

CHAPITRE II

ACTIF ET RÉACTIF

1) LE CORPS

Spinoza ouvrait aux sciences et à la philosophie une voie nouvelle : nous ne savons même pas ce que *peut* un corps, disait-il ; nous parlons de la conscience, et de l'esprit, nous bavardons sur tout cela, mais nous ne savons pas de quoi un corps est capable, quelles forces sont les siennes ni ce qu'elles préparent (1). Nietzsche sait que l'heure est venue : « Nous en sommes à la phase où le conscient devient modeste (2). » Rappeler la conscience à la modestie nécessaire, c'est la prendre pour ce qu'elle est : un symptôme, rien que le symptôme d'une transformation plus profonde et de l'activité de forces d'un tout autre ordre que spirituel. « Peut-être s'agit-il uniquement du corps dans tout développement de l'esprit. » Qu'est-ce que la conscience ? Comme Freud, Nietzsche pense que la conscience est la région du moi affectée par le monde extérieur (3). Toutefois la conscience est moins définie par rapport à l'extériorité, en termes de réel, que par rapport à la *supériorité*, en termes de valeurs. Cette différence est essentielle dans une conception générale du conscient et de l'inconscient. Chez Nietzsche, la conscience est toujours conscience d'un inférieur par rapport au supérieur auquel il se subordonne ou « s'incorpore ». La conscience n'est jamais conscience de soi, mais conscience d'un moi par rapport au soi qui,

lui, n'est pas conscient. Elle n'est pas conscience du maître, mais conscience de l'esclave par rapport à un maître qui n'a pas à être conscient. « La conscience n'apparaît d'habitude que lorsqu'un tout veut se subordonner à un tout supérieur... La conscience naît par rapport à un être dont nous pourrions être fonction (1). » Telle est la servilité de la conscience : elle témoigne seulement de « la formation d'un corps supérieur ».

Qu'est-ce que le corps ? Nous ne le définissons pas en disant qu'il est un champ de forces, un milieu nourricier que se dispute une pluralité de forces. Car, en fait, il n'y a pas de « milieu », pas de champ de forces ou de bataille. Il n'y a pas de quantité de réalité, toute réalité est déjà quantité de force. Rien que des quantités de force « en relation de tension » les unes avec les autres (2). Toute force est en rapport avec d'autres, soit pour obéir, soit pour commander. Ce qui définit un corps est ce rapport entre des forces dominantes et des forces dominées. Tout rapport de forces constitue un corps : chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales, constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport : c'est pourquoi le corps est toujours le fruit du hasard, au sens nietzschéen, et apparaît comme la chose la plus « surprenante », beaucoup plus surprenante en vérité que la conscience et l'esprit (3). Mais le hasard, rapport de la force avec la force, est aussi bien l'essence de la force ; on ne se demandera donc pas comment naît un corps vivant, puisque tout corps est vivant comme produit « arbitraire » des forces qui le composent (4). Le corps est phénomène multiple, étant composé d'une pluralité de forces irréductibles ; son unité est celle d'un phénomène multiple, « unité de domination ». Dans un corps, les forces supérieures ou dominantes sont dites *actives*, les forces inférieures ou dominées sont dites *réactives*. Actif et réactif sont précisément les qualités originelles, qui expriment le rapport de la force avec la force. Car les forces qui entrent en rapport n'ont pas une quantité, sans que chacune en même temps n'ait la qualité qui correspond à leur différence de quantité comme telle. On appellera *hiérarchie* cette différence des forces qualifiées, conformément à leur quantité : forces actives et réactives.

(1) VP, II, 227.

(2) VP, II, 373.

(3) VP, II, 173 : « Le corps humain est une pensée plus surprenante que l'âme de naguère » ; II, 226 : « Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le corps ; on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible. »

(4) Sur le faux problème d'un commencement de la vie : VP, II, 66 et 68. — Sur le rôle du hasard : VP, II, 25 et 334.

(1) SPINOZA, *Ethique*, III, 2 sc. « J'ai déjà montré qu'on ne sait pas ce que peut le corps ou ce que l'on peut déduire de la seule considération de sa nature, et que l'on constate par expérience que, des seules lois de la nature, proviennent un très grand nombre de choses qu'on n'aurait jamais cru pouvoir se produire, sinon sous la direction de l'esprit... »

(2) VP, II, 261.

(3) VP, II, 253 ; GS, 357.

2) LA DISTINCTION DES FORCES

En obéissant, les forces inférieures ne cessent pas d'être des forces, distinctes de celles qui commandent. Obéir est une qualité de la force en tant que telle, et se rapporte à la puissance autant que commander : « Aucune force ne renonce à sa puissance propre. De même que le commandement suppose une concession, on admet que la force absolue de l'adversaire n'est pas vaincue, assimilée, dissoute. Obéir et commander sont les deux formes d'un tournoi (1). » Les forces inférieures se définissent comme réactives : elles ne perdent rien de leur force, de leur quantité de force, elles l'exercent en assurant les mécanismes et les finalités, en remplissant les conditions de vie et les fonctions, les tâches de conservation, d'adaptation et d'utilité. Voilà le point de départ du concept de réaction, dont nous verrons l'importance chez Nietzsche : les accommodements mécaniques et utilitaires, les *régulations* qui expriment tout le pouvoir des forces inférieures et dominées. Or nous devons constater le goût immodéré de la pensée moderne pour cet aspect réactif des forces. On croit toujours avoir assez fait quand on comprend l'organisme à partir de forces réactives. La nature des forces réactives et leur frémissement nous fascinent. C'est ainsi que, dans la théorie de la vie, mécanisme et finalité s'opposent ; mais ce sont deux interprétations qui valent seulement pour les forces réactives elles-mêmes. Il est vrai que, au moins, nous comprenons l'organisme à partir de forces. Mais il est vrai aussi que nous ne pouvons saisir les forces réactives pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des forces et non comme des mécaniques ou des finalités, que si nous les rapportons à celle qui les domine et qui, elle, n'est pas réactive. « On ferme les yeux sur la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpant, transformant et qui donnent sans cesse de nouvelles directions, l'adaptation étant d'abord soumise à leur influence ; c'est ainsi que l'on nie la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme (2). »

Sans doute est-il plus difficile de caractériser ces forces actives. Car, par nature, elles échappent à la conscience : « La grande activité principale est inconsciente (3). » La conscience exprime seulement le rapport de certaines forces réactives aux forces

(1) VP, II, 91.

(2) GM, I, 12.

(3) VP, II, 227.

actives qui les dominent. La conscience est essentiellement réactive (1) ; c'est pourquoi nous ne savons pas ce que peut un corps, de quelle activité il est capable. Et ce que nous disons de la conscience, nous devons le dire aussi de la mémoire et de l'habitude. Bien plus : nous devons le dire encore de la nutrition, de la reproduction, de la conservation, de l'adaptation. Ce sont des fonctions réactives, des spécialisations réactives, des expressions de telles ou telles forces réactives (2). Il est inévitable que la conscience voie l'organisme de son point de vue et le comprenne à sa manière, c'est-à-dire de manière réactive. Et il arrive à la science de suivre les chemins de la conscience, tout en s'appuyant sur *d'autres* forces réactives : toujours l'organisme vu du petit côté, du côté de ses réactions. Selon Nietzsche, le problème de l'organisme n'est pas à débattre entre le mécanisme et le vitalisme. Que vaut le vitalisme tant qu'il croit découvrir la spécificité de la vie dans des forces réactives, les mêmes que celles que le mécanisme interprète autrement ? Le vrai problème est la découverte des forces actives, sans lesquelles les réactions elles-mêmes ne seraient pas des forces (3). L'activité des forces nécessairement inconsciente, voilà ce qui fait du corps quelque chose de supérieur à toutes les réactions, et en particulier à cette réaction du moi qu'on appelle conscience : « Tout ce phénomène du corps est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre esprit, à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication (4). » Les forces actives du corps, voilà ce qui fait du corps un soi, et qui définit le soi comme supérieur et surprenant : « ... Un être plus puissant, un sage inconnu — qui a nom soi. Il habite ton corps, il est ton corps (5). » La vraie science est celle de l'activité, mais la science de l'activité est aussi la science de l'inconscient nécessaire. Absurde est l'idée que la science doive aller du même pas que la conscience et dans les mêmes directions. On sent, dans cette idée, la morale qui pointe. En fait, il n'y a de science que là où il n'y a pas conscience et ne peut pas y avoir conscience.

(1) GS, 354.

(2) VP, II, 43, 45, 187, 390.

(3) Le pluralisme de Nietzsche trouve ici son originalité. Dans sa conception de l'organisme, il ne s'en tient pas à une pluralité de forces constituantes. Ce qui l'intéresse est la diversité des forces actives et réactives, la recherche des forces actives elles-mêmes. — A comparer avec le pluralisme admirable de Butler, mais qui se contente de la mémoire et de l'habitude.

(4) VP, II, 226.

(5) Z, I, « Des contempteurs du corps ».

« Qu'est-ce qui est actif ? Tendre à la puissance (1). » S'approprier, s'emparer, subjuguer, dominer sont les caractères de la force active. S'approprier veut dire imposer des formes, créer des formes en exploitant les circonstances (2). Nietzsche critique Darwin, parce que celui-ci interprète l'évolution, et même le hasard dans l'évolution, d'une manière toute réactive. Il admire Lamarck, parce que Lamarck a pressenti l'existence d'une *force plastique* vraiment active, première par rapport aux adaptations : une force de métamorphose. Il en est chez Nietzsche comme dans l'énergétique, où l'on appelle « noble » l'énergie capable de se transformer. La puissance de transformation, le pouvoir dionysiaque, est la première définition de l'activité. Mais chaque fois que nous marquons ainsi la noblesse de l'action et sa supériorité sur la réaction, nous ne devons pas oublier que la réaction désigne un type de forces autant que l'action : simplement, les réactions ne peuvent pas être saisies, ni scientifiquement comprises comme des forces, si nous ne les rapportons pas aux forces supérieures qui sont précisément d'un autre type. Réactif est une qualité originelle de la force, mais qui ne peut être interprétée comme telle qu'en rapport avec l'actif, à partir de l'actif.

3) QUANTITÉ ET QUALITÉ

Les forces ont une quantité, mais elles ont aussi la qualité qui correspond à leur différence de quantité : actif et réactif sont les qualités des forces. Nous pressentons que le problème de la mesure des forces est délicat, parce qu'il met en jeu l'art des interprétations qualitatives. Le problème se pose ainsi : 1^o Nietzsche a toujours cru que les forces étaient quantitatives et devaient se définir quantitativement. « Notre connaissance, dit-il, est devenue scientifique dans la mesure où elle peut user de nombre et de mesure. Il faudrait essayer de voir si l'on ne pourrait pas édifier un ordre scientifique des valeurs d'après une échelle numérale et quantitative de la force. Toutes les autres valeurs sont des préjugés, des naïvetés, des malentendus. Elles sont partout réductibles à cette échelle numérale et quantitative » (3) ; 2^o Pourtant Nietzsche n'a pas moins cru qu'une détermination purement quantitative des forces restait à la fois

(1) VP, II, 43.

(2) BM, 259 et VP, II, 63.

(3) VP, II, 352.

abstraite, incomplète, ambiguë. L'art de mesurer les forces fait intervenir toute une interprétation et une évaluation des qualités : « La conception mécaniste ne veut admettre que des quantités, mais la force réside dans la qualité ; le mécanisme ne peut que décrire des phénomènes, non les éclairer » (1) ; « Ne se pourrait-il pas que toutes les quantités fussent les symptômes de qualité ?... Vouloir réduire toutes les qualités à des quantités est folie (2). »

Y a-t-il contradiction entre ces deux sortes de textes ? Si une force n'est pas séparable de sa quantité, elle n'est pas davantage séparable des autres forces avec lesquelles elle est en rapport. *La quantité elle-même n'est donc pas séparable de la différence de quantité.* La différence de quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force. Rêver de deux forces égales, même si on leur accorde une opposition de sens, est un rêve approximatif et grossier, rêve statistique où plonge le vivant, mais que la chimie dissipe (3). Or, chaque fois que Nietzsche critique le concept de quantité, nous devons comprendre : la quantité comme concept abstrait tend toujours et essentiellement à une identification, à une égalisation de l'unité qui la compose, à une annulation de la différence dans cette unité ; ce que Nietzsche reproche à toute détermination purement quantitative des forces, c'est que les différences de quantité s'y annulent, s'égalisent ou se compensent. Au contraire, chaque fois qu'il critique la qualité, nous devons comprendre : les qualités ne sont rien, sauf la différence de quantité à laquelle elles correspondent dans deux forces au moins supposées en rapport. Bref, ce qui intéresse Nietzsche n'est jamais l'irréductibilité de la quantité à la qualité ; ou plutôt ceci ne l'intéresse que secondairement et comme symptôme. Ce qui l'intéresse principalement est, du point de vue de la quantité elle-même, l'irréductibilité de la différence de quantité à l'égalité. La qualité se distingue de la quantité, mais seulement parce qu'elle est ce qu'il y a d'inégalisable dans la quantité, d'innulable dans la différence de quantité. La différence de quantité est donc en un sens l'élément irréductible de la quantité, en un autre sens

(1) VP, II, 46. — Texte presque identique, II, 187.

(2) VP, II, 343.

(3) VP, II, 86 et 87 : « Dans le monde chimique règne la perception la plus aiguë de la différence des forces. Mais un protoplasme, qui est une multiplicité de forces chimiques, n'a qu'une perception incertaine et vague d'une réalité étrangère » ; « Admettre qu'il y a des perceptions dans le monde inorganique, et des perceptions d'une exactitude absolue : c'est là que règne la vérité ! Avec le monde organique commencent l'imprécision et l'apparence. »

l'élément irréductible à la quantité elle-même. La qualité n'est pas autre chose que la différence de quantité, et lui correspond dans chaque force en rapport. « Nous ne pouvons nous empêcher de ressentir de simples différences de quantité comme quelque chose d'absolument différent de la quantité, c'est-à-dire comme des qualités qui ne sont plus réductibles les unes aux autres (1). » Et ce qui est encore anthropomorphique dans ce texte doit être corrigé par le principe nietzschéen, selon lequel il y a une subjectivité de l'univers qui, précisément, n'est plus anthropomorphique mais cosmique (2). « Vouloir réduire toutes les qualités à des quantités est folie... »

Avec le hasard, nous affirmons le rapport de *toutes* les forces. Et sans doute, nous affirmons tout le hasard en une fois dans la pensée de l'éternel retour. Mais toutes les forces n'entrent pas pour leur compte en rapport à la fois. Leur puissance respective, en effet, est remplie dans le rapport avec un petit nombre de forces. Le hasard est le contraire d'un *continuum* (3). Les rencontres de forces de telle et telle quantités sont donc les parties concrètes du hasard, les parties affirmatives du hasard, comme telles étrangères à toute loi : les membres de Dionysos. Or, c'est dans cette rencontre que chaque force reçoit la qualité qui correspond à sa quantité, c'est-à-dire l'affection qui remplit effectivement sa puissance. Nietzsche peut donc dire, dans un texte obscur, que l'univers suppose « une genèse absolue de qualités arbitraires », mais que la genèse des qualités suppose elle-même une genèse (relative) des quantités (4). Que les deux genèses soient inséparables, signifie que nous ne pouvons pas calculer abstraitement les forces ; nous devons, dans chaque cas, évaluer concrètement leur qualité respective et la nuance de cette qualité.

4) NIETZSCHE ET LA SCIENCE

Le problème des rapports de Nietzsche avec la science a été mal posé. On fait comme si ces rapports dépendaient de la théorie de l'éternel retour, comme si Nietzsche s'intéressait à la science (et encore vaguement) pour autant qu'elle favorise le retour éternel, et s'en désintéressait pour autant qu'elle s'y

(1) *VP*, II, 108.

(2) *VP*, II, 15.

(3) Sur le *continuum*, cf. *VP*, II, 356.

(4) *VP*, II, 334.

oppose. Il n'en est pas ainsi ; l'origine de la position critique de Nietzsche par rapport à la science doit être cherchée dans une tout autre direction, bien que cette direction nous ouvre un point de vue sur l'éternel retour. Il est vrai que Nietzsche a peu de compétence et peu de goût pour la science. Mais ce qui le sépare de la science est une tendance, une manière de penser. A tort ou à raison, Nietzsche croit que la science, dans son maniement de la quantité, tend toujours à égaliser les quantités, à compenser les inégalités. Nietzsche, critique de la science, n'invoque jamais les droits de la qualité contre la quantité ; il invoque les droits de la différence de quantité contre l'égalité, les droits de l'inégalité contre l'égalisation des quantités. Nietzsche conçoit une « échelle numérale et quantitative », mais dont les divisions ne sont pas les multiples ou diviseurs les uns des autres. Voilà précisément ce qu'il dénonce dans la science : la manie scientifique de chercher des compensations, l'*utilitarisme* et l'*égalitarisme* proprement scientifiques (1). C'est pourquoi toute sa critique se joue sur trois plans : contre l'identité logique, contre l'égalité mathématique, contre l'équilibre physique. *Contre les trois formes de l'indifférencié* (2). Selon Nietzsche, il est inévitable que la science manque et compromette la vraie théorie de la force.

Que signifie cette tendance à réduire les différences de quantité ? Elle exprime, en premier lieu, la manière dont la science participe au *néhilisme* de la pensée moderne. L'effort pour nier les différences fait partie de cette entreprise plus générale, qui consiste à nier la vie, à déprécier l'existence, à lui promettre une mort (calorifique ou autre), où l'univers s'abîme dans l'indifférencié. Ce que Nietzsche reproche aux concepts physiques de matière, de pesanteur, de chaleur, c'est d'être aussi bien les facteurs d'une égalisation des quantités, les principes d'une « adiaphorie ». C'est en ce sens que Nietzsche montre que la science appartient à l'idéal ascétique et le sert à sa manière (3). Mais nous devons aussi chercher dans la science quel est l'instrument de cette pensée nihiliste. La réponse est : la science, par vocation, comprend les phénomènes à partir des forces réactives et les interprète de ce point de vue. La physique est réactive, au même titre que la biologie ; toujours les choses vues du petit côté, du côté des réactions. Le triomphe des forces réactives, tel est l'instrument de la pensée nihiliste. Et c'est aussi

(1) Cf. les jugements sur Mayer, dans les lettres à Gast.

(2) Ces trois thèmes ont une place essentielle dans *VP*, I et II.

(3) *GM*, III, 25.

le principe des manifestations du nihilisme : la physique réactive est une physique du ressentiment, comme la biologie réactive, une biologie du ressentiment. Mais pourquoi est-ce précisément l'unique considération des forces réactives qui aboutit à nier la différence dans la force, comment sert-elle de principe au ressentiment, nous ne le savons pas encore.

Il arrive à la science, selon le point de vue d'où elle se place, d'affirmer ou de nier l'éternel retour. Mais l'affirmation *mécaniste* de l'éternel retour et sa négation *thermodynamique* ont quelque chose de commun : il s'agit de la conservation de l'énergie, toujours interprétée de telle manière que les quantités d'énergie n'ont pas seulement une somme constante, mais annulent leurs différences. Dans les deux cas, on passe d'un principe de finitude (constance d'une somme) à un principe « nihiliste » (annulation des différences de quantités dont la somme est constante). L'idée mécaniste affirme l'éternel retour, mais en supposant que les différences de quantité se compensent ou s'annulent entre l'état initial et l'état final d'un système réversible. L'état final est identique à l'état initial qu'on suppose lui-même indifférencié par rapport aux intermédiaires. L'idée thermodynamique nie l'éternel retour, mais parce qu'elle découvre que les différences de quantité s'annulent seulement dans l'état final du système, en fonction des propriétés de la chaleur. Voilà qu'on pose l'identité dans l'état final indifférencié, on l'oppose à la différenciation de l'état initial. Les deux conceptions communient dans une même hypothèse, celle d'un état final ou terminal, état terminal du devenir. Être ou néant, être ou non-être également indifférenciés : les deux conceptions se rejoignent dans l'idée d'un devenir ayant un état final. « En termes métaphysiques, si le devenir pouvait aboutir à l'être ou au néant... (1). » C'est pourquoi le mécanisme n'arrive pas à poser l'existence de l'éternel retour, pas plus que la thermodynamique n'arrive à la nier. Tous deux passent à côté, tombent dans l'indifférencié, retombent dans l'identique.

L'éternel retour, selon Nietzsche, n'est pas du tout une pensée de l'identique, mais une pensée synthétique, pensée de l'absolument différent qui réclame hors de la science un principe nouveau. Ce principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la répétition de la différence : le contraire de « l'adiaphorie » (2). Et, en effet, nous ne comprenons pas

(1) VP, II, 329.

(2) VP, II, 374 : « Il n'y a pas d'adiaphorie, bien qu'on puisse l'imaginer. »

l'éternel retour tant que nous en faisons une conséquence ou une application de l'identité. Nous ne comprenons pas l'éternel retour tant que nous ne l'opposons pas d'une certaine manière à l'identité. L'éternel retour n'est pas la permanence du même, l'état de l'équilibre ni la demeure de l'identique. Dans l'éternel retour, ce n'est pas le même ou l'un qui reviennent, mais le retour est lui-même l'un qui se dit seulement du divers et de ce qui diffère.

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 (1). 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 aurait atteint 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 son 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 (2). » Voilà la pensée que Nietzsche déclare avoir trouvée « chez des auteurs anciens » (3). 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

(1) VP, II, 312, 322-324, 329-330.

(2) VP, II, 322. — Texte analogue, II, 330.

(3) VP, II, 329.

train de devenir (1). 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 châtement (2). 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 et ce qui ne peut pas finir de devenir.

Comment la pensée du pur devenir fonde-t-elle l'éternel retour ? Il suffit de cette pensée pour cesser de croire à l'être distinct du devenir, opposé au devenir ; mais il suffit aussi de cette pensée pour croire à l'être du devenir lui-même. Quel est l'être de ce qui devient, de ce qui ne commence ni ne finit de devenir ? *Revenir, l'être de ce qui devient*. « Dire que tout revient, c'est rapprocher au maximum le monde du devenir et celui de l'être : cime de la contemplation (3). » Ce problème de la contemplation doit encore se formuler d'une autre façon : comment le passé peut-il se constituer dans le temps ? Comment le présent peut-il passer ? Jamais l'instant qui passe ne pourrait passer, s'il n'était déjà passé en même temps que présent, encore à venir en même temps que présent. Si le présent ne passait pas par lui-même, s'il fallait attendre un nouveau présent pour que celui-ci devint passé, jamais le passé en général ne se constituerait dans le temps, ni ce présent ne passerait : nous ne pouvons pas attendre, il faut que l'instant soit à la fois présent et passé, présent et à venir, pour qu'il passe (et passe au profit d'autres instants). Il faut que le présent coexiste avec soi comme passé et comme à venir. C'est le rapport synthétique de l'instant avec soi comme présent, passé et à venir, qui fonde son rapport avec les autres instants. L'éternel retour est donc réponse au problème du *passage* (4). Et en ce sens, il ne doit pas être inter-

(1) Platon, Parménide, cf. seconde hypothèse. — Toutefois Nietzsche pense plutôt à Anaximandre.

(2) *NP* : « Alors se pose à Anaximandre ce problème : Pourquoi tout ce qui est devenu n'a-t-il pas péri depuis longtemps, puisqu'il s'est déjà passé une éternité de temps ? D'où vient le torrent toujours renouvelé du devenir ? Il ne parvient à échapper à ce problème que par de nouvelles hypothèses mystiques. »

(3) *VP*, II, 170.

(4) L'exposé de l'éternel retour en fonction de l'instant qui passe se trouve dans *Z*, III. « De la vision et de l'énigme ».

prété 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.

Pourquoi le mécanisme est-il une si mauvaise interprétation de l'éternel retour ? Parce qu'il n'implique pas nécessairement ni directement l'éternel retour. Parce qu'il entraîne seulement la fausse conséquence d'un état final. Cet état final, on le pose comme identique à l'état initial ; et, dans cette mesure, on conclut que le processus mécanique repasse par les mêmes différences. Ainsi se forme l'hypothèse cyclique, tant critiquée par Nietzsche (1). Car nous ne comprenons pas comment ce processus a la possibilité de sortir de l'état initial, ni de ressortir de l'état final, ni de repasser par les mêmes différences, n'ayant même pas le pouvoir de passer une fois par des différences quelconques. Il y a deux choses dont l'hypothèse cyclique est incapable de rendre compte : la diversité des cycles coexistants, et surtout l'existence du divers dans le cycle (2). C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition. Un tel principe, Nietzsche le présente comme une des découvertes les plus importantes de sa philosophie. Il lui donne un nom : *volonté de puissance*. Par volonté de puissance, « j'exprime le caractère que l'on ne peut éliminer de l'ordre mécanique sans éliminer cet ordre lui-même » (3).

(1) *VP*, II, 325 et 334.

(2) *VP*, II, 334 : « D'où viendrait la diversité à l'intérieur d'un cycle ?... En admettant qu'il existât une énergie de concentration égale dans tous les centres de forces de l'univers, on se demande d'où aurait pu naître le moindre soupçon de diversité... »

(3) *VP*, II, 374.

6) QU'EST-CE QUE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE ?

Un des textes les plus importants que Nietzsche écrivit pour expliquer ce qu'il entendait par volonté de puissance est le suivant : « Ce concept *victorieux* de la force, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers, a besoin d'un *complément* ; il faut lui *attribuer* un vouloir *interne* que j'appellerai la volonté de puissance (1). » La volonté de puissance est donc attribuée à la force, mais d'une manière très particulière : elle est à la fois un complément de la force *et* quelque chose d'interne. Elle ne lui est pas attribuée à la manière d'un prédicat. En effet, si nous posons la question : « Qui ? », nous ne pouvons pas dire que la force soit *ce qui* veut. Seule la volonté de puissance est ce qui veut, elle ne se laisse pas déléguer ni aliéner dans un autre sujet, fût-ce la force (2). Mais alors comment peut-elle être « attribuée » ? Rappelons-nous que la force est en rapport essentiel avec la force. Rappelons-nous que l'essence de la force est sa différence de quantité avec d'autres forces, et que cette différence s'exprime comme qualité de la force. Or la différence de quantité, ainsi comprise, renvoie nécessairement à un élément différentiel des forces en rapport, lequel est aussi l'élément génétique des qualités de ces forces. Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique. *La volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force.* La volonté de puissance révèle ici sa nature : elle est principe pour la synthèse des forces. C'est dans cette synthèse, qui se rapporte au temps, que les forces repassent par les mêmes différences ou que le divers se reproduit. La synthèse est celle des forces, de leur différence et de leur reproduction ; l'éternel retour est la synthèse dont la volonté de puissance est le principe. On ne s'étonnera pas du mot « volonté » : *qui*, sinon la volonté, est capable de servir de principe à une synthèse de forces en déterminant le rapport de la force avec la force ? Mais en quel sens faut-il prendre « principe » ? Nietzsche reproche aux principes d'être toujours trop généraux par rapport à ce qu'ils conditionnent, d'avoir toujours les mailles trop lâches par rapport à ce qu'ils prétendent capturer ou régler. Il aime à opposer la volonté de puissance au vouloir-

(1) VP, II, 309.

(2) VP, I, 204. — II, 54 : « Qui donc veut la puissance ? Question absurde, si l'être est par lui-même volonté de puissance... »

vivre schopenhauerien, ne serait-ce qu'en fonction de l'extrême généralité de celui-ci. Si la volonté de puissance au contraire est un bon principe, si elle réconcilie l'empirisme avec les principes, si elle constitue un empirisme supérieur, c'est parce qu'elle est un principe essentiellement *plastique*, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine. La volonté de puissance, en effet, n'est jamais séparable de telle et telle forces déterminées, de leurs quantités, de leurs qualités, de leurs directions ; jamais supérieure aux déterminations qu'elle opère dans un rapport de forces, toujours plastique et en métamorphose (1).

Inséparable ne signifie pas identique. La volonté de puissance ne peut pas être séparée de la force sans tomber dans l'abstraction métaphysique. Mais à confondre la force et la volonté, on risque encore davantage : on ne comprend plus la force en tant que force, on retombe dans le mécanisme, on oublie la différence des forces qui constitue leur être, on ignore l'élément dont dérive leur genèse réciproque. La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut. Que signifie une telle distinction ? Le texte précédemment cité nous invite à commenter chaque mot. — Le concept de force est par nature *victorieux*, parce que le rapport de la force avec la force, tel qu'il est compris dans le concept, est celui de la domination : de deux forces en rapport, l'une est dominante ; l'autre, dominée. (Même Dieu et l'univers sont pris dans un rapport de domination, si discutable que soit dans ce cas l'interprétation d'un tel rapport.) Pourtant ce concept victorieux de la force a besoin d'un *complément*, et ce complément est quelque chose d'*interne*, un vouloir interne. Il ne serait pas victorieux sans une telle addition. C'est que les rapports de forces restent indéterminés, tant qu'on n'ajoute pas à la force elle-même un élément capable de les déterminer d'un double point de vue. Les forces en rapport renvoient à une double genèse simultanée : genèse réciproque de leur différence de quantité, genèse absolue de leur qualité respective. La volonté de puissance s'ajoute donc à la force, mais comme l'élément différentiel et génétique, comme l'élément

(1) VP, II, 23 : « Mon principe, c'est que la volonté des psychologues antérieurs est une généralisation injustifiée, que cette volonté *n'existe pas*, qu'au lieu de concevoir les expressions diverses d'une volonté *déterminée* sous diverses formes, on a effacé le caractère de la volonté en l'amputant de son contenu, de sa direction ; c'est éminemment le cas chez Schopenhauer ; ce qu'il appelle la volonté n'est qu'une formule creuse. »

interne de sa production. Elle n'a rien d'anthropomorphique dans sa nature. Plus précisément : elle s'ajoute à la force comme le principe interne de la détermination de sa qualité dans un rapport ($x + dx$), et comme le principe interne de la détermination quantitative de ce rapport lui-même ($\frac{dy}{dx}$). La volonté de puissance doit être dite à la fois élément généalogique de la force et des forces. C'est donc toujours par la volonté de puissance qu'une force l'emporte sur d'autres, les domine ou les commande. Bien plus : c'est encore la volonté de puissance (dy) qui fait qu'une force obéit dans un rapport ; c'est par volonté de puissance qu'elle obéit (1).

Nous avons, d'une certaine façon, rencontré le rapport de l'éternel retour et de la volonté de puissance, mais nous ne l'avons pas élucidé ni analysé. La volonté de puissance est à la fois l'élément génétique de la force et le principe de la synthèse des forces. Mais, que cette synthèse forme l'éternel retour ; que les forces dans cette synthèse et conformément à son principe se reproduisent nécessairement, nous n'avons pas encore le moyen de le comprendre. En revanche, l'existence de ce problème révèle un aspect historiquement important de la philosophie de Nietzsche : sa situation complexe à l'égard du kantisme. Le concept de synthèse est au centre du kantisme, il est sa découverte propre. Or on sait que les postkantien reprochèrent à Kant, de deux points de vue, d'avoir compromis cette découverte : du point de vue du principe qui régissait la synthèse, du point de vue de la reproduction des objets dans la synthèse elle-même. On réclamait un principe qui ne fût pas seulement conditionnant par rapport aux objets, mais vraiment génétique et producteur (principe de différence ou de détermination interne) ; on dénonçait, chez Kant, la survivance d'harmonies miraculeuses entre termes qui restaient extérieurs. A un principe de différence ou de détermination interne, on demandait une raison non seulement pour la synthèse, mais pour la reproduction du divers dans la synthèse en tant que telle (2). Or si Nietzsche

(1) Z, II, « De la victoire sur soi-même » : « D'où cela vient-il donc ? me suis-je demandé. Qu'est-ce qui décide l'être vivant à obéir, à commander et à être obéissant même en commandant ? Ecoutez donc mes paroles, ô sages parmi les sages ! Examinez sérieusement si je suis entré au cœur de la vie, jusqu'aux racines de son cœur ! — Partout où j'ai rencontré la vie, j'ai trouvé la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui obéit, j'ai trouvé la volonté d'être maître » (cf. VP, II, 91).

(2) Sur ces problèmes qui se posent après Kant, cf. M. GUÉROULT, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon, La doctrine de la science chez Fichte* ; et M. VUILLEMIN, *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne*.

s'insère dans l'histoire du kantisme, c'est par la manière originale dont il participe à ces exigences postkantienues. Il fit de la synthèse une synthèse des forces ; car, faute de voir que la synthèse était une synthèse de forces, on en méconnaissait le sens, la nature et le contenu. Il comprit la synthèse des forces comme l'éternel retour, il trouva donc au cœur de la synthèse la reproduction du divers. Il assigna le principe de la synthèse, la volonté de puissance, et détermina celle-ci comme l'élément différentiel et génétique des forces en présence. Quitte à mieux vérifier plus tard cette supposition, nous croyons qu'il n'y a pas seulement chez Nietzsche une descendance kantienne, mais une rivalité mi-avouée mi-cachée. Nietzsche n'a pas, par rapport à Kant, la même position que Schopenhauer : il ne tente pas comme Schopenhauer une interprétation qui se proposerait d'arracher le kantisme à ses avatars dialectiques et de lui ouvrir de nouveaux débouchés. Car, pour Nietzsche, les avatars dialectiques ne viennent pas du dehors et ont, pour cause première, les insuffisances de la critique. Une transformation radicale du kantisme, une réinvention de la critique que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait, une reprise du projet critique sur de nouvelles bases et avec de nouveaux concepts, voilà ce que Nietzsche semble avoir cherché (et avoir trouvé dans « l'éternel retour » et « la volonté de puissance »).

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.

Le hasard est la mise en rapport des forces ; la volonté de puissance, le principe déterminant de ce rapport. La volonté de puissance s'ajoute nécessairement aux forces, mais ne peut s'ajouter qu'à des forces mises en rapport par le hasard. La volonté de puissance comprend le hasard dans son cœur, elle seule est capable d'affirmer tout le hasard ;

2° De la volonté de puissance comme élément généalogique, découlent à la fois la différence de quantité des forces en rapport et la qualité respective de ces forces. D'après leur différence de quantité, les forces sont dites dominantes ou dominées. D'après leur qualité, les forces sont dites actives ou réactives. Il y a de la volonté de puissance dans la force réactive ou dominée, comme dans la force active ou dominante. Or la différence de quantité étant irréductible dans chaque cas, il est vain de vouloir la mesurer si l'on n'interprète pas les qualités des forces en présence. Les forces sont essentiellement différenciées et qualifiées. Leur différence de quantité, elles l'expriment par la qualité qui revient à chacune. Tel est le problème de l'interprétation : un phénomène, un événement étant donnés, estimer la qualité de la force qui lui donne un sens et, de là, mesurer le rapport des forces en présence. N'oublions pas que, dans chaque cas, l'interprétation se heurte à toutes sortes de difficultés et de problèmes délicats : il y faut une perception « extrêmement fine », du genre de celle qu'on trouve dans les corps chimiques ;

3° Les qualités des forces ont leur principe dans la volonté de puissance. Et si nous demandons : « Qui interprète ? », nous répondons *la volonté de puissance* ; c'est la volonté de puissance qui interprète (1). Mais pour être ainsi à la source des qualités de la force, il faut que la volonté de puissance ait elle-même des qualités, particulièrement fluentes, plus subtiles encore que celles de la force. « Ce qui règne, c'est la qualité toute momentanée de la volonté de puissance (2). » Ces qualités de la volonté de puissance qui se rapportent donc immédiatement à l'élément génétique ou généalogique, ces éléments qualitatifs fluents, primordiaux, séminaux, ne doivent pas être confondus avec les qualités de la force. Aussi est-il essentiel d'insister sur les termes employés par Nietzsche : *actif et réactif* désignent les qualités originelles de la force, mais *affirmatif et négatif* désignent les qualités primordiales de la volonté de puissance. Affirmer et nier, apprécier et déprécier expriment la volonté de puissance,

(1) *VP*, I, 204 et II, 130.

(2) *VP*, II, 39.

comme agir et réagir expriment la force. (Et de même que les forces réactives n'en sont pas moins des forces, la volonté de nier, le nihilisme sont de la volonté de puissance : « ... une volonté d'anéantissement, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie, mais c'est du moins et cela demeure toujours une volonté » (1).) Or, si nous devons attacher la plus grande importance à cette distinction des deux sortes de qualités, c'est parce qu'elle se retrouve toujours au centre de la philosophie de Nietzsche ; entre l'action et l'affirmation, entre la réaction et la négation, il y a une affinité profonde, une complicité, mais nulle confusion. Bien plus, la détermination de ces affinités met en jeu tout l'art de la philosophie. D'une part, il est évident qu'il y a de l'affirmation dans toute action, de la négation dans toute réaction. Mais d'autre part, l'action et la réaction sont plutôt comme des moyens, moyens ou instruments de la volonté de puissance qui affirme et qui nie : les forces réactives, instruments du nihilisme. D'autre part encore, l'action et la réaction ont besoin de l'affirmation et de la négation, comme de quelque chose qui les dépasse, mais qui est nécessaire pour qu'elles réalisent leurs propres buts. Enfin, plus profondément, l'affirmation et la négation débordent l'action et la réaction, parce qu'elles sont les qualités immédiates du devenir lui-même : l'affirmation n'est pas l'action, mais la puissance de devenir actif, le *devenir actif* en personne ; la négation n'est pas la simple réaction, mais un *devenir réactif*. Tout se passe comme si l'affirmation et la négation étaient à la fois immanentes et transcendantes par rapport à l'action et à la réaction ; elles constituent la chaîne du devenir avec la trame des forces. C'est l'affirmation qui nous fait entrer dans le monde glorieux de Dionysos, l'être du devenir ; c'est la négation qui nous précipite dans le fond inquiétant d'où sortent les forces réactives ;

4° Pour toutes ces raisons, Nietzsche peut dire : la volonté de puissance n'est pas seulement ce qui interprète, mais ce qui évalue (2). Interpréter, c'est déterminer la force qui donne un sens à la chose. Évaluer, c'est déterminer la volonté de puissance qui donne à la chose une valeur. Les valeurs ne se laissent donc pas plus abstraire du point de vue d'où elles tirent leur valeur, que le sens, du point de vue d'où il tire sa signification. La volonté de puissance comme élément généalogique est ce dont dérivent la signification du sens et la valeur des valeurs. C'est

(1) *GM*, III, 28.

(2) *VP*, II, 29 : « Toute volonté implique une évaluation. »

elle dont nous parlions sans l'avoir nommée, au début du chapitre précédent. La signification d'un sens consiste dans la qualité de la force qui s'exprime dans la chose : cette force est-elle active ou réactive, et de quelle nuance ? La valeur d'une valeur consiste dans la qualité de la volonté de puissance qui s'exprime dans la chose correspondante : la volonté de puissance est-elle ici affirmative ou négative, et de quelle nuance ? L'art de la philosophie se trouve d'autant plus compliqué que ces problèmes d'interprétation et d'évaluation se renvoient l'un à l'autre, se prolongent l'un l'autre. — Ce que Nietzsche appelle *noble, haut, maître*, c'est tantôt la force active, tantôt la volonté affirmative. Ce qu'il appelle *bas, vil, esclave*, c'est tantôt la force réactive, tantôt la volonté négative. Pourquoi ces termes, là encore nous le comprendrons plus tard. Mais une valeur a toujours une généalogie, dont dépendent la noblesse ou la bassesse de ce qu'elle nous invite à croire, à sentir et à penser. Quelle bassesse peut trouver son expression dans une valeur, quelle noblesse dans une autre, seul le généalogiste est apte à le découvrir, parce qu'il sait manier l'élément différentiel : il est le maître de la critique des valeurs (1). Nous ôtons tout sens à la notion de valeur tant que nous ne voyons pas dans les valeurs autant de réceptacles qu'il faut percer, de statues qu'il faut briser pour trouver ce qu'elles contiennent, le plus noble ou le plus bas. Comme les membres épars de Dionysos, seules se reforment les statues de noblesse. Parler de la noblesse des valeurs en général, témoigne d'une pensée qui a trop d'intérêt à cacher sa propre bassesse : comme si des valeurs entières n'avaient pas pour sens, et précisément pour valeur, de servir de refuge et de manifestation à tout ce qui est bas, vil, esclave. Nietzsche créateur de la philosophie des valeurs aurait vu, s'il avait vécu plus longtemps, la notion la plus critique servir et tourner au conformisme idéologique le plus plat, le plus bas ; les coups de marteau de la philosophie des valeurs devenir des coups d'encensoir ; la polémique et l'agressivité, remplacées par le ressentiment, gardien pointilleux de l'ordre établi, chien des valeurs en cours ; la généalogie, prise en main par les esclaves : l'oubli des qualités, l'oubli des origines (2).

(1) *GM*, Introduction, 6 : « Nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, et la valeur de ces valeurs doit tout d'abord être mise en question. »

(2) La théorie des valeurs s'éloigne d'autant plus de ses origines qu'elle perd de vue le principe évaluer = créer. L'inspiration nietzschéenne revêt particulièrement dans des recherches comme celles de M. Polin, concernant la création des valeurs. Toutefois, du point de vue de Nietzsche, le corrélatif de la création des valeurs ne peut être, en aucun cas, leur contemplation, mais doit être la critique radicale de toutes les valeurs « en cours ».

8) ORIGINE ET IMAGE RENVERSÉE

A l'origine, il y a la différence des forces actives et réactives. L'action et la réaction ne sont pas dans un rapport de succession, mais de coexistence dans l'origine elle-même. Aussi bien la complicité des forces actives et de l'affirmation, des forces réactives et de la négation se révèle dans le principe : le négatif est déjà tout entier du côté de la réaction. Inversement, seule la force active s'affirme, elle affirme sa différence, elle fait de sa différence un objet de jouissance et d'affirmation. La force réactive, même quand elle obéit, limite la force active, lui impose des limitations et des restrictions partielles, est déjà possédée par l'esprit du négatif (1). C'est pourquoi l'origine elle-même comporte, en quelque manière, une image inversée de soi : vu du côté des forces réactives, l'élément différentiel généalogique apparaît à l'envers, la différence est devenue négation, l'affirmation est devenue contradiction. Une image renversée de l'origine accompagne l'origine : ce qui est « oui » du point de vue des forces actives devient « non » du point de vue des forces réactives, ce qui est affirmation de soi devient négation de l'autre. C'est ce que Nietzsche appelle « le renversement du coup d'œil appréciateur » (2). Les forces actives sont nobles ; mais elles se trouvent elles-mêmes devant une image plébéienne, réfléchie par les forces réactives. La généalogie est l'art de la différence ou de la distinction, l'art de la noblesse ; mais elle se voit à l'envers dans le miroir des forces réactives. Son image apparaît alors comme celle d'une « évolution ». — Et cette évolution, on la comprend, tantôt à l'allemande, comme une évolution dialectique et hégélienne, comme le développement de la contradiction ; tantôt à l'anglaise, comme une dérivation utilitaire, comme le développement du bénéfice et de l'intérêt. Mais toujours la vraie généalogie trouve sa caricature dans l'image qu'en donne l'évolutionnisme, essentiellement réactif : anglais ou allemand, l'évolutionnisme est l'image réactive de la généalogie (3). Ainsi, c'est le propre des forces réactives de nier dès l'origine la différence

(1) *GM*, II, 11.

(2) *GM*, I, 10. (Au lieu de s'affirmer soi-même, et de nier par simple conséquence, les forces réactives commencent par nier ce qui est différent d'elles, elles s'opposent d'abord à ce qui ne fait pas partie d'elles-mêmes.)

(3) Sur la conception anglaise de la généalogie comme évolution : *GM*, Introduction, 7, et I, 1-4. Sur la médiocrité de cette pensée anglaise : *BM*, 253. Sur la conception allemande de la généalogie comme évolution, et sur sa médiocrité : *GS*, 357 et *BM*, 244.

qui les constitue dans l'origine, de renverser l'élément différentiel dont elles dérivent, d'en donner une image déformée. « Différence engendre haine (1). » C'est pour cette raison qu'elles ne se comprennent pas elles-mêmes comme des forces, et préfèrent se retourner contre soi plutôt que de se comprendre comme telles et d'accepter la différence. La « médiocrité » de pensée que Nietzsche dénonce renvoie toujours à la manie d'interpréter ou d'évaluer les phénomènes à partir de forces réactives, chaque espèce de pensée nationale choisissant les siennes. Mais cette manie elle-même a son origine dans l'origine, dans l'image renversée. La conscience et les consciences, simple grossissement de cette image réactive...

Un pas de plus : supposons que, à l'aide de circonstances favorables externes ou internes, les forces réactives l'emportent et neutralisent la force active. Nous sommes sortis de l'origine : il ne s'agit plus d'une image renversée, mais d'un développement de cette image, d'un renversement des valeurs elles-mêmes (2) ; le bas s'est mis en haut, les forces réactives ont triomphé. Si elles triomphent, c'est par la volonté négative, par la volonté de néant qui développe l'image ; mais leur triomphe, lui, n'est pas imaginaire. 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

(1) *BM*, 263.

(2) *Cf. GM*, I, 7.

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 (1). 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.

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 (2). » On ne peut pas s'appuyer sur l'état de fait d'un système de forces, ni sur l'issue de la lutte entre elles, pour conclure : celles-ci sont actives, celles-là sont

(1) *Cf. les trois dissertations de la GM*.

(2) *VP*, I, 395.

réactives. Contre Darwin et l'évolutionnisme, Nietzsche remarque : « En admettant que cette lutte existe (et elle se présente en effet), elle se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin ; à celle qu'on oserait peut-être désirer avec elle : elle se termine malheureusement au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses (1). » C'est en ce sens d'abord que l'interprétation est un art si difficile : nous devons juger si les forces qui l'emportent sont inférieures ou supérieures, réactives ou actives ; si elles l'emportent en tant que *dominées* ou dominantes. Dans ce domaine il n'y a pas de fait, il n'y a que des interprétations. On ne doit pas concevoir la mesure des forces comme un procédé de physique abstraite, mais comme l'acte fondamental d'une physique concrète, non pas comme une technique indifférente, mais comme l'art d'interpréter la différence et la qualité indépendamment de l'état de fait. (Nietzsche dit parfois : « En dehors de l'ordre social existant (2). »)

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 (3). — 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 concrète, du point de vue de la nature, est celle qui va jusqu'aux

(1) *Cr. Id.*, « Flâneries inactuelles », 14.

(2) *VP*, III, 8.

(3) *VP*, II, 85 : « On constate qu'en chimie, tout corps étend sa puissance aussi loin qu'il le peut » ; II, 374 : « Il n'y a pas de loi ; toute puissance entraîne à tout instant ses conséquences dernières » ; II, 369 : « Je me garde de parler de lois chimiques, le mot a un arrière-goût moral. Il s'agit bien plutôt de constater de façon absolue des relations de puissance. »

conséquences dernières, jusqu'au bout de la puissance ou du désir. 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...

10) LA HIÉRARCHIE

Nietzsche aussi rencontre ses Socrate. Ce sont les libres penseurs. Ils disent : « De quoi vous plaignez-vous ? comment les faibles auraient-ils triomphé s'ils ne formaient eux-mêmes une force supérieure ? » « Inclignons-nous devant le fait accompli (1). » Tel est le positivisme moderne : on prétend mener la critique des valeurs, on prétend refuser tout appel aux valeurs transcendantes, on les déclare démodées, mais seulement pour les retrouver, comme des forces qui mènent le monde actuel. Eglise, morale, Etat, etc. : on n'en discute la valeur que pour en admirer la force humaine et le contenu humain. Le libre penseur a la manie singulière de vouloir récupérer tous les contenus, tout le positif, mais sans jamais s'interroger sur la nature de ces contenus soi-disant positifs, ni sur l'origine ou la qualité des forces humaines correspondantes. C'est ce que Nietzsche appelle le « faitisme » (2). 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

(1) *GM*, I, 9.

(2) *GM*, III, 24.

Calliclès ne se plaint pas de ne pas avoir été compris

libre penseur, même démocrate et socialiste : « L'Eglise nous répugne, mais non pas son poison... (1). » Voilà ce qui caractérise essentiellement le positivisme et l'humanisme du libre penseur : le fatalisme, l'impuissance à interpréter, l'ignorance des qualités de la force. Dès que quelque chose apparaît comme une force 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 » (2). 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 (3). » La critique de la libre pensée est un thème fondamental dans l'œuvre de Nietzsche. Sans doute parce que cette critique découvre un point de vue selon lequel des idéologies différentes peuvent être attaquées à la fois : le positivisme, l'humanisme, la dialectique. Le goût du fait dans le positivisme, l'exaltation du fait humain dans l'humanisme, la manie de récupérer les contenus humains dans la dialectique.

Le mot *hiérarchie* chez Nietzsche a deux sens. Il 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 » (4) ; et le problème de la hiérarchie est lui-même le problème des esprits libres (5). 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 l'emporte 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 (6). Si l'on compare les deux sens, on voit que le second est comme l'envers du premier. Nous faisons de l'Eglise, de la morale et de l'Etat les maîtres ou déten-

(1) *GM*, I, 9.

(2) *Co. In.*, I, « Utilité et inconvénients des études historiques », 8.

(3) *VP*, II, 133.

(4) *BM*, 263.

(5) *HH*, Préface, 7.

(6) *VP*, III, 385 et 391.

teurs 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.

Nietzsche appelle faible ou esclave, non pas le moins fort, mais celui qui, quelle que soit sa force, est séparé de ce qu'il peut. Le moins fort est aussi fort que le fort s'il va jusqu'au bout, parce que la ruse, la subtilité, la spiritualité, même le charme par lesquels il complète sa moindre force appartiennent précisément à cette force et font qu'elle n'est pas moindre (1). La mesure des forces et leur qualification ne dépendent en rien de la quantité absolue, mais de l'effectuation relative. On ne peut pas juger de la force ou de la faiblesse, en prenant pour critère l'issue de la lutte et le succès. Car, encore une fois, c'est un fait que les faibles triomphent : c'est même l'essence du fait. On ne peut juger des forces que si l'on tient compte en premier lieu de leur qualité, actif ou réactif ; en second lieu, de l'affinité de cette qualité avec le pôle correspondant de la volonté de puissance, affirmatif ou négatif ; en troisième lieu, de la nuance de qualité que la force présente à tel ou tel moment de son développement, en rapport avec son affinité. Dès lors, la force réactive est : 1^o force utilitaire, d'adaptation et de limitation partielle ; 2^o force qui sépare la force active de ce qu'elle peut, qui nie la force active (triomphe des faibles ou des esclaves) ; 3^o 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^o force plastique, dominante et subjugante ; 2^o force qui va jusqu'au bout de ce qu'elle peut ; 3^o 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.

11) VOLONTÉ DE PUISSANCE ET SENTIMENT DE PUISSANCE

Nous savons ce qu'est la volonté de puissance : l'élément différentiel, l'élément généalogique qui détermine le rapport de la force avec la force et qui produit la qualité de la force. Aussi la

(1) Les deux animaux de Zarathoustra sont l'aigle et le serpent : l'aigle est fort et fier ; mais le serpent n'est pas moins fort, étant rusé et charmant ; cf. Prologue, 10.

volonté de puissance doit-elle *se manifester* dans la force en tant que telle. L'étude des manifestations de la volonté de puissance doit être faite avec le plus grand soin, parce que le dynamisme des forces en dépend tout entier. Mais que signifie : la volonté de puissance se manifeste ? Le rapport des forces est déterminé dans chaque cas pour autant qu'une force est *affectée* par d'autres, inférieures ou supérieures. Il s'ensuit que la volonté de puissance se manifeste comme un pouvoir d'être affecté. Ce pouvoir n'est pas une possibilité abstraite : il est nécessairement rempli et effectué à chaque instant par les autres forces avec lesquelles celle-ci est en rapport. On ne s'étonnera pas du double aspect de la volonté de puissance : elle détermine le rapport des forces entre elles, du point de vue de leur genèse ou de leur production ; mais elle est déterminée par les forces en rapport, du point de vue de sa propre manifestation. C'est pourquoi la volonté de puissance est toujours déterminée en même temps qu'elle détermine, qualifiée en même temps qu'elle qualifie. En premier lieu, donc, la volonté de puissance se manifeste comme le pouvoir d'être affecté, comme le pouvoir déterminé de la force d'être elle-même affectée. — 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 (1).

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

(1) Si notre interprétation est exacte, Spinoza a vu avant Nietzsche qu'une force n'était pas séparable d'un pouvoir d'être affecté, et que ce pouvoir exprimait sa puissance. Nietzsche n'en critique pas moins Spinoza, mais sur un autre point : Spinoza n'a pas su s'élever jusqu'à la conception d'une *volonté* de puissance, il a confondu la puissance avec la simple force et conçu la force de manière réactive (cf. le *conatus* et la conservation).

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 (1). Ou mieux encore : « La volonté de puissance n'est pas un être ni un devenir, c'est un *pathos* (2). » 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* (3). » 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 (4). Et non seulement désagréger, scinder, séparer expriment toujours la volonté de puissance, mais aussi être désagrégué, être scindé, être séparé : « La division apparaît comme la conséquence de la volonté de puissance (5). » 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^o force active, puissance d'agir ou de commander ; 2^o force réactive, puissance d'obéir ou d'être agi ; 3^o force réactive développée, puissance de scinder, de diviser,

(1) VP, II, 42.
 (2) VP, II, 311.
 (3) VP, II, 89.
 (4) VP, II, 45, 77, 187.
 (5) VP, II, 73.

de séparer ; 4^o force active devenue réactive, puissance d'être séparé, de se retourner contre soi (1).

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 (2). Ainsi, il n'est pas suffisant de mettre en parallèle, ni d'opposer les caractères respectifs de la force active et de la force réactive. Actif et réactif sont les qualités de la force qui découlent de la volonté de puissance. Mais la volonté de puissance elle-même a des qualités, des *sensibilia*, qui sont comme des devenirs de forces. La volonté de puissance se manifeste, en premier lieu, comme sensibilité des forces ; et, en second lieu, comme devenir sensible des forces : le pathos est le fait le plus élémentaire d'où résulte un devenir (3). Le devenir des forces, en général, ne doit pas se confondre avec les qualités de la force : il est le devenir de ces qualités elles-mêmes, la qualité de la volonté de puissance en personne. Mais justement, on ne pourra pas plus abstraire les qualités de la force de leur devenir, que la force, de la volonté de puissance : l'étude concrète des forces implique nécessairement une dynamique.

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 ? Reste que nous ne sentons pas, nous n'expérimentons pas, nous ne connaissons pas d'autre devenir que le devenir-réactif. Nous ne constatons pas seulement l'existence de forces réactives, partout nous constatons leur triomphe. Par quoi triomphent-elles ? Par la volonté de néant, grâce à l'affinité de la réaction avec la négation. Qu'est-ce que la négation ? C'est une qualité de la volonté de puissance, c'est elle qui qualifie la volonté de puissance comme nihilisme

(1) VP, II, 171 : « ... cette force à son maximum qui, se retournant contre elle-même, une fois qu'elle n'a plus rien à organiser, emploie sa force à désorganiser. »

(2) VP, II, 170 : « Au lieu de la cause et de l'effet, lutte des divers devenirs ; souvent l'adversaire est englouti ; les devenirs ne sont pas en nombre constant. »

(3) VP, II, 311.

ou volonté de néant, c'est elle qui constitue le devenir-réactif des forces. Il ne faut pas dire que la force active devient réactive parce que les forces réactives triomphent ; elles triomphent au contraire parce que, en séparant la force active de ce qu'elle peut, elles la livrent à la volonté de néant comme à un devenir-réactif plus profond qu'elles-mêmes. C'est pourquoi les figures du triomphe des forces réactives (ressentiment, mauvaises conscience, idéal ascétique) sont d'abord les formes du nihilisme. Le devenir-réactif de la force, le devenir nihiliste, voilà ce qui semble essentiellement compris dans le rapport de la force avec la force. — Y a-t-il un autre devenir ? Tout nous invite à le « penser » peut-être. Mais il faudrait une autre sensibilité ; comme dit souvent Nietzsche, une autre manière de sentir. Nous ne pouvons pas encore répondre à cette question, à peine l'envisager. Mais 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... (1). C'est en ce sens que Zarathoustra parle du « grand mépris » des hommes, et du « grand dégoût ». Une autre sensibilité, un autre devenir seraient-ils encore de l'homme ?

Cette condition de l'homme est de la plus grande importance pour l'éternel retour. Elle semble le compromettre ou le contaminer si gravement qu'il devient lui-même objet d'angoisse, de répulsion et de dégoût. Même si les forces actives reviennent, elles redeviendront réactives, éternellement réactives. L'éternel retour des forces réactives, bien plus : le retour du devenir-réactif des forces. Zarathoustra ne présente pas seulement la pensée de l'éternel retour comme mystérieuse et secrète, mais comme écœurante, difficile à supporter (2). Au premier exposé de l'éternel retour succède une étrange vision : celle d'un berger « qui se tord, râlant et convulsé, le visage décomposé », un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche (3). Plus tard, Zarathoustra lui-même explique la vision : « Le grand dégoût de l'homme, c'est là ce qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier... Il reviendra éternellement, l'homme dont tu es fatigué, l'homme

(1) Z, II, « Des grands événements. »

(2) Cf. aussi VP, IV, 235 et 246.

(3) Z, III, « De la vision et de l'énigme. »

petit... Hélas ! l'homme reviendra éternellement... Et l'éternel retour, même du plus petit — c'était la cause de ma lassitude de toute l'existence ! Hélas ! dégoût, dégoût, dégoût (1) ! » L'éternel retour de l'homme petit, mesquin, réactif ne fait pas seulement de la pensée de l'éternel retour quelque chose d'insupportable ; il fait de l'éternel retour lui-même quelque chose d'impossible, il met la contradiction dans l'éternel retour. Le serpent est un animal de l'éternel retour ; mais le serpent se déroule, devient un « lourd serpent noir » et pend hors de la bouche qui s'apprêtait à parler, dans la mesure où l'éternel retour est celui des forces réactives. Car comment l'éternel retour, être du devenir, pourrait-il s'affirmer d'un devenir nihiliste ? — Pour affirmer l'éternel retour, il faut couper et cracher la tête du serpent. Alors le berger n'est plus ni homme ni berger : « il était transformé, auréolé, il riait ! Jamais encore homme n'avait ri sur terre comme il rit (2). » Un autre devenir, une autre sensibilité : le surhomme.

13) AMBIVALENCE DU SENS ET DES VALEURS

Un autre devenir que celui que nous connaissons : un devenir-actif des forces, un devenir-actif des forces réactives. L'évaluation d'un tel devenir soulève plusieurs questions, et doit nous servir une dernière fois à faire l'épreuve de la cohérence systématique des concepts nietzschéens dans la théorie de la force. — Intervient une première hypothèse. Nietzsche appelle force active celle qui va jusqu'au bout de ses conséquences ; une force active, séparée de ce qu'elle peut par la force réactive, devient donc réactive à son tour ; mais cette force réactive elle-même, est-ce qu'elle ne va pas jusqu'au bout de ce qu'elle peut, à sa manière ? Si la force active devient réactive, étant séparée, la force réactive inversement ne devient-elle pas active, elle qui sépare ? N'est-ce pas sa manière à elle d'être active ? Concrètement : n'y a-t-il pas une bassesse, une vilenie, une bêtise, etc., qui deviennent actives, à force d'aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent ? « Rigoureuse et grandiose bêtise... », écrira Nietzsche (3). Cette hypothèse rappelle l'objection socratique, mais s'en distingue en fait. On ne dit plus, comme Socrate, que les forces inférieures ne triomphent qu'en formant une force plus grande ; on dit que les forces réac-

(1) Z, III, « Le convalescent ».

(2) Z, III, « De la vision et de l'énigme ».

(3) BM, 188.

tives ne triomphent qu'en allant au bout de leurs conséquences, donc en formant une force active.

Il est certain qu'une force réactive peut être considérée de points de vue différents. La maladie, par exemple, me sépare de ce que je peux : force réactive, elle me rend réactif, elle rétrécit mes possibilités et me condamne à un milieu amoindri auquel je ne peux plus que m'adapter. Mais, d'une autre manière, elle me révèle une nouvelle puissance, elle me dote d'une nouvelle volonté que je peux faire mienne, allant jusqu'au bout d'un étrange pouvoir. (Ce pouvoir extrême met en jeu beaucoup de choses, entre autres celle-ci : « Observer des concepts plus sains, des valeurs plus saines en se plaçant à un point de vue de malade... (1). » (On reconnaît une ambivalence chère à Nietzsche : toutes les forces dont il dénonce le caractère réactif, il avoue quelques pages ou quelques lignes plus loin qu'elles le fascinent, qu'elles sont sublimes par le point de vue qu'elles nous ouvrent et par l'inquiétante volonté de puissance dont elles témoignent. Elles nous séparent de notre pouvoir, mais nous donnent en même temps un autre pouvoir, combien « dangereux », combien « intéressant ». Elles nous apportent de nouvelles affections, elles nous apprennent de nouvelles manières d'être affecté. Il y a quelque chose d'admirable dans le devenir-réactif des forces, admirable et dangereux. Non seulement l'homme malade, mais même l'homme religieux présentent ce double aspect : d'une part, homme réactif ; d'autre part, homme d'une nouvelle puissance (2). « L'histoire de l'humanité serait, à vrai dire, une chose bien inepte sans l'esprit dont les impuissants l'ont animée (3). » Chaque fois que Nietzsche parlera de Socrate, du Christ, du judaïsme et du christianisme, d'une forme de décadence ou de dégénérescence, il découvrira cette même ambivalence des choses, des êtres et des forces.

Toutefois : est-ce exactement la même force, celle qui me sépare de ce que je peux et celle qui me dote d'un nouveau pouvoir ? Est-ce la même maladie, est-ce le même malade, celui

(1) EH, I, 1.

(2) GM, I, 6 : « C'est sur le terrain même de cette forme d'existence, essentiellement dangereuse, l'existence sacerdotale, que l'homme a commencé à devenir un animal intéressant ; c'est ici que, dans un sens sublime, l'âme humaine a acquis la profondeur et la méchanceté... » — Sur l'ambivalence du prêtre, GM, III, 15 : « Il faut qu'il soit malade lui-même, il faut qu'il soit intimement affilié aux malades, aux déshérités pour pouvoir les entendre, pour pouvoir s'entendre avec eux ; mais il faut aussi qu'il soit fort, plus maître de lui-même que des autres, inébranlable surtout dans sa volonté de puissance, afin de posséder la confiance des malades et d'en être craint... »

(3) GM, I, 7.

qui est esclave de sa maladie et celui qui s'en sert comme d'un moyen d'explorer, de dominer, d'être puissant ? Est-ce la même religion, celle des fidèles qui sont comme des agneaux bêlants et celle de certains prêtres qui sont comme de nouveaux « oiseaux de proie » ? En fait, les forces réactives ne sont pas les mêmes et changent de nuance suivant qu'elles développent plus ou moins leur degré d'affinité avec la volonté de néant. Une force réactive qui, à la fois, obéit et résiste ; une force réactive qui sépare la force active de ce qu'elle peut ; une force réactive qui contamine la force active, qui l'entraîne jusqu'au bout du devenir-réactif, dans la volonté de néant ; une force réactive qui fut d'abord active, mais qui devint réactive, séparée de son pouvoir, puis entraînée dans l'abîme et se retournant contre soi : voilà des nuances différentes, des affections différentes, des types différents, que le généalogiste doit interpréter et que personne d'autre ne sait interpréter. « Ai-je besoin de dire que j'ai l'expérience de toutes les questions qui touchent à la décadence ? Je l'ai épelée dans tous les sens, en avant et en arrière. Cet art du filigrane, ce sens du toucher et de la compréhension, cet instinct de la nuance, cette psychologie du détour, tout ce qui me caractérise... (1). » Problème de l'interprétation : interpréter dans chaque cas l'état des forces réactives, c'est-à-dire le degré de développement qu'elles ont atteint dans le rapport avec la négation, avec la volonté de néant. — Le même problème d'interprétation se poserait du côté des forces actives. Dans chaque cas, interpréter leur nuance ou leur état, c'est-à-dire le degré de développement du rapport entre l'action et l'affirmation. Il y a des forces réactives qui deviennent grandioses et fascinantes, à force de suivre la volonté de néant ; mais il y a des forces actives qui tombent, parce qu'elles ne savent pas suivre les puissances d'affirmation (nous verrons que c'est le problème de ce que Nietzsche appelle « la culture » ou « l'homme supérieur »). Enfin, l'évaluation présente des ambivalences encore plus profondes que celles de l'interprétation. Juger l'affirmation elle-même du point de vue de la négation elle-même, et la négation du point de vue de l'affirmation ; juger la volonté affirmative du point de vue de la volonté nihiliste, et la volonté nihiliste du point de vue de la volonté qui affirme : tel est l'art du généalogiste, et le généalogiste est médecin. « Observer des concepts plus sains, des valeurs plus saines en se plaçant d'un point de vue de malade, et inversement, conscient de la plénitude et du sentiment de soi que possède la

(1) *EH*, I, 1.

vie surabondante, plonger les regards dans le travail secret de l'instinct de décadence... »

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.

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

Ni senti ni connu, un devenir-actif ne peut être pensé que comme le produit d'une *sélection*. Double sélection simultanée : de l'activité de la force, et de l'affirmation dans la volonté. Mais qui peut opérer la sélection ? Qui sert de principe sélectif ? Nietzsche répond : l'éternel retour. Tout à l'heure objet de dégoût, l'éternel retour surmonte le dégoût et fait de Zarathoustra un « convalescent », un « consolé » (1). Mais en quel sens l'éternel retour est-il sélectif ? D'abord parce que, à titre de pensée, il donne une règle pratique à la volonté (2). L'éternel retour donne à la volonté une règle aussi rigoureuse que la règle kantienne. Nous avons remarqué que l'éternel retour, comme doctrine physique, était la nouvelle formulation de la synthèse spéculative. Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique : *Ce que tu veux, veuille 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 (3). » Une chose au monde

(1) *Z*, III, « Le convalescent ».

(2) *VP*, IV, 229, 231 : « La grande pensée sélective. »

(3) *VP*, IV, 242.

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 ma parole : faites toujours ce que vous voudrez, mais soyez d'abord de ceux qui peuvent vouloir (1). » 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.

Il est clair qu'une telle sélection reste inférieure aux ambitions de Zarathoustra. Elle se contente d'éliminer certains états réactifs, certains états de forces réactives parmi les moins développés. Mais les forces réactives qui vont jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent à leur manière, et qui trouvent dans la volonté nihiliste un moteur puissant, celles-là résistent à la première sélection. Loin de tomber hors de l'éternel retour, elles entrent dans l'éternel retour et semblent revenir avec lui. Aussi faut-il s'attendre à une seconde sélection, très différente de la première. Mais cette seconde sélection met en cause les parties les plus obscures de la philosophie de Nietzsche, et forme un élément presque initiatique dans la doctrine de l'éternel retour. Nous devons donc seulement recenser les thèmes nietzschéens, quitte à souhaiter plus tard une explication conceptuelle détaillée : 1° Pourquoi l'éternel retour est-il dit « la forme outrancière du nihilisme » (2) ? Et si l'éternel retour est la forme outrancière du nihilisme, le nihilisme de son côté, séparé ou abstrait de l'éternel retour, est toujours en lui-même un « nihilisme

(1) Z, III, « De la vertu qui amenuise ». — II, « Des miséricordieux » : « Ce qu'il y a de pire, ce sont les pensées mesquines. En vérité, mieux vaut mal faire que de penser petitement. Vous dites, il est vrai : la joie des petites méchancetés nous épargne maint grand méfait. Mais dans ce domaine, on ne devrait pas vouloir économiser. »

(2) VP, III, 8.

incomplet » (1) : si loin qu'il aille, si puissant qu'il soit. Seul l'éternel retour fait de la volonté nihiliste une volonté complète et entière ; 2° C'est que la volonté de néant, telle que nous l'avons étudiée jusqu'à maintenant, nous est toujours apparue dans son alliance avec les forces réactives. C'était là son essence : elle niait la force active, elle amenait la force active à se nier, à se retourner contre soi. Mais en même temps, elle fondait ainsi la conservation, le triomphe et la contagion des forces réactives. La volonté de néant, c'était le devenir-réactif universel, le devenir-réactif des forces. Voilà donc en quel sens le nihilisme est toujours incomplet par lui-même : même l'idéal ascétique est le contraire de ce qu'on croit, « c'est un expédient de l'art de conserver la vie » ; le nihilisme est le principe de conservation d'une vie faible, diminuée, réactive ; la dépréciation de la vie, la négation de la vie forment le principe à l'ombre duquel la vie réactive se conserve, survit, triomphe et devient contagieuse (2) ; 3° Que se passe-t-il quand la volonté de néant est rapportée à l'éternel retour ? C'est là seulement qu'elle brise son alliance avec les forces réactives. C'est seulement l'éternel retour qui fait du nihilisme un nihilisme complet, *parce qu'il fait de la négation une négation des forces réactives elles-mêmes*. Le nihilisme, par et dans l'éternel retour, ne s'exprime plus comme la conservation et la victoire des faibles, mais comme la destruction des faibles, leur *auto-destruction*. « Cette disparition se présente sous l'aspect d'une destruction, d'une sélection instinctive de la force destructive... La volonté de détruire, expression d'un instinct plus profond encore, de la volonté de se détruire : la volonté du néant (3). » C'est pourquoi Zarathoustra, dès le prologue, chante « celui qui veut son propre déclin » : « car il veut périr », « car il ne veut pas se conserver », « car il franchira le pont sans hésiter » (4). Le prologue de Zarathoustra contient comme le secret prématuré de l'éternel retour ; 4° On ne confondra pas le retournement contre soi avec cette destruction de soi, cette auto-destruction. Dans le retournement contre soi, processus de la réaction, la force active devient réactive. 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

(1) VP, III, 7.

(2) GM, III, 13.

(3) VP, III, 8.

(4) Z, Prologue, 4.

(5) VP, III, 8 ; EH, III, 1.

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 » (1). 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 réactives 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 » ; « l'affirmation de l'anéantissement et de la destruction, ce qu'il y a de décisif dans une philosophie dionysiaque... » (2) ; 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 (3). 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.)

(1) VP, III, 102.

(2) EH, III, « Origine de la tragédie », 3.

(3) VP, III.

15) LE PROBLÈME DE L'ÉTERNEL RETOUR

Tout ceci doit être pris comme un simple recensement de textes. Ces textes ne seront élucidés qu'en fonction des points suivants : le rapport des deux qualités de la volonté de puissance, la négation et l'affirmation ; le rapport de la volonté de puissance elle-même avec l'éternel retour ; la possibilité d'une transmutation comme nouvelle manière de sentir, de penser et surtout comme nouvelle manière d'être (le surhomme). Dans la terminologie de Nietzsche, *renversement* des valeurs signifie l'actif au lieu du réactif (à proprement parler, c'est le renversement d'un renversement, puisque le réactif avait commencé par prendre la place de l'action) ; mais *transmutation* des valeurs ou *transvaluation* signifie l'affirmation au lieu de la négation, bien plus, la négation transformée en puissance d'affirmation, suprême métamorphose dionysiaque. Tous ces points non encore analysés forment le sommet de la doctrine de l'éternel retour.

A peine voyons-nous de loin où est ce sommet. L'éternel retour est l'être du devenir. Mais le devenir est double : devenir-actif, et devenir-réactif, devenir-actif des forces réactives et devenir-réactif des forces actives. Or seul le devenir-actif a un être ; il serait contradictoire que l'être du devenir s'affirmât d'un devenir-réactif, c'est-à-dire d'un devenir lui-même nihiliste. L'éternel retour deviendrait contradictoire s'il était le retour des forces réactives. L'éternel retour nous apprend que le devenir-réactif n'a pas d'être. Et même, c'est lui qui nous apprend l'existence d'un devenir-actif. Il produit nécessairement le devenir-actif en reproduisant le devenir. C'est pourquoi l'affirmation va par deux : on ne peut affirmer pleinement l'être du devenir sans affirmer l'existence du devenir-actif. L'éternel retour a donc un double aspect : il est l'être universel du devenir, mais l'être universel du devenir se dit d'un seul devenir. Seul le devenir-actif a un être, qui est l'être du devenir tout entier. Revenir est le tout, mais le tout s'affirme d'un seul moment. Pour autant qu'on affirme l'éternel retour comme l'être universel du devenir, pour autant qu'on affirme en plus le devenir-actif comme le symptôme et le produit de l'éternel retour universel, l'affirmation change de nuance et devient de plus en plus profonde. L'éternel retour comme doctrine physique affirme l'être du devenir. Mais, en tant qu'ontologie sélective, il affirme cet être du devenir comme « s'affirmant » du devenir-actif. On voit que, au sein de la connivence qui unit Zarathoustra et ses animaux, un malentendu

s'élève, comme un problème que les animaux ne comprennent pas, ne connaissent pas, mais qui est le problème du dégoût et de la guérison de Zarathoustra lui-même : « O espiègles que vous êtes, ô ressasseurs ! répondit Zarathoustra en souriant... vous en avez déjà fait une rengaine (1). » La rengaine, c'est le cycle et le tout, l'être universel. Mais la formule complète de l'affirmation est : le tout, oui, l'être universel, oui, mais l'être universel se dit d'un seul devenir, le tout se dit d'un seul moment.

CHAPITRE III

LA CRITIQUE

1) TRANSFORMATION DES SCIENCES DE L'HOMME

Le bilan des sciences semble à Nietzsche un triste bilan : partout la prédominance de concepts *passifs*, *réactifs*, *négatifs*. Partout l'effort pour interpréter les phénomènes à partir des forces réactives. Nous l'avons vu déjà pour la physique et pour la biologie. Mais à mesure qu'on s'enfonce dans les sciences de l'homme, on assiste au développement de l'interprétation réactive et négative des phénomènes : « l'utilité », « l'adaptation », « la régulation », même « l'oubli » servent de concepts explicatifs (1). 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 pitié ; ils ont seulement inventé une théologie qui ne dépend plus du cœur (2). « 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 (3). »

La méconnaissance de l'action, de tout ce qui est actif, éclate

(1) Z, III, « Le convalescent ».

(1) GM, I, 2.

(2) GM, III, 23-25. — Sur la psychologie du savant, BM, 206-207.

(3) GM, III, 25.

dans les sciences de l'homme : par exemple, on juge de l'action par son *utilité*. Ne nous hâtons pas de dire que l'utilitarisme est une doctrine aujourd'hui dépassée. D'abord, si elle l'est, c'est en partie grâce à Nietzsche. Puis il arrive qu'une doctrine ne se laisse dépasser qu'à condition d'étendre ses principes, d'en faire des postulats mieux cachés dans les doctrines qui la dépassent. Nietzsche demande : à quoi renvoie le concept d'utilité ? C'est-à-dire : à *qui* une action est-elle utile ou nuisible ? *Qui*, dès lors, considère l'action du point de vue de son utilité ou de sa nocivité, du point de vue de ses motifs et de ses conséquences ? Non pas celui qui agit ; celui-là ne « considère » pas l'action. Mais le tiers, patient ou spectateur. C'est lui qui considère l'action qu'il n'entreprend pas, précisément parce qu'il ne l'entreprend pas, comme quelque chose à évaluer du point de vue de l'avantage qu'il en tire ou peut en tirer : il estime qu'il possède un droit naturel sur l'action, lui qui n'agit pas, qu'il mérite d'en recueillir un avantage ou bénéfice (1). Pressentons la source de « l'utilité » : c'est la source de tous les concepts passifs en général, le ressentiment, rien d'autre que les exigences du ressentiment. — Utilité nous sert ici d'exemple. Mais ce qui semble de toute façon appartenir à la science, et aussi à la philosophie, c'est le goût de substituer aux rapports réels de forces un rapport abstrait qui est censé les exprimer tous, comme une « mesure ». A cet égard, l'esprit objectif de Hegel ne vaut pas mieux que l'utilité non moins « objective ». Or, dans ce rapport abstrait quel qu'il soit, on est toujours amené à remplacer les activités réelles (créer, parler, aimer, etc.), par le point de vue d'un tiers sur ces activités : on confond l'essence de l'activité avec le bénéfice d'un tiers, dont on prétend qu'il doit en tirer profit ou qu'il a le droit d'en recueillir les effets (Dieu, l'esprit objectif, l'humanité, la culture, ou même le prolétariat...).

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, 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

(1) *GM*, I, 2 et 10 ; *BM*, 260.

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 (1). » 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 » (2).

Que serait une science vraiment active, pénétrée de concepts actifs, comme cette nouvelle philologie ? Seule une science active est capable de découvrir les forces actives, mais aussi de reconnaître les forces réactives pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des forces. Seule une science active est capable d'interpréter les activités réelles, mais aussi les rapports réels entre les forces. Elle se présente donc sous trois formes. Une *symptomatologie*, puisqu'elle interprète les phénomènes, les traitant comme des symptômes, dont il faut chercher le sens dans des forces qui les produisent. Une *typologie*, puisqu'elle interprète les forces elles-mêmes du point de vue de leur qualité, actif ou réactif. Une *généalogie*, puisqu'elle évalue l'origine des forces du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, puisqu'elle trouve leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté. Les différentes sciences, même les sciences de la nature, ont leur unité dans une telle conception. Bien plus, la philosophie et la science ont leur unité (3). Quand la science cesse d'utiliser des concepts passifs, elle cesse d'être un positivisme, mais la philosophie cesse d'être une utopie, une

(1) *GM*, I, 2.

(2) *GM*, I, 4, 5, 10, 11.

(3) *GM*, I, note finale.

dans les sciences de l'homme : par exemple, on juge de l'action par son *utilité*. Ne nous hâtons pas de dire que l'utilitarisme est une doctrine aujourd'hui dépassée. D'abord, si elle l'est, c'est en partie grâce à Nietzsche. Puis il arrive qu'une doctrine ne se laisse dépasser qu'à condition d'étendre ses principes, d'en faire des postulats mieux cachés dans les doctrines qui la dépassent. Nietzsche demande : à quoi renvoie le concept d'utilité ? C'est-à-dire : à *qui* une action est-elle utile ou nuisible ? *Qui*, dès lors, considère l'action du point de vue de son utilité ou de sa nocivité, du point de vue de ses motifs et de ses conséquences ? Non pas celui qui agit ; celui-là ne « considère » pas l'action. Mais le tiers, patient ou spectateur. C'est lui qui considère l'action qu'il n'entreprend pas, précisément parce qu'il ne l'entreprend pas, comme quelque chose à évaluer du point de vue de l'avantage qu'il en tire ou peut en tirer : il estime qu'il possède un droit naturel sur l'action, lui qui n'agit pas, qu'il mérite d'en recueillir un avantage ou bénéfice (1). Pressentons la source de « l'utilité » : c'est la source de tous les concepts passifs en général, le ressentiment, rien d'autre que les exigences du ressentiment. — Utilité nous sert ici d'exemple. Mais ce qui semble de toute façon appartenir à la science, et aussi à la philosophie, c'est le goût de substituer aux rapports réels de forces un rapport abstrait qui est censé les exprimer tous, comme une « mesure ». A cet égard, l'esprit objectif de Hegel ne vaut pas mieux que l'utilité non moins « objective ». Or, dans ce rapport abstrait quel qu'il soit, on est toujours amené à remplacer les activités réelles (créer, parler, aimer, etc.), par le point de vue d'un tiers sur ces activités : on confond l'essence de l'activité avec le bénéfice d'un tiers, dont on prétend qu'il doit en tirer profit ou qu'il a le droit d'en recueillir les effets (Dieu, l'esprit objectif, l'humanité, la culture, ou même le prolétariat...).

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, 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

(1) *GM*, I, 2 et 10 ; *BM*, 260.

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 (1). » 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 » (2).

Que serait une science vraiment active, pénétrée de concepts actifs, comme cette nouvelle philologie ? Seule une science active est capable de découvrir les forces actives, mais aussi de reconnaître les forces réactives pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des forces. Seule une science active est capable d'interpréter les activités réelles, mais aussi les rapports réels entre les forces. Elle se présente donc sous trois formes. Une *sympptomatologie*, puisqu'elle interprète les phénomènes, les traitant comme des symptômes, dont il faut chercher le sens dans des forces qui les produisent. Une *typologie*, puisqu'elle interprète les forces elles-mêmes du point de vue de leur qualité, actif ou réactif. Une *généalogie*, puisqu'elle évalue l'origine des forces du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, puisqu'elle trouve leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté. Les différentes sciences, même les sciences de la nature, ont leur unité dans une telle conception. Bien plus, la philosophie et la science ont leur unité (3). Quand la science cesse d'utiliser des concepts passifs, elle cesse d'être un positivisme, mais la philosophie cesse d'être une utopie, une

(1) *GM*, I, 2.

(2) *GM*, I, 4, 5, 10, 11.

(3) *GM*, I, note finale.

rêverie sur l'activité qui compense ce positivisme. Le philosophe en tant que tel est symptomatologiste, typologiste, généalogiste. On reconnaît la trinité nietzschéenne, du « philosophe de l'avenir » : *philosophe médecin* (c'est le médecin qui interprète les symptômes), *philosophe artiste* (c'est l'artiste qui modèle les types), *philosophe législateur* (c'est le législateur qui détermine le rang, la généalogie) (1).

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. Il 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

(1) Cf. NP ; VP, IV.

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 (1). » 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.) (2). » 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

(1) VO, projet de préface, 10 (trad. ALBERT, II, p. 226).

(2) VP, I, 204.

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. Et ainsi la question : Qui ? résonne pour toutes choses et sur toutes choses : quelles forces, quelle volonté ? C'est la question *tragique*. Au plus profond, tout entière elle est tendue vers Dionysos, car Dionysos est le dieu qui se cache et se manifeste, Dionysos est vouloir, Dionysos est celui qui... La question : Qui ? trouve son instance suprême en Dionysos ou dans la volonté de puissance ; Dionysos, la volonté de puissance, est ce qui la remplit autant de fois qu'elle est posée. On ne demandera pas « qui veut » « qui interprète ? », « qui évalue ? », car partout et toujours la volonté de puissance est *ce qui* (1). Dionysos est le dieu des métamorphoses, l'un du multiple, l'un qui affirme le multiple et s'affirme du multiple. « Qui donc ? », c'est toujours lui. C'est pourquoi Dionysos se tait en séducteur : le temps de se cacher, de prendre une autre forme et de changer de forces. Dans l'œuvre de Nietzsche, le poème admirable *La plainte d'Ariane* exprime ce rapport fondamental entre une façon de questionner et le personnage divin présent sous toutes les questions — entre la question pluraliste et l'affirmation dionysiaque ou tragique (2).

3) LA MÉTHODE DE NIETZSCHE

De cette forme de question dérive une méthode. Un concept, un sentiment, une croyance étant donnés, on les traitera comme les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Qu'est-ce qu'il veut, *celui qui* dit ceci, qui pense ou éprouve cela ? Il s'agit de montrer qu'il ne pourrait pas le dire, le penser ou le sentir, s'il n'avait telle volonté, telles forces, telle manière d'être. Qu'est-ce qu'il veut, celui qui parle, qui aime ou qui crée ? Et inversement, qu'est-ce qu'il veut, celui qui prétend au bénéfice d'une action qu'il ne fait pas, celui qui fait appel au « désintéressement » ? Et même l'homme ascétique ? Et les utilitaristes, avec leur concept d'utilité ? Et Schopenhauer, quand il forme l'étrange concept d'une *négalion de la volonté* ? Serait-ce la vérité ? Mais qu'est-ce qu'ils veulent enfin, les chercheurs de vérité, ceux qui disent : je cherche la vérité ? (3). — Vouloir n'est pas un acte

(1) VP, I, 204.

(2) DD, « Plainte d'Ariane ».

(3) C'est la méthode constante de Nietzsche, dans tous ses livres. On la voit présentée de manière particulièrement systématique dans GM.

comme les autres. Vouloir est l'instance à la fois génétique et critique de toutes nos actions, sentiments et pensées. La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (ni le sentiment éprouvé, ni l'action entreprise). Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est elle-même la *méthode tragique*. Ou plus précisément, si l'on ôte du mot « drame » tout le pathos dialectique et chrétien qui en compromet le sens, elle est méthode de *dramatisation*. « Que veux-tu ? », demande Ariane à Dionysos. Ce que veut une volonté, voilà le contenu latent de la chose correspondante.

Nous ne devons pas être abusés par l'expression : *ce que* la volonté veut. Ce que veut une volonté n'est pas un objet, un objectif, une fin. Les fins et les objets, même les motifs sont encore des symptômes. Ce que veut une volonté, suivant sa qualité, c'est affirmer sa différence ou nier ce qui diffère. On ne veut jamais que des qualités : le lourd, le léger... Ce qu'une volonté veut, c'est toujours sa propre qualité et la qualité des forces correspondantes. Comme dit Nietzsche, à propos de l'âme noble, affirmative et légère : « Je ne sais quelle certitude fondamentale d'elle-même, quelque chose qu'il est impossible de chercher, de trouver et peut-être même de perdre (1). » 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. La méthode de dramatisation se présente ainsi comme la seule méthode adéquate au projet de Nietzsche et à la forme des questions qu'il pose : méthode différentielle, typologique et généalogique.

Il est vrai que cette méthode doit surmonter une seconde

(1) BM, 287.

objection : son caractère anthropologique. Mais il nous suffit de considérer quel est le *type* de l'homme lui-même. S'il est vrai que le triomphe des forces réactives est constitutif de l'homme, toute la méthode de dramatisation est tendue vers la découverte d'autres types exprimant d'autres rapports de forces, vers la découverte d'une autre qualité de la volonté de puissance capable d'en transmuier les nuances trop humaines. Nietzsche dit : l'inhumain et le surhumain. Une chose, un animal, un dieu ne sont pas moins dramatisables qu'un homme ou des déterminations humaines. Eux aussi sont les métamorphoses de Dionysos, les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Eux aussi expriment un type, un type de forces inconnu à l'homme. De toute part, la méthode de dramatisation dépasse l'homme. Une volonté de la terre, qu'est-ce que serait une volonté capable d'affirmer la terre ? qu'est-ce qu'elle veut, cette volonté dans laquelle la terre reste elle-même un non-sens ? Quelle est sa qualité, qui devient aussi la qualité de la terre ? Nietzsche répond : « La légère... (1). »

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. Dans l'expression « désirer la puissance », il n'y a pas moins d'absurdité que dans « vouloir vivre » : « Il n'a assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de la volonté de vie, cette volonté n'existe pas. Car ce qui n'est pas ne peut pas vouloir, et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ? » ; « Désir de dominer, mais qui voudrait appeler cela un désir (2) ? » C'est pourquoi, malgré les apparences, Nietzsche estime que la volonté de puissance est un concept entièrement nouveau qu'il a créé lui-même et introduit en philosophie. Il dit, avec la modestie nécessaire : « Concevoir la psychologie comme je le fais, sous les espèces d'une morphologie et d'une génétique de la volonté de puissance, c'est une idée qui n'a effleuré personne, si tant est qu'on puisse d'après tout ce qui a été écrit, deviner

(1) Z, Prologue, 3 : « Le surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le surhomme soit le sens de la terre. » — III, « De l'esprit de lourdeur » : « Celui qui, un jour, apprendra à voler aux hommes aura déplacé toutes les bornes ; pour lui, les bornes mêmes s'envoleront dans l'air, il baptisera de nouveau la terre, il l'appellera la légère... »

(2) Z, II, « De la victoire sur soi-même » ; III, « Des trois maux ».

aussi ce qui a été passé sous silence (1). » Pourtant, il ne manque pas d'auteurs qui, avant Nietzsche, ont parlé d'une volonté de puissance ou de quelque chose d'analogue ; il n'en manque pas qui, après Nietzsche, en reparlèrent. Mais ceux-ci ne sont pas plus les disciples de Nietzsche que ceux-là, ses maîtres. Ils en parlèrent toujours au sens formellement condamné par Nietzsche : comme si la puissance était le but ultime de la volonté, et aussi son motif essentiel. *Comme si la puissance était ce que la volonté voulait*. Or une telle conception implique au moins trois contresens, qui compromettent la philosophie de la volonté dans son ensemble :

1° On interprète alors la puissance comme l'objet d'une *représentation*. Dans l'expression : la volonté veut la puissance ou désire la domination, le rapport de la représentation et de la puissance est même tellement intime que toute puissance est représentée, et toute représentation, celle de la puissance. Le but de la volonté est aussi l'objet de la représentation, et inversement. Chez Hobbes, l'homme à l'état de nature veut voir sa supériorité représentée et reconnue par les autres ; chez Hegel, la conscience veut être reconnue par un autre et représentée comme conscience de soi ; chez Adler encore, il s'agit de la représentation d'une supériorité, qui compense au besoin l'existence d'une infériorité organique. Dans tous ces cas la puissance est toujours objet d'une représentation, d'une *recognition*, qui suppose matériellement une comparaison des consciences. Il est donc nécessaire qu'un motif corresponde à la volonté de puissance, qui serve aussi bien de moteur à la comparaison : la vanité, l'orgueil, l'amour-propre, l'ostentation, ou même un sentiment d'infériorité. Nietzsche demande : *Qui conçoit la volonté de puissance comme une volonté de se faire reconnaître ? Qui conçoit la puissance elle-même comme l'objet d'une recognition ? Qui veut essentiellement se représenter comme supérieur, et même représenter son infériorité comme une supériorité ? C'est le malade qui veut « représenter la supériorité sous une forme quelconque » (2). « C'est l'esclave qui cherche à nous persuader d'avoir de lui bonne opinion ; c'est aussi l'esclave qui plie ensuite le genou devant ces opinions, comme si ce n'était pas lui qui les avait produites. Et je le répète, la vanité est un atavisme (3). »* Ce qu'on nous présente comme

(1) BM, 23.

(2) GM, III, 14.

(3) BM, 261. — Sur « l'aspiration à la distinction », cf. A, 113 : « Celui qui aspire à la distinction a sans cesse l'œil sur le prochain et veut savoir quels

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 (1). » 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 (2) ;

2^o 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) (3). Mais là encore, qui conçoit la puissance comme

sont les sentiments de celui-ci ; mais la sympathie et l'abandon, dont ce penchant a besoin pour se satisfaire, sont bien éloignés d'être inspirés par l'innocence, la compassion ou la bienveillance. On veut, au contraire, percevoir ou deviner de quelle façon le prochain *souffre* intérieurement ou extérieurement à notre aspect, comment il perd sa puissance sur lui-même et cède à l'impression que notre main ou notre aspect font sur lui. »

(1) *BM*, 287.

(2) *VP*, III, 254.

(3) *VP*, IV, 522 : « Jusqu'où va l'impossibilité chez un démagogue de se représenter clairement ce qu'est une *nature supérieure*. Comme si le trait essentiel et la valeur vraie des hommes supérieurs consistaient dans leur aptitude à soulever les masses, bref dans l'effet qu'ils produisent. Mais la nature supérieure du grand homme réside en ce qu'il est différent des autres, incommunicable, d'un autre rang. » (Effet qu'ils produisent = représentation démagogique qu'on s'en fait = valeurs établies qui leur sont attribuées.)

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 (1). 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 ;

3^o 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. C'est pourquoi Nietzsche s'oppose à Darwin : Darwin a confondu la lutte et la sélection, il n'a pas vu que la lutte avait le résultat contraire à celui qu'il croyait ; qu'elle sélectionnait, mais ne sélectionnait que les faibles et assurait leur triomphe (2). Bien trop

(1) *BM*, 261.

(2) *VP*, I, 395 ; *Cr. Id.*

poli pour lutter, dit Nietzsche de lui-même (1). Il dit encore à propos de la volonté de puissance : « Abstraction faite de la lutte (2). »

5) CONTRE LE PESSIMISME ET CONTRE SCHOPENHAUER

Ces trois contresens ne seraient rien s'ils n'introduisaient dans la philosophie de la volonté un « ton », une tonalité affective extrêmement regrettable. L'essence de la volonté est toujours découverte avec tristesse et accablement. Tous ceux qui découvrent l'essence de la volonté dans une volonté de puissance ou dans quelque chose d'analogue, ne cessent de gémir sur leur découverte, comme s'ils devaient en tirer l'étrange résolution de la fuir ou d'en conjurer l'effet. Tout se passe comme si l'essence de la volonté nous mettait dans une situation invivable, intenable et trompeuse. Et cela s'explique aisément : faisant de la volonté une volonté de puissance au sens de « désir de dominer », les philosophes aperçoivent l'infini dans ce désir ; faisant de la puissance l'objet d'une représentation, ils aperçoivent le caractère irréel d'un tel représenté ; engageant la volonté de puissance dans un combat, ils aperçoivent la contradiction dans la volonté elle-même. Hobbes déclare que la volonté de puissance est comme dans un rêve dont, seule, la crainte de la mort la fait sortir. Hegel insiste sur l'irréel dans la situation du maître, car le maître dépend de l'esclave pour être reconnu. Tous mettent la contradiction dans la volonté, et aussi la volonté dans la contradiction. La puissance représentée n'est qu'apparence ; l'essence de la volonté ne se pose pas dans ce qu'elle veut sans se perdre elle-même dans l'apparence. Aussi les philosophes promettent-ils à la volonté une *limitation*, limitation rationnelle ou contractuelle qui pourra seule la rendre vivable et résoudre la contradiction.

A tous ces égards, Schopenhauer n'instaure pas une nouvelle philosophie de la volonté ; au contraire, son génie consiste à tirer les conséquences extrêmes de l'ancienne, à pousser l'ancienne jusqu'à ses dernières conséquences. Schopenhauer ne se contente pas d'une essence de la volonté, il fait de la volonté l'essence des choses, « le monde vu du dedans ». La volonté est devenue

(1) *EH*, II, 9 : « Dans toute ma vie on ne retrouve pas un seul trait de *lutte*, je suis le contraire d'une nature héroïque ; vouloir quelque chose, aspirer à quelque chose, avoir en vue un but, un désir, tout cela je ne le connais pas par expérience. »

(2) *VP*, II, 72.

l'essence en général et en soi. Mais, dès lors, ce qu'elle veut (son objectivation) est devenu la représentation, l'apparence en général. Sa contradiction devient la contradiction originelle : comme essence, elle veut l'apparence dans laquelle elle se reflète. « Le sort qui attend la volonté dans le monde où elle se reflète » est précisément la souffrance de cette contradiction. Telle est la formule du vouloir-vivre : le monde comme volonté *et* comme représentation. On reconnaît ici le développement d'une mystification qui commençait avec Kant. En faisant de la volonté l'essence des choses ou le monde vu du dedans, on refuse en principe la distinction de deux mondes : c'est le même monde qui est sensible et supra-sensible. Mais tout en niant cette distinction des mondes, on y substitue seulement la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, qui se tiennent comme l'essence et l'apparence, c'est-à-dire comme se tenaient les deux mondes eux-mêmes. En faisant de la volonté l'essence du monde, Schopenhauer continue à comprendre le monde comme une illusion, une apparence, une représentation (1). — Une limitation de la volonté ne suffira donc pas à Schopenhauer. Il faut que la volonté soit niée, qu'elle se nie elle-même. Le choix schopenhauerien : « Nous sommes des êtres stupides ou, pour tout mettre au mieux, des êtres qui se suppriment eux-mêmes (2). » Schopenhauer nous apprend qu'une limitation rationnelle ou contractuelle de la volonté n'est pas suffisante, qu'il faut aller jusqu'à la suppression mystique. Et voilà ce qu'on a retenu de Schopenhauer, voilà ce que Wagner, par exemple, en retient : non pas sa critique de la métaphysique, non pas « son sens cruel de la réalité », non pas son anti-christianisme, non pas ses analyses profondes de la médiocrité humaine, non pas la manière dont il montrait que les phénomènes sont les symptômes d'une volonté, mais tout le contraire, la manière dont il a rendu la volonté de moins en moins supportable, de moins en moins vivable, en même temps qu'il la baptisait vouloir-vivre... (3).

6) PRINCIPES POUR LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

La philosophie de la volonté selon Nietzsche doit remplacer l'ancienne métaphysique : elle la détruit et la dépasse. Nietzsche estime avoir fait la première philosophie de la volonté ; toutes les

(1) *BM*, 36 ; *VP*, I, 216 ; III, 325.

(2) *VP*, III, 40.

(3) *GS*, 99.

autres étaient les derniers avatars de la métaphysique. Telle qu'il la conçoit, la philosophie de la volonté a deux principes qui forment le joyeux message : vouloir = créer, volonté = joie, « Ma volonté survient toujours en libératrice et messagère de joie. Vouloir affranchit : telle est la vraie doctrine de la volonté et de la liberté, c'est ainsi que vous l'enseigne Zarathoustra » ; « Volonté, c'est ainsi que s'appellent le libérateur et le messager de joie. C'est là ce que je vous enseigne, mes amis. Mais apprenez cela aussi : la volonté elle-même est encore prisonnière. Vouloir délivre... (1). » — « Que le vouloir devienne non-vouloir, pourtant mes frères, vous connaissez cette fable de la folie ! je vous ai conduits loin de ces chansons lorsque je vous ai enseigné : la volonté est créatrice » ; « Créer des valeurs, c'est le véritable droit du seigneur (2). » Pourquoi Nietzsche présente-t-il ces deux principes, création et joie, comme l'essentiel dans l'enseignement de Zarathoustra, comme les deux bouts d'un marteau qui doit enfoncer et arracher ? Ces principes peuvent paraître vagues ou indéterminés, ils prennent une signification extrêmement précise si l'on comprend leur aspect critique, c'est-à-dire la manière dont ils s'opposent aux conceptions antérieures 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.

Volonté de puissance ne veut pas dire que la volonté veuille la puissance. Volonté de puissance n'implique aucun anthropomorphisme, ni dans son origine, ni dans sa signification, ni dans son essence. Volonté de puissance doit s'interpréter tout autrement : la puissance est *ce qui* veut dans la volonté. La puissance

(1) Z, II, « Sur les îles bienheureuses » ; II, « De la rédemption ».
(2) Z, II, « De la rédemption » ; BM, 261.

est dans la volonté l'élément génétique et différentiel. C'est pourquoi la volonté de puissance est essentiellement créatrice. C'est pourquoi aussi la puissance ne se mesure jamais à la représentation : jamais elle n'est représentée, elle n'est pas même interprétée ou évaluée, elle est « ce qui » interprète, « ce qui » évalue, « ce qui » veut. Mais qu'est-ce qu'elle veut ? Elle veut précisément ce qui dérive de l'élément génétique. 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 (1). La question de savoir si la volonté de puissance, en fin de compte, est une ou multiple ne doit pas être posée ; elle témoignerait d'un contresens général sur la philosophie de Nietzsche. La volonté de puissance est plastique, inséparable de chaque cas dans lequel elle se détermine ; tout comme l'éternel retour est l'être, mais l'être qui s'affirme du devenir, la volonté de puissance est l'un, mais l'un qui s'affirme du multiple. Son unité est celle du multiple et ne se dit que du multiple. Le monisme de la volonté de puissance est inséparable d'une typologie pluraliste.

L'élément créateur du sens et des valeurs se définit nécessairement aussi comme l'élément *critique*. Un type de forces ne signifie pas seulement une qualité de forces, mais un rapport

(1) Z, III, « Des trois maux » : « Désir de dominer, mais qui voudrait appeler cela un désir... ? Oh ! qui donc baptiserait de son vrai nom un pareil désir ? *Vertu qui donne* — c'est ainsi que Zarathoustra appela jadis cette chose inexprimable. »

entre forces qualifiées. Le type actif ne désigne pas seulement des forces actives, mais un ensemble hiérarchisé où les forces actives l'emportent sur les forces réactives et où les forces réactives sont agies ; inversement, le type réactif désigne un ensemble où les forces réactives triomphent et séparent les forces actives de ce qu'elles peuvent. C'est en ce sens que le type implique la qualité de puissance, par laquelle certaines forces l'emportent sur d'autres. *Haut* et *noble* désignent pour Nietzsche la supériorité des forces actives, leur affinité avec l'affirmation, leur tendance à monter, leur légèreté. *Bas* et *vil* désignent le triomphe des forces réactives, leur affinité avec le négatif, leur lourdeur ou pesanteur. Or beaucoup de phénomènes ne peuvent s'interpréter que comme exprimant ce triomphe pesant des forces réactives. N'est-ce pas le cas du phénomène humain dans son ensemble ? Il y a des choses qui ne peuvent exister que par les forces réactives et par leur victoire. Il y a des choses qu'on ne peut dire, sentir ou penser, des valeurs auxquelles on ne peut croire que si l'on est animé par les forces réactives. Nietzsche précise : si l'on a l'âme lourde et basse. Au-delà de l'erreur, au-delà de la bêtise elle-même : une certaine bassesse de l'âme (1). Voilà en quoi la typologie des forces et la doctrine de la volonté de puissance ne sont pas séparables à leur tour d'une critique, apte à déterminer la généalogie des valeurs, leur noblesse ou leur bassesse. — 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 (2) ? 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. Mais précisé-

(1) Cf. Les jugements de Nietzsche sur Flaubert : il a découvert la bêtise, mais non la bassesse d'âme que celle-ci suppose (BM, 218).

(2) Il ne peut pas y avoir de valeurs préétablies qui décident de ce qui vaut mieux : cf. VP, II, 530 : « Je distingue un type de vie ascendante et un type de décadence, de décomposition, de faiblesse. Le croirait-on, la question de la préséance entre ces deux types est encore en balance. »

ment la critique est la négation sous cette forme nouvelle : destruction devenue active, agressivité profondément liée à l'affirmation. La critique est la destruction comme joie, l'agressivité du créateur. Le créateur des valeurs n'est pas séparable d'un destructeur, d'un criminel et d'un critique : critique des valeurs établies, critique des valeurs réactives, critique de la bassesse (1).

7) PLAN DE « LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE »

La généalogie de la morale est le livre le plus systématique de Nietzsche. Son intérêt est double : d'une part, il ne se présente ni comme un ensemble d'aphorismes ni comme un poème, mais comme une clef pour l'interprétation des aphorismes et pour l'évaluation du poème (2). D'autre part, il analyse en détail le type réactif, la manière dont les forces réactives triomphent et le principe sous lequel elles triomphent. La première dissertation traite du ressentiment, la deuxième de la mauvaise conscience, la troisième de l'idéal ascétique : ressentiment, mauvaise conscience, idéal ascétique sont les figures du triomphe des forces réactives, et aussi les formes du nihilisme. — Ce double aspect de *La généalogie de la morale*, clef pour l'interprétation en général et analyse du type réactif en particulier, n'est pas dû au hasard. En effet, qu'est-ce qui fait obstacle à l'art de l'interprétation et de l'évaluation, qu'est-ce qui dénature la généalogie et renverse la hiérarchie, sinon la poussée des forces réactives elles-mêmes ? Les deux aspects de *La généalogie de la morale* forment donc la critique. Mais ce qu'est la critique, en quel sens la philosophie est une critique, tout cela reste à analyser.

Nous savons que les forces réactives triomphent en s'appuyant sur une fiction. Leur victoire repose toujours sur le négatif comme sur quelque chose d'imaginaire : elles séparent la force active de ce qu'elle peut. La force active devient donc réellement réactive, mais sous l'effet d'une mystification. 1^o Dès la première dissertation, Nietzsche présente le ressentiment comme « une vengeance imaginaire », « une vindicte essentiellement spirituelle » (3). Bien plus, la constitution du ressentiment implique

(1) Z, Prologue, 9 : « ... Le destructeur, le criminel — or c'est lui le créateur » ; I, 15 : « Quiconque doit créer détruit toujours ».

(2) GM, Avant-Propos, 8.

(3) GM, I, 7 et 10.

un *paralogisme* que Nietzsche analyse en détail : paralogisme de la force séparée de ce qu'elle peut (1) ; 2° La seconde dissertation souligne à son tour que la mauvaise conscience n'est pas séparable « d'événements spirituels et imaginaires » (2). La mauvaise conscience est par nature *antinomique*, exprimant une force qui se retourne contre soi (3). En ce sens, elle est à l'origine de ce que Nietzsche appellera « le monde renversé » (4). On remarquera, en général, combien Nietzsche se plaît à souligner l'insuffisance de la conception kantienne des antinomies : Kant n'a compris ni leur source, ni leur véritable extension (5) ; 3° L'idéal ascétique renvoie enfin à la plus profonde mystification, celle de l'*Idéal* qui comprend toutes les autres, toutes les fictions de la morale et de la connaissance. *Elegantia syllogismi*, dit Nietzsche (6). Il s'agit, cette fois, d'une volonté qui veut le néant, « mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une volonté » (7).

Nous cherchons seulement à dégager la structure formelle de *La généalogie de la morale*. Si l'on renonce à croire que l'organisation des trois dissertations soit fortuite, il faut conclure : Nietzsche dans *La généalogie de la morale* a voulu refaire la *Critique de la raison pure*. Paralogisme de l'âme, antinomie du monde, mystification de l'idéal : Nietzsche estime que l'idée critique ne fait qu'un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu'il l'a compromise et gâchée, non seulement dans l'application, mais dès le principe. Chestov se plaisait à trouver chez Dostoïevski, dans les *Mémoires écrits dans un souterrain*, la vraie Critique de la Raison pure. Que Kant ait manqué la critique, c'est d'abord une idée nietzschéenne. Mais Nietzsche ne se fie à personne d'autre qu'à lui-même pour concevoir et réaliser la vraie critique. Et ce projet est de grande importance pour l'histoire de la philosophie ; car il ne porte pas seulement contre le kantisme, avec lequel il rivalise, mais contre la descendance kantienne, à laquelle il s'oppose avec violence. Qu'est devenue la critique après Kant, de Hegel à Feuerbach

(1) *GM*, I, 13.

(2) *GM*, II, 18.

(3) *GM*, II, 18 : « Des notions contradictoires comme le désintéressement, l'abnégation, le sacrifice de soi... leur volupté est de la même essence que la cruauté. »

(4) *GM*, III, 14.

(5) La source de l'antinomie est la mauvaise conscience (*GM*, II). L'antinomie s'exprime comme opposition de la morale et de la vie (*VP*, I, 304 ; *NP*, II ; *GM*, III).

(6) *GM*, III, 25.

(7) *GM*, III, 28.

en passant par la fameuse « critique critique » ? Un art par lequel l'esprit, la conscience de soi, le critique lui-même s'approprièrent les choses et les idées ; ou encore un art selon lequel l'homme se réappropriait des déterminations dont, disait-il, on l'avait privé : bref, la dialectique. Mais cette dialectique, cette nouvelle critique, évite soigneusement de poser la question préalable : *Qui* doit mener la critique, qui est apte à la mener ? On nous parle de la raison, de l'esprit, de la conscience de soi, de l'homme ; mais *de qui* s'agit-il dans tous ces concepts ? On ne nous dit pas qui est l'homme, qui est esprit. L'esprit semble cacher des forces promptes à se réconcilier avec n'importe quelle puissance, Eglise ou Etat. Quand l'homme petit se réapproprie des choses petites, quand l'homme réactif se réapproprie des déterminations réactives, croit-on que la critique ait fait de grands progrès, qu'elle ait, par là même, prouvé son activité ? Si l'homme est l'être réactif, de quel droit mènerait-il la critique ? En récupérant la religion, cessons-nous d'être homme religieux ? En faisant de la théologie une anthropologie, en mettant l'homme à la place de Dieu, supprimons-nous l'essentiel, c'est-à-dire la place ? Toutes ces ambiguïtés ont leur point de départ dans la critique kantienne (1). La critique chez Kant n'a pas su découvrir l'instance réellement active, capable de la mener. Elle s'épuise en compromis : jamais elle ne nous fait surmonter les forces réactives qui s'expriment dans l'homme, dans la conscience de soi, dans la raison, dans la morale, dans la religion. Elle a même le résultat inverse : elle fait de ces forces quelque chose d'un peu plus « nôtre » encore. Finalement, il en est de Nietzsche par rapport à Kant comme de Marx par rapport à Hegel : il s'agit pour Nietzsche de remettre la critique sur ses pieds, comme pour Marx la dialectique. Mais cette analogie, loin de rapprocher Marx et Nietzsche, les sépare encore plus profondément. Car la dialectique est née de la critique kantienne telle qu'elle était. Jamais il n'y aurait eu besoin de remettre la dialectique sur ses pieds, ni en aucune manière de « faire de la dialectique », si la critique elle-même et d'abord n'avait eu la tête en bas.

(1) *AC*, 10 : « Entre Allemands on m'entendrait de suite, si je disais que la philosophie est corrompue par du sang de théologiens. Le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande, le protestantisme lui-même son *peccatum originale*... le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien. »

8) NIETZSCHE ET KANT DU POINT DE VUE DES PRINCIPES

Kant est le premier philosophe qui ait compris la critique comme devant être totale et positive en tant que critique : totale parce que « rien ne doit y échapper » ; positive, affirmative, parce qu'elle ne restreint pas la puissance de connaître sans libérer d'autres puissances jusque-là négligées. Mais quels sont les résultats d'un projet si grand ? Le lecteur croit-il sérieusement que, dans la *Critique de la raison pure*, « la victoire de Kant sur la dogmatique des théologiens (Dieu, âme, liberté, immortalité) ait porté atteinte à l'idéal correspondant », et même peut-on croire que Kant ait eu l'intention de lui porter atteinte (1) ? Quant à la *Critique de la raison pratique*, Kant n'avoue-t-il pas, dès les premières pages, qu'elle n'est pas du tout une critique ? Il semble que Kant ait confondu la positivité de la critique avec une humble reconnaissance des droits du critiqué. On n'a jamais vu de critique totale plus conciliante, ni de critique plus respectueuse. Or cette opposition, entre le projet et les résultats (bien plus, entre le projet général et les intentions particulières), s'explique aisément. Kant n'a fait que pousser jusqu'au bout une très vieille conception de la critique. Il a conçu la critique comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, non pas sur la vérité elle-même. Comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la moralité, mais non pas sur la morale elle-même. Dès lors, la critique totale tourne en politique de compromis : avant de partir en guerre, on partage déjà les sphères d'influence. On distingue trois idéaux : que puis-je savoir ?, que dois-je faire ?, qu'ai-je à espérer ? On les limite respectivement, on dénonce les mauvais usages et les empiétements, mais le caractère incriticuable de chaque idéal reste au cœur du kantisme comme le ver dans le fruit : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion. Ce que Kant encore, dans son langage, appelle un fait : le fait de la morale, le fait de la connaissance... Le goût kantien de délimiter les domaines apparaît enfin librement, jouant pour lui-même dans la *Critique du jugement* ; nous y apprenons ce que nous savions dès le début : la critique de Kant n'a pas d'autre objet que de justifier, elle commence par croire à ce qu'elle critique.

(1) *GM*, III, 25.

Est-ce la grande politique annoncée ? Nietzsche constate qu'il n'y a pas encore eu de « grande politique ». La critique n'est rien et ne dit rien tant qu'elle se contente de dire : la vraie morale se moque de la morale. La critique n'a rien fait tant qu'elle n'a pas porté sur la vérité elle-même, sur la vraie connaissance, sur la vraie morale, sur la vraie religion (1). Chaque fois que Nietzsche dénonce la vertu, ce ne sont pas les fausses vertus qu'il dénonce, ni ceux qui se servent de la vertu comme d'un masque. C'est la vertu elle-même en elle-même, c'est-à-dire : la petitesse de la vraie vertu, l'incroyable médiocrité de la vraie morale, la bassesse de ses valeurs authentiques. « Zarathoustra ne laisse ici aucun doute : il dit que c'est la connaissance des hommes bons, des meilleurs, qui lui a inspiré la terreur de l'homme ; c'est de cette répulsion que lui sont nées des ailes (2). » Tant que nous critiquerons la fausse morale ou la fausse religion, nous serons de pauvres critiques, l'opposition de sa majesté, de tristes apologistes. C'est une critique de juge de paix. Nous critiquons les prétendants, nous condamnons les empiétements de domaines, mais les domaines eux-mêmes nous paraissent sacrés. Il en est de même pour la connaissance : une critique digne de ce nom ne doit pas porter sur la pseudo-connaissance de l'inconnaissable, mais d'abord sur la vraie connaissance de ce qui peut être connu (3). 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 (4). 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 (5). (Cette dernière proposition, Nietzsche la doit à Schopenhauer. C'est ainsi que Schopenhauer interprétait le kantisme, le transformant radicalement, dans un sens opposé à celui des dialecticiens. Schopenhauer a donc su préparer le principe de la critique : il a trébuché sur la morale, son point faible.)

(1) *GS*, 345 : « Les plus subtils... montrent et critiquent ce qu'il peut y avoir de fou dans les idées qu'un peuple se fait sur sa morale, ou que les hommes se font sur toute morale humaine, sur l'origine de cette morale, sa sanction religieuse, le préjugé du libre arbitre, etc., et ils se figurent qu'ils ont de ce fait critiqué cette morale elle-même. »

(2) *EH*, IV, 5.

(3) *VP*, I, 189.

(4) *VP*, II, 550.

(5) *VP*, I et II (cf. la connaissance définie comme « erreur qui devient organique et organisée »).

9) RÉALISATION DE LA CRITIQUE

Le génie de Kant, dans la *Critique de la raison pure*, fut de concevoir une critique immanente. La critique ne devait pas être une critique de la raison par le sentiment, par l'expérience, par une instance extérieure quelle qu'elle fût. Et le critiqué n'était pas davantage extérieur à la raison : on ne devait pas chercher dans la raison des erreurs venues d'ailleurs, corps, sens ou passions, mais des illusions provenant de la raison comme telle. Or, pris entre ces deux exigences, Kant conclut que la critique devait être une critique de la raison par la raison elle-même. N'est-ce pas la contradiction kantienne ? faire de la raison à la fois le tribunal et l'accusé, la constituer comme juge et partie, jugeante et jugée (1). — Il manquait à Kant une méthode qui permit de juger la raison du dedans, sans lui confier pour autant le soin d'être juge d'elle-même. Et en fait, Kant ne réalise pas son projet de critique immanente. La philosophie transcendantale découvre des conditions qui restent encore extérieures au conditionné. Les principes transcendants sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne. Nous demandons une genèse de la raison elle-même, et aussi une genèse de l'entendement et de ses catégories : quelles sont les forces de la raison et de l'entendement ? Quelle est la volonté qui se cache et qui s'exprime dans la raison ? Qui se tient derrière la raison, dans la raison elle-même ? Avec la volonté de puissance et la méthode qui en découle, Nietzsche dispose du principe d'une genèse interne. Quand nous comparions la volonté de puissance à un principe transcendantal, quand nous comparions le nihilisme dans la volonté de puissance à une structure *a priori*, nous voulions avant tout marquer leur différence avec des déterminations psychologiques. Reste que les principes chez Nietzsche ne sont jamais des principes transcendants ; ceux-ci sont précisément remplacés par la généalogie. Seule la volonté de puissance comme principe génétique et généalogique, comme principe législatif, est apte à réaliser la critique interne. Seule elle rend possible une transmutation.

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 (2). » Cette inspiration nietzschéenne anime des textes

(1) VP, I, 185.

(2) BM, 211. — VP, IV, 104.

admirables de Chestov : « Toutes les vérités pour nous découlent du *parere*, même les vérités métaphysiques. Et pourtant l'unique source des vérités métaphysiques est le *jubere*, et tant que les hommes ne participeront pas au *jubere*, il leur semblera que la métaphysique est impossible » ; « Les Grecs sentaient que la soumission, l'acceptation obéissante de tout ce qui se présente cachent à l'homme l'être véritable. Pour atteindre la vraie réalité, il faut se considérer comme le maître du monde, il faut apprendre à commander et à créer... Là où manque la raison suffisante et où, d'après nous, cesse toute possibilité de penser, eux voyaient le commencement de la vérité métaphysique (1). » — 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. « Pour lui, connaissance est création, son œuvre consiste à légiférer, sa volonté de vérité est volonté de puissance (2). » Or s'il est vrai que cette idée du philosophe a des racines pré-socratiques, il semble que sa réapparition dans le monde moderne soit kantienne et critique. *Jubere* au lieu de *parere* : n'est-ce pas l'essence de la révolution copernicienne, et la manière dont la critique s'oppose à la vieille sagesse, à la soumission dogmatique ou théologique ? L'idée de la *philosophie législatrice en tant que philosophie*, telle est bien l'idée qui vient compléter celle de la critique interne en tant que critique : à elles deux, elles forment l'apport principal du kantisme, son apport libérateur.

Mais là encore, il faut demander de quelle manière Kant comprend son idée de la philosophie-législation. Pourquoi Nietzsche, au moment même où il semble reprendre et développer l'idée kantienne, range-t-il Kant parmi les « ouvriers de la philosophie », ceux qui se contentent d'inventorier les valeurs en cours, le contraire des philosophes de l'avenir (3) ? Pour Kant, en effet, ce qui est législateur (dans un domaine) c'est toujours une de nos facultés : l'entendement, la raison. Nous sommes

(1) CHESTOV, *La seconde dimension de la pensée*, N.R.F., septembre 1932.

(2) BM, 211.

(3) BM, 211.

nous-mêmes législateurs pour autant que nous observons le bon usage de cette faculté, et que nous fixons à nos autres facultés une tâche elle-même conforme à ce bon usage. Nous sommes législateurs pour autant que nous obéissons à une de nos facultés comme à nous-mêmes. Mais à qui obéissons-nous sous telle faculté, à quelles forces dans telle faculté ? L'entendement, la raison ont une longue histoire : ils forment les instances qui nous font encore obéir quand nous ne voulons plus obéir à personne. Quand nous cessons d'obéir à Dieu, à l'Etat, à nos parents, la raison survient qui nous persuade d'être encore dociles, parce qu'elle nous dit : c'est toi qui commandes. La raison représente nos esclavages et nos soumissions, comme autant de supériorités qui font de nous des êtres raisonnables. Sous le nom de raison pratique, « Kant a inventé une raison tout exprès pour les cas où l'on n'a pas besoin de se soucier de la raison, c'est-à-dire quand c'est le besoin du cœur, la morale, le devoir qui parlent (1). » Et finalement qu'est-ce qui se cache dans la fameuse unité kantienne du législateur et du sujet ? Rien d'autre qu'une théologie rénovée, la théologie au goût protestant : on nous charge de la double besogne du prêtre et du fidèle, du législateur et du sujet. Le rêve de Kant : non pas supprimer la distinction des deux mondes, sensible et suprasensible, mais assurer l'unité du personnel dans les deux mondes. La même personne comme législateur et sujet, comme sujet et objet, comme noumène et phénomène, comme prêtre et fidèle. Cette économie est un succès théologique : « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien (2). » Croit-on qu'en installant en nous le prêtre et le législateur, nous cessions d'être avant tout des fidèles et des sujets ? Ce législateur et ce prêtre exercent le ministère, la législation, la représentation des valeurs établies ; ils ne font qu'intérioriser les valeurs en cours. Le bon usage des facultés chez Kant coïncide étrangement avec ces valeurs établies : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion...

10) NIETZSCHE ET KANT DU POINT DE VUE DES CONSÉQUENCES

Si nous résumons l'opposition de la conception nietzschéenne de la critique et de la conception kantienne, nous voyons qu'elle porte sur cinq points : 1° Non pas des principes transcendants, mais

(1) VP, I, 78. — Texte analogue, AC, 12.

(2) AC, 10.

qui sont de simples conditions pour de prétendus faits, mais des principes génétiques et plastiques, qui rendent compte du sens et de la valeur des croyances, des interprétations et évaluations ; 2° Non pas une pensée qui se croit législatrice, parce qu'elle n'obéit qu'à la raison, mais une pensée qui pense *contre* la raison : « Ce qui sera toujours impossible, être raisonnable (1). » On se trompe beaucoup sur l'irrationalisme tant qu'on croit que cette doctrine oppose à la raison autre chose que la pensée : les droits du donné, les droits du cœur, du sentiment, du caprice ou de la passion. Dans l'irrationalisme, il ne s'agit pas d'autre chose que de la pensée, pas d'autre chose que de penser. Ce qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même ; ce qu'on oppose à l'être raisonnable, c'est le penseur lui-même (2). Parce que la raison pour son compte recueille et exprime les droits de ce qui soumet la pensée, la pensée reconquiert ses droits et se fait législatrice contre la raison : le *coup de dés*, tel était le sens du coup de dés ; 3° Non pas le législateur kantien, mais le généalogiste. Le législateur de Kant est un juge de tribunal, un juge de paix qui surveille à la fois la distribution des domaines et la répartition des valeurs établies. L'inspiration généalogique s'oppose à l'inspiration judiciaire. Le généalogiste est le vrai législateur. Le généalogiste est un peu devin, philosophe de l'avenir. Il nous annonce, non pas une paix critique, mais des guerres comme nous n'en avons pas connues (3). Pour lui aussi, penser c'est juger, mais juger, c'est évaluer et interpréter, c'est créer les valeurs. Le problème du jugement devient celui de la justice, et de la hiérarchie ; 4° Non pas l'être raisonnable, fonctionnaire des valeurs en cours, à la fois prêtre et fidèle, législateur et sujet, esclave vainqueur et esclave vaincu, homme réactif au service de soi-même. Mais alors, *qui* mène la critique ? quel est le point de vue critique ? L'instance critique n'est pas l'homme réalisé, ni aucune forme sublimée de l'homme, esprit, raison, conscience de soi. Ni Dieu ni homme, car entre l'homme et Dieu il n'y a pas encore assez de différence, ils prennent trop bien la place l'un de l'autre. L'instance critique est la volonté de puissance, le point de vue critique est celui de la volonté de puissance. Mais sous quelle forme ? Non pas le surhomme, qui est le produit positif de la

(1) Z.

(2) Cf. Co. In., I, « David Strauss », I ; II, « Schopenhauer éducateur », I : l'opposition du penseur privé et du penseur public (le penseur public est un « philistin cultivé », représentant de la raison). — Thème analogue chez Kierkegaard, Feuerbach, Chestov.

(3) EH, IV, 1.

critique elle-même. Mais il y a un « type relativement surhumain » (1) : le type critique, l'homme *en tant qu'il veut être dépassé, surmonté...* « Vous pourriez vous transformer en pères et en ancêtres du surhomme : que ceci soit le meilleur de votre œuvre » (2) ; 5° Le but de la critique : non pas les fins de l'homme ou de la raison, mais enfin le surhomme, l'homme surmonté, dépassé. Dans la critique, il ne s'agit pas de justifier, mais de sentir autrement : une autre sensibilité.

11) LE CONCEPT DE VÉRITÉ

« La vérité a toujours été posée comme essence, comme Dieu, comme instance suprême... Mais la volonté de vérité a besoin d'une critique. — Définissons ainsi notre tâche — il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité (3). » C'est par là que Kant est le dernier des philosophes classiques : jamais il ne met en question la valeur de la vérité, ni les raisons de notre soumission au vrai. A cet égard, il est aussi dogmatique qu'un autre. Ni lui ni les autres ne demandent : Qui cherche la vérité ? C'est-à-dire : qu'est-ce qu'il veut, celui qui cherche la vérité ? quel est son type, sa volonté de puissance ? Cette insuffisance de la philosophie, essayons d'en comprendre la nature. 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*. Nietzsche ne critique pas les fausses prétentions à la vérité, mais la vérité elle-même et comme idéal. Suivant la méthode de Nietzsche, il faut dramatiser le concept de vérité. « La volonté du vrai, qui nous induira encore

(1) EH, IV, 5.

(2) Z, II, « Sur les îles bienheureuses ».

(3) GM, III, 24.

à bien des aventures périlleuses, cette fameuse véracité dont tous les philosophes ont toujours parlé avec respect, que de problèmes elle nous a déjà posés !... Qu'est-ce en nous qui veut trouver la vérité ? De fait, nous nous sommes longuement attardés devant le problème de l'origine de ce vouloir, et pour finir nous nous sommes trouvés complètement arrêtés devant un problème plus fondamental encore. En admettant que nous voulions le vrai, pourquoi pas plutôt le non-vrai ? Ou l'incertitude ? Ou même l'ignorance ?... Et le croirait-on ? il nous semble en définitive que le problème n'avait jamais été posé jusqu'à présent, que nous sommes les premiers à le voir, à l'envisager, à l'oser (1). »

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 (2). — 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 » (3). — 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

(1) BM, 1.

(2) VP, I, 107 : « Pour pouvoir imaginer un monde du vrai et de l'être, il a fallu d'abord créer l'homme véridique (y compris le fait qu'il se croit *veridique*). »

(3) GS, 344.

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 *verluisme* 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 (1). » — 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 (2). » Il 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 (3). » Derrière l'opposition morale, se profile ainsi une contradiction d'une autre espèce, la contradiction religieuse ou ascétique.

De la position spéculative à l'opposition morale, de l'opposition morale à la contradiction ascétique... Mais la contradiction ascétique, à son tour, est un symptôme qui doit être interprété. Qu'est-ce qu'il veut, l'homme de l'idéal ascétique ? Celui qui renie la vie, c'est encore celui qui veut une vie diminuée, sa vie dégénérante et diminuée, la conservation de son type, bien plus la puissance et le triomphe de son type, le triomphe des forces réactives et leur contagion. A ce point les forces réactives découvrent l'allié inquiétant qui les mène à la victoire : le nihilisme, la volonté de néant (4). C'est la volonté de néant qui ne supporte la vie que sous sa forme réactive. C'est elle qui se sert des forces réactives comme du moyen par lequel la vie *doit* se contredire, se nier, s'anéantir. C'est la volonté de néant qui, depuis le début, anime toutes les valeurs qu'on appelle « supérieures » à la vie. Et voilà la plus grande erreur de Schopenhauer : il a cru que, dans les valeurs supérieures à la vie, la volonté se niait. En fait, 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. Cette volonté de nier définit « la valeur » des valeurs supérieures. Son arme : faire passer la vie sous la domination des forces réactives, de telle manière

(1) *BM*, 6.

(2) *GM*, III, 13.

(3) *GM*, III, 11.

(4) *GM*, III, 13.

que la vie tout entière roule toujours plus loin, séparée de ce qu'elle peut, faisant de plus en plus petit, « ... vers le néant, vers le sentiment poignant de son néant » (1). La volonté de néant *et* les forces réactives, tels sont les deux éléments constituants de l'idéal ascétique.

Ainsi l'interprétation découvre en creusant trois épaisseurs : la connaissance, la morale et la religion ; le vrai, le bien et le divin comme valeurs supérieures à la vie. Tous trois s'enchaînent : l'idéal ascétique est le troisième moment, mais aussi le sens et la valeur des deux autres. On a donc beau jeu de partager les sphères d'influence, on peut même opposer chaque moment aux autres. Raffinement qui ne compromet personne, l'idéal ascétique s'y retrouve toujours, occupant toutes les sphères à l'état plus ou moins condensé. Qui peut croire que la connaissance, la science et même la science du libre penseur, « la vérité à tout prix », compromettent l'idéal ascétique ? « Dès que l'esprit est à l'œuvre avec sérieux, énergie et probité, il se passe absolument d'idéal... : à cela près qu'il veut la vérité. Mais cette volonté, ce reste d'idéal est, si l'on veut m'en croire, l'idéal ascétique lui-même sous sa forme la plus sévère, la plus spiritualisée, la plus purement ésotérique, la plus dépouillée de toute enveloppe extérieure (2). »

12) CONNAISSANCE, MORALE ET RELIGION

Toutefois, il y a peut-être une raison pour laquelle on aime à distinguer et même à opposer connaissance, morale et religion. Nous remontons de la vérité à l'idéal ascétique, pour découvrir la source du concept de vérité. Soyons un instant plus soucieux d'évolution que de généalogie : nous redescendons de l'idéal ascétique ou religieux jusqu'à la volonté de vérité. Il faut bien reconnaître alors que la morale a remplacé la religion comme dogme, et que la science tend de plus en plus à remplacer la morale. « Le christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa propre morale » ; « ce qui a triomphé du Dieu chrétien, c'est la morale chrétienne elle-même » ; ou bien « en fin de compte l'instinct de vérité s'interdit le mensonge de la foi en Dieu » (3). Il y a des choses aujourd'hui qu'un fidèle ou même un prêtre ne peuvent plus dire ni penser. Seuls quelques évêques ou papes : la providence et la bonté divines, la raison divine, la finalité divine,

(1) *GM*, III, 25.

(2) *GM*, III, 27.

(3) *GM*, III, 27, et *GS*, 357.

« voilà des façons de penser qui sont aujourd'hui passées, qui ont contre elles la voix de notre conscience », elles sont *immorales* (1). Souvent la religion a besoin des libres penseurs pour survivre et recevoir une forme adaptée. La morale est la continuation de la religion, mais avec d'autres moyens ; la connaissance est la continuation de la morale et de la religion, mais avec d'autres moyens. Partout l'idéal ascétique, mais les moyens changent, ce ne sont plus les mêmes forces réactives. C'est pourquoi l'on confond si volontiers la critique avec un règlement de compte entre forces réactives diverses.

« Le christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa propre morale... » Mais Nietzsche ajoute : « Ainsi le christianisme en tant que morale doit aussi aller à sa ruine. » Veut-il dire que la volonté de vérité doit être la ruine de la morale de la même manière que la morale, la ruine de la religion ? Le gain serait faible : la volonté de vérité est encore de l'idéal ascétique, la manière est toujours chrétienne. Nietzsche demande autre chose : un changement d'idéal, un autre idéal, « sentir autrement ». Mais comment ce changement est-il possible dans le monde moderne ? Tant que nous demandons ce qu'est l'idéal ascétique et religieux, tant que nous posons cette question à cet idéal lui-même, la morale ou la vertu s'avancent pour répondre à sa place. La vertu dit : Ce que vous attaquez c'est moi-même, car je réponds de l'idéal ascétique ; dans la religion il y a du mauvais, mais il y a aussi du bon ; j'ai recueilli ce bon, c'est moi qui veux ce bon. Et quand nous demandons : mais cette vertu, qu'est-ce qu'elle est, qu'est-ce qu'elle veut ?, la même histoire recommence. C'est la vérité qui s'avance en personne, elle dit : C'est moi qui veux la vertu, je réponds pour la vertu. Elle est ma mère et mon but. Je ne suis rien si je ne mène à la vertu. Or qui niera que je ne sois quelque chose ? — Les stades généalogiques que nous avons parcourus, de la vérité à la morale, de la morale à la religion, on prétend nous les faire redescendre à vive allure, la tête en bas, sous prétexte d'évolution. La vertu répond pour la religion, la vérité pour la vertu. Alors il suffit de prolonger le mouvement. On ne nous fera pas redescendre les degrés sans que nous ne retrouvions notre point de départ, qui est aussi notre tremplin : la vérité elle-même n'est pas incritiquable ni de droit divin, la critique doit être critique de la vérité elle-même. « L'instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d'arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction la plus redoutable, à

(1) *GM*, III, 27.

son arrêt contre lui-même ; mais ceci arrivera quand il se posera la question : que signifie la volonté de vérité ? *Et me voici revenu à mon problème*, ô mes amis inconnus (car je ne me connais encore aucun ami) : que serait pour nous le sens de la vie tout entière, si ce n'est qu'en nous cette volonté de vérité arrive à prendre conscience d'elle-même en tant que problème ? La volonté de vérité une fois consciente d'elle-même sera, la chose ne fait aucun doute, la mort de la morale : c'est là le spectacle grandiose en cent actes, réservé pour les deux prochains siècles d'histoire européenne, spectacle terrifiant entre tous, mais peut-être fécond entre tous en magnifiques espérances (1). » Dans ce texte de grande rigueur, chaque terme est pesé. « De déduction en déduction », « d'arrêt en arrêt » signifie les degrés descendants : de l'idéal ascétique à sa forme morale, de la conscience morale à sa forme spéculative. Mais « la déduction la plus redoutable », « l'arrêt contre lui-même » signifie ceci : l'idéal ascétique n'a plus de cachette au-delà de la volonté de vérité, plus personne pour répondre à sa place. Il suffit de continuer la déduction, de descendre encore plus loin qu'on ne voulait nous faire descendre. Alors l'idéal ascétique est débusqué, démasqué, ne dispose plus d'aucun personnage pour tenir son rôle. Plus de personnage moral, plus de personnage savant. Nous sommes revenus à notre problème, mais aussi nous sommes à l'instant qui préside à la remontée : le moment de sentir autrement, de changer d'idéal. Nietzsche ne veut donc pas dire que l'idéal de vérité doive remplacer l'idéal ascétique ou même moral ; il dit, au contraire, que la mise en question de la volonté de vérité (son interprétation et son évaluation) doit empêcher l'idéal ascétique de se faire remplacer par d'autres idéaux qui le continueraient sous d'autres formes. Quand nous dénonçons dans la volonté de vérité la permanence de l'idéal ascétique, nous retirons à cet idéal la condition de sa permanence ou son dernier déguisement. En ce sens nous aussi, nous sommes les « véridiques » ou les « chercheurs de connaissance » (2). Mais nous ne remplaçons pas l'idéal ascétique, nous ne laissons rien subsister de la place elle-même, nous voulons brûler la place, nous voulons un autre idéal à une autre place, une autre manière de connaître, un autre concept de vérité, c'est-à-dire une vérité qui ne se présuppose pas dans une volonté du vrai, mais qui suppose une *tout autre volonté*.

(1) *GM*, III, 27.

(2) « Nous les chercheurs de connaissance. • De même, NIETZSCHE dira que les maîtres sont des hommes « véridiques », en un autre sens que précédemment : *GM*, I, 5.

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 (1). 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. Il arrive à Nietzsche de reprocher à Socrate, 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 (2). » On ne verra aucune contradiction entre ces deux sortes de textes, si d'abord on est sensible aux 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) (1). — 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

(1) Déjà dans l'*Origine de la tragédie*, Apollon apparaissait sous cette forme : il trace autour des individus des limites, « qu'il leur rappelle ensuite sans cesse comme des lois universelles et sacrées, dans ses préceptes relatifs à la connaissance de soi et à la mesure » (OT, 9).

(1) VP, I et II.

(2) NP.

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 (1). » En d'autres termes : la vie dépasse les limites que lui fixe la connaissance, mais la pensée 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.

14) L'ART

La conception nietzschéenne de l'art est une conception tragique. Elle repose sur deux principes, qu'il faut concevoir comme des principes très anciens, mais aussi comme des principes de l'avenir. D'abord, l'art est le contraire d'une opération « désintéressée » : il ne guérit pas, ne calme pas, ne sublime pas, ne désintéresse pas, il ne « suspend » pas le désir, l'instinct ni la volonté. L'art, au contraire, est « stimulant de la volonté de puissance », « excitant du vouloir ». On comprend aisément le sens critique de ce principe : il dénonce toute conception réactive de l'art. Quand Aristote comprenait la tragédie comme une purgation médicale ou comme une sublimation morale, il lui donnait un intérêt, mais un intérêt qui se confondait avec celui des forces réactives. Lorsque Kant distingue le beau de tout intérêt, même moral, il se place encore du point de vue des réactions d'un spectateur, mais d'un spectateur de moins en moins doué, qui n'a plus pour le beau qu'un regard désintéressé. Lorsque Schopenhauer élabore sa théorie du désintéressement, de son propre aveu il généralise une expérience personnelle, l'expérience du jeune homme sur qui l'art (comme sur d'autres le sport) a l'effet d'un calmant sexuel (2). Plus que jamais, la question de Nietzsche s'impose : Qui regarde le beau d'une façon désintéressée ? Toujours l'art est jugé du point de vue du spectateur, et d'un spectateur de moins en moins artiste. Nietzsche réclame une esthétique de la création, l'esthétique de Pygmalion. Mais pourquoi, de ce nouveau point de vue précisément, l'art

(1) NP.

(2) GM, III, 6.

apparaît-il comme stimulant de la volonté de puissance ? Pourquoi la volonté de puissance a-t-elle besoin d'un excitant, elle qui n'a pas besoin de motif, de but ni de représentation ? C'est parce qu'elle ne peut se poser comme affirmative qu'en rapport avec des forces actives, avec une vie active. L'affirmation est le produit d'une pensée qui suppose une vie active comme sa condition et son concomitant. Selon Nietzsche, on n'a pas encore compris ce que signifie la vie d'un artiste : l'activité de cette vie servant de stimulant à l'affirmation contenue dans l'œuvre d'art elle-même, la volonté de puissance de l'artiste en tant que tel.

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 (1). 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 (2). 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 (3). 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.

(1) VO (projet de préface, 6) : « Ce n'est pas le monde en tant que chose en soi (celui-ci est vide, vide de sens et digne d'un rire homérique !) c'est le monde en tant qu'erreur qui est si riche en signification, si profond, si merveilleux. » — VP, I, 453 : « L'art nous est donné pour nous empêcher de mourir de la vérité. » — GM, III, 25 : « L'art, sanctifiant précisément le mensonge et mettant la *volonté de tromper* du côté de la bonne conscience, est par principe bien plus opposé à l'idéal ascétique que la science. »

(2) GM, III, 25.

(3) Cr. Id., « La raison dans la philosophie », 6 : « Ici l'apparence signifie la réalité répétée, encore une fois, mais sous forme de sélection, de redoublement, de correction. L'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit oui à tout ce qui est problématique et terrible, il est dionysien. »

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 important 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 pré-suppose. Or il n'y a pas de vérité qui, avant d'être une vérité, ne soit l'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. Fait troublant : le vrai conçu comme universel abstrait, la pensée conçue comme *science pure* n'ont jamais fait de mal à personne. Le fait est que l'ordre établi et les valeurs en cours y trouvent constamment leur meilleur soutien. « La vérité apparaît comme une créature bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse à tous les pouvoirs établis l'assurance qu'elle ne causera jamais à personne le moindre embarras, car elle n'est après tout que la science pure (1). » Voilà ce que cache l'image dogmatique de la pensée : le travail des forces établies qui déterminent la pensée comme science pure, le travail des puissances établies qui s'expriment idéalement dans le vrai tel qu'il est en soi. L'étrange déclaration de Leibniz pèse encore sur la philosophie : produire des vérités nouvelles, mais surtout « sans renverser les sentiments établis ». Et de Kant à Hegel, on a vu le philosophe demeurer, somme toute, un personnage très civil et pieux, aimant à confondre les fins de la culture avec le bien de la religion, de la morale ou de l'Etat. La science s'est baptisée critique, parce qu'elle faisait comparaître devant elle les puissances du monde, mais afin de leur rendre ce qu'elle leur devait, la sanction du vrai tel qu'il est en soi, pour soi ou pour nous (2).

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 : il y a des 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 (3). 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

(1) *Co. In.*, II, « Schopenhauer éducateur », 3.

(2) *Co. In.*, II, « Schopenhauer éducateur », 3, 4, 8.

(3) *HH*, 146 : « L'artiste a, quant à la connaissance de la vérité, une moralité plus faible que le penseur ; il ne veut absolument pas se laisser enlever les interprétations de la vie brillantes... »

erreur. Le concept d'erreur exprimerait donc en droit ce qui peut arriver de pire à la pensée, c'est-à-dire l'état d'une pensée séparée du vrai. Là encore Nietzsche accepte le problème tel qu'il est posé *en droit*. Mais justement, le caractère peu sérieux des exemples couramment invoqués par les philosophes pour illustrer l'erreur (dire bonjour Théétète quand on rencontre Théodore, dire $3 + 2 = 6$), montre assez que ce concept d'erreur est seulement l'extrapolation de situations de fait elles-mêmes puériles, artificielles ou grotesques. Qui dit $3 + 2 = 6$, sinon le petit enfant à l'école ? Qui dit « bonjour Théétète », sinon le myope ou le distrait ? La pensée, adulte et appliquée, a d'autres ennemis, des états négatifs autrement profonds. La bêtise est une structure de la pensée comme telle : elle n'est pas une manière de se tromper, elle exprime en droit le non-sens dans la pensée. 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 (1).

(1) *Co. In.*, II, « Schopenhauer éducateur », 8 : « Diogène objecta, lorsqu'on loua un philosophe devant lui : Qu'a-t-il donc à montrer de grand, lui qui s'est si longtemps adonné à la philosophie sans jamais attrister personne ? En effet,

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 ? Certes, il existe une mystification proprement philosophique ; l'image dogmatique de la pensée et la caricature de la critique en témoignent. Mais la mystification de la philosophie commence à partir du moment où celle-ci renonce à son rôle... démystificateur, et fait la part des puissances établies : quand elle renonce à nuire à la bêtise, à dénoncer la bassesse. C'est vrai, dit Nietzsche, que les philosophes aujourd'hui sont devenus des *comètes* (1). Mais, de Lucrèce aux philosophes du XVIII^e, nous devons observer ces comètes, les suivre si possible, en retrouver le chemin fantastique. Les philosophes-comètes surent faire du pluralisme un art de penser, un art critique. Ils ont su dire aux hommes ce que cachaient leur mauvaise conscience et leur ressentiment. Ils ont su opposer

il faudrait mettre en épitaphe sur la tombe de la philosophie d'université. Elle n'a attristé personne. » — *GS*, 328 : les philosophes anciens ont tenu un sermon contre la sottise, « ne nous demandons pas ici si ce sermon est mieux fondé que le sermon contre l'égoïsme ; ce qui est certain, c'est qu'il a dépouillé la sottise de sa bonne conscience : ces philosophes ont *nuï* à la bêtise. »

(1) *NP* — *Co. In.*, II, « Schopenhauer éducateur », 7 : « La nature envoie le philosophe dans l'humanité comme une flèche ; elle ne vise pas, mais elle espère que la flèche restera accrochée quelque part. »

aux valeurs et aux puissances établies ne fût-ce que l'image d'un homme libre. Après Lucrèce, comment est-il possible de demander encore : à quoi sert la philosophie ?

Il est possible de le demander parce que l'image du philosophe est constamment obscurcie. On en fait un sage, lui qui est seulement l'ami de la sagesse, ami en un sens ambigu, c'est-à-dire l'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, le 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 (1). 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 (2). 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 » (3). La chaîne des philosophes n'est pas la chaîne éternelle des sages, encore moins l'enchaînement de l'histoire, mais une chaîne

(1) AC, 38 : « Pareil à tous les clairvoyants, je suis d'une grande tolérance envers le passé, c'est-à-dire que généreusement je me contrains moi-même... Mais mon sentiment se retourne, éclate, dès que j'entre dans le temps moderne, dans notre temps. »

(2) Co. In., I, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques », Préface.

(3) Co. In., II, « Schopenhauer éducateur », 3-4.

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.

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 n^e... 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 (1). 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,

(1) Co. In., II, « Schopenhauer éducateur », 6. — VP, IV.

« 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 (1). C'est cette idée grecque d'une violence sélective de la culture que Nietzsche retrouve dans des textes célèbres. « Que l'on considère notre ancienne organisation pénale, et l'on se rendra compte des difficultés qu'il y a sur la terre pour élever un peuple de penseurs... » : même les supplices y sont nécessaires. « Apprendre à penser : dans nos écoles, on en a complètement perdu la notion... » « Si étrange que cela puisse sembler, tout ce qui existe et a jamais existé sur la terre, en fait de liberté, de finesse, d'audace, de danse et de magistrale assurance, n'a jamais pu fleurir que sous la tyrannie des lois arbitraires (2). »

Et, sans doute, il y a de l'ironie dans ces textes : le « peuple de penseurs », dont parle Nietzsche, n'est pas le peuple grec, mais se trouve être le peuple allemand. Toutefois, où est l'ironie ? *Non pas* dans l'idée que la pensée n'arrive à penser que sous l'action de forces qui lui font violence. *Non pas* dans l'idée de la culture comme violent dressage. L'ironie apparaît plutôt dans un doute sur le devenir de la culture. On commence comme des Grecs, on finit comme des Allemands. Dans plusieurs textes étranges, Nietzsche fait valoir cette déception de Dionysos ou d'Ariane : Se trouver devant un Allemand quand on voulait un Grec (3). —

(1) PLATON, *République*, VII : Cf. non seulement le mythe de la caverne, mais le fameux passage sur les « doigts » (distinction de ce qui force à penser et de ce qui ne force pas à penser) — Platon développe alors une image de la pensée très différente de celle qui apparaît dans d'autres textes. Ces autres textes nous présentent une conception déjà dogmatique : la pensée comme amour et désir du vrai, du beau, du bien. N'y aurait-il pas lieu d'opposer chez Platon ces deux images de la pensée, la seconde seule étant particulièrement socratique ? N'est-ce pas quelque chose de ce genre que Nietzsche veut dire, quand il conseille : « Essayer de caractériser Platon sans Socrate ? » (cf. NP).

(2) GM, II, 3 — Cr. Id., « Ce que les Allemands sont en train de perdre », 7. — BM, 188.

(3) Cf. a) VP, II, 226 : « A ce moment Ariane perdit patience... : Mais monsieur, dit-elle, vous parlez allemand comme un cochon ! — Allemand, dis-je sans me fâcher, rien qu'allemand... » ; b) VO, projet de préface, 10 : « Le Dieu apparut devant moi, le dieu que je connaissais depuis longtemps, et il se prit à dire : « Eh bien ! attrapeur de rats, que viens-tu donc faire ici ? Toi qui es à moitié jésuite et à moitié musicien, et presque un Allemand ? » ;

L'activité générique de la culture a un but final : former l'artiste, le philosophe (1). Toute sa violence sélective est au service de cette fin ; « je m'occupe à l'heure présente d'une espèce d'homme dont la téléologie conduit un peu plus haut que le bien d'un Etat » (2). Les principales activités culturelles des Eglises et des Etats forment plutôt le long martyrologe de la culture elle-même. Et quand un Etat favorise la culture, « il ne la favorise que pour se favoriser lui-même, et jamais ne conçoit qu'il y ait un but qui soit supérieur à son bien et à son existence ». Pourtant, d'autre part, la confusion de l'activité culturelle avec le bien de l'Etat repose sur quelque chose de réel. Le travail culturel des forces actives risque, à chaque instant, d'être détourné de son sens : il arrive précisément qu'il passe au profit des forces réactives. Cette violence de la culture, il arrive que l'Eglise ou l'Etat la prennent à leur compte pour réaliser des fins qui sont les leurs. Cette violence, il arrive que les forces réactives la détournent de la culture, qu'elles en fassent une force réactive elle-même, un moyen d'abêtir encore plus, d'abaisser la pensée. Il arrive qu'elles confondent la violence de la culture avec leur propre violence, leur propre force (3). Nietzsche appelle ce processus « dégénérescence de la culture ». Dans quelle mesure il est inévitable, dans quelle mesure évitable, pour quelles raisons et par quels moyens, nous le saurons plus tard. Quoi qu'il en soit à cet égard, Nietzsche souligne ainsi l'ambivalence de la culture : de grecque elle devient allemande...

C'est dire une fois de plus à quel point la nouvelle image de la pensée implique des rapports de force extrêmement complexes. La théorie de la pensée dépend d'une typologie des forces. 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 d'un lieu : le minotaure ne sort pas du labyrinthe (4). Nous ne penserons pas tant qu'on ne nous forcera pas à aller là où sont

c) On se rappellera aussi que l'admirable poème *La plainte d'Ariane* est, dans Zarathoustra, attribué à l'*Enchanteur* ; mais l'enchantement est un mystification, un « faux-monnayeur » de la culture.

(1) Co. In., II, « Schopenhauer éducateur », 8.

(2) Co. In., II, « Schopenhauer éducateur », 4.

(3) Co. In., II, « Schopenhauer éducateur », 6.

(4) VP, III, 408.

des vérités qui donnent à penser, là où s'exercent les forces qui font de la pensée quelque chose d'actif et d'affirmatif. 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). « Et nous, nous vous en prions instamment, penchez-vous à ce fil ! » Nietzsche dit : trois anecdotes suffisent pour définir la vie d'un penseur (1). Sans doute une pour le lieu, une pour l'heure, une pour l'élément. L'anecdote est dans la vie ce que l'aphorisme est dans la pensée : quelque chose à interpréter. Empédocle et son volcan, voilà une anecdote de penseur. Le haut des cimes et les cavernes, le labyrinthe ; minuit-midi ; l'élément aérien, alcyonien, et aussi l'élément raréfié de ce qui est souterrain. A nous d'aller dans les lieux extrêmes, aux heures extrêmes, où vivent et se lèvent les vérités les plus hautes, les plus profondes. Les lieux de la pensée sont les zones tropicales, hantées par l'homme tropical. Non pas les zones tempérées, ni l'homme moral, méthodique ou modéré (2).

(1) *NP.*(2) *BM*, 197.

CHAPITRE IV

DU RESSENTIMENT A LA MAUVAISE CONSCIENCE

1) RÉACTION ET RESSENTIMENT

Dans l'état normal ou de santé, les forces réactives ont toujours pour rôle de limiter l'action. Elles la divisent, la retardent ou l'empêchent en fonction d'une autre action dont nous subissons l'effet. Mais inversement, les forces actives font exploser la création : elles la précipitent dans un instant choisi, à un moment favorable, dans une direction déterminée, pour une tâche d'adaptation rapide et précise. Ainsi se forme une *riposte*. C'est pourquoi Nietzsche peut dire : « La vraie réaction est celle de l'action (1). » Le type actif, en ce sens, n'est pas un type qui contiendrait exclusivement des forces actives ; il exprime le rapport « normal » entre une réaction qui retarde l'action et une action qui précipite la réaction. Le maître est dit ré-agir, précisément parce qu'il agit ses réactions. Le type actif englobe donc les forces réactives, mais dans un tel état qu'elles se définissent par une puissance d'obéir ou d'être agies. Le type actif exprime un rapport entre les forces actives et les forces réactives, tel que ces dernières sont elles-mêmes agies.

On comprend, dès lors, qu'il ne suffit pas d'une réaction pour faire un ressentiment. Ressentiment désigne un type où les forces réactives l'emportent sur les forces actives. Or elles ne peuvent l'emporter que d'une façon : en cessant d'être agies. Nous ne devons surtout pas définir le ressentiment par la force d'une réaction. Si nous demandons ce qu'est l'homme du ressentiment, nous ne devons pas oublier ce principe : il ne ré-agit pas. Et le mot de ressentiment donne une indication rigoureuse : *la réaction cesse d'être agie pour devenir quelque chose de senti*. Les

(1) *GM*, I, 10.