanisme de la violence ; sens externe de la douleur ; instauration du rapport débiteur-créancier ; responsabilité-dette. | Apollon et Dionysos.  Faculté d’oubli (comme principe régulateur).  Faculté de mémoire : des paroles (comme principe téléologique). | L’artiste.  Le noble.  L’individu-souverain, le législateur. | AFFIRMATION |
| Type réactif : L’Esclave (les forces réactives l’emportent sur les forces actives ; elles triomphent sans former une force plus grande). | Ressentiment.  Mauvaise conscience. (Intériorisation.)  Idéal ascétique | Aspect topologique : Déplacement (déplacement des forces réactives).  Aspect typologique ; Renversement (renversement des valeurs ou du rapport des forces).  Aspect topologique : Retournement ( Intériorisation de la force).  Aspect typologique : Changement de direction (intériorisation de la douleur par changement de direction du ressentiment).  Moyens de rendre supportables la mauvaise conscience et le ressentiment.  Expression de la volonté de néant. | Mémoire des traces : montée de la mémoire des traces ; confusion de l’excitation avec la trace.  Première Fiction; Projection réactive de l’image renversée.  Force active séparée de ce qu’elle peut.  Deuxième Fiction: Projection réactive de la dette ; usurpation de la culture et formation de de troupeaux.  Troisième Fiction: Position d’un outre-monde. | L’homme qui n’en finit avec rien.  L’accusateur perpétuel.  (contraire du noble)  L’homme qui multiplie sa douleur.  L’homme coupable: sens interne de la douleur, responsabilité-culpabilité.  L’homme domestiqué (contraire du législateur).  L’homme ascétique.  (contraire de l'artiste). | NÉGATION |

[...]

Chapitre V

LE SURHOMME : CONTRE LA DIALECTIQUE

1) LE NIHILISME

[...]

Dans le mot nihilisme, *nihil* ne signifie pas le non-être, mais d’abord une valeur de néant. La vie prend une valeur de néant pour autant qu’on la nie, la déprécie. La dépréciation suppose toujours une fiction : c’est par fiction qu’on fausse et qu’on déprécie, c’est par fiction qu’on oppose quelque chose à la vie. La vie tout entière devient donc irréelle, elle est représentée comme apparence, elle prend dans son ensemble une valeur de néant. L’idée d’un autre monde, d’un monde supra-sensible avec toutes ses formes (Dieu, l’essence, le bien, le vrai), l’idée de valeurs supérieures à la vie n’est pas un exemple parmi d’autres, mais l’élément constitutif de toute fiction. Les valeurs supérieures à la vie ne se séparent pas de leur effet : la dépréciation de la vie, la négation de ce monde. Et si elles ne se séparent pas de cet effet, c’est parce qu’elles ont pour principe une volonté de nier, de déprécier. Gardons-nous de croire que les valeurs supérieures forment un seuil où la volonté s’arrête, comme si, face au divin, nous étions délivrés de la contrainte de vouloir. Ce n’est pas la volonté qui se nie dans les valeurs supérieures, ce sont les valeurs supérieures qui se rapportent à une volonté de nier, d’anéantir la vie. « Néant de volonté » : ce concept de Schopenhauer est seulement un symptôme ; il signifie d’abord une volonté d’anéantissement, une volonté de néant… « Mais c’est du moins et cela demeure toujours une volonté. » *Nihil dans nihilisme signifie la négation comme qualité de la volonté de puissance*. Dans son premier sens et dans son fondement, nihilisme signifie donc : valeur de néant prise par la vie, fiction des valeurs supérieures qui lui donnent cette valeur de néant, volonté de néant qui s’exprime dans ces valeurs supérieures.

Le nihilisme a un second sens, plus courant. Il ne signifie plus une volonté, mais une réaction. On réagit contre le monde suprasensible et contre les valeurs supérieures, on nie leur existence, on leur dénie toute validité. Non plus dévalorisation de la vie au nom de valeurs supérieures, mais dévalorisation des valeurs supérieures elles-mêmes. Dévalorisation ne signifie plus valeur de néant prise par la vie, mais néant des valeurs, des valeurs supérieures. La grande nouvelle se propage : il n’y a rien à voir derrière le rideau, « les signes distinctifs que l’on a donnés de la véritable essence des choses sont les signes caractéristiques du non-être, du néant ». Ainsi le nihiliste nie Dieu, le bien et même le vrai, toutes les formes du suprasensible. Rien n’est vrai, rien n’est bien. Dieu est mort. Néant de volonté n’est plus seulement un symptôme pour une volonté de néant, mais, la limite, une négation de toute volonté, un *taedium vitae*. II n’y a plus de volonté de l’homme ni de la terre. « Partout de la neige, la vie est muette ici ; les dernières corneilles dont on entend la voix croassent : A quoi bon ? En vain ! Nada ! Rien ne pousse et ne croît plus ici. » — Ce second sens resterait familier, mais n’en serait pas moins incompréhensible si l’on ne voyait comment il découle du premier et suppose le premier. Tout à l’heure, on dépréciait la vie du haut des valeurs supérieures, on la niait au nom de ces valeurs. Ici, au contraire, on reste seul avec la vie, mais cette vie est encore la vie dépréciée, qui se poursuit maintenant dans un monde sans valeurs, dénuée de sens et de but, roulant toujours plus loin vers son propre néant. Tout à l’heure, on opposait l’essence à l’apparence, on faisait de la vie une apparence. Maintenant on nie l’essence, mais on garde l’apparence : tout n’est qu’apparence, cette vie qui nous reste est restée pour elle-même apparence. Le premier sens du nihilisme trouvait son principe dans la volonté de nier comme volonté de puissance. Le second sens, « pessimisme de la faiblesse », trouve son principe dans la vie réactive toute seule et toute nue, dans les forces réactives réduites à elles-mêmes. Le premier sens est un *nihilisme négatif* ; le second sens, un *nihilisme* réactif.

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

2) ANALYSE DE LA PITIÉ

[...]

— Qu’est-ce que la pitié ? Elle est cette tolérance pour les états de la vie voisins de zéro. La pitié est amour de la vie, mais de la vie faible, malade, réactive. Militante, elle annonce la victoire finale des pauvres, des souffrants, des impuissants, des petits. Divine, elle leur donne cette victoire. *Qui* éprouve la pitié ? Précisément celui qui ne tolère la vie que réactive, celui qui a besoin de cette vie et de ce triomphe celui qui installe ses temples sur le sol marécageux d’une telle vie. Celui qui hait tout ce qui est actif dans la vie, celui qui se sert de la vie pour nier et déprécier la vie, pour l’opposer à elle-même. La pitié, dans le symbolisme de Nietzsche, désigne toujours ce complexe de la volonté de néant et des forces réactives, cette affinité de l’une avec les autres, cette tolérance de l’une pour les autres. « La pitié, c’est la pratique du nihilisme… La pitié persuade du néant ! On ne dit pas le néant, on met à la place l’au-delà, ou bien Dieu, ou la vie véritable ; ou bien le nirvana, le salut, la béatitude. Cette innocente rhétorique, qui rentre dans le domaine de l’idiosyncrasie religieuse et morale, paraîtra beaucoup moins innocente dès que l’on comprendra quelle est la tendance qui se drape ici dans un manteau de paroles sublimes : l’inimitié de la vie. » Pitié pour la vie réactive au nom des valeurs supérieures, pitié de Dieu pour l’homme réactif : on devine la volonté qui se cache dans cette manière d’aimer la vie, dans ce Dieu de miséricorde, dans ces valeurs supérieures.

Dieu s’étouffe de pitié : tout se passe comme si la vie réactive lui rentrait dans la gorge. L’homme réactif met Dieu à mort parce qu’il ne supporte plus sa pitié. L’homme réactif ne supporte plus de témoin, il veut être seul avec son triomphe, et avec ses seules forces. *Il se met à la place de Dieu* : il ne connaît plus de valeurs supérieures à la vie, mais seulement une vie réactive qui se contente de soi, qui prétend sécréter ses propres valeurs. Les armes que Dieu lui donna, le ressentiment, même la mauvaise conscience, toutes les figures de son triomphe, il les tourne contre Dieu, il les oppose à Dieu. Le ressentiment devient athée, mais cet athéisme est encore ressentiment, toujours ressentiment, toujours mauvaise conscience. Le meurtrier de Dieu est l’homme réactif, « le plus hideux des hommes », « gargouillant de fiel et plein de honte cachée ». Il *réagit* contre la pitié de Dieu : « Il y a aussi un bon goût dans le domaine de la pitié ; ce bon goût a fini par dire : Enlevez-nous ce Dieu. Plutôt pas de Dieu du tout, plutôt décider du destin à sa tête, plutôt être fou, plutôt être soi-même Dieu. » — Jusqu’où ira-t-il dans cette voie ? Jusqu’au grand dégoût. Plutôt pas de valeurs du tout que les valeurs supérieures, plutôt pas de volonté du tout, plutôt un néant de volonté qu’une volonté de néant. Plutôt s’éteindre passivement. C’est le *devin*, « devin de la grande lassitude », qui annonce les conséquences de la mort de Dieu : la vie réactive seule avec elle-même, n’ayant même plus la volonté de disparaître, rêvant d’une extinction passive. « Tout est vide, tout est égal, tout est révolu !... Toutes les sources sont taries pour nous et la mer s’est retirée. Tout sol se dérobe, mais l’abîme ne veut pas nous engloutir. Hélas ! où y a-t-il encore une mer où l’on puisse se noyer ?... En vérité, nous sommes déjà trop fatigués pour mourir. » *Le dernier des hommes*, voilà le descendant du meurtrier de Dieu : plutôt pas de volonté du tout, plutôt un seul troupeau. « On ne devient plus ni pauvre ni riche : c’est trop pénible. Qui voudrait encore gouverner ? Qui voudrait encore obéir ? C’est trop pénible. *Point de berger et un seul troupeau* ! Chacun veut la même chose, tous sont égaux... »

Ainsi racontée, l’histoire nous mène encore à la même conclusion : le nihilisme *négatif* est remplacé par le *nihilisme réactif*, le nihilisme réactif aboutit au *nihilisme passif*. De Dieu au meurtrier de Dieu, du meurtrier de Dieu au dernier des hommes. Mais cet aboutissement est le savoir du devin. Avant d’en arriver là, combien d’avatars, combien de variations sur le thème nihiliste. Longtemps la vie réactive s’efforce de sécréter ses propres valeurs, l’homme réactif prend la place de Dieu : l’adaptation, l’évolution, le progrès, le bonheur pour tous, le bien de la communauté ; l’Homme-Dieu, l’homme moral, l’homme véridique, l’homme social. Telles sont les valeurs nouvelles qu’on nous propose à la place des valeurs supérieures, tels sont les personnages nouveaux qu’on nous propose à la place de Dieu. Les derniers des hommes disent encore : « Nous avons inventé le bonheur. » [...]

Les valeurs peuvent changer, se renouveler ou même disparaître. Ce qui ne change pas et ne disparaît pas, c’est la perspective nihiliste qui préside à cette histoire, du début à la fin, et dont dérivent toutes ces valeurs aussi bien que leur absence. C’est pourquoi Nietzsche peut penser que le nihilisme n’est pas un événement dans l’histoire, mais le moteur de l’histoire de l’homme comme histoire universelle. *Nihilisme négatif, réactif et passif* : c’est pour Nietzsche une seule et même histoire jalonnée par le judaïsme, le christianisme, la réforme, la libre pensée, l’idéologie démocratique et socialiste, etc. Jusqu’au dernier des hommes 6.

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

3) DIEU EST MORT

[...]

Les Evangiles avaient commencé, saint Paul pousse à la perfection une falsification grandiose. D’abord le Christ serait mort pour nos *péchés* ! Le créancier aurait donné son propre fils, il se serait payé avec son propre fils, tant le débiteur avait une dette immense. Le père ne tue plus son fils pour le rendre indépendant, mais pour nous, à cause de nous. Dieu met son fils en croix par amour ; nous répondrons à cet amour pour autant que nous nous sentirons coupables, coupables de cette mort, et que nous la préparerons en nous accusant, en payant les intérêts de la dette. Sous l’amour de Dieu, sous le sacrifice de son fils, toute la vie devient réactive. — La vie meurt, mais elle renaît comme réactive. La vie réactive est le contenu de la survivance en tant que telle, le contenu de la résurrection. Elle seule est élue de Dieu, elle seule trouve grâce devant Dieu, devant la volonté de néant. Le Dieu mis en croix *ressuscite* : telle est l’autre falsification de saint Paul, la résurrection du Christ et la survie pour nous, l’unité de l’amour et de la vie réactive. Ce n’est plus le père qui tue le fils, ce n’est plus le fils qui tue le père : le père meurt dans le fils, le fils ressuscite dans le père, pour nous, à cause de nous. « Au fond saint Paul ne pouvait pas du tout se servir de la vie du Sauveur, il avait besoin de la mort sur la croix, et encore de quelque chose d’autre… » : la résurrection. — Dans la conscience chrétienne, on ne cache pas seulement le ressentiment, on en change la direction : la conscience judaïque était conscience du ressentiment, la conscience chrétienne est mauvaise conscience. La conscience chrétienne est la conscience judaïque renversée, retournée : l’amour de la vie, mais comme vie réactive, est devenu l’universel ; l’amour est devenu principe, la haine toujours vivace apparaît seulement comme une conséquence de cet amour, le moyen contre ce qui résiste à cet amour. Jésus guerrier, Jésus haineux, mais par amour. [...]

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

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

*Du point de vue du nihilisme passif : moment de la conscience bouddhique.* — Si l’on fait la part des falsifications qui commencent avec les Evangiles et qui trouvent leur forme définitive avec saint Paul, que reste-t-il du Christ, quel est son *type personnel*, quel est le sens de sa mort ? Ce que Nietzsche appelle « la contradiction béante » de l’Evangile doit nous guider. Ce que les textes nous laissent deviner du véritable Christ : *le joyeux message* qu’il apportait, la *suppression* de l’idée de péché, *l’absence* de tout ressentiment et de tout esprit de vengeance, le *refus* de toute guerre même par conséquence, la *révélation* d’un royaume de Dieu ici-bas comme état du cœur, et surtout *l’acceptation de la mort comme preuve de sa doctrine*. On voit où Nietzsche veut en venir : le Christ était le contraire de ce qu’en a fait saint Paul le Christ véritable était une espèce de Bouddha, « un Bouddha sur un terrain peu indou ». Il était trop en avance sur son époque, dans son milieu : il apprenait déjà à la vie réactive à mourir sereinement, à s’éteindre passivement, il montrait à la vie réactive sa véritable issue quand celle-ci en était encore à se débattre avec la volonté de puissance. Il donnait un hédonisme à la vie réactive, une noblesse au dernier des hommes, quand les hommes en étaient encore à se demander s’ils prendraient ou non la place de Dieu. Il donnait une noblesse au nihilisme passif, quand les hommes en étaient encore au nihilisme négatif, quand le nihilisme réactif commençait à peine. Au-delà de la mauvaise conscience et du ressentiment, Jésus donnait une leçon à l’homme réactif : il lui apprenait à mourir. Il était le plus doux des décadents, le plus intéressant. Le Christ n’était ni juif ni chrétien, mais bouddhiste ; plus proche du Dalai-Lama que du pape. Tellement en avance dans son pays, dans son milieu, que sa mort devait être déformée, toute son histoire falsifiée, rétrogradée, mise au service des stades précédents, tournée au profit du nihilisme négatif ou réactif. « Tordue et transformée par saint Paul en une doctrine de mystères païens, qui finit par se concilier avec toute l’organisation politique… et par apprendre à faire la guerre, à condamner, à torturer, à jurer, à haïr » : la haine devenue le moyen de ce Christ très doux. [...]

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

8) L’HOMME EST-IL ESSENTIELLEMENT « RÉACTIF » ?

Cette ambivalence ne peut être interprétée avec exactitude que si l’on pose un problème plus général : dans quelle mesure l’homme est-il essentiellement réactif ? D’une part, Nietzsche présente le triomphe des forces réactives comme quelque chose d’essentiel dans l’homme et dans l’histoire. Le ressentiment, la mauvaise conscience sont constitutifs de l’humanité de l’homme, le nihilisme est le concept *a priori* de l’histoire universelle ; c’est pourquoi vaincre le nihilisme, libérer la pensée de la mauvaise conscience et du ressentiment, signifie surmonter l’homme, détruire l’homme, même le meilleur. La critique de Nietzsche ne s’attaque pas à un accident, mais à l’essence même de l’homme ; c’est dans son essence que l’homme est dit maladie de peau de la terre. Mais, d’autre part, Nietzsche parle des maîtres comme d’un type humain que l’esclave aurait seulement vaincu, de la culture comme d’une activité générique humaine que les forces réactives auraient simplement détournée de son sens, de l’individu libre et souverain comme du produit humain de cette activité que l’homme réactif aurait seulement déformé. Même l’histoire de l’homme semble comporter des périodes actives. Il arrive à Zarathoustra d’évoquer ses hommes véritables, et d’annoncer que son règne est aussi le règne de l’homme.

Plus profondément que les forces ou les qualités de forces, y a les devenirs de forces ou qualités de la volonté de puissance. A la question « l’homme est-il essentiellement réactif ? », nous devons répondre : ce qui constitue l’homme est encore plus profond. Ce qui constitue l’homme et son monde n’est pas seulement un type particulier de forces, mais un devenir des forces en général. Non pas les forces réactives en particulier, mais le devenir-réactif de toutes les forces. Or, un tel devenir exige toujours, comme son *terminus a quo*, la présence de la qualité contraire, qui passe dans son contraire en devenant. Il y a une santé dont le généalogiste sait bien qu’elle n’existe que comme le présupposé d’un devenir-malade. L’homme actif est cet homme beau, jeune et fort, mais sur le visage duquel on déchiffre les signes discrets d’une maladie qu’il n’a pas encore, d’une contagion qui ne l’atteindra que demain. Il faut défendre les forts contre les faibles, mais on sait le caractère désespéré de cette entreprise. Le fort peut s’opposer aux faibles, mais non pas au devenir-faible qui est le sien, qui lui appartient sous une sollicitation plus subtile. Chaque fois que Nietzsche parle des hommes actifs, ce n’est pas sans tristesse en voyant la destinée qui leur est promise comme leur devenir essentiel : le monde grec renversé par l’homme théorique, Rome renversée par la Judée, la Renaissance par la Réforme. Il y a donc bien une activité humaine, il y a bien des forces actives de l’homme ; mais ces forces particulières ne sont que l’aliment d’un devenir universel des forces, d’un devenir-réactif de toutes les forces, qui définit l’homme et le monde humain. C’est ainsi que se concilient chez Nietzsche les deux aspects de l’homme supérieur : son caractère réactif, son caractère actif. A première vue, l’activité de l’homme apparaît comme générique ; des forces réactives se greffent sur elle, qui la dénaturent et la détournent de son sens. Mais plus profondément le vrai générique est le devenir réactif de toutes les forces, l’activité n’étant que le terme particulier supposé par ce devenir.

Zarathoustra ne cesse pas de dire à ses « visiteurs » : vous êtes manqués, vous êtes des natures manquées. Il faut comprendre cette expression au sens le plus fort : ce n’est pas l’homme qui n’arrive pas à être homme supérieur, ce n’est pas l’homme qui manque ou qui rate son but, ce n’est pas l’activité de l’homme qui manque ou qui rate son produit. Les visiteurs de Zarathoustra ne s’éprouvent pas comme de faux hommes supérieurs, ils éprouvent l’homme supérieur qu’ils sont comme quelque chose de faux. Le but lui-même est manqué, raté, non pas en vertu de moyens insuffisants, mais en vertu de sa nature, en vertu de ce qu’il est comme but. Si on le manque, ce n’est pas dans la mesure où on ne l’atteint pas ; c’est comme but atteint qu’il est aussi bien but manqué. Le produit lui-même est raté, non pas en vertu d’accidents qui surviendraient, mais en vertu de l’activité, de la nature de l’activité dont il est le produit. Nietzsche veut dire que l’activité générique de l’homme ou de la culture n’existe que comme le terme supposé d’un devenir-réactif qui fait du principe de cette activité un principe qui rate, du produit de cette activité un produit raté. La dialectique est le mouvement de l’activité en tant que telle ; elle aussi est essentiellement ratée et rate essentiellement ; le mouvement des réappropriations, l’activité dialectique, ne fait qu’un avec le devenir-réactif de l’homme et dans l’homme. Que l’on considère la façon dont les hommes supérieurs se présentent : leur désespoir, leur dégoût, leur cri de détresse, leur « conscience malheureuse ». Tous savent et éprouvent le caractère manqué du but qu’ils atteignent, le caractère raté du produit qu’ils sont. L’ombre a perdu le but, non pas qu’elle ne l’ait pas atteint, mais le but qu’elle atteint est lui-même un but perdu. L’activité générique et culturelle est un faux chien de feu, non pas qu’elle soit une apparence d’activité, mais parce qu’elle a seulement la réalité qui sert de premier terme au devenir réactif. C’est bien en ce sens que les deux aspects de l’homme supérieur sont conciliés : l’homme réactif comme l’expression sublimée ou divinisée des forces réactives, l’homme actif comme le produit essentiellement manqué d’une activité qui manque essentiellement son but. Nous devons donc refuser toute interprétation qui présenterait le surhomme comme réussissant là où l’homme supérieur échoue. Le surhomme n’est pas un homme qui *se* surpasse et réussit à se surpasser. Entre le surhomme et l’homme supérieur la différence est de nature, dans l’instance qui les produit respectivement, comme dans le but qu’ils atteignent respectivement. Zarathoustra dit : « *Vous, les hommes supérieurs, croyez-vous que je sois là pour réparer ce que vous avez mal fait* ? » Nous ne pouvons pas davantage suivre une interprétation comme celle de Heidegger qui fait du surhomme la réalisation et même la détermination de l’essence humaine. Car l’essence humaine n’attend pas le surhomme pour se déterminer. Elle est déterminée comme humaine, trop humaine. L’homme a pour essence le devenir actif des forces. Bien plus, il donne au monde une essence, ce devenir comme devenir universel. L’essence de l’homme, et du monde occupé par l’homme, c’est le devenir réactif de toutes les forces, le nihilisme et rien que le nihilisme. L’homme et son activité générique, voilà les deux maladies de peau de la terre.

Reste à demander : pourquoi l’activité générique, son but et son produit sont-ils essentiellement manqués ? Pourquoi n’existent-ils que comme ratés ? La réponse est simple, si l’on se rappelle que cette activité veut dresser les forces réactives, les rendre aptes à être agies, les rendre actives elles-mêmes. Or comment ce projet serait-il viable, sans la puissance d’affirmer qui constitue le devenir-actif ? Les forces réactives pour leur compte ont su trouver l’allié qui les mène à la victoire : le nihilisme, le négatif, la puissance de nier, la volonté de néant qui forme un devenir-réactif universel. Séparées d’une puissance d’affirmer, les forces actives ne peuvent rien de leur côté, sauf devenir réactives à leur tour ou se retourner contre elles-mêmes. Leur activité, leur but et leur produit sont manques de tout s. Elles manquent d’une volonté qui les dépasse, d’une qualité capable de manifester, de porter leur supériorité. Il n’y a de devenir — actif que par et dans une volonté qui affirme, tout comme il n’y a de devenir-réactif que par et dans la volonté de néant. Une activité qui ne s’élève pas jusqu’aux puissances d’affirmer, une activité qui se confie seulement au travail du négatif est promise à l’échec ; dans son principe même, elle tourne en son contraire. — Lorsque Zarathoustra considère les hommes supérieurs comme des hôtes, des compagnons, des avant-coureurs, il nous révèle ainsi que leur projet n’est pas sans ressemblance avec le sien : devenir actif. Mais nous apprenons vite que ces déclarations de Zarathoustra ne doivent être prises au sérieux qu’à moitié. Elles s’expliquent par la pitié. D’un bout à l’autre du livre IV les hommes supérieurs ne cachent pas à Zarathoustra qu’ils lui tendent un piège, qu’ils lui apportent une dernière tentation. Dieu éprouvait la pitié pour l’homme, cette pitié fut la cause de sa mort ; la pitié pour l’homme supérieur, telle est la tentation de Zarathoustra, qui le ferait mourir à son tour. C’est dire que, quelle que soit la ressemblance entre le projet de l’homme supérieur et celui de Zarathoustra lui-même, une instance plus profonde intervient qui distingue en nature les deux entreprises.

X

L’homme supérieur en reste à l’élément abstrait de l’activité ; jamais il ne s’élève, même en pensée, jusqu’à l’élément de l’affirmation. L’homme supérieur prétend renverser les valeurs, convertir la réaction en action. Zarathoustra parle d’autre chose : transmuer les valeurs, convertir la négation en affirmation. Or, jamais la réaction ne deviendra action sans cette conversion plus profonde : il faut d’abord que la négation devienne puissance d’affirmer. Séparée des conditions qui la rendraient viable, l’entreprise de l’homme supérieur est manquée, non pas accidentellement, mais par principe et dans l’essence. Au lieu de former un devenir-actif, elle nourrit le devenir inverse, le devenir-réactif. Au lieu de renverser les valeurs, on change de valeurs, on les fait permuter, mais en gardant le point de vue nihiliste dont elles dérivent ; au lieu de dresser les forces et de les rendre actives, on organise des associations de forces réactives. Inversement les conditions qui rendraient viable l’entreprise de l’homme supérieur sont des conditions qui en changeraient la nature : l’affirmation dionysiaque, non plus l’activité générique de l’homme. L’élément de l’affirmation, voilà l’élément du surhumain. L’élément de l’affirmation, voilà ce qui manque à l’homme, même et surtout à l’homme supérieur. De quatre façons, Nietzsche exprime symboliquement ce manque comme l’insuffisance au cœur de l’homme : 1° il y a des choses que l’homme supérieur ne sait pas faire : rire, jouer et danser. Rire est affirmer la vie et, dans la vie, même la souffrance. Jouer est affirmer le hasard et, du hasard, la nécessité. Danser est affirmer le devenir et, du devenir, l’être ; [...]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

La chance existe t-elle ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

10) L’AFFIRMATION ET LA NÉGATION

Transmutation, transvaluation signifient : 1° *Changement de qualité dans la volonté de puissance.* Les valeurs, et leur valeur, ne dérivent plus du négatif, mais de l’affirmation comme telle. On affirme la vie au lieu de la déprécier ; et encore l’expression « au lieu » est fautive. C’est le lieu même qui change, il n’y a plus de place pour un autre monde. C’est l’élément des valeurs qui change de place et de nature, la valeur des valeurs qui change de principe, c’est toute l’évaluation qui change de caractère ; [...]

Ne fait-on que fuir le réel ?

4° *Règne de l’affirmation dans la volonté de puissance*. Seule l’affirmation subsiste en tant que puissance indépendante ; le négatif en émane comme l’éclair, mais aussi bien se résorbe en elle, disparaît en elle comme un feu soluble. Dans l’homme qui veut périr le négatif annonçait le surhumain, mais seule l’affirmation produit ce que le négatif annonce. Pas d’autre puissance que l’affirmer, pas d’autre qualité, pas d’autre élément : la négation tout entière est convertie dans sa substance, transmuée dans sa qualité, *rien ne subsiste de sa propre puissance ou de son autonomie.* Conversion du lourd en léger, du bas en haut, de la douleur en joie : cette trinité de la danse, du jeu et du rire forme, à la fois, la transsubstantiation du néant, la transmutation du négatif, la transvaluation ou changement de puissance de la négation. Ce que Zarathoustra appelle « la Cène » ; 5° *Critique des valeurs connues*. Les valeurs connues jusqu’à ce jour perdent toute leur valeur. La négation réapparaît ici, mais toujours sous l’espèce d’une puissance d’affirmer comme la conséquence inséparable de l’affirmation et de la transmutation. L’affirmation valeurs connues, elle fait de cette destruction une destruction valeurs connues, elle fait de cette destruction une destruction totale ; 6° *Renversement du rapport des forces*. L’affirmation constitue un devenir-actif comme devenir universel des forces. Les forces réactives sont niées, toutes les forces deviennent actives. Le renversement des valeurs, Ia dévalorisation des valeurs réactives et l’instauration de valeurs actives sont autant d’opérations qui supposent la transmutation des valeurs, la conversion du négatif en affirmation.

Peut-être sommes-nous en mesure de comprendre les textes de Nietzsche qui concernent l’affirmation, la négation et leurs rapports. En premier lieu, la négation et l’affirmation s’opposent comme deux qualités de la volonté de puissance, deux raisons lans la volonté de puissance. Chacune est un contraire, mais aussi le tout qui exclut l’autre contraire. De la négation, c’est peu de dire qu’elle a dominé notre pensée, nos manières de sentir et d’évaluer jusqu’à ce jour. En vérité, elle est constitutive de l’homme. Et avec l’homme, c’est le monde entier qui s’abîme et devient malade, c’est la vie tout entière qui est dépréciée, tout le connu qui glisse vers son propre néant. Inversement l’affirmation ne se manifeste qu’au-dessus de l’homme, hors de l’homme, dans le surhumain qu’elle produit, dans l’inconnu qu’elle apporte avec soi. Mais le surhumain, l’inconnu, est aussi bien le tout qui chasse le négatif. Le surhomme comme espèce est aussi bien « l’espèce supérieure de *tout ce qui est* ». Zarathoustra dit oui et amen « d’une façon énorme et illimitée », il est lui-même « l'éternelle affirmation de *toutes choses* ». « Je bénis et j’affirme toujours, pourvu que tu sois autour de moi, ciel clair, abîme de lumière ! Je porte dans tous les gouffres mon affirmation qui bénit. » Tant que règne le négatif, on chercherait vainement le grain d’une affirmation ici-bas et dans l’autre monde : ce qu’on appelle affirmation est grotesque, triste fantôme agitant les chaînes du négatif. Mais quand la transmutation survient, c’est la négation qui se dissipe, *rien n’en subsiste comme puissance indépendante*, en qualité ni en raison : « Constellation suprême de l’être, que nul vœu n’atteint, que nulle négation ne souille, étemelle affirmation de l’être, éternellement je suis ton affirmation. » [...]

On ne verra pas de contradiction dans la pensée de Nietzsche. D’une part, Nietzsche annonce l’affirmation dionysiaque que nulle négation ne souille. D’autre part, il dénonce l’affirmation de l’âne qui ne sait pas dire non, qui ne comporte aucune négation. Dans un cas, l’affirmation ne laisse rien subsister de la négation *comme puissance autonome ou comme qualité première* : le négatif est entièrement expulsé de la constellation de l’être, du cercle de l’éternel retour, de la volonté de puissance elle-même et de sa raison d’être. Mais dans l’autre cas, l’affirmation ne serait jamais réelle ni complète si elle ne se faisait précéder et suivre par le négatif. Il s’agit alors de négations, mais de négations *comme de puissances d’affirmer*. Jamais l’affirmation ne s’affirmerait elle-même, si d’abord la négation ne brisait son alliance avec les forces réactives et ne devenait puissance affirmative dans l’homme qui veut périr ; et, ensuite, si la négation ne réunissait, ne totalisait toutes les valeurs réactives pour les détruire d’un point de vue qui affirme. *Sous ces deux formes, le négatif cesse d’être une qualité première et une puissance autonome*. Tout le négatif est devenu puissance d’affirmer, il n’est plus que *la manière d’être* de l’affirmation comme telle. C’est pourquoi Nietzsche insiste tant sur la distinction du ressentiment, puissance de nier qui s’exprime dans les forces réactives, et de l‘agressivité, manière d’être active d’une puissance d’affirmer. [...]

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

11) LE SENS DE L’AFFIRMATION

[...]

Mais dans cette issue, le réel et son assomption restent ce qu’ils sont, fausse positivité et fausse affirmation. Face aux « hommes de ce temps », Zarathoustra dit : « Tout ce qui est inquiétant dans l’avenir, et tout ce qui a jamais épouvanté les oiseaux égarés, est en vérité plus familier et plus rassurant que votre *réalité*. Car, c’est ainsi que vous parlez : Nous sommes entièrement attachés au réel, sans croyance ni superstition. C’est ainsi que vous vous rengorgez sans même avoir de gorge ! Oui, comment pourriez-vous croire, bariolés comme vous l’êtes, vous qui êtes des peintures de tout ce qui a jamais été cru… Etres éphémères, c’est ainsi que je vous appelle, vous les hommes de la réalité !... Vous êtes des hommes stériles… Vous êtes des portes entrouvertes devant lesquelles attendent les fossoyeurs. [...]

Nietzsche veut dire trois choses : 1° L’être, le vrai, le réel sont des avatars du nihilisme. Manières de mutiler la vie, de la nier, de la rendre réactive en la soumettant au travail du négatif, *en la chargeant des fardeaux les plus lourds*. Nietzsche ne croit pas plus à l’autosuffisance du réel qu’à celle du vrai : il les pense comme les manifestations d’une volonté, volonté de déprécier la vie, volonté d’opposer la vie à la vie ; 2° L’affirmation conçue comme assomption, comme affirmation de ce qui est, comme véracité du vrai ou positivité du réel, est une fausse affirmation. C’est le oui de l’âne. L’âne ne sait pas dire non, mais parce qu’il dit oui à tout ce qui est non. L’âne ou le chameau sont le contraire du lion ; dans le lion, la négation devenait puissance d’affirmer, mais chez eux l’affirmation reste au service du négatif, simple puissance de nier ; 3° Cette fausse conception de l’affirmation est encore une façon de *conserver* l’homme. Tant que l’être est à charge, l’homme réactif est là pour porter. Où l’être s’affirmera-t-il mieux que dans le désert ? Et où l’homme se conservera-t-il mieux ? « Le dernier homme vit le plus longtemps. » Sous le soleil de l’être, il perd jusqu’au goût de mourir, s’enfonçant dans le désert pour y rêver longtemps d’une extinction passive 7. — Toute la philosophie de Nietzsche s’oppose aux postulats de l’être, de l’homme et de l’assomption. « L’être : nous n’en avons d’autre représentation que le fait de vivre. Comment ce qui est mort pourrait-il être ? » Le monde n’est ni vrai, ni réel, mais vivant. Et le monde vivant est volonté de puissance, *volonté du faux* qui s’effectue sous des puissances diverses. Effectuer la volonté du faux sous une puissance quelconque, la volonté de puissance sous une qualité quelconque, est toujours évaluer. Vivre est évaluer. II n’y a pas de vérité du monde pensée ni de réalité du monde sensible, tout est évaluation, même et surtout le sensible et le réel. « La volonté de paraître, de faire illusion, de tromper, la volonté de devenir et de changer (ou l’illusion objectivée) est considérée dans ce livre comme plus profonde, plus métaphysique que la volonté de voir le vrai, la réalité, l’être, cette dernière n’étant encore qu’une forme de la tendance à l’illusion. » L’être, le vrai, le réel ne valent eux-mêmes que comme évaluations, c’est-à-dire comme mensonges. Mais, à ce titre, moyens d’effectuer la volonté sous une de ses puissances, ils ont jusqu’à maintenant servi la puissance ou qualité du négatif. L’être, le vrai, le réel lui-même sont comme le divin dans lequel la vie s’oppose à la vie. Ce qui règne alors, c’est la négation en tant que qualité de la volonté de puissance qui, opposant la vie à la vie, la nie dans son ensemble et la fait triompher comme réactive en particulier. Au contraire, une puissance sous laquelle le vouloir est adéquat à toute la vie, une plus haute puissance du faux, une qualité sous laquelle la vie tout entière est affirmée, et sa particularité, devenue active : telle est l’autre qualité de la volonté de puissance. Affirmer, c’est encore évaluer, mais évaluer du point de vue d’une volonté qui jouit de sa propre différence dans la vie, au lieu de souffrir les douleurs de l’opposition qu’elle inspire elle-même à cette vie. *Affirmer n’est pas prendre en charge, assumer ce qui est, mais délivrer, décharger ce qui vit*. Affirmer, c’est alléger : non pas charger la vie sous le poids des valeurs supérieures, mais *créer* des valeurs nouvelles qui soient celles de la vie, qui fassent de la vie la légère et l’active. Il n’y a création à proprement parler que dans la mesure où, loin de séparer la vie de ce qu’elle peut, nous nous servons de l’excédent pour inventer de nouvelles formes de vie. « Et ce que vous avez appelé monde, il faut que vous commenciez par le créer : votre raison, votre imagination, votre volonté, votre amour doivent devenir ce monde. » Mais cette tâche ne trouve pas son accomplissement dans l’homme. Au plus loin qu’il puisse aller, l’homme élève la négation jusqu’à une puissance d’affirmer. *Mais affirmer dans toute sa puissance, affirmer l’affirmation elle-même, voilà ce qui dépasse les forces de l’homme*. « Créer des valeurs nouvelles, le lion même ne le peut pas encore : mais se rendre libre pour des créations nouvelles, c’est là ce que peut la puissance du lion. » Le sens de l’affirmation ne peut se dégager que si l’on tient compte de ces trois points fondamentaux dans la philosophie de Nietzsche : non pas le vrai, ni le réel, mais l’évaluation ; non pas l’affirmation comme assomption, mais comme création ; non pas l’homme, mais le surhomme comme nouvelle forme de vie.

Si Nietzsche attache tant d’importance à l’art, c’est précisément parce que l’art réalise tout ce programme : la plus haute puissance du faux, l’affirmation dionysiaque ou le génie du surhumain.

La thèse de Nietzsche se résume ainsi : le oui qui ne sait pas dire non (oui de l’âne) est une caricature de l’affirmation. Précisément parce qu’il dit oui à tout ce qui est non, parce qu’il supporte le nihilisme, il reste au service de la puissance de nier comme du démon dont il porte tous les fardeaux. Le oui dionysiaque, au contraire, est celui qui sait dire non : il est l’affirmation pure, il a vaincu le nihilisme et destitué la négation de tout pouvoir autonome, mais cela, parce qu’il a mis le négatif au service des puissances d’affirmer. Affirmer, c’est créer, non pas porter, apporter, assumer. Ridicule image de la pensée, qui se forme dans la tête de l’âne : « *Penser et prendre une chose au sérieux, en assumer le poids*, c’est tout un pour eux, ils n’en ont pas d’autre expérience. » [...]

Que sait-on du réel ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

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

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

CONCLUSION

[...]

L’homme n’habite que le côté désolé de la terre, il en comprend seulement le devenir-réactif qui le traverse et le constitue. C’est pourquoi l’histoire de l’homme est celle du nihilisme, négation et réaction. Mais la longue histoire du nihilisme a son achèvement : le point final où la négation se retourne contre les forces réactives elles-mêmes. Ce point définit la transmutation ou transvaluation ; la négation perd sa puissance propre, elle devient active, n’est plus que la manière d’être des puissances d’affirmer. Le négatif change de qualité, passe au service de l’affirmation ; il ne vaut plus que comme préliminaire offensif ou comme agressivité conséquente. La négativité comme négativité *du positif* fait partie des découvertes anti-dialectiques de Nietzsche. De la transmutation, il revient au même de dire qu’elle sert de condition à l'éternel retour, mais aussi qu’elle en dépend du point de vue d’un principe plus profond. Car la volonté de puissance, l’action, comme seule qualité de la force, le devenir-actif, comme identité créatrice de la puissance et du vouloir.

Notes:

3 AC, 24. — GM, I, 6, 7, 8 : ce prêtre ne se confond pas avec l’esclave, mais forme une caste particulière.

4 GM, II, 1. — Sur ce point, la ressemblance entre Freud et Nietzsche se confirme. Freud attribue au « préconscient » des traces verbales, distinctes des traces mnémiques propres au système inconscient. Cette distinction lui permet de répondre à la question : « Comment rendre (pré)conscient des éléments refoulés ?» La réponse est : « En rétablissant ces membres intermédiaires préconscients que sont les souvenirs verbaux. » La question de Nietzsche s’énoncerait ainsi : comment est-il possible « d’agir » les forces réactives ?

5 GM, III, 14 : « Ils passent au milieu de nous comme de vivants reproches, comme s’ils voulaient servir d’avertissement — comme si la santé, la robustesse, la fierté, le sentiment de la puissance étaient simplement des vices qu’il faudrait expier, amèrement expier ; car, au fond, ils sont eux-mêmes prêts à faire expier, ils ont soif de jouer un rôle de bourreaux 1 Parmi eux, il y a quantité de vindicatifs déguisés en juges, ayant toujours à la bouche, une bouche aux lèvres pincées, de la bave empoisonnée qu’ils appellent *justice* et qu’ils sont toujours prêts à lancer sur tout ce qui n’a pas l’air mécontent, sur tout ce qui, d’un cœur léger, suit son chemin. »

6 Nietzsche ne s’en tient pas à une histoire européenne. Le bouddhisme lui semble une religion du nihilisme passif ; le bouddhisme donne même au nihilisme passif une noblesse. Aussi Nietzsche pense-t-il que l’Orient est en avance sur l’Europe : le christianisme en reste encore aux stades ades négatif et réactif du nihilisme (cf. VP, I, 343 ; AC, 20-23).

7 Heidegger donne une interprétation de la philosophie nietzschéenne plus proche de sa propre pensée que de celle de Nietzsche. Dans la doctrine de l’éternel retour et du surhomme, Heidegger voit la détermination « du rapport de Etre à l’être de l’homme comme relation de cet être à l’Etre . (cf. Qu’appelle-t-on penser?, p. 81). Cette interprétation néglige toute la partie critique de l’œuvre de Nietzsche. Elle néglige tout ce contre quoi Nietzsche a lutté. Nietzsche s’oppose à toute conception de l'affirmation qui en trouverait le fondement dans l’Etre, et la détermination dans l’être de l’homme.