

Deleuze lecteur de Nietzsche : la théorie des forces.

(Préparation MAFPEN à l'Agrégation, Intervention du 7 Février 2007)

Introduction

La pensée de Nietzsche occupe dans celle de Deleuze, dans l'influence qu'elle a eue sur lui et sur son œuvre, une place à nulle autre équivalente. Il s'en explique dans *Pourparlers*¹, quand il dit le traitement qu'il a tenté de faire subir aux auteurs de la tradition philosophique. Son projet était de leur faire des enfants monstrueux à partir de leur propre discours, placer le sien dans le leur, le leur dans le sien, de telle manière que l'enfant fut à la fois le leur et à la fois illégitime, un bâtard, par quoi Deleuze a effectivement commencé à se faire philosophe. C'est cette technique à propos de laquelle il a parlé « d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception² », qu'il a baptisée plus tard et plus sobrement : « discours indirect libre³ ».

Seulement voilà, cette pratique somme toute très cavalière ne marche pas avec Nietzsche. A lui on ne fait pas des enfants dans le dos, « c'est lui qui vous en fait⁴ ». La pensée qui est la sienne ne se prête pas à ce jeu de distorsion/explication, à son contact quelque chose chez le lecteur est saisi, et le voilà sommé de parler en son nom propre, de se dépersonnaliser, de penser et d'écrire par intensité, mais pour lui-même. La pensée nietzschéenne se qualifierait d'abord comme puissance d'effets et comme catalyseur.

De fait les grands thèmes de la pensée de Nietzsche traversent et irriguent celle de Deleuze, mais d'une telle manière qu'il est difficile de parler de simple influence ; il s'agit davantage d'une reprise, d'un prolongement ou d'une ré-effectuation. Certes, de nombreux grands thèmes de la philosophie de Deleuze viennent plus généralement d'une famille de pensée, d'une lignée, presque de ce que Nietzsche appelle un type de penseur : Lucrèce, Spinoza, Hume, Bergson, Whitehead, etc., c'est-à-dire l'envers de la tradition rationaliste. Toutefois c'est bien dans l'œuvre de Nietzsche que nommément sont trouvés, puis assimilés et digérés les concepts cardinaux de la pensée deleuzienne, comme la culture de la joie et de l'affirmation, la répugnance devant le négatif et la dialectique, la quête du ou des devenir.

Or dans *Qu'est-ce que la Philosophie*⁵, Deleuze définit le travail de l'artiste, mais aussi du savant et du philosophe comme captures de forces qui font que la pensée peut changer de régime, quitter le niveau dogmatique et devenir créatrice. Et le philosophe ne crée des concepts, le savant des fonctions et l'artiste des percepts et des affects qu'en rendant pensables, opératoires ou sensibles, des forces qui ne l'étaient pas. Cette conception du monde comme champ de forces auxquelles il faut pouvoir se donner accès pour créer quoi que ce soit, c'est l'un des grands thèmes de la pensée de Nietzsche, que

¹« Lettre à Michel Cressole », in *Deleuze*, Michel Cressole, p. 110-111, 1973, Editions Universitaires « Psychothèque »; repris sous le titre « Lettre à un critique sévère », in *Pourparlers*, Deleuze, pp. 11-23, Minuit, 1990, p. 15

² *ibid*

³ *Mille Plateaux*, Minuit, 1980 (en collaboration avec F. Guattari), p. 101

⁴ *Pourparlers*, *ibid*

⁵ Minuit, 1991 (en collaboration avec F. Guattari)

Deleuze a lui-même développé en 1962 quand il a publié son *Nietzsche et la Philosophie*. C'est la lecture de cette théorie que nous voudrions esquisser.

I. Principes fondamentaux de la théorie des forces

L'un des aspects centraux de la pensée de Nietzsche, comme chacun le sait, est de promouvoir la question du sens en lieu et place de celle de la vérité. Et le sens de quelque chose doit se comprendre à partir de la force qui l'habite, qui l'investit et qui s'y manifeste. La chose est alors essentiellement un signe et un symptôme de cette force et la philosophie aura donc pour tâche, non de dire la vérité, mais de se constituer en symptomatologie et en sémiologie, et par là on abandonnera le vieux dualisme de l'essence et de l'apparence, ou bien la relation de causalité.

La force se définit comme appropriation d'une certaine quantité de réalité, ce qui implique que toute chose soit toujours en but à des forces qui s'emparent d'elle, et qui s'opposent entre elles pour cela, on dira même que la suite de ces luttes constitue l'histoire de la chose. On doit donc moins parler –dit Deleuze–, d'un sens d'une chose que d'une constellation de sens, d'un complexe de sens, ce qui implique alors un art de l'interprétation, l'art généalogique. Un tel art atteint son excellence quand il réussit à se porter jusqu'à l'essence de la chose –montre Deleuze–, non ce qu'elle serait en soi par delà son apparence trompeuse, mais son essence au sens de l'affinité avec la force qui lui convient le mieux et qui lui donne authentiquement son sens.

Or la chose est force elle-même, ce par quoi précisément elle peut être en affinité avec certaines qui l'investissent, sentir convenance et disconvenance avec ce qui entre en lutte pour se l'approprier. Si on peut parler de rapport entre des objets et des forces, ce n'est qu'approximativement, en réalité les rapports ne concernent qu'une pluralité de forces, d'où l'impossibilité de concevoir la force au singulier. Une force n'a de réalité que contre une autre force, c'est même ce qui fait sa consistance. Comme l'écrit Deleuze : « une pluralité de forces agissant et pâtissant à distance, *la distance* étant l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres : tel est le principe de la philosophie de la nature chez Nietzsche ⁶ ». Or c'est cet élément différentiel dans l'action et dans la passion des forces en lutte que Nietzsche appelle volonté, littéralement volonté vers la puissance, plus communément, volonté de puissance.

Comme le montre Deleuze, tout de même que Nietzsche bouleverse la question de la vérité, il reformule entièrement celle de la volonté. Traditionnellement la volonté agit sur de l'inerte ou sur de l'involontaire. Pour Nietzsche au contraire, la volonté est toujours en rapport avec de la volonté, si bien que le couple qui rend compte de ce rapport est le couple commander / obéir, car c'est lui l'élément différentiel entre des forces en opposition. Le vouloir de la volonté est vouloir d'être obéie ce qui implique qu'elle ne s'adresse qu'à une autre volonté qui seule peut être commandée et obéir. C'est donc le pluralisme de la volonté qui rend compte du pluralisme des forces et du pluralisme du sens, et le concept qui dit ce pluralisme est le concept de hiérarchie. « Le sens de quelque chose –écrit Deleuze–, est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe ⁷ ».

⁶ *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, 1962, p. 7

⁷ *ibid*, p. 9

Donc une force cherche par nature à s'emparer de quelque chose, à affirmer sa différence, une force tire son activité du caractère affirmatif de son expansion. Elle est donc jouissance de l'affirmation de la différence qu'elle est, elle ne veut rien d'autre que cette joyeuse et agressive affirmation, elle n'a ni objet ni fin.

Cette interprétation vient de la lecture nietzschéenne du tragique, ce qu'il faut éclairer à présent.

II. L'origine de cette interprétation et le tragique

Aux racines de la théorie des forces et de la question de leur interprétation, il y a le tragique, la contradiction entre la figure d'Apollon et de Dionysos, contradiction entre l'unité primitive et l'individu, entre la vie et la souffrance. D'un côté Apollon est la belle apparence qui fait disparaître la souffrance sous la plasticité et le rêve, de l'autre, Dionysos est la divinité qui reconduit l'individu dans l'unité primitive et le brise. Nietzsche découvrira par la suite que Dionysos c'est l'affirmation de la vie, et que son contraire n'est pas Apollon mais Socrate, le décadent, l'homme théorique chez qui la vie a besoin d'une justification, besoin de l'idée. Plus tard, l'opposition de Dionysos et d'Apollon cèdera la place à une opposition plus radicale, à une véritable antithèse, d'un côté les fiancés Dionysos et Ariane, de l'autre, ce qui se tenait sous le masque de Socrate mais que *L'Origine de la Tragédie* n'avait pas encore identifié : le christianisme comme figure la plus profonde du nihilisme. Dionysos contre le Crucifié, d'un côté la vie qui affirme et justifie la souffrance, de l'autre la souffrance qui accuse la vie. Car le christianisme invente l'idée que la vie est injuste et coupable, et que la souffrance doit la racheter –ce qui reste une interprétation schopenhauerienne-. L'intériorisation de la douleur –la « mauvaise conscience »-, est une machine à produire de la culpabilité, à multiplier la douleur. Son amour est fait de haine, et il n'aime la vie qu'atrophiee et mutilée. L'idée que l'amour chrétien réfute la haine judaïque est une erreur que dissipe l'art généalogique qui sait déceler sous des masques différents une même plante immonde.

Après *L'Origine de la Tragédie* Dionysos change de masque, il est le dieu pour qui la vie est juste et justifiée, il affirme la douleur dans son extériorité –par opposition à l'intériorisation chrétienne-. L'essence du tragique est à son tour réinterprétée, comme « affirmation multiple et pluraliste⁸ ». Et la question qui sourd des *Considérations Inactuelles* est celle-ci : comment pouvoir tout affirmer ? Comment faire sa joie de tout ? Comment surmonter les dégoûts que la vie peut engendrer pour en faire l'objet d'une grande joie ? Ce que découvre Nietzsche, c'est le tragique comme phénomène esthétique ; ce qui le caractérise ce n'est pas la peur ou la pitié qu'il peut engendrer –interprétation cathartique-, mais la joie du héros. La dramatique wagnérienne doit être abandonnée comme forme de *pathos* christianisé, ce que devra nous apprendre Dionysos c'est la légèreté, et pour conquérir l'existence qui est la nôtre il nous faudra savoir jouer et danser.

Quel est le sens de l'existence ? Qu'est-ce que la justice ? Telles sont les questions que pose la tragédie. On a essayé de racheter l'existence, de la sauver –et même Schopenhauer n'a pas su s'extraire de ce genre de problématique-, en réalité il faut la comprendre comme un phénomène tragique, c'est-à-dire esthétique. La culture grecque

⁸ *ibid*, p. 19

s'est présentée l'existence comme démesure, comme crime, et en cela –comme le montre la lecture nietzschéenne d'Anaximandre-, elle l'a comprise sur un mode moral –comme le fait à son tour Schopenhauer-. Toutefois, dans l'optique grecque, si l'existence est criminelle et coupable, on ignore l'invention judaïque de la faute, de la responsabilité, et l'invention chrétienne de la mauvaise conscience. Le crime n'est pas encore le péché. La pensée grecque est étrangère au ressentiment (c'est *ta* faute si je souffre), et a fortiori à la mauvaise conscience dont naît la responsabilité (cette souffrance, c'est *ma* faute). Il y a un nihilisme grec, mais sans responsabilité, puisque celle-ci incombe aux dieux, ce qui fait toute la différence entre le crime et le péché.

Deleuze montre donc que Nietzsche a vu le point de disjonction entre la culture grecque et l'avènement du judéo-christianisme dont l'enjeu philosophique est celui de l'innocence. Et le sens du multiple, le devenir comme innocence, tel est le joyeux message des fiancés, de Dionysos et d'Ariane. La pensée de la force, de l'élément différentiel dans les forces, c'est-à-dire plus généralement la philosophie de la volonté, devra donc conquérir ce que Nietzsche a d'abord vu dans le tragique. Car en effet le mouvement d'expansion, d'appréhension et d'appropriation des forces est innocence, il s'agit d'un mouvement actif, spontané, qui va toujours au bout de son pouvoir c'est-à-dire de ce dont il est capable. Inversement, on perd de vue cette innocence quand on moralise les forces, quand on distingue entre bonnes et mauvaises, opération qui présuppose une interprétation malade qui sépare les forces de leur puissance, qui conçoit abstraitement en deçà de ce qu'elles sont, un sujet capable de s'abstenir de faire tout ce qu'il peut faire. Au passage, notons que l'invention du libre-arbitre a dépendu de ce genre d'abstraction.

Le véritable penseur tragique n'est pas Anaximandre mais Héraclite, car c'est lui le penseur de l'innocence et de la justice, lui qui conçoit l'existence à partir d'un « instinct de jeu ⁹», et comme « un phénomène esthétique ¹⁰». Héraclite nie la dualité du monde, et l'être lui-même, pour concevoir le devenir comme affirmation : il n'y a que le devenir, l'être est l'être du devenir et il n'y a pas d'au-delà du multiple. Il y a bien ce que Parménide et Anaximandre concevait comme Un, mais qui ne s'affirme que dans la génération et la destruction. Au multiple, Héraclite n'associe ni châtement, ni culpabilité, ni négativité, mais la double affirmation du devenir et de l'être du devenir. Et c'est même chez Héraclite que se rencontre l'intuition que revenir est l'être de ce qui devient, que l'Eternel Retour est la loi du devenir, c'est-à-dire à la fois la justice et l'être. Mais ce n'est chez lui qu'une intuition.

Reste que c'est bien le judéo-christianisme qui s'est imposé et, à travers le ressentiment et la mauvaise conscience, un tout autre type de nihilisme. Le nihilisme c'est la négation de la vie, la dépréciation de l'existence, l'esprit de vengeance. Et Deleuze insiste particulièrement sur le fait que chez Nietzsche, le nihilisme ne se réduit pas à des déterminations psychologiques, historiques, idéologiques ou métaphysiques. Certes il s'exprime dans ces déterminations, mais fondamentalement il dépend d'une typologie. Deleuze cite ici un texte important : « l'instinct de la vengeance s'est tellement emparé de l'humanité au cours des siècles que toute la métaphysique, la psychologie, l'histoire et surtout *la morale* en portent l'empreinte. Dès que l'homme a pensé il a

⁹ *ibid*, p. 27

¹⁰ *ibid*

introduit dans les choses le bacille de la vengeance ¹¹». Il faut donc comprendre que le nihilisme est en quelque sorte le principe « transcendantal ¹² » de notre pensée, et que l'on peut à peine imaginer ce que serait un homme étranger à tout ressentiment. L'unique projet auquel tous les autres se subsument est donc celui de la transmutation, de la libération de la pensée, du joyeux message. Son contenu est simple quoique encore inaudible : la pensée comme affirmation de la vie et de la volonté. Dès lors la conception finale du tragique selon Nietzsche consiste dans la joie, et la volonté dans la création. Il s'agit d'affirmer le hasard et la nécessité du hasard, le devenir et l'être du devenir, le multiple et l'un du multiple.

Reste à comprendre comment la ligne judéo-chrétienne s'est imposée jusqu'au point d'effacer la culture grecque et ce qu'elle pressentait, et donc d'en revenir aux devenirs possibles des forces.

III. Quantité et qualité des forces ; qualités de la Volonté de Puissance

Deleuze met en rapport la question de Spinoza : « que peut un corps ? » avec celles que pose Nietzsche quand il lui faut concevoir le rapport entre conscience et corps. Pour Nietzsche la conscience doit se comprendre non comme en rapport avec l'extérieur de soi, mais plutôt comme une concrétion dans un ensemble plus large qui la met en état d'infériorité. Comme l'écrit Deleuze : « la conscience n'est jamais conscience de soi, mais conscience d'un moi par rapport au soi qui, lui, n'est pas conscient ¹³ ». En d'autres termes, il n'y a de conscience que servile. Un corps c'est un rapport de forces qui tendent à la domination, et donc un rapport entre des forces dominantes et des forces dominées ; c'est un produit du hasard, du minéral à l'humain. De ce point de vue on peut dire que tout corps est « vivant ». Nietzsche appelle actives les forces dominantes et réactives les forces dominées, leur quantité déterminant ainsi leur qualité dans le rapport de forces, ce que précisément nommait le concept de hiérarchie. Obéir et commander sont donc les deux modalités de l'exercice des forces, c'est leur qualité respective, étant compris que la force qui commande ne détruit en rien la force qui obéit. En effet la force réactive, pendant même qu'elle obéit, ne perd rien d'elle-même et continue de s'exercer comme telle, c'est-à-dire d'assumer les exigences de conservation et d'adaptation qui la constituent. Seulement –et Deleuze insiste sur ce point-, la pensée moderne se focalise exclusivement sur le point de vue des forces réactives, ne comprenant pas que les forces actives sont par nature inconscientes. Comme l'écrit Deleuze citant Nietzsche : « on ferme les yeux sur la prééminence 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 ¹⁴ ». En insistant sur les réactions au sein d'un corps on perd de vue l'action qui les a déterminées comme telles, on ne comprend plus rien à la conscience, à la mémoire, à l'habitude, etc. Ce pourquoi Nietzsche considère que la plasticité que Lamarck a vue dans la vie est un point de vue bien plus pertinent que l'évolutionnisme darwinien.

¹¹ *Volonté de Puissance*, III, 458, p. 172 du Tome II de la traduction Bianquis, Tel Gallimard

¹² Deleuze, *op. cit.*, p. 40

¹³ *ibid.*, p. 44

¹⁴ *Généalogie de la Morale*, I, 12, cité par Deleuze, *op. cit.*, p. 44

Le problème le plus essentiel est celui du rapport entre la quantité et la qualité des forces. Deleuze montre que chez Nietzsche, deux interprétations de ce rapport cohabitent. D'une part, dans certains textes, Nietzsche penche pour une interprétation essentiellement quantitative des forces, dans d'autres textes d'autre part, il affirme le caractère abstrait de cette détermination au profit d'une interprétation qualitative des forces (actives ou réactives). Pour Deleuze cette contradiction s'annule si l'on saisit que ce que Nietzsche dénonce en réalité c'est l'idée d'une possible égalité ou égalisation des forces, d'un équilibre, voie dans laquelle la science se complaît, annulant toute idée de différence et donc de hiérarchie. « Bref, ce qui intéresse Nietzsche –écrit Deleuze-, 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 ¹⁵ ». A la science manque la compréhension de la volonté de puissance. C'est ce que dit le texte fameux de la *Volonté de Puissance* que cite Deleuze : « 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 ¹⁶ ».

La volonté de puissance n'est pas la force, et pour en comprendre le sens il faut saisir que la différence de quantité entre les forces renvoie à un élément différentiel qui est l'élément génétique de la qualité même des forces, c'est-à-dire de ce qui les détermine comme active ou réactives, comme dominantes ou dominées. C'est donc par la volonté de puissance que les forces sont ce qu'elles sont : la volonté de puissance est l'élément généalogique des forces –dit Deleuze-, c'est-à-dire le principe à la fois différentiel et génétique de ce qu'elles sont. Mais elle n'est pas un principe au sens logique de ce qui conditionne quelque chose, elle est un principe au sens plastique, c'est-à-dire qui se fonde dans le mouvement des forces puisqu'il en est inséparable. Toutefois on ne confondra pas tout à fait la volonté de puissance avec les forces, sous peine d'aboutir à une sorte de mécanisme ; car, rappelle Deleuze, tandis que la force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut dans les forces. La force est tendance à la domination, mais elle n'est « victorieuse » que fonction de la volonté de puissance constituant « l'élément interne » que la rend telle, ou bien au contraire, qui en fait une force réactive ou dominée suivant le hasard de la rencontre des forces, hasard dont la volonté de puissance est l'affirmation même. Faire de la généalogie c'est interpréter la qualité des forces (actives ou réactives) qui donnent son sens à un phénomène, mais c'est aussi mesurer la quantité des forces en présence (dominantes ou dominées). Toutefois –et Deleuze met particulièrement en relief cet aspect-, il y a lieu de se demander *qui* fait de la généalogie ? La réponse est simple : c'est la volonté de puissance elle-même en tant qu'elle traverse aussi celui qui interprète, qui est lui-même un champ de forces en opposition.

Or si l'activité et la réactivité sont les qualités essentielles des forces, celles de la volonté de puissance sont l'affirmation et la négation. On comprend alors que tout comme la réactivité est bien l'expression possible des forces, la négativité est l'expression possible de la volonté de puissance : le nihilisme est donc *aussi* de la volonté de puissance. Certes il y a bien affinité entre l'action et l'affirmation, et entre la réaction et la négation, mais il ne faut pas confondre ces deux plans. Il faut dire que action et réaction sont des instruments de la volonté de puissance en tant qu'elle affirme ou qu'elle

¹⁵Deleuze, *op. cit.*, p. 49

¹⁶ *Volonté de Puissance*, II, 309, cité par Deleuze, *op. cit.*, p. 56,

nie, parce qu'affirmation et négation sont des qualités du devenir lui-même. Comme l'écrit Deleuze : « 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 ¹⁷ ».

Nous retrouvons le problème du sens, mais aussi de la valeur –l'art généalogique étant la critique réelle (et non pas seulement kantienne), de la valeur des valeurs- ; le sens tient à la qualité de la force qui s'exprime dans un phénomène (par quoi il est actif ou réactif), la valeur dans la qualité de la volonté de puissance en présence (affirmative ou réactive). La difficulté de lire Nietzsche tient donc au fait qu'il passe sans cesse d'un plan à un autre : c'est le problème de la vitesse, cher à Deleuze, problème qui qualifie la pensée de Nietzsche comme celle de Spinoza. Quoi qu'il en soit il faut toujours en revenir à l'élément différentiel.

IV. La sortie de l'origine

A l'origine, dans l'origine, il y a la différence des forces actives et réactives, l'affinité des forces actives avec l'affirmation et des forces réactives avec la négation. La force active affirme sa différence et c'est pour elle un objet de jouissance que cette affirmation. La force réactive, dominée et obéissante est quant à elle déjà négation de ce qui s'impose à elle et qu'elle tente de limiter. D'un côté donc différence, de l'autre, négation de cette différence, ce que Deleuze appelle « l'image inversée de soi », c'est-à-dire image inversée que la volonté de puissance se donne d'elle-même dans la réaction. Le oui actif est un non du point de vue de la force réactive. Comme l'écrit Deleuze : « l'affirmation de soi devient négation de l'autre¹⁸ », ce qui fait écho au propos de Nietzsche : « différence engendre haine ¹⁹ ».

Pour saisir comment on peut sortir de ces rapports originels –ce qui pose le problème du déploiement du nihilisme, c'est-à-dire de l'histoire-, il faut comprendre comment les forces réactives peuvent s'imposer aux forces actives, c'est-à-dire les dominer, ce qui est pourtant en soi presque inconcevable. Comme le montre Deleuze, ce qui est en cause c'est le développement de cette image inversée de soi dont est capable la volonté de puissance se faisant négative. Mais, et là est le point central, si les forces réactives peuvent bien triompher des forces actives, elles n'en constitueront pas pour autant des forces elles-mêmes actives. Car en effet elles l'emporteront par décomposition des forces actives, en les séparant de leur puissance, en les transformant à leur tour en forces réactives. Toutefois –et c'est essentiel-, ces nouvelles forces réactives seront d'une tout autre nature que celles que nous avons considérées jusqu'à maintenant.

C'est précisément ce triomphe d'une nouvelle forme de réactivité que scande la

¹⁷ Deleuze, *op. cit.*, p. 61

¹⁸ *ibid.*, p. 63

¹⁹ *Par delà le Bien et le Mal*, §263

Généalogie de la Morale : l'avènement du ressentiment, de la mauvaise conscience et de l'idéal ascétique. A chaque fois seront certes nécessaires des fictions et des illusions, mais au principe on trouvera toujours le développement par les forces réactives et négatives d'une image inversée qui soustrait sa puissance aux forces actives et affirmatives, qui fait des esclaves les nouveaux maîtres sans les faire pourtant jamais cesser d'être des esclaves²⁰.

Tel est donc le paradoxe, tel est donc ce qui requiert interprétation et évaluation : même quantitativement inférieures et qualitativement réactives, les forces ainsi déterminées peuvent triompher des forces actives. C'est ainsi qu'il faut relire le *Gorgias* pour saisir l'inanité du propos de Socrate, ou bien le positivisme tout entier dans son attachement aux faits, compte non tenu de la provenance des valeurs en question. On peut alors en arriver à une caractérisation complète des forces qui fonctionne suivant trois couples :

- La force réactive est en soi utilitaire, elle s'adapte, elle consiste dans une limitation relative de ce à quoi elle s'oppose. Inversement la force active est fondamentalement « plastique, dominante et subjugante²¹ »
- La force réactive tend à séparer la force active de ce qu'elle peut, elle la nie par quoi elle assure la victoire des esclaves. Inversement la force active va toujours jusqu'au bout de ce qu'elle peut
- La force réactive comme force séparée de ce qu'elle peut se nie elle-même ou se retourne contre soi –c'est le règne des esclaves-, a contrario la force active est affirmation de sa différence, dont elle fait l'objet d'une jouissance et d'une affirmation

Comme le montre très bien Deleuze, cette compréhension exige un concept extrêmement rigoureux de la sensibilité de la volonté de puissance, puisque comme il le rappelle, c'est d'abord ainsi que Nietzsche l'a pressentie, c'est-à-dire comme sentiment de puissance. C'est que la volonté de puissance –comme on l'a dit-, est l'élément différentiel qui détermine le rapport au sein des forces et qui par là en produit la qualité, par quoi elle se donne à voir dans la force, elle se manifeste, pour autant bien évidemment que l'on sache interpréter et évaluer. Or le rapport des forces c'est l'affection mutuelle des forces : la volonté de puissance se montre donc comme pouvoir d'être affecté, pouvoir toujours intégralement rempli et effectué. Il faut dire alors de la volonté de puissance qu'elle est ce par quoi, dans le rapport des forces, les forces trouvent l'élément de leur genèse et de leur production, mais qu'elle est aussi l'exprimé de ce rapport : « la volonté de puissance –écrit Deleuze-, est toujours déterminée en même temps qu'elle détermine, qualifiée en même temps qu'elle qualifie²² ». Ce rapport entre quantité de forces et pouvoir d'être affecté relève selon Deleuze d'une inspiration spinoziste, lequel Spinoza a effectivement le premier conçu un tel rapport²³. Et tout comme chez Spinoza, ce pouvoir d'être affecté n'est pas passivité mais sensibilité, ce que

²⁰ ce qui doit nous faire comprendre une bonne fois pour toutes que dominer dans une configuration politique ou sociale donnée, ne signifie en rien appartenir au type magistral : on peut être « le plus fort » et être un esclave, sans contradiction

²¹ Deleuze, *op. cit.*, p. 69

²² Deleuze, *op. cit.*, p. 70

²³ par quoi l'on peut peut-être avancer que –*mutatis mutandis*- la volonté de puissance c'est la substance spinoziste, mais en tant qu'elle est comprise comme l'un du multiple, comme l'être impersonnel du devenir et non comme sujet –contre Hegel-.

n'annule en rien le concept de volonté qui apparemment recouvre une telle sensibilité ; il faut dire au contraire que la volonté est la manifestation de cette sensibilité, ce que Nietzsche appelle précisément un « *pathos* ²⁴ ». Deleuze le dit ainsi : « la volonté de puissance se manifeste comme la sensibilité de la force ; l'élément différentiel des forces se manifeste comme leur sensibilité différentielle ²⁵ ».

On peut alors concevoir ce que Deleuze présente comme les quatre déterminations ou autodéterminations possibles de la volonté de puissance (même si à partir de cette matrice une infinité de nuances sont concevables) :

- il y a en premier lieu la force active, comme puissance d'agir, de dominer et de commander
- en second lieu il y a la force réactive, c'est-à-dire la puissance d'obéir et d'être agie par la force active
- troisièmement il y a le second genre de force réactive ou « force réactive développée ²⁶ », puissance de séparer la force active de ce qu'elle peut
- enfin, il y a la force active séparée de sa puissance, ou puissance de se retourner contre soi

Ces quatre déterminations composent le devenir possible des forces. Mais le drame ou la catastrophe, c'est que les forces actives sont ainsi conduites à devenir réactives. Il faut même dire que nous ne connaissons de devenir dans les forces que sous la forme d'un devenir réactif, du fait même de l'affinité entre réaction et négation. On peut sans doute concevoir une autre forme de devenir, mais il nous faudrait pour cela une autre forme de sensibilité, une sensibilité autre qu'humaine, une sensibilité surhumaine. Car tout se passe comme si le devenir réactif constituait l'humanité, d'où le mépris et le grand dégoût que nourrit Zarathoustra pour les hommes.

Sans doute faut-il se poser maintenant une question essentielle : une force active séparée de son pouvoir par une force réactive, qui donc devient à son tour réactive –quoique dans un autre sens, comme nous l'avons vu-, peut-elle être considérée comme active, c'est-à-dire comme allant elle aussi jusqu'au bout de ce qu'elle peut, fût-elle dans la réactivité ? Ce qui fait de cette question une question essentielle c'est que la force réactive peut-être interprétée de bien des manières. Deleuze prend un exemple cher à Nietzsche, mais qu'il connaît bien lui-même également, celui de la maladie. Certes il faut dire de la maladie qu'elle me sépare de ma puissance, et que en ce sens elle me rend réactif, mais elle ne le fait pas sans me révéler une nouvelle voie pour ma puissance, un nouveau point de vue. Voir la maladie du point de vue de la santé est une chose, voir la santé du point de vue de la maladie n'en est pas moins intéressant. Et Nietzsche le répète sans cesse : les forces réactives sont fascinantes du fait même de l'étrangeté de la volonté de puissance qui les habite et par quoi elles sont proprement dangereuses. Le malade comme le religieux ne vont pas sans cette ambivalence. Reste qu'il faut évaluer les nuances : tous les malades et tous les religieux ne sont pas sublimes et dangereux. Donc non, définitivement non : une force réactive ne devient pas active du simple fait qu'elle aille au bout de son pouvoir, parce que le faire en affirmant sa différence ou bien en niant ce dont on diffère ne sera jamais équivalent ; aucune négation n'égalera jamais une affirmation. A vrai dire, on peut tout à fait concevoir un devenir actif des forces réactives,

²⁴ *Volonté de Puissance*, II, 311

²⁵ Deleuze, *op. cit.*, p. 71

²⁶ *ibid*

comme le montre Nietzsche ²⁷, mais ce serait à condition de leur autodestruction, ce qui pose le problème de l'Eternel Retour, que nous laisserons volontairement de côté.

V. La trame de l'histoire : ressentiment et mauvaise conscience

Il nous faut à présent préciser ce que jusqu'à maintenant nous avons présenté comme absolument antithétique, soit l'action et la réaction des forces. Puisqu'il est question d'un rapport, celui-ci ne peut se comprendre si les forces actives n'enveloppent pas toujours les forces réactives pour composer avec elles, lesquelles tentent de limiter leur action -comme nous l'avons vu-. Ainsi agir, c'est agir des réactions. Comme le dit Nietzsche, « la vraie réaction est celle de l'action ²⁸», et c'est la fulgurance de l'action agissant les réactions qu'elle provoque et qui s'opposent à elle qui fait qu'elle commande et domine. On ne saurait alors confondre réaction et ressentiment. Le ressentiment apparaît quand les forces réactives triomphent sur les forces actives, ce qui n'est possible que si elles cessent d'être agies et qu'elles deviennent quelque chose de senti. C'est seulement ainsi que les forces réactives se soustraient à la violence configuratrice et plastique des forces actives.

Deleuze montre assez brillamment que l'on peut comprendre cette subtilité à partir d'un schéma élaboré par Freud. Ce dernier a en effet conçu une hypothèse sur la vie psychique qui veut que l'on peut recevoir de l'extérieur une excitation sans qu'elle soit mémorisée, alors que parallèlement on peut enregistrer la trace de cette même excitation, mais sans qu'elle soit perceptible. C'est le fondement de la différence entre conscience et inconscient : d'un côté une conscience sans mémoire, de l'autre un inconscient peuplé de souvenirs. La conscience serait alors comme une membrane excitable ou bien une interface entre le dedans et le dehors. Etonnamment Nietzsche distingue lui aussi dans le système réactif, conscience et inconscient ²⁹. L'inconscient est pour lui effectivement chargé d'empreintes, c'est un système végétatif et ruminant tout à fait passif. Mais il y a un autre système, le système conscient, qui lui fonctionne en réagissant directement aux excitations -et on doit se souvenir que pour Nietzsche la conscience est fondamentalement réactive-. On peut dire alors que le fonctionnement normal de la conscience implique que les forces réactives qui la constituent prennent pour objet l'excitation qui s'offre à elles, par quoi elles sont de fait agies et commandées. Dès lors ce schéma n'a aucune raison d'évoluer ou de se pervertir tant qu'une force active détermine la réaction et que les traces mnésiques restent du côté du système inconscient. On peut même considérer que le système réactif qu'est la conscience enveloppe une force active qui fonctionne alors comme faculté d'oubli, faculté de régénération permanente de la conscience, faculté qui isole les deux systèmes dans l'appareil réactif tout entier. Mais si l'activité qui régule la réaction vient à flancher, les deux systèmes qui composent la vie psychique entrent alors dans une zone de confusion : l'excitation externe ne se distingue plus de la trace mnésique interne. Comme l'écrit Deleuze : « *c'est donc en même temps que la réaction aux traces devient quelque chose de sensible et que la réaction à l'excitation cesse d'être agie* ³⁰. Voilà le fondement de la catastrophe : ne pouvant plus

²⁷ voir sur ce point *Volonté de Puissance*, III, 102

²⁸ *Généalogie de la Morale*, I, 10

²⁹ voir sur ce point : *Généalogie de la Morale*, I, 10 et II, 1

³⁰ *op. cit.*, p. 130

être agies, les forces réactives se soustraient à l'opération des forces actives qui dès lors *se voient privées* des condition normales de leur activité et sont donc littéralement séparées de leur pouvoir. C'est ainsi que les forces réactives triomphent des forces actives, alors même que tout s'est déroulé dans l'appareil réactif, et que dès lors se développe la maladie, c'est-à-dire le nihilisme ; comme le remarque Deleuze, il ne faut pas dire que le ressentiment est une maladie, mais que la maladie est une forme de ressentiment.

D'un point de vue topologique, le ressentiment c'est la montée de la mémoire dans la conscience, ce qui fait de l'homme du ressentiment « un chien » dit Deleuze, parce qu'il ne réagit qu'aux traces, incapable d'agir sa réaction. Mais il y a aussi une typologie du ressentiment, fonction de ce triomphe des forces réactives sur les forces actives. Ce qui le caractérise fondamentalement c'est la mémoire, l'impossibilité d'oublier, type qui fonctionne à de multiples point de vue : biologique, psychique, historique, social, politique, etc. De manière générale, un type c'est un rapport déterminé dans un sujet entre les forces de nature différentes qui le constituent. Si le ressentiment est presque par définition esprit de vengeance c'est parce qu'il est incapable d'agir sa réaction, parce qu'il est condamné à sentir ce contre quoi il ne peut rien, parce que tout lui est offense, tout lui est affront, tout lui semble être la cause de son impuissance et il lui faut se venger de tout –qu'il s'agisse des choses belles et bonnes qui lui arrivent, ou bien qu'il s'agisse des douleurs ou des malheurs les plus grands-. Sans qu'il puisse se soustraire à ces excitations, elles se transforment inéluctablement en un boulet de souvenirs douloureux. Même quand il réussit à se venger –ce dont il est rarement capable-, sa vengeance est en principe imaginaire et fantasmatique. L'esprit de vengeance et les infâmes ratiocinations qu'il engendre, c'est ce que Nietzsche appelle l'araignée, la tarentule.

Or, remarque Deleuze, l'idée d'un esprit de vengeance ne doit pas tromper : l'esprit ne transforme pas la vengeance en principe d'action, mais tout au plus lui offre un vecteur d'expression, un moyen de détruire la saine constitution de hiérarchie entre les forces actives et les forces réactives. C'est en ce sens une révolte qui en germe contient son propre triomphe. Le personnage qui correspond au type du ressentiment c'est l'esclave, qui est déterminé par trois caractères :

- « l'impuissance à admirer, à respecter, à aimer ». C'est une haine contre tout qui reste tapie au fond de tous les affects, haine du beau, du noble, du grand, dépréciés à force de cynisme et de gesticulations. C'est une incapacité à respecter quoi que ce soit, pas même le malheur. C'est une tendance malade à chercher des coupables, des causes, c'est une digestion poussive et infinie de l'existence, c'est la bassesse comme force d'attraction
- « la passivité ». L'homme du ressentiment est passif, non pas réactif mais justement incapable d'agir ses réactions parce qu'il est tout entier happé par sa mémoire. C'est le pleurnicherie permanente de celui qui veut être aimé, qui quête des compensations pour ses souffrances et qui ronronne à chaque profit. L'homme du ressentiment n'a pour seule morale que l'utilité.
- « l'imputation des torts, la distribution des responsabilités, l'accusation perpétuelle ». Tous ces traits se sont substitués chez l'homme du ressentiment à l'agressivité aristocratique. Puisque tout lui est droit dont il attend bénéfice, il est condamné quand il n'en jouit pas à se vautrer dans l'aigreur et l'amertume. Il lui

faut des responsables, il lui faut des méchants pour qu'ainsi il puisse se reconnaître comme bon, et c'est même dans ce renversement que son type consiste.

Car évidemment c'est tout autre chose d'affirmer : « je suis bon », que de se dire : « tu es méchant, donc je suis bon ». D'un côté est l'activité, l'affirmation joyeuse, ce que Nietzsche appelle « la distinction ». De l'autre il y a comparaison et image inversée. Du premier, c'est-à-dire du type magistral Nietzsche écrit : « celui-là a conscience qu'il confère de l'honneur aux choses, qu'il crée les valeurs. Tout ce qu'il trouve en soi il l'honore ; une telle morale consiste dans la glorification de soi-même. Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bien être d'une haute tension interne, la conscience d'une richesse désireuse de donner et de se prodiguer ³¹ ». Le maître c'est la certitude de soi, l'esclave au contraire doit construire cette certitude, et il ne peut le faire que dans des paralogismes ³². Or c'est toujours sur une fiction que repose le paralogisme, fiction de la force séparée de son pouvoir. Là se tient le triomphe de la réactivité : non seulement, comme on l'a vu, les forces réactives se soustraient à la domination des forces actives, mais ensuite elles se posent comme supérieures à elles. C'est de cette opération que les forces réactives vont tirer de quoi pouvoir réellement renverser le rapport de force à leur profit. Nous verrons que ce développement est rendu possible par un personnage, c'est-à-dire l'incarnation d'un type en lui-même nouveau. Toutefois, avant d'en arriver à ce point, il faut expliquer comment les forces réactives peuvent produire des fictions susceptibles de séparer les forces actives de leur pouvoir, alors on comprendra *qui* peut élaborer une telle matière pour le ressentiment.

Nietzsche appelle fiction la projection et le développement de l'image inversée du rapport normal entre les forces actives et des forces réactives ne pouvant plus agir leur réaction. C'est dans ce développement que se trouve l'origine de l'idée d'un monde vrai et pur par delà le monde qui est le nôtre, et d'un Dieu qui serait en contradiction avec la vie. Par cette fiction les forces réactives en viennent à se situer en lieu et place des forces actives, c'est-à-dire qu'elles se posent comme supérieures. Or il a fallu un artiste pour conduire une telle opération, et c'est le prêtre, plus précisément la forme juïdique du prêtre.

D'une certaine manière, le prêtre est un type d'individu qui a toujours existé et qui appartient historiquement aux classes nobles et aristocratiques. Dans les cultures « préhistoriques » au sens que donne Nietzsche à cette expression, ce qui fait son étonnante spécificité et qui explique qu'il est fondamentalement différent de l'aristocrate guerrier, c'est que d'un point de vue typologique il est physiologiquement faible mais dotée d'une volonté particulièrement puissante. Vivant à côté des guerriers, mais à une distance prudente, il partage leur pouvoir sur le peuple et il n'est pas sous leur domination brutale. Donc chez lui le ressentiment est libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par la servitude et par un dérèglement des instincts mais tout simplement par la haine de la vie. Le mouvement de l'histoire c'est-à-dire du nihilisme se met en branle quand les castes guerrières en viennent à affronter les castes sacerdotales et bien évidemment à se les asservir. Alors l'intelligence déjà rusée du prêtre va se développer de manière phénoménale, nourrir contre les forts une « haine sans borne » comme le dit Nietzsche, haine qui va sonner le mouvement de révolte des esclaves. C'est dans ce

³¹ *Par delà le Bien et le Mal*, §260

³² Voir le célèbre « paralogisme de l'agneau » dans la *Généalogie de la Morale*, I, 13

mouvement que le prêtre « classique » -dans la terminologie de Nietzsche-, devient le prêtre « historique », dont la forme première est le prêtre judaïque. C'est lui qui va permettre au peuple juif, en lutte contre ses maîtres, de se libérer en devenant tout entier un peuple sacerdotal.

De fait le prêtre sera l'éducateur du ressentiment des esclaves, il pourra lui donner une direction et une orientation. Mais la possibilité de cette orientation est barrée par la puissance des maîtres, il va donc falloir –et là est son génie, même si c'est un génie particulièrement malsain-, qu'il trouve les moyens de contourner la force pour affirmer sa supériorité ; il le fera stratégiquement dans l'invention malicieuse et très intelligente de tout un système de fictions –dont l'inspiration est en ce sens commune à tous les prêtres de tous les temps-, par lesquelles il va marquer son emprise sur ses contemporains, puisqu'il ne peut pas le faire sagement c'est-à-dire par la brutalité. Or la puissance du prêtre est telle, notamment dans les religions primitives païennes et magistrales où sont organisées depuis toujours de puissantes castes sacerdotales, qu'il réussira à imposer aux maîtres stupides le respect de ses inventions fictionnelles.

Nietzsche formule ainsi le discours du prêtre judaïque qui joue comme un révélateur pour les esclaves : « les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les petits seuls sont les bons ; ceux qui souffrent, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu ; c'est à eux seuls qu'appartiendra la béatitude. Par contre, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les avides, les insatiables, les impies et, éternellement, vous demeurerez les réprouvés, les maudits, les damnés !³³ ». Ainsi le prêtre judaïque est le complice des forces réactives, sa volonté de puissance c'est le nihilisme lui-même, toutefois il poursuit un but qui lui est propre. Nous savons bien l'affinité entre le nihilisme et les forces réactives, la puissance de nier en a besoin ; mais il faut dire simultanément que c'est le nihilisme qui permet aux forces réactives de vaincre et de s'imposer. Le prêtre judaïque apparaît alors comme un personnage fondamentalement ambivalent : comme nous l'avons vu, il choisit les instincts de décadence alors qu'il n'est pas sous leur domination, parce qu'il y voit un moyen de vaincre le monde tel qu'il est.

Reste à saisir ce qu'il advient de la force active quand elle est séparée de ce qu'elle peut. On sait qu'elle l'est d'abord fictivement, mais on sait aussi que quelque chose lui advient concrètement. Quoi ? La réponse est simple : elle se retourne contre elle-même, elle s'intériorise, et c'est ainsi qu'elle devient force réactive : telle est l'origine de la mauvaise conscience. Le ressentiment c'est la projection de l'image inversée des hiérarchie normales, dont la conséquence est l'introjection de cette projection, par quoi le maître devient esclave, par contagion. Cette introjection est douleur, une douleur mêlée de plaisir qui prolifère et métastase. Tel est l'aspect topologique de la mauvaise conscience. L'intériorisation de la douleur et sa multiplication ont l'allure d'un trou qui ne cesse de gagner en profondeur, c'est-à-dire en intériorité. En d'autres termes, un sens nouveau de la douleur émerge : elle apparaît comme la conséquence d'une faute, comme la conséquence du péché. La mauvaise conscience comme culpabilité, telle est sa dimension typologique. C'est sur ce point que l'on mesure le chemin parcouru depuis *La Naissance de la Tragédie*, où Nietzsche –encore sous l'influence de Schopenhauer et de Wagner- posait la question du tragique en rapport avec celle du sens de la douleur. Tant

³³ *Généalogie de la Morale*, III, 17

qu'un type est actif, la douleur apparaît comme un sens externe, réaction qu'il convient d'agir pour éviter qu'elle phagocyte l'individu tout entier. Pour les maîtres, le sens de la douleur c'est qu'elle contente nécessairement quelqu'un, un dieu par exemple, ou bien une foule qui n'aime rien tant que les exécutions publiques. Mais du point de vue de l'homme du ressentiment, la douleur a perdu tout sens, et il ne la supportera qu'en l'accentuant.

Cette aggravation du mal c'est le fait d'un deuxième personnage, d'une nouvelle forme de prêtre, celui qui va changer la direction du ressentiment, le prêtre chrétien³⁴. En effet, tandis que l'homme du ressentiment est l'accusateur de la vie tout entière, ce par quoi les forces actives deviennent des forces réactives, l'homme de la mauvaise conscience va faire passer en lui et par lui l'accusation, ce qui définira le péché. Le christianisme est ainsi de ce point de vue le développement complet du judaïsme : il ne suffisait pas d'accuser la vie, il fallait que l'accusateur se découvre coupable. La contamination de tout ce qui est fort, sain et actif sera dès lors universelle, le prêtre –moins le Christ que St Paul- est devenu le nouveau maître.

VI. le problème de la culture

Comme le montre Deleuze, il est important de remarquer que lorsque l'on tente de surplomber cet enchaînement dans le jeu des forces, on découvre chez Nietzsche un vocabulaire relativement ambigu en ce que certains concepts changent la perspective de l'interprétation sans en changer la signification. Ainsi le terme culture peut être compris comme ce qui précède l'histoire, ce qui s'en arrache, ou bien comme ce qui se confond avec son déploiement.

Du point de vue pré-historique, c'est-à-dire du point de vue de ce qui précède l'histoire comprise comme le déploiement du nihilisme, la culture c'est « la moralité des mœurs », le dressage brutal et la sélection impitoyable des individus. Elle s'obtient de manière arbitraire, stupide et extraordinairement violente, ce qui nous renvoie à l'ordre de la réactivité. Toutefois, par ce qu'elle comporte de structurant du fait des rapports de commandement et d'obéissance ainsi mis en jeu, par l'activité qui s'exerce ainsi sur les individus contraints d'agir leur force réactive, on doit admettre que l'obéissance à la loi –du simple fait qu'elle est la loi-, éduque la conscience, c'est-à-dire la rend sensible aux excitations, elle nourrit une mémoire qui n'est pas mémoire des traces mais celle de la volonté. C'est de cette éducation que peut sortir l'homme de parole, l'homme capable de promesse. La culture est ainsi le jeu de la justice et du châtement, et c'est la responsabilité devant la dette que le pouvoir doit inscrire dans les chairs, qu'elle que soit la forme qu'il prend.

D'un point de vue maintenant post-historique, on peut dire que dans la culture ainsi envisagée il n'y a nulle place pour le ressentiment et la mauvaise conscience : la justice est le contraire de la vengeance. La justice c'est ce qui fait que les forces réactives en l'homme peuvent être agies, et ce par quoi il est regardé comme responsable de cette réaction. De même que la justice est étrangère au ressentiment, le châtement est sans lien avec la mauvaise conscience : il n'éveille jamais le sentiment du remord et de la faute, au contraire il endurecit. Symétriquement, il faut dire que le produit de la « moralité des

³⁴ Sur ce nouveau type, le texte le plus important est peut-être celui de *La Généalogie de la Morale*, III, 15

mœurs » c'est l'homme libre, l'homme actif. « Le produit de la culture –écrit Deleuze-, est l'élément post-historique de l'homme ³⁵». Et Nietzsche écrit lui-même : « plaçons-nous au bout de l'énorme processus, à l'endroit où l'arbre mûrit enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs présentent enfin ce pourquoi elles n'étaient que des moyens ; et nous trouverons que le fruit le plus mûr de l'arbre est *l'individu souverain*, l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même, l'individu affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et super-moral (car autonome et moral s'excluent), bref l'homme à la volonté propre, indépendante et persistante, l'homme qui peut promettre ³⁶». Le produit de la culture et le moyen de la culture ce n'est donc pas la même chose. L'homme qui peut promettre c'est l'homme libre, léger, irresponsable, c'est-à-dire non plus responsable devant des tiers, mais autonome, maître, législateur, c'est l'homme en qui la justice s'autodétruit –dit Nietzsche-, c'est le but final de la culture comme sélection.

Reste qu'entre les points de vue pré-historique et post-historique s'enchaîne l'histoire, c'est-à-dire la déchéance de la culture comme supériorité des forces actives sur les forces réactives. Et l'histoire c'est ce qui soustrait à la culture ses conditions de production du but qui était le sien. A l'activité générique de la culture vont se substituer des formations de pouvoir d'essence réactive : races, peuples, classes, églises, Etats, c'est-à-dire ce que Nietzsche appelle des *troupeaux*. En lieu et place du législateur on trouvera l'homme domestiqué. Le dressage et la sélection ne viseront plus qu'à détruire les maîtres. L'histoire c'est l'histoire de la réaction qui s'empare de la culture pour en faire dévier le but afin que triomphe la négativité.

Conclusion

Les trois formes du nihilisme –négatif, passif et actif- sont la scansion du déploiement de l'histoire. Le nihilisme négatif est d'opposition, il est ce par quoi triomphent les esclaves par le ressentiment et la mauvaise conscience imposant l'idéal ascétique. Le nihilisme passif recueille cet idéal et assume ses métamorphoses successives : métaphysique, athéisme, libre-pensée, scientisme, socialisme, etc., où la forme change sans cesse, où les valeurs humaines se substituent aux fictions religieuses trop coûteuses pour des individus épuisés. Enfin le nihilisme actif pousse cette logique à son terme, nie les valeurs de la négation et se présente comme fondamentalement autodestructeur. Sous cette trame –et presque miraculeusement-, des individus, des époques, des activités, peuvent encore momentanément laisser surgir à nouveau la volonté de puissance en son essence affirmative : c'est le cas de l'artiste par excellence. Toutefois le nihilisme ne peut être détruit sans qu'à sa forme active et autodestructrice ne soit associée la pensée de l'Eternel Retour comme condition de l'intégrale transvaluation.

³⁵ *op. cit.*, p. 157

³⁶ *Généalogie de la Morale*, II, 2