CAIRN.INFO

Chapitre IV. Du ressentiment à la mauvaise conscience

Gilles Deleuze

Dans **Nietzsche et la philosophie (2014)**, pages 173 à 230

Article

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. 1

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 forces réactives l'emportent sur les forces actives parce qu'elles se dérobent à leur action. Mais, à ce point, deux questions surgissent : 1° Comment l'emportent-elles ? 2

Comment se dérobent-elles ? Quel est le mécanisme de cette « maladie » ? 2° Et, inversement, comment les forces réactives sont-elles normalement agies ? Normal ici ne signifie pas fréquent, mais au contraire normatif et rare. Quelle est la définition de cette norme, de cette « santé » ?

2. Principe du ressentiment

3 Freud expose souvent un schéma de la vie qu'il appelle « hypothèse topique ». Ce n'est pas le même système qui reçoit une excitation et qui en conserve une trace durable : un même système ne pourrait pas à la fois garder fidèlement les transformations qu'il subit et offrir une réceptivité toujours fraîche. « Nous supposerons donc qu'un système externe de l'appareil reçoit les excitations perceptibles, mais n'en retient rien, n'a donc pas de mémoire, et que derrière ce système, il s'en trouve un autre qui transforme l'excitation momentanée du premier en traces durables. » Ces deux systèmes ou enregistrements correspondent à la distinction de la conscience et de l'inconscient : « Nos souvenirs sont par nature inconscients » ; et inversement : « La conscience naît là où s'arrête la trace mnémique. » Aussi faut-il concevoir la formation du système conscient comme le résultat d'une évolution : à la limite du dehors et du dedans, du monde intérieur et du monde extérieur, « il se serait formé une écorce tellement assouplie par les excitations qu'elle recevrait sans cesse, qu'elle aurait acquis des propriétés la rendant apte uniquement à recevoir de nouvelles excitations », ne gardant des objets qu'une image directe et modifiable tout à fait distincte de la trace durable ou même immuable dans le système inconscient [2].

4 Cette hypothèse topique, Freud est loin de la prendre à son compte et de l'accepter sans restrictions. Le fait est que nous trouvons tous les éléments de l'hypothèse chez Nietzsche. Nietzsche distingue deux systèmes de l'appareil réactif : la conscience et l'inconscient [3]. L'inconscient réactif est défini par les traces mnémiques, par les empreintes durables. C'est un système digestif, végétatif et ruminant, qui exprime « l'impossibilité purement passive de se soustraire à l'impression une fois reçue ». Et sans doute, même dans cette digestion sans fin, les forces réactives exécutent une besogne qui leur est dévolue : se fixer à l'empreinte indélébile, investir la trace. Mais qui ne voit l'insuffisance de cette première espèce de forces réactives ? Jamais une adaptation ne serait possible si l'appareil réactif ne disposait d'un autre système de forces. Il faut un autre système, où la réaction cesse d'être une réaction aux traces pour devenir réaction à l'excitation présente ou à l'image directe de l'objet. Cette deuxième espèce de forces réactives ne se sépare pas de la conscience : écorce toujours renouvelée d'une réceptivité toujours fraîche, milieu où « il y a de nouveau de la place pour les choses nouvelles ». On se souvient que Nietzsche voulait rappeler la conscience à la modestie nécessaire : son origine, sa nature, sa fonction sont seulement réactives. Mais il n'y en a pas moins une noblesse relative de la conscience. La deuxième espèce de forces réactives nous montre sous quelle forme et sous quelles

conditions la réaction peut être agie : quand des forces réactives prennent pour objet l'excitation dans la conscience, alors la réaction correspondante devient elle-même quelque chose d'agi.

5 Encore faut-il que les deux systèmes ou les deux espèces de forces réactives soient séparés. Encore faut-il que les traces n'envahissent pas la conscience. Il faut qu'une force active, distincte et déléguée, appuie la conscience et en reconstitue à chaque instant la fraîcheur, la fluidité, l'élément chimique mobile et léger. Cette faculté active supra-consciente est la faculté d'oubli. Le tort de la psychologie fut de traiter l'oubli comme une détermination négative, de ne pas en découvrir le caractère actif et positif. Nietzsche définit la faculté d'oubli : « Non pas une *vis inertiae* comme le croient les esprits superficiels, mais bien plutôt une faculté d'enrayement, au vrai sens du mot », « un appareil d'amortissement », « une force plastique, régénératrice et curative [4] ». *C'est donc en même temps que la réaction devient quelque chose d'agi, parce qu'elle prend pour objet l'excitation dans la conscience, et que la réaction aux traces demeure dans l'inconscient comme quelque chose d'insensible.* « Ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de digestion que le processus multiple qui se passe dans notre corps, pendant que nous assimilons notre nourriture… On en conclura immédiatement que nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l'instant présent ne pourraient exister sans faculté d'oubli. » Mais on remarquera la situation très particulière de cette faculté : force active, elle est déléguée par l'activité auprès des forces réactives. Elle sert de « gardienne » ou de « surveillante », empêchant de se confondre les deux systèmes de l'appareil réactif. Force active, elle n'a pas d'autre activité que fonctionnelle. Elle émane de l'activité, mais elle en est abstraite. Et pour renouveler la conscience, elle doit emprunter constamment de l'énergie à la seconde espèce de forces réactives, faire sienne cette énergie pour la rendre à la conscience.

6 C'est pourquoi, plus que toute autre, elle est sujette à des variations, à des troubles eux-mêmes fonctionnels, à des ratés. « L'homme, chez qui cet appareil d'amortissement est endommagé et ne peut plus fonctionner, est semblable à un dyspeptique (et non seulement semblable) : il n'arrive plus à en finir de rien. » Supposons une défaillance de la faculté d'oubli : la cire de la conscience est comme durcie, l'excitation tend à se confondre avec sa trace dans l'inconscient, et inversement, la réaction aux traces monte dans la conscience et l'envahit. *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.* Les conséquences en sont immenses : ne pouvant plus agir une réaction, les forces actives sont privées de leurs conditions matérielles d'exercice, elles n'ont plus l'occasion d'exercer leur activité, *elles sont séparées de ce qu'elles peuvent.* Nous voyons donc enfin de quelle manière les forces réactives l'emportent sur les forces actives : quand la trace prend la place de l'excitation dans l'appareil réactif, la réaction elle-même prend la place de l'action, la réaction l'emporte sur l'action. Or on admirera que, dans cette manière de l'emporter, tout se passe effectivement entre forces réactives ; les forces réactives ne triomphent pas en formant une force plus

grande que celle des forces actives. Même la défaillance fonctionnelle de la faculté d'oubli vient de ce que celle-ci ne trouve plus dans une espèce de forces réactives l'énergie nécessaire pour refouler l'autre espèce et renouveler la conscience. *Tout se passe entre forces réactives :* les unes empêchent les autres d'être agies, les unes détruisent les autres. Étrange combat souterrain qui se déroule tout entier à l'intérieur de l'appareil réactif, mais qui n'en a pas moins une conséquence concernant l'activité tout entière. Nous retrouvons la définition du ressentiment : le ressentiment est une réaction qui, à la fois, devient sensible et cesse d'être agie. Formule qui définit la maladie en général ; Nietzsche ne se contente pas de dire que le ressentiment est une maladie, la maladie comme telle est une forme du ressentiment [5].

3. Typologie du ressentiment [6]

Le premier aspect du ressentiment est donc topologique : il y a une topologie des forces réactives : c'est leur changement de lieu, leur déplacement qui constitue le ressentiment. Ce qui caractérise l'homme du ressentiment, c'est l'envahissement de la conscience par les traces mnémiques, la montée de la mémoire dans la conscience elle-même. Et sans doute, avec cela, tout n'est pas dit sur la mémoire : il faudra se demander comment la conscience est capable de se construire une mémoire à sa taille, une mémoire agie et presque active qui ne repose plus sur des traces. Chez Nietzsche, comme chez Freud, la théorie de la mémoire sera théorie de deux mémoires [7]. Mais tant que nous en restons à la première mémoire, nous restons aussi dans les limites du principe pur du ressentiment ; l'homme du ressentiment est un chien, une espèce de chien qui ne réagit qu'aux traces (limier). Il n'investit que des traces : l'excitation pour lui se confondant localement avec la trace, l'homme du ressentiment ne peut plus agir sa réaction. – Mais cette définition topologique doit nous introduire à une « typologie » du ressentiment. Car, lorsque les forces réactives l'emportent sur les forces actives par ce biais, elles forment elles-mêmes un type. Nous voyons quel est le symptôme principal de ce type : une prodigieuse mémoire. Nietzsche insiste sur cette incapacité d'oublier quelque chose, sur cette faculté de ne rien oublier, sur la nature profondément réactive de cette faculté qu'il faut considérer de tous les points de vue [8]. Un type, en effet, est une réalité à la fois biologique, psychique, historique, sociale et politique.

7

Pourquoi le ressentiment est-il *esprit de vengeance* ? On pourrait croire que l'homme du ressentiment s'explique accidentellement : ayant éprouvé une excitation trop forte (une douleur), il aurait dû renoncer à réagir, n'étant pas assez fort pour former une riposte. Il éprouverait donc un désir de vengeance et, par voie de généralisation, voudrait exercer cette vengeance sur le monde entier. Une telle interprétation est erronée ; elle tient compte seulement des quantités, quantité d'excitation reçue que l'on compare « objectivement » à la quantité de force d'un sujet réceptif. Or ce qui compte pour Nietzsche n'est pas la quantité de force envisagée abstraitement, mais

8

un rapport déterminé dans le sujet lui-même entre forces de différente nature qui le composent : ce qu'on appelle un type. Quelle que soit la force de l'excitation reçue, quelle que soit la force totale du sujet lui-même, l'homme du ressentiment ne se sert de celle-ci que pour investir la trace de celle-là, si bien qu'il est incapable d'agir, et même de réagir à l'excitation. Aussi n'est-il pas besoin qu'il ait éprouvé une excitation excessive. Cela peut se faire, cela n'est pas nécessaire. Il n'a pas plus besoin de généraliser pour concevoir le monde entier comme objet de son ressentiment. En vertu de son type, l'homme du ressentiment ne « réagit » pas : sa réaction n'en finit pas, elle est sentie au lieu d'être agie. Elle s'en prend donc à son objet quel qu'il soit comme à un objet dont il faut tirer vengeance, auquel il faut précisément faire payer ce retard infini. *L'excitation peut être belle et bonne, et l'homme du ressentiment l'éprouver comme telle :* elle peut fort bien ne pas excéder la force de l'homme du ressentiment, celui-ci peut bien avoir, une quantité de force abstraite aussi grande qu'un autre. Il n'en sentira pas moins l'objet correspondant comme une offense personnelle et un affront, parce qu'il rend l'objet responsable de sa propre impuissance à en investir autre chose que la trace, impuissance qualitative ou typique. L'homme du ressentiment éprouve tout être et tout objet comme une offense dans la mesure exactement proportionnelle où il en subit l'effet. La beauté, la bonté lui sont nécessairement des outrages aussi considérables qu'une douleur ou un malheur éprouvés. « On n'arrive à se débarrasser de rien, on n'arrive à rien rejeter. Tout blesse. Les hommes et les choses s'approchent indiscrètement de trop près ; tous les événements laissent des traces ; le souvenir est une plaie purulente [9]. » L'homme du ressentiment est par lui-même un être douloureux : la sclérose ou le durcissement de sa conscience, la rapidité avec laquelle toute excitation se fige et se glace en lui, le poids des traces qui l'envahissent sont autant de souffrances cruelles. Et plus profondément *la mémoire des traces est haineuse en elle-même par elle-même*. Elle est venimeuse et dépréciative, parce qu'elle s'en prend à l'objet pour compenser sa propre impuissance à se soustraire aux traces de l'excitation correspondante. C'est pourquoi la vengeance du ressentiment, même quand elle se réalise, n'en est pas moins « spirituelle », imaginaire et symbolique dans son principe. Ce lien essentiel entre la vengeance et la mémoire des traces n'est pas sans ressemblance avec le complexe freudien sadique-anal. Nietzsche lui-même présente la mémoire comme une digestion qui n'en finit pas, et le type du ressentiment comme un type anal [10]. Cette mémoire intestinale et venimeuse, c'est elle que Nietzsche appelle l'araignée, la tarentule, l'esprit de vengeance… – On voit où Nietzsche veut en venir : faire une psychologie qui soit vraiment une typologie, fonder la psychologie « sur le plan du sujet » [11]. Même les possibilités d'une guérison seront subordonnées à la transformation des types (renversement et transmutation).

4. Caractères du ressentiment

9 Nous ne devons pas être abusés par l'expression « esprit de vengeance ». *Esprit* ne fait pas de la vengeance une intention, une fin non réalisée, mais, au contraire, donne à la vengeance un moyen. Nous ne comprenons pas le ressentiment tant que nous n'y voyons qu'un *désir* de vengeance, un désir de se révolter et de triompher. Le ressentiment dans son principe topologique entraîne un état de forces réel : l'état des forces réactives qui ne se laissent plus agir, qui se dérobent à l'action des forces actives. Il donne à la vengeance un moyen : moyen de renverser le rapport normal des forces actives et réactives. C'est pourquoi le ressentiment lui-même est déjà une révolte, et déjà le triomphe de cette révolte. Le ressentiment est le triomphe du faible en tant que faible, la révolte des esclaves et leur victoire en tant qu'esclaves. C'est dans leur victoire que les esclaves forment un type. Le type du maître (type actif) sera défini par la faculté d'oublier, comme par la puissance d'agir les réactions. Le type de l'esclave (type réactif) sera défini par la prodigieuse mémoire, par la puissance du ressentiment ; plusieurs caractères en découlent, qui déterminent ce second type.

10 *L'impuissance à admirer, à respecter, à aimer*[12]. – La mémoire des traces est haineuse par elle-même. Même dans les souvenirs les plus attendris et les plus amoureux, la haine ou la vengeance se cachent. On voit les ruminants de la mémoire déguiser cette haine par une opération subtile, qui consiste à se reprocher à eux-mêmes tout ce que, en fait, ils reprochent à l'être dont ils feignent de chérir le souvenir. Pour cette même raison, nous devons nous méfier de ceux qui s'accusent devant ce qui est bon ou beau, prétendant ne pas comprendre, ne pas être dignes : leur modestie fait peur. Quelle haine du beau se cache dans leurs déclarations d'infériorité. Haïr tout ce qu'on sent aimable ou admirable, diminuer toute chose à force de bouffonneries ou d'interprétations basses, voir en toute chose un piège dans lequel il ne faut pas tomber : ne jouez pas au plus fin avec moi. Le plus frappant dans l'homme du ressentiment n'est pas sa méchanceté, mais sa dégoûtante malveillance, sa capacité dépréciative. Rien n'y résiste. Il ne respecte pas ses amis, ni même ses ennemis. Ni même le malheur ou la cause du malheur[13]. Pensons aux Troyens qui, en Hélène, admiraient et respectaient la cause de leur propre malheur. Mais il faut que l'homme du ressentiment fasse du malheur lui-même une chose médiocre, qu'il récrimine et distribue les torts : sa tendance à déprécier les causes, à faire du malheur « la faute de quelqu'un ». Au contraire, le respect aristocratique pour les causes du malheur ne fait qu'un avec l'impossibilité de prendre au sérieux ses propres malheurs. Le sérieux avec lequel l'esclave prend ses malheurs témoigne d'une digestion malaisée, d'une pensée basse, incapable d'un sentiment de respect.

11 *La « passivité ».* – Dans le ressentiment « le bonheur apparaît surtout sous forme de stupéfiant, d'assoupissement, de repos, de paix, de sabbat, de relâchement pour l'esprit et le corps, bref sous forme passive[14] ». Passif chez Nietzsche ne veut pas dire non-actif ; non-actif, c'est réactif ; mais passif veut dire non-agi. Ce qui est passif, c'est seulement la réaction en tant qu'elle n'est pas agie. Passif désigne le triomphe de la réaction, le moment où, cessant d'être agie, elle devient précisément un ressentiment. L'homme du ressentiment ne sait pas et ne veut pas aimer, mais il veut

être aimé. Ce qu'il veut : être aimé, nourri, abreuvé, carressé, endormi. Lui, l'impuissant, le dyspeptique, le frigide, l'insomniaque, l'esclave. Aussi l'homme du ressentiment montre-t–il une grande susceptibilité : face à tous les exercices qu'il est incapable d'entreprendre, il estime que la moindre compensation qui lui est due est justement d'en recueillir un bénéfice. Il considère donc comme une preuve de méchanceté notoire qu'on ne l'aime pas, qu'on ne le nourrisse pas. L'homme du ressentiment est l'homme du bénéfice et du profit. Bien plus, le ressentiment n'a pu s'imposer dans le monde qu'en faisant triompher le bénéfice, en faisant du profit non seulement un désir et une pensée, mais un système économique, social, théologique, un système complet, un divin mécanisme. Ne pas reconnaître le profit, voilà le crime théologique et le seul crime contre l'esprit. C'est en ce sens que les esclaves ont une *morale*, et que cette morale est celle de *l'utilité* [15]. Nous demandions : qui considère l'action du point de vue de son utilité ou de sa nocivité ? Et même, qui considère l'action du point de vue du bien et du mal, du louable et du blâmable ? Qu'on passe en revue toutes les qualités que la morale appelle « louables » en soi, « bonnes » en soi, par exemple l'incroyable notion de désintéressement. On s'apercevra qu'elles cachent les exigences et les récriminations d'un tiers passif : c'est lui qui réclame un intérêt des actions qu'il ne fait pas ; il vante précisément le caractère désintéressé des actions dont il tire un bénéfice [16]. La morale en soi cache le point de vue utilitaire ; mais l'utilitarisme cache le point de vue du tiers passif, le point de vue triomphant d'un esclave qui s'interpose entre les maîtres.

L'imputation des torts, la distribution des responsabilités, l'accusation perpétuelle. – Tout cela prend la place de l'agressivité : « Le penchant à être agressif fait partie de la force aussi rigoureusement que le sentiment de vengeance et de rancune appartient à la faiblesse [17]. » Considérant le bénéfice comme un droit, considérant comme un droit de profiter des actions qu'il ne fait pas, l'homme du ressentiment éclate en aigres reproches dès que son attente est déçue. Et comment ne serait-elle pas déçue, la frustration et la vengeance étant comme les *a priori* du ressentiment ? C'est ta faute si personne ne m'aime, c'est ta faute si j'ai raté ma vie, ta faute aussi si tu rates la tienne ; tes malheurs et les miens sont également ta faute. Nous retrouvons ici la redoutable puissance féminine du ressentiment : elle ne se contente pas de dénoncer les crimes et les criminels, elle veut des fautifs, des responsables. Nous devinons ce que veut la créature du ressentiment : elle veut que les autres soient méchants, elle a besoin que les autres soient méchants pour pouvoir se sentir bonne. *Tu es méchant, donc je suis bon :* telle est la formule fondamentale de l'esclave, elle traduit l'essentiel du ressentiment du point de vue typologique, elle résume et réunit tous les caractères précédents. Que l'on compare cette formule avec celle du maître : *je suis bon, donc tu es méchant*. La différence entre les deux mesure la révolte de l'esclave et son triomphe : « Ce renversement du coup d'œil appréciateur appartient en propre au ressentiment ; la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d'un monde opposé et extérieur [18]. » L'esclave a besoin *d'abord* de poser que l'autre est méchant.

12

5. Est-il bon ? Est-il méchant ?

13

Voici les deux formules : Je suis bon donc tu es méchant. – Tu es méchant donc je suis bon. Nous disposons de la méthode de dramatisation. Qui prononce l'une de ces formules ? Qui prononce l'autre ? Et qu'est-ce que veut chacun ? Ce ne peut pas être le même qui prononce les deux, *car le bon de l'une est précisément le méchant de l'autre*. « Le concept de bon n'est pas unique [19] » ; les mots *bon*, *méchant*, et même *donc*, ont plusieurs sens. Là encore, on vérifiera que la méthode de dramatisation, essentiellement pluraliste et immanente, donne sa règle à la recherche. Celle-ci ne trouve pas ailleurs la règle scientifique qui la constitue comme une séméiologie et une axiologie, lui permettant de déterminer le sens et la valeur d'un mot. Nous demandons : quel est celui qui *commence* par dire : « Je suis bon » ? Certes, ce n'est pas celui qui se compare aux autres, ni qui compare ses actions et ses œuvres à des valeurs supérieures ou transcendantes : il ne commencerait pas… Celui qui dit : « Je suis bon » n'attend pas d'être dit bon. Il s'appelle ainsi, il se nomme et se dit ainsi, dans la mesure même où il agit, affirme et jouit. Bon qualifie l'activité, l'affirmation, la jouissance qui s'éprouvent dans leur exercice : une certaine qualité d'âme, « une certaine certitude fondamentale qu'une âme possède au sujet d'elle-même, quelque chose qu'il est impossible de chercher, de trouver et peut-être même de perdre [20] ». Ce que Nietzsche appelle souvent *la distinction* est le caractère interne de ce qu'on affirme (on n'a pas à le chercher), de ce qu'on met en action (on ne le trouve pas), de ce dont on jouit (on ne peut pas le perdre). Celui qui affirme et qui agit est en même temps celui qui est : « Le mot *esthlos* signifie d'après sa racine quelqu'un qui est, qui a de la réalité, qui est réel, qui est vrai [21]. » « 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 [22]. » « Ce sont les bons eux-mêmes, c'est–à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme qui se sont eux-mêmes considérés comme bons, qui ont jugé leurs actions bonnes, c'est–à-dire de premier ordre, établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire [23]. » Aucune comparaison n'intervient pourtant dans le principe. Que d'autres soient méchants dans la mesure où ils n'affirment pas, n'agissent pas, ne jouissent pas, ce n'est qu'une conséquence secondaire, une conclusion négative. Bon désigne d'abord le maître. Méchant signifie la conséquence et désigne l'esclave. Méchant, c'est négatif, passif, mauvais, malheureux. Nietzsche esquisse le commentaire du poème admirable de Théognis, tout entier construit sur l'affirmation lyrique fondamentale : nous les bons, eux les méchants, les mauvais. On chercherait en vain la moindre nuance morale dans cette appréciation aristocratique ; il s'agit d'une éthique et d'une typologie, typologie des forces, éthique des manières d'être correspondantes.

14

« Je suis bon, donc tu es méchant » : dans la bouche des maîtres, le mot *donc* introduit seulement une conclusion négative. Ce qui est négatif, c'est la conclusion. Et celle-ci est seulement posée comme la conséquence d'une pleine affirmation : « Nous les aristocrates, les beaux, les heureux [24]. » Chez le maître, tout le positif est dans les prémisses. Il lui faut les prémisses de l'action et de l'affirmation, et la jouissance de ces prémisses, pour conclure à quelque chose de négatif qui n'est pas l'essentiel et n'a guère d'importance. Ce n'est qu'un « accessoire, une nuance complémentaire [25] ». Sa seule importance est d'augmenter la teneur de l'action et de l'affirmation, de souder leur alliance et de redoubler la jouissance qui leur correspond : le bon « ne cherche son antipode que pour s'affirmer soi-même avec plus de joie [26] ». Tel est le statut de *l'agressivité* : elle est le négatif, mais le négatif comme conclusion de prémisses positives, le négatif comme produit de l'activité, le négatif comme conséquence d'une puissance d'affirmer. Le maître se reconnaît à un syllogisme, où il faut deux propositions positives pour faire une négation, la négation finale étant seulement un moyen de renforcer les prémisses. – « Tu es méchant, donc je suis bon. » Tout a changé : le négatif passe dans les prémisses, le positif est conçu comme une conclusion, conclusion de prémisses négatives. C'est le négatif qui contient l'essentiel, et le positif n'existe que par la négation. Le négatif est devenu « l'idée originale, le commencement, l'acte par excellence » [27]. À l'esclave, il faut les prémisses de la réaction et de la négation, du ressentiment et du nihilisme, pour obtenir une conclusion apparemment positive. Et encore n'a-t–elle que l'apparence de la positivité. C'est pourquoi Nietzsche tient tant à distinguer le ressentiment et l'agressivité : ils diffèrent en nature. L'homme du ressentiment a besoin de concevoir un non-moi, puis de s'opposer à ce non-moi pour se poser enfin comme soi. Étrange syllogisme de l'esclave : il lui faut deux négations pour faire une apparence d'affirmation. Nous sentons déjà sous quelle forme le syllogisme de l'esclave a eu tant de succès en philosophie : *la dialectique*. La dialectique, comme idéologie du ressentiment.

15

« Tu es méchant, donc je suis bon. » Dans cette formule, c'est l'esclave qui parle. On ne niera pas que là encore des valeurs ne soient créées. Mais quelles valeurs bizarres ! On commence par poser l'autre méchant. Celui qui se disait bon, voilà maintenant qu'on le dit méchant. Ce méchant, c'est celui qui agit, qui ne se retient pas d'agir, donc qui ne considère pas l'action du point de vue des conséquences qu'elle aura sur des tiers. Et le bon, maintenant, c'est celui qui se retient d'agir : il est bon précisément en ceci, qu'il rapporte toute action au point de vue de celui qui n'agit pas, au point de vue de celui qui en éprouve les *conséquences*, ou mieux encore au point de vue plus subtil d'un tiers divin qui en scrute les *intentions*. « Est bon quiconque ne fait violence à personne, quiconque n'offense personne ni n'attaque, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et, du reste, attend peu de choses de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes [28]. » Voici naître le bien et le mal : la détermination éthique, celle du bon et du mauvais, fait place au jugement moral. Le bon de l'éthique est devenu le méchant de la morale, le mauvais de l'éthique

est devenu le bon de la morale. Le bien et le mal ne sont pas le bon et le mauvais, mais au contraire l'échange, l'inversion, le *renversement* de leur détermination. Nietzsche insistera sur le point suivant : « Par-delà le bien et le mal » ne veut pas dire : « Par-delà le bon et le mauvais. » Au contraire [29]… Le bien et le mal sont des valeurs nouvelles, mais quelle étrangeté dans la manière de créer ces valeurs ! On les crée en renversant le bon et le mauvais. On les crée non pas en agissant, mais en se retenant d'agir. Non pas en affirmant, mais en commençant par nier. C'est pourquoi on les dit non créées, divines, transcendantes, supérieures à la vie. Mais songeons à ce que ces valeurs cachent, à leur mode de création. Elles cachent une haine extraordinaire, haine contre la vie, haine contre tout ce qui est actif et affirmatif dans la vie. Il n'y a pas de valeurs morales qui survivraient un seul instant, si elles étaient séparées de ces prémisses dont elles sont la conclusion. Et plus profondément, pas de valeurs religieuses qui soient séparables de cette haine et de cette vengeance dont elles tirent la conséquence. La positivité de la religion est une positivité apparente : on conclut que les misérables, les pauvres, les faibles, les esclaves sont les bons, puisque les forts sont « méchants » et « damnés ». On a inventé le malheureux bon, le faible bon : il n'y a pas de meilleure vengeance contre les forts et les heureux. Que serait l'amour chrétien sans la puissance du ressentiment judaïque qui l'anime et le dirige ? L'amour chrétien n'est pas le contraire du ressentiment judaïque, mais sa conséquence, sa conclusion, son couronnement [30]. La religion cache plus ou moins (et souvent, dans les périodes de crise, elle ne cache plus du tout) les principes dont elle est directement issue : le poids des prémisses négatives, l'esprit de vengeance, la puissance du ressentiment.

6. Le paralogisme

Tu es méchant ; je suis le contraire de ce que tu es ; donc je suis bon. – En quoi consiste le paralogisme ? Supposons un agneau logicien. Le syllogisme de l'agneau bêlant se formule ainsi : les oiseaux de proie sont méchants (c'est–à-dire les oiseaux de proie sont tous les méchants, les méchants sont oiseaux de proie) ; or je suis le contraire d'un oiseau de proie ; donc je suis bon [31]. Il est clair que, dans la mineure, l'oiseau de proie est pris pour ce qu'il est : une force qui ne se sépare pas de ses effets ou de ses manifestations. Mais dans la majeure, on suppose que l'oiseau de proie pourrait ne pas manifester sa force, qu'il pourrait retenir ses effets, et se séparer de ce qu'il peut : il est méchant, puisqu'il ne se retient pas. On suppose donc que c'est une seule et même force qui se retient effectivement dans l'agneau vertueux mais qui se donne libre cours dans l'oiseau de proie méchant. Puisque le fort pourrait s'empêcher d'agir, le faible est quelqu'un qui pourrait agir, s'il ne s'empêchait pas. 16

Voici sur quoi repose le paralogisme du ressentiment : *la fiction d'une force séparée de ce qu'elle peut*. C'est grâce à cette fiction que les forces réactives triomphent. Il ne leur suffit pas, en effet, de se dérober à l'activité ; il faut encore qu'elles renversent le rapport des forces, qu'elles s'opposent aux forces actives et se représentent comme 17

supérieures. Le processus de l'accusation dans le ressentiment remplit cette tâche : les forces réactives « projettent » une image abstraite et neutralisée de la force ; une telle force séparée de ses effets sera *coupable* d'agir, *méritante* au contraire si elle n'agit pas ; bien plus, on imaginera qu'il faut plus de force (abstraite) pour se retenir que pour agir. Il est d'autant plus important d'analyser le détail de cette *fiction* que par elle, nous le verrons, les forces réactives acquièrent un pouvoir contagieux, les forces actives deviennent *réellement* réactives : 1° Moment de la causalité : on dédouble la force. Alors que la force ne se sépare pas de sa manifestation, on fait de la manifestation un effet qu'on rapporte à la force comme à une cause distincte et séparée : « On tient le même phénomène d'abord pour une cause et ensuite pour l'effet de cette cause. Les physiciens ne font pas mieux quand ils disent que la force actionne, que la force produit tel ou tel effet [32]. » On prend pour une cause « un simple signe mnémotechnique, une formule abrégée » : quand on dit par exemple que l'éclair luit [33]. On substitue au rapport réel de signification un rapport imaginaire de causalité [34]. On commence par refouler la force en elle-même, puis on fait de sa manifestation quelque chose d'autre qui trouve dans la force une cause efficiente distincte ; 2° Moment de la substance : on projette la force ainsi dédoublée dans un substrat, dans un sujet qui serait libre de la manifester ou non. On neutralise la force, on en fait l'acte d'un sujet qui pourrait aussi bien ne pas agir. Nietzsche ne cesse de dénoncer dans « le sujet » une fiction ou une fonction grammaticales. Que ce soit l'atome des épicuriens, la substance de Descartes, la chose en soi de Kant, tous ces sujets sont la projection de « petits incubes imaginaires » [35] ; 3° Moment de la détermination réciproque : on moralise la force ainsi neutralisée. Car si l'on suppose qu'une force peut fort bien ne pas manifester la force qu'elle « a », il n'est pas plus absurde inversement de supposer qu'une force pourrait manifester la force qu'elle « n'a pas ». Dès que les forces sont projetées dans un sujet fictif, ce sujet s'avère coupable ou méritant, coupable de ce que la force active exerce l'activité qu'elle a, méritant si la force réactive n'exerce pas celle qu'elle… n'a pas : « Comme si la faiblesse même du faible, c'est–à-dire son essence, toute sa réalité unique, inévitable et indélébile, était un accomplissement libre, quelque chose de volontairement choisi, un acte de mérite [36]. » À la distinction concrète entre les forces, à la différence originelle entre forces qualifiées (le bon et le mauvais), on substitue l'opposition morale entre forces substantialisées (le bien et le mal).

7. Développement du ressentiment : le prêtre judaïque

L'analyse nous a fait passer d'un premier à un second aspect du ressentiment. Lorsque Nietzsche parlera de la mauvaise conscience, il en distinguera explicitement deux aspects : un premier où la mauvaise conscience est « à l'état brut », pure matière ou « question de psychologie animale, pas davantage » ; un second sans lequel la mauvaise conscience ne serait pas ce qu'elle est, moment qui tire parti de cette matière préalable et l'amène à prendre forme [37]. Cette distinction correspond à la

topologie et à la typologie. Or tout indique qu'elle vaut déjà pour le ressentiment. Le ressentiment, lui aussi, a deux aspects ou deux moments. L'un, topologique, question de psychologie animale, constitue le ressentiment comme matière brute : il exprime la manière dont les forces réactives se dérobent à l'action des forces actives (*déplacement* des forces réactives, envahissement de la conscience par la mémoire des traces). Le deuxième, typologique, exprime la manière dont le ressentiment prend forme : la mémoire des traces devient un caractère typique, parce qu'elle incarne l'esprit de vengeance et mène une entreprise d'accusation perpétuelle ; alors les forces réactives s'opposent aux forces actives et les séparent de ce qu'elles peuvent (*renversement* du rapport de forces, *projection* d'une image réactive). On remarquera que la révolte des forces réactives ne serait pas encore un triomphe, ou que ce triomphe local ne serait pas encore un triomphe complet, sans ce deuxième aspect du ressentiment. On remarquera aussi que, dans aucun des deux cas, les forces réactives ne triomphent en formant une force plus grande que celle des forces actives : dans le premier cas, tout se passe entre forces réactives *(déplacement)* ; dans le deuxième, les forces réactives séparent les forces actives de ce qu'elles peuvent, mais par une fiction, par une mystification *(renversement par projection)*. Dès lors, deux problèmes nous restent à résoudre pour comprendre l'ensemble du ressentiment : 1° Comment les forces réactives produisent-elles cette fiction ? 2° Sous quelle influence la produisent-elles ? C'est–à-dire : qui fait passer les forces réactives de la première à la seconde étape ? Qui élabore la matière du ressentiment ? Qui met en forme le ressentiment, quel est « l'artiste » du ressentiment ?

Les forces ne sont pas séparables de l'élément différentiel dont dérive leur qualité. Mais les forces réactives donnent de cet élément une image renversée : la différence des forces, vue du côté de la réaction, devient l'opposition des forces réactives aux forces actives. Il suffirait donc que les forces réactives aient l'occasion de développer ou de projeter cette image, pour que le rapport des forces et les valeurs qui correspondent à ce rapport soient, à leur tour, renversés. Or, cette occasion, elles la rencontrent en même temps qu'elles trouvent le moyen de se dérober à l'activité. Cessant d'être agies, les forces réactives *projettent* l'image renversée. C'est cette projection réactive que Nietzsche appelle une fiction : fiction d'un monde supra-sensible en opposition avec ce monde, fiction d'un Dieu en contradiction avec la vie. C'est elle que Nietzsche distingue de la puissance active du rêve, et même de l'image positive de dieux qui affirment et glorifient la vie : « Alors que le monde des rêves reflète la réalité, le monde des fictions ne fait que la fausser, la déprécier et la nier [38]. » C'est *elle* qui préside à toute l'évolution du ressentiment, c'est–à-dire aux opérations par lesquelles, à la fois, la force active est séparée de ce qu'elle peut (falsification), accusée et traitée de coupable (dépréciation), les valeurs correspondantes renversées (négation). C'est dans cette fiction, par cette fiction, que les forces réactives *se représentent comme supérieures*. « Pour pouvoir dire non en réponse à tout ce qui représente le mouvement ascendant de la vie, à tout ce qui est

bien né, puissance, beauté, affirmation de soi sur terre, il fallut que l'instinct de ressentiment, devenu génie, s'inventât un autre monde, d'où cette affirmation de la vie nous apparût comme le mal, la chose réprouvable en soi [39]. »

20

Encore fallait-il que le ressentiment devînt « génie ». Encore fallait-il un artiste en fiction, capable de profiter de l'occasion, et de diriger la projection, de mener l'accusation, d'opérer le renversement. Ne croyons pas que le passage d'un moment à l'autre du ressentiment, si prompt et ajusté soit-il, se réduise à un simple enchaînement mécanique. Il faut l'intervention d'un artiste génial. La question nietzschéenne « Qui ? » retentit plus pressante que jamais. « *La Généalogie de la morale contient la première psychologie du prêtre* [40]. » Celui qui met en forme le ressentiment, celui qui mène l'accusation et poursuit toujours plus loin l'entreprise de vengeance, celui qui ose le renversement des valeurs, c'est le prêtre. Et plus particulièrement le prêtre juif, le prêtre sous sa forme judaïque [41]. C'est lui, maître en dialectique, qui donne à l'esclave l'idée du syllogisme réactif. C'est lui qui forge les prémisses négatives. C'est lui qui conçoit l'amour, un nouvel amour que les chrétiens prennent à leur compte, comme la conclusion, le couronnement, la fleur vénéneuse d'une haine incroyable. C'est lui qui commence par dire « Les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les petits seuls sont les bons ; ceux qui souffrent, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu ; c'est à eux seuls qu'appartiendra la béatitude. Par contre, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les avides, les insatiables, les impies et, éternellement, vous demeurerez aussi les réprouvés, les maudits, les damnés [42] ! » Sans lui, jamais l'esclave n'aurait su s'élever au-dessus de l'état brut du ressentiment. Dès lors, pour apprécier correctement l'intervention du prêtre, il faut voir de quelle manière il est complice des forces réactives, mais seulement complice et ne se confondant pas avec elles. Il assure le triomphe des forces réactives, il a besoin de ce triomphe, mais il poursuit un but qui ne se confond pas avec le leur. Sa volonté est volonté de puissance, sa volonté de puissance est le nihilisme [43]. Que le nihilisme, la puissance de nier ait besoin des forces réactives, nous retrouvons cette proposition fondamentale, mais aussi sa réciproque : c'est le nihilisme, la puissance de nier, qui mène les forces réactives au triomphe. Ce double jeu donne au prêtre juif une profondeur, une ambivalence inégalées : « Il prend parti, librement, par une profonde intelligence de conservation, pour tous les instincts de décadence, *non qu'il soit dominé par eux*, mais il a deviné en eux une puissance qui pouvait le faire aboutir contre le *monde* [44]. »

21

Nous aurons à revenir sur ces pages célèbres, où Nietzsche traite du judaïsme et du prêtre juif. Elles ont suscité souvent les interprétations les plus douteuses. On sait que les nazis eurent avec l'œuvre de Nietzsche des rapports ambigus : ambigus, parce qu'ils aimaient à s'en réclamer, mais ne pouvaient le faire sans tronquer des citations, falsifier des éditions, interdire des textes principaux. En revanche, Nietzsche lui-même n'avait pas de rapports ambigus avec le régime bismarckien. Encore moins avec le pangermanisme et l'antisémitisme. Il les méprisait, les haïssait.

« Ne fréquentez personne qui soit impliqué dans cette fumisterie éhontée des races [45]. » Et le cri du cœur : « Mais enfin, que croyez-vous que j'éprouve lorsque le nom de Zarathoustra sort de la bouche des antisémites [46] ! » Pour comprendre le sens des réflexions nietzschéennes sur le judaïsme, il faut se rappeler que la « question juive » était devenue, dans l'école hégélienne, un thème dialectique par excellence. Là encore, Nietzsche reprend la question, mais conformément à sa propre méthode. Il demande : comment le prêtre s'est-il constitué dans l'histoire du peuple juif ? Dans quelles conditions s'est-il constitué, conditions qui s'avéreront *décisives pour l'ensemble de l'histoire européenne* ? Rien n'est plus frappant que l'admiration de Nietzsche pour les rois d'Israël et l'Ancien Testament [47]. Le problème juif ne fait qu'un avec le problème de la constitution du prêtre dans ce monde d'Israël : tel est le vrai problème de nature typologique. C'est pourquoi Nietzsche insiste tant sur le point suivant : je suis l'inventeur de la psychologie du prêtre [48]. Il est vrai que les considérations raciales ne manquent pas chez Nietzsche. Mais la race n'intervient jamais que comme élément dans un *croisement*, comme facteur dans un *complexe* physiologique, et aussi psychologique, politique, historique et social. Un tel complexe est précisément ce que Nietzsche appelle un type. Le type du prêtre, il n'y a pas d'autre problème pour Nietzsche. Et ce même peuple juif qui, à un moment de son histoire, a trouvé ses conditions d'existence dans le prêtre, est aujourd'hui le plus apte à sauver l'Europe, à la protéger contre elle-même, en inventant de nouvelles conditions [49]. On ne lira pas les pages de Nietzsche sur le judaïsme sans évoquer ce qu'il écrivait à Fritsch, auteur antisémite et raciste : « Je vous prie de bien vouloir ne plus m'envoyer vos publications : je crains pour ma patience. »

8. Mauvaise conscience et intériorité

Voici l'objet du ressentiment sous ses deux aspects : priver la force active de ses conditions matérielles d'exercice ; la séparer formellement de ce qu'elle peut. Mais s'il est vrai que la force active est séparée de ce qu'elle peut fictivement, il n'est pas moins vrai que quelque chose de réel lui arrive, comme résultat de cette fiction. De ce point de vue, notre question n'a pas fini de rebondir : que devient réellement la force active ? La réponse de Nietzsche est extrêmement précise : quelle que soit la raison pour laquelle une force active est faussée, privée de ses conditions d'exercice et séparée de ce qu'elle peut, *elle se retourne en dedans, elle se retourne contre soi*. S'intérioriser, se retourner contre soi, telle est la façon dont la force active devient réellement réactive. « Tous les instincts qui n'ont pas de débouché, que quelque force répressive empêche d'éclater au-dehors, retournent en dedans : c'est là ce que j'appelle l'intériorisation de l'homme… C'est là l'origine de la mauvaise conscience [50]. » C'est en ce sens que la mauvaise conscience prend le relais du ressentiment. Tel qu'il nous est apparu, le ressentiment ne se sépare pas d'une horrible invitation, d'une tentation comme d'une volonté de répandre une contagion. Il cache sa haine sous les auspices d'un amour tentateur : Moi qui t'accuse, c'est pour

ton bien ; je t'aime, pour que tu me rejoignes, jusqu'à ce que tu me rejoignes, jusqu'à ce que tu deviennes toi-même un être douloureux, malade, réactif, un être bon… « Quand est-ce que les hommes du ressentiment parviendront au triomphe sublime, définitif, éclatant de leur vengeance ? Indubitablement quand ils arriveront à *jeter* dans la conscience des heureux leur propre misère et toutes les misères : de sorte que ceux-ci commenceraient à rougir de leur bonheur et à se dire peut-être les uns aux autres : il y a une honte à être heureux en présence de tant de misères [51]. » Dans le ressentiment, la force réactive accuse et se projette. Mais le ressentiment ne serait rien s'il n'amenait l'accusé lui-même à reconnaître ses torts, à « se tourner en dedans » : *l'introjection* de la force active n'est pas le contraire de la *projection*, mais la conséquence et la suite de la projection réactive. On ne verra pas dans la mauvaise conscience un type nouveau : tout au plus trouvons-nous dans le type réactif, dans le type de l'esclave, des variétés concrètes où le ressentiment est presque à l'état pur ; d'autres où la mauvaise conscience, atteignant son plein développement, recouvre le ressentiment. Les forces réactives n'en finissent pas de parcourir les étapes de leur triomphe : la mauvaise conscience prolonge le ressentiment, nous mène encore plus loin dans un domaine où la contagion gagne. La force active devient réactive, le maître devient esclave.

23

Séparée de ce qu'elle peut, la force active ne s'évapore pas. Se retournant contre soi, *elle produit de la douleur*. Non plus jouir de soi, mais produire la douleur : « Ce travail inquiétant, plein d'une joie épouvantable, le travail d'une âme volontairement disjointe, qui *se* fait souffrir par plaisir de faire souffrir » ; « la souffrance, la maladie, la laideur, le dommage volontaire, la mutilation, les mortifications, le sacrifice de soi sont recherchés à l'égal d'une jouissance [52] ». La douleur, au lieu d'être réglée par les forces réactives, est produite par l'ancienne force active. Il en résulte un curieux phénomène, insondable : une multiplication, une autofécondation, une hyperproduction de douleur. La mauvaise conscience est la conscience qui multiplie sa douleur, elle a trouvé le moyen de la faire fabriquer : retourner la force active contre soi, l'immonde usine. *Multiplication de la douleur par intériorisation de la force, par introjection de la force*, telle est la première définition de la mauvaise conscience.

9. Le problème de la douleur

24

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

douleur conçue comme la conséquence d'une faute intime et le mécanisme intérieur d'un salut, la douleur intériorisée au fur et à mesure qu'on la fabrique, « la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtiment » [53] : voilà le deuxième aspect de la mauvaise conscience, son moment typologique, la mauvaise conscience comme sentiment de culpabilité.

25

Pour comprendre la nature de cette invention, il faut estimer l'importance d'un problème plus général : quel est le sens de la douleur ? Le sens de l'existence en dépend tout entier ; l'existence a un sens pour autant que la douleur en a un dans l'existence [54]. Or la douleur est une réaction. Il semble bien que son seul sens réside dans la possibilité d'agir cette réaction, ou du moins d'en localiser, d'en isoler la trace, afin d'éviter toute propagation jusqu'à ce qu'on puisse à nouveau ré-agir. Le sens actif de la douleur apparaît donc comme un *sens externe*. Pour juger la douleur d'un point de vue actif, il faut la maintenir dans l'élément de son extériorité. Et il y faut tout un art, qui est celui des maîtres. Les maîtres ont un secret. Ils savent que la douleur n'a qu'un sens : faire plaisir à quelqu'un, faire plaisir à quelqu'un qui l'inflige ou qui la contemple. Si l'homme actif est capable de ne pas prendre au sérieux sa propre douleur, c'est parce qu'il imagine toujours quelqu'un à qui elle fait plaisir. Une telle imagination n'est pas pour rien dans la croyance aux dieux actifs qui peuplent le monde grec : « Tout mal est justifié du moment qu'un dieu se complaît à la regarder… Quel sens avaient, en dernière analyse, la guerre de Troie et d'autres horreurs tragiques ? Il n'y a aucun doute : c'étaient des jeux pour réjouir les regards des dieux [55]. » On a tendance aujourd'hui à invoquer la douleur comme argument contre l'existence ; cette argumentation témoigne d'une manière de penser qui nous est chère, une manière réactive. Nous nous plaçons non seulement du point de vue de celui qui souffre, mais du point de vue de l'homme du ressentiment qui n'agit plus ses réactions. Comprenons que le sens actif de la douleur apparaît dans d'autres perspectives : la douleur n'est pas un argument contre la vie, mais au contraire un excitant de la vie, « un appât pour la vie », un argument en sa faveur. Voir souffrir ou même infliger la souffrance est une structure de la vie comme vie active, une manifestation active de la vie. La douleur a un sens immédiat en faveur de la vie : son sens externe. « Il répugne… à notre délicatesse, ou plutôt à notre tartuferie, de se représenter avec toute l'énergie voulue jusqu'à tel point la cruauté était la réjouissance préférée de l'humanité primitive et entrait comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs… Sans cruauté pas de réjouissance, voilà ce que nous apprend la plus ancienne et la plus longue histoire de l'homme. Et le châtiment aussi a des allures de fête [56]. » Telle est la contribution de Nietzsche au problème particulièrement spiritualiste : quel est le sens de la douleur et de la souffrance ?

26

Il faut d'autant plus admirer l'étonnante invention de la mauvaise conscience : un nouveau sens pour la souffrance, *un sens interne*. Il n'est plus question d'agir sa douleur, ni de la juger d'un point de vue actif. Au contraire, on s'étourdit contre la douleur au moyen de la passion. « Passion des plus sauvages » : on fait de la douleur la conséquence d'une faute et le moyen d'un salut ; on se guérit de la douleur en

fabriquant encore plus de douleur, en l'intériorisant encore plus ; on s'étourdit, c'est–à-dire on se guérit de la douleur en infectant la blessure [57]. Déjà, dans l'*Origine de la tragédie*, Nietzsche indiquait une thèse essentielle : la tragédie meurt en même temps que le drame devient un conflit intime et que la souffrance est intériorisée. Mais qui invente et veut le sens interne de la douleur ?

10. Développement de la mauvaise conscience : le prêtre chrétien

Intériorisation de la force, puis intériorisation de la douleur elle-même : le passage du premier au second moment de la mauvaise conscience n'est pas plus automatique que n'était l'enchaînement des deux aspects du ressentiment. Là encore, il faut l'intervention du prêtre. Cette seconde incarnation du prêtre est l'incarnation chrétienne : « Ce n'est que dans les mains du prêtre, ce véritable artiste pour le sentiment de faute, que ce sentiment a commencé par prendre forme [58]. » C'est le prêtre-chrétien qui fait sortir la mauvaise conscience de son état brut ou animal, c'est lui qui préside à l'intériorisation de la douleur. C'est lui, prêtre-médecin, qui guérit la douleur en infectant la blessure. C'est lui, prêtre-artiste, qui amène la mauvaise conscience à sa forme supérieure : la douleur, conséquence d'un péché. – Mais comment procède-t–il ? « Si l'on voulait résumer en une courte formule la valeur de l'existence du prêtre, il faudrait dire : le prêtre est *l'homme qui change la direction du ressentiment* [59]. » On se rappelle que l'homme du ressentiment, essentiellement douloureux, cherche une cause de sa souffrance. Il accuse, il accuse tout ce qui est actif dans la vie. Déjà le prêtre surgit ici sous une première forme : il préside à l'accusation, il l'organise. Vois ces hommes qui se disent bons, moi je te dis : ce sont des méchants. La puissance du ressentiment est donc tout entière dirigée sur l'autre, contre les autres. Mais le ressentiment est une matière explosive ; il fait que les forces actives deviennent réactives. Il faut, alors, que le ressentiment s'adapte à ces conditions nouvelles ; il faut qu'il change de direction. C'est *en lui-même*, maintenant, que l'homme réactif doit trouver la cause de sa souffrance. Cette cause, la mauvaise conscience lui suggère qu'il doit la chercher « en lui-même, dans une faute commise dans le temps passé, qu'il doit l'interpréter comme un châtiment [60] ». Et le prêtre apparaît une seconde fois pour présider à ce changement de direction : « C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être cause de ce que tu souffres ; mais tu es toi-même cause de tout cela, tu es toi-même cause de toi-même [61]. » Le prêtre invente la notion du *péché* : « Le péché est resté jusqu'à présent l'événement capital dans l'histoire de l'âme malade ; il représente pour nous le tour d'adresse le plus néfaste de l'interprétation religieuse [62]. » Le mot *faute* renvoie maintenant à la faute que j'ai commise, à ma propre faute, à ma culpabilité. Voilà comment la douleur est intériorisée ; conséquence d'un péché, elle n'a plus d'autre sens qu'un sens intime.

28 Le rapport du christianisme et du judaïsme doit être évalué de deux points de vue. D'une part, le christianisme est l'aboutissement du judaïsme. Il en poursuit, il en achève l'entreprise. Toute la puissance du ressentiment aboutit au Dieu des pauvres gens, des malades et des pécheurs. Dans des pages célèbres, Nietzsche insiste sur le caractère haineux de saint Paul, sur la bassesse du Nouveau Testament [63]. Même la mort du Christ est un détour qui ramène aux valeurs judaïques : par cette mort, on instaure une pseudo-opposition entre l'amour et la haine, on rend cet amour plus séducteur comme s'il était indépendant de cette haine, opposé à cette haine, victime de cette haine [64]. On se cache la vérité que Ponce Pilate avait su découvrir : le christianisme est la conséquence du judaïsme, il y trouve toutes ses prémisses, il est seulement la conclusion de *ces* prémisses. – Mais il est vrai que, d'un autre point de vue, le christianisme apporte une note nouvelle. Il ne se contente pas d'achever le ressentiment, il en change la direction. Il impose cette invention nouvelle, la mauvaise conscience. Or, là non plus, on ne croira pas que la nouvelle direction du ressentiment dans la mauvaise conscience s'oppose à la direction première. Là encore, il s'agit seulement d'une tentation, d'une séduction supplémentaires. Le ressentiment disait « c'est ta faute », la mauvaise conscience dit « c'est ma faute ». Mais précisément le ressentiment ne s'apaise pas tant que sa contagion n'est pas répandue. Son but est que toute la vie devienne réactive, que les bien portants deviennent malades. Il ne lui suffit pas d'accuser, il faut que l'accusé se sente coupable. Or c'est dans la mauvaise conscience que le ressentiment montre l'exemple, et qu'il atteint le sommet de sa puissance contagieuse : en changeant de direction. C'est ma faute, c'est ma faute, jusqu'à ce que le monde entier reprenne ce refrain désolé, jusqu'à ce que tout ce qui est actif dans la vie développe ce même sentiment de culpabilité. Et il n'y a pas d'autres conditions pour la puissance du prêtre : par nature, le prêtre est celui qui se rend maître de ceux qui souffrent [65].

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

11. La culture envisagée du point de vue préhistorique

30

Culture signifie dressage et sélection. Nietzsche appelle le mouvement de la culture « moralité des mœurs [66] » ; celle-ci n'est pas séparable des carcans, des tortures, des moyens atroces qui servent à dresser l'homme. Mais dans ce dressage violent, l'œil du généalogiste distingue deux éléments [67] : 1° Ce à quoi l'on obéit, dans un peuple, une race ou une classe, est toujours historique, arbitraire, grotesque, stupide et borné ; cela représente le plus souvent les pires forces *réactives* ; 2° Mais dans le fait qu'on obéisse à quelque chose, peu importe à quoi, apparaît un principe qui dépasse les peuples, les races et les classes. Obéir à la loi parce que c'est la loi : la forme de la loi signifie qu'une certaine *activité*, une certaine force active s'exerce sur l'homme et se donne pour tâche de le dresser. *Même inséparables dans l'histoire*, ces deux aspects ne doivent pas être confondus : d'une part, la pression historique d'un État, d'une Église, etc., sur les individus qu'il s'agit d'assimiler ; d'autre part, l'activité de l'homme comme être générique, l'activité de l'espèce humaine en tant qu'elle s'exerce sur l'individu comme tel. D'où l'emploi par Nietzsche des mots « primitif », « préhistorique » : la moralité des mœurs *précède* l'histoire universelle [68] ; la culture est l'activité générique, « le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine, tout son travail *préhistorique*…, quel que soit d'ailleurs le degré de cruauté, de tyrannie, de stupidité et d'idiotie qui lui est propre [69] ». Toute loi historique est arbitraire, mais ce qui n'est pas arbitraire, ce qui est préhistorique et générique, c'est la loi d'obéir à des lois. (Bergson retrouvera cette thèse, quand il montrera dans *Les deux sources* que toute habitude est arbitraire, mais qu'est naturelle l'habitude de prendre des habitudes.)

31

Préhistorique signifie générique. La culture est l'activité préhistorique de l'homme. Mais en quoi consiste cette activité ? Il s'agit toujours de donner à l'homme des habitudes, de le faire obéir à des lois, de le dresser. Dresser l'homme signifie le former de telle manière qu'il puisse agir ses forces réactives. L'activité de la culture s'exerce en principe sur les forces réactives, leur donne des habitudes et leur impose des modèles, pour les rendre aptes à être agies. En tant que telle, la culture s'exerce dans plusieurs directions. Elle s'attaque même aux forces réactives de l'inconscient, aux forces digestives et intestinales les plus souterraines (régime alimentaire, et quelque chose d'analogue à ce que Freud appellera l'éducation des sphincters) [70]. Mais son objet principal est de renforcer la conscience. Cette conscience qui se définit par le caractère fugitif des excitations, cette conscience qui s'appuie elle-même sur la faculté d'oubli, il faut lui donner une consistance et une fermeté qu'elle n'a pas par elle-même. La culture dote la conscience d'une nouvelle faculté qui s'oppose en apparence à la faculté d'oubli : la mémoire [71]. Mais la mémoire dont il s'agit ici n'est pas la mémoire des traces. Cette mémoire originale n'est plus fonction du passé, mais fonction du futur. Elle n'est pas mémoire de la sensibilité, mais de la volonté. Elle n'est pas mémoire des traces, mais des paroles [72]. Elle est faculté de promettre, engagement de l'avenir, souvenir du futur lui-même. Se souvenir de la

promesse qu'on a faite n'est pas se rappeler qu'on l'a faite à tel moment passé, mais qu'on doit la tenir à tel moment futur. Voilà précisément l'objet sélectif de la culture : former un homme capable de promettre, donc de disposer de l'avenir, un homme libre et puissant. Seul un tel homme est actif ; il agit ses réactions, en lui tout est actif ou agi. La faculté de promettre est l'effet de la culture comme activité de l'homme sur l'homme ; l'homme qui peut promettre est le produit de la culture comme activité générique.

32

Nous comprenons pourquoi la culture ne recule en principe devant aucune violence : « Peut-être n'y a-t–il rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l'homme que sa mnémotechnique… Cela ne se passait jamais sans supplices, sans martyres ni sacrifices sanglants, quand l'homme jugeait nécessaire de se créer une mémoire [73]. » Avant d'arriver au but (l'homme libre, actif et puissant), combien de supplices sont nécessaires pour dresser les forces réactives, pour les contraindre à être agies. La culture a toujours employé le moyen suivant : elle a fait de la douleur un moyen d'échange, une monnaie, un équivalent ; précisément l'exact équivalent d'un oubli, d'un dommage causé, d'une promesse non tenue [74]. La culture rapportée à ce moyen s'appelle *justice* ; ce moyen lui-même s'appelle *châtiment*. Dommage causé = douleur subie, voilà l'équation du châtiment qui détermine un rapport de l'homme avec l'homme. Ce rapport entre les hommes est déterminé, d'après l'équation, comme *rapport d'un créancier et d'un débiteur* : la justice rend l'homme *responsable d'une dette*. Le rapport créancier-débiteur exprime l'activité de la culture dans son processus de dressage ou de formation. Correspondant à l'activité préhistorique, ce rapport lui-même est le rapport de l'homme avec l'homme, « le plus primitif entre individus », antérieur même « aux origines de n'importe quelle organisation sociale » [75]. Bien plus, il sert de modèle « aux complexions sociales les plus primitives et les plus grossières ». C'est dans le crédit, non dans l'échange, que Nietzsche voit l'archétype de l'organisation sociale. L'homme qui paie par sa douleur le dommage qu'il cause, l'homme tenu pour responsable d'une dette, l'homme traité comme responsable de ses forces réactives : voilà le moyen mis en œuvre par la culture pour parvenir à son but. – Nietzsche nous présente donc la lignée génétique suivante : 1° La culture comme activité préhistorique ou générique, entreprise de dressage et de sélection ; 2° Le moyen mis en œuvre par cette activité, l'équation du châtiment, le rapport de la dette, l'homme responsable ; 3° Le produit de cette activité : l'homme actif, libre et puissant, l'homme qui peut promettre.

12. La culture envisagée du point de vue post-historique

33

Nous posions un problème concernant la mauvaise conscience. La ligne génétique de la culture ne semble nullement nous rapprocher d'une solution. Au contraire : la conclusion la plus évidente est que ni la mauvaise conscience, ni le ressentiment n'interviennent dans le processus de la culture et de la justice. « La mauvaise conscience, cette plante la plus étrange et la plus intéressante de notre flore terrestre,

n'a pas sa racine dans ce sol-là [76]. » D'une part, la justice n'a nullement pour origine la vengeance, le ressentiment. Il arrive à des moralistes, même à des socialistes, de faire dériver la justice d'un sentiment réactif : sentiment de l'offense ressentie, esprit de vengeance, réaction justicière. Mais une telle dérivation n'explique rien : resterait à montrer comment la douleur d'autrui peut être une satisfaction de la vengeance, une réparation pour la vengeance. Or on ne comprendra jamais la cruelle équation dommage causé = douleur subie, si l'on n'introduit pas un troisième terme, le plaisir qu'on éprouve à infliger une douleur ou à la contempler [77]. Mais ce troisième terme, sens externe de la douleur, a lui-même une tout autre origine que la vengeance ou la réaction : il renvoie à un point de vue actif, à des forces actives, qui se donnent pour tâche et pour plaisir de dresser les forces réactives. La justice est l'activité générique qui dresse les forces réactives de l'homme, qui les rend aptes à être agies et tient l'homme pour responsable de cette aptitude elle-même. On opposera à la justice la manière dont le ressentiment, puis la mauvaise conscience se forment : par le triomphe des forces réactives, par leur inaptitude à être agies, par leur haine de tout ce qui est actif, par leur résistance, par leur injustice foncière. Aussi bien le ressentiment, loin d'être à l'origine de la justice, « est le dernier domaine conquis par l'esprit de justice… L'homme actif, agressif, même violemment agressif, est encore cent fois plus prêt de la justice que l'homme réactif [78] ».

34 Et pas plus que la justice n'a le ressentiment pour origine, le châtiment n'a pour produit la mauvaise conscience. Quelle que soit la multiplicité des sens du châtiment, il y a toujours un sens que le châtiment *n'a pas*. Le châtiment n'a pas la propriété d'éveiller chez le coupable le sentiment de la faute. « Le véritable remords est excessivement rare, en particulier chez les malfaiteurs et les criminels ; les prisons, les bagnes ne sont pas les endroits propices à l'éclosion de ce ver rongeur… En thèse générale, le châtiment refroidit et endurcit ; il concentre ; il aiguise les sentiments d'aversion ; il augmente la force de résistance. S'il arrive qu'il brise l'énergie et amène une pitoyable prostration, une humiliation volontaire, un tel résultat est certainement encore moins édifiant que l'effet moyen du châtiment : c'est le plus généralement une gravité sèche et morne. Si nous nous reportons maintenant à ces milliers d'années qui *précèdent* l'histoire de l'homme, nous prétendrons hardiment que c'est le châtiment qui a le plus puissamment retardé le développement du sentiment de culpabilité, du moins chez les victimes des autorités répressives [79]. » On opposera point par point l'état de la culture où l'homme, au prix de sa douleur, se sent responsable de ses forces réactives, et l'état de la mauvaise conscience où l'homme, au contraire, se sent coupable pour ses forces actives et les ressent comme coupables. De quelque manière que nous considérions la culture ou la justice, partout nous y voyons l'exercice d'une activité formatrice, le contraire du ressentiment, de la mauvaise conscience.

35 Cette impression se renforce encore si nous considérons le produit de l'activité culturelle : l'homme actif et libre, l'homme qui peut promettre. De même que la culture est l'élément préhistorique de l'homme, le produit de la culture est l'élément

post-historique de l'homme. « Plaçons-nous au bout de l'énorme processus, à l'endroit où l'arbre mûrit enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs présentent enfin ce pourquoi elles n'étaient que des moyens ; et nous trouverons que le fruit le plus mûr de l'arbre est *l'individu souverain*, l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même, l'individu affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et super-moral (car autonome et moral s'excluent), bref l'homme à la volonté propre, indépendante et persistante, l'homme qui peut promettre [80]… » Nietzsche nous apprend ici qu'il ne faut pas confondre le produit de la culture avec son moyen. L'activité générique de l'homme constitue l'homme comme responsable de ses forces réactives : *responsabilité-dette*. Mais cette responsabilité n'est qu'un moyen de dressage et de sélection : elle mesure progressivement l'aptitude des forces réactives à être agies. Le produit fini de l'activité générique n'est nullement l'homme responsable lui-même ou l'homme moral, mais l'homme autonome et super-moral, c'est–à-dire celui qui agit effectivement ses forces réactives et chez qui toutes les forces réactives sont agies. Celui-là seul « peut » promettre, précisément parce qu'il n'est plus responsable devant aucun tribunal. Le produit de la culture n'est pas l'homme qui obéit à la loi, mais l'individu souverain et législateur qui se définit par la puissance sur soi-même, sur le destin, sur la loi : le libre, le léger, *l'irresponsable*. Chez Nietzsche la notion de responsabilité, même sous sa forme supérieure, a la valeur limitée d'un simple moyen : l'individu autonome n'est plus responsable de ses forces réactives devant la justice, il en est le maître, le souverain, le législateur, l'auteur et l'acteur. C'est lui qui parle, il n'a plus à *répondre*. La responsabilité-dette n'a pas d'autre sens actif que de disparaître dans le mouvement par lequel l'homme se libère : le créancier se libère parce qu'il participe au droit des maîtres, le débiteur se libère, même au prix de sa chair et de sa douleur ; tous deux se libèrent, se dégagent du processus qui les a dressés [81]. Tel est le mouvement général de la culture : que le moyen disparaisse dans le produit. La responsabilité comme responsabilité devant la loi, la loi comme loi de la justice, la justice comme moyen de la culture, tout cela disparaît dans le produit de la culture elle-même. La moralité des mœurs produit l'homme affranchi de la moralité des mœurs, l'esprit des lois produit l'homme affranchi de la loi. C'est pourquoi Nietzsche parle d'une autodestruction de la justice [82]. La culture est l'activité générique de l'homme ; mais toute cette activité étant sélective, elle produit l'individu comme son but final où le générique est lui-même supprimé.

13. La culture envisagée du point de vue historique

Nous avons fait comme si la culture allait de la préhistoire à la post-histoire. Nous l'avons considérée comme une activité générique qui, par un long travail de préhistoire, arrivait à l'individu comme à son produit post-historique. Et en effet, c'est bien là son essence, conforme à la supériorité des forces actives sur les forces réactives. Mais nous avons négligé un point important : le triomphe, en fait, des forces inférieures et réactives. Nous avons négligé *l'histoire*. De la culture nous devons

dire à la fois qu'elle a disparu depuis longtemps et qu'elle n'a pas encore commencé. L'activité générique se perd dans la nuit du passé, comme son produit, dans la nuit du futur. La culture dans l'histoire reçoit un sens très différent de sa propre essence, étant capturée par des forces étrangères d'une tout autre nature. L'activité générique dans l'histoire ne se sépare pas d'un mouvement qui la dénature, et qui dénature son produit. Bien plus, l'histoire est cette dénaturation même, elle se confond avec la « dégénérescence de la culture ». – À la place de l'activité générique, l'histoire nous présente des races, des peuples, des classes, des Églises et des États. Sur l'activité générique se greffrent des organisations sociales, des associations, des communautés de caractère *réactif*, parasites qui viennent la recouvrir et l'absorber. À la faveur de l'activité générique, dont elles faussent le mouvement, les forces réactives forment des collectivités, ce que Nietzsche appelle des « troupeaux [83] ». – À la place de la justice et de son processus d'autodestruction, l'histoire nous présente des sociétés qui ne veulent pas périr et qui n'imaginent rien de supérieur à leurs lois. Quel est l'État qui écouterait le conseil de Zarathoustra : « Laissez-vous donc renverser [84] » ? La loi se confond dans l'histoire avec le contenu qui la détermine, contenu réactif qui la leste et l'empêche de disparaître, sauf au profit d'autres contenus, plus stupides et plus pesants. – Au lieu de l'individu souverain comme produit de la culture, l'histoire nous présente son propre produit, l'homme domestiqué, dans lequel elle trouve le fameux sens de l'histoire : « l'avorton sublime », « l'animal grégaire, être docile, maladif, médiocre, l'Européen d'aujourd'hui [85] ». – Toute la violence de la culture, l'histoire nous la présente comme la propriété légitime des peuples, des États et des Églises, comme la manifestation de *leur* force. Et en fait, tous les procédés de dressage sont employés, mais retournés, détournés, renversés. Une morale, une Église, un État sont encore des entreprises de sélection, des théories de la hiérarchie. Dans les lois les plus stupides, dans les communautés les plus bornées, il s'agit encore de dresser l'homme et de faire servir ses forces réactives. Mais les faire servir à quoi ? Opérer quel dressage, quelle sélection ? On se sert des procédés de dressage, mais pour faire de l'homme l'animal grégaire, la créature docile et domestiquée. On se sert des procédés de sélection, mais pour briser les forts, pour trier les faibles, les souffrants ou les esclaves. La sélection et la hiérarchie sont mises à l'envers. La sélection devient le contraire de ce qu'elle était du point de vue de l'activité ; elle n'est plus qu'un moyen de conserver, d'organiser, de propager la vie réactive [86].

L'histoire apparaît donc comme l'acte par lequel les forces réactives s'emparent de la culture ou la détournent à leur profit. Le triomphe des forces réactives n'est pas un accident dans l'histoire, mais le principe et le sens de « l'histoire universelle. » Cette idée d'une dégénérescence historique de la culture occupe, dans l'œuvre de Nietzsche, une place prédominante : elle servira d'argument dans la lutte de Nietzsche contre la philosophie de l'histoire et contre la dialectique. Elle inspire la déception de Nietzsche : de « grecque » la culture devient « allemande »… Dès les *Considérations inactuelles*, Nietzsche essaie d'expliquer pourquoi et comment la culture passe au service des forces réactives qui la dénaturent [87]. Plus profondément

Zarathoustra développe un symbole obscur : le chien de feu [88]. Le chien de feu est l'image de l'activité générique, il exprime le rapport de l'homme avec la terre. Mais justement la terre a deux maladies, l'homme et le chien de feu lui-même. Car l'homme est l'homme domestiqué ; l'activité générique est l'activité déformée, dénaturée, qui se met au service des forces réactives, qui se confond avec l'Église, avec l'État. – « Église ? c'est une espèce d'État et l'espèce la plus mensongère. Mais tais-toi, chien hypocrite, tu connais ton espèce mieux que personne ! L'État est un chien hypocrite comme toi-même ; comme toi, il aime à parler en fumée et en hurlements, pour faire croire comme toi que sa parole sort des entrailles des choses. Car l'État veut absolument être la bête la plus importante sur terre ; et on le croit. » – Zarathoustra en appelle à un autre chien de feu : « Celui-là parle réellement du cœur de la terre. » Est-ce encore l'activité générique – mais, cette fois, l'activité générique saisie dans l'élément de la préhistoire, auquel correspond l'homme en tant qu'il est produit dans l'élément de la post-histoire ? Même insuffisante, cette interprétation doit être envisagée. Dans les *Considérations inactuelles*, Nietzsche mettait déjà sa confiance dans « l'élément non historique et supra-historique de la culture » (ce qu'il appelait le sens grec de la culture) [89].

38 À vrai dire, il y a un certain nombre de questions auxquelles nous ne pouvons pas encore répondre. Quel est le statut de ce double élément de la culture ? A-t–il une réalité ? Est-il autre chose qu'une « vision » de Zarathoustra ? La culture ne se sépare pas dans l'histoire du mouvement qui la dénature et la met au service des forces réactives ; mais la culture ne se sépare pas davantage de l'histoire elle-même. L'activité de la culture, l'activité générique de l'homme : n'est-ce pas une simple idée ? Si l'homme est essentiellement (c'est–à-dire génériquement) un être *réactif*, comment pourrait-il avoir, ou même avoir eu dans une préhistoire, une *activité* générique ? Comment un homme actif pourrait-il apparaître, même dans une post-histoire ? Si l'homme est essentiellement réactif, il semble que l'activité doive concerner un être différent de l'homme. Si l'homme au contraire a une activité générique, il semble qu'elle ne puisse être déformée que de manière accidentelle. Pour le moment, nous pouvons seulement recenser les thèses de Nietzsche, remettant à plus tard le soin d'en chercher la signification : l'homme est essentiellement réactif ; il n'y en a pas moins une activité générique de l'homme, mais nécessairement déformée, ratant nécessairement son but, aboutissant à l'homme domestiqué ; cette activité doit être reprise sur un autre plan, plan sur lequel elle produit, mais produit autre chose que l'homme…

39 Toutefois, il est déjà possible d'expliquer pourquoi l'activité générique tombe nécessairement dans l'histoire et tourne au profit des forces réactives. Si le schéma des *Considérations inactuelles* est insuffisant, l'œuvre de Nietzsche présente d'autres directions dans lesquelles une solution peut être trouvée. L'activité de la culture se propose de dresser l'homme, c'est–à-dire de rendre les forces réactives aptes à servir, à être agies. Mais, en cours de dressage, cette aptitude à servir reste profondément ambiguë. Car elle permet en même temps aux forces réactives de se mettre au service

d'autres forces réactives, de donner à celles-ci une apparence d'activité, une apparence de justice, de former avec elles une fiction qui l'emporte sur les forces actives. On se rappelle que, dans le ressentiment, certaines forces réactives empêchaient d'autres forces réactives d'être agies. La mauvaise conscience emploie pour la même fin des moyens presque contraires : *dans la mauvaise conscience, des forces réactives se servent de leur aptitude à être agies pour donner à d'autres forces réactives un air d'agir*. Il n'y a pas moins de fiction dans ce procédé que dans le procédé du ressentiment. *C'est ainsi que se forment, à la faveur de l'activité générique, des associations de forces réactives.* Celles-ci se greffent sur l'activité générique et la détournent nécessairement de son sens. Les forces réactives trouvent à la faveur du dressage une occasion prodigieuse : l'occasion de s'associer, de former une réaction collective usurpant l'activité générique.

14. Mauvaise conscience, responsabilité, culpabilité

Quand les forces réactives se greffent ainsi sur l'activité générique, elles en interrompent la « lignée ». Là encore une projection intervient : c'est la dette, c'est la relation créancier-débiteur qui est projetée, et qui change de nature dans cette projection. Du point de vue de l'activité générique, l'homme était tenu pour responsable de ses forces réactives ; ses forces réactives elles-mêmes étaient considérées comme responsables devant un tribunal actif. Maintenant, les forces réactives profitent de leur dressage pour former une association complexe avec d'autres forces réactives : elles se sentent responsables devant ces autres forces, ces autres forces se sentent juges et maîtresses des premières. L'association des forces réactives s'accompagne ainsi d'une transformation de la dette ; celle-ci devient dette envers « la divinité », envers « la société », envers « l'État », envers des instances réactives. Tout se passe alors entre forces réactives. La dette perd le caractère actif par lequel elle participait à la libération de l'homme : sous sa nouvelle forme, elle est inépuisable, *impayable*. « Il faudra que la perspective d'une libération définitive disparaisse une fois pour toutes dans la brume pessimiste, il faudra que le regard désespéré se décourage devant une impossibilité de fer, il faudra que ces notions de dette et de devoir se retournent. Se retournent contre qui donc ? Il n'y a aucun doute : en premier lieu contre le débiteur… en dernier lieu contre le créancier [90]. » Qu'on examine ce que le christianisme appelle « rachat ». Il ne s'agit plus d'une libération de la dette, mais d'un approfondissement de la dette. Il ne s'agit plus d'une douleur par laquelle on paie la dette, mais d'une douleur par laquelle on s'y enchaîne, par laquelle on se sent débiteur pour toujours. La douleur ne paie plus que les intérêts de la dette ; *la douleur est intériorisée, la responsabilité-dette est devenue responsabilité-culpabilité*. Si bien qu'il faudra que le créancier lui-même prenne la dette à son compte, qu'il prenne sur soi le corps de la dette. Coup de génie du christianisme, dit Nietzsche : « Dieu lui-

même s'offrant en sacrifice pour payer les dettes de l'homme, Dieu se payant à lui-même, Dieu parvenant seul à libérer l'homme de ce qui, pour l'homme même, est devenu irrémissible. »

On verra une différence de nature entre les deux formes de responsabilité, la responsabilité-dette et la responsabilité-culpabilité. L'une a pour origine l'activité de la culture ; elle est seulement le moyen de cette activité, elle développe le sens externe de la douleur, elle doit disparaître dans le produit pour faire place à la belle irresponsabilité. Tout dans l'autre est réactif : elle a pour origine l'accusation du ressentiment, elle se greffe sur la culture et la détourne de son sens, elle entraîne elle-même un changement de direction du ressentiment qui ne cherche plus un coupable au-dehors, elle s'éternise en même temps qu'elle intériorise la douleur. – Nous disions : le prêtre est celui qui intériorise la douleur en changeant la direction du ressentiment ; par là, il donne une forme à la mauvaise conscience. Nous demandions : comment le ressentiment peut-il changer de direction tout en gardant ses propriétés de haine et de vengeance ? La longue analyse précédente nous donne les éléments d'une réponse : 1° À la faveur de l'activité générique et usurpant cette activité, les forces réactives constituent des associations (troupeaux). Certaines forces réactives ont l'air d'agir, d'autres servent de matière : « Partout où il y a des troupeaux, c'est l'instinct de faiblesse qui les a voulus, l'habileté du prêtre qui les a organisés [91] » ; 2° C'est dans ce milieu que la mauvaise conscience prend forme. Abstraite de l'activité générique, la dette se projette dans l'association réactive. La dette devient la relation d'un débiteur qui n'en finira pas de payer, et d'un créancier qui n'en finira pas d'épuiser les intérêts de la dette : « Dette envers la divinité. » La douleur du débiteur est intériorisée, la responsabilité de la dette devient un sentiment de culpabilité. C'est ainsi que le prêtre arrive à changer la direction du ressentiment : nous, êtres réactifs, n'avons pas à chercher de coupable au-dehors, nous sommes tous coupables envers lui, envers l'Église, envers Dieu [92] ; 3° Mais le prêtre n'empoisonne pas seulement le troupeau, il l'organise, il le défend. Il invente les moyens qui nous font supporter la douleur multipliée, intériorisée. Il rend vivable la culpabilité qu'il injecte. Il nous fait participer à une apparente activité, à une apparente justice, le service de Dieu ; il nous *intéresse* à l'association, il éveille en nous « le désir de voir prospérer la communauté [93] ». Notre insolence de domestiques sert d'antidote à notre mauvaise conscience. Mais surtout le ressentiment, en changeant de direction, n'a rien perdu de ses sources de satisfaction, de sa virulence ni de sa haine contre *les autres*. C'est ma faute, voilà le cri d'amour par lequel, nouvelles sirènes, nous attirons les autres et les détournons de leur chemin. En changeant la direction du ressentiment, les hommes de la mauvaise conscience ont trouvé le moyen de mieux satisfaire la vengeance, de mieux répandre la contagion : « Ils sont eux-mêmes prêts à faire expier, ils ont soif de jouer le rôle de bourreaux… [94] » ; 4° On remarquera en tout ceci que la forme de la mauvaise conscience implique une fiction, non moins que la forme du ressentiment. La mauvaise conscience repose sur le détournement de l'activité générique, sur l'usurpation de cette activité, sur la *projection* de la dette.

15. L'idéal ascétique et l'essence de la religion

42 Il arrive que Nietzsche fasse comme s'il y avait lieu de distinguer deux et même plusieurs types de religions. En ce sens, la religion ne serait pas essentiellement liée au ressentiment ni à la mauvaise conscience. Dionysos est un Dieu. « Je ne saurais guère douter qu'il n'y ait de nombreuses variétés de dieux. Il n'en manque pas qui semblent inséparables d'un certain alcyonisme, d'une certaine insouciance. Les pieds légers font peut-être partie des attributs de la divinité [95]. » Nietzsche ne cesse pas de dire qu'il y a des dieux actifs et affirmatifs, des religions actives et affirmatives. Toute sélection implique une religion. Suivant la méthode qui lui est chère, Nietzsche reconnaît une pluralité de sens à la religion, d'après les forces diverses qui peuvent s'en emparer : aussi y a-t–il une religion des forts, dont le sens est profondément sélectif, éducatif. Bien plus, si l'on considère le Christ comme type personnel en le distinguant du christianisme comme type collectif, il faut reconnaître à quel point le Christ manquait de ressentiment, de mauvaise conscience ; il se définit par un joyeux message, il nous présente une vie qui n'est pas celle du christianisme, autant que le christianisme une religion qui n'est pas celle du Christ [96].

43 Mais ces remarques typologiques risquent de nous cacher l'essentiel. Non que la typologie ne soit pas l'essentiel, mais il n'y a de bonne typologie que celle qui tient compte du principe suivant : le degré supérieur ou l'affinité des forces. (« En toute chose, seuls les degrés supérieurs importent. ») La religion a autant de sens qu'il y a de forces capables de s'en emparer. Mais la religion elle-même est une force en affinité plus ou moins grande avec les forces qui s'en emparent ou dont elle s'empare elle-même. Tant que la religion est tenue par des forces d'une autre nature, elle n'atteint pas son degré supérieur, le seul qui importe, où elle cesserait d'être un moyen. Au contraire, quand elle est conquise par des forces de même nature ou bien quand, grandissante, elle s'empare de ces forces et secoue le joug de celles qui la dominaient dans son enfance, alors elle découvre sa propre essence avec son degré supérieur. Or, chaque fois que Nietzsche nous parle d'une religion active, d'une religion des forts, d'une religion sans ressentiment ni mauvaise conscience, il s'agit d'un état où la religion se trouve précisément subjuguée par des forces d'une tout autre nature que la sienne et ne peut pas se démasquer : la religion comme « procédé de sélection et d'éducation entre les mains des philosophes [97] ». Même avec le Christ, la religion comme croyance ou comme foi reste entièrement subjuguée par la force d'une pratique, qui donne seule « le sentiment d'être divin [98] ». En revanche, quand la religion arrive à « agir souverainement par elle-même », quand c'est aux autres forces d'emprunter un masque pour survivre, on le paie toujours « d'un prix lourd et terrible », en même temps que la religion trouve sa propre essence. C'est pourquoi, selon Nietzsche, *la religion d'une part et d'autre part la mauvaise conscience, le ressentiment sont essentiellement liés*. Envisagés dans leur état brut, le ressentiment et la mauvaise conscience représentent les forces réactives, qui s'emparent des éléments de la religion pour les libérer du joug où les forces actives les maintenaient. Dans leur état

formel, le ressentiment et la mauvaise conscience représentent les forces réactives que la religion conquiert elle-même et développe en exerçant sa nouvelle souveraineté. Ressentiment et mauvaise conscience, tels sont les degrés supérieurs de la religion comme telle. L'inventeur du christianisme n'est pas le Christ, mais saint Paul, l'homme de la mauvaise conscience, l'homme du ressentiment. (La question « Qui ? » appliquée au christianisme[99].)

Type	Variété du type	Mécanisme	Principe	Produit	Qualité de la volonté de puissance
Type actif : Le Maître (les forces actives l'emportent sur les forces réactives ; les forces réactives sont agies).	*Le rêve et l'ivresse.*	Les excitants de la vie, les stimulants de la volonté de puissance.	Apollon et Dionysos.	*L'artiste.*	AFFIRMATION
	La conscience : Système de l'appareil réactif, où les forces réactives ré-agissent aux excitations.	Distinction de la trace et de l'excitation (refoulement de la mémoire des traces).	Faculté d'oubli (comme principe régulateur).	*Le noble.*	
	La culture : Activité générique par laquelle les forces réactives sont dressées et domptées.	Mécanisme de la violence ; *sens externe* de la douleur ; instauration du rapport débiteur-créancier ; responsabilité-dette.	Faculté de mémoire : mémoire des paroles (comme principe téléologique).	*L'individu-souverain, le législateur.*	

Triomphe des forces réactives					
Type réactif : L'Esclave (les forces réactives l'emportent sur les forces actives ; elles triomphent sans former une force plus grande).	Ressentiment.	Aspect topologique : *déplacement* (déplacement des forces réactives).	Mémoire des traces : montée de la mémoire des traces ; confusion de l'excitation avec la trace.	L'homme qui n'en finit avec rien.	NÉGATION
		Aspect typologique : *renversement* (renversement des valeurs ou du rapport des forces).	Première FICTION : projection réactive de l'image renversée.	L'accusateur perpétuel. (Noble.)	
		Aspect topologique : *retournement* (intériorisation de la force).	Force active séparée de ce qu'elle peut.	L'homme qui multiplie sa douleur.	

Triomphe des forces réactives					
	Mauvaise conscience. (Intériorisation.)	Aspect typologique : *changement de direction* (intériorisation de la douleur par changement de direction du ressentiment).	Deuxième FICTION : projection réactive de la dette ; usurpation de la culture et formation de troupeaux.	*L'homme coupable* : sens interne de la douleur, responsabilité-culpabilité. *L'homme domestiqué.* (≠ Législateur.)	
	Idéal ascétique.	Moyens de rendre supportables la mauvaise conscience et le ressentiment.	Troisième FICTION : position d'un outre-monde.	L'homme ascétique.	
		Expression de la volonté de néant.		(Artiste.)	

La religion n'est pas seulement une force. Jamais les forces réactives ne triompheraient, portant la religion jusqu'à son degré supérieur, si la religion de son côté n'était animée par une volonté, volonté qui mène les forces réactives au triomphe. Au-delà du ressentiment et de la mauvaise conscience, Nietzsche traite de l'idéal ascétique, troisième étape. Mais aussi bien *l'idéal ascétique était présent dès le début*. Suivant un premier sens, l'idéal ascétique désigne le complexe du ressentiment et de la mauvaise conscience : il croise l'un avec l'autre, il renforce l'un par l'autre. En second lieu, il exprime l'ensemble des moyens par lesquels la maladie du ressentiment, la souffrance de la mauvaise conscience deviennent vivables, bien plus, s'organisent et se propagent ; le prêtre ascétique est à la fois jardinier, éleveur, berger, médecin. Enfin, et c'est son sens le plus profond, l'idéal ascétique exprime la volonté qui fait triompher les forces réactives. « L'idéal ascétique exprime une volonté [100]. » Nous retrouvons l'idée d'une complicité fondamentale (non pas une identité, mais une complicité) entre les forces réactives et une forme de la volonté de puissance [101]. Jamais les forces réactives ne l'emporteraient sans une volonté qui développe les projections, qui organise les fictions nécessaires. La fiction d'un outre-monde dans l'idéal ascétique : voilà ce qui accompagne les démarches du ressentiment et de la mauvaise conscience, voilà ce qui permet de déprécier la vie et tout ce qui est actif dans la vie, voilà ce qui donne au monde une valeur d'apparence ou de néant. La fiction d'un autre monde était déjà présente dans les autres fictions comme la condition qui les rendait possibles. Inversement, la volonté de néant a besoin des forces réactives : non seulement elle ne supporte la vie que sous forme réactive, mais elle a besoin de la vie réactive comme du moyen par lequel la vie *doit* se contredire, se nier, s'anéantir. Que seraient les forces réactives séparées de la volonté de néant ? Mais que serait la volonté de néant sans les forces réactives ? Peut-être deviendrait-elle tout autre chose que ce que nous la voyons être. Le sens de l'idéal ascétique est donc celui-ci : exprimer l'affinité des forces réactives avec le nihilisme, exprimer le nihilisme comme « moteur » des forces réactives.

16. Triomphe des forces réactives

La typologie nietzschéenne met en jeu toute une psychologie des « profondeurs » ou des « cavernes ». Notamment les mécanismes, qui correspondent à chaque moment du triomphe des forces réactives, forment une théorie de l'inconscient qui devrait être confrontée avec l'ensemble du freudisme. On se gardera pourtant d'accorder aux concepts nietzschéens une signification exclusivement psychologique. Non seulement un type est aussi une réalité biologique, sociologique, historique et politique ; non seulement la métaphysique et la théorie de la connaissance dépendent elles-mêmes de la typologie. Mais Nietzsche, à travers cette typologie, développe une philosophie qui doit, selon lui, remplacer la vieille métaphysique et la critique transcendantale, et donner aux sciences de l'homme un nouveau fondement : la philosophie généalogique, c'est–à-dire la philosophie de la volonté de puissance. La volonté de puissance ne doit pas être interprétée psychologiquement, comme si la volonté voulait la puissance en vertu d'un mobile ; la généalogie ne doit pas davantage être interprétée comme une simple genèse psychologique. (Cf. tableau récapitulatif, p. 226.)

Notes

[1] *GM*, I, 10.

[2] Freud, *Science des rêves* (tr. fr., pp. 442-443) ; article sur « l'inconscient » de 1915 (cf. *Métapsychologie*) ; Au-delà du principe de plaisir.

[3] *GM*, II, 1 et I, 10. – On remarquera que, chez Nietzsche, il y a plusieurs sortes d'inconscient : l'activité par nature est inconsciente, mais cet inconscient ne doit pas être confondu avec celui des forces réactives.

[4] *GM*, II, 1 et I, 10. – Thème déjà présent dans *Co. In.*, I, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques », 1.

[5] *EH*, I, 6.

[6] *Note sur Nietzsche et Freud :* De ce qui précède, faut-il conclure que Nietzsche eut une influence sur Freud ? D'après Jones, Freud le niait formellement. La coïncidence de l'hypothèse topique de Freud avec le schéma nietzschéen s'explique suffisamment par les préoccupations « énergétiques » communes aux deux auteurs. On sera d'autant plus sensible aux différences fondamentales qui séparent leurs œuvres. On peut imaginer ce que Nietzsche aurait pensé de Freud : là encore, il aurait dénoncé une conception trop « réactive » de la vie psychique, une ignorance de la véritable « activité », une impuissance à concevoir et à provoquer la véritable « transmutation ». On peut l'imaginer avec d'autant plus de vraisemblance que Freud eut parmi ses disciples un nietzschéen authentique. *Otto Rank* devait critiquer chez Freud « l'idée fade et terne de sublimation ». Il reprochait à Freud de ne pas avoir su libérer *la volonté* de la mauvaise conscience ou de la culpabilité. Il voulait s'appuyer sur des forces actives de l'inconscient inconnues du freudisme, et remplacer la sublimation par une volonté *créatrice et artiste*. Ce qui l'amenait à dire : je suis à Freud ce que Nietzsche est à Schopenhauer. Cf. Rank, *La volonté de bonheur*.

[7] Cette seconde mémoire de la conscience se fonde sur *la parole* et se manifeste comme *faculté de promettre* : cf. *GM*, II, 1. – Chez Freud aussi, il y a une mémoire

consciente dépendant de « traces verbales », lesquelles se distinguent des traces mnémiques et « correspondent probablement à un enregistrement particulier » (cf. *L'inconscient* et *Le moi et le soi*).

[8] *GM*, I, 10, et II, 1.

[9] *EH*, I, 6.

[10] *EH*, II, 1 : « L'esprit allemand est une indigestion, il n'arrive à en finir avec rien… Tous les préjugés viennent des intestins. Le cul de plomb, je l'ai déjà dit, c'est le véritable péché contre le saint esprit. » – *GM*, I, 6 : sur la « débilité intestinale » de l'homme du ressentiment.

[11] Expression familière à Jung, quand il dénonce le caractère « objectiviste » de la psychologie freudienne. Mais précisément Jung admire Nietzsche d'avoir, le premier, installé la psychologie sur le plan du sujet, c'est–à-dire de l'avoir conçue comme une véritable *typologie*.

[12] *BM*, 260, et *GM*, I, 10.

[13] Jules Vallès, révolutionnaire « actif », insistait sur cette nécessité de respecter les causes du malheur *(Tableau de Paris)*.

[14] *GM*, I, 10.

[15] *BM*, 260.

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

[17] *EH*, I, 7.

[18] *GM*, I, 10.

[19] *GM*, I, 11.

[20] *BM*, 287.

[21] *GM*, I, 5.

[22] *BM*, 260 (cf. la volonté de puissance comme « vertu qui donne »).

[23] *GM*, I, 2.

[24] *GM*, I, 10.

[25] *GM*, I, 11.

[26] *GM*, I, 10.

[27] *GM*, I, 11.

[28] *GM*, I, 13.

[29] *GM*, I, 17.

[30] *GM*, I, 8.

[31] *GM*, I, 13 : « Ces oiseaux de proie sont méchants ; et celui qui est un oiseau de proie aussi peu que possible, voire même tout le contraire, un agneau – celui-là ne serait-il pas bon ? »

[32] *GM*, I, 13.

[33] *VP*, I, 100.

[34] Cf. *Cr. Id.*, « Les quatre grandes erreurs » : critique détaillée de la causalité.

[35] *GM*, I, 13 ; sur la critique du *cogito* cartésien, cf. *VP*, I, 98.

[36] *GM*, I, 13.

[37] *GM*, III, 20.

[38] *AC*, 15, et aussi 16 et 18.

[39] *AC*, 24.

[40] *EH*, III, « Généalogie de la morale ».

[41] Nietzsche résume son interprétation de l'histoire du peuple juif dans *AC*, 24, 25, 26 : le prêtre juif est déjà celui qui déforme la tradition des rois d'Israël et de l'Ancien Testament.

[42] *GM*, III, 7.

[43] *AC*, 18 : « Déclarer la guerre, au nom de Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre. Dieu, la formule pour toutes les calomnies de l'en-deçà, pour tous les mensonges de l'au-delà ? Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée… » – *AC*, 26 : « Le prêtre abuse du nom de Dieu : il appelle règne de Dieu un état de choses où c'est le prêtre qui fixe les valeurs, il appelle volonté de Dieu les moyens qu'il emploie pour atteindre ou maintenir un tel état de choses… »

[44] *AC*, 24. – *GM*, I, 6, 7, 8 : ce prêtre ne se confond pas avec l'esclave, mais forme une caste particulière.

[45] *Œuvres posthumes* (trad. Bolle, Mercure).

[46] Lettres à Fritsch, 23 et 29 mars 1887. – Sur tous ces points, sur les falsifications de Nietzsche par les nazis, cf. le livre de P. M. Nicolas, *De Nietzsche à Hitler* (Fasquelle, 1936), où les deux lettres à Fritsch sont reproduites. – Un beau cas de texte de Nietzsche, utilisé par les antisémites, alors que son sens est exactement inverse, se trouve dans *BM*, 251.

[47] *BM*, 52 : « Le goût pour l'Ancien Testament est une pierre de touche de la grandeur ou de la médiocrité des âmes… Avoir relié ensemble, sous une même couverture, l'Ancien Testament et le Nouveau, qui est à tous égards le triomphe du goût rococo, pour n'en faire qu'un seul et même livre, la Bible, le Livre par excellence, c'est peut-être la plus grande impudence et le pire péché contre l'esprit dont l'Europe littéraire se soit rendue coupable. »

[48] *EH*, III, « Généalogie de la morale ».

[49] Cf. *BM*, 251 (texte célèbre sur les juifs, les Russes et les Allemands).

[50] *GM*, II, 16.

[51] *GM*, III, 14.

[52] *GM*, II, 18 et III, 11.

[53] *GM*, III, 20.

[54] *Co. In.*, II, « Schopenhauer éducateur », 5.

[55] *GM*, II, 7.

[56] *GM*, II, 6.

[57] *GM*, III, 15.

[58] *GM*, III, 20.

[59] *GM*, III, 15.

[60] *GM*, III, 20.

[61] *GM*, III, 15.

[62] *GM*, III, 20.

[63] *AC*, 42-43, 46.

[64] *GM*, I, 8.

[65] *GM*, III, 15.

[66] *A*, 9.

[67] *BM*, 188.

[68] *A*, 18.

[69] *GM*, II, 2.

[70] *EH*, II : « Pourquoi je suis si malin. »

[71] *GM*, II, 1 : « Cet animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli est une force et la manifestation d'une santé robuste, s'est créé une faculté contraire, la mémoire, par quoi, *dans certains cas*, il tiendra l'oubli en échec. »

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

[73] *GM*, II, 3.

[74] *GM*, II, 4.

[75] *GM*, II, 8. – Dans la relation créancier-débiteur, « la personne s'opposera pour la première fois à la personne, se mesurant de personne à personne ».

[76] *GM*, II, 14.

[77] *GM*, II, 6 : « Celui qui, lourdement, introduit ici l'idée de vengeance, ne fait que rendre les ténèbres plus épaisses au lieu de les dissiper. La vengeance ramène au même problème : comment faire souffrir peut-il être une réparation ? » Voici ce qui manque à la plupart des théories : montrer de quel point de vue « faire souffrir » fait plaisir.

[78] *GM*, II, 11 : « Le droit sur terre est précisément l'emblème de la lutte contre les sentiments réactifs, de la guerre que livrent à ces sentiments les puissances actives et agressives. »

[79] *GM*, II, 14.

[80] *GM*, II, 2.

[81] *GM*, II, 5, 13 et 21.

[82] *GM*, II, 10 : La justice « finit, comme toute chose excellente en ce monde, par se détruire elle-même ».

[83] *GM*, III, 18.

[84] *Z*, II, « Des grands événements ».

[85] *BM*, 62. – *GM*, I, 11.

[86] *GM*, III, 13-20. – *BM*, 62.

[87] *Co. In.*, II, « Schopenhauer éducateur », 6. – Nietzsche explique le détournement de la culture en invoquant « trois égoïsmes » : l'égoïsme des *acquéreurs*, l'égoïsme de l'*État*, l'égoïsme de la *science*.

[88] *Z*, II, « Des grands événements ».

[89] *Co. In.*, I, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques », 10 et 8.

[90] *GM*, II, 21.

[91] *GM*, III, 18.

[92] *GM*, II, 20-22.

[93] *GM*, III, 18-19.

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

[95] *VP*, IV, 580.

[96] La religion des forts et sa signification sélective : *BM*, 61. – Les religions affirmatives et actives, qui s'opposent aux religions nihilistes et réactives : *VP*, I, 332, et *AC*, 16. – Sens affirmatif du paganisme comme religion : *VP*, IV, 464. – Sens actif des dieux grecs : *GM*, II, 23. – Le bouddhisme, religion nihiliste, mais sans esprit de vengeance ni sentiment de faute : *AC*, 20-23, *VP*, I, 342-343. – Le type personnel du Christ, absence de ressentiment, de mauvaise conscience et d'idée de péché : *AC*, 31-35, 40-41. – La fameuse formule par laquelle Nietzsche résume sa philosophie de la religion : « Au fond, seul le Dieu *moral* est réfuté », *VP*, III, 482 ; III, 8. – C'est sur tous ces textes que s'appuient les commentateurs qui veulent faire de l'athéisme de Nietzsche un athéisme tempéré, ou même qui veulent réconcilier Nietzsche avec Dieu.

[97] *BM*, 62.

[98] *AC*, 33.

[99] *AC*, 42 : « Le joyeux message fut suivi de près par le pire de tous : celui de saint Paul. En saint Paul s'incarne le type contraire du joyeux messager, le génie dans la haine, dans la vision de la haine, dans l'implacable logique de la haine. Combien de choses ce *dysangéliste* n'a-t–il pas sacrifiées à la haine ! Avant tout le Sauveur : il le cloua à *sa* croix. » – C'est saint Paul qui a « inventé » le sens de la faute : il a « interprété » la mort du Christ comme si le Christ mourait *pour nos péchés* (*VP*, I, 366 et 390).

[100] *GM*, III, 23.

[101] On se souvient que le prêtre ne se confond pas avec les forces réactives : il les mène, il les fait triompher, il en tire parti, il leur insuffle une volonté de puissance (*GM*, III, 15 et 18).

Plan

1. Réaction et ressentiment

2. Principe du ressentiment

3. Typologie du ressentiment

4. Caractères du ressentiment

5. Est-il bon ? Est-il méchant ?

6. Le paralogisme

7. Développement du ressentiment : le prêtre judaïque

8. Mauvaise conscience et intériorité

9. Le problème de la douleur

10. Développement de la mauvaise conscience : le prêtre chrétien

11. La culture envisagée du point de vue préhistorique

12. La culture envisagée du point de vue post-historique

13. La culture envisagée du point de vue historique

14. Mauvaise conscience, responsabilité, culpabilité

15. L'idéal ascétique et l'essence de la religion

16. Triomphe des forces réactives

Auteur

Gilles Deleuze

Gilles Deleuze(1925 – 1995), philosophe, est l'auteur d'une œuvre considérable, dont, aux Presses universitaires de France, Empirisme et subjectivité (1953), Différence et répétition (1968), Proust et les signes (1964).

Mis en ligne sur Cairn.info le 09/04/2018

Suivant

Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France © Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement

ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Université de Paris