

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
SECTION dirigée par PIERRE-MAXIME SCHUHL, Professeur à la Sorbonne

DU MÊME AUTEUR

Empirisme et subjectivité (P.U.F.).

NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE

PAR

Gilles DELEUZE

ATTACHÉ DE RECHERCHES AU C. N. R. S.



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1962



masque ascétique à mesure qu'elle grandit : elle doit y croire d'une certaine manière, elle ne peut que conquérir son masque, lui donnant un nouveau sens où s'exprime enfin la vraie nature de sa force anti-religieuse (1). Nous voyons que l'art d'interpréter doit être aussi un art de percer les masques, et de découvrir qui se masque et pourquoi, et dans quel but on conserve un masque en le remodelant. C'est dire que la généalogie n'apparaît pas au début, et qu'on risque bien des contresens en cherchant, dès la naissance, quel est le père de l'enfant. La différence dans l'origine n'apparaît pas dès l'origine, sauf peut-être pour un œil particulièrement exercé, l'œil qui voit de loin, l'œil du presbyte, du généalogiste. C'est seulement quand la philosophie est devenue grande qu'on peut en saisir l'essence ou la généalogie, et la distinguer de tout ce avec quoi, au début, elle avait trop d'intérêt à se confondre. Il en est ainsi de toutes choses : « *En toute chose, seuls les degrés supérieurs importent* (2). » Non pas que le problème ne soit pas celui de l'origine, mais parce que l'origine conçue comme généalogie ne peut être déterminée que par rapport aux degrés supérieurs.

Nous n'avons pas à nous demander ce que les Grecs doivent à l'Orient, dit Nietzsche (3). La philosophie est grecque, dans la mesure où c'est en Grèce qu'elle atteint pour la première fois sa forme supérieure, qu'elle témoigne de sa vraie force et de ses buts, qui ne se confondent pas avec ceux de l'Orient-prêtre, même quand elle les utilise. *Philosophos* ne veut pas dire sage, mais ami de la sagesse. Or, de quelle manière étrange il faut interpréter « ami » : l'ami, dit Zarathoustra, est toujours un tiers entre je et moi, qui me pousse à me surmonter et à être surmonté pour vivre (4). L'ami de la sagesse est celui qui se réclame de la sagesse, mais comme on se réclame d'un masque dans lequel on ne survivrait pas ; celui qui fait servir la sagesse à de nouvelles fins, bizarres et dangereuses, fort peu sages en vérité. Il veut qu'elle se surmonte et qu'elle soit surmontée. Il est certain que le peuple ne s'y trompe pas toujours ; il pressent l'essence du philosophe, son anti-sagesse, son immoralisme, sa conception de l'amitié. Humilité, pauvreté, chasteté, devinons le sens que prennent ces vertus sages et ascétiques, quand elles sont reprises par la philosophie comme par une force nouvelle (5).

(1) GM, III, 10.

(2) NP.

(3) NP.

(4) Z, I, « De l'ami ».

(5) GM, III, 8.

3) PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

La généalogie n'interprète pas seulement, elle évalue. Jusqu'à maintenant, nous avons présenté les choses comme si les différentes forces luttèrent et se succédaient par rapport à un objet presque inerte. Mais l'objet lui-même est force, expression d'une force. C'est même pourquoi il y a plus ou moins d'affinité entre l'objet et la force qui s'en empare. Il n'est pas d'objet (phénomène) qui ne soit déjà possédé, puisqu'en lui-même il est non pas une apparence, mais l'apparition d'une force. Toute force est donc dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier. Une force est domination, mais aussi l'objet sur lequel une domination s'exerce. Une pluralité de forces agissant et pâtissant à distance, la distance étant l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres : tel est le principe de la philosophie de la nature chez Nietzsche. La critique de l'atomisme doit se comprendre à partir de ce principe ; elle consiste à montrer que l'atomisme est une tentative pour prêter à la matière une pluralité et une distance essentielles qui, en fait, n'appartiennent qu'à la force. Seule la force a pour être de se rapporter à une autre force. (Comme dit Marx, quand il interprète l'atomisme : « Les atomes sont à eux-mêmes leur unique objet et ne peuvent se rapporter qu'à eux-mêmes... (1) ») Mais la question est : la notion d'atome dans son essence peut-elle rendre compte de ce rapport essentiel qu'on lui prête ? Le concept ne devient cohérent que si l'on pense force au lieu d'atome. Car la notion d'atome ne peut pas contenir en elle-même la différence nécessaire à l'affirmation d'un tel rapport, différence dans l'essence et selon l'essence. Ainsi l'atomisme serait un masque pour le dynamisme naissant.)

Le concept de force est donc, chez Nietzsche, celui d'une force qui se rapporte à une autre force : sous cet aspect, la force s'appelle une volonté. La volonté (volonté de puissance) est l'élément différentiel de la force. Il en résulte une nouvelle conception de la philosophie de la volonté ; car la volonté ne s'exerce pas mystérieusement sur des muscles ou sur des nerfs, encore moins sur une matière en général, mais s'exerce nécessairement sur une autre volonté. Le vrai problème n'est pas dans

(1) MARX, *Différence Démocrite-Epicure*.

le rapport du vouloir avec l'involontaire, mais dans le rapport d'une volonté qui commande à une volonté qui obéit, et qui obéit plus ou moins. « La volonté bien entendue ne peut agir que sur une volonté, et non sur une matière (les nerfs, par exemple). Il faut en venir à l'idée que partout où l'on constate des effets, c'est qu'une volonté agit sur une volonté (1). » La volonté est dite une chose *complexe* parce que, en tant qu'elle veut, elle veut être obéie, mais que seule une volonté peut obéir à ce qui la commande. Ainsi le pluralisme trouve sa confirmation immédiate et son terrain de choix dans la philosophie de la volonté. Et le point sur lequel porte la rupture de Nietzsche avec Schopenhauer est précis : il s'agit justement de savoir si la volonté est une ou multiple. Tout le reste en découle ; en effet, si Schopenhauer est conduit à nier la volonté, c'est d'abord parce qu'il croit à l'unité du vouloir. Parce que la volonté selon Schopenhauer est une dans son essence, il arrive au bourreau de comprendre qu'il ne fait qu'un avec sa propre victime : c'est la conscience de l'identité de la volonté dans toutes ses manifestations qui amène la volonté à se nier, à se supprimer dans la pitié, dans la morale et dans l'ascétisme (2). Nietzsche découvre ce qui lui semble la mystification proprement schopenhauerienne : on doit nécessairement nier la volonté, quand on en pose l'unité, l'identité.

Nietzsche dénonce l'Âme, le moi, l'égoïsme comme les derniers refuges de l'atomisme. L'atomisme psychique ne vaut pas mieux que le physique : « Dans tout vouloir, il s'agit simplement de commander et d'obéir à l'intérieur d'une structure collective complexe, faite de plusieurs âmes (3). » Quand Nietzsche chante l'égoïsme, c'est toujours d'une manière agressive ou polémique : contre les vertus, contre la vertu de désintéressement (4). Mais en fait, l'égoïsme est une mauvaise interprétation de la volonté, comme l'atomisme, une mauvaise interprétation de la force. Pour qu'il y ait égoïsme, encore faudrait-il qu'il y ait un *ego*. Que toute force se rapporte à une autre, soit pour commander soit pour obéir, voilà ce qui nous met sur la voie de l'origine : l'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la *hiérarchie*, c'est-à-dire le rapport d'une force dominante à une force dominée, d'une volonté obéie à une volonté obéissante. La hiérarchie comme inséparable de

(1) *BM*, 36.(2) SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, liv. IV.(3) *BM*, 19.(4) *Z*, III, « Des trois maux ».

la généalogie, voilà ce que Nietzsche appelle « notre problème » (1). La hiérarchie est le fait originaire, l'identité de la différence et de l'origine. Pourquoi le problème de la hiérarchie est précisément le problème des « esprits libres », nous le comprendrons plus tard. Quoi qu'il en soit à cet égard, nous pouvons marquer la progression du sens à la valeur, de l'interprétation à l'évaluation comme tâches de la généalogie : le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe.

4) CONTRE LA DIALECTIQUE

Nietzsche est-il « dialecticien » ? Une relation même essentielle entre l'un et l'autre ne suffit pas à former une dialectique : tout dépend du rôle du négatif dans cette relation. Nietzsche dit bien que la force a une autre force pour objet. Mais précisément, c'est avec *d'autres* forces que la force entre en relation. C'est avec une *autre* sorte de vie que la vie entre en lutte. Le pluralisme a parfois des apparences dialectiques ; il en est l'ennemi le plus farouche, le seul ennemi profond. C'est pourquoi nous devons prendre au sérieux le caractère résolument anti-dialectique de la philosophie de Nietzsche. On a dit que Nietzsche ne connaissait pas bien Hegel. Au sens où l'on ne connaît pas bien son adversaire. Nous croyons en revanche que le mouvement hégélien, les différents courants hégéliens lui furent familiers ; comme Marx, il y prit ses têtes de turc. C'est l'ensemble de la philosophie de Nietzsche qui reste abstraite et peu compréhensible, si l'on ne découvre pas contre qui elle est dirigée. Or, la question « contre qui ? » fait elle-même appel à plusieurs réponses. Mais l'une d'elles, particulièrement importante, est que le surhomme est dirigé contre la conception dialectique de l'homme, et la transvaluation, contre la dialectique de l'appropriation ou de la suppression de l'aliénation. L'anti-hégélianisme traverse l'œuvre de Nietzsche, comme le fil de l'agressivité. Nous pouvons le suivre déjà dans la théorie des forces.

Chez Nietzsche jamais le rapport essentiel d'une force avec une autre n'est conçu comme un élément négatif dans l'essence. Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence. Le négatif n'est pas présent

(1) *HH*, Préface, 7.

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

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

(1) VP, II, 309.

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

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

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

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

interne de sa production. Elle n'a rien d'anthropomorphique dans sa nature. Plus précisément : elle s'ajoute à la force comme le principe interne de la détermination de sa qualité dans un rapport ($x + dx$), et comme le principe interne de la détermination quantitative de ce rapport lui-même $\left(\frac{dx}{dy}\right)$. La volonté de

puissance doit être dite à la fois élément généalogique de la force et des forces. C'est donc toujours par la volonté de puissance qu'une force l'emporte sur d'autres, les domine ou les commande. Bien plus : c'est encore la volonté de puissance (dy) qui fait qu'une force obéit dans un rapport ; c'est par volonté de puissance qu'elle obéit (1).

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

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

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

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

7) LA TERMINOLOGIE DE NIETZSCHE

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

Nietzsche and Philosophy

Gilles Deleuze

Translated by Hugh Tomlinson



continuum

• • • L O N D O N • N E W Y O R K

Continuum

The Tower Building, 11 York Road, London SE1 7NX
370 Lexington Avenue. New York 10017-6503

First published in Great Britain 1983 by
The Athlone Press

Paperback edition 1986
Reprinted 1992, 1994, 2002

Originally published in France in 1962 as
Nietzsche et la philosophie by Presses Universitaires
de France

© Presses Universitaires de France, 1962
Preface and this translation © The Athlone Press. 1983

The publishers acknowledge the financial assistance *at*
the French Ministry of Culture and Communication
in the translation of this work

Published in the USA and Canada
by Columbia University Press

British Library Cataloguing in Publication Data

Deleuze, Gilles

Nietzsche and philosophy.

I. Nietzsche, Friedrich

I. Title II. Nietzsche et la philosophie

English

193 B3317

ISBN 0-8264-6150-6

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored
in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying or otherwise, without prior permission in writing
from the publisher.

Printed and bound in Great Britain by
The Cromwell Press. Trowbridge, Wilts

"friend of wisdom". But "friend" must be interpreted in a strange way: the friend, says Zarathustra, is always a third person in between "I" and "me" who pushes me to overcome myself and to be overcome in order to live (Z I "Of the Friend" p. 82). The friend of wisdom is the one who appeals to wisdom, but in the way that one appeals to a mask without which one would not survive, the one who makes use of wisdom for new, bizarre and dangerous ends - ends which are, in fact, hardly wise at all. He wants wisdom to overcome itself and to be overcome. The people are certainly not always wrong: they have a foreboding of the essence of the philosopher, his anti-wisdom, his immoralism, *his* conception of friendship. Humility, poverty, chastity - we can guess the sense that these wise and ascetic values take on when they are revived by philosophy, by a new force (GM III 8).

3. The Philosophy of the Will

Genealogy does not only interpret, it also evaluates. Up to now we have presented things as if different forces struggled over and took successive possession of an almost inert object. But the object itself is force, expression of a force. This is why there is more or less affinity between the object and the force which takes possession of it. There is no object (phenomenon) which is not already possessed since in itself it is not an appearance but the apparition of a force. Every force is thus essentially related to another force. The being of force is plural, it would be absolutely absurd to think about force in the singular. A force is domination, but also the object on which domination is exercised. A plurality of forces acting and being affected at distance, distance being the differential element included in each force and by which each is related to others - this is the principle of Nietzsche's philosophy of nature. The critique of atomism must be understood in terms of this principle. It consists in showing that atomism attempts to impart to matter an essential plurality and distance which in fact belong only to force. Only force can be related to another force. (As Marx says when he interprets atomism, "Atoms are their own unique objects and can relate only to themselves" - Marx "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature". But the question is; can the basic notion of atom accommodate the essential relation which is attempted to it? The concept only becomes coherent if one thinks of force instead of atom. For the notion of atom cannot in itself contain the difference necessary for the affirmation of such a

relation, difference in and according to the essence. Thus atomism would be a mask for an incipient dynamism.)

Nietzsche's concept of force is therefore that of a force which is related to another force: in this form force is called will. The will (will to power) is the differential element of force. A new conception of the philosophy of the will follows from this. For the will is not exercised mysteriously on muscles or nerves, still less on "matter in general", but is necessarily exercised on another will. The real problem is not that of the relation of will to the involuntary but rather of the relation of a will that commands to a will that obeys - that obeys to a greater or lesser extent. "Will' can of course operate only on 'will' - and not on 'matter' (not on 'nerves' for example): enough, one must venture the hypothesis that wherever 'effects' are recognised, will is operating on will" (BGE 36 p. 49). The will is called a complex thing because insofar as it wills it wills obedience - but only a will can obey commands. Thus pluralism finds its immediate corroboration and its chosen ground in the philosophy of the will. And Nietzsche's break with Schopenhauer rests on one precise point; it is a matter of knowing whether the will is unitary or multiple. Everything else flows from this. Indeed, if Schopenhauer is led to deny the will it is primarily because he believes in the unity of willing. Because the will, according to Schopenhauer, is essentially unitary, the executioner comes to understand that he is one with his own victim. The consciousness of the identity of the will in all its manifestations leads the will to deny itself, to suppress itself in pity, morality and ascetism (Schopenhauer *The World as Will and Idea*, Book 4). Nietzsche discovers what seems to him the authentically Schopenhauerian mystification; when we posit the unity, the identity, of the will we must necessarily repudiate the will itself.

Nietzsche denounces the soul, the "ego" and egoism as the last refuges of atomism. Psychic atomism is more valid than physical atomism: "In all willing it is absolutely a question of commanding and obeying, on the basis of a social structure composed of many 'souls' " (BGE 19 p. 31). When Nietzsche praises egoism it is always in an aggressive or polemical way, against the virtues, against the virtue of disinterestedness (Z III "Of the Three Evil Things"). But in fact egoism is a bad interpretation of will, just as atomism is a bad interpretation of force. In order for there to be egoism it is necessary for there to be an *ego*. What directs us towards the origin is the fact

that every force is related to another, whether in order to command or to obey. The origin is the difference in the origin, difference in the origin is *hierarchy*, that is to say the relation of a dominant to a dominated force, of an obeyed to an obeying will. The inseparability of hierarchy and genealogy is what Nietzsche calls "our problem" (HH Preface 7). Hierarchy is the originary fact, the identity of difference and origin. We will understand later why the problem of hierarchy is precisely the problem of "free spirits". Be that as it may, we can note the progression from sense to value, from interpretation to evaluation as tasks for genealogy. The sense of something is its relation to the force which takes possession of it, the value of something is the hierarchy of forces which are expressed in it as a complex phenomenon.

4. *Against the Dialectic*

Is Nietzsche a "dialectician"? Not all relations between "same" and "other" are sufficient to form a dialectic, even essential ones: everything depends on the role of the negative in this relation. Nietzsche emphasises the fact that force has another force as its object. But it is important to see that forces enter into relations with other forces. Life struggles with *another kind* of life. Pluralism sometimes appears to be dialectical - but it is its most ferocious enemy, its only profound enemy. This is why we must take seriously the resolutely anti-dialectical character of Nietzsche's philosophy. It has been said that Nietzsche did not know his Hegel. In the sense that one does not know one's opponent well. On the other hand we believe that the Hegelian movement, the different Hegelian factions were familiar to him. Like Marx he found his habitual targets there. If we do not discover its target the whole of Nietzsche's philosophy remains abstract and barely comprehensible. The question "against whom" itself calls for several replies. But a particularly important one is that the concept of the Overman is directed against the dialectical conception of man, and transvaluation is directed against the dialectic of appropriation or the suppression of alienation. Anti-Hegelianism runs through Nietzsche's work as its cutting edge. We can already feel it in the theory of forces.

In Nietzsche the essential relation of one force to another is never conceived of as a negative element in the essence. In its relation with the other the force which makes itself obeyed does not deny the other

not depend on a principle of identity but on one which must, in all respects, fulfill the requirements of a truly sufficient reason.

Why is mechanism such a bad interpretation of the eternal return? Because it does not necessarily or directly imply the eternal return. Because it only entails the false consequence of a final state. This final state is held to be identical to the initial state and, to this extent, it is concluded that the mechanical process passes through the same set of differences again. The cyclical hypothesis, so heavily criticised by Nietzsche (VP II 325 and 334), arises in this way. Because we cannot understand how this process can possibly leave the initial state, re-emerge from the final state, or pass through the same set of differences again and yet not even have the power to pass once through whatever differences there are. The cyclical hypothesis is incapable of accounting for two things - the diversity of co-existing cycles and, above all, the existence of diversity within the cycle.⁹ This is why we can only understand the eternal return as the expression of a principle which serves as an explanation of diversity and its reproduction, of difference and its repetition. Nietzsche presents this principle as one of his most important philosophical discoveries. He calls it *will to power*. By will to power "I express the characteristic that cannot be thought out of the mechanistic order without thinking away this order itself (VP II374/WP 634*).

6. What is the Will to Power?

One of the most important texts which Nietzsche wrote to explain what he understood by will to power is the following: "The *victorious* concept 'force', by means of which our physicists have created God and the world, still needs to be *completed*: an *inner* will must be *ascribed* to it, which I designate as 'will to power' " (VP II 309/WP 619). The will to power is thus ascribed to force, but in a very special way: it is both a complement of force and something internal to it. It is not ascribed to it as a predicate. Indeed, if we pose the question "which one", we cannot say that force is *the one that* wills. The will to power alone is the one that wills, it does not let itself be delegated or alienated to another subject, even to force (VP I 204, II 54; "Who therefore will power? An absurd question, if being is by itself will to power. . .") But how then can it be "ascribed"? We must remember that every

force has an essential relation to other forces, that the essence offeree is its quantitative difference from other forces and that this difference is expressed as the force's quality. Now, difference in quantity, understood in this way, necessarily reflects a differential element of related forces - which is also the genetic element of the qualities of these forces. This is what the will to power is; the genealogical element of force, both differential and genetic. *The will to power is the element from which derive both the quantitative difference of related forces and the quality that devolves into each force in this relation.* The will to power here reveals its nature as the principle of the synthesis of forces. In this synthesis - which relates to time - forces pass through the same differences again or diversity is reproduced. The synthesis is one of forces, of their difference and their reproduction; the eternal return is the synthesis which has as its principle the will to power. We should not be surprised by the word "will"; *which one* apart from the will is capable of serving as the principle of a synthesis of forces by determining the relation of force with forces? But how should the term "principle" be understood? Nietzsche always attacks principles for being too general in relation to what they condition, for always having too broad a mesh in relation to what they claim to capture or regulate. He likes to oppose the will to power to the Schopenhauerian will to live, if only because of the extreme generality of the latter. If, on the contrary, the will to power is a good principle, if it reconciles empiricism with principles, if it constitutes a superior empiricism, this is because it is an essentially *plastic* principle that is no wider than what it conditions, that changes itself with the conditioned and determines itself in each case along with what it determines. The will to power is, indeed, never separable from particular determined forces, from their quantities, qualities and directions. It is never superior to the ways that it determines a relation between forces, it is always plastic and changing.¹⁰

Inseparable does not mean identical. The will to power cannot be separated from force without falling into metaphysical abstraction. But to confuse force and will is even more risky. Force is no longer understood as force and one falls back into mechanism - forgetting the difference between forces which constitutes their being and remaining ignorant of the element from which their reciprocal genesis derives. Force is what can, will to power is what wills (*La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut*). What does this

distinction mean? The passage quoted above invites comment on every word. - The concept of force is, by nature, *victorious* because the relation of force to force, understood conceptually, is one of domination: when two forces are related one is dominant and the other is dominated. (Even God and the universe are caught in a relation of domination, however debatable the interpretation of such a relation may be in this case.) Nevertheless, this victorious concept of force needs a complement and this complement is *intemal*, an internal will. It would not be victorious without such an addition. This is because relations of forces remain indeterminate unless an element which is capable of determining them from a double point of view is added to force itself. Forces in relation reflect a simultaneous double genesis: the reciprocal genesis of their difference in quantity and the absolute genesis of their respective qualities. The will to power is thus added to force, but as the differential and genetic element, as the internal element of its production. It is in no way anthropomorphic. More precisely, it is added to force as the internal principle of the determination of its quality in a relation ($x+dx$) and as the internal principle of the quantitative determination of this relation itself (dy/dx). The will to power must be described as the genealogical element of force *and* of forces. Thus it is always through the will to power that one force prevails over others and dominates or commands them. Moreover it is also the will to power (dy) which makes a force obey within a relation; it is through will to power that it obeys.¹¹

We have already encountered the relationship between the eternal return and the will to power, but we have neither elucidated nor analysed it. The will to power is both the genetic element of force and the principle of synthesis of forces. But we are not yet able to understand how this synthesis forms the eternal return, how the forces in it necessarily reproduce themselves in conformity with its principle. On the other hand, the existence of this problem reveals a historically important aspect of Nietzsche's philosophy; its complex relations with Kantianism. Kantianism centres on the concept of synthesis which it discovered. Now, we know that the post-Kantians reproached Kant, from two points of view, for having endangered this discovery: from the point of view of the principle which governs the synthesis and from the point of view of the reproduction of objects in the synthesis itself. They demanded a principle which was not merely conditioning in relation to objects but which was also truly genetic and

productive (a principle of eternal difference or determination). They also condemned the survival, in Kant, of miraculous harmonies between terms that remain external to one another. With regard to such a principle of internal difference or determination they demanded grounds not only for the synthesis but for the reproduction of diversity in the synthesis as such.^{12*} If Nietzsche belongs to the history of Kantianism it is because of the original way in which he deals with these post-Kantian demands. He turned synthesis into a synthesis of forces - for, if we fail to see synthesis in this way, we fail to recognise its sense, nature and content. He understood the synthesis of forces as the eternal return and thus found the reproduction of diversity at the heart of synthesis. He established the principle of synthesis, the will to power and determined this as the differential and genetic element of forces which directly confront one another. Although this supposition must be verified later we believe that there is, in Nietzsche, not only a Kantian heritage, but a half-avowed, half-hidden, rivalry. Nietzsche does not have the same position in relation to Kant as Schopenhauer did for, unlike Schopenhauer, he does not attempt an interpretation which would separate Kantianism from its dialectical avatars and present it with new openings. This is because, for Nietzsche, these dialectical avatars do not come from the outside but are primarily caused by the deficiencies of the critical philosophy. Nietzsche seems to have sought (and to have found in the "eternal return" and the "will to power") a radical transformation of Kantianism, a re-invention of the critique which Kant betrayed at the same time as he conceived it, a resumption of the critical project on a new basis and with new concepts.

7. Nietzsche's Terminology

We must now fix certain points in Nietzsche's terminology even if this anticipates analyses which remain to be done. All the rigour of his philosophy, whose systematic precision is wrongly suspected, depends on it. This suspicion is wrong in any case, whether this is cause for rejoicing or regret. In fact Nietzsche uses very precise new terms for very precise new concepts:

1) Nietzsche calls the genealogical element of force the will to power. Genealogical means differential and genetic. The will to power is the differential element of forces, that is to say the element that produces

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
Histoire de la Philosophie et Philosophie générale
Section dirigée par Pierre-Maxime SCHUHL, professeur à la Sorbonne

DU MÊME AUTEUR

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE :

Empirisme et subjectivité.
Nietzsche et la philosophie.
La philosophie critique de Kant.
Marcel Proust et les signes.
Le bergsonisme.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT :

Présentation de Sacher-Masoch.
Spinoza et le problème de l'expression.

DIFFÉRENCE
ET
RÉPÉTITION

par

GILLES DELEUZE

*Chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres
et Sciences humaines de Lyon*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
1968

l'habitude n'est pas prise ; celui des équivalences, avec l'égalité des éléments d'action dans des situations diverses, dès que l'habitude est prise. Si bien que jamais l'habitude ne forme une véritable répétition : tantôt c'est l'action qui change, et se perfectionne, une intention restant constante ; tantôt l'action reste égale, dans des intentions et des contextes différents. Là encore, si la répétition est possible, elle n'apparaît qu'entre ces deux généralités, de perfectionnement et d'intégration, sous ces deux généralités, quitte à les renverser, témoignant d'une tout autre puissance.

Si la répétition est possible, c'est contre la loi morale autant que contre la loi de nature. On connaît deux manières de renverser la loi morale. Tantôt par une remontée dans les principes : on conteste l'ordre de la loi comme secondaire, dérivé, emprunté, « général » ; on dénonce dans la loi un principe de seconde main, qui détourne une force ou usurpe une puissance originelles. Tantôt, au contraire, la loi est d'autant mieux renversée qu'on descend vers les conséquences, qu'on s'y soumet avec une minutie trop parfaite ; c'est à force d'épouser la loi qu'une âme faussement soumise arrive à la tourner, et à goûter aux plaisirs qu'elle était censée défendre. On le voit bien dans toutes les démonstrations par l'absurde, dans les grèves du zèle, mais aussi dans certains comportements masochistes de dérision par soumission. La première manière de renverser la loi est ironique, et l'ironie y apparaît comme un art des principes, de la remontée vers les principes, et du renversement des principes. La seconde est l'humour, qui est un art des conséquences et des descentes, des suspens et des chutes. Faut-il comprendre que la répétition surgit dans ce suspens comme dans cette remontée, comme si l'existence se reprenait et se « réitérait » en elle-même, dès qu'elle n'est plus contrainte par les lois ? La répétition appartient à l'humour et à l'ironie ; elle est par nature transgression, exception, manifestant toujours une singularité contre les particuliers soumis à la loi, un universel contre les généralités qui font loi.

Il y a une force commune à Kierkegaard et à Nietzsche. (Il faudrait y joindre Péguy pour former le triptyque du pasteur, de l'antéchrist et du catholique. Chacun des trois, à sa manière, fit de la répétition non seulement une puissance propre du langage et de la pensée, un pathos et une pathologie supérieure, mais la catégorie fondamentale de la philosophie de l'avenir. A

chacun correspond un Testament, et aussi un Théâtre, une conception du théâtre, et un personnage éminent dans ce théâtre comme héros de la répétition : Job-Abraham, Dionysos-Zarathoustra, Jeanne d'Arc-Clio). Ce qui les sépare est considérable, manifeste, bien connu. Mais rien n'effacera cette prodigieuse rencontre autour d'une pensée de la répétition : *ils opposent la répétition à toutes les formes de la généralité*. Et le mot « répétition », ils ne le prennent pas de manière métaphorique, ils ont au contraire une certaine manière de le prendre à la lettre, et de le faire passer dans le style. On peut, on doit d'abord numéroter les principales propositions qui marquent entre eux la coïncidence :

1^o Faire de la répétition même quelque chose de nouveau ; la lier à une épreuve, à une sélection, à une épreuve sélective ; la poser comme objet suprême de la volonté et de la liberté. Kierkegaard précise : non pas tirer de la répétition quelque chose de nouveau, non pas lui soutirer quelque chose de nouveau. Car seule la contemplation, l'esprit qui contemple du dehors, « soutire ». Il s'agit au contraire d'agir, de faire de la répétition comme telle une nouveauté, c'est-à-dire une liberté et une tâche de la liberté. Et Nietzsche : libérer la volonté de tout ce qui l'enchaîne en faisant de la répétition l'objet même du vouloir. Sans doute la répétition est-elle déjà ce qui enchaîne ; mais si l'on meurt de la répétition, c'est elle aussi qui sauve et qui guérit, et qui guérit d'abord de l'autre répétition. Dans la répétition, il y a donc à la fois tout le jeu mystique de la perte et du salut, tout le jeu théâtral de la mort et de la vie, tout le jeu positif de la maladie et de la santé (cf. Zarathoustra malade et Zarathoustra convalescent, par une seule et même puissance qui est celle de la répétition dans l'éternel retour).

2^o Dès lors, opposer la répétition aux lois de la Nature. Kierkegaard déclare qu'il ne parle même pas du tout de la répétition dans la nature, des cycles ou des saisons, des échanges et des égalités. Bien plus : si la répétition concerne le plus intérieur de la volonté, c'est parce que tout *change* autour de la volonté, conformément à la loi de nature. D'après la loi de nature, la répétition est impossible. C'est pourquoi Kierkegaard condamne, sous le nom de répétition esthétique, tout effort pour obtenir la répétition des lois de la nature, non seulement comme l'épicurien, mais fût-ce comme le stoïcien, en s'identifiant au principe qui légifère. On dira que, chez Nietzsche, la situation n'est pas

si claire. Pourtant les déclarations de Nietzsche sont formelles. S'il découvre la répétition dans la Physis elle-même, c'est parce qu'il découvre dans la Physis quelque chose de supérieur au règne des lois : une volonté se voulant elle-même à travers tous les changements, une puissance contre la loi, un intérieur de la terre qui s'oppose aux lois de la surface. Nietzsche oppose « son » hypothèse à l'hypothèse cyclique. Il conçoit la répétition dans l'éternel retour comme Être, mais il oppose cet être à toute forme légale, à l'être-semblable autant qu'à l'être-égal. Et comment le penseur qui poussa le plus loin la critique de la notion de loi pourrait-il réintroduire l'éternel retour comme loi de la nature ? Comment lui, connaisseur des Grecs, serait-il fondé à estimer sa propre pensée prodigieuse et nouvelle, s'il se contentait de formuler cette platitude naturelle, cette généralité de la nature bien connue des Anciens ? A deux reprises, Zarathoustra corrige les mauvaises interprétations de l'éternel retour : avec colère, contre son démon (« Esprit de lourdeur... ne simplifie pas trop de choses ! ») ; avec douceur, contre ses animaux (« O espiègles, ô ressasseurs... vous en avez déjà fait une rengaine ! »). La *rengaine*, c'est l'éternel retour comme cycle ou circulation, comme être-semblable et comme être-égal, bref comme certitude animale naturelle et comme loi sensible de la nature elle-même.

3° Opposer la répétition à la loi morale, en faire la suspension de l'éthique, la pensée de par-delà le bien et le mal. La répétition apparaît comme le logos du solitaire, du singulier, le logos du « penseur privé ». Chez Kierkegaard et chez Nietzsche, se développe l'opposition du penseur privé, du penseur-comète, porteur de la *répétition*, avec le professeur public, docteur de la loi, dont le discours de seconde main procède par *médiation* et prend sa source moralisante dans la généralité des concepts (cf. Kierkegaard contre Hegel, Nietzsche contre Kant et Hegel, et de ce point de vue Péguy contre la Sorbonne). Job est la contestation infinie, Abraham, la résignation infinie, mais les deux sont une seule et même chose. Job met en question la loi, de manière ironique, refuse toutes les explications de seconde main, destitue le général pour atteindre au plus singulier comme principe, comme universel. Abraham se soumet humoristiquement à la loi, mais retrouve précisément dans cette soumission la singularité du fils unique que la loi commandait de sacrifier. Telle que l'entend Kierkegaard, la répétition est le corrélat transcendant commun de la contestation et de la résignation

comme intentions psychiques. (Et l'on retrouverait les deux aspects dans le dédoublement de Péguy, Jeanne d'Arc et Germaine.) Dans l'athéisme éclatant de Nietzsche, la haine de la loi et l'*amor fati*, l'agressivité et le consentement sont le double visage de Zarathoustra, recueilli de la Bible et retourné contre elle. D'une certaine manière encore, on voit Zarathoustra rivaliser avec Kant, avec l'épreuve de la répétition dans la loi morale. L'éternel retour se dit : quoi que tu veuilles, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour. Il y a là un « formalisme » qui renverse Kant sur son propre terrain, une épreuve qui va plus loin, puisque, au lieu de rapporter la répétition à une loi morale supposée, elle semble faire de la répétition même la seule forme d'une loi par-delà la morale. Mais en réalité, c'est encore plus compliqué. La forme de la répétition dans l'éternel retour, c'est la forme brutale de l'immédiat, celle de l'universel et du singulier réunis, qui détrône toute loi générale, fait fondre les médiations, périr les particuliers soumis à la loi. Il y a un au-delà de la loi, et un en-deçà de la loi, qui s'unissent dans l'éternel retour comme l'ironie et l'humour noirs de Zarathoustra.

4° Opposer la répétition non seulement aux généralités de l'habitude, mais aux particularités de la mémoire. Car peut-être est-ce l'habitude qui arrive à « tirer » quelque chose de nouveau d'une répétition contemplée du dehors. Dans l'habitude, nous n'agissons qu'à condition qu'il y ait en nous un petit Moi qui contemple : c'est lui qui extrait le nouveau, c'est-à-dire le général, de la pseudo-répétition des cas particuliers. Et la mémoire, peut-être, retrouve les particuliers fondus dans la généralité. Peu importent ces mouvements psychologiques ; chez Nietzsche et chez Kierkegaard, ils s'effacent devant la répétition posée comme la double condamnation de l'habitude et de la mémoire. C'est par là que la répétition est la pensée de l'avenir : elle s'oppose à la catégorie antique de la réminiscence, et à la catégorie moderne de l'*habitus*. C'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif (par exemple l'Oubli comme force fait partie intégrante de l'expérience vécue de l'éternel retour). Tout se résume dans la *puissance*. Lorsque Kierkegaard parle de la répétition comme de la seconde puissance de la conscience, « seconde » ne signifie pas une deuxième fois, mais l'infini qui se dit d'une seule fois, l'éternité qui se dit d'un instant, l'inconscient qui se dit de la conscience, la puissance « n ». Et quand Nietzsche présente l'éternel retour comme

l'expression immédiate de la volonté de puissance, volonté de puissance ne signifie nullement « vouloir la puissance », mais au contraire : quoi qu'on veuille, porter ce qu'on veut à la « nième » puissance, c'est-à-dire en dégager la forme supérieure, grâce à l'opération sélective de la pensée dans l'éternel retour, grâce à la singularité de la répétition dans l'éternel retour lui-même. Forme supérieure de tout ce qui est, voilà l'identité immédiate de l'éternel retour et du surhomme¹.

Nous ne suggérons aucune ressemblance entre le Dionysos de Nietzsche et le Dieu de Kierkegaard. Au contraire, nous supposons, nous croyons que la différence est infranchissable. Mais d'autant plus : d'où vient la coïncidence sur le thème de la répétition, sur cet objectif fondamental, même si cet objectif est conçu de façon diverse ? Kierkegaard et Nietzsche sont de ceux qui apportent à la philosophie de nouveaux moyens d'expression. On parle volontiers, à leur propos, d'un dépassement de la philosophie. Or ce qui est en question dans toute leur œuvre, c'est le mouvement. Ce qu'ils reprochent à Hegel, c'est d'en rester au faux mouvement, au mouvement logique abstrait, c'est-à-dire à la « médiation ». Ils veulent mettre la métaphysique en mouvement, en activité. Ils veulent la faire passer à l'acte, et aux actes immédiats. Il ne leur suffit donc pas de proposer une nouvelle représentation du mouvement ; la représentation est déjà médiation. Il s'agit au contraire de produire dans l'œuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation ; il s'agit de faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiates ; d'inventer des vibrations, des rotations, des tournoisements, des gravitations, des danses ou des sauts qui atteignent directement l'esprit. Cela, c'est une idée d'homme de théâtre, une idée de metteur en scène

1. Dans la comparaison qui précède, les textes auxquels nous nous référons sont parmi les plus connus de Nietzsche et de Kierkegaard. Pour KIERKEGAARD, il s'agit de : *La répétition* (trad. et éd. TISSEAU) ; des passages du *Journal* (IV, B 117, publiés en appendice de la traduction TISSEAU) ; *Crainte et tremblement* ; la note très importante du *Concept d'angoisse* (trad. PERLOV et GATEAU, N.R.F., pp. 26-28). Et sur la critique de la mémoire, cf. *Mielles philosophiques et Elapes sur le chemin de la vie*. — Quant à NIETZSCHE, *Zarathoustra* (surtout II, « De la rédemption » ; et les deux grands passages du livre III, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent », l'un concernant Zarathoustra malade et discutant avec son démon, l'autre, Zarathoustra convalescent discutant avec ses animaux) ; mais aussi *Les notes de 1881-1882* (où Nietzsche oppose explicitement « son » hypothèse à l'hypothèse cyclique, et critique toutes les notions de ressemblance, d'égalité, d'équilibre et d'identité. Cf. *Volonté de puissance*, trad. BIANQUIS, N.R.F., t. I, pp. 295-301). — Pour PÉGUY, enfin, on se reportera essentiellement à *Jeanne d'Arc* et à *Clio*.

— en avance sur son temps. C'est en ce sens que quelque chose de tout à fait nouveau commence avec Kierkegaard et Nietzsche. Ils ne réfléchissent plus sur le théâtre à la manière hégélienne. Ils ne font pas davantage un théâtre philosophique. Ils inventent, dans la philosophie, un incroyable équivalent de théâtre, et par là fondent ce théâtre de l'avenir en même temps qu'une philosophie nouvelle. On dira que, au moins du point de vue théâtre, il n'y a pas de tout réalisation ; ni Copenhague vers 1840 et la profession de pasteur, ni Bayreuth et la rupture avec Wagner, n'étaient des conditions favorables. Une chose est certaine, pourtant : quand Kierkegaard parle du théâtre antique et du drame moderne, on a déjà changé d'élément, on ne se trouve plus dans l'élément de la réflexion. On découvre un penseur qui vit le problème des masques, qui éprouve ce vide intérieur qui est le propre du masque, et qui cherche à le combler, à le remplir, fût-ce par « l'absolument différent », c'est-à-dire en y mettant toute la différence du fini et de l'infini, et en créant ainsi l'idée d'un théâtre de l'humour et de la foi. Quand Kierkegaard explique que le chevalier de la foi ressemble à s'y méprendre à un bourgeois endimanché, il faut prendre cette indication philosophique comme une remarque de metteur en scène, montrant comment le chevalier de la foi doit être joué. Et quand il commente Job ou Abraham, quand il imagine les variantes du conte *Agnès et le Triton*, la manière ne trompe pas, c'est une manière de scénario. Jusque dans Abraham et dans Job, résonne la musique de Mozart ; et il s'agit de « sauter », sur l'air de cette musique. « Je ne regarde qu'aux mouvements », voilà une phrase de metteur en scène, qui pose le plus haut problème théâtral, le problème d'un mouvement qui atteindrait directement l'âme, et qui serait celui de l'âme¹.

A plus forte raison pour Nietzsche. La *Naissance de la Tragédie* n'est pas une réflexion sur le théâtre antique, mais la fondation pratique d'un théâtre de l'avenir, l'ouverture d'une voie dans laquelle Nietzsche croit encore possible de pousser Wagner. Et la rupture avec Wagner n'est pas affaire de théorie ; elle n'est pas non plus affaire de musique ; elle concerne le rôle

1. Cf. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (trad. TISSEAU, Aubier, pp. 52-57) sur la nature du mouvement réel, qui est « répétition » et non pas médiation, et qui s'oppose au faux mouvement logique abstrait de Hegel, cf. les remarques du *Journal*, en appendice à la *Répétition*, trad.-éd. TISSEAU. — On trouve aussi chez PÉGUY une critique profonde du « mouvement logique ». Péguy dénonce celui-ci comme un pseudo-mouvement, conservateur, accumulateur et capitalisateur : cf. *Clio*, N.R.F., pp. 45 sq. C'est proche de la critique kierkegaardienne.

respectif du texte, de l'histoire, du bruit, de la musique, de la lumière, de la chanson, de la danse et du décor dans ce théâtre dont Nietzsche rêve. *Zarathoustra* reprend les deux tentatives dramatiques sur Empédocle. Et si Bizet est meilleur que Wagner, c'est du point de vue du théâtre et pour les danses de *Zarathoustra*. Ce que Nietzsche reproche à Wagner, c'est d'avoir renversé et dénaturé le « mouvement » : nous avoir fait patauger et nager, un théâtre nautique, au lieu de marcher et danser. *Zarathoustra* est conçu tout entier dans la philosophie, mais aussi tout entier pour la scène. Tout y est sonorisé, visualisé, mis en mouvement, en marche et en danse. Et comment le lire sans chercher le son exact du cri de l'homme supérieur, comment lire le prologue sans mettre en scène le funambule qui ouvre toute l'histoire ? A certains moments, c'est un opéra bouffe sur des choses terribles ; et ce n'est pas par hasard que Nietzsche parle du comique du surhumain. Qu'on se rappelle la chanson d'Ariane, mise dans la bouche du vieil Enchanteur : deux masques, ici, sont superposés — celui d'une jeune femme, presque d'une Koré, qui vient s'appliquer sur un masque de vieillard répugnant. L'acteur doit jouer le rôle d'un vieillard en train de jouer le rôle de la Koré. Et là aussi pour Nietzsche, il s'agit de combler le vide intérieur du masque dans un espace scénique : en multipliant les masques superposés, en inscrivant dans cette superposition l'omniprésence de Dionysos, en y mettant l'infini du mouvement réel comme la différence absolue dans la répétition de l'éternel retour. Lorsque Nietzsche dit que le surhomme ressemble à Borgia plutôt qu'à Parsifal, lorsqu'il suggère que le surhomme participe à la fois de l'ordre des Jésuites et du corps des officiers prussiens, là encore, on ne peut comprendre ces textes qu'en les prenant pour ce qu'ils sont, des remarques de metteur en scène indiquant comment le surhomme doit être « joué ».

Le théâtre, c'est le mouvement réel ; et de tous les arts qu'il utilise, il extrait le mouvement réel. Voilà qu'on nous dit : ce mouvement, l'essence et l'intériorité du mouvement, c'est la répétition, *non pas l'opposition, non pas la médiation*. Hegel est dénoncé comme celui qui propose un mouvement du concept abstrait, au lieu du mouvement de la Physis et de la Psyché. Hegel substitue le rapport abstrait du particulier avec le concept en général, au vrai rapport du singulier et de l'universel dans l'Idée. Il en reste donc à l'élément réfléchi de la « représentation », à la simple généralité. Il représente des concepts, au lieu de dramatiser les Idées : il fait un faux théâtre, un faux drame, un

faux mouvement. Il faut voir comme Hegel trahit et dénature l'immédiat pour fonder sa dialectique sur cette incompréhension, et introduire la médiation dans un mouvement qui n'est plus que celui de sa propre pensée, et des généralités de cette pensée. Les successions spéculatives remplacent les coexistences, les oppositions viennent recouvrir et cacher les répétitions. Quand on dit que le mouvement, au contraire, c'est la répétition, et que c'est là notre vrai théâtre, on ne parle pas de l'effort de l'acteur qui « répète » dans la mesure où la pièce n'est pas encore sue. On pense à l'espace scénique, au vide de cet espace, à la manière dont il est rempli, déterminé, par des signes et des masques, à travers lesquels l'acteur joue un rôle qui joue d'autres rôles, et comment la répétition se tisse d'un point remarquable à un autre en comprenant en soi les différences. (Quand Marx critique aussi le faux mouvement abstrait ou la médiation des hégéliens, il se trouve lui-même porté à une idée, qu'il indique plutôt qu'il ne la développe, idée essentiellement « théâtrale » : pour autant que l'histoire est un théâtre, la répétition, le tragique et le comique dans la répétition, forment une condition du mouvement, sous laquelle les « acteurs » ou les « héros » produisent dans l'histoire quelque chose d'effectivement nouveau.) Le théâtre de la répétition s'oppose au théâtre de la représentation, comme le mouvement s'oppose au concept et à la représentation qui le rapporte au concept. Dans le théâtre de la répétition, on éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire, et qui l'unissent directement à la nature et à l'histoire, un langage qui parle avant les mots, des gestes qui s'élaborent avant les corps organisés, des masques avant les visages, des spectres et des fantômes avant les personnages — tout l'appareil de la répétition comme « puissance terrible ».

Il devient aisé, alors, de parler des différences entre Kierkegaard et Nietzsche. Mais même cette question ne doit plus être posée au niveau spéculatif d'une nature ultime du Dieu d'Abraham ou du Dionysos de *Zarathoustra*. Il s'agit plutôt de savoir ce que veut dire « faire le mouvement », ou répéter, obtenir la répétition. S'agit-il de sauter, comme le croit Kierkegaard ? Ou bien s'agit-il de danser, comme pense Nietzsche, qui n'aime pas que l'on confonde danser avec sauter (seul le singe de *Zarathoustra*, son démon, son nain, son bouffon, saute)¹. Kierke-

1. Cf. NIETZSCHE, *Zarathoustra*, liv. III, « Des vieilles et des nouvelles tables », § 4 : « Mais le bouffon seul pense : on peut aussi sauter par-dessus l'homme. »

gaard nous propose un théâtre de la foi ; et ce qu'il oppose au mouvement logique, c'est le mouvement spirituel, le mouvement de la foi. Aussi peut-il nous convier à dépasser toute répétition esthétique, à dépasser l'ironie et même l'humour, tout en sachant, avec souffrance, qu'il nous propose seulement l'image esthétique, ironique et humoristique d'un tel dépassement. Chez Nietzsche, c'est un théâtre de l'incroyance, du mouvement comme Physis, déjà un théâtre de la cruauté. L'humour et l'ironie y sont indépassables, opérant au fond de la nature. Et que serait l'éternel retour, si l'on oubliait qu'il est un mouvement vertigineux, qu'il est doué d'une force de sélectionner, d'expulser comme de créer, de détruire comme de produire, non pas de faire revenir le Même en général ? La grande idée de Nietzsche, c'est de fonder la répétition dans l'éternel retour à la fois sur la mort de Dieu et sur la dissolution du Moi. Mais dans le théâtre de la foi, l'alliance est tout autre ; Kierkegaard la rêve entre un Dieu et un moi retrouvés. Toutes sortes de différences s'enchaînent : le mouvement est-il dans la sphère de l'esprit, ou bien dans les entrailles de la terre, qui ne connaît ni Dieu ni moi ? Où se trouvera-t-il mieux protégé contre les généralités, contre les médiations ? La répétition est-elle surnaturelle, dans la mesure où elle est au-dessus des lois de la nature ? Ou bien est-elle la plus naturelle, volonté de la Nature en elle-même et se voulant elle-même comme Physis, parce que la nature est par elle-même supérieure à ses propres règnes et à ses propres lois ? Kierkegaard, dans sa condamnation de la répétition « esthétique », n'a-t-il pas mélangé toutes sortes de choses : une pseudo-répétition qu'on attribuerait aux lois générales de la nature, une vraie répétition dans la nature elle-même ; une répétition des passions sur un mode pathologique, une répétition dans l'art et l'œuvre d'art ? Nous ne pouvons maintenant résoudre aucun de ces problèmes ; il nous a suffi de trouver la confirmation théâtrale d'une différence irréductible entre la généralité et la répétition.

Répétition et généralité s'opposaient du point de vue de la conduite et du point de vue de la loi. Il faut encore préciser la troisième opposition, du point de vue du concept ou de la représentation. Posons une question *quid juris* : le concept peut être en droit celui d'une chose particulière existante, ayant alors une compréhension infinie. La compréhension infinie est le corrélat d'une extension = 1. Il importe fort que cet infini de la

compréhension soit posé comme actuel, non pas comme virtuel ou simplement indéfini. C'est à cette condition que les prédicats comme moments du concept se conservent, et ont un effet dans le sujet auquel ils s'attribuent. La compréhension infinie rend ainsi possible la remémoration et la reconnaissance, la mémoire et la conscience de soi (même quand ces deux facultés ne sont pas infinies pour leur compte). On appelle représentation le rapport du concept et de son objet, sous ce double aspect, tel qu'il se trouve effectué dans cette mémoire et cette conscience de soi. On peut en tirer les principes d'un leibnizianisme vulgarisé. D'après un principe de différence, toute détermination est conceptuelle en dernière instance, ou fait actuellement partie de la compréhension d'un concept. D'après un principe de raison suffisante, il y a toujours un concept par chose particulière. D'après la réciproque, principe des indiscernables, il y a une chose et une seule par concept. L'ensemble de ces principes forme l'exposition de la différence comme différence conceptuelle, ou le développement de la représentation comme médiation.

Mais un concept peut toujours être bloqué, au niveau de chacune de ses déterminations, de chacun des prédicats qu'il comprend. Le propre du prédicat comme détermination, c'est de rester fixe dans le concept, tout en devenant autre dans la chose (animal devient autre en homme et en cheval, humanité, autre en Pierre et Paul). C'est même pourquoi la compréhension du concept est infinie : devenu autre dans la chose, le prédicat est comme l'objet d'un autre prédicat dans le concept. Mais c'est pourquoi aussi chaque détermination reste générale ou définit une ressemblance, en tant que fixée dans le concept et convenant en droit à une infinité de choses. Le concept, ici, est donc constitué de telle façon que sa compréhension va à l'infini dans son usage réel, mais est toujours passible d'un blocage artificiel dans son usage logique. Toute limitation logique de la compréhension du concept le dote d'une extension supérieure à 1, infinie en droit, donc d'une généralité telle qu'aucun individu existant *ne peut* lui correspondre *hic et nunc* (règle du rapport inverse de la compréhension et de l'extension). Ainsi le principe de différence, comme différence dans le concept, ne s'oppose pas, mais au contraire laisse le plus grand jeu possible à l'appréhension des ressemblances. Déjà, du point de vue des devinettes, la question « quelle différence y a-t-il ? » peut toujours se transformer en : quelle ressemblance y a-t-il ? Mais surtout, dans les classifications, la détermination des espèces implique et suppose une évaluation continue des ressemblances. Sans doute la ressem-

Gilles Deleuze
Difference and Repetition

Translated by
Paul Patton

COLUMBIA UNIVERSITY PRESS
NEW YORK 1994

'It is so wearisome. First you put on your shirt, then your trousers; you drag yourself into bed at night and in the morning drag yourself out again; and always you put one foot in front of the other. There is little hope that it will ever change. Millions have always done it like that and millions more will do so after us. Moreover, since we're made up of two halves which both do the same thing, everything's done twice. It's all very boring and very, very sad.'³

However, what good is moral law if it does not sanctify reiteration, above all if it does not make reiteration possible and give us a legislative power from which we are excluded by the law of nature? Moralists sometimes present the categories of Good and Evil in the following manner: every time we try to repeat according to nature or as natural beings (repetition of a pleasure, of a past, of a passion) we throw ourselves into a demonic and already damned exercise which can end only in despair or boredom. The Good, by contrast, holds out the possibility of repetition, of successful repetition and of the spirituality of repetition, because it depends not upon a law of nature but on a law of duty, of which, as moral beings, we cannot be subjects without also being legislators. What is Kant's 'highest test' if not a criterion which should decide what *can* in principle be reproduced -in other words, what can be repeated without contradiction in the form of moral law? The man of duty invented a 'test' of repetition; he decided what in principle could be repeated. He thought he had thereby defeated both the demonic and the wearisome. Moreover, as an echo of Danton's concerns or a response to them, is there not a moralism in that repetition apparatus described with such precision by Kant's biographers, right down to the astonishing garters that he made for himself, and the regularity of his daily promenades (in the sense that neglecting one's toilet and missing exercise are among those conducts whose maxim cannot, without contradiction, be regarded as a universal law, nor, therefore, be the object of rightful repetition)?

Conscience, however, suffers from the following ambiguity: it can be conceived only by supposing the moral law to be external, superior and indifferent to the natural law; but the application of the moral law can be conceived only by restoring to conscience itself the image and the model of the law of nature. As a result, the moral law, far from giving us true repetition, still leaves us in generality. This time, the generality is not that of nature but that of habit as a second nature. It is useless to point to the existence of immoral or bad habits: it is the form of habit - or, as Bergson used to say, the habit of acquiring habits (the whole of obligation) - which is essentially moral or has the form of the good. Furthermore, in this whole or generality of habit we again find the two major orders: that of resemblance, in the variable conformity of the elements of action with a given model in so far as the habit has not been acquired; and that of

equivalence, with the equality of the elements of action in different situations once the habit has been acquired. As a result, habit never gives rise to true repetition: sometimes the action changes and is perfected while the intention remains constant; sometimes the action remains the same in different contexts and with different intentions. There again, if repetition is possible, it would appear only between or beneath the two generalities of perfection and integration, testifying to the presence of a quite different power, at the risk of overturning these two generalities.

If repetition is possible, it is as much opposed to moral law as it is to natural law. There are two known ways to overturn moral law. One is by ascending towards the principles: challenging the law as secondary, derived, borrowed or 'general'; denouncing it as involving a second-hand principle which diverts an original force or usurps an original power. The other way, by contrast, is to overturn the law by descending towards the consequences, to which one submits with a too-perfect attention to detail. By adopting the law, a falsely submissive soul manages to evade it and to taste pleasures it was supposed to forbid. We can see this in demonstration by absurdity and working to rule, but also in some forms of masochistic behaviour which mock by submission. The first way of overturning the law is ironic, where irony appears as an art of principles, of ascent towards the principles and of overturning principles. The second is humour, which is an art of consequences and descents, of suspensions and falls. Must we understand that repetition appears in both this suspense and this ascent, as though existence recommenced and 'reiterated' itself once it is no longer constrained by laws? Repetition belongs to humour and irony; it is by nature transgression or exception, always revealing a singularity opposed to the particulars subsumed under laws, a universal opposed to the generalities which give rise to laws.

There is a force common to Kierkegaard and Nietzsche. (Peguy would have to be added in order to form the triptych of priest, Antichrist and Catholic. Each of the three, in his own way, makes repetition not only a power peculiar to language and thought, a superior pathos and pathology, but also the fundamental category of a philosophy of the future. To each corresponds a Testament as well as a Theatre, a conception of the theatre, and a hero of repetition as a principal character in this theatre: Job-Abraham, Dionysus-Zarathustra, Joan of Arc-Clio). What separates them is considerable, evident and well-known. But nothing can hide this prodigious encounter in relation to a philosophy of repetition: *they oppose repetition to all forms of generality*. Nor do they take the word 'repetition' in a metaphorical sense: on the contrary, they have a way of taking it literally and of introducing it into their style. We can - or rather, must - first of all list the principal propositions which indicate the points on which they coincide:

1. Make something new of repetition itself: connect it with a test, with a selection or selective test; make it the supreme object of the will and of freedom. Kierkegaard specifies that it is not a matter of drawing something new from repetition, of extracting something new from it. Only contemplation or the mind which contemplates from without 'extracts'. It is rather a matter of acting, of making repetition as such a novelty; that is, a freedom and a task of freedom. In the case of Nietzsche: liberate the will from everything which binds it by making repetition the very object of willing. No doubt it is repetition which already binds; but if we die of repetition we are also saved and healed by it - healed, above all, by the other repetition. The whole mystical game of loss and salvation is therefore contained in repetition, along with the whole theatrical game of life and death and the whole positive game of illness and health (cf. Zarathustra ill and Zarathustra convalescent by virtue of one and the same power which is that of repetition in the eternal return).

2. In consequence, oppose repetition to the laws of nature. Kierkegaard declares that he does not speak at all of repetition in nature, of cycles and seasons, exchanges and equalities. Furthermore, if repetition concerns the most interior element of the will, this is because everything *changes* around the will, in accordance with the law of nature. According to the law of nature, repetition is impossible. For this reason, Kierkegaard condemns as aesthetic repetition every attempt to obtain repetition from the laws of nature by identifying with the legislative principle, whether in the Epicurean or the Stoic manner. It will be said that the situation is not so clear with Nietzsche. Nietzsche's declarations are nevertheless explicit. If he discovers repetition in the *Physis* itself, this is because he discovers in the *Physis* something superior to the reign of laws: a will willing itself through all change, a power opposed to law, an interior of the earth opposed to the laws of its surface. Nietzsche opposes 'his' hypothesis to the cyclical hypothesis. He conceives of repetition in the eternal return as Being, but he opposes this being to every legal form, to the being-similar as much as to the being-equal. How could the thinker who goes furthest in criticising the notion of law reintroduce eternal return as a law of nature? How could such a connoisseur of the Greeks be justified in regarding his own thought as prodigious and new, if he were content to formulate that natural platitude, that generality regarding nature well known to the Ancients? On two occasions, Zarathustra corrects erroneous interpretations of the eternal return: with anger, directed at his demon ('Spirit of Gravity ... do not treat this too lightly'); with kindness, directed at his animals ('O buffoons and barrel-organs ... you have already made a refrain out of it'). The refrain is the eternal return as cycle or circulation, as being-similar and being-equal -in short, as natural animal certitude and as sensible law of nature.

3. Oppose repetition to moral law, to the point where it becomes the suspension of ethics, a thought beyond good and evil. Repetition appears

as the logos of the solitary and the singular, the logos of the 'private thinker'. Both Kierkegaard and Nietzsche develop the opposition between the private thinker, the thinker-comet and bearer of repetition, and the public professor and doctor of law, whose second-hand discourse proceeds by mediation and finds its moralising source in the generality of concepts (cf. Kierkegaard against Hegel, Nietzsche against Kant and Hegel; and from this point of view, Peguy against the Sorbonne). Job is infinite contestation and Abraham infinite resignation, but these are one and the same thing. Job challenges the law in an ironic manner, refusing all second-hand explanations and dismissing the general in order to reach the most singular as principle or as universal. Abraham submits humorously to the law, but finds in that submission precisely the singularity of his only son whom the law commanded him to sacrifice. As Kierkegaard understands it, repetition is the transcendent correlate shared by the psychical intentions of contestation and resignation. (We rediscover the two aspects in Peguy's doubling of Joan of Arc and Gervaise.) In Nietzsche's striking atheism, hatred of the law and *amor fati* (love of fate), aggression and acquiescence are the two faces of Zarathustra, gathered from the Bible and turned back against it. Further, in a certain sense one can see Zarathustra's moral test of repetition as competing with Kant. The eternal return says: whatever you will, will it in such a manner that you also will its eternal return. There is a 'formalism' here which overturns Kant on his own ground, a test which goes further since, instead of relating repetition to a supposed moral law, it seems to make repetition itself the only form of a law beyond morality. In reality, however, things are even more complicated. The form of repetition in the eternal return is the brutal form of the immediate, that of the universal and the singular reunited, which dethrones every general law, dissolves the mediations and annihilates the particulars subjected to the law. Just as irony and black humour are combined in Zarathustra, so there is a within-the-law and a beyond-the-law united in the eternal return.

4. Oppose repetition not only to the generalities of habit but also to the particularities of memory. For it is perhaps habit which manages to 'draw' something new from a repetition contemplated from without. With habit, we act only on the condition that there is a little Self within us which contemplates: it is this which extracts the new - in other words, the general - from the pseudo-repetition of particular cases. Memory, then, perhaps recovers the particulars dissolved in generality. These psychological movements are of little consequence: for both Nietzsche and Kierkegaard they fade away in the face of repetition proposed as the double condemnation of habit and memory. In this way, repetition is the thought of the future: it is opposed to both the ancient category of reminiscence and the modern category of *habitus*. It is in repetition and by repetition that Forgetting becomes a positive power while the unconscious becomes a

positive and superior unconscious (for example, forgetting as a force is an integral part of the lived experience of eternal return). Everything is summed up in power. When Kierkegaard speaks of repetition as the second power of consciousness, 'second' means not a second time but the infinite which belongs to a single time, the eternity which belongs to an instant, the unconscious which belongs to consciousness, the 'nth' power. And when Nietzsche presents the eternal return as the immediate expression of the will to power, will to power does not at all mean 'to want power' but, on the contrary: whatever you will, carry it to the 'nth' power - in other words, separate out the superior form by virtue of the selective operation of thought in the eternal return, by virtue of the singularity of repetition in the eternal return itself. Here, in the superior form of everything that is, we find the immediate identity of the eternal return and the Overman.

We are not suggesting any resemblance whatsoever between Nietzsche's Dionysus and Kierkegaard's God. On the contrary, we believe that the difference is insurmountable. But this is all the more reason to ask why their coincidence concerning this fundamental objective, the theme of repetition, even though they understand this objective differently? Kierkegaard and Nietzsche are among those who bring to philosophy new means of expression. In relation to them we speak readily of an overcoming of philosophy. Furthermore, in all their work, *movement* is at issue. Their objection to Hegel is that he does not go beyond false movement - in other words, the abstract logical movement of 'mediation'. They want to put metaphysics in motion, in action. They want to make it act, and make it carry out immediate acts. It is not enough, therefore, for them to propose a new representation of movement; representation is already mediation. Rather, it is a question of producing within the work a movement capable of affecting the mind outside of all representation; it is a question of making movement itself a work, without interposition; of substituting direct signs for mediate representations; of inventing vibrations, rotations, whirlings, gravitations, dances or leaps which directly touch the mind. This is the idea of a man of the theatre, the idea of a director before his time. In this sense, something completely new begins with Kierkegaard and Nietzsche. They no longer reflect on the theatre in the Hegelian manner. Neither do they set up a philosophical theatre. They invent an incredible equivalent of theatre within philosophy, thereby founding simultaneously this theatre of the future and a new philosophy. It will be said that, at least from the point of view of theatre, there was no production: neither the profession of priest and Copenhagen around 1840, nor the break with Wagner and Bayreuth, was a favourable condition. One thing, however, is certain: when Kierkegaard speaks of ancient theatre and modern drama, the environment has already changed; we are no longer in the element of reflection. We find here a thinker who lives the problem of masks, who experiences the inner emptiness of masks and seeks to fill it, to

complete it, albeit with the 'absolutely different' - that is, by putting into it all the difference between the finite and the infinite, thereby creating the idea of a theatre of humour and of faith. When Kierkegaard explains that the knight of faith so resembles a bourgeois in his Sunday best as to be capable of being mistaken for one, this philosophical instruction must be taken as the remark of a director showing how the knight of faith should be *played*. And when he comments on Job or Abraham, when he imagines the variations of *Agnes and the Triton*, he rewrites the tale in a manner which is clearly that of a scenario. Mozart's music resonates even in Abraham and Job; it is a matter of 'leaping' to the tune of this music. 'I look only at movements' is the language of a director who poses the highest theatrical problem, the problem of a movement which would directly touch the soul, which would be that of the souls

Even more so with Nietzsche. *The Birth of Tragedy* is not a reflection on ancient theatre so much as the practical foundation of a theatre of the future, the opening up of a path along which Nietzsche still thinks it possible to push Wagner. The break with Wagner is not a matter of theory, nor of music; it concerns the respective roles of text, history, noise, music, light, song, dance and decor in this theatre of which Nietzsche dreams. Zarathustra incorporates the two attempts at dramatizing Empedocles. Moreover, if Bizet is better than Wagner, it is from the point of view of theatre and for Zarathustra's dances. Nietzsche's reproach to Wagner is that he inverted and distorted 'movement', giving us a nautical theatre in which we must paddle and swim rather than one in which we can walk and dance. Zarathustra is conceived entirely within philosophy, but also entirely for the stage. Everything in it is scored and visualised, put in motion and made to walk or dance. How can it be read without searching for the exact sound of the cries of the higher man, how can the prologue be read without staging the episode of the tightrope walker which opens the whole story? At certain moments, it is a comic opera about terrible things; and it is not by chance that Nietzsche speaks of the comic character of the Overman. Remember the song of Ariadne from the mouth of the old Sorcerer: here, two masks are superimposed - that of a young woman, almost of a *Kore*, which has just been laid over the mask of a repugnant old man. The actor must play the role of an old man playing the role of the *Koye*. Here too, for Nietzsche, it is a matter of filling the inner emptiness of the mask within a theatrical space: by multiplying the superimposed masks and inscribing the omnipresence of Dionysus in that superimposition, by inserting both the infinity of real movement and the form of the absolute difference given in the repetition of eternal return. When Nietzsche says that the Overman resembles Borgia rather than Parsifal, or when he suggests that the Overman belongs at once to both the Jesuit Order and the Prussian officer corps, we can understand these texts only by taking them

for what they are: the remarks of a director indicating how the Overman should be 'played'.

Theatre is real movement, and it extracts real movement from all the arts it employs. This is what we are told: this movement, the essence and the interiority of movement, *is not opposition, not mediation*, but repetition. Hegel is denounced as the one who proposes an abstract movement of concepts instead of a movement of the *Physis* and the *Psyche*. Hegel substitutes the abstract relation of the particular to the concept in general for the true relation of the singular and the universal in the Idea. He thus remains in the reflected element of 'representation', within simple generality. He represents concepts instead of dramatizing Ideas: he creates a false theatre, a false drama, a false movement. We must see how Hegel betrays and distorts the immediate in order to ground his dialectic in that incomprehension, and to introduce mediation in a movement which is no more than that of his own thought and its generalities. When we say, on the contrary, that movement is repetition and that this is our true theatre, we are not speaking of the effort of the actor who 'repeats' because he has not yet learned the part. We have in mind the theatrical space, the emptiness of that space, and the manner in which it is filled and determined by the signs and masks through which the actor plays a role which plays other roles; we think of how repetition is woven from one distinctive point to another, including the differences within itself. (When Marx also criticizes the abstract false movement or mediation of the Hegelians, he finds himself drawn to an idea, which he indicates rather than develops, an essentially 'theatrical' idea: to the extent that history is theatre, then repetition, along with the tragic and the comic within repetition, forms a condition of movement under which the 'actors' or the 'heroes' produce something effectively new in history.) The theatre of repetition is opposed to the theatre of representation, just as movement is opposed to the concept and to representation which refers it back to the concept. In the theatre of repetition, we experience pure forces, dynamic lines in space which act without intermediary upon the spirit, and link it directly with nature and history, with a language which speaks before words, with gestures which develop before organised bodies, with masks before faces, with spectres and phantoms before characters - the whole apparatus of repetition as a 'terrible power'.

It then becomes easy to speak of the differences between Kierkegaard and Nietzsche. Even this question, however, must no longer be posed at the speculative level of the ultimate nature of the God of Abraham or the Dionysus of Zarathustra. It is rather a matter of knowing what it means to 'produce movement', to repeat or to obtain repetition. Is it a matter of leaping, as Kierkegaard believes? Or is it rather a matter of dancing, as Nietzsche thinks? He does not like the confusion of dancing and leaping (only Zarathustra's ape, his demon, his dwarf, his buffoon, leaps).

Kierkegaard offers us a theatre of faith; he opposes spiritual movement, the movement of faith, to logical movement. He can thus invite us to go beyond all aesthetic repetition, beyond irony and even humour, all the while painfully aware that he offers us only the aesthetic, ironic and humoristic image of such a going-beyond. With Nietzsche, it is a theatre of unbelief, of movement as *Physis*, already a theatre of cruelty. Here, humour and irony are indispensable and fundamental operations of nature. And what would eternal return be, if we forgot that it is a vertiginous movement endowed with a force: not one which causes the return of the Same in general, but one which selects, one which expels as well as creates, destroys as well as produces? Nietzsche's leading idea is to ground the repetition in eternal return on both the death of God and the dissolution of the self. However, it is a quite different alliance in the theatre of faith: Kierkegaard dreams of an alliance between a God and a self rediscovered. All sorts of differences follow: is the movement in the sphere of the mind, or in the entrails of the earth which knows neither God nor self? Where will it be better protected against generalities, against mediations? Is repetition supernatural, to the extent that it is over and above the laws of nature? Or is it rather the most natural will of Nature in itself and willing itself as *Physis*, because Nature is by itself superior to its own kingdoms and its own laws? Has Kierkegaard not mixed all kinds of things together in his condemnation of 'aesthetic' repetition: a pseudo-repetition attributable to general laws of nature and a true repetition in nature itself; a pathological repetition of the passions and a repetition in art and the work of art? We cannot now resolve any of these problems; it has been enough for us to find theatrical confirmation of an irreducible difference between generality and repetition.

Repetition and generality are opposed from the point of view of conduct and from the point of view of law. It remains to specify a third opposition from the point of view of concepts or representation. Let us pose a question *quid juris*: a concept may be in principle the concept of a particular existing thing, thus having an infinite comprehension. Infinite comprehension is the correlate of an extension - 1. It is very important that this infinity of comprehension be supposed actual, not virtual or simply indefinite. It is on this condition that predicates in the form of moments of concepts are preserved, and have an effect on the subject to which they are attributed. Infinite comprehension thus makes possible remembering and recognition, memory and self-consciousness (even when these two faculties are not themselves infinite). The relation of a concept to its object under this double aspect, in the form that it assumes in this memory and this self-consciousness, is called representation. From this may be drawn the principles of a vulgarized Leibnizianism. According to a principle of difference,

Friedrich Nietzsche

Œuvres

Préface

par Patrick Wotling

Le Gai Savoir

Traduction par Patrick Wotling

Ainsi parlait Zarathoustra

Traduction par Geneviève Bianquis, revue par Paul Mathias

Par-delà bien et mal

Traduction par Patrick Wotling

Généalogie de la morale

Traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach
et Pierre Pénisson

Le Cas Wagner

Traduction par Henri Albert

Le Crépuscule des idoles

Traduction par Henri Albert

L'Antéchrist

Traduction par Éric Blondel

Ecce Homo

Traduction par Éric Blondel

Nietzsche contre Wagner

Traduction par Éric Blondel

Pour ce qui est de la superstition des logiciens : je ne me lasserai pas de souligner sans relâche un tout petit fait que ces superstitieux rechignent à admettre, — à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense : mais que ce « ça » soit précisément le fameux vieux « je », c'est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, il y a déjà trop dans ce « ça pense » : ce « ça » enferme déjà une *interprétation* du processus et ne fait pas partie du processus lui-même. On raisonne ici en fonction de l'habitude grammaticale : « penser est une action, toute action implique quelqu'un qui agit, par conséquent — ». C'est à peu près en fonction du même schéma que l'atomisme antique chercha, pour l'adjoindre à la « force » qui exerce des effets, ce caillot de matière qui en est le siège, à partir duquel elle exerce des effets, l'atome; des têtes plus rigoureuses enseignèrent finalement à se passer de ce « résidu de terre », et peut-être un jour s'habituerait-on encore, chez les logiciens aussi, à se passer de ce petit « ça » (forme sous laquelle s'est sublimé l'honnête et antique je).

Ce n'est certes pas le moindre attrait d'une théorie que d'être réfutable : c'est justement par là qu'elle attire les têtes les plus fines. Il semble que la théorie cent fois réfutée de la « volonté libre » ne doive de durer encore qu'à cet attrait — : il se présente toujours quelqu'un qui se sent assez fort pour la réfuter.

Les philosophes ont l'habitude de parler de la volonté comme si elle était la chose la mieux connue au monde; Schopenhauer a même donné à entendre que la volonté est à proprement parler la seule chose que nous connaissions, que nous connaissions intégralement et complètement, sans perte ni ajout. Mais je ne cesse d'avoir le sentiment que Schopenhauer n'a fait dans ce cas aussi que ce que les philosophes ont l'habitude de faire : qu'il a repris et exagéré un *préjugé du peuple*. Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale, — et c'est justement l'unité du mot qui abrite le préjugé du peuple qui a vaincu la prudence, perpétuellement bien mince, des philosophes. Soyons donc plus prudents, soyons « non philosophes » —, disons : dans tout vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on *part*, le sentiment de l'état vers lequel on *va*, le sentiment de ce « dont on part » et de ce « vers lequel on va » eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu, par une sorte d'habitude, dès que nous « voulons », quand bien même nous n'agissons pas « bras et jambes ». De même qu'il faut reconnaître du sentir et plus précisément plusieurs genres de sentir comme ingrédient de la volonté, de même en second lieu il faut encore du penser : dans tout acte de volonté, il y a une pensée qui commande; — et on ne doit certes pas croire que l'on puisse séparer cette pensée du « vouloir », comme si alors la volonté demeurerait encore ! En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexe de sentir et de penser, mais encore et surtout un *affect* : et plus précisément cet affect qu'est celui du commandement. Ce que l'on appelle « liberté de la volonté » est essentiellement l'affect de supériorité à l'égard de celui qui doit obéir : « je suis libre, "il" doit obéir » — cette conscience habite toute volonté, et de la même manière cette attention tendue, ce regard droit qui fixe un point unique à l'exclusion de toute autre chose, cette évaluation inconditionnée « c'est désormais telle chose et rien d'autre qui est nécessaire », cette certitude intime qu'on sera obéi, et tout ce qui fait encore partie de l'état de celui qui ordonne. Un homme qui *veut* —, donne un ordre à un quelque chose en lui qui obéit, ou dont il croit qu'il obéit. Mais que l'on prête attention à présent à ce qu'il y a de plus singulier dans la volonté — dans cette chose si multiple pour laquelle le peuple n'a qu'un mot

unique : dans la mesure où, dans le cas qui nous occupe, nous sommes simultanément ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent, et qu'en tant que nous obéissons, nous connaissons les sentiments de contrainte, de pression, d'oppression, de résistance, de mouvement qui d'ordinaire se déclenchent immédiatement à la suite de l'acte de volonté ; dans la mesure où nous avons l'habitude d'autre part de passer outre cette dualité et de nous abuser nous-mêmes à son sujet grâce au concept synthétique « je », toute une chaîne de conclusions erronées, et par conséquent de fausses évaluations au sujet de la volonté elle-même, s'est encore agrégée au vouloir, — de sorte que celui qui veut croit de bonne foi que vouloir suffit à l'action. Comme dans la plupart des cas, on n'a voulu que là où l'on était en droit d'attendre l'effet de l'ordre, donc l'obéissance, donc l'action, l'apparence d'une nécessité de l'effet s'est traduite dans le sentiment ; bref, celui qui veut croit avec un haut degré de certitude que volonté et action sont en quelque façon une seule et même chose —, il attribue encore le succès, l'exécution du vouloir à la volonté elle-même et jouit à cette occasion d'une augmentation du sentiment de puissance qui accompagne tout succès. « Liberté de la volonté » — voilà le mot dont on désigne cet état de plaisir multiple de celui qui veut, qui ordonne et simultanément se pose comme identique à celui qui exécute, — qui, en tant que tel, jouit de triompher des résistances, mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles. Celui qui veut ajoute de la sorte les sentiments de plaisir des instruments d'exécution efficaces, de la domesticité des « sous-volontés » ou des sous-âmes — notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes — à son sentiment de plaisir en tant qu'émetteur d'ordres. *L'effet, c'est moi** : il se produit ici ce qui se produit dans toute communauté bien construite et heureuse, la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses « âmes » : raison pour laquelle un philosophe devrait prendre le droit de ranger le vouloir en tant que tel dans la sphère de la morale : à savoir la morale comprise comme doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène « vie ». —

Que les concepts philosophiques particuliers n'aient rien d'erratique, qu'ils ne se développent pas de manière séparée, mais qu'ils croissent en relation et de manière apparentée, qu'en dépit de toute la brusquerie et l'arbitraire avec lequel ils semblent intervenir dans l'histoire de la pensée, ils fassent tout autant partie d'un système que l'ensemble des membres de la faune d'un continent : c'est ce que finit encore par trahir la sûreté avec laquelle les philosophes les plus différents ne cessent de remplir un certain schéma fondamental de philosophies possibles. Sous l'emprise d'un charme invisible, ils reparcourent constamment la même orbite : si indépendants qu'ils continuent à se sentir les uns des autres avec leur volonté critique ou systématique : quelque chose en eux les guide, quelque chose les pousse dans un ordre déterminé, l'un après l'autre, cette systématique et cette parenté innées de concepts, précisément. Leur pensée est en fait bien moins une découverte qu'une reconnaissance, un re-souvenir, un retour au foyer, dans une économie d'ensemble de l'âme lointaine et vieille comme le monde, à partir de laquelle ces concepts ont pris leur essor autrefois : — philosopher est dans cette mesure un atavisme de tout premier ordre. L'étrange air de famille de toutes les manières de philosopher, indiennes, grecques, allemandes s'explique assez facilement. Là où se trouve une parenté linguistique, il est absolument inévitable que du fait de la philosophie commune de la grammaire — je veux dire du fait de la domination et de l'aiguillage inconscients exercés par de mêmes fonctions grammaticales — tout soit préparé d'emblée pour une évolution et une succession semblables des systèmes philosophiques : de même que la voie semble barrée à certaines autres possibilités de commentaire du monde. Il est très probable que des philosophes du domaine linguistique ouralo-altaïque (celui dans lequel le concept de sujet est le moins développé) porteront « sur le monde » un regard autre et se rencontreront sur des voies autres que des Indo-germans ou des musulmans : le charme exercé par des fonctions grammaticales déterminées est en dernière analyse le charme exercé par des jugements de valeurs *physiologiques* et des conditions de race. — Voilà pour récuser la superficialité de Locke au sujet de la provenance des idées.

regard de la victime elle-même (quoique en dernier, comme on l'a remarqué plus haut). — Conformément à cela ce n'est qu'à partir de l'institution de la loi qu'il y a du « juste » et de l'« injuste » (et *non pas*, comme le veut Dühring, à partir de l'acte préjudiciable). Parler *en soi* de juste et d'injuste est dépourvu de sens, *en soi* un préjudice, une violence, une extorsion, une destruction ne peuvent naturellement être rien d'« injuste », pour autant que la vie *par essence*, à savoir la vie dans ses fonctions fondamentales procède par le préjudice, la violence, l'extorsion et la destruction, et qu'elle ne saurait être pensée sans ce caractère. Il faut même se faire cet aveu encore plus regrettable : c'est que, du point de vue biologique le plus élevé, les états de droit ne peuvent jamais être que des *états d'exception*, en tant que restrictions partielles de la volonté vitale effective, qui ne vise que la puissance, et en tant qu'ils se soumettent, à titre de moyens particuliers, à sa fin générale : moyens de créer de *plus grandes* unités de puissance. Si nous concevons un ordre juridique souverain et général non pas comme moyen de la lutte des complexes de puissance, mais comme moyen *contre* toute lutte en général, un peu comme le cliché communiste de Dühring selon lequel chaque volonté devrait reconnaître chaque volonté comme son égale : nous aurions un principe *hostile à la vie*, une force de destruction et de dissolution de l'humanité, un attentat contre l'avenir de l'homme, un symptôme de lassitude, une esquivance vers le néant. —

12

Un mot encore sur l'origine et le but du châtement — deux problèmes qui sont distincts ou qui devraient l'être : alors que malheureusement on a coutume de les confondre. Comment procèdent donc dans ce cas les anciens généalogistes de la morale ? Naïvement, comme ils l'ont toujours fait : ils épinglent un quelconque « but » du châtement, par exemple la vengeance ou la dissuasion, ils mettent ensuite en toute innocence ce but au principe, comme *causa fiendi* du châtement — et puis voilà. Mais il faut à tout prix se garder de parler de « but du droit » à propos de sa genèse : tout au contraire, il n'y a pas de proposition plus importante pour l'histoire en général que celle-ci, qu'on a acquise à si grand-peine et qu'on *devrait tenir* vraiment pour acquise : le principe

d'une chose et son utilité dernière, son utilisation effective et sa place dans un système de fins différent du tout au tout ; une chose disponible, en quelque façon aboutie, est toujours réinterprétée dans le sens de nouvelles intentions par une puissance qui lui est supérieure, sans cesse récupérée, tournée et réorientée vers un nouvel usage ; tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination* et, inversement, tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le « sens » et la « fin » antérieurs sont obscurcis ou complètement effacés. Si bien qu'on ait saisi l'*utilité* d'un organe physiologique quelconque (ou encore d'une institution juridique, d'une coutume sociale, d'un usage politique, d'une forme esthétique ou d'un culte religieux), on n'a encore rien compris pour autant à sa genèse : bien que cela paraisse désagréable et pénible aux oreilles anciennes, — puisque de toute antiquité on a cru saisir dans la fin assignable, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une organisation, jusqu'au principe de sa genèse : l'œil est fait pour voir, la main pour prendre. Ainsi le châtement aurait-il été inventé pour châtier. Or toutes les fins et toutes les utilités ne sont que des *indices* d'une volonté de puissance devenue maîtresse de quelque chose de moins puissant et qui lui a spontanément imposé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une « chose », d'un organe, d'un usage peut ainsi constituer une chaîne incessante de signes, de réinterprétations et de réajustements, dont les causes n'ont pas nécessairement de rapport entre elles, et plutôt parfois se suivent et se succèdent d'une façon toute contingente. Le « développement » d'une chose, d'un usage, d'un organe, n'est dès lors rien moins que son progrès vers un but, et encore moins un progrès logique et bref obtenu avec le minimum d'énergie et de coût ; mais il est la succession de procès de domination qui s'y jouent, plus ou moins profonds, plus ou moins interdépendants, sans oublier les résistances qu'ils opposent toujours, les tentatives de transformation aux fins de défense et de réaction, ainsi que le résultat des réactions réussies. Fluente est la forme, et plus encore le « sens »... Et il n'en va pas autrement à l'intérieur de chaque organisme individuel : à chaque croissance essentielle du tout, le « sens » des organes individuels se déplace, — et parfois leur destruction partielle, la réduction de leur nombre (par exemple lors de la destruction de leurs maillons intermédiaires) peut être un signe de force croissante et de perfection. Je dirais volontiers : la *mise hors d'usage* partielle, le dépérissement, la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, bref la mort ressortissent aux conditions du

progrès réel, lequel prend toujours la forme d'une volonté en chemin vers une *puissance supérieure* et s'impose toujours aux dépens de nombreuses puissances inférieures. La grandeur d'un « progrès » se mesure même d'après le sacrifice qu'il a fallu lui consentir. Et même l'humanité sacrifiée en masse à la prospérité d'une seule espèce d'homme *plus forte* — voilà qui serait un progrès... — Je souligne ce point de vue capital de la méthode historique d'autant plus qu'il s'oppose foncièrement à l'instinct et au goût dominants de cette époque qui préféreraient encore s'accommoder du hasard absolu, voire de l'absurdité mécanique de tout le devenir, plutôt que de la théorie d'une *volonté de puissance* se manifestant dans tout devenir. L'idiosyncrasie démocratique hostile à tout ce qui domine et veut dominer, le *misarchisme* moderne (à chose détestable, mot détestable) s'est progressivement à ce point mué et déguisé en quelque chose de spirituel, superspirituel, au point qu'aujourd'hui il s'impose, il peut déjà *oser* s'imposer pas à pas dans les sciences les plus rigoureuses, apparemment les plus objectives; ce misarchisme me paraît même s'être rendu maître de toute la physiologie et de toute la théorie de la vie, à leur préjudice cela s'entend, en escamotant une de leurs notions fondamentales : celle d'*activité* réelle. Au lieu de quoi, sous la pression de cette même idiosyncrasie, on met en avant l'« adaptation », à savoir une activité de deuxième ordre, une simple réactivité, et on est allé jusqu'à définir la vie même comme adaptation intérieure de plus en plus adéquate aux circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais on méconnaît alors l'essence de la vie, la *volonté de puissance*; alors on néglige la prééminence de principe que possèdent les forces spontanées, agressives, envahissantes qui réinterprètent, réorientent et forment, dont l'« adaptation » ne fait que suivre les effets, alors on dénie dans l'organisme même le rôle dominateur des instances suprêmes, dans lesquelles la volonté vitale apparaît active et formatrice. On se souvient du reproche de Huxley à Spencer — son « nihilisme administratif » : mais il s'agit de *bien plus* encore que d'« administrer »...

13

On doit donc, pour en revenir à notre objet, à savoir le *châtiment*, distinguer en lui deux choses : d'une part ce qui est relativement *durable*,

l'usage, l'acte, le « drame », une suite bien déterminée de procédures, et d'autre part ce qui est *fluent*, le sens, la finalité, l'attente, qui se rattachent à l'exécution de ces procédures. On suppose ainsi d'emblée, par analogie, selon le point de vue principal de la méthode historique qu'on vient de développer, que la procédure elle-même sera quelque chose de *plus ancien*, d'antérieur à l'utilisation qui en est faite dans le châtement, et que cette dernière a été seulement *projetée*, introduite par interprétation dans la procédure (depuis longtemps présente, mais usitée en un autre sens), bref, qu'il n'en va *pas du tout*, comme l'ont admis jusqu'à présent nos généalogistes naïfs de la morale et du droit, qui tous croyaient la procédure *inventée* en vue du châtement, de la même manière que jadis on croyait la main faite pour prendre. Maintenant, pour ce qui est de cet autre élément du châtement, l'élément fluent, son « sens », la notion de « châtement », dans un état très tardif de la civilisation (par exemple dans l'Europe actuelle), ne représente en fait plus du tout un seul sens, mais toute une synthèse de « sens » au pluriel : toute l'histoire du châtement jusqu'ici, l'histoire de son exploitation aux fins les plus diverses, se cristallise pour finir dans une espèce d'unité, difficile à décomposer, difficile à analyser et, ce qu'il faut souligner, tout à fait *indéfinissable*. (Il est aujourd'hui impossible de dire à coup sûr *pourquoi* en réalité on châtie : toutes les notions dans lesquelles se résume sémiotiquement un processus tout entier se dérober à la définition; n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire.) À un stade antérieur, en revanche, cette synthèse de « sens » apparaît encore plus décomposable, encore plus modifiable; on perçoit encore à quel point dans chaque cas singulier les éléments de la synthèse changent de valeur et se réassemblent en conséquence de sorte que tantôt tel élément, tantôt tel autre apparaît et domine aux dépens des autres, et même que, le cas échéant, un seul élément semble (par exemple afin de dissuader) éliminer tous les éléments restants. Pour montrer au moins à quel point le « sens » du châtement est incertain, *a posteriori*, accidentel, et à quel point une seule et même procédure peut être utilisée, interprétée, ajustée, adaptée à des intentions foncièrement différentes, posons ici le schéma qui s'est imposé à moi à partir d'éléments relativement modestes et fortuits. Le châtement, moyen de rendre inoffensif, de prévenir d'autres préjudices. Le châtement, comme règlement du préjudice auprès de sa victime, sous une forme quelconque (y compris sous forme de compensation affective). Le châtement, identification de la perturbation d'un équilibre, afin d'en prévenir la propagation. Le châtement, qui

c'est de ce moment seulement que de grandes espérances se sont attachées au nom de Wagner. Aujourd'hui encore, on me rappelle, parfois en plein milieu de *Parsifal*, que c'est moi qui ai sur la conscience le fait qu'une si haute opinion sur la valeur de civilisation de ce mouvement a prédominé. — J'ai plusieurs fois vu citer cet écrit comme « la renaissance de la tragédie par l'esprit de la musique ». On n'a jamais eu d'oreilles que pour une nouvelle formulation de l'art, de l'intention, de la tâche de Wagner, — là-dessus on ne prêtait pas garde à ce que cet écrit comportait au fond de précieux. « Hellénisme et pessimisme » aurait été un titre moins équivoque : car il apprend pour la première fois comment les Grecs se sont débarrassés du pessimisme, — comment ils l'ont surmonté... La tragédie est justement la preuve que les Grecs n'étaient nullement des pessimistes : Schopenhauer là-dessus s'est trompé, comme il s'est trompé en tout. — Si l'on prend la chose avec une certaine neutralité, *La Naissance de la tragédie* paraît très intempestive : on ne se figurerait pas qu'elle a été commencée au milieu du grondement de la bataille de Woerth. J'ai médité ces problèmes devant les remparts de Metz, au cours de froides nuits de septembre pendant mon service d'infirmier ; on serait plutôt porté à croire que cet écrit date de cinquante ans plus tôt. Il est politiquement indifférent, — « non allemand » dirait-on aujourd'hui, — il sent l'hégélianisme jusqu'à l'indécence, seules quelques formules conservent le relent de croque-mort qui s'attache à Schopenhauer. Une « Idée » — l'antithèse du dionysiaque et de l'apollinien — traduite en langage métaphysique ; l'Histoire elle-même conçue comme développement de cette « Idée » ; l'antithèse dépassée vers une unité supérieure par la Tragédie ; dans cette optique, des choses qui ne s'étaient jamais considérées mutuellement soudain mises en rapport, éclairées et saisies mutuellement... Par exemple l'Opéra et la Révolution... Les deux innovations décisives de ce livre sont, d'un côté, la compréhension du phénomène dionysiaque chez les Grecs : il en fournit pour la première fois la psychologie, il voit en lui une des racines de tout l'art grec. L'autre élément nouveau est la compréhension du socratisme : Socrate pour la première fois reconnu comme instrument de la décomposition de l'hellénisme, comme *décadent** typique. La « rationalité » contre l'instinct. La « rationalité » à tout prix, puissance dangereuse qui sape la vie ! — Profond silence hostile dans tout le livre sur le christianisme. Il n'est ni apollinien ni dionysiaque ; il nie toutes les valeurs esthétiques — les seules que reconnaisse *La Naissance de la tragédie* : il est profondément nihiliste, tandis que le

symbole dionysiaque fait toucher aux extrêmes confins de l'affirmation. À un moment, on fait allusion aux prêtres chrétiens comme à une « espèce torve de nains », d'« êtres souterrains »...

2

Ce début est absolument remarquable. J'avais découvert pour mon expérience tout à fait personnelle l'unique figure et pendant que possède l'histoire, — j'avais du même coup été le premier à saisir l'étonnant phénomène du dionysiaque. De même, en reconnaissant Socrate comme *décadent**, j'avais donné une preuve parfaitement sans équivoque que la sûreté de mon intuition psychologique ne serait pas le moins du monde mise en danger par quelque idiosyncrasie morale : — la morale elle-même vue comme symptôme de *décadence** est une innovation, une singularité de premier ordre dans l'histoire de la connaissance. Dans les deux cas, quel bond au-dessus du pitoyable verbiage des débilés sur l'optimisme opposé au pessimisme ! — Je vis tout de suite la véritable antithèse : — l'instinct qui *dégénère*, qui se retourne contre la vie avec une rancune souterraine (— le christianisme, la philosophie de Schopenhauer, en un certain sens déjà la philosophie de Platon, tout l'idéalisme en sont les formes typiques) et une formule de l'affirmation suprême, née de l'abondance, de la surabondance, un dire-oui sans réserve même à la souffrance, même à la faute, à tout ce qui est douteux et étrange dans l'existence... Ce oui ultime le plus joyeux, le plus exubérant et pétulant à la vie n'est pas seulement l'intuition suprême, c'est aussi la plus profonde, le plus rigoureusement confirmée et maintenue par la vérité et la science. Rien de ce qui est n'est à défalquer, rien n'est de trop — les aspects de l'existence récusés par les chrétiens et autres nihilistes sont même d'un ordre infiniment plus élevé dans la hiérarchie des valeurs que ce que l'instinct de *décadence** peut approuver, appeler bon. Comprendre cela relève du courage et la condition en est un surplus de force : car c'est exactement aussi loin que le courage ose s'aventurer, exactement selon le degré de sa force qu'on s'approche de la vérité. La connaissance, l'affirmation de la réalité est pour le fort une nécessité du même ordre que, pour le faible, la lâcheté et la fuite devant la réalité, — l'« Idéal » — sous l'inspiration de la faiblesse... La connaissance ne relève pas de leur liberté : les *décadents** ont besoin du

mensonge, il fait partie de leurs conditions de conservation. — Qui non seulement comprend le mot « dionysiaque », mais encore se comprend dans le mot « dionysiaque » n'a pas besoin de réfutation de Platon ou du christianisme ou de Schopenhauer — *Il y flaire d'emblée la décomposition...*

3

Dans quelle mesure j'avais par là trouvé le concept du « tragique », la connaissance définitive de ce qu'est la psychologie de la tragédie, je l'ai encore en dernier lieu exprimé dans *Le Crépuscule des idoles*, page 139 [« Ce que je dois aux Anciens », § 5]. « Le dire-oui à la vie y compris dans ses problèmes les plus étranges et les plus rudes ; le vouloir-vivre sacrifiant gaiement ses types les plus élevés à son caractère inépuisable — voilà ce que j'ai appelé dionysiaque, voilà ce que j'ai compris comme passerelle vers la psychologie du poète tragique. Ce n'est pas pour se libérer de la terreur et de la pitié, ce n'est pas pour se purger d'un affect dangereux par une décharge véhémence — sur ce point, Aristote est dans l'erreur : mais afin de constituer soi-même, au-delà de la terreur et de la pitié, l'éternelle joie du devenir, cette joie qui comprend également en soi la joie de la destruction. » En ce sens, j'ai le droit de me considérer comme le premier philosophe tragique — c'est-à-dire comme l'extrême antithèse et antipode d'un philosophe pessimiste. Avant moi, cette transposition du dionysiaque en un sentiment philosophique n'existe pas : la sagesse tragique fait défaut, — j'en ai en vain cherché des traces y compris chez les grands Grecs de la philosophie, ceux des deux siècles avant Socrate. Un doute m'a retenu pour Héraclite, dans le voisinage duquel je sens plus de chaleur et plus de courage que nulle part ailleurs. L'affirmation de l'écoulement et de la destruction, élément décisif dans une philosophie dionysiaque, le dire-oui à la contradiction et à la guerre, le devenir, avec une radicale récusation du concept même d'« être » — c'est là qu'il me faut en tout cas reconnaître ce qui m'est le plus proche dans ce qui a été pensé jusqu'à présent. La doctrine du « retour éternel », c'est-à-dire du cercle absolument et indéfiniment répété de toutes choses — cette doctrine de Zarathoustra pourrait en fin de compte déjà avoir été enseignée par Héraclite. Le stoïcisme, qui a hérité presque toutes ses représentations fondamentales d'Héraclite, en présente au moins des traces. —

4

Dans cet écrit s'exprime une immense espérance. Je n'ai aucune raison en fin de compte de renoncer à l'espoir d'un avenir dionysiaque de la musique. Regardons à un siècle d'ici, supposons que mon *attentat** contre deux millénaires de contre-nature et de profanation de l'homme réussisse. Ce nouveau parti de la vie qui prendra en main la plus grande de toutes les tâches, le dressage supérieur de l'humanité, y compris l'impitoyable anéantissement de tout ce qui est dégénéré et parasite, rendra de nouveau possible sur terre cet excès de vie dont doit sortir également l'état dionysiaque. Je promets une époque tragique : l'art suprême du dire-oui à la vie, la tragédie, renaîtra quand l'humanité aura derrière elle la conscience des guerres les plus dures mais les plus nécessaires, sans en souffrir... Un psychologue pourrait encore ajouter que ce que j'ai entendu de la musique wagnérienne dans mes jeunes années n'a absolument rien à voir avec Wagner ; que, quand j'évoquais la musique dionysiaque, j'évoquais ce que moi j'avais entendu, — que je devais instinctivement tout traduire et transfigurer dans le nouvel esprit que je portais en moi. La preuve, aussi forte que peut l'être une preuve, en est mon écrit *Wagner à Bayreuth* : à tous les endroits psychologiquement décisifs, il n'est question que de moi, — on peut tout de go mettre mon nom ou le mot « Zarathoustra » là où le texte donne le mot Wagner. Tout le portrait de l'artiste dithyrambique est le portrait du poète préexistant du Zarathoustra, dessiné avec une abyssale profondeur et sans un instant ne serait-ce que toucher la réalité wagnérienne. Wagner lui-même s'en doutait, il ne s'est pas reconnu dans cet écrit. — De même la « pensée de Bayreuth » s'était métamorphosée en ce qui ne sera nullement énigmatique pour ceux qui connaissent mon Zarathoustra : l'idée du grand midi, où l'élite des élus se consacre à la plus grande de toutes les tâches — qui sait ? La vision d'une fête qu'il me reste encore à vivre... Le sentiment qui anime les premières pages est digne de l'histoire du monde ; le regard dont il est question à la septième page est en fait le regard de Zarathoustra ; Wagner, Bayreuth, toute cette pitoyable misère allemande est un mirage dans lequel se reflète l'interminable fée Morgane de l'avenir. Même psychologiquement, tous les traits décisifs de ma propre nature sont transférés sur Wagner — la coexistence des forces les plus claires et les plus fatales, la volonté de puissance telle que nul ne l'a jamais possédée, l'audace sans ménagement dans les choses de

FRIEDRICH NIETZSCHE

Beyond Good and Evil

Prelude to a Philosophy of the Future

EDITED BY

ROLF-PETER HORSTMANN

Humboldt-Universität, Berlin

JUDITH NORMAN

Trinity University, Texas

TRANSLATED BY

JUDITH NORMAN



CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

PUBLISHED BY THE PRESS SYNDICATE OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge, United Kingdom

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA
477 Williamstown Road, Port Melbourne, VIC 3207, Australia
Ruiz de Alarcón 13, 28014 Madrid, Spain
Dock House, The Waterfront, Cape Town 8001, South Africa

<http://www.cambridge.org>

© Cambridge University Press 2002

This book is in copyright. Subject to statutory exception
and to the provisions of relevant collective licensing agreements,
no reproduction of any part may take place without
the written permission of Cambridge University Press.

First published 2002

Printed in the United Kingdom at the University Press, Cambridge

Typeface Ehrhardt 11/13 pt. *System* L^AT_EX 2_ε [TB]

A catalogue record for this book is available from the British Library.

Library of Congress Cataloguing in Publication data

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844–1900.

[*Jenseits von Gut und Böse*. English]

Beyond good and evil: prelude to a philosophy of the future / Friedrich Nietzsche;
edited by Rolf-Peter Horstmann; [translated by] Judith Norman.

p. cm. – (Cambridge texts in the history of philosophy)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 0 521 77078 5 (hardback) – ISBN 0 521 77913 8 (paperback)

1. Philosophy. I. Horstmann, Rolf-Peter, 1940– II. Norman, Judith, 1965–
III. Title. IV. Series.

B3313.J43 E5 2001
193 – dc21 2001035672

ISBN 0 521 77078 5 hardback
ISBN 0 521 77913 8 paperback

active, therefore –.” Following the same basic scheme, the older atomism looked behind every “force” that produces effects for that little lump of matter in which the force resides, and out of which the effects are produced, which is to say: the atom. More rigorous minds finally learned how to make do without that bit of “residual earth,” and perhaps one day even logicians will get used to making do without this little “it” (into which the honest old I has disappeared).

18

That a theory is refutable is, frankly, not the least of its charms: this is precisely how it attracts the more refined intellects. The theory of “free will,” which has been refuted a hundred times, appears to owe its endurance to this charm alone –: somebody will always come along and feel strong enough to refute it.

19

Philosophers tend to talk about the will as if it were the most familiar thing in the world. In fact, Schopenhauer would have us believe that the will is the only thing that is really familiar, familiar through and through, familiar without pluses or minuses. But I have always thought that, here too, Schopenhauer was only doing what philosophers always tend to do: adopting and exaggerating a *popular prejudice*. Willing strikes me as, above all, something *complicated*, something unified only in a word – and this single word contains the popular prejudice that has overruled whatever minimal precautions philosophers might take. So let us be more cautious, for once – let us be “unphilosophical.” Let us say: in every act of willing there is, to begin with, a plurality of feelings, namely: the feeling of the state *away from which*, the feeling of the state *towards which*, and the feeling of this “away from” and “towards” themselves. But this is accompanied by a feeling of the muscles that comes into play through a sort of habit as soon as we “will,” even without our putting “arms and legs” into motion. Just as feeling – and indeed many feelings – must be recognized as ingredients of the will, thought must be as well. In every act of will there is a commandeering thought, – and we really should not believe this thought can be divorced from the “willing,” as if some will would then be left over! Third, the will is not just a complex of feeling and

thinking; rather, it is fundamentally an *affect*: and specifically the affect of the command. What is called “freedom of the will” is essentially the affect of superiority with respect to something that must obey: “I am free, ‘it’ must obey” – this consciousness lies in every will, along with a certain straining of attention, a straight look that fixes on one thing and one thing only, an unconditional evaluation “now this is necessary and nothing else,” an inner certainty that it will be obeyed, and whatever else comes with the position of the commander. A person who *wills* –, commands something inside himself that obeys, or that he believes to obey. But now we notice the strangest thing about the will – about this multifarious thing that people have only one word for. On the one hand, we are, under the circumstances, both the one who commands *and* the one who obeys, and as the obedient one we are familiar with the feelings of compulsion, force, pressure, resistance, and motion that generally start right after the act of willing. On the other hand, however, we are in the habit of ignoring and deceiving ourselves about this duality by means of the synthetic concept of the “I.” As a result, a whole chain of erroneous conclusions, and, consequently, false evaluations have become attached to the will, – to such an extent that the one who wills believes, in good faith, that willing *suffices* for action. Since it is almost always the case that there is will only where the effect of command, and therefore obedience, and therefore action, may be *expected*, the *appearance* translates into the feeling, as if there were a *necessity of effect*. In short, the one who wills believes with a reasonable degree of certainty that will and action are somehow one; he attributes the success, the performance of the willing to the will itself, and consequently enjoys an increase in the feeling of power that accompanies all success. “Freedom of the will” – that is the word for the multi-faceted state of pleasure of one who commands and, at the same time, identifies himself with the accomplished act of willing. As such, he enjoys the triumph over resistances, but thinks to himself that it was his will alone that truly overcame the resistance. Accordingly, the one who wills takes his feeling of pleasure as the commander, and adds to it the feelings of pleasure from the successful instruments that carry out the task, as well as from the useful “under-wills” or under-souls – our body is, after all, only a society constructed out of many souls –. *L’effet c’est moi*:¹⁸ what happens here is what happens in every well-constructed and

¹⁸ The effect is I.

happy community: the ruling class identifies itself with the successes of the community. All willing is simply a matter of commanding and obeying, on the groundwork, as I have said, of a society constructed out of many “souls”: from which a philosopher should claim the right to understand willing itself within the framework of morality: morality understood as a doctrine of the power relations under which the phenomenon of “life” arises. —

20

That individual philosophical concepts are not arbitrary and do not grow up on their own, but rather grow in reference and relation to each other; that however suddenly and randomly they seem to emerge in the history of thought, they still belong to a system just as much as all the members of the fauna of a continent do: this is ultimately revealed by the certainty with which the most diverse philosophers will always fill out a definite basic scheme of *possible* philosophies. Under an invisible spell, they will each start out anew, only to end up revolving in the same orbit once again. However independent of each other they might feel themselves to be, with their critical or systematic wills, something inside of them drives them on, something leads them into a particular order, one after the other, and this something is precisely the innate systematicity and relationship of concepts. In fact, their thinking is not nearly as much a discovery as it is a recognition, remembrance, a returning and homecoming into a distant, primordial, total economy of the soul, from which each concept once grew: — to this extent, philosophizing is a type of atavism of the highest order. The strange family resemblance of all Indian, Greek, and German philosophizing speaks for itself clearly enough. Where there are linguistic affinities, then because of the common philosophy of grammar (I mean: due to the unconscious domination and direction through similar grammatical functions), it is obvious that everything lies ready from the very start for a similar development and sequence of philosophical systems; on the other hand, the way seems as good as blocked for certain other possibilities of interpreting the world. Philosophers of the Ural-Altai language group (where the concept of the subject is the most poorly developed) are more likely to “see the world” differently, and to be found on paths different from those taken by the Indo-Germans or Muslims: the spell of particular grammatical functions is in the last analysis the spell of

FRIEDRICH NIETZSCHE

*On the Genealogy
of Morality*

EDITED BY
KEITH ANSELL-PEARSON

*Department of Philosophy,
University of Warwick*

TRANSLATED BY
CAROL DIETHE



CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo

Cambridge University Press

The Edinburgh Building, Cambridge CB2 8RU, UK

Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York

www.cambridge.org

Information on this title: www.cambridge.org/9780521871235

© in the translation and editorial matter Cambridge University Press 1994,2007

This publication is in copyright. Subject to statutory exception and to the provision of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

First published in print format 2006

ISBN-13 978-0-511-34967-6 eBook (NetLibrary)

ISBN-10 0-511-34967-X eBook (NetLibrary)

ISBN-13 978-0-521-87123-5 hardback

ISBN-10 0-521-87123-9 hardback

Cambridge University Press has no responsibility for the persistence or accuracy of urls for external or third-party internet websites referred to in this publication, and does not guarantee that any content on such websites is, or will remain, accurate or appropriate.

the even stronger power of hostile and spiteful feelings – and they do it as soon as they are strong enough – is the setting up of a *legal system*, the imperative declaration of what counts as permissible in their eyes, as just, and what counts as forbidden, unjust: once the legal code is in place, by treating offence and arbitrary actions against the individual or groups as a crime, as violation of the law, as insurrection against the higher authorities themselves, they distract attention from the damage done by such violations, and ultimately achieve the opposite of what revenge sets out to do, which just sees and regards as valid the injured party's point of view –: from then on the eye is trained for an evermore *impersonal* interpretation of the action, even the eye of the injured party (although, as stated, this happens last). – Therefore 'just' and 'unjust' only start from the moment when a legal system is set up (and *not*, as Dühring says, from the moment when the injury is done.) To talk of 'just' and 'unjust' *as such* is meaningless, an act of injury, violence, exploitation or destruction cannot be 'unjust' *as such*, because life functions *essentially* in an injurious, violent, exploitative and destructive manner, or at least these are its fundamental processes and it cannot be thought of without these characteristics. One has to admit to oneself something even more unpalatable: that viewed from the highest biological standpoint, states of legality can never be anything but *exceptional states*, as partial restrictions of the true will to life, which seeks power and to whose overall purpose they subordinate themselves as individual measures, that is to say, as a means of creating greater units of power. A system of law conceived as sovereign and general, not as a means for use in the fight between units of power but as a means *against* fighting in general, rather like Dühring's communistic slogan that every will should regard every other will as its equal, this would be a principle *hostile to life*, an attempt to assassinate the future of man, a sign of fatigue and a secret path to nothingness. –

12

Now another word on the origin and purpose of punishment – two problems which are separate, or ought to be: unfortunately people usually throw them together. How have the moral genealogists reacted so far in this matter? Naively, as is their wont –: they highlight some 'purpose' in punishment, for example, revenge or deterrence, then innocently place the purpose at the start, as *causa fiendi* of punishment, and – have finished. But 'purpose in law' is the last thing we should apply to the history of the

emergence of law: on the contrary, there is no more important proposition for every sort of history than that which we arrive at only with great effort but which we really *should* reach, – namely that the origin of the emergence of a thing and its ultimate usefulness, its practical application and incorporation into a system of ends, are *toto coelo* separate; that anything in existence, having somehow come about, is continually interpreted anew, requisitioned anew, transformed and redirected to a new purpose by a power superior to it; that everything that occurs in the organic world consists of *overpowering, dominating*, and in their turn, overpowering and dominating consist of re-interpretation, adjustment, in the process of which their former ‘meaning’ [*Sinn*] and ‘purpose’ must necessarily be obscured or completely obliterated. No matter how perfectly you have understood the *usefulness* of any physiological organ (or legal institution, social custom, political usage, art form or religious rite), you have not yet thereby grasped how it emerged: uncomfortable and unpleasant as this may sound to more elderly ears, – for people down the ages have believed that the obvious purpose of a thing, its utility, form and shape, are its reason for existence, the eye is made to see, the hand to grasp. So people think punishment has evolved for the purpose of punishing. But every purpose and use is just a *sign* that the will to power has achieved mastery over something less powerful, and has impressed upon it its own idea [*Sinn*] of a use function; and the whole history of a ‘thing’, an organ, a tradition can to this extent be a continuous chain of signs, continually revealing new interpretations and adaptations, the causes of which need not be connected even amongst themselves, but rather sometimes just follow and replace one another at random. The ‘development’ of a thing, a tradition, an organ is therefore certainly not its *progressus* towards a goal, still less is it a logical *progressus*, taking the shortest route with least expenditure of energy and cost, – instead it is a succession of more or less profound, more or less mutually independent processes of subjugation exacted on the thing, added to this the resistances encountered every time, the attempted transformations for the purpose of defence and reaction, and the results, too, of successful countermeasures. The form is fluid, the ‘meaning’ [*Sinn*] even more so . . . It is no different inside any individual organism: every time the whole grows appreciably, the ‘meaning’ [*Sinn*] of the individual organs shifts, – sometimes the partial destruction of organs, the reduction in their number (for example, by the destruction of intermediary parts) can be a sign of increasing vigour and perfection. To speak plainly: even the partial *reduction in usefulness*, decay and

degeneration, loss of meaning [*Sinn*] and functional purpose, in short death, make up the conditions of true *progressus*: always appearing, as it does, in the form of the will and way to *greater power* and always emerging victorious at the cost of countless smaller forces. The amount of 'progress' can actually be *measured* according to how much has had to be sacrificed to it; man's sacrifice *en bloc* to the prosperity of one single *stronger* species of man – that *would be* progress . . . – I lay stress on this major point of historical method, especially as it runs counter to just that prevailing instinct and fashion which would much rather come to terms with absolute randomness, and even the mechanistic senselessness of all events, than the theory that a *power-will* is acted out in all that happens. The democratic idiosyncrasy of being against everything that dominates and wants to dominate, the modern *misarchism* (to coin a bad word for a bad thing) has gradually shaped and dressed itself up as intellectual, most intellectual, so much so that it already, today, little by little penetrates the strictest, seemingly most objective sciences, and is *allowed* to do so; indeed, I think it has already become master of the whole of physiology and biology, to their detriment, naturally, by spiriting away their basic concept, that of actual *activity*. On the other hand, the pressure of this idiosyncrasy forces 'adaptation' into the foreground, which is a second-rate activity, just a reactivity, indeed life itself has been defined as an increasingly efficient inner adaptation to external circumstances (Herbert Spencer). But this is to misunderstand the essence of life, its *will to power*, we overlook the prime importance that the spontaneous, aggressive, expansive, re-interpreting, re-directing and formative forces have, which 'adaptation' follows only when they have had their effect; in the organism itself, the dominant role of these highest functionaries, in whom the life-will is active and manifests itself, is denied. One recalls what Huxley reproached Spencer with, – his 'administrative nihilism': but we are dealing with *more* than 'administration' . . .

13

– To return to our topic, namely *punishment*, we have to distinguish between two of its aspects: one is its relative *permanence*, the custom, the act, the 'drama', a certain strict sequence of procedures, the other is its *fluidity*, its meaning [*Sinn*], purpose and expectation, which is linked to the carrying out of such procedures. And here, without further ado, I assume, *per analogiam*, according to the major point of historical method

Ecce Homo
How One Becomes What One Is

&

The Antichrist
A Curse on Christianity

Friedrich Nietzsche

In a new Translation by
Thomas Wayne

© 2004 by Algora Publishing.
All Rights Reserved
www.algora.com

No portion of this book (beyond what is permitted by Sections 107 or 108 of the United States Copyright Act of 1976) may be reproduced by any process, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means, without the express written permission of the publisher.

ISBN: 0-87586-281-0 (softcover)

ISBN: 0-87586-282-9 (hardcover)

ISBN: 0-87586-283-7 (ebook)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900.

[Ecce homo. English]

Ecce homo : how one becomes what one is ; and, The Antichrist : a curse on Christianity / by Friedrich Nietzsche ; new translations by Thomas Wayne.
p. cm.

ISBN 0-87586-281-0 (pbk. : alk. paper) — ISBN 0-87586-282-9 (hard : alk. paper) — ISBN 0-87586-283-7 (ebook)

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Philosophers—Germany—Biography. 3. Christianity—Controversial literature. I. Title: Ecce homo : how one becomes what one is ; and, The Antichrist : a curse on Christianity. II. Wayne, Thomas. III. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. Antichrist. English. IV. Title: Antichrist. V. Title.

B3316.N54A3413 2004
193—dc22

2004006789

Printed in the United States

affirmation is attained. At one point the Christian priesthood is alluded to as a “malicious species of dwarves” of “underground ones”...

2

This beginning is remarkable beyond all measure. I had discovered the only parable and parallel that history has to my own innermost experience — and so with that I was the first to grasp the wonderful phenomenon of the Dionysian. At the same time, by my recognizing Socrates as a *décadent*, I gave a completely unequivocal proof how little danger the sureness of my psychological grasp would encounter at the hands of some moral idiosyncrasy — to see morality itself as a symptom of decadence is an innovation, a unique event of the first order in the history of knowledge. How high I had leaped with both above and away from the wretched flathead-chatter of optimism *versus* pessimism! — I was the first to see the essential contrast — the *degenerative* instinct, which turns itself against life with a subterranean vengefulness (— Christianity, the philosophy of Schopenhauer, in a certain sense even the philosophy of Plato, all idealism in its typical forms), as opposed to a formula of the *highest affirmation*, one born out of abundance, out of superabundance, a Yea-saying without reserve to suffering itself, to guilt itself, to everything questionable and alien in existence itself... This final, most joyful, most excessively-exuberant yes to life is not only the highest insight, it is also the *deepest*, the one most strictly confirmed and supported by truth and science. Nothing is to be neglected, nothing is to be dispensed with — those aspects of life which Christians and other nihilists reject are of an even higher order in the ranking order of values than those which the *décadence*-instinct might think good and *call good*. To grasp this requires *courage* and, as a condition of that, an excess of *strength*: for exactly as far as courage *dares* to venture forward, exactly to that degree one approaches the truth. Knowledge, the yea-saying to reality is just as much a necessity to the strong as cowardice and the *flight* from reality — the “ideal” — is to the weak, inspired by

weakness...They are not free to perceive: decadents find the lie *necessary* — it is one of their conditions of self-preservation. — He who not only understands the word “Dionysian” but understands *himself* in the word “Dionysian” needs no refutation of Plato or Christianity — he *smells the putrefaction...*

3

To what extent I discovered the concept of “tragic” and with it precisely the final knowledge about the psychology of tragedy I have last expressed in *The Twilight Of The Idols*: “The yea-saying to life, even to its strangest and hardest problems; the will to life, rejoicing over its own inexhaustibility in the sacrifice of its highest types — *that* is what I called Dionysian, that is what I understood as the bridge to the psychology of the *tragic* poet. *Not* to be free of fear and pity, not to purge oneself of a dangerous emotion through a vehement discharge — thus Aristotle misunderstood it — : but to be above and beyond fear and pity, *to be oneself* the eternal joy of Becoming itself — that joy which also includes the *joy in destroying...*” In this sense I have the right to regard myself as the first *tragic philosopher* — that is to say, the ultimate antithesis and antipode to a pessimistic philosopher. Before me this transposition of the Dionysian into a philosophical pathos did not exist: the *tragic wisdom* was absent — I have searched in vain for signs of it even among the *great* Greek philosophers, those who lived in the two centuries *before* Socrates. I still had some doubt about *Heraclitus*, in whose presence I feel warmer and happier in general than anywhere else. The affirmation of flux *and destruction*, the decisive element in a Dionysian philosophy, the yea-saying to contradiction and strife, the notion of *Becoming*, along with the radical rejection of even the concept, “Being” — therein I am forced to recognize in any event that which is closest to me of all that has previously been thought. The doctrine of the “Eternal Recurrence,” that is, of the unconditional and endlessly repeating circulation of all things — this doctrine of Zarathustra’s *could* possibly in the end also have been

taught by Heraclitus. At least the Stoics, who derived all their fundamental ideas from Heraclitus, possessed traces of it.

4

Out of this book speaks a tremendous hope. In the end I lack every reason for taking back the hope of a Dionysian future for music. Let us look a century ahead, let us suppose that my attempt on two thousand years of anti-nature and human defilement were to succeed. That new party of life, which would take up the greatest of all tasks, the higher breeding of mankind, including the pitiless annihilation of all degenerates and parasites, will make possible again that *excess of life* on earth from which the Dionysian condition must rise again as well. I give promise of a *tragic* age: the highest art in life affirmation, the tragedy, will be reborn when mankind has put behind it the consciousness of the hardest but most necessary wars *without suffering from it*...A psychologist might yet add that what I heard of Wagner's music had nothing whatsoever to do with Wagner; that when I described Dionysian music I described *that* which I had heard — that instinctively I had to translate and transfigure everything into the new spirit I carried within me. The proof for that, *as strong as any proof can be*, is my essay "Wagner in Bayreuth": in all the psychologically decisive passages the conversation is only about me — one may unhesitatingly put down my name or the word "Zarathustra" wherever the text has the word Wagner. The whole picture of the *dithyrambic* artist is a picture of the *pre-existent* poet of Zarathustra, sketched with abysmal profundity and without even touching for a moment on the Wagnerian reality. Wagner himself had an inkling of this; he did not recognize himself in the essay. In the same way "the idea of Bayreuth" was transformed into something which may not be a puzzling idea to those who know my Zarathustra: into that *great noontide*, when the most select ones dedicate themselves to the greatest of all tasks — who knows? The vision of a festival which I will yet live to see...The pathos of the first pages is world-historical; the *look* spoken of on page